

INTRODUZIONE

FILOSOFIA, POLITICA, ANTROPOLOGIA:
RIPENSARE HANNAH ARENDT

1. «*Nonostante le molteplici pubblicazioni dedicate ad altri ambiti...*»: una lettera di Heidegger

1.1. Esiste un filo conduttore in grado di favorire l'orientamento nel dedalo di congetture che hanno riguardato lo statuto teorico, la coerenza interna e la collocazione politica della proteiforme produzione di Hannah Arendt? Un modo – uno tra i tanti – per introdursi al problema potrebbe essere quello di riafferrare il bandolo di una riflessione rivolta alla diretta interessata da un commentatore d'eccezione. Il quale ultimo ben si guarda, per l'occasione, dal deporre le lenti del filosofo per inforcare quelle dell'osservatore neutrale e distaccato, alle prese con il traguardo ideale dell'obiettività. Traguardo che, al contrario, viene programmaticamente respinto, in nome di una struttura esplicativa forte di una parzialità concepita quale circolarità virtuosa: in quanto tale, provocata e tenuta desta da un accerchiamento scientifico della 'cosa stessa' intenzionato a non desumere dall'esterno, dalle opinioni correnti o dal caso i pre-concetti a cui, comunque, non può rinunciare.

A partire da queste non inedite premesse metodologiche,¹ Martin Heidegger si indirizza all'ex allieva, trasgredendo autorevolmente quel vincolo dell'impresa interpretativa consistente nell'evitare che gli assunti teorici dell'interprete interferiscano con quelli sottesi alla teoria fatta oggetto d'interpretazione. Troviamo così, immediatamente estesa all'opera della Arendt, l'idea che «l'importante non sta nell'uscir fuori dal circolo, ma nello starvi dentro nella maniera giusta».² Non già malgrado, bensì a motivo della tendenziosità che sorregge questa volontà di assimilazione dell'oggetto, vale la pena cedere immediatamente la parola al filosofo di Messkirch. Che alla sua interlocutrice scrive: «penso che, *nonostante* le molteplici pubblicazioni dedicate ad altri ambiti, tu ti sia sempre mantenuta in prossimità della filosofia. Certo, da noi essa deve ora cedere il passo alla sociologia, alla semantica, e alla psicologia. Nel frattempo la fine della filosofia potrebbe diventare l'inizio di un altro pensiero».³

¹ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927, trad. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1999, § 32, p. 195.

² Ivi, p. 194.

³ M. Heidegger a H. Arendt, 13 aprile 1965, in U. Ludz (hrsg.), *Briefe 1925 bis 1975. Und andere Zeugnisse*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1998, trad. it. *Hannah Arendt – Martin Heidegger. Lettere 1925-1975 e altre*

È nel corso della corrispondenza privata che il filosofo tedesco traccia un sintetico bilancio del *Denkweg* compiuto fino alla metà degli anni Sessanta da Hannah Arendt. Al lume di quello che, a prima vista, si presenta come un vero e proprio tentativo di cooptazione filosofica dopo il silenzio calato tra i due all'indomani della nazificazione dell'accademia tedesca e dell'esilio che avrebbe condotto la studiosa prima in Francia e successivamente negli Stati Uniti, un dato colpisce immediatamente l'attenzione. Mai come in questo caso, infatti, balzano agli occhi gli esiti di una «fusione di orizzonti» tra interprete e interpretato indotta dalla deliberata rimozione della vicenda genetica che interessa l'itinerario intellettuale preso in esame. Itinerario che annoverava fino a quel momento, per limitarsi ai titoli più significativi, la dissertazione giovanile su Agostino e la biografia di Rahel Varnhagen; una vasta pubblicistica politica dedicata alla questione ebraica e israelo-palestinese; la grande trilogia consacrata, rispettivamente, al totalitarismo, alla *vita activa* e alle rivoluzioni moderne; una raccolta di saggi occupata dall'analisi di alcuni lemmi fondamentali della politica e alle loro vicissitudini nel contesto dell'età moderna; l'*Eichmann-Bericht* universalmente noto come *La banalità del male*, e una serie di interventi e conferenze in materia di filosofia morale stimulate dalle polemiche seguite alla pubblicazione dello scritto sul processo al gerarca nazista.⁴

Dal punto di vista dello svolgimento concettuale, il cammino seguito dalla studiosa del totalitarismo può essere inquadrato in vario modo. A una visione d'insieme, le coordinate filosofiche che presiedono al suo decorso potrebbero apparire come il frutto di un'accorta amministrazione dell'eredità heideggeriana che punta a farne evolvere potenzialità rimaste in latenza. La riaffermazione della dignità dell'agire politico e la delucidazione delle sue categorie a partire da un punto di vista disomogeneo rispetto alle trattazioni classiche della

testimonianze, Einaudi, Torino 2007², p. 115 (corsivo mio). Per un'introduzione filosofica al carteggio Arendt/Heidegger si può vedere L. Savarino, *La fine della filosofia e la passione del pensiero. Hannah Arendt e Martin Heidegger*, «Filosofia politica», XVI, 3, 2002, pp. 491-502.

⁴ Cfr. H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Springer, Berlin 1929, trad. it. *Il concetto d'amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, SE, Miano 1992; *Rahel Varnhagen: the Life of a Jewess*, East and West Library, London 1958, trad. it. *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea*, Il Saggiatore, Milano 1988; *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace and World, New York 1966³, trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino 1999; *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958, trad. it. *Vita activa*, Bompiani, Milano 2000; *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York 1961, trad. it. *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991; *On Revolution*, The Viking Press, New York 1963, trad. it. *Sulla rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Torino 1996; *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, The Viking Press, New York 1965², trad. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1999. Gli interventi di politica ebraica sono raccolti e tradotti nei volumi: *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 2001; *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher. Beiträge für die deutsche-jüdische Emigrantenzeitung "Aufbau" 1941-1945*, a cura di M-L. Knott, Piper, München 2000, trad. it. *Antisemitismo e identità ebraica. Scritti 1941-1945*, Edizioni di Comunità, Torino 2002. I saggi e le conferenze di filosofia morale si trovano in *Responsibility and Judgement*, a cura di J. Kohn, Schocken Books, New York 2003, trad. it. *Responsabilità e giudizio*, Einaudi, Torino 2004.

filosofia politica, così come a più collaudati schemi politologici, potrebbe cioè essere letta come il naturale coronamento dell'impresa decostruttiva iniziata dal filosofo tedesco. In effetti, si tratta di una griglia interpretativa che ha esercitato una vasta e duratura influenza, contribuendo al consolidamento e alla diffusione di un canone impostosi, ormai in maniera maggioritaria, come regola di lettura dell'opera di Hannah Arendt.⁵ Come si legge in quella che ad oggi resta la più esaustiva tra le monografie attente al debito contratto dalla filosofa ebrea con il maestro marburghese, «il ripensamento della politica è per Hannah Arendt tutt'uno con quell'operazione di *démontage* che viene condotta nei confronti della storia della metafisica e della filosofia politica. Ed anche le ricostruzioni più attente troppo spesso non tengono nel dovuto conto la strettissima connessione tra questi due momenti teorici; i due aspetti, quello filosofico e quello politico, vengono così indagati separatamente, rimanendo il più delle volte del tutto irrelati. Se non si presta attenzione alle esigenze *critico-decostruttive* di cui il pensiero della Arendt si fa portatore non si capiscono nemmeno le conclusioni a cui giunge riguardo alla politica, non si comprende perché diventi per lei così necessario tagliare i ponti con quasi tutte le trattazioni sul politico che l'hanno preceduta».⁶

1.2. Ferma restando l'idea di un inestricabile intreccio tra la dimensione filosofica e quella più propriamente politica del discorso arendtiano, qui si muove da un'ipotesi di lavoro

⁵ Alla fortuna di questa chiave di lettura non sono estranei diversi tentativi originali di integrare l'ontologia heideggeriana con il motivo tipicamente arendtiano della pluralità. Penso, per esempio, all'opera di Jean Luc Nancy, del quale si possono vedere *L'expérience de la liberté*, Galilée, Paris 1988, trad. it. *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino 2000; *La communauté désouvrée*, Bourgois, Paris 1990, trad. it. *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992; *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris 1996, trad. it. *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001; *La création du monde ou la mondialisation*, Galilée, Paris 2002, trad. it. *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Einaudi, Torino 2003.

⁶ S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Mondadori, Milano 2006² [prima edizione: *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Franco Angeli, Milano 1996], p. 33 (corsivo mio). Tra i lavori portati a sottolineare una continuità tra la Arendt e Heidegger si vedano anche L. Ferry, *Philosophie politique*, vol. II, PUF, Paris 1984, pp. 13-14; R. Schürmann, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Indiana University Press, Bloomington 1986, trad. it. *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, Il Mulino, Bologna 1995; A. Dal Lago, *Una filosofia della presenza. Hannah Arendt, Heidegger e la possibilità dell'agire*, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile*, Quattro Venti, Urbino 1987, pp. 93-109; D. R. Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996; F. Fistetti, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Alle origini della filosofia occidentale*, Editori Riuniti, Roma 1998; P. Ricoeur, *Lecture 1. Autour du politique*, Seuil, Paris 1991, trad. it. *Potere e violenza*, «Filosofia politica», XV, 2, 2001, pp. 181-198; S. Maletta, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. L'esistenza in giudizio*, Jaca Book, Milano 2001. Di «riforma dell'ontologia heideggeriana» parla S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage, Thousand Oaks-London-New Delhi 1996, p. 107. Una lettura nettamente discontinuista si trova invece in J. Taminieux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Payot, Paris 1992, che la fa dipendere dal diverso uso che i due autori fanno delle categorie aristoteliche.

completamente diversa, che è opportuno esplicitare subito nei suoi lineamenti essenziali, lasciando al prosieguo della ricerca l'incombenza del riscontro filologico. A giustificarla è la constatazione del fatto che quelle elaborate da Hannah Arendt sono categorie oggettivamente intollerabili entro i quadri analitici della filosofia heideggeriana. Un esercizio di traduzione di una filosofia nell'altra – autentico *experimentum crucis* per ogni ipotesi di lettura continuista – sembra non poter condurre ad altro risultato che quello di pregiudicare la logica, il contenuto e le finalità di entrambe, con l'esito di erodere progressivamente, man mano che si procede nell'analisi, il fondo comune che una certa 'aria di famiglia' parrebbe invece testimoniare.⁷ Per quale motivo?

Prima di entrare nel merito filosofico della questione, è opportuno prendere le mosse da un cenno storico. Poco più sopra si è fatto riferimento all'importanza della vicenda genetica che interessa la costruzione del pensiero arendtiano. A questa precauzione di massima, valevole in linea di principio per qualsiasi autore, è ora necessario affiancare una considerazione più circostanziata. Poco si comprenderebbe del farsi della filosofia arendtiana qualora si perdesse di vista la funzione costitutiva di un parallelo disfarsi che, sullo sfondo del dramma storico-politico a cui è indispensabile guardare per impostare il problema del rapporto con Heidegger, sollecita la revoca in dubbio di *tutte* le precedenti filiazioni.⁸ La sottolineatura va presa alla lettera, nel senso che il diretto coinvolgimento della Arendt nella catastrofe totalitaria ha comportato, anzitutto, la disdetta forzata del più elementare vincolo di appartenenza: quel diritto di cittadinanza (dal quale, evidentemente, dipendeva anche la prospettiva di un esercizio dell'attività filosofica nell'ambito dell'università tedesca) che, dato per ovvio e naturale fino al momento della sua perdita, la apolide ebrea riscoprirà e metterà a tema individuandovi la risultante di mediazioni

⁷ Naturalmente anche altri, seppur con argomentazioni diverse dalle nostre, hanno rilevato l'impossibilità di svolgere questo esercizio di traduzione concettuale. Di un uso dei tropi e del vocabolario heideggeriano allo scopo di pensare *contro* Heidegger, parla R. Bernstein, *Provocation and Riappropriation: Hannah Arendt's Response to Martin Heidegger*, «Constellations», IV, 2, 1997, pp. 153-171, trad. it. *Provocazione e appropriazione: una risposta a Martin Heidegger*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Mondadori, Milano 1999, pp. 226-268.

⁸ Merita di essere ricordato, contro la tendenza alla riduzione del dissidio Arendt/Heidegger a fatto eminentemente privato, decifrabile sulla base di una sorta di «ermeneutica del risentimento personale», un passo di una lettera della Arendt a Hilde Fränkel del 10 febbraio 1950. La Arendt commenta così l'incontro con Heidegger avvenuto in seguito al suo primo viaggio in Europa dopo la guerra: «aveva cominciato a recitare una specie di tragedia ai primi due atti della quale avevo anch'io, presumibilmente, preso parte. Egli non si è assolutamente reso conto che tutto questo risale a 25 anni fa, che non mi ha più veduto da più di 17 anni». Ciò che desta lo sconcerto della Arendt è il fatto che non a causa degli ultimi atti della tragedia, che includevano l'adesione al partito nazionalsocialista, ma a causa dei primi due Heidegger si vergognava «come un cane con la coda tra le gambe (*begossener Pudel*)». Su ciò cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, Yale University Press, New Haven-London 1982, trad. it. *Hannah Arendt. Per amore del mondo 1906-1975*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 288.

complesse, intimamente contraddittorie e, pertanto, bisognose di radicale ripensamento. Paradossalmente, quindi, ci troviamo al cospetto di un'opera che matura e acquista una fisionomia originale sulla base di premesse 'materiali' del tutto asimmetriche rispetto agli obiettivi che si pone. Sarebbe arduo, in effetti, immaginare un'incongruenza più vistosa di quella che vede una riflessione diretta a cogliere nella politica il momento propriamente *antropogeno* della condizione umana evolvere in un contesto segnato da un ritorno del 'politico' spinto sino al delirio concentrazionario, sino alla riduzione della soggettività a fascio di reazioni biologiche, a inveramento della presupposizione di pura passività di intere masse umane fatte prima oggetto di quantificazione statistica, e poi di sistematica distruzione. Un analogo rilievo, a ben vedere, potrebbe essere esteso alla fiducia nutrita dalla Arendt nella funzione mediatrice e oggettivante del linguaggio: «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». Vale a dire, in altri termini, che «gli uomini nella pluralità, cioè gli uomini in quanto vivono, si muovono e agiscono in questo mondo, possono fare esperienze significative solo quando possono parlare e attribuire reciprocamente senso alle parole».⁹ Anche in questo caso la dissonanza con i dati immediati dell'esperienza storica non potrebbe essere più pronunciata: la catastrofe totalitaria non fu anche una catastrofe linguistica? Non fu anche una lotta per l'egemonia sull'ordine simbolico, concepita in maniera tale da incorporare nella lingua le gerarchie razziali e culturali affermate nel *lager* e sul campo di battaglia? Lo scrittore Primo Levi e il filologo Viktor Klemperer hanno persuasivamente narrato del sistematico impiego, nel vocabolario nazionalsocialista, di procedure di enfattizzazione ed esoterizzazione della lingua ideate per inserire nel discorso degli argini di sbarramento che eliminassero precisamente la *reciprocità*

⁹ H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 3-4. Si tratta di un punto della massima importanza, spesso sottovalutato da letture che intendono le considerazioni arendtiane sul linguaggio in senso eminentemente espressivista e auto-espositivo. Su questa linea si muove, per esempio, A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 2005², che proprio alla Arendt si richiama per elaborare una (anti)teoria del soggetto in base alla quale l'unicità di ognuno sta «nel fatto paradossale che ognuno risponda immediatamente alla domanda 'chi sei?' pronunciando il proprio nome, anche se mille altri possono rispondere con il medesimo nome. Per quanto condiviso con molti altri, il nome proprio è così la strana sintesi verbale di un'unicità che si espone alla sua domanda senza che venga a corrisponderle nessuna ulteriore conoscenza» (p. 29). Al linguaggio appartiene indubbiamente, secondo la Arendt, la proprietà di rivelare l'unicità di chi lo parla, di farsi veicolo della differenza e della pluralità. Ma, questo è il punto, è solo sullo sfondo di una sintassi comune che la differenziazione si rende possibile. Se di paradosso si può parlare, questo attiene al fatto che, per essere significata e potersi inserire nel circuito del riconoscimento intersoggettivo, la singolarità deve negarsi come dato immediato, qualificabile in virtù della semplice nominazione. La Arendt è esplicita al riguardo: «La pluralità è il presupposto dell'azione umana perché noi siamo tutti uguali, cioè umani, ma in modo tale che nessuno è mai identico ad alcun altro che visse, vive o vivrà». Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 8. Sulla scia della lettura narratologica e post-filosofica avanzata da Adriana Cavarero si muove anche O. Guaraldo, *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, Meltemi, Roma 2003.

dell'attribuzione di senso.¹⁰ Tecnicamente, si rendeva in tal modo effettivo il paradosso logico di far parlare il silenzio, di dar voce alla violenza, di piegare la funzione dialogica all'istanza monologica del più forte. Ma, come ha mostrato Adorno in un celebre *pamphlet*, il processo di «ascensione della parola oltre i confini di ciò che è fattuale, condizionato e contestabile», di esasperazione nominalistica di un gergo iniziatico che distingue una volta per tutte gli 'autentici' dagli 'inautentici', non è un fenomeno residuale di barbarie, una involuzione arcaicizzante dalla quale la cultura filosofica possa dirsi al riparo.¹¹

Si potrebbe procedere ulteriormente in questa chiave contrappuntistica, a patto però di non dimenticare che quello che la Arendt ingaggia non è soltanto un confronto con il totalitarismo, ma con il movimento più complessivo della società moderna. Sta di fatto che a partire dall'*acmé* totalitaria si sprigiona una prestazione scatenata dall'espulsione dalla cellula elementare della *vita activa*. Quando, nel suo saggio su Walter Benjamin, la filosofa osserva che «il tempo imprime il suo sigillo nel modo più chiaro su colui che da esso è meno influenzato, su colui che è stato in assoluto più lontano e che perciò ha sofferto nel modo più profondo»,¹² altro non fa che riepilogare, proiettandolo sulla figura del grande critico berlinese, il significato che per lei hanno avuto i «tempi oscuri». In maniera tanto più significativa, la Arendt procede nell'incrollabile persuasione – sottolineata dal ripetersi della domanda che ne accompagna la ricerca: «perché è così difficile amare il mondo?» – che la negazione del diritto a una comunità *politica* non si lasci compensare da nulla. Non si dà, per la Arendt, un oggetto sostitutivo intorno al quale ricostituire insediamenti stabili

¹⁰ Cfr. P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1986, p. 71: «Ai giovani nazisti era stato martellato in testa che esisteva al mondo una sola civiltà, quella tedesca; tutte le altre, presenti o passate, erano accettabili solo in quanto contenessero in sé qualche elemento germanico. Perciò chi non capiva né parlava il tedesco era per definizione un barbaro; se si ostinava a cercare di esprimersi nella sua lingua, anzi nella sua non lingua, bisognava farlo tacere a botte e rimetterlo al suo posto, a tirare, portare e spingere, poiché non era un *Mensch*, un essere umano». Su ciò si veda anche V. Klemperer, *Die unbewältigte Sprache. Aus dem Notizbuch eines Philologen "LTI"* (1946), Melzer, Darmstadt 1966, trad. it. *LTI. La lingua del terzo Reich: taccuino di un filologo*, Giuntina, Firenze 1998.

¹¹ Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1964, trad. it. *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, Bollati Boringhieri, Torino 1989. Ma si veda anche Id., *Philosophische Terminologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973, trad. it. *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino 2007, pp. 124-140. Su questo nesso, e sulle inadempienze pratiche e teoriche delle interpretazioni che ritengono completamente eterogenee le logiche del differenzialismo razziale e quelle del differenzialismo culturale, svolge interessanti considerazioni, a partire dagli studi di Taguieff, A. Burgio, *La lingua dei signori della terra. Il razzismo nazista tra biologia e culturalismo*, «l'impegno», XIV, 3, 1994, consultabile sul sito www.storia900bivc.it. Il valore anticipatorio delle riflessioni arendtiane rispetto a queste analisi è stato messo in evidenza da M. Cedronio, *La democrazia in pericolo. Politica e storia nel pensiero di Hannah Arendt*, Il Mulino, Bologna 1994, p. 30, p. 76.

¹² H. Arendt, *Walter Benjamin*, «Merkur», XII, 1968, pp. 50-65, 209-223, 305-315, trad. it. *Walter Benjamin: Pomino gobbo e il pescatore di perle*, in Ead., *Il futuro alle spalle*, Il Mulino, Bologna 1995, p. 67.

d'esperienza: né il rifugio nell'angustia coscienziale, né l'aggregazione sentimentale e solidaristica delle vittime, né la trasvalutazione in chiave identitaria della subalternità imposta dal dominante valgono come surrogato per la perdita di un mondo in comune. Tanto meno, la studiosa che ritiene che l'esplosione in configurazioni compiutamente totalitarie della crisi organica della società moderna possa risolversi nell'attesa di un semplice ristabilimento di quella 'normalità' liberale che non ha saputo impedire la produzione su larga scala di uno «stato d'eccezione» elevato a metodo permanente di governo e di produzione amministrativa del nemico. Se così è, difficilmente si potrebbe sopravvalutare l'influenza che le circostanze 'esterne' esercitano sugli scritti arendtiani successivi al precipitare degli eventi in Germania. Non già, beninteso, in vista di un appiattimento biografico del dato filosofico, ma nella direzione esattamente opposta, che del resto è suggerita dalle stesse modalità con cui la pensatrice reagisce all'involontaria *epoché* esistenziale che la riguarda, trasformando l'*Erlebnis* in *Erfahrung*, il vissuto individuale in esperienza comunicabile, l'asimmetria di partenza in slancio critico.

1.3. Al tempo stesso, tuttavia, l'esodo forzoso dal tempo 'agito' della *polis* porta con sé una seria difficoltà, la quale non soltanto non viene sciolta, ma al contrario risulta esasperata dalla circostanza, fortemente sottolineata da Ernst Vollrath, che la Arendt «non è arrivata al pensiero politico sul sentiero della teoria».¹³ Tralasciando momentaneamente la circostanza per cui il giudizio di Vollrath tende a ridimensionare troppo la caratura teorica dell'operazione messa in campo dalla Arendt e a trascurare il tragitto intellettuale percorso prima dell'esilio, conviene focalizzare l'attenzione su un altro aspetto. La difficoltà risiede nel fatto che, a prima vista, l'«altro sentiero», quello che sospinge la Arendt sul terreno della riflessione pratica, presenta le caratteristiche inquietanti di un vicolo cieco, avendo più a che fare con le necessità imposte dall'incalzare degli eventi, che con la rielaborazione dell'esperienza maturata nel corso di una militanza politica liberamente scelta. È istintivo domandarsi, a questo riguardo, come sia possibile asserire la dignità della politica al di fuori delle implicazioni e dei coinvolgimenti connessi al suo esercizio. Per di più, quale senso avrebbe mai potuto avere tendervi con tanta ostinazione proprio nel momento in cui i margini d'azione, per gli ebrei così come per tutti i dissidenti colpiti dalla persecuzione, erano pressoché nulli? Posta in questi termini, in effetti, la questione sembrerebbe rimettersi integralmente alla contraddizione storica e biografica che la origina. Si offre, in tal modo, un argomento schiacciante a suffragio delle letture che hanno individuato nell'identità di vita e pensiero il motore nascosto del pensiero politico di Hannah Arendt,¹⁴ forse senza avvedersi del prezzo versato da una sollecitazione dei

¹³ E. Vollrath, *Hannah Arendt über Meinung und Urteilskraft*, in A. Reif (hrsg.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Europaverlag, Wien 1979, p. 85.

testi ostentatamente contraria al loro senso manifesto: una perdita secca in termini di oggettività, che a propria volta dipende dal pesante ridimensionamento patito dalla categoria di ‘mondo’, con la quale la Arendt si propone non soltanto di contrastare ogni ripiegamento soggettivistico, ma anche di relativizzare – e vedremo in quale modo – l’ambiguo primato generalmente accordato al tema della vita.

Ma forse una soluzione più soddisfacente esiste, e la sua praticabilità teorica è legata a filo doppio alla messa in questione di quel culto dell’immediatezza con cui il filone nichilistico della crisi ha reagito alla decomposizione dei dispositivi moderni di mediazione politica e con cui (va da sé: su un altro piano) lo stesso totalitarismo nazista, definendo i propri obiettivi in termini di movimento e di realizzazione della vita, è cresciuto sulle forme decadenti della democrazia weimeriana. La soluzione dipende, in altre parole, dal ripudio di una (falsa) concretezza che, come la meditazione levinassiana sulla «filosofia dell’hitlerismo» si è tempestivamente sforzata di chiarire, ha comportato la modificazione molecolare degli universali politici della modernità e la loro perversione in una prassi espansionista.¹⁵ Una prassi in cui la stessa Arendt, studiando i prodromi imperialistici del fenomeno totalitario, ravvisa una delle espressioni più vistose del deterioramento di una politica innestata su un’immediatezza in tutto e per tutto equivalente al ritorno della pura economicità. Ne discende, per tornare al cuore del problema, che quello che la Arendt non può concepire per sé è un pensiero impolitico, portato a inserire la *vita activa* in una gerarchia che la subordini a una *vita contemplativa* priva di risonanza per quella porzione d’esperienza che mette capo all’*inter homines esse*. Ma il

¹⁴ Si veda, per esempio, la monografia di J. Kristeva, *Hannah Arendt, ou l’action comme naissance et comme étrangeté* (tomo I della trilogia *Le génie féminin*), Fayard, Paris 1999, trad. it. *Hannah Arendt. La vita, le parole*, Donzelli, Roma 2005. Particolarmente discutibile, e contraddetta punto per punto dall’intera opera arendtiana, è l’osservazione secondo cui: «Oggi è molto difficile per noi accettare che la *vita*, valore sacro alle democrazie cristiane e post-cristiane, sia il frutto recente di un’evoluzione storica, e prendere in considerazione l’eventualità che possa essere minacciata. Proprio l’interrogativo su questo valore fondamentale, su come si sia formato nell’escatologia cristiana e sui pericoli che corre nel mondo moderno, attraversa da un capo all’altro tutta l’opera della Arendt – dalla sua ‘tesi’ su Agostino al manoscritto incompiuto sulla capacità di giudicare –, sempre che segretamente non le dia una struttura» (pp. 22-23).

¹⁵ Cfr. E. Lévinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlerisme*, «Esprit», XXVI, 2, 1934, pp. 199-208, trad. it. *Alcune riflessioni sulla filosofia dell’hitlerismo*, Quodlibet, Macerata 1996, pp. 34-35: «L’idea che si propaga, si distacca essenzialmente dal suo punto di partenza. Malgrado l’accento unico che il suo creatore le conferisce, essa diventa un patrimonio comune. È sostanzialmente anonima [...]. La forza è invece caratterizzata da un altro tipo di propagazione. Chi la esercita non se ne separa. È tutt’uno con la personalità o la società che la esercitano, le accresce subordinando a loro tutto il resto. Qui l’ordine universale non si stabilisce più come corollario dell’espansione ideologica – esso è questa espansione stessa che costituisce l’unità di un mondo di padroni e di schiavi. La volontà di potenza nietzscheana che la Germania moderna ritrova e glorifica non è soltanto un nuovo ideale, è un ideale che apporta nello stesso tempo la sua forma propria di universalizzazione: la guerra, la conquista».

rigetto dell'impoliticità non equivale al rigetto di quel più di conoscenza garantito da una riflessione ad ampio spettro – da un *giudizio riflettente* – che si ponga il problema di discernere l'evento per coglierne il senso e di correlare l'agire al giudicare.

L'esilio e la marginalità politica offrono alla Arendt un'opportunità epistemologica non soltanto per riformulare in maniera originale il rapporto tra teoria e prassi, ma anche per individuare nelle teorie rivali tutto il peso degli *idola* del tempo, per scorgere nelle retrovie del conclamato distacco speculativo dell'ontologia heideggeriana un *eccesso*, politicamente distruttivo, di aderenza al movimento storico.¹⁶ Si determina, in questo modo, un gioco prospettico carico di conseguenze per una biografia intellettuale che, negli anni Venti, aveva compiuto le prime esercitazioni filosofiche nell'alveo di un heideggerismo accolto con riserve che avranno bisogno di maturazione lunga per essere chiaramente formulate. Anche se si volesse pensare che la nuova 'posizione epistemologica' non decida immediatamente del contenuto del pensiero politico di Hannah Arendt, è difficile negare che abbia a che fare con la sua genesi e con la sua struttura. Ed è proprio tale strutturazione concettuale a far sì che la seconda appartenenza abrogata non sia quella alla filosofia *tout court*, ma alla filosofia per come l'intellettuale ebrea l'aveva conosciuta ed esercitata sino a quel momento. Sicché, anche laddove l'approssimazione lessicale sembrerebbe configurare un rapporto di filiazione diretta rispetto alle categorie dell'analitica esistenziale – e i motivi dell'essere-nel-mondo, da un lato, e dello 'smantellamento della metafisica', dall'altro lato, sono i candidati tradizionalmente mobilitati dalla letteratura critica per attestare questa continuità – occorrerà attrezzarsi per discernere, sotto l'identità formale delle parole, il diverso contenuto dei concetti.

In altri termini, lo sguardo teorico che analizza le molteplici articolazioni della *vita activa* e, tra queste, elegge la politica come terreno privilegiato di manifestazione della libertà umana, non lo fa con la convinzione ingenua che quello esplorato sia un campo di esercitazione distrattamente disertato dalla speculazione heideggeriana, e dunque ancora in attesa di rendersi permeabile alle sue conquiste. La matrice teorica che consente alla Arendt di pensare la relazione tra filosofia e politica, di riqualificare il discorso sulla politica a partire da una precisa strategia filosofica, deve essere cercata su un piano di indagine che non combacia con quello della *Destruction*. I motivi alla base di un'incompatibilità che, come vedremo, per la Arendt è al tempo stesso indizio di un dialogo fecondo con Kant – circostanza di per sé significativa nel contesto di un stagione intellettuale che, da destra come da sinistra, sembra piuttosto incline a comprimere la

¹⁶ Di «privilegio epistemologico dell'esilio» parla anche E. Traverso, *Auschwitz e gli intellettuali. La Shoah nella cultura del dopoguerra*, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 49-81. Per un inquadramento storico più generale si possono vedere J. Radkau, *Die deutsche Emigration in den USA*, Bertelsmann Universitätsverlag, Düsseldorf 1971; H.S. Hughes, *The Sea Change. The Migration of Social Thought 1930-1965*, Harper and Row, New York 1975, trad. it. *Da sponda a sponda. L'emigrazione degli intellettuali europei e lo studio della società contemporanea (1930-1965)*, Il Mulino, Bologna 1977.

prestazione kantiana all'interno di quella 'dialettica dell'illuminismo' con la quale si intendeva additare la pervasività di una sovrastruttura che riproduce in ogni tempo, senza eccezioni e possibili vie di fuga, la potenza del dominio – rischiano d'altra parte di passare completamente inosservati ove si assuma l'ontologia fondamentale come momento di rottura di una tradizione che alle proprie spalle ha soltanto la continuità dell'oblio della differenza ontologica, accogliendo senza riserve la rappresentazione che lo stesso Heidegger ha inteso fornirne.

2. *Un metodo «critico» e «sperimentale»*

2.1. A tal proposito, si impone immediatamente una precisazione metodologica. Va da sé che fissare delle coordinate diacroniche e abbracciare una prospettiva di lungo periodo serve a capire perché, pur con l'inevitabile margine di convenzionalismo legato a ogni periodizzazione, ciò comporta una selezione dei contesti genetici entro i quali un problema acquista consistenza. E questo non è meno vero e meno necessario per quello che concerne l'inquadramento della filosofia di Hannah Arendt. La questione consiste, semmai, nel determinare l'ampiezza di tali contesti genetici, nella possibilità stessa di cogliervi il respiro di una problematica che se, per un verso, non si lascia iscrivere in una prospettiva atemporale, per altro verso non si esaurisce nell'arco di una generazione.

Ora, stagiare l'opera della Arendt sullo sfondo di una scansione storica volta ad accreditare a *Essere e tempo* la scoperta di una nozione di temporalità destinata a fungere da necessaria premessa per una politica post-metafisica, ricondotta a coordinate pienamente 'terrestri',¹⁷ presenta, pur nella giusta sottolineatura dell'impatto esercitato dall'opera del 1927 su un'intera generazione di intellettuali tedeschi formati tra le due guerre, una serie di inconvenienti di entità non lieve. Il primo dei quali consiste nell'incorrere proprio in quegli esiti che in linea teorica si vorrebbero evitare, negando rilevanza metodologica generale a ciò che invece, e pressoché all'unanimità, si afferma senza difficoltà in riferimento all'analisi arendtiana del totalitarismo. Il rischio, in altre parole, è quello di sovradeterminare in senso speculativo l'approccio arendtiano allo svolgimento storico, sottovalutando gli sforzi profusi dalla filosofa ebrea per collegare l'ordine delle idee all'ordine dei fatti secondo un metodo che, sintomaticamente, non si autodefinisce decostruttivo, bensì «critico» e «sperimentale».¹⁸

¹⁷ S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., pp. 35-79.

¹⁸ In uno dei pochi testi espressamente dedicati a questioni di metodo, la Arendt presenta in questi termini le proprie esercitazioni di pensiero politico: «esse partono dal presupposto che il pensiero nasca dai fatti dell'esperienza viva e debba rimanervi legato come agli unici segni indicatori validi per la propria ispirazione. E in quanto si muovono tra passato e futuro, questi saggi si muovono in eguale misura tra critiche ed esperimenti: ma mentre gli esperimenti non cercano di tracciare piani utopici per il futuro, la critica del passato e delle concezioni tradizionali non ha lo scopo di 'demitizzare' nulla. [...]»

Critica ed esperienza: che la Arendt avverta il bisogno di appellarsi a queste risorse può a malapena stupire. Fuori dal nesso che le unisce, e che occorre ogni volta rielaborare, come potrebbe coerentemente liberarsi dal pregiudizio metafisico un punto di vista che, nel considerare le cesure provviste di valenza periodizzante, si riferisse esclusivamente alla storia della metafisica? E come potrebbe, circolarmente, realizzarsi una tematizzazione *iuxta propria principia* della prassi politica, se l'onere di costruire il nuovo fosse assegnato a una linea puramente ideale della storia? È su questi presupposti, del resto, che la filosofa tedesca impianta una critica severa di ogni riduzionismo metafisico indotto dalla pretesa di «accomodare tutti i problemi senza considerarne le implicazioni fenomeniche reali», da un'ansia di fuga verso il tutto «per la quale il pretesto è fornito dalla mancanza di significato del particolare».¹⁹

La prima importante occasione per questa auto-chiarificazione metodologica è costituita dalla polemica sul totalitarismo ingaggiata con Eric Voegelin, nel 1953, sulle pagine della «Review of Politics». Nella sua recensione de *Le origini del totalitarismo*, il filosofo accusava la Arendt di ignorare la matrice ideale del fenomeno totalitario, che a suo giudizio si ricollegava senza soluzione di continuità all'immanentismo della secolarizzazione.²⁰ A Voegelin, la Arendt risponde insistendo sulla distinzione tra precedenti e fatti. Richiamare l'attenzione sulla circostanza per cui ciò che è senza precedenti nel totalitarismo non è il suo contenuto ideale, ma l'«evento stesso della dominazione totalitaria», significa riconoscere che le conseguenze delle politiche totalitarie hanno determinato l'esplosione delle categorie tradizionali del pensiero politico e i criteri del giudizio morale. Nel ribadire l'esigenza di procedere da fatti ed avvenimenti, anziché da influenze spirituali, la Arendt non intende affatto offrire un contributo di *histoire événementielle* che trascuri le implicazioni e i mutamenti filosofici dell'auto-comprensione

L'interpretazione critica del passato presenta anche un aspetto sperimentale, in quanto suo scopo precipuo è scoprire le origini autentiche dei concetti tradizionali per ridistillarne quell'essenza originaria che è ormai svanita perfino nelle parole chiave del linguaggio politico (libertà e giustizia, autorità e ragione, responsabilità e virtù, potere e gloria), lasciando soltanto gusci vuoti con i quali si vorrebbero accomodare tutti i problemi senza considerarne le implicazioni fenomeniche reali». Cfr. H. Arendt, *Premessa: la lacuna tra passato e futuro*, in *Tra passato e futuro*, cit., p. 38. Sullo 'stare ai fatti' come assunto metodologico centrale nella Arendt, si può vedere L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, ESI, Napoli 1996, in particolare pp. 37-44.

¹⁹ H. Arendt, *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, in *Tra passato e futuro*, cit., p. 120.

²⁰ Cfr. E. Voegelin, *Review of the 'Origins of Totalitarianism'*, «The Review of Politics», XV, 6, 1953, pp. 68-76. Questa tesi è diffusamente argomentata in E. Voegelin, *The New Science of Politics. An Introduction*, The University of Chicago Press, Chicago 1952, trad. it. *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968. Un'ampia discussione della polemica Arendt/Voegelin si trova in R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1999², pp. 73-105. Per un confronto Arendt/Voegelin che coinvolge anche Carl Schmitt si veda Id., *Hannah Arendt tra «volontà» e «rappresentazione»: per una critica del decisionismo*, in *La pluralità irrepresentabile*, cit., pp. 47-69.

spirituale. Il problema è semmai quello di liberarsi dall'ipoteca di un'impostazione che, interpretando i fenomeni come graduale rivelazione di un'essenza e ricomprendendoli all'interno di una parabola negativa che fin dall'inizio ne pregiudica l'esito, ostacola la possibilità stessa di approntare categorie adeguate alla comprensione del nuovo.²¹ Dietro una simile impostazione opera, secondo l'allieva di Heidegger, una decomposizione dell'hegelismo – una sua ripresa amputata dell'istanza logico-razionale veicolata dal sapere assoluto – che trova espressione nella metamorfosi del concetto di storia in quello di storicità.²² Nella categoria di storicità si deposita una concezione ontologica dell'accadere storico che ne elide le premesse antropologiche, il suo essere conseguenza di atti umani. Potremmo anche dire che *Geschichtlichkeit* è il concetto che, omologando pensiero ed evento, sancisce il divorzio tra storia e azione per far coincidere la storia umana con la storia dell'essere. Precisamente a questa altezza si diparte, per la Arendt, una linea di fuga dalla politica che è al contempo evasione dalla storia in direzione della Storia. Nel prendere a bersaglio la storia ontologica che postula l'identità di pensiero e accadimento storico, il ragionamento sviluppato dalla filosofa ebrea ricorda da vicino l'ironia letteraria riversata da Robert Musil sui personaggi del suo capolavoro, intenti nella preparazione della grande Azione Parallela (l'apoteosi austro-ungarica fissata per il 1918, che negli illogici e disperati propositi dei protagonisti doveva esprimersi dal seno del popolo e *quindi* esser guidata dall'alto) e a vivere «in ogni istante il mistero di un reggimento miracoloso». Ciò che avrebbe fatto dire al narratore che, mentre l'uomo comune vive e muore inconsapevole in mezzo alle innumerevoli clausole, appendici e transazioni del processo storico, «capire la realtà è cosa riservata esclusivamente al pensatore filosofo storico-politico. Per lui il presente segue la battaglia di Mohàcs o quella di Lietzen come l'arrosto segue la minestra, egli conosce tutti i protocolli e ha ad ogni istante la sensazione di una necessità fondata su norme processuali».²³

Alla base dell'approccio denunciato dalla Arendt non si trova una mera sprovvedutezza filologica al cospetto dei fatti particolari intesi come individualità definite e precisate. Anche di questo naturalmente si tratta, ma l'aspetto su cui ora occorre attrarre l'attenzione

²¹ Cfr. H. Arendt, *A Rejoinder to Eric Voegelin's Review of 'The Origins of Totalitarianism'*, «The Review of Politics», XV, 1, 1953, pp. 76-85, trad. it. *Una replica a Eric Voegelin*, in S. Forti (a cura di), *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 173-180. Proprio l'esigenza di non rinunciare al lavoro di categorizzazione sarebbe valsa alla Arendt un'accusa di segno opposto rispetto a quella lanciata da Voegelin, vale a dire una 'metafisica' propensione a idealizzare forze storiche impersonali. Su questa linea critica si era mosso Raymond Aron nella recensione al saggio sul totalitarismo apparsa su «Critique», X, 1, 1954, pp. 51-70.

²² Cfr. H. Arendt, *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought* (conferenza del 1954), trad. it. *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, in *Archivio Arendt 2.*, cit., pp. 199-219.

²³ R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Rowohlt, Hamburg 1978, trad. it. *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino 1996, p. 190.

è un altro. E cioè che il *pathos* della storicità denota la subalternità a schemi esplicativi viziati da un grave fraintendimento della logica dell'azione politica e, proprio per questo motivo, si trovano condannati al fallimento dinanzi al problema di portare la politica sul piano del *logos*. Fraintendimento che, a propria volta, può dipendere dalla tacita osservanza di una gerarchia tutta interna alla *vita activa*. Persino in quei settori della filosofia tradizionale – così la definisce la Arendt – apparentemente più sensibili alla dimensione della prassi, infatti, non è infrequente ritrovare un'esaltazione puramente verbalistica dell'azione, alla quale è in realtà sovrapposta la dimensione del 'fare', orientata alla più rassicurante costruzione di uno spazio di prevedibilità e sicurezza.²⁴ Non ci si allontana di molto dagli intendimenti arendtiani definendo il 'fare' come massima determinazione, come compressione dell'agire indotta dalla pianificazione aprioristica del suo decorso: di conseguenza, come chiusura dell'agire al gioco dei possibili e alle loro effettive e imprevedibili determinazioni. La distinzione tra pensiero politico e pensiero metafisico richiamata nelle prime pagine di *Vita activa* si alimenta precisamente di queste considerazioni. Natalità e mortalità, i concetti impiegati dalla Arendt per differenziare il

²⁴ H. Arendt, *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, cit., pp. 121-122. Non sfugge alla critica nemmeno Marx. A giudizio della Arendt, «nel suo pensiero l'azione diventava ormai una semplice funzione dei 'rapporti di produzione' introdotti nell'umanità dal lavoro». In questo senso, l'ideale scientifico del marxismo è assimilato dalla Arendt a quello della previsione scientifica di un «comportamento uniforme che si presta alla determinazione statistica». Su ciò si veda H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 32. Avremo modo più oltre di ragionare sulla lettura arendtiana di Marx. Merita di essere notato, almeno di sfuggita, che il problema sollevato dalla Arendt in realtà trova accoglienza in un importante capitolo dell'elaborazione novecentesca del materialismo storico. Mi riferisco alla riflessione carceraria di Antonio Gramsci (che la Arendt sembra completamente ignorare) e, in particolare, alla polemica che i quaderni 7 e 11 sviluppano contro la «riduzione della filosofia della *praxis* a una sociologia». Scrive Gramsci nel § 25 del quaderno 11, polemizzando con la versione del materialismo dialettico difesa da Bucharin: «Ma non è stato messo in rilievo che la legge statistica può essere impiegata nella scienza e nell'arte politica solo fino a quando le grandi masse della popolazione rimangono essenzialmente passive – per rispetto alle questioni che interessano lo storico e il politico – o si suppone rimangano passive. D'altronde l'estensione della legge statistica alla scienza e all'arte politica può avere conseguenze molto gravi in quanto si assume per costruire prospettive e programmi d'azione; se nelle scienze naturali la legge può solo determinare spropositi e strafalcioni, che potranno essere facilmente corretti da nuove ricerche e in ogni modo rendono solo ridicolo il singolo scienziato che ne ha fatto uso, nella scienza e nell'arte politica può avere come risultato delle vere catastrofi, i cui danni 'secchi' non potranno mai essere risarciti. Infatti *nella politica l'assunzione della legge statistica come legge essenziale, fatalmente operante, non è solo errore scientifico, ma diventa errore pratico in atto*; essa inoltre favorisce la pigrizia mentale e la superficialità programmatica. È da osservare che *l'azione politica tende appunto a far uscire le moltitudini dalla passività*, cioè a distruggere la legge dei grandi numeri; come allora questa può essere ritenuta una legge sociologica?». Non è meno significativo, se si pensa all'ammissione di una causalità tramite libertà che emerge da queste pagine, che Gramsci affermi, poco prima, che «il concetto kantiano della teleologia può essere sostenuto e giustificato dalla filosofia della *praxis*». Cfr. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 2001, pp. 1429-1430, p. 1426. (corsivo mio). Sull'anti-determinismo come cifra del materialismo storico gramsciano si può vedere A. Burgio, *Gramsci storico. Una lettura dei 'Quaderni del carcere'*, Laterza, Roma-Bari 2002.

primo dal secondo, riepilogano per via di condensazione metaforica quando detto sin qui. La nozione di essere-per-la-morte è l'asse del pensiero metafisico in virtù della presupposizione di passività che ne informa la struttura destinale. Viceversa, la natalità, l'elemento di libera iniziativa, è categoria del pensiero politico: «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».²⁵

2.2. Ma che cosa significa qui 'agire'? E perché è così viva nella Arendt la preoccupazione di non lasciar dileguare la differenza tra l'agire e il fare? Che non si tratti di un agire qualsiasi, è detto con la massima chiarezza poche righe più sopra: «l'azione, in quanto fonda e conserva gli organismi politici, crea la condizione per il ricordo, cioè per la storia».²⁶ Nulla, secondo la Arendt, indica più chiaramente la natura politica della storia del suo essere non già storia di tendenze, di forze o di idee, ma storia di azioni. Di modo che anche l'espedito retorico di una regia invisibile dietro le scene, caratteristico delle filosofie della storia, non impedisce che queste ultime possano «essere riconosciute come filosofie politiche travestite».²⁷ La coscienza del tempo, nella duplice dimensione dell'irruzione del nuovo e della durata, chiama inevitabilmente in causa la politica. Circolarmente, la politica mette capo al problema del giudizio: per amore dei fatti, che non contengono alcuna verità inerente e la cui realtà non può essere sostituita dalla pura coerenza logica di un'ipotesi,²⁸ occorre elaborare categorie adibite a nominarli.

Se questo è vero, il metodo critico e sperimentale funzionale all'articolazione di questa circolarità impone una prima constatazione. Attribuire alla Arendt la posizione di chi individua nell'esistenzialismo tedesco «il punto di rottura effettivo, e non soltanto preteso, della filosofia occidentale», ossia l'interruzione di una concatenazione ideale nella quale «nonostante le apparenti differenze che hanno distinto un sistema filosofico da un altro, la

²⁵ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 8.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Ivi, p. 135.

²⁸ Il problema del giudizio investe il terreno delle verità di fatto, non già quello delle verità di ragione. Le implicazioni politiche della questione sono state affrontate dalla Arendt in *Lying in Politics. Reflections on the Pentagon Papers*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1972, trad. it. *La menzogna in politica. Riflessioni sui 'Pentagon Papers'*, Marietti, Genova-Milano 2006. Commentando il resoconto delle *game theories* alla base del disastroso coinvolgimento americano in Vietnam contenute nei *Pentagon Papers*, la critica arendtiana della menzogna in politica fa cadere l'accento sulla sistematica falsificazione dei fatti resa possibile dal procedimento adottato da *problem-solvers* «ansiosi di trovare formule, preferibilmente espresse in un linguaggio pseudo-matematico, in grado di unificare i più disparati fenomeni che la realtà presentava loro; erano cioè ansiosi di scoprire leggi con cui spiegare e predire i fatti politici e storici, come se tali fatti fossero tanto necessari e perciò degni di fede, quanto un tempo i fisici credevano essere i fenomeni naturali».

tendenza a catturare l'imprevedibilità e la contingenza del reale nelle maglie del pensiero persiste pressoché indisturbata sino ad Hegel»,²⁹ significa evocare uno schema interpretativo che rischia di semplificare all'eccesso uno spunto polemico effettivamente esistente e, in questo modo, disperderne il senso. In realtà, i «punti di rottura effettivi, e non soltanto pretesi», per la Arendt, ineriscono all'ordine mondano degli eventi, prima ancora che all'emergenza di una corrente di pensiero.³⁰ Si tratta di un filo tenace di ragionamento, che trova occasione di esprimersi in diversi luoghi arendtiani, quasi che nel trattare della storia delle idee e dei concetti, la filosofa avvertisse sempre la necessità di precisare che il lettore portato a isolare questa storia e a conferirle un autonomo potere di causazione, potrebbe rivelarsi il meno attrezzato a comprendere le finalità che inducono la studiosa a indugiarsi sopra. Così, per esempio, discutendo della rivoluzione copernicana e delle conseguenze derivanti dall'estensione del metodo matematico alle scienze naturali, le pagine di *Vita activa* non omettono di segnalare che «nella sfera delle idee esistono certamente solo originalità e profondità, entrambe qualità personali, ma non novità oggettive e assolute; le idee vanno e vengono, hanno una permanenza, persino un'immortalità loro propria, legata al loro implicito potere di illuminazione, che è e dura indipendentemente dal tempo e dalla storia».³¹ Le novità oggettive e assolute, spettano soltanto agli eventi. E compito dello storico, o del filosofo che si interroga sulla storia, è quello di «scovare in ogni determinata epoca questo nuovo inteso con tutte le sue implicazioni e di portare alla luce tutta la forza del suo significato».³²

Sotto questo profilo, è innegabile che il blocco storico su cui l'intera riflessione arendtiana non cessa di focalizzare l'attenzione, in ragione delle novità oggettive e assolute che pongono un'inedita sfida al pensiero, sia costituito dalla modernità. Guardata dal punto di vista della fine, è la modernità che tenta una soluzione alla propria crisi con una risposta di carattere totalitario. Dal punto di vista dell'inizio, vengono in primo piano gli effetti che discendono dal processo di separazione di Chiesa e Stato. La cesura decisiva, in questo caso, è data dalla fine della sanzione trascendente sull'ambito degli affari umani e, di conseguenza, dall'affermazione dei presupposti necessari, *ma non sufficienti*, per la ricerca di una sfera di durevolezza e di significato strettamente secolare. Ricorrono più volte,

²⁹ S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., pp. 45-46.

³⁰ In tal senso, e in questo soltanto, vale anche per la Arendt l'idea che «in quanto *pensiero* del mondo», la filosofia «appare soltanto *dopo* che la realtà ha compiuto il suo processo di formazione e s'è bell'e assestata». Il riferimento è ovviamente a G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), a cura di J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1955, trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 17 (corsivo mio).

³¹ H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 191-192.

³² H. Arendt, *Understanding and Politics*, «Partisan Review», XX, 4, 1953, pp. 377-392, trad. it. *Comprensione e politica*, in *Archivio Arendt 2.*, cit., p. 94.

nella filosofa tedesca, indizi testuali organizzati in una sequenza argomentativa che pone un forte accento sull'individuazione di un ordine strutturale, articolato in una specifica combinazione storica, a partire dal quale comprendere lo svolgimento ideale e valutarne la rispondenza all'obiettivo portata dei problemi in campo. «La nostra epoca» a giudizio della Arendt «è diversa da tutte le precedenti. Il nostro concetto di storia, benché in sostanza appartenente alla nostra epoca, è frutto di quel periodo di transizione in cui la fede religiosa nell'immortalità non aveva più influenza sulla sfera secolare, mentre ancora non era sorta quella nuova indifferenza di fronte al problema dell'immortalità». ³³ Di fronte all'alternativa tra l'immortalità vita individuale o l'ablazione di riferimenti trascendenti, l'emancipazione della sfera secolare dalla religione connota il Moderno come l'epoca che irreversibilmente si decide per l'immanenza, creando le condizioni *potenziali* – e vedremo in che senso disattese – per una rivalutazione del mondo che, in linea di principio, contraddice forme di soggettivazione e di riconoscimento ancorate al problema della *certitudo salutis*. ³⁴ Per questo motivo la Arendt può sostenere che, «per la prima volta», l'età moderna ha dato vita «a filosofi disposti a orientarsi in base a esigenze di carattere politico» e, contestualmente, riconoscere che «la trasformazione operata da Hegel, della metafisica in filosofia della storia, è stata preceduta da un tentativo di sbarazzarsi della metafisica in virtù di una filosofia politica». ³⁵

2.3. Non si tratta, dunque, di volgere lo sguardo a un passato immemorabile per scorgervi la genealogia indivisa di un errore metafisico che si ripeterebbe uguale a se stesso da Parmenide a Hegel. Ben lungi dal misconoscere le differenze tra i diversi sistemi filosofici,

³³ H. Arendt, *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, cit., p. 110.

³⁴ Ivi, pp. 109-110: «La separazione tra religione e politica significava che qualunque fosse il suo credo in quanto appartenente a una determinata confessione, per la sua qualità di cittadino ciascun individuo agiva e si comportava supponendo la mortalità dell'uomo. Per quanto temesse il fuoco dell'inferno, Hobbes non si peritò di elaborare la teoria di un governo identificato nel Leviatano, il dio mortale creato per intimidire tutti. Politicamente parlando, nell'ambito secolare vero e proprio, la secolarizzazione significò semplicemente che gli uomini erano ridiventati mortali». Mortali, ma non necessariamente 'natali', ovvero consapevoli della facoltà politica di dare inizio a qualcosa di nuovo. L'idea di mortalità connota, secondo la Arendt, non solo la scienza politica hobbesiana, ma anche l'umanesimo e impedisce di guardare alla riscoperta rinascimentale dell'antichità classica come a una manifestazione persuasiva della vocazione politica della modernità. Il brano infatti prosegue osservando che «se da ciò furono indotti a quella riscoperta dell'antichità che chiamiamo umanesimo e in forza della quale le fonti greche e romane ripresero a parlare un linguaggio molto più familiare, fondato su esperienze molto più simili alle loro, certo però gli uomini non poterono plasmare il proprio comportamento pratico sul modello greco e romano. Non ci fu ritorno dell'antica fede nella durezza del mondo rispetto al singolo uomo, o nelle strutture politiche quali pegno di una sopravvivenza sulla terra nonostante la morte, per cui agli umanisti mancò la percezione antica di un mondo più o meno immortale in contrasto con la vita mortale».

³⁵ Ivi, p. 113.

L'attenzione dell'autrice di *Vita activa* è piuttosto attirata dal significato che questi acquistano nell'epoca in cui, per ragioni obiettive, il pensiero non può non dichiararsi in una filosofia politica: paradossalmente, anche nel momento in cui la politica in quanto tale, secondo la Arendt, viene mancata (per esempio, attraverso la sua risoluzione in una filosofia della storia).³⁶ Ciò non dovrebbe troppo stupire, considerando che a questo interesse è coestensiva un'immagine della modernità come luogo di ambivalenze, di insanabili contraddizioni, ragion per cui nulla di più frequente, nel laboratorio arendtiano, che lo stesso aggettivo 'moderno', riferito a una fase individuata nei suoi connotati progressivi, finisca spesso per designare anche la crisi organica di un mondo incapace di mantenersi all'altezza della vocazione politica che ne segna nascita.

Di tale crisi, l'esistenzialismo tedesco è, secondo la Arendt, parte in causa, non già elemento risolutivo. E arriviamo al secondo inconveniente che deriva dalla pretesa di assegnare una portata, per dir così, 'aurorale' a *Essere e tempo* da cui far logicamente dipendere la filosofia politica arendtiana. In un lavoro di alcuni anni fa, riprendendo il motivo della «pseudo-concretezza» heideggeriana,³⁷ Hans Blumenberg ne riferiva notando come la suggestione che la posta in gioco dell'analitica esistenziale fosse «quella 'aderenza alla vita', il grado di realismo, la rinuncia alle astrazioni – questa suggestione, nata nella competizione delle scuole, era ed è falsa. L'analitica heideggeriana della 'quotidianità' non aveva né i mezzi né l'intenzione di aiutare gli uomini d'ogni giorno, nella loro vita d'ogni giorno, a comprendere ciò che era loro proprio: tutto era transizione, *interim*, passaggio verso lo scoprimento della comprensione dell'essere che era implicita nell'esserci e strutturava il suo comportamento – una comprensione che, all'opposto, era ben lungi dall'assicurare alla vita di ogni giorno la consacrazione della sua derivazione dall'essere».³⁸ Nel rimarcare il *deficit* di concretezza di un'analitica esistenziale che pure ambiva ad adeguare la dimensione pre-teoretica dell'essere-nel-mondo Blumenberg probabilmente eccede in *vis* polemica, laddove ne collega la genesi a una semplice questione di rivalità accademiche. Ma ricordando che la ricerca heideggeriana del «concreto» resta

³⁶ Non a caso, riferendosi ai «rudimenti» di dialettica presenti in Kant ('frenati' dalla centralità riservata dall'illuminista tedesco alla domanda 'che cosa devo fare?') e compiutamente sviluppati sul piano speculativo da Hegel, la Arendt osserva: «Si dimostra così fino a qual punto l'idea stessa di storia come processo faccia pensare che nel loro agire gli uomini sono necessariamente guidati da qualcosa di cui non sono necessariamente coscienti e che non si esprime di per sé nell'azione stessa. Ovvero, in altri termini, si dimostra la grandissima utilità della moderna idea di storia nel conferire all'ambito politico secolare un significato del quale altrimenti questo sarebbe rimasto privo». Ivi, p. 120.

³⁷ Tra i primi a parlare di 'pseudo-concretezza' heideggeriana va ricordato G. Anders (Stern), *On the Pseudo-concreteness of Heidegger's Philosophy*, «Philosophical and Phenomenological Research», VIII, 3, 1948, pp. 337-371.

³⁸ H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, trad. it. *Tempo della vita e tempo del mondo*, Il Mulino, Bologna 1996, p. 36.

impermeabile alla specificità dei problemi connessi alla sfera pratica, Blumenberg sottolinea correttamente un problema che la stessa Arendt avrà costantemente presente. Una problema che si affaccerà allorché si tratterà di valutare le premesse e gli esiti connessi alla riunificazione di essere e pensiero con la quale il filosofo di *Essere e tempo* si propone di superare la frattura epistemica tra soggetto e oggetto. Provvisto di una risonanza che gli conferisce una portata senz'altro più ampia di quella riducibile alla prestazione del singolo pensatore,³⁹ il problema risiede in un'identificazione di essere e pensiero che non si limita più alla rielaborazione concettuale del passato, ma che tende a dissolvere l'esperienza come fatto nell'atto speculativo che questo fatto produce.

3. Per una critica dell'ontologia

3.1. Anche per i motivi poc'anzi accennati l'impiego della posizione heideggeriana ai fini della storicizzazione di tutte le altre, eccetto quella che tale storicizzazione rende possibile, genera inevitabilmente delle perplessità. Adottare una periodizzazione che, nonostante le reiterate dichiarazioni della Arendt a proposito dell'eccezionalità di Kant nel panorama della filosofia politica moderna, finisce con il rendere parentetico il contributo kantiano alla dissoluzione dell'ontologia, non significa soltanto marginalizzare un dato testuale provvisto di rilevanza strategica. Significa, altresì, lasciar decadere la differenza che è essenziale aver costantemente presente al fine di intendere modalità e obiettivi dello

³⁹ Significativo è il parallelo tra l'ontologia heideggeriana e l'attualismo gentiliano tracciato da S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino 1989. Secondo Natoli, la «non eterogeneità» che accomuna lessici filosofici per altri versi molto distanti come quelli utilizzati da Heidegger e Gentile, va collocata sullo sfondo della critica della logica hegeliana a cui entrambe le filosofie mettono capo e del superamento della soggettività moderna che ne consegue. La possibilità di inserire l'attualismo gentiliano in questa traiettoria di pensiero dipende, *nonostante* il suo indugiare su una soggettività costituente che annulla la contingenza del mondo nella sintesi dell'Io, dal fatto che la dissoluzione dell'oggetto favorita dal «metodo dell'immanenza» implica necessariamente il superamento della soggettività precedentemente definita in riferimento all'oggetto che la trascende. Da questo punto di vista, i modi dell'identificazione heideggeriana di essere e tempo trovano un'importante anticipazione nella filosofia di Gentile, nel senso che la realizzazione compiuta dall'immanenza coincide con la fine della soggettività e il soggetto proprio mentre è condotto alla sua massima estensione lì pure attinge il suo punto estremo di contrazione in cui eternità e attimo divengono una cosa sola. Ne segue che, certo, Gentile «considera l'atto a partire dalla sua intrascendibilità e a tale scopo continua a disegnarlo nei termini kantiano-idealistic della soggettività. Ma tutto ciò contraddice alla inobiettività dell'atto, a quel *darsi/sottraentesi* che corrisponde più all'*aletheia* di Heidegger che alla trascendentalità del soggetto» (p. 93). Va da sé che l'identificazione di essere e pensiero e, contestualmente, di essere e tempo, non può non comportare anche cospicui risvolti politici. Se il soggetto di cui si chiede il superamento è quello stesso soggetto di diritto, vincolato ad altri soggetti da un contratto sociale, coinvolto nella crisi di una struttura politica che ha visto drasticamente ridurre gli spazi di mediazione per conflitti ormai incontenibili all'interno delle normali procedure legislative, l'adesione a un programma di inquadramento delle masse in una forma politica alla quale Gentile aspira a togliere ogni estrinsecità rispetto all'atto costituente del pensiero, risulta – secondo Natoli – filosoficamente plausibile.

‘smantellamento’ della metafisica che prelude alla reimpostazione arendtiana della problematica politica. Centrale, e nitidamente percepita dalla filosofa ebrea, è qui la biforcazione tra il linguaggio della *critica* e quello della *decostruzione*, nonché tra le piste di indagine rispettivamente consentite e interdette da ognuno di questi linguaggi.⁴⁰

In prima approssimazione, se ne possono accennare tre. Si tratta, intanto, di correlarle alla distanza che corre tra un’impostazione filosofica originata dall’abbandono programmatico dell’ontologia (sia come ambito di conoscenza teoretica, che come ambito di pre-determinazione della sfera pratica) e un’impostazione che, in polemica con il soggettivismo attribuito alla prima, ne promuove invece la riabilitazione. Ma si tratta anche della distinzione tra un disegno teorico che del Moderno rifiuta l’ideologia, senza identificarlo totalmente con essa, e una strategia che nella modernità scorge invece una scena fatalmente bloccata dall’inerzia metafisica del pensiero della rappresentazione. E si tratta, infine, della differenza che passa tra una prospettiva che consente di saldare il problema politico a quello antropologico, affrancando quest’ultimo dai vincoli imposti dalla filosofia prima, e una prospettiva che al contrario, nello sforzo di liberare la complessità non schematica di ciò che la tradizione ha raccolto sotto l’etichetta di ‘animale razionale’, si mostra indiscriminatamente avversa a tutto ciò che minaccia di restaurare suggestioni umanistiche.

3.2. A quest’ultimo riguardo, va subito detto che la Arendt rifugge con tenacia dal programma rifondativo di una ‘filosofia dell’Uomo’. Si potrebbe aggiungere: con un vigore non minore a quello insito nella denuncia heideggeriana dell’antropologismo, ma per ragioni diverse, che intrecciano strettamente l’*impasse* politica in cui, secondo la filosofa, si è arenata quella tradizione giusnaturalista che proprio dell’astrazione Uomo aveva fatto il protagonista di un catalogo universalistico di diritti franato, come attesta la produzione in massa di apolidi all’indomani del primo conflitto mondiale, in un’affermazione unilaterale di particolarità e in una prassi di sistematica esclusione. Resta

⁴⁰ Quando si evidenzia il debito contratto dalla Arendt nei confronti della scoperta della temporalità resa possibile dalla *Destruction*, si tende a omettere il fatto che quello che Heidegger si attende è la fuoriuscita da certo soggettivismo, non certo la fuoriuscita dalla metafisica. «È di un grottesco difficilmente superabile» ebbe a osservare una volta Heidegger in una lettera a Jünger «proclamare i miei tentativi di pensiero una demolizione della metafisica, e nello stesso tempo mantenersi con l’aiuto di quei tentativi in cammini di pensiero e in rappresentazioni che sono stati tratti – per non dire che sono dovuti – a quella pretesa demolizione. Qui non c’è bisogno di gratitudine, ma di meditazione. Ma la mancanza di meditazione era già cominciata nel 1927 col superficiale fraintendimento della ‘distruzione’ discussa in *Sein und Zeit* (1927), la quale non ha altro scopo se non quello di riguadagnare le originarie esperienze dell’essere della metafisica attraverso la decostruzione di rappresentazioni divenute comuni e vuote». Cfr. M. Heidegger, *Zur Seinsfrage*, apparso per la prima volta nel 1955 con il titolo *Über «die Linie»*, in *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, trad. it. *La questione dell’essere*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1994, p. 365.

il fatto che all'altezza della problematica antropologica si gioca, per la Arendt, una partita decisiva, e non soltanto perché, a giudizio della filosofa ebrea, il totalitarismo nazista si lascia decifrare nei termini di una rottura antropologica senza precedenti. L'importanza della materia non si spiega soltanto in relazione alla giuntura storica. L'occasione – l'emergenza – fornisce lo stimolo per una riflessione di portata più generale, sottolineata da un'osservazione, apparentemente casuale, consegnata dalla Arendt al suo *Denktagebuch*. Commentando il mito platonico dei nati dalla terra, la filosofa annota che si dovrebbe indagare *ogni* concezione politica prestando attenzione a quali ipotesi sull'origine della specie umana le siano sottese.⁴¹ A queste considerazioni, si annodano poi le motivazioni più squisitamente teoriche che portano l'autrice di *Vita activa* a dichiarare l'enigma della natura umana insolubile tanto nel suo senso psicologico individuale, quanto nel suo senso filosofico generale.

La difficoltà fondamentale, a giudizio della Arendt, sta nel fatto che le modalità della conoscenza umana riferibili alle cose dotate di qualità 'naturali', compresi noi stessi nella misura limitata in cui rappresentiamo la specie più altamente sviluppata della vita organica, si rivelano inadeguate non appena, alla domanda sul 'che cosa', subentra la domanda sul 'chi'. Questa è la ragione per cui tutti i tentativi di definire la natura umana «quasi invariabilmente finiscono con l'introduzione di una divinità, cioè con il dio dei filosofi, che, da Platone in poi, si rivela a un esame rigoroso come una specie di idea platonica dell'uomo».⁴²

La questione presenta molteplici sfaccettature, che pongono non pochi problemi sul piano epistemologico, sul piano ontologico e su quello più propriamente antropologico. Intanto, memore delle aporie messe in luce nell'ambito della dissertazione giovanile su Agostino,⁴³ la filosofa ebrea non può fare a meno di notare come la conoscibilità della natura di una cosa – ambizione che, per definizione, definisce i compiti dell'ontologia in quanto discorso sulla struttura dell'ente in generale – presupponga la riproducibilità della cosa stessa da parte del suo 'fattore'. Ragion per cui, il filosofo che pretendesse di parlare con cognizione di causa di 'natura umana' si troverebbe di fronte a un duplice imbarazzo. Da un lato, infatti, dovrebbe disporre di un'intuizione creatrice tale da equipararlo a una divinità o, quanto meno, garantirsi l'accesso epistemologico a un «punto di vista archimedeo, preso, programmaticamente ed esplicitamente, fuori dalla terra».⁴⁴ E, dall'altro lato, dovrebbe rassegnarsi alla reificazione dell'essere umano che inevitabilmente

⁴¹ Cfr. H. Arendt, *Denktagebuch 1950-1972*, a cura di U. Ludz, I. Nordmann, Piper, München 2002, p. 26.

⁴² H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 10.

⁴³ Cfr. *infra*, cap. I, § 2.

⁴⁴ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 10..

discende dal concepirlo come cosa creata. Non è inverosimile ipotizzare che nell'ateismo metodologico abbracciato dalla Arendt si rifletta una sensibilità peculiarmente ebraica, proclive all'osservanza del divieto delle immagini e alla rinuncia al riferimento all'ulteriorità di ciò che sta fuori dal tempo per spiegare il farsi del mondo.⁴⁵ Ma non è questo l'aspetto decisivo. A colpire l'attenzione della filosofa ebrea è il vero e proprio paralogismo che inerisce a una impostazione del problema antropologico imperniata sulla nozione di 'natura umana'. E il paralogismo consiste nel fatto che il rinvio a qualcosa come una natura, un'essenza o un'idea per spiegare la 'fattura' umana equivale necessariamente a *parlar d'altro*, nel senso che lo sforzo di circoscrivere l'umano in una definizione d'essenza inevitabilmente finisce col risolversi nell'appello a un'idea che si impone distintamente come sovra-umana.

Una puntualizzazione, prima di procedere oltre, è d'obbligo. L'impressione che la Arendt stia pronunciando il proprio *silete theologi!* avvalendosi delle stesse argomentazioni con cui, un secolo prima, Ludwig Feuerbach aveva inteso mettere a nudo il sostrato antropologico soggiacente alla teologia, sostenendo che «la religione in generale, in quanto *si identifica* con l'essenza dell'uomo, si identifica con l'*autocoscienza*, con la coscienza che ha l'uomo della propria essenza»,⁴⁶ deve essere immediatamente fugata. Di fatto, non potrebbe darsi affermazione più risoluta della radicale eterogeneità tra il discorso teologico e il discorso antropologico (beninteso: nella maniera in cui la Arendt ritiene possibile e sensato svolgerlo) di quella che scandisce l'argomentare arendtiano. Istruttiva appare, al riguardo, la circostanza per cui a connotare l'introduzione surrettizia del divino non è tanto l'infinitizzazione di una sommatoria di peculiarità umane. Il problema non è di grado, quanto piuttosto di qualità; non di alienazione dell'Uomo in un'immagine potenziata nella somiglianza, ma di alienazione del mondo in un'idea che, con il mondo, non presenta analogia alcuna. Sotto questo profilo, il ricorso al divino come ineliminabile contraltare della nozione di 'natura umana' non presenta delle difficoltà in quanto caratterizzato da una procedura di enfattizzazione e traslazione di attributi personali. L'intrinseca debolezza di una simile architettura dipende piuttosto dalla rimozione di quei condizionamenti che se, per un verso, attestano la finitezza umana, per altro verso testimoniano in positivo dell'*irriducibile* appartenenza degli uomini al mondo. Condizionamenti (connessi con i presupposti più generali dell'esistenza umana: vita, natalità e mortalità, mondanità, pluralità e terra) che, proprio per questo motivo,

⁴⁵ Cfr. S. Quinzio, *Radici ebraiche del moderno*, Adelphi, Milano 1990. Assume la sensibilità ebraica come filo conduttore dell'intera opera di Hannah Arendt la monografia di F.G. Friedmann, *Hannah Arendt. Eine deutsche Jüdin im Zeitalter des Totalitarismus*, Piper, München 1985, trad. it. *Hannah Arendt. Un'ebrea tedesca nell'era del totalitarismo*, Giuntina, Firenze 2001.

⁴⁶ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (1841), in *Ludwig Feuerbach Sämtliche Werke*, vol. VI, a cura di W. Bodin e F. Jodl, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1960, trad. it. *L'essenza del cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 26.

domandano una considerazione diversa da quella resa obbligatoria dal rimando al piano teologico. Questo, in ultima analisi, è il motivo che induce l'allieva di Heidegger a dichiarare semplicemente assurda qualsiasi trasposizione antropologica del mito ebraico-cristiano dell'Uomo creato a immagine di Dio e perciò stesso dotato della facoltà di organizzare gli uomini a immagine della creazione divina.

Preso in se stesso, l'argomento potrebbe sembrare una generica presa di posizione contro un'altrettanto generica *hybris* umanistica; una presa di posizione, oltretutto, tacitamente tributaria del medesimo nucleo mitologico dichiarato inutilizzabile ai fini dell'elaborazione di un pensiero politico dimensionato a una corretta impostazione della problematica antropologica. Il richiamo al motivo dei condizionamenti potrebbe cioè evocare una versione secolarizzata del dogma del peccato originale, tesa a sottolineare il carattere incoercibilmente difettivo della condizione umana e, di conseguenza, portata a spalancare le porte, sul piano politico, all'asserzione dell'insuperabile *necessità* di una figura 'leviatanica' deputata ad assicurare l'ordine. Sennonché, con una mossa che si rivelerà decisiva, la Arendt intraprende una strada diversa, sostenendo che l'«assurdità» a cui soggiace l'idea di una natura umana è la sola possibile dimostrazione e legittimazione dell'idea della legge naturale:⁴⁷ vale a dire, un'assurdità che *a suo tempo* ha dispiegato una propria efficacia storica, trattandosi del perno concettuale intorno a cui ruota l'artificio politico di un'entità sovrana, abilitata a interpretare la legge di natura rendendola «realmente» parte della legge civile, cioè a dare o togliere legittimità all'intero ordinamento politico.⁴⁸ Idea che, come si è accennato, alla luce della sua ineffettualità politica, la Arendt ritiene completamente esaurita.

3.3. Ma torniamo al versante più propriamente antropologico della questione, e ai problemi teorici che questo solleva. Si esagererebbe di molto – ed effettivamente non pochi fraintendimenti gravano su questo punto nell'ambito della letteratura secondaria – la postura anti-teorica assunta in questo frangente dalla Arendt, ove si ritenesse che l'alternativa con cui la filosofa si misura sia quella tra una inutilizzabile filosofia dell'Uomo e una (non meno deludente) antropologia negativa propensa a lambire l'ineffabile *haecceitas* racchiusa nell'unicità che l'idea platonica non riesce a predicare. E si andrebbe completamente fuori strada ove si pensasse che la Arendt intenda prendere partito per il secondo corno del dilemma. Da questo punto di vista, l'anti-universalismo in cui le interpretazioni di orientamento decostruzionista sono solite ravvisare l'indizio più

⁴⁷ H. Arendt, *Was ist Politik?*, a cura di U. Ludz, Piper, München 1993, trad. it. *Che cos'è la politica?*, Edizioni di Comunità, Torino 2001, p. 8.

⁴⁸ Il riferimento è ovviamente a Th. Hobbes, *Leviathan* (1651), a cura di C.B. Macpherson, Harmondsworth, London 1968, trad. it. *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari 1998, in particolare i capp. XIV e XXVI, pp. 105-115, pp. 217-238 .

affidabile della radicalità critica della prestazione della teorica del totalitarismo,⁴⁹ appare piuttosto come la precipitosa proiezione sulla pagina arendtiana di una tesi in base alla quale *ogni* professione di universalismo – indipendentemente dai suoi contenuti, dalla sua strutturazione filosofica e dal suo concreto svolgimento – custodirebbe in sé il germe di un riduzionismo metafisico propenso a materializzarsi in forme necessariamente oppressive. Mentre, al contrario, il *pathos* assertorio volto a ribadire l'incommensurabilità delle differenze rappresenterebbe una garanzia formale sufficiente al loro rispetto. Nella fretta di sussumere la Arendt alla schiera dei pensatori post-moderni (secondo una classificazione a cui bisogna comunque riconoscere il corretto intento di distinguere la posizione arendtiana da quelle che caratterizzano l'universalismo aprioristico del razionalismo liberale), non ci si avvede che la critica che colpisce l'idea di Uomo lo fa perché quell'idea, non contenendo alcunché di specificamente umano, inclina pericolosamente verso un nominalismo antropologico non dissimile, nei suoi esiti teorici, dalle astrazioni che ispirano l'intransigenza differenzialista: riepiloga l'immagine invertebrata di una totalità senza parti, che proprio per questo – per via di ciò che esclude – non reca in sé nulla di universale. Non ci si avvede, insomma, che l'anomalia teorica di Hannah Arendt sta tutta qui: la 'cosa stessa' costringe la filosofa ebrea a forzare il linguaggio di certo umanismo – e a prendere parola, per esempio, contro l'umanismo attivistico dell'esistenzialismo francese, a suo dire prigioniero di una nozione cartesiana, quasi puntiforme, della soggettività – per restituirgli un contenuto, non già per completare la sua dissoluzione. Il dato oggettivo della pluralità umana impone di mettere in crisi la rassicurante maschera dei nomi antichi perché, sotto la pressione dei rivolgimenti storici, in essi *si è già consumato* un inaridimento semantico, e non perché dalla prosecuzione puramente letteraria di quell'estenuazione ci si possa attendere alcunché.

In effetti, non è difficile intuire come quella richiamata poco più sopra sia in realtà una falsa alternativa, i cui estremi finiscono col ricongiungersi nella medesima, possente, astrazione. Potrebbe vantare margini assai ridotti di attendibilità una soluzione che, dopo aver preteso di mostrare le inadempienze di un approccio incapace di dire alcunché di concreto sull'essere umano, si consegnasse a propria volta all'afasia di un'indicibile singolarità scambiata per il massimo della concretezza attingibile. Ci si approssima più plausibilmente all'effettivo stato della questione evidenziando, semmai, come il problema verta sull'individuazione delle premesse teoriche indispensabili per effettuare il passaggio dal terreno delle astrazioni indeterminate, e perciò stesso impermeabili al tempo, a quelle (per pleonastico che possa apparire ribadirlo: irrinunciabili per qualsiasi discorso provvisto di senso) riferibili a un contenuto *che diviene*, a quella storia che è sempre storia di azioni. Parlare della condizione umana significa, per la Arendt, parlare del mondo, per motivi che

⁴⁹ Oltre al già citato Nancy, si può vedere P. Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, Bourgois, Paris 1987, trad. it. *La finzione del politico*, il melangolo, Genova 1991.

non potrebbero essere più chiaramente espressi dalla constatazione che «l'urto della realtà del mondo con l'esistenza umana è percepito e accolto come una forza condizionante. L'oggettività del mondo – il suo carattere oggettivo o cosale – e la condizione umana si integrano reciprocamente; poiché l'esistenza umana è un'esistenza condizionata sarebbe impossibile senza le cose, e le cose sarebbero un coacervo di enti privi di relazioni, un non-mondo, se non condizionassero l'esistenza umana».⁵⁰

Ma l'oggettività del mondo può rivelarsi in molti modi, e la resistenza che questo oppone al soggetto non è il solo, né, a ben vedere, il più importante. Perché si dia oggettività in senso proprio non è sufficiente, per la Arendt, riferirsi al contatto necessitante con ciò che precede l'iniziativa dei soggetti. L'oggettività deve essere tale per *qualcuno* e, più precisamente, per una pluralità di soggetti abilitati a discorrerne. E «poiché il rivelarsi del soggetto è parte integrante di ogni relazione umana, anche la più 'oggettiva', si può dire che allo spazio mondano, insieme con i suoi interessi, si sovrappone uno spazio relazionale completamente diverso che ricopre il primo, e che consiste di atti e parole e deve esclusivamente la sua origine al fatto che gli uomini agiscono e parlano direttamente gli uni *agli* altri. Questo secondo spazio, o *infra*, soggettivo non è tangibile, poiché non esistono oggetti tangibili in cui esso può cristallizzarsi. 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 *realtà* l'intreccio delle relazioni umane, indicando con tale metafora appunto la sua natura scarsamente tangibile».⁵¹

4. *Realtà e libertà: l'«inevitabile» mediazione*

4.1. È possibile dire qualcosa di più preciso sulla controversa nozione di realtà mobilitata dalla Arendt? Intanto, dovrebbe essere chiaro che non è qui in gioco l'essere dell'ente in generale di cui si occupa l'ontologia. E ciò non è meno vero qualora si volesse pensare che quella elaborata dalla Arendt sia un'ontologia 'regionale' dell'essere umano. Questa circostanza dipende dal fatto che lo spazio relazionale descritto dalla Arendt non solo non tematizza l'agire come modificazione fenomenologicamente ostensibile di una struttura retrostante, ma nemmeno – se si vuole rimanere nell'ambito della terminologia spinoziana – contempla l'esibizione della totalità dei modi d'essere dell'umano. Molto rimane, deliberatamente, escluso dalla sfera pubblica: il bisogno, il dolore, la morte, l'amore, il lavoro, la bontà sono altrettante manifestazioni umane che, con una mossa ripetutamente contestata dai suoi critici, la Arendt non lascia accedere a quel segmento di realtà in cui i *plures* entrano in relazione. Non si tratta di dichiarare la residualità di qualcosa a cui si

⁵⁰ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 9.

⁵¹ Ivi, p. 133 (corsivo mio).

vorrebbe negare una consistenza empirica ed ‘esistenziale’: si tratta, per la Arendt, di tener fermo al carattere non dialettizzabile di quanto non può essere messo in comune.

Ciò detto, si pone l’ulteriore problema di conciliare l’asserita realtà con la costitutiva fragilità che la Arendt attribuisce a uno spazio di manifestazioni che non si cristallizzano in ‘cose’ tangibili. Com’è possibile affermare in modo non contraddittorio l’oggettività di un mondo fatto, essenzialmente, di apparenze? Stante quella che, a tutta prima, parrebbe essere la consistenza intermedia, e dunque parzialmente illusoria, di una realtà al confine con la virtualità, si è ritenuto di poter risolvere il problema affidandone la chiarificazione al parallelo con la funzione ludica.⁵² Le implicazioni estetiche dell’ipotesi sono suggestive e, oltretutto, non completamente estranee alla sensibilità arendtiana.⁵³ Ma, data l’ampiezza dello spettro di referenze a cui potrebbe essere plausibilmente estesa la metafora (inclusa la sfera sacra della festa e del culto),⁵⁴ l’analogia con il gioco non sembra cogliere appieno la ‘serietà’ che inerisce alla curvatura politica impressa al discorso. Anche volendo insistere sul carattere aleatorio del gioco, ci si rende conto di questa inconseguenza non appena si riflette sul fatto che la gratuità dell’azione attesta un’imprevedibilità che mal si concilia con lo sfondo di regole costitutive che consente di riconoscere e distinguere l’interazione ludica da altre modalità di interazione sociale. Interpretare un complesso di azioni come gioco significa fare riferimento a una serie di convenzioni sociali la cui osservanza pregiudica il giudizio sulla razionalità dell’azione, rapportandola a un indice di conformità che riduce le possibilità di innovazione. In secondo luogo, la gratuità di un’azione indeducibile da una serie delimitata di premesse causali non va confusa con l’idea di superfluità dell’azione stessa o con la presupposizione del suo carattere parentetico, quasi si trattasse di una «domenica della vita». Un lume chiarificatore, a questo proposito,

⁵² Di un’antropologia del gioco nella Arendt parla A. Dal Lago, *La città perduta*, introduzione a *Vita attiva*, cit., pp. XVII-XIX, sulla base di un parallelo con le classiche analisi di J. Huizinga, *Homo ludens*, Pantheon Akademische Verlagsanstalt, Amsterdam 1939, trad. it. *Homo ludens*, Einaudi, Torino 2002; E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, trad. it. *Il gioco come simbolo del mondo*, Lerici, Milano 1969; R. Caillois, *Les jeux et les hommes. La masque et la vertice*, Gallimard, Paris 1967, trad. it. *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*, Bompiani, Milano 1981.

⁵³ In ogni caso, converrebbe mantenere una certa cautela nell’attribuire una valenza costitutiva a ciò che, nella Arendt, sembra piuttosto svolgere la funzione di un’utile analogia sul piano esplicativo. Non è scorretto sostenere, come fa O. Mongin, *Du politique a l’esthétique*, «Esprit», IV, 6, 1980, p. 101, che «la nozione di *mondo* implica un approccio estetico al senso comune», purché si tenga presente che l’estetica in questione è mutuata dalla *Critica del giudizio* e, in tal senso, ben difficilmente la si potrebbe equivocare con una filosofia dell’arte o del bello, come parrebbe suggerire l’ipotesi di un passaggio, nella Arendt, dalla politica all’estetica. Di conseguenza, è probabilmente eccessivo trarre la conseguenza che «se si segue questa linea di lettura, l’estetica riappare negli ultimi testi della Arendt come ciò che può rigenerare uno ‘spazio pubblico’, un mondo comune, allorché i totalitarismi sembrano aver posto fine alla politica, cioè a tutte le possibilità di senso comune, almeno secondo la concezione della politica propria dei greci».

⁵⁴ Cfr. J. Huizinga, *Homo ludens*, cit., pp. 13 sgg.; R. Caillois, *I giochi e gli uomini*, cit., pp. 104-117.

proviene dal paragone che immediatamente segue il brano appena riportato e che sembra restituire la giusta misura all'«autonomia del politico» che, in maniera non poco ambigua, si è soliti indicare quale maggiore contributo arendiano al pensiero politico del Novecento. L'intreccio delle relazioni umane, sostiene la studiosa, è vincolato al mondo oggettivo – vale a dire: ne dipende geneticamente quanto a possibilità d'esistenza – nello stesso senso in cui il discorso è vincolato all'esistenza di un corpo vivo. Ma come il discorso articolato non è un elemento accessorio per individuare il corpo che lo proferisce, né il semplice riverbero sonoro di una vibrazione materiale, allo stesso modo la relazione politica «non è paragonabile a quella di una facciata o, nella terminologia marxiana, di una sovrastruttura essenzialmente superflua annessa alla struttura necessaria dell'edificio».⁵⁵

Ciò che la Arendt intende suggerire è che soltanto i presupposti metafisici del materialismo rozzo potrebbero far dubitare della realtà delle sovrastrutture entro le quali si dispiega la dinamica intersoggettiva del riconoscimento. Adottare tali presupposti equivale a negare senza prove che proprio la sovrastruttura costituita dalla relazione intersoggettiva consente di oggettivare le realtà, di comprendere la reale oggettività di un mondo che, in caso contrario, si offrirebbe sempre, sistematicamente, come inaccessibile trascendenza, come puro non-io: in definitiva, come luogo completamente estraneo all'umanità. Non per caso, il fondamentale errore «politico» di ogni ontologia 'volgarmente' materialista è rintracciato dalla filosofa ebrea non tanto nel far instancabilmente cader l'accento sul radicamento materiale dell'esistenza umana. Il quale è ben lungi dall'essere negato dalla Arendt, se è vero che il mondo e le cose del mondo, nel cui epicentro si svolgono le faccende umane, non sono «il calco estroflesso della natura umana, ma al contrario risultano dalla facoltà umana di produrre qualcosa che umano non è, e cioè le cose, e dal fatto che anche la sfera cosiddetta spirituale o mentale può diventare per gli uomini una realtà durevole in cui sono in grado di muoversi soltanto se esiste in concreto, come mondo materiale».⁵⁶ L'errore – che a questo punto può essere rimproverato a ogni pensiero portato a enfatizzare il primato delle strutture, siano queste materialmente o idealmente concepite – consiste piuttosto nella tendenza a trascurare l'«inevitabilità» (termine su cui a breve dovremo tornare) con cui gli uomini rivelano se stessi come soggetti anche quando sono concentrati nel perseguimento di obiettivi 'materiali' e mondani: «prescindere da questo rivelarsi, ammesso che sia possibile, significherebbe trasformare gli uomini in qualcosa che non sono; negare, d'altra parte, che questo rivelarsi è reale e gravido di conseguenze è semplicemente irrealistico».⁵⁷ Non

⁵⁵ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 133.

⁵⁶ H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 19.

⁵⁷ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 136.

vedere, insomma, che condizionamento non significa assoluta determinazione, che l'oggettività non si esaurisce nella 'cosalità', che la soggettività è sempre mediata dall'oggettività e, viceversa, che l'oggettività è sempre mediata dalla soggettività. La vicenda che lega l'una all'altra è quella di un progressivo disgelo, di una strutturazione reciproca, ancorché priva di garanzie *a priori*.

4.2. Sembrerebbero banali considerazioni di buon senso, generalmente e genericamente vere anche per versioni del materialismo storico filosoficamente avvertite della propria ascendenza idealistica e dialettica.⁵⁸ Ma, a ben guardare, tali considerazioni sono il veicolo di una tesi gravida di conseguenze. A ricapitolare la quale non appare impropria la denominazione di «politica della mente»,⁵⁹ purché non si non perda di vista l'intima unità (fondata sulla valenza pragmatica che la Arendt attribuisce al linguaggio) di implicazioni cognitive e ricadute pratiche che ne scandisce la partitura concettuale. Da un lato, infatti, «kantianamente, ogni oggetto si costituisce come tale unicamente in rapporto a un soggetto o, per meglio dire, una pluralità di soggetti a cui appare, che dunque sono in grado di dargli una forma definita».⁶⁰ La forma in questione, evidentemente, non può essere l'*apriori* intellettuale che istituisce una legalità valevole in un ambito impermeabile alla pluralità dei punti di osservazione. Ma il rimando kantiano è in effetti meno peregrino

⁵⁸ Si pensi soltanto alla polemica gramsciana nei confronti della riduzione sociologica ed economicista della filosofia della *praxis*. Cfr. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., in particolare il quaderno 10, p. 1319: «Pare che all'interpretazione materialistica volgare si avvicini più il Croce che la filosofia della *praxis*. Per la filosofia della *praxis* le superstrutture sono una realtà (o lo diventano, quando non sono pure elucubrazioni individuali) oggettiva e operante; essa afferma esplicitamente che gli uomini prendono conoscenza della loro posizione sociale e quindi dei loro compiti sul terreno delle ideologie, ciò che non è piccola affermazione di realtà». L'idea, ulteriormente chiarita nel quaderno 4, p. 463, è che la condizionatezza delle sovrastrutture può convivere con la loro autonomia, e soprattutto, contro «la forma *mentis* di considerare la politica e quindi tutta la storia come un *marché de dupes*, un gioco di illusionismi e di prestidigitazioni», che questa tesi ha «valore organico», e non semplicemente psicologico o morale. Naturalmente, non va persa di vista la differenza rispetto all'approccio arendtiano. Per Gramsci, si tratta di togliere di mezzo il meccanicismo *traducendo* politicamente l'elemento economico-passionale sul terreno sovrastrutturale attraverso una presa di distanza dall'immediatezza egoistica. Per la Arendt, questa presa di distanza non si lascia specificare come traduzione ed elaborazione: non implica, insomma, la costruzione di un'egemonia. Sulla teoria gramsciana della sovrastruttura e la sua originalità rispetto al Marx della prefazione del 1859 a *Per la critica dell'economia politica*, si può vedere F. Frosini, *Gramsci e la filosofia. Saggio sui 'Quaderni del carcere'*, Carocci, Roma 2003, pp. 86-95. Sull'ascendenza hegeliana di questo approccio al problema della sovrastruttura sono ancora utili le considerazioni svolte da S. Landucci, *Una dottrina dell'ideologia*, in Id., *Hegel: la coscienza e la storia. Approssimazione alla 'Fenomenologia dello spirito'*, La Nuova Italia, Firenze 1976, pp. 1-46.

⁵⁹ Prelevo l'espressione da L. Savarino, *Per una politica della mente. Hannah Arendt e l'antropologia filosofica*, «Discipline filosofiche», XIII, 1, 2003, pp. 215-237.

⁶⁰ Ivi, p. 220.

di quanto non appaia, ove si presti attenzione al fatto che la mediazione di cui parla la Arendt presenta, al pari del comportamento cognitivo che impone la strutturazione soggettiva (trascendentale) di un contenuto dato, il carattere dell'«inevitabilità». Su questo aspetto, cruciale nei suoi risvolti pratici, vale la pena insistere, perché dalla *concezione correlativa e partecipativa della realtà* sviluppata in sede di riflessione antropologica discende senza soluzione di continuità la *concezione partecipativa del potere* con cui la Arendt si accinge alla riscrittura del vocabolario politico che ha concepito la funzione potestativa come prerogativa indivisa di un'autorità sovrana.⁶¹

Ma procediamo con ordine. *Inevitabilmente* l'azione e il discorso hanno la proprietà di rivelare l'agente nel contenuto oggettivo che ha come riferimento il mondo in cui gli uni si rivolgono agli altri. *Inevitabilmente*, l'azione e il discorso mantengono la capacità rovesciare la passività in attività, nel senso che l'immersione dell'esperienza in ambiti ricchi di discorsività fa sì che nulla che entri a far parte di un orizzonte comune possa prescindere dal coinvolgimento delle soggettività quanto alla sua determinazione. Il che, volendo tener fermo all'elegante e non incomprensibile paradosso dell'«inevitabilità», non è molto diverso dal dire che la libertà costringe se stessa a diventare realtà, a rendersi disponibile alla relazione interumana e a informarne il contenuto. È superfluo sottolineare che nulla potrebbe essere più lontano dalla riproposizione di una teleologia fatalista. Ciò che accade nel mondo potrebbe essere diverso o non accadere affatto, e tutto questo va riferito all'iniziativa e alla responsabilità degli attori in campo. In questo senso la libertà costringe se stessa a diventare realtà, nella misura in cui è la premessa efficiente di ciò che realmente avviene. Quello che in tal modo la Arendt mette in chiaro, con una conclusione che la ricollega direttamente a uno dei più cospicui risultati raggiunti dal criticismo kantiano in

⁶¹ Mi pare che l'espressione 'concezione *partecipativa* del potere' renda più esattamente il senso del discorso arendtiano di quanto non faccia l'espressione «concezione *comunicativa* del potere» impiegata da J. Habermas, *Hannah Arendts Begriff der Macht*, «Merkur», 10, 1976, pp. 946-960, trad. it. *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, «Comunità», XXXV, 183, 1981, pp. 56-73. Per quanto il filosofo francofortese si sia sforzato di valorizzare gli elementi della filosofia arendtiana più affini alla propria concezione, resta il fatto che la nozione di agire comunicativo procede in direzione di una restaurazione del punto di vista trascendentale in vista della fondazione critica della teoria sociale molto lontana dagli intendimenti di Hannah Arendt. Habermas utilizza il concetto di agire comunicativo per trasferire alla prospettiva dei parlanti le differenti relazioni dell'attore col mondo che lo scienziato sociale interpreta come agire teleologico (relazione al mondo dei fatti), come agire regolato da norme (relazione al mondo dei valori) e come agire drammaturgico (relazione al mondo interiore del soggetto). In questa prospettiva, il momento dell'azione vera e propria è pesantemente ridimensionato, nel senso che l'agire comunicativo non rinvia alla possibilità di produrre cambiamenti nel mondo, quanto piuttosto a un comportamento riflessivo in virtù del quale i partecipanti alla comunicazione correlano di volta in volta i diversi elementi della situazione di azione ad uno dei tre mondi, vagliando in quadro di cooperazione le rispettive pretese di validità. Su ciò si veda J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. I: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981, trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. I: *Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*, Il Mulino, Bologna 1986, in particolare pp. 155-185.

sede di dialettica trascendentale (cioè di critica delle pretese conoscitive dell'ontologia), è l'inessenzialità di una considerazione puramente teoretica del concetto di libertà e – con un passaggio che alla filosofa ebrea appare obbligato – la necessità di trasferirne la trattazione sul terreno della politica. E poiché una simile conclusione non è dedotta da un'ipotesi metafisica sulla natura umana (giacché la libertà non esiste *prima* della concreta dinamica relazionale), né affidata alle previsioni e alle formule generali di una storia a disegno (giacché la libertà non si scatena *dopo* che il farsi storico sia giunto a compimento), possiamo meglio decifrare un nesso sin qui accennato senza essere più approfonditamente motivato. Siamo cioè in una posizione più propizia per comprendere come mai, tanto alla pretesa filosofica di mirare direttamente all'Uomo e alla sua essenza, quanto a *ogni* ontologia portata a 'congelare' la soggettività nelle strutture che la determinano senza lasciarsi a propria volta determinare (pretese che, al limite, possono anche convergere in un 'sociologismo' scopertamente apologetico), la teorica del totalitarismo senta di dover rimproverare non solo un insuperabile *deficit* di realismo, ma anche, contemporaneamente, un pregiudizio impolitico.

Pregiudizio. Dovremo dirne qualcosa di più in seguito, ma adesso conviene focalizzare l'attenzione sul fatto che un aspetto non esiguo dell'irrealismo che contraddistingue l'atteggiamento impolitico è fatto discendere dalla Arendt dall'*anacronismo* che lo connota. Si direbbe, insomma, che la teorica del totalitarismo intenda prendere a bersaglio una prospezione dell'oggetto globalmente definibile come 'politica', un certo modo di accostarsi al problema, viziato da un grano di arcaico rivelatore della scarsa sintonia storica con ciò di cui si discorre. Fortunatamente, non siamo costretti ad accontentarci di illusioni al riguardo. Il testo non lascia adito a dubbi sulla saldatura dei diversi momenti dell'argomentazione e, di conseguenza, sull'articolata stratificazione semantica che presiede all'impiego polemico dell'aggettivo 'impolitico'. «Comunque ci si ponga nei confronti della questione se nella crisi attuale sia in gioco l'uomo o il mondo», scrive la Arendt all'inizio degli anni Cinquanta «una cosa è certa: 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: la preoccupazione per un mondo fatto così o in altro modo, senza il quale coloro che si preoccupano e sono politici reputano la vita indegna di essere vissuta. E un mondo non si cambia cambiandone gli uomini – a prescindere dall'impossibilità pratica di un'impresa del genere – così come non si cambia una organizzazione o associazione cominciando a influenzarne i membri in un senso o nell'altro. Se si vuole cambiare una istituzione, una organizzazione, una qualunque corporazione pubblica mondiale, se ne può solo rinnovare la costituzione, le leggi, gli statuti, e sperare che il resto venga da sé».⁶²

⁶² H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 18.

Il cerchio sembra stringersi. Se queste parole stessero semplicemente a significare la sfiducia della loro autrice nella possibilità di un 'illuminismo' pedagogico promosso con i mezzi della persuasione morale, l'interesse del brano risulterebbe considerevolmente ridotto. Ma il nocciolo della questione, evidentemente, è un altro. La Arendt non nasconde che lo slittamento dell'interesse dal mondo all'uomo, la pretesa di dire qualcosa sulla soggettività a prescindere dalle sue concrete manifestazioni politiche, comporta l'incapacità di tener testa ai fatti, compreso il *Faktum* della libertà. Implica, cioè, «che lo studio del mondo storicizzato, nelle sue stratificazioni cronologiche, venga abbandonato a favore dello studio dei comportamenti prima sociali e poi umani, i quali a loro volta possono farsi oggetto di una ricerca sistematica soltanto escludendo l'uomo agente, autore di eventi umani documentabili, e riducendolo ai suoi comportamenti, così da poterlo sottoporre a esperimenti e addirittura coltivare la speranza di poterlo definitivamente controllare». ⁶³

Abbandonare il terreno della storia equivale dunque ad abbandonare, insieme, ogni competenza politica e antropologica. Per lasciarla a chi? Il riferimento a «coloro che sono politici e si preoccupano», a quanti fuori dalla politica non riterrebbero la vita degna di essere vissuta, non va frainteso. Non è in gioco una separazione del lavoro tra chi possiede il 'demone' della politica e chi no. Se così fosse, la Arendt dovrebbe rinunciare a non pochi dei propri assunti e restringere drasticamente la portata teorica del proprio discorso, riducendo la politica a una forma di specializzazione amministrativa dei compiti legati alla riproduzione sociale: come tale, abordabile con i metodi della sociologia. Evidentemente, però, altra è la sua intenzione. Stante quanto detto sin qui, non si tarderà a vedere che il novero di «coloro che sono politici e si preoccupano» non rimanda a suggestioni rese familiari dalla 'politica come professione' di weberiana memoria, ma include, potenzialmente, tutti. Con il che, si precisa anche una fondamentale dissonanza rispetto a un'articolazione weberiana del 'principio responsabilità' e della sue implicazioni etiche e politiche. Intesa nel suo significato più pregnante – a prescindere, cioè, da considerazioni di ordine psicologico e sociologico – la libertà che costringe se stessa a diventare realtà, che non può concepire se stessa se non nella sfera oggettiva e plurale della relazione politica, non è la risultante di un'infondata assunzione valoriale, programmaticamente indisponibile alla discussione, alla critica e a un'eventuale confutazione. È per questo che tutti sono potenzialmente attori e giudici 'politici'.

4.3. Per lo stesso motivo, non è insensato parlare di un'*antropologia politica* arendtiana, sebbene la diretta interessata non abbia mai manifestato un'eccessiva preoccupazione per

⁶³ Ivi, p. 17.

le definizioni.⁶⁴ Alle quali conviene invece che l'interprete dedichi un supplemento d'attenzione, onde evitare l'impressione che l'impostazione arendtiana del problema antropologico sorga dal fondo di un'*anthropologia perennis* assunta a collettore di tutte le domande filosofiche o, ancora, dalla scommessa sulla tendenziale uniformità dell'essere umano in quanto animale politico. Contrariamente a quanto si potrebbe dedurre dall'aura aristotelica che ha lungamente accompagnato la fortuna della Arendt,⁶⁵ l'iscrizione della politica nell'animalità umana – ivi incluso il dato *soltanto* biologico di una nascita (*birth*) che non è di per sé garanzia di una 'seconda' nascita (*natalità*) – è ciò che la studiosa nega, per lo meno fino a quando, nella sua ultima fase di lavoro, l'incontro con l'opera del biologo Adolf Portmann non le consentirà un approccio meno pregiudiziale al tema del *bios*. Resta il fatto che, nella misura in cui il *bios* è fatto coincidere con i processi funzionali dell'organico, la filosofa ha tutto l'interesse a distaccare il discorso antropologico da questo ancoraggio alla vita animale.

È ben vero che la Arendt aspira a conferire al contenuto del proprio discorso una portata generale. I condizionamenti che definiscono l'assetto della vita umana sulla terra non si storicizzano, sono in linea di principio riferibili a ogni epoca: in questo senso, la denominazione 'antropologia' appare appropriata. Ma, come si è detto sopra, è altrettanto cruciale per l'allieva di Heidegger effettuare il passaggio dal terreno delle astrazioni indeterminate a quello delle astrazioni determinate, pena l'inevitabile ricaduta 'disumanante' nel concetto di Uomo in generale. Sotto questo profilo, l'aggettivo 'politica' comporta una significativa modificazione del sostantivo. E tale modificazione, ove rispettosa dell'identità di politica e storia affermata a chiare lettere dalla pensatrice tedesca, dice che il momento della seconda nascita, l'epoca del venire al mondo di una soggettività capace di iniziare qualcosa di nuovo e dar vita a spazi di storicità 'allargata' (a chi tradizionalmente ne è stato escluso) non può essere una qualsiasi epoca. E non può trattarsi di una qualsiasi epoca, perché non ogni epoca – certamente non quella della *polis* greca che tanto ha impegnato l'attenzione degli interpreti di Hannah Arendt – accede alla

⁶⁴ Il che ha sollevato non poche difficoltà. La denominazione 'antropologia filosofica' è stata utilizzata (senza specifiche allusioni alla corrente intellettuale sorta in Germania alla fine degli anni Venti) da Hans Jonas, nel contesto di un'argomentazione volta a sottolineare come la pensatrice ebrea non disponga, in realtà, di una filosofia. Cfr. H. Jonas, *Handeln, Erkennen, Denken. Zu Hannah Arendts philosophischen Werke*, «Merkur», 10, 1976, pp. 921-935, trad. it. *Agire, conoscere, pensare: spigolature nell'opera filosofica di Hannah Arendt*, «aut aut», 239-240, 1990, p. 48. L'affermazione appare eccessiva (ma va tenuto presente che il saggio di Jonas precede di due anni la pubblicazione dell'opera postuma *La vita della mente*), in quanto non sembra tener conto delle problematiche precipuamente filosofiche che la Arendt deve affrontare per poter impostare il problema antropologico.

⁶⁵ Sul ruolo di Aristotele nel pensiero della Arendt e in rapporto alla *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* si può vedere F. Volpi, *Il pensiero politico di Hannah Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica*, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile*, cit., pp. 73-92.

consapevolezza che la politica «organizza gli assolutamente diversi in vista di una eguaglianza *relativa*, e per distinguerli dai *relativamente* diversi». ⁶⁶

Anche in ciò è da ravvisare il segno di una sensibilità che non si saprebbe definire altrimenti che moderna. Posto, s'intende, che a disegnare il profilo multiforme della modernità concorra anche un'idea della politica come sfera d'azione in cui la pluralità faticosamente riconosce se stessa come pluralità *umana*, recante in sé le ragioni di un'unità possibile, che non è dato trovare per natura e che nemmeno può essere imposta, ma soltanto *proposta* nella dinamica del riconoscimento. Posto, insomma, che la modernità non sia soltanto la fugace epifania dell'ordine 'deciso' e innestato sulle macerie del disordine naturale, o la funesta incubatrice di forme di vita poste sotto il segno di un'«inclusione *senza* riconoscimento», ⁶⁷ ma un campo di tensioni di cui partecipa a pieno titolo un modo di pensarsi, di agire e di pensare il proprio agire più tenace e più promettente di quanto il disfacimento degli ordini in configurazioni (come usa dire) post-moderne, non lasci sospettare. Comunque la si pensi al riguardo, alla luce dello stato documentario si impone nitidamente un'impressione. Riletti senza lasciarsi soverchiare dai condizionamenti legati a una *Wirkungsgeschichte* di cui dovremo dire qualcosa più avanti, i testi arendtiani sembrano suggerire che, nella carne viva del Moderno e oltre la sua ideologia – nelle sue «ferite» ⁶⁸ –, non prima e non dopo, ci sia qualcosa di *indimenticabile* che occorre appunto ricordare e articolare in concetti. Si tratta di un punto non sempre facile da decifrare, considerando oltretutto che il motivo della *Erinnerung* non si sviluppa, nella Arendt, sulla base dell'idea che la politica sia l'espressione *esteriore* delle vicissitudini dello 'spirito'. E proprio perché la Arendt non può concepire la politica come conseguenza o riflesso di qualcosa che la precede e che farebbe comunque il proprio

⁶⁶ H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 8.

⁶⁷ Si veda l'uso di questa espressione proposto da P. Costa, *Il discorso della cittadinanza e le sue strategie: la retorica del riconoscimento e dell'inclusione*, in T. Bonazzi (a cura di), *Riconoscimento ed esclusione. Forme storiche e dibattiti contemporanei*, Carocci, Roma 2003, pp. 86-105, che la riferisce al divorzio tra riconoscimento (che guarda alla pluralità dei soggetti) e inclusione (che valorizza il momento della totalità) consumatosi dopo la prima guerra mondiale, allorché i fascismi esasperano nell'omogeneità culturale e razziale il momento dell'inclusione.

⁶⁸ Mutuo la metafora hegeliana nell'uso che ne fa M.L. Lanzillo, *Riconoscere chi, riconoscere come. La riflessione filosofico-politica nella crisi delle dinamiche di riconoscimento*, in T. Bonazzi (a cura di), *Riconoscimento ed esclusione*, cit., p. 136: «Fuori dal lessico hegeliano, passare oggi attraverso le 'ferite' della nostra modernità significa provare a immaginare ancora una volta lo spazio del 'comune', uno spazio senza confini, attraversato non più dall'ideologia universalistica dei soggetti uniformi, ma da quelle che oggi ci si ripropongono quali nuove e reali, e quindi anche complesse e contraddittorie, domande di politicità che non possono che suggerire nuove politiche di riconoscimento sia della differenza costitutiva di ogni soggettività sia della maggiore uguaglianza e giustizia fra tutti coloro che fanno parte di un comune orizzonte».

corso, si può ben capire perché all'esercizio del ricordo la filosofa annetta un'importanza di prim'ordine in vista della formulazione di un nuovo pensiero politico.

Va da sé che tutto questo ci porta assai lontano da Heidegger, se non ai suoi antipodi. Il che, d'altro canto, non implica affatto che il punto di vista del filosofo tedesco perda immediatamente di importanza, o debba essere considerato come il margine esterno di una prestazione che semplicemente gli si affianca in un'estrinseca giustapposizione. L'alternativa, in altre parole, non è quella tra una impossibile fusione d'orizzonti e una condizione di incomunicabilità assoluta dovuta alla dogmatica contrapposizione di tesi a tesi. Sarebbe questo il caso se, e soltanto se, la propensione critica che la Arendt sviluppa nei confronti del maestro dipendesse da un'astratta divergenza d'opinione e non coinvolgesse a pieno titolo, come parte integrante delle dinamiche filosofiche, conflitti sperimentati sul piano della realtà. È pleonastico sottolineare che, per questi due testimoni oculari della catastrofe europea, una simile circostanza semplicemente non si dà. In maniera solo apparentemente paradossale, è l'impermeabilità *politica* della filosofia heideggeriana alle ragioni della differente prospettiva adottata dalla filosofa ebrea a fornirne un indizio attendibile. A venir messa in gioco è l'assunzione, da parte della Arendt, di una problematica filosofico-politica direttamente connessa alla decomposizione politica della mediazione razionale moderna (nella forma dello Stato-nazione) che, per comunanza d'oggetto, non poteva non intrecciare un costante confronto critico con l'ontologia fondamentale e con la lettura in chiave di nichilismo con cui il fenomeno in questione viene inquadrato da Heidegger. Proviamo ad anticiparne alcuni aspetti.

5. *Falsi rovesciamenti*

5.1. Diversi motivi inducono la Arendt a respingere un'interpretazione che, a suo dire, ha il difetto di velare la reale fisionomia dei problemi in campo. Intanto, secondo la studiosa, l'ipostastizzazione metafisica della crisi della mediazione razionale moderna (il considerarla spia dell'identità di essere e nulla), tradisce una fondamentale dipendenza da ciò che nega. Soffermandosi sui presupposti epistemologici del nichilismo (nella linea che collega Nietzsche a Heidegger), la Arendt segnala come la sua vocazione anti-umanistica riposi sul tacito assunto che si possa confidare nel giudizio degli uomini e sulla consistenza di ciò che è giudicato soltanto laddove questi possono fare affidamento su criteri bell'e pronti per riferire il particolare a una generalità nota.

L'accusa può apparire per molti versi sorprendente, al lume del fatto che uno dei più insistiti motivi polemici della filosofia heideggeriana verte precisamente sull'accesso metodico alla verità in cui l'anima cartesiana del Moderno si riconosce e si dichiara.⁶⁹ Per

⁶⁹ Cfr. M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* (1938) in Id., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1950, trad. it. *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1997, pp. 71-101. Sul concetto di verità in Heidegger si possono consultare A. De Waelels, *Phénoménologie et vérité. Essai sur*

di più, difficilmente si potrebbe disconoscere la nitida percezione heideggeriana delle aporie che attraversano una filosofia imperniata sulla costruzione metodica dell'ordine, non escluso, naturalmente, l'ordine politico. Secondo il filosofo tedesco, soltanto con l'emergenza e l'affermazione della soggettività cartesiana si pone esplicitamente, e in forme necessariamente conflittuali, il problema se l'uomo debba essere rimesso alla propria singolarità o se debba accedere alla socializzazione del 'noi'; se debba essere una persona nell'ambito della comunità nazionale o se debba esistere come umanità in generale. Inoltre, «solo dove l'uomo si è di già essenzialmente risolto in soggetto nasce la possibilità della sua degenerazione nell'inconsistenza del soggettivismo inteso come individualismo».⁷⁰

Sono tutti temi ben presenti alla Arendt, non ignara del fatto che il *cogito* cartesiano rappresenta un serio ostacolo in vista dell'articolazione del nesso pluralità/mondo. A ciò si aggiunge il fatto che, soprattutto nell'*Auseinandersetzung* con la metodica politica riconducibile a Hobbes, la filosofa ebrea farà ripetutamente mostra di condividere la tesi di una sostanziale ineffettualità dell'ordine politico moderno e delle logiche inscritte nell'artificio della sovranità. Stando così le cose, perché prendere le distanze da una soluzione che, con un poderoso sforzo di sintesi concettuale, addebita simili contraddizioni all'inesorabile avanzata del nichilismo e alla sua logica? In poche parole, si potrebbe rispondere alla maniera che segue: perché la voce che dalla crisi di una specifica forma di mediazione deduce il destino nichilistico della ragione si rivela pienamente compartecipe del nichilismo denunciato e annunciato. E, in seconda battuta, perché colei che ritiene che ogni filosofia della storia altro non sia che una filosofia politica travestita, ben difficilmente potrebbe disinteressarsi agli effettivi contenuti soggiacenti alla sintesi concettuale in questione. Atteggiandosi ad implacabile avversario della Modernità, Heidegger ne mutua il versante più scopertamente ideologico, ne replica il dogma, precisamente nella misura in cui attinge una coscienza *tragica* della riduzione strumentale e della sostanziale nullità di tutti i valori. Per la Arendt, non potrebbe darsi testimonianza più evidente della fede riposta nell'insostituibilità di una gerarchia di valori pre-disponibile come criterio determinante di orientamento. Nel suo ultimo lavoro, *La vita della mente* (edito postumo nel 1978), la filosofa tornerà su questo punto ribadendone l'essenziale: «Queste «morti» della modernità – morte di Dio, della metafisica, della filosofia e, conseguentemente, del positivismo – sono divenute eventi di considerevole portata storica dal momento in cui, con l'inizio del nostro secolo, hanno cessato di costituire la preoccupazione esoterica di un'élite intellettuale per divenire non tanto la preoccupazione, quanto l'ordinario assunto indiscusso di quasi tutti. Questo aspetto politico della

l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger, PUF, Paris 1953; E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, de Gruyter, Berlin 1967.

⁷⁰ M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., p. 97.

questione ora non ci interessa. Nel presente contesto, anzi, è forse preferibile lasciare il problema, che è in realtà un problema di autorità politica, per insistere invece sul semplice dato di fatto che, per quanto i nostri modi di pensare possano esser stati seriamente coinvolti da tale crisi, la nostra capacità di pensare non è per questo in discussione: siamo ciò che gli uomini sono sempre stati – esseri pensanti. Con questo voglio dire soltanto che negli uomini esiste un'inclinazione, forse un bisogno, a pensare al di là dei limiti della conoscenza, a trarre da simile attitudine qualcosa di più che uno strumento del sapere e del fare. Parlare di nichilismo in questo contesto non significa forse che riluttanza a separarsi da concezioni e prospettive effettivamente estinte già da tempo, anche se il loro decesso è stato pubblicamente ammesso solo di recente». ⁷¹

Non è del resto lo stesso Heidegger a dichiarare apertamente che, al cospetto del nichilismo moderno, «il rifugio nella tradizione, frutto di umiltà e presunzione, può, in quanto tale, dar frutti che non siano la rinuncia a vedere e l'accecamento di fronte all'attimo storico»? ⁷² Qui sta il punto: assegnare alla tradizione e ai suoi pregiudizi una coerenza che *presuppone* la congruenza del criterio con la natura della cosa e che, su questa base, reclama a sé l'ineluttabile adesione che si concede alle conclusioni logiche. Per la Arendt, che guarda al pregiudizio come a una funzione sociale del 'si dice' e del 'si pensa', ciò non è molto diverso dal prodursi in un ideologico esercizio di sociologismo epistemologico. ⁷³ Che la norma di orientamento e di giudizio trapassi dallo stile geometrico delle *regulae ad directionem ingenii* a quello dello storicismo ermeneutico non muta la sostanza della questione. In entrambi i casi, si tratta di munire il soggetto di un parametro anticipante che lo metta al riparo dall'urto con la novità attraverso una preventiva «normalizzazione del particolare concreto»; ⁷⁴ e, per di più, si tratta di farlo nella tacita presupposizione che alla generalità degli uomini sia preclusa la capacità di formulare un giudizio originale sul particolare concreto.

Se si rammentano le osservazioni formulate più sopra circa l'ignavia filologica al cospetto dell'esperienza e l'aprioristica affermazione di indisponibilità dei fatti particolari a un giudizio che ne afferri il significato, si può ben comprendere perché, lungi dal fornirle una lezione di concretezza storica, lo storicismo ermeneutico debba apparire alla Arendt

⁷¹ H. Arendt, *The Life of the Mind*, a cura di M. McCarthy, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978, trad. it. *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 93.

⁷² M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., p. 101.

⁷³ Cfr. H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 15: «In ogni crisi storica i pregiudizi sono i primi a vacillare, non vi si può più fare affidamento, e proprio perché essi, per il disimpegno del 'si dice' e 'si pensa', per lo spazio ristretto in cui trovano legittimazione e utilità, non possono più contare su un riconoscimento, accade facilmente che si consolidino in un qualcosa che non corrisponde affatto alla loro natura: quelle pseudo-teorie che sotto forma di *Weltanschauungen*, o di ideologie, hanno una spiegazione per tutto, pretendono di comprendere l'intera realtà storica e politica».

⁷⁴ Ivi, p. 16.

come un esodo dalla storia e dalla possibilità di comprenderne gli accadimenti. In effetti, non è difficile vedere come la riabilitazione ermeneutica del pregiudizio riposi sulla persistente convinzione che la facoltà di giudizio abbia molto più a che fare con la capacità di ordinare e sussumere (fondamentalmente: il presente al passato), di riportare il nuovo al già noto sotto la guida di un'autorità, che non con la facoltà di discernere e di ricavare l'universale del significato a partire dal particolare.⁷⁵

5.2. Difficilmente, o comunque in maniera molto lacunosa, si spiegherebbe il crescente interesse che l'ultima Arendt manifesta nei confronti della *Critica del giudizio*, senza tener presente la chiara percezione dell'intreccio perverso tra nichilismo filosofico-politico e pregiudizio che matura già nelle note redatte nei primi anni Cinquanta, a ridosso della pubblicazione del saggio sul totalitarismo. Ancorché distinto dall'inconsistenza aleatoria della 'chiacchiera', in virtù del suo essere radicato nel passato, nell'autorità e nella tradizione, il pregiudizio non se ne distacca nella misura in cui ostacola un'effettiva esperienza del presente. E la ostacola perché il suo meccanismo di funzionamento consiste nel proiettare sul presente istanze la cui legittimità «è limitata alle epoche storiche che a livello meramente quantitativo costituiscono la parte maggiore della storia, quelle cioè in cui il nuovo è relativamente raro e il vecchio predomina nella compagine politica e sociale».⁷⁶ Il pregiudizio si accosta alla storia scaricandovi quell'inerzia del meramente quantitativo che documenta, al tempo stesso, le sue condizioni genetiche; assume il passato come tribunale del presente presupponendolo come luogo di maggiore verità semplicemente in ragione della sua estensione temporale. Per questo motivo, severo è il pronunciamento con cui la Arendt accomuna pregiudizio e ideologia. Ciò non implica, per altro, che la filosofa ebrea intenda spendersi in una pedagogia finalizzata a porre i soggetti quello stato di «vigilanza sovraumana» che sarebbe necessario in vista di una totale liberazione dal pregiudizio. Individualmente e nell'ambito della vita quotidiana, nessuno è sufficientemente dotato da potersi sensatamente presumere capace di pervenire a un giudizio originale su tutto ciò che nel corso della vita gli viene richiesto di giudicare. Il punto, però, è che la legittimità 'adattiva' del pregiudizio nell'ambito della vita quotidiana non cancella il fatto che il pensiero politico si fonda essenzialmente sul giudizio, e che perciò la politica ha sempre e ovunque a che fare con la dissipazione del

⁷⁵ Non a caso la riabilitazione del pregiudizio condotta da Gadamer sente di dover preventivamente confutare la tesi illuministica che descrive il pregiudizio come 'giudizio infondato' e opporvi la maggior fondatezza del pregiudizio ancorato al riconoscimento accordato all'autorità. Secondo Gadamer, «l'autorità non ha immediatamente nulla a che fare con l'obbedienza, ma con la *conoscenza*». Cfr. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960), in *Gesammelte Werke*, vol. I, Mohr, Tübingen 1986, trad. it. *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2000, p. 579.

⁷⁶ H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 14.

pregiudizio: «l'entità della vigilanza e dell'apertura determina il livello politico e la fisionomia generale di un'epoca».⁷⁷

Si comincia forse a comprendere per quale motivo questa visione escluda la possibilità di sottoscrivere quel nichilismo filosofico che non soltanto impedisce di cogliere, ma che attivamente respinge, ciò che della modernità la Arendt intende invece salvaguardare: la sua capacità di pensarsi come inizio – e, come vedremo, l'evento rivoluzionario è la figura politica di quell'inizio – e di stabilire un rapporto tra inizio e libertà. Certo, la posizione di un rapporto tra inizio e libertà non è un fatto totalmente inedito nell'ambito della tradizione occidentale. Secondo la Arendt, la si ritrova nell'idea romana che la grandezza dei padri sia racchiusa nella fondazione di Roma, e che la libertà romana debba essere ricondotta a quella fondazione in cui è stato sancito un inizio. Agostino ha poi offerto un sostegno ontologico a questa idea romana di libertà, affermando che l'uomo è egli stesso un inizio in quanto è venuto al mondo per nascita. In questo senso vale quanto detto sopra sull'«implicito potere di illuminazione» che la Arendt attribuisce alle idee.

Ma ciò che veramente costituisce una novità è la capacità moderna di immanentizzare, di realizzare e di pensare *politicamente* il nesso tra inizio e libertà. Vale a dire, per un verso, la capacità di realizzare l'affrancamento dalla triade romana religione-autorità-tradizione che assegna all'inizio il compito di offrire una legittimazione trascendente all'impresa politica, radicata appunto nel racconto mitico della fondazione. Per altro verso, lo sforzo di pensare l'inizio non già come una funzione della condizione creaturale che pone l'uomo in uno stato di dipendenza dall'ordine trascendente dell'essere (la nascita, in Agostino, dice esattamente di questo stato di finitezza ontologica), ma come una funzione dell'agire che mette gli uomini in rapporto gli uni con gli altri, «dato che chi inizia qualcosa può venirne a capo solo se trova altri che lo aiutino».⁷⁸ Che la Arendt intenda recuperare precisamente questo aspetto, riannodarsi a quello che più sopra abbiamo definito come il lato *indimenticabile* del Moderno (e che, evidentemente, la filosofa ebrea reputa immune dal degrado in pregiudizio), è detto nel modo più chiaro laddove si afferma che «malgrado la filosofia politica di Kant, che con l'esperienza della Rivoluzione francese è diventata una filosofia di libertà essendo sostanzialmente incentrata sul concetto di spontaneità, è probabile che solo oggi sia stato realizzato lo straordinario significato politico di questa libertà costituita dalla facoltà di iniziare, dopo che i regimi totalitari non si sono

⁷⁷ Ivi, pp. 12-13.

⁷⁸ H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 39. In effetti, Agostino fornisce alla Arendt uno spunto importante per il tema dell'inizio (la Arendt citerà spesso dal *De civitate Dei*, XII, 20: *Initium ut esset, creatus est homo*), ma destinato a rimanere incompiuto – come vedremo analizzando la dissertazione dedicata alla Arendt al vescovo d'Ipbona – in un quadro ontologico dal quale restano esclusi il motivo della pluralità e quello del mondo come punto di raccordo tra la pluralità dei soggetti. Raccordo che, ovviamente, Agostino non può non pensare altrimenti che attraverso la mediazione trascendente di Dio.

accontentati di porre fine alla libertà di opinione, ma si sono accinti a distruggere in tutti i campi, per principio, la spontaneità degli uomini».79

Questi passaggi, con la loro insistenza sul rapporto tra inizio e pluralità – a riprova del fatto che l'inizio tematizzato dalla Arendt non è quello che inerisce alla decisione sovrana per l'ordine – ci aiutano forse a strutturare in maniera più organica le obiezioni che la Arendt sente di dover muovere all'ontologia fondamentale e mettere a fuoco il nesso che, in Heidegger, stringe assieme la sussunzione della questione antropologica alla *Seinsfrage*, la storicizzazione degli *existentialia* prevista dalla torsione temporale impressa al discorso ontologico e le implicazioni politiche di un orientamento che, con inequivocabile sottolineatura terminologica, indica nella filosofia «il sapere sovrano per eccellenza, pur senza essere sapere 'assoluto' nel modo della filosofia dell'idealismo tedesco».80 È opportuno non perdere di vista quest'ultimo aspetto. Non si tratta, come si potrebbe ritenere, di una concessione puramente accessoria al *pathos* decisionista del tempo e pertanto separabile dal nocciolo duro dell'ontologia heideggeriana. Se ne può rintracciare l'antecedente più prossimo nell'*Introduzione alla metafisica* del 1935, laddove si afferma che «lo spirito non è vuoto acume né irresponsabile spiritosità, esso non consiste nel compiere interminabili analisi intellettuali, ancor meno è la ragione universale; lo spirito è invece la risolutiva apertura (*Entschlossenheit*), originariamente disposta e cosciente, all'essenza dell'essere. Lo spirito è la pienezza del potere dato alle potenze dell'essente come tale nella sua totalità (*die Ermächtigung der Mächte des Seienden als solchen im Ganzen*)».81

⁷⁹ Ivi, p. 38.

⁸⁰ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1989, trad. it. *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, Adelphi, Milano 2007, p. 70. Significativamente, in quest'opera composta tra il 1936 e il 1938, la sovradeterminazione politica della filosofia in quanto sapere *sovrano* matura nel contesto di un ragionamento che individua come snodo essenziale della riflessione ontologica la meditazione sulla *natura* del popolo. Scrive Heidegger, riferendosi alla domanda sull'essere del popolo: «Fallisce in questo ambito ogni modo di pensare platonizzante che pre-pone al corpo del popolo un'idea, un senso, valori secondo i quali il popolo deve 'diventare' tale. Perché e in che modo questa preposizione? La meditazione sulla natura del popolo (*das Volkhafte*) è un passaggio essenziale. E non possiamo misconoscerlo, così come dobbiamo sapere che laddove si metta scientemente in campo un 'principio etnico' (*völkisch*) come misura dell'esser-ci storico, deve essere raggiunto un rango sommo dell'Essere. Il popolo diventa popolo solo quando giungono i suoi individui più unici e quando costoro incominciano a presagire. Solo così il popolo diventa libero per la sua legge da conquistare che è quella dell'ultima necessità del suo attimo supremo. La filosofia di un popolo è ciò che fa del popolo il popolo di una filosofia, ciò che fonda storicamente il popolo nel suo esser-ci e lo destina alla guardia della verità dell'Essere» (pp. 68-69).

⁸¹ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen 1966, trad. it. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1990, p. 59.

5.3. L'impoliticità tradizionalmente attribuita al filosofo tedesco (cosa ben diversa dall'affermazione arendtiana di un radicale fraintendimento, da parte di Heidegger, della natura della politica),⁸² non potrebbe ricevere smentita più clamorosa. I tesi poc'anzi citati sembrerebbero contraddire, del pari, l'ipotesi circa il carattere «interamente criptato» di una predicazione che, a giudizio Philippe Lacoue-Labarthe, invita a superare il politico «in direzione della sua essenza, la quale, per se stessa, non è niente di politico».⁸³ In realtà, sarebbe difficile rintracciare, all'interno della riflessione ontologica, un registro semantico più intensamente tributario di una concettualità politica resa familiare dal vocabolario hobbesiano. Non già, beninteso, che questi passi non lascino trapelare un'attitudine energeticamente decostruttiva nei confronti della mediazione rappresentativa che sta al cuore della filosofia politica moderna. Indubbiamente, quella utilizzata da Heidegger è una terminologia accolta soltanto per essere scavata, scissa da ogni residuo rapporto con l'istanza universalistica della ragione e ricondotta, probabilmente attraverso la mediazione di Carl Schmitt,⁸⁴ al nucleo contingentemente deciso della «risolutiva apertura» all'evento dell'essere. Una terminologia compresa, se si vuole, nell'aporeticità che fin dal suo inizio hobbesiano la contraddistingue.⁸⁵ Nondimeno, tale concettualità ritorna, a riprova

⁸² Su ciò si veda H. Arendt, *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, «Merkur», XXIII, 10, 1969, pp. 893-902, trad. it. *Martin Heidegger a ottant'anni*, «Micromega», 1988, pp. 169-179. Una lettura impolitica di Heidegger si trova in G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1980, p. 61: «Heidegger non è affatto un apologeta del nazismo; solo, nell'epoca della formazione dei grandi stati 'integrati' (società fasciste europee; Russia staliniana; Stati Uniti dei monopoli ecc.) egli si rende chiaramente conto del potere che le strutture sovrapersonali hanno sul singolo, e se ne rende conto in modo più radicale di chiunque altro, forse anche più degli stessi pensatori marxisti. [...] Da questo punto di vista si potrebbero rileggere anche gli scritti e discorsi politici dell'epoca del rettorato, mettendo in luce che la posizione nei confronti del nazismo come 'destino', con tutta la sua equivocità, è forse solo il riconoscimento di questo *necessario* prevalere delle dimensioni sociopolitiche su quelle individuali nell'esperienza dell'uomo». Per un'interpretazione di segno opposto, che individua un nesso sistematico tra l'esperienza di Rettorato del 1933 e il modo in cui Heidegger aveva sino ad allora inteso lo statuto e i compiti della filosofia, si può vedere, con relativi supporti bibliografici, F. Fistetti, *Heidegger e la rivoluzione nazionalsocialista*, in Id. (a cura di), *La Germania segreta di Heidegger*, Dedalo, Bari 2001, pp. 23-104.

⁸³ P. Lacoue-Labarthe, *Lo spirito del nazionalsocialismo e il suo destino*, in F. Fistetti (a cura di), *La Germania segreta di Heidegger*, cit., p. 12.

⁸⁴ Cfr. F. Fistetti, *Heidegger e la rivoluzione nazionalsocialista*, cit., pp. 64-66.

⁸⁵ Dal punto di vista logico, il paradosso della mediazione politica moderna risiede nella contraddizione tra il prodotto del contratto sociale, cioè la volontà sovrano-rappresentativa che attua la legge di natura, e il fatto che è la stessa volontà a porre in essere il presupposto del vincolo contrattuale, cioè soggetti razionali che decidono di delegare a un terzo l'esercizio della proprie facoltà politiche. Su ciò cfr. G. Duso (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999. Ma si vedano anche le considerazioni sul concetto di autorizzazione svolte da J. Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, New York 1986, pp. 117-131.

dell'ineludibilità di un orizzonte categoriale al quale lo strumentario analitico dell'ontologia fondamentale resta, seppur *e negativo*, tenacemente attaccato.

Non è del resto un caso che, in un importante saggio del 1946, la Arendt avverta il bisogno di sottolineare l'affinità elettiva tra Hobbes e Heidegger, resa tale dalla comune tendenza a subordinare la pluralità degli uomini a un'istanza che logicamente e ontologicamente la precede.⁸⁶ Affinità che non deve comunque oscurare il rilievo delle differenze in campo. Converrebbe piuttosto decifrarne la portata all'insegna di quei 'falsi rovesciamenti' nei quali, a giudizio della filosofa ebrea, alla fine di una tradizione non sembra competere altra funzione che quella di reggere lo specchio al suo inizio.

Si potrebbe spingere l'analisi un po' più in là di quanto le pagine del 1946 non facciano e notare che un simile accostamento trova un effettivo riscontro nell'uso heideggeriano dei lemmi sovranità, autorizzazione (*Ermächtigung*) e costituzione ontologica del popolo. Questi termini convergono verso un significato preciso, che sarebbe arbitrario voler sovrapporre senza soluzione di continuità a quella scienza che nasce con l'ambizione di azzerare le opinioni dei filosofi antichi al fine di metodizzare l'indagine sulla politica e garantirne lo statuto scientifico. Viceversa si tratta, per Heidegger, di individuare la filosofia – il 'discorso dell'essere' – come quel genere di sapere che, in luogo del consenso universale generato dall'accordo dei membri della comunità politica, *autorizza* il potere, pur senza identificarsi immediatamente con il suo esercizio. Le reiterate affermazioni circa l'«impotenza del pensiero»⁸⁷ possono venir lette in questa chiave: la filosofia è chiamata a istituire e a sanzionare *ex nihilo* (giacché non si tratta del trasferimento di un potere che già esiste) il potere che concretamente non esercita, in nome di un'istanza – l'accenno a un evento non umano della storia – priva di un riconoscibile centro di imputazione nella soggettività.⁸⁸ Con ciò, appare evidente lo sforzo di esibire l'infondatezza del dispositivo concettuale che prende le mosse dal presupposto che il reale sia *a priori* suscettibile di venir razionalmente ordinato a partire da un soggetto capace di vincolarsi incondizionatamente all'universale politico. E tuttavia, non è difficile vedere come

⁸⁶ Cfr. H. Arendt, *What is Existenz Philosophy?*, «Partisan Review», XIII, 1, 1946, pp. 34-56, trad. it. *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, in S. Forti (a cura di), *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 197-221.

⁸⁷ M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 55. Ma si veda anche Id., *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, cit., pp. 72-73, nonché, corollario essenziale, l'interpretazione critica della nozione di 'volontà di potenza', letta come ultima espressione della soggettività contraddistinta dal pensare per valori, contenuta nel secondo libro di *Nietzsche*, Neske, Pfullingen 1961, trad. it. *Nietzsche*, Adelphi, Milano 2005, in particolare il corso del 1940 «La metafisica di Nietzsche», pp. 745-808.

⁸⁸ Da questo punto di vista, si direbbe che la *Ermächtigung* heideggeriana accolga il significato etimologico di *auctoritas*, derivante da *augeo*, che indica il dono riservato a pochi (divinità o forze naturali) di far sorgere qualcosa e di portare all'esistenza. Cfr. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, Paris 1969, trad. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 1976, pp. 397-398.

L'assalto heideggeriano alla soggettività finisce col riproporre intatta la medesima aporia che gravava su quello stesso dispositivo. Tra *autore* e *attore* permane la frattura provocata, nell'ambito del modello hobbesiano, dalla dismissione della *facultas agendi* a beneficio di un sovrano *legibus solutus*. Cessione che certamente, grazie al procedimento dell'autorizzazione (*empowerment*),⁸⁹ sospende gli antichi ordini e riqualifica la connotazione signorile del sovrano; ma che non per questo la annulla o la supera, essendo il sovrano l'unico elemento del corpo politico collocato fuori dalla dimensione obbligatoria del patto, e perciò stesso in una condizione naturale che incrina la trasparenza razionale dell'artificio, intralciando – se così si può dire – il flusso comunicativo tra rappresentante e rappresentato: vanificando, in altre parole, ogni reale possibilità di immedesimazione del secondo nel primo. Da qui gli stalli, le difficoltà, le contraddizioni che, a dispetto della ferrea coerenza logica che la fonda, ostruiscono il funzionamento a regime della 'macchina' rappresentativa. In Hobbes, l'autore è il proprietario di azioni che, di fatto, non compirà mai. Dal canto suo, l'attore, il rappresentante, è la maschera, il luogotenente che agisce *nomine alieno* per tutto il corpo politico, ponendo in essere decisioni di cui non porterà mai la responsabilità.

Come interviene Heidegger su questo modello? Fondamentalmente, dislocando il meccanismo dell'autorizzazione fuori da una logica che il filosofo tedesco non può non avvertire come un fraintendimento intellettualistico dello 'spirito'. In forza di tale dislocazione si dilata il cerchio dell'irresponsabilità, nel senso che l'*Ermächtigung* non presuppone più l'identità hobbesiana di *author* e *owner* – l'autore come colui che «owneth his words and actions» –, essendo l'autore nient'altro che il custode dello 'spirito', il «pastore dell'essere»: colui che, espropriato della facoltà di concorrere alla sua determinazione (in termini politicamente più stringenti: colui che sperimenta il fallimento della capacità morfogenetica, produttrice di ordine, della decisione), parla in sua vece, ne accoglie il comando, si fa interprete e rappresentante della sua infondatezza. Tocchiamo qui categorie che, insieme alla nozione di filosofia a queste sottesa, ritroveremo al centro della critica arendtiana. È precisamente la propensione conflittuale connessa a questo faticoso percorso di auto-chiarificazione da parte della studiosa del totalitarismo ciò che, al pari delle «molteplici pubblicazioni dedicate ad altri ambiti», Heidegger sembra deciso a rimuovere forzosamente, quasi si trattasse di evenienze incapaci di varcare il confine della 'vera' filosofia ed esercitare un ruolo nell'articolazione del suo contenuto.

⁸⁹ Cfr. Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., cap. XVI, pp. 131-135. Su questo cfr. M. Piccinini, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in G. Duso (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, cit., pp. 123-141.

6. Il conflitto delle interpretazioni

6.1. Torniamo, dopo questa lunga circumnavigazione, alla lettera da cui abbiamo preso le mosse. Ammesso che ci sia effettivamente stata, non disponiamo della risposta di Hannah Arendt alla comunicazione di Heidegger. Non c'è modo, dunque, di accertare direttamente se e in quale misura l'autrice di *Vita attiva* si sia riconosciuta nel ritratto tratteggiato dal suo corrispondente, se al contrario abbia avvertito l'esigenza di prenderne esplicitamente le distanze o se abbia ritenuto sufficiente lasciar parlare i testi.⁹⁰

In ogni caso, è fuor di dubbio che, onde vedersi accreditata piena dignità filosofica da parte del maestro, la pensatrice ebrea debba versare un tributo oneroso. Giuste le avvertenze terminologiche contenute nella lettera (la distinzione tra filosofia da un lato, semantica, psicologia e sociologia dall'altro; la fine della metafisica e il nuovo inizio del pensiero), il rinvio heideggeriano alla filosofia di Hannah Arendt si presenta infatti come un modo sincopato per evocare il confronto con una polarità negativa, posta sotto il segno dell'«inautentico», collocabile in un'area contigua alla vocazione antropologizzante e, perciò stesso ancora irretita nelle maglie «metafisiche» dell'umanismo. Talché, a voler trarre dall'impostazione heideggeriana indicazioni di lettura più precise, bisognerebbe dire che, una volta dettratti i pregiudizi umanistici ancora presenti nelle «molteplici pubblicazioni dedicate ad altri ambiti», non resterebbe altro da fare che proiettare il motivo della *Überwindung* – quell'ansia di «oltrepassamento» così caratteristica di un certo filone della filosofia contemporanea di lingua tedesca – nel cono di luce di una filosofia

⁹⁰ Merita di essere ricordata la vicenda della ricezione heideggeriana di *Vita attiva*. Heidegger ricevette una copia del libro dall'editore Kohlhammer nel 1960, preceduta da una lettera della Arendt che, oltre ad annunciarne l'invio, chiariva le ragioni per le quali una dedica non era stata possibile. Un precedente accenno ad alcuni dei motivi confluiti in *Vita attiva* si trova nella lettera dell'8 maggio 1954, in cui la Arendt non manca di dichiarare il proprio debito per quel che concerne l'elaborazione della nozione di 'lavoro'. Mancano documenti della corrispondenza tra i due fino al già citato biglietto di Heidegger dell'aprile 1965. Stando a quanto sostiene la curatrice dell'epistolario, non esistono lettere in cui Heidegger entri nel merito dell'opera, anche se da un'annotazione della Arendt è possibile ipotizzare che un colloquio sull'argomento abbia avuto luogo nel settembre del 1968. Dell'«esplosione di ostilità» scatenata in Heidegger, secondo le testimonianze, dalla lettura di *Vita attiva*, riferisce E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Per amore del mondo 1906-1975*, cit., pp. 351-352. Si direbbe, comunque, che nel corso del tempo l'atteggiamento di Heidegger nei confronti del lavoro della Arendt si modificò in senso più favorevole. Alla richiesta di potergli dedicare l'opera consacrata all'indagine sulle facoltà della mente (rimasta poi incompiuta e pubblicata postuma nel 1978 con il titolo *The Life of the Mind*), la Arendt ottenne una risposta affermativa. Forzando *pro domo sua* gli accenni al lavoro in corso della sua interlocutrice, il filosofo di *Sein und Zeit* parrebbe attendersi dall'ex allieva una sorta di *Kehre* che la riavvicini all'indirizzo ontologico della riflessione filosofica: «Il tuo secondo volume della *Vita attiva*» – così l'aveva definito la stessa Arendt in una lettera al filosofo tedesco del 20 marzo 1971 – «sarà tanto importante quanto difficoltoso. Sto pensando all'inizio della *Lettera sull'«umanismo»* e al colloquio compreso in *L'abbandono*. Ma tutte queste cose rimangono insufficienti. Dobbiamo sforzarci per realizzare almeno ciò che è insufficiente. Lo sai, sarò felice della tua dedica». M. Heidegger a H. Arendt, 26 marzo 1971, in *Lettere 1925-1975*, cit., p. 162.

sciolta da ogni residuo vincolo con ciò che individua la politica come ambito ricco di soggettività, disponibile alla polifonia della mediazione discorsiva. Non resterebbe, insomma, che dissociare una volta per tutte la ragione da quel segmento della realtà suscettibile di venir modificato dall'agire umano.

Ci sono buoni motivi per dubitare che questo sia l'intendimento di Hannah Arendt: la rilettura dei testi giustifica di per sé serie perplessità. Ma fermarsi alla verifica filologica non permetterebbe altro che l'affermazione di una statica divergenza interpretativa, senza poter spiegare perché l'efficacia del pensiero di Hannah Arendt si sia dispiegata in una direzione diversa da quella sin qui indicata. A chi le rimediti avendo presenti i momenti più significativi della fortuna postuma della Arendt, le parole di Heidegger non potranno non apparire come l'incunabolo di un'interpretazione del pensiero arendtiano perfettamente speculare a quella avanzata dal filosofo tedesco. Affermatasi nel corso degli anni Ottanta nell'ambito di un complessivo «attraversamento del pensiero della crisi», tale lettura era governata dall'intento più generale di sottoporre a critica la pretesa capacità di auto-giustificazione del razionalismo politico moderno.⁹¹

Da quest'angolo visuale, più di un interprete era indotto a cercare nella Arendt – sovente letta in abbinamento non soltanto a Heidegger, ma anche a figure come quelle di Leo Strauss ed Eric Voegelin – argomenti validi per pensare una politica sciolta dalla filosofia e dall'ontologia dei moderni. Con il che si affacciava un rischio evidente, annidato nella definizione stessa dei termini del problema. Dalla rinuncia al compito fondante della prima filosofia politica moderna conseguiva, come si è accennato, un rivolgimento che investiva non soltanto la morfologia, ma la stessa ontologia del potere. La critica di una certa epistemologia presupponeva, in altre parole, la riconfigurazione delle caratteristiche oggettive della realtà – un'ontologia – che quella stessa epistemologia tendeva a velare. Sicché, l'oggetto privilegiato del discorso politico non appariva più come il frutto della giusta costruzione razionale, ma come una realtà che si disloca e si frammenta, come un'eccezione dilatata a normalità rintracciabile nella dimensione pluriversa – irriferribile a una qualsiasi unità – dei rapporti umani.

L'insidia stava (e sta) in ciò, che una volta pensata fuori dalle logiche del contratto e della rappresentanza, la relazione di potere sembrerebbe rimettersi integralmente all'irrazionale, sia questo concepito come il rischio non addomesticabile che inerisce alla decisione, oppure come rapporto di forza, di pura economicità. La ricognizione a tutto campo della crisi di una specifica forma della razionalità, insomma, sembrava sfociare in una più impegnativa presa di posizione circa l'impossibilità della razionalità discorsiva in

⁹¹ Sull'auto-legittimazione della Modernità, di contro al 'teorema' che presenta la concettualità moderna come una traslazione di contenuti teologici, è classico il riferimento a H. Blumenberg, *Die Legimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1966, trad. it. *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992.

quanto tale. Non a caso, su questa base si approdava a una tematizzazione del ‘politico’ da cui ci si attendeva l’esibizione della «sconnessione originaria fra *logos* e *praxis*».⁹²

L’intento era appunto quello di strappare il Moderno alla sua ideologia e alla presupposizione di ordinabilità razionale del reale. In questo modo, l’efficacia ermeneutica del teorema della secolarizzazione veniva riscoperta onde demistificare la pretesa ‘epocalità’ del Moderno. Dell’endiadi politica/ordine, pensata sotto le insegne della trasparenza razionale e della giustificazione discorsiva della funzione potestativa, si coglieva genealogicamente il momento ‘alogo’, machiavelliano, e se ne sondava la pervasività rintracciandone l’efficacia nella coppia politica/conflitto. Lasciando cadere ogni prospettiva finalizzata a sottoporre a verifica i contenuti di classe dell’antagonismo politico, la tematizzazione del conflitto veniva sottratta alla caratterizzazione marxiana della «contraddizione oggettiva», a cui si rimproverava una scarsa consapevolezza dall’autonoma e irriducibile intensità polemica che connota la politica. Dalla dialettica della modernità veniva espunto il residuo di violenza radicato nella necessità dello sfruttamento del lavoro salariato ai fini della riproduzione allargata del capitale. Di modo che tale aspetto finiva col perdere pertinenza esplicativa rispetto al problema più generale dell’esaurimento del progetto moderno (democratico) di conquista della capacità di autogoverno da parte di settori sempre più ampi del corpo sociale, unificati in una comune volontà politica.⁹³ In un’ottica post-marxista, il conflitto veniva assegnato alla dimensione della «differenza», al circostanziarsi di antagonismi locali, privi di un baricentro strategico. La percezione di una conflittualità diffusa veniva agganciata al piano di una polemicità non ulteriormente fondabile – se non, forse, a partire da un’antropologia neanche troppo velatamente tributaria del dogma del peccato originale⁹⁴

⁹² C. Galli, *La pensabilità della politica. Vent’anni dopo*, «Filosofia politica», XXI, 1, 2007, pp. 3-10. Un resoconto di quella stagione si può leggere in F. Fistetti, *La crisi del marxismo in Italia. Cronache di filosofia politica (1980-2005). Un abbozzo di storia degli intellettuali*, il nuovo melangolo, Genova 2006. La compiuta estensione al pensiero di Hannah Arendt dell’idea di una divaricazione originaria tra *praxis* e *logos* si trova in R. Esposito, *Categorie dell’impolitico*, cit., pp. 83-124, il quale, pur riconoscendo che tutta la critica arendtiana batte sulla separazione tra pensiero e azione, afferma con decisione che la separazione *deve* restare. Merita ricordare che la *mancata* separazione di teoria e prassi era stata invece rimproverata alla Arendt da Jean-François Lyotard in *Lectures d’enfance*, Seuil, Paris 1991, pp. 59-87, il quale rimprovera all’impostazione arendtiana del problema del giudizio un’insufficiente capacità di ‘sostare nella contraddizione’ e, di conseguenza, la tendenza a restaurare l’unità presupposta dalla sintesi dialettica. Contesta la lettura di Lyotard, nello sforzo di mostrare come in realtà la posizione arendtiana si attenga al canone postmoderno che vuole completamente disgiunte teoria e prassi, S. Forti, *Sul «giudizio riflettente» kantiano: Arendt e Lyotard a confronto*, in E. Parise (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, ESI, Napoli 1993, pp. 117-137.

⁹³ Ripercorre la storia della cittadinanza il monumentale lavoro di P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza europea*, 4 voll., di cui si veda in particolare, per il progetto moderno, il vol. II, *L’età delle rivoluzioni (1789-1848)*, Laterza, Roma-Bari 2000.

–, recuperata al discorso politico tramite il ricorso alla coppia schmittiana amico/nemico. Su questa base, è altresì evidente che la scissione di *logos* e *praxis* non poteva non coinvolgere la filosofia della storia, delegittimando ogni impegno teso a organizzare i fattori dinamici del processo storico al fine di assumerne il controllo.

Circolava, insomma, un insieme di temi, di spunti, di suggestioni interdisciplinari, finalizzati a garantire fondatezza scientifica alla tesi secondo cui la politica non è tutta racchiusa nel sistema articolato nei concetti di contratto, rappresentanza, diritti, democrazia, individuo, sovranità, Stato etc.. Soltanto fuori dalla linearità di questo modello sembrava possibile riguadagnare il terreno perduto in vista di una più articolata fenomenologia del potere. Anche da questo punto di vista si spiega la fortuna di Hannah Arendt, soprattutto nel nostro paese, a partire dagli anni Ottanta. La circostanza che vede i concetti appena elencati sottoposti a una serrata critica da parte della filosofa ebrea, sembrava confermare alcune ipotesi elaborate a partire dallo studio di altri autori, ma soltanto a patto di portare alla luce questi legami nascosti e vincolarli in maniera sempre più stringente a una certa modalità di riflessione sull'origine della politica. In questo senso si spiega l'enfasi posta sul carattere ontologicamente primario, ed empiricamente derivato, della divaricazione tra *logos* e *praxis*. E in questo senso si spiega anche perché la Arendt potesse venir letta come se la critica della concettualità politica riconducibile a Hobbes *non* presupponesse una vibrata protesta contro quello che *Vita activa* addita come lo scioglimento dell'alleanza tra ragione e realtà veicolato da quella sistematica. Come se lo stesso anti-hegelismo arendtiano *non* puntasse l'indice contro un *deficit*, anziché contro un eccesso di ragione *umana*.⁹⁵

Il favore incontrato da una tesi segnata, al fondo, dalla radicalizzazione in chiave metafisica degli indirizzi classici del realismo politico – ammesso che sia lecito interpretarla in questo modo – mostra bene come certi usi del pensiero della Arendt si riconnettano circolarmente all'interpretazione datane negli anni Sessanta da Heidegger. Se non offrendo una conferma più persuasiva della sua validità, certamente mostrando come il problema evocato dalla domanda circa il rapporto della Arendt con la filosofia e con la politica non verta semplicemente su questioni di nomenclatura disciplinare. Al contrario, esso attiene al nucleo generativo del filosofare arendtiano e al modo di intendere il senso

⁹⁴ Si ricorderà che «il rifiuto senza prove dello *status naturae lapsae*» è, secondo Augusto Del Noce, l'espressione del razionalismo moderno compiuto. Cfr. A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964, in particolare pp. 125-164.

⁹⁵ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 223: «La filosofia politica dell'età moderna, il cui più grande rappresentante è ancora Hobbes, inciampa sullo scoglio di un razionalismo moderno irrealista e di un realismo moderno irrazionalista – che è solo un altro modo di dire che la realtà e la ragione umana hanno sciolto l'alleanza. La gigantesca impresa di Hegel di riconciliare lo *spirito* con la realtà (*den Geist mit der Wirklichkeit zu versöhnen*), riconciliazione che è il più profondo obiettivo di tutte le moderne teorie della storia, poggia sulla convinzione che la *ragione umana* si scontra con lo scoglio della realtà» (corsivo mio).

delle reiterate affermazioni della pensatrice tedesca circa la necessità di assicurare al pensiero un sostegno fattuale che funga da indicatore valido e fonte viva della sua ispirazione, affinché l'atipicità e l'eccedenza degli considerati scarichi la propria efficacia sui concetti deputati a favorirne la decifrazione. Affermazioni che, del resto, possono trarre facilmente in inganno. Per lo meno nella misura in cui, come si è accennato, lasciano aperto il problema di come interpretare il 'nuovo' diritto di cittadinanza accordato dalla teoria a quella contingenza che l'intelletto logico, nella sua tendenza a replicare schemi funzionali all'analisi *in vitro* delle dinamiche reali, sistematicamente esclude. Elevare la contingenza al rango di categoria politica non implica effettivamente sancire l'*irrimediabile* la separazione tra *logos* e *praxis* e, pertanto, dichiarare intollerabilmente ideologica ogni loro possibile mediazione?

6.2. Un rapido *excursus* storico potrebbe essere d'aiuto per addentrarsi nella questione. Che la Arendt non si ponga dal punto di vista di chi ritiene possibile o desiderabile esorcizzare la contingenza trattandola come *quantité négligeable*, è una circostanza di incontestabile evidenza testuale. Ne abbiamo sin qui fornito alcune significative esemplificazioni. Ma ciò non permette ancora di ricavarne conclusioni più precise circa lo statuto che questa assume nel quadro complessivo della sua riflessione. Le cose non possono essere così semplici, quando la contingenza è guardata dal punto di vista della filosofia, per il semplice fatto che proprio tale sguardo conduce a classificazioni diversificate di un dato solo apparentemente primitivo, e in realtà capace di assumere valenze antitetiche a seconda delle lenti impiegate per metterlo a fuoco.

Per rendersi conto di come tali biforcazioni siano effettivamente possibili e assegnare un contenuto più determinato a quanto appena detto, è sufficiente rammentare che la sensibilità attualmente portata ad assumere la dimensione aleatoria, extra-logica, dell'esperienza come fattore di criticità, anziché di conservazione, è un fatto relativamente recente. Come si è accennato richiamando la figura di Hobbes, la modernità nasce e si consolida a partire da tutt'altro presupposto, e cioè che la possibilità di dischiudere scenari politicamente più avanzati sul piano dell'organizzazione collettiva dell'esistenza, così come su quello della libertà individuale, sia direttamente collegata alla costruzione di un ordine razionale, informato a norme almeno in linea di principio aperte allo scrutinio pubblico.

È alla geometria dell'ordine che i moderni affidano, in ultima analisi, il compito di azzerare un sistema di privilegi ereditari e di ricostruire *ab imis fundamentis* l'assetto della vita collettiva aprendolo a un dispositivo di legittimazione che non ammette nulla che sia *soltanto* contingentemente dato, sorretto dalla mera capacità di fatto di affermare se stesso. Se questo è vero, la stranezza dell'alleanza tra contingenza e tradizione – sfuggente e stocastica, la prima; solida e immobile, la seconda – può risultare tale soltanto a uno sguardo superficiale. Com'è stato notato, proprio in quanto infondati e immotivati i *tradita* condividono un aspetto rilevante della contingenza, e lo si percepisce soprattutto laddove

questi «vengono classificati come *immemoriali*: per essere tali, devono custodire una zona inaccessibile di nebulosità e di opacità, quasi un ingrediente da narrazione mitica».⁹⁶

In tal senso, il conflitto tra geometria e contingenza comincia a essere avvertito come tale e a diventare oggetto di polemica politica sull'onda della reazione ai principi della Rivoluzione francese. Tra il XVIII e il XIX secolo sono, variamente modulate, le voci di Burke, di Tocqueville, di Nietzsche – per citare solo alcuni nomi di rilievo – a mettere in stato d'accusa la geometria politica e la pericolosa astrazione metafisica del soggetto che, complice il linguaggio egualitario dei diritti, fanno da schermo alla realtà, impedendo ai rivoluzionari di vedere gli uomini per come sono veramente. Stando alle riflessioni di Burke, è una nuova categoria di esseri umani, i «letterati politicanti», la diretta responsabile della furia distruttiva perpetrata contro un regime sostenuto dalla quella commistione di giustizia e pregiudizio in cui si sostanziano i vantaggi del vivere associato. L'anomalia antropologica dei «letterati politicanti» è fatta derivare dallo statista inglese da una fondamentale cecità di fronte alla realtà empirica: ne è causa ed effetto al tempo stesso. Non molto diversamente si sarebbe espresso più tardi Tocqueville, riferendosi al ruolo giocato dai letterati nel trasformare la teoria in passione politica e lamentando il fatto che la Rivoluzione francese sia stata compiuta non già con il consenso del popolo all'iniziativa riformatrice del sovrano, ma attraverso la sua diretta partecipazione.⁹⁷

Tocchiamo qui uno snodo essenziale e non poco delicato, considerando che intorno problema della rivoluzione la *Arendt-Forschung* si è divisa non meno che su altre questioni cruciali ai fini dell'individuazione di parametri utili a una classificazione politica del pensiero di Hannah Arendt: rivoluzionaria o contro-rivoluzionaria? Progressista o conservatrice? Se effettivamente le riflessioni della Arendt sulle rivoluzioni moderne si riducessero, senza alcun rapporto con il resto della sua proposta teorica, alla provocatorie tesi con cui è d'uso epitomizzarle – essere il tentativo di risolvere con mezzi politici la questione sociale la causa della degenerazione delle rivoluzioni, ed essere la Rivoluzione francese, di contro alla 'buona' Rivoluzione americana, il paradigma di un'involuzione dell'autentico spirito rivoluzionario prolungatasi fino agli esiti dell'Ottobre sovietico– la risposta non si lascerebbe attendere a lungo. Avremmo a che fare con un pensiero manifestamente sottomesso alle retoriche della guerra fredda che gli fanno da sfondo e che, come tale, non esita a prendere la Rivoluzione francese a pretesto per una condanna senza appello del ciclo rivoluzionario che dall'Ottantanove si comunica al Novecento. Più in generale, saremmo autorizzati a concluderne che dietro la difesa della contingenza,

⁹⁶ B. Accarino, *Contingenza motorizzata. La politica tra accelerazione e sconfinamento*, «Filosofia politica», XXI, 1, 2007, p. 22.

⁹⁷ Cfr. A. de Tocqueville, *L'ancien régime et la révolution* (1856), in *Oeuvres complètes*, tomo II, a cura di J. P. Mayer, Gallimard, Paris 1951, trad. it. *L'antico regime e la rivoluzione*, in *Scritti politici*, vol. I, a cura di N. Matteucci, Utet, Torino 1969, pp. 731 sgg.

dietro l'appello a non scavalcare l'esperienza, dietro l'ironica osservazione che non appena non poterono più lodare il mondo «gli uomini rivolsero i loro sforzi più intensi a giustificare Dio e la Sua Creazione nelle teodicee»,⁹⁸ si celi soltanto un potente dispositivo apologetico.

Sennonché, a riprova di un'anomalia teorica che nella riflessione sulla rivoluzione trova una delle sue espressioni più contraddittorie, le cose non sono così semplici come suggeriscono le interpretazioni più propense a ideologizzare questo capitolo del pensiero arendtiano, fino a sospingerlo sul terreno conservatore del revisionismo storico.⁹⁹ Per esili che siano i dati a cui può appoggiarsi, sarebbe tuttavia un errore limitarsi ad accantonare la tesi di una Arendt 'revisionista' come la manifestazione di una *received view* fatalmente datata, se non altro perché tutt'altro che invecchiata è la problematica a cui la Arendt veniva messa in relazione. Che la tesi in questione sia stata formulata a metà degli anni Novanta da uno storico della filosofia di orientamento marxista come Domenico Losurdo, in altre occasioni decisamente più generoso nei confronti della filosofa ebrea,¹⁰⁰ e certamente a conoscenza dei numerosi studi che hanno ampiamente dimostrato l'irriducibilità della Arendt alle logiche culturali della guerra fredda, è forse la spia di un sommovimento più profondo. Non è inverosimile ipotizzare che si tratti del condizionamento subito anche da storici scrupolosi, ma inevitabilmente portati a

⁹⁸ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 416.

⁹⁹ È il caso, per esempio, di D. Losurdo, *Il revisionismo storico. Problemi e miti*, Laterza, Roma-Bari 1996, che inserisce la Arendt nella galleria degli storici revisionisti, accanto a François Furet ed Ernst Nolte. Secondo Losurdo, tale classificazione è giustificata da un mutamento d'atteggiamento della Arendt nei confronti della Rivoluzione francese: dapprima sostanzialmente favorevole ne *Le origini del totalitarismo*, dopodiché completamente pregiudiziale in *Sulla rivoluzione*. Purtroppo Losurdo evita di spiegare per quale motivo alla filosofia arendtiana si renderebbe necessaria una mutazione tanto netta, limitandosi a ravvisarvi una svolta subalterna alle contraddizioni di un'ideologia anti-comunista «che, per ragioni cronologiche e biografiche, non è possibile seguire con questa nettezza in nessuno dei singoli esponenti del revisionismo storico» (p. 18). Ed evita, altresì, di mettere a confronto la sua tesi con i reiterati interventi con cui la Arendt prende netta posizione contro l'anti-comunismo 'di professione' caratteristico degli anni della guerra fredda. Cfr. H. Arendt, *The Ex-Communists*, «Commonwealth», LVII, 24, 1953, pp. 595-599, trad. it. *Gli ex-comunisti*, in *Archivio Arendt 2*, cit., pp. 163-172; Ead., *Vita attiva*, cit., p. 58: «In questo capitolo procederò a una critica dell'opera di Karl Marx. È questo un compito spiacevole, in un'epoca in cui tanti autori che una volta si guadagnavano da vivere attingendo esplicitamente o tacitamente alla grande ricchezza delle idee e delle intuizioni marxiane hanno deciso di diventare antimarxisti di professione [...]. In tale difficile circostanza posso richiamare un'affermazione di Benjamin Constant quando si sentì costretto ad attaccare Rousseau: 'certamente, eviterò di unirmi ai detrattori di un grand'uomo. Quando il caso apparentemente vuole che io sia d'accordo con loro su un solo punto, comincio a diffidare di me stesso; e per consolarmi di essere anche per un istante del loro parere...ho bisogno di sconfessare e di biasimare, per quanto mi è possibile, questi falsi alleati'».

¹⁰⁰ Mi riferisco a D. Losurdo, *Il linguaggio dell'Impero. Lessico dell'ideologia americana*, Laterza, Roma-Bari 2007, in cui sono favorevolmente citati la teoria arendtiana dell'imperialismo e gli scritti arendtiani sul sionismo.

raccogliersi in un atteggiamento difensivo, quando il tema della rivoluzione viene sollevato in un contesto globalmente più incline alla liquidazione del passato, che non a una sua considerazione spregiudicata. Ma questo non è di per sé un motivo sufficiente per sovrapporre i contesti ai testi. Va da sé che registrare i limiti connessi all'operatività di un'ipoteca ideologica che ancora detta al discorso sulla rivoluzione le coordinate entro cui questo dovrebbe svolgersi, non implica in alcun modo scartare *a priori* la legittimità di letture *engagées* del pensiero di Hannah Arendt e rivendicare il monopolio di una neutralità di cui, oltretutto, non si saprebbe comprendere il senso al cospetto di una prestazione saldamente insediata nel campo della filosofia politica. Si tratta semplicemente di esprimere un giudizio di fatto. Tanto più che, una volta assunta la decisione di inquadrare Hannah Arendt come irriducibile avversaria della rivoluzione, escludendo qualsiasi altra *nuance* interpretativa, alle medesime conclusioni è agevole pervenire tanto da destra quanto da sinistra, salvo chiaramente commutarne il segno di valore.

Sta di fatto che, testi alla mano, la selezione di elementi funzionali a evidenziare la presenza di esiti conservatori nella filosofia di Hannah Arendt appare possibile soltanto al prezzo di isolare alcuni frammenti dal fraseggio complessivo o, viceversa, di desumere da altre fonti un orientamento generale senza preoccuparsi di verificarne il dettaglio sul testo arendtiano. In tal modo, diventa inevitabile ricomporre spezzoni di discorso irrigidendoli in una posizione sentenziosamente normativa obiettivamente poco in linea con l'atteggiamento problematico, possibilista più che revisionista, che l'allieva di Heidegger mantiene nei confronti di *tutte* le rivoluzioni moderne, compresa quella bolscevica.¹⁰¹ La questione è complessa, perché i limiti oggettivi della ricognizione storica vanno comunque considerati nel contesto di un disegno teorico che non si pone obiettivi di natura storiografica, ma che ha di mira l'articolazione di una concettualità politica adeguata al fenomeno rivoluzionario e alla novità che esso esprime. Pensare la

¹⁰¹ Appare significativo che proprio sul potenziale anti-revisionistico contenuto nella filosofia arendtiana, e in particolare sul ruolo in essa giocato dalla distinzione tra verità di ragione e verità di fatto, abbia insistito A. Santucci, *Per la verità: intellettuali, classi, potere*, in Id., *Senza comunismo. Labriola, Gramsci, Marx*, Editori Riuniti, Roma 2001, in particolare pp. 71-73. Richiamandosi alla questione della verità di fatto come elemento indispensabile per una nuova prassi politica, Santucci osserva: «non stupisce quindi che sia sempre più *à la page* discorrere di 'interpretazione' e quasi mai di 'verità'. Cosa di sicuro priva di implicazioni politiche immediate, purché confinata al problema della 'verità di ragione' e consegnata alle cure e ai dibattiti di neonichilisti, ermeneutici e heideggeriani contemporanei. Fatto sta che, per impulso dell'alterna fortuna o sfortuna delle parole, la tendenza verso la delegazione del concetto di verità ha finito con l'investire ancora una volta pure le 'verità di fatto' e buona parte del senso comune. Permane puntualissimo al riguardo l'esempio portato dalla Arendt, che aveva però sotto mira un regime totalitario, sul 'ruolo, durante la Rivoluzione russa, di un uomo dal nome Trockij, che non appare in nessuno dei libri di storia della Russia sovietica'. Se si guarda a certi risultati estremi del revisionismo storico attuale, nonché alle sue ricadute strumentali sul discorso politico corrente, s'intravede un quadro altrettanto inquietante, con l'aggravante d'essere prodotto in un'epoca e in paesi di conclamati saldi principi liberaldemocratici» (p. 73).

rivoluzione, non già pensare *contro* la rivoluzione è l'obiettivo naturale di un'autrice ossessionata dall'idea che «caratteristica dell'azione umana è la capacità di dare sempre inizio a qualcosa di nuovo, ma ciò non significa che si cominci ogni volta *ab ovo*, creando *ex nihilo*. Per fare posto all'azione, qualcosa che prima era presente deve essere rimosso o distrutto, e le cose mutano rispetto a come erano prima. Un tale cambiamento sarebbe impossibile se non fossimo in grado di astrarci mentalmente dal luogo in cui ci troviamo e di immaginare che le cose potrebbero essere diverse da come in effetti sono». ¹⁰²

6.3. Rimandando ai capitoli successivi una disamina più approfondita, ci limitiamo qui a poche osservazioni che appaiono congeniali allo spirito del brano poc'anzi riportato. Il primo dato che colpisce è il fatto che del classico repertorio argomentativo del liberalismo conservatore, piuttosto che del 'contro-illuminismo' che ne sorregge la forza polemica, ¹⁰³ nella Arendt, è possibile trovare molto meno di quanto all'apparenza si dia, o si sia voluto a ogni costo riscontrare.

Ancorché difficilmente sospettabile di indulgenza nei confronti dell'*esprit de géométrie* della scienza politica moderna, e ancor meno di scarsa vigilanza critica rispetto alle aporie inerenti al lessico dei diritti, ben altra descrizione offre l'allieva di Heidegger degli *hommes des lettres* dipinti dall'autore delle *Reflections* con dovizia di allusioni psico-patologiche. ¹⁰⁴

¹⁰² H. Arendt, *La menzogna in politica*, cit., p. 11.

¹⁰³ Cfr. Z. Sternhell, *Les anti-Lumières*, Fayard, Paris 2006, trad. it. *Contro l'illuminismo. Dal XVIII secolo alla guerra fredda*, Baldini Castaldi Dalai, Milano 2007. Va detto che, nelle parti dedicate alla Arendt, il lavoro di Sternhell non si distingue da quelli che, astraendo dagli assunti teorici che sorreggono il discorso arendtiano, ritengono di individuare un'insanabile contraddizione tra la difesa della Rivoluzione francese contenuta nello studio sul totalitarismo e la critica consegnata allo scritto sulla rivoluzione. Secondo Sternhell, il rilievo arendtiano secondo cui anche la Rivoluzione francese ha finito col particolarizzare i diritti universali dell'uomo, riconducendoli all'alveo della *nation*, rappresenta un argomento «stupefacente, poiché per Hobbes e Locke, per Rousseau, Montesquieu e Voltaire, per i rivoluzionari francesi autori della Dichiarazione dei diritti dell'uomo, gli esseri umani non si definiscono tramite la loro appartenenza a una comunità nazionale» (p. 619). L'argomento può apparire stupefacente solo laddove non si tenga in alcuna considerazione la frattura tra intenzione e realtà. Che nessuno degli autori citati definisse gli esseri umani in termini di appartenenza nazionale non toglie che, storicamente, la Dichiarazione universale dei diritti abbia dispiegato la propria efficacia sul terreno di una comunità che individua nella nazione la sede del potere costituente che si fa garante dei diritti. Decisamente più centrati appaiono, al riguardo, i rilevati di A. Supiot, *Homo juridicus*, Seuil, Paris 2005, trad. it. *Homo juridicus. Saggio sulla funzione antropologica del diritto*, Mondadori, Milano 2006, pp. 78-82, i quali sottolineano come la preoccupazione fondamentale della Arendt sia quella svincolare la politica e il diritto dal riferimento a consuetudini storiche o a leggi naturali votate alla particolarizzazione del 'diritto ad avere dei diritti'.

¹⁰⁴ Secondo Burke, agli occhi di questi uomini, «l'esperienza è la povera saggezza degli illetterati», un nulla se confrontata con l'esplosivo potenziale universalistico dei diritti. Ma, per il politico inglese, «i diritti di cui vociferano questi teorici sono tutti estremi: veri in quanto assoluti metafisici, ma falsi se trasposti su un piano politico», dal momento che «i veri diritti risiedono in una zona *media*, difficile a definire, ma non

Una descrizione che, in maniera abbastanza inattesa, comincia revocando in dubbio la fondatezza di quel tenace assunto fa dipendere i fallimenti dei rivoluzionari francesi dall'immediata traduzione politica di verità scientifiche strutturalmente incompatibili con la costituzione antropologica dei loro destinatari. Secondo la filosofa ebrea, «che la rivoluzione consistesse soprattutto nell'applicazione di talune norme e verità di scienza politica, quali le conosceva il diciottesimo secolo, è tutt'al più una mezza verità in America, e ancor meno lo è in Francia, dove eventi inaspettati sopravvennero così presto a intralciare la formulazione e l'instaurazione di istituzioni durature, e finirono in ultimo per distruggerle».¹⁰⁵ In base a tale impostazione, si direbbe che il problema dipenda da un difetto, anziché da un eccesso di universalismo; dalla resa alla contingenza e alla forza delle cose, anziché dall'impegno ad assumerne il controllo; dall'incapacità di dare consistenza politica allo spirito rivoluzionario, anziché dalla volontà di tradurlo nella prassi.

Ma chi sono allora gli uomini delle rivoluzioni? Da quali idee sono stati guidati i rivoluzionari francesi fino al momento in cui il corso degli eventi non li ha sopraffatti? Per rispondere a queste domande, la filosofa ebrea ritiene indispensabile introdurre una distinzione tra intellettuali e *hommes de lettres*. Tale distinzione si radica nell'atteggiamento completamente diverso tenuto dai due gruppi verso la società, «quel campo bizzarro, e un po' ibrido, che l'età moderna ha inserito fra il più antico e genuino campo della vita pubblica, o politica, da una parte e il campo del privato dall'altra».¹⁰⁶ Il lemma chiave per seguire il filo del discorso è appunto 'società': qui presentata a titolo di elemento «ibrido» che connota il Moderno in quanto epoca distinta dall'antichità.

Si può avvicinare la questione ricordando come la nascita del mondo moderno si lasci descrivere anche come un'esperienza di ristrutturazione degli spazi e di produzione di nuovi confini, materiali e simbolici. A venirne direttamente coinvolta, e rapidamente messa in crisi, allorché il dinamismo immesso dalle borghesie nazionali nei processi di produzione e riproduzione impone la costituzione di sistemi di potere efficaci sul terreno del comando, è la netta separazione tra *oikos* e *polis*. Tra sfera pubblica e sfera privata si insinua, alterando la fisionomia di entrambe, una nuova area, con esiti che sarebbe affrettato definire, genericamente, come 'eclissi della politica', se con ciò si allude allo sviluppo di forme di regolazione spontanea della società civile. Se nella distinzione antica di *oikos* e *polis* la filosofa coglie l'espressione paradigmatica di due diverse forme di esercizio del potere – l'una organizzata intorno a rapporti dispotici di subordinazione servile, l'altra contraddistinta dalla *isonomia* e *isegoria*, da uguaglianza di fronte alle leggi e da

impossibile a percepire». Cfr. E. Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790), Dodsley, London 1791, trad. it. *Riflessioni sulla rivoluzione francese*, in *Scritti politici*, Utet, Torino 1963, p. 221, p. 226.

¹⁰⁵ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 131.

¹⁰⁶ Ivi, p. 132.

uguale diritto di parola – che non subiscono gli effetti di una reciproca interferenza, con l'emersione della società si assiste a qualcosa di nuovo. Se da un lato, infatti, con la locuzione 'società' la Arendt conserva il riferimento tradizionale alla sfera dell'attività economica e di ciò che, più in generale, la collega alla riproduzione della vita, dall'altro lato l'allieva di Heidegger non può fare a meno di notare come la sfera riproduttiva esibisca un'incoercibile e inedita tendenza all'espansione, che non può non incidere sulle logiche e sulle finalità connesse all'esercizio della sovranità statale. Ogni ramificazione della relazione sociale, a questo punto, appare alla Arendt sussunta agli imperativi economici della riproduzione della vita.

Da questo punto di vista, sorprende poco che la studiosa non avverta la necessità di procedere a un esame più attento della 'società civile', delle articolazioni conflittuali e delle segmentazioni che si sviluppano al suo interno, né a spendersi in distinzioni più sottili tra produzione immediata e riproduzione. La società, per la Arendt, è un processo senza soggetto, una totalità manifestantesi in un incessante movimento di omologazione che non consente di attardarsi in mediazioni più complesse. Quello che la interessa da vicino, e che occorre aver costantemente presente per comprendere che cosa significhi l'individuazione della 'questione sociale' quale grano apocrifo che corrompe la rivoluzione, è la mutazione genetica che lo sviluppo della società imprime all'organizzazione politica e alla gestione del consenso. A questo sfondo non sono estranei i rilievi che vertono sullo sviluppo «inevitabile» e «automatico», completamente isomorfo alle dinamiche materiali della modernizzazione, di un ceto intellettuale adibito non soltanto alle funzioni burocratiche e amministrative imposte dal ritmo sempre più intenso della riproduzione sociale, ma anche alle «esigenze di divertimento e spettacolo», ugualmente in continua espansione, della moderna società di massa. Gli intellettuali, secondo la Arendt, «sono, e sono sempre stati, una *parte della società*, a cui come gruppo devono la loro stessa esistenza e importanza; tutti i governi pre-rivoluzionari nell'Europa del diciottesimo secolo ne hanno avuto bisogno e li hanno usati per la costituzione di un corpo di conoscenze e procedure specializzate per le crescenti esigenze dei loro governi, un processo che accresce il carattere esoterico delle attività di governo».¹⁰⁷

Ora, e questo è il punto dirimente, la Arendt nota che non gli intellettuali, con la razionalità burocratica che deriva loro da un addestramento amministrativo che inevitabilmente li porta a concepirsi come costola della società, ma gli *hommes des lettres*, gli illuministi che hanno creato le condizioni spirituali per la frattura rivoluzionaria, erano gli uomini realmente «preparati all'esercizio del potere».¹⁰⁸ A preparare gli *hommes des lettres* all'esercizio del potere, era proprio l'ostilità per la segretezza degli affari pubblici che li aveva allontanati tanto dal servizio governativo, quanto dalla buona società, mettendoli in

¹⁰⁷ *Ibidem* (corsivo mio).

¹⁰⁸ *Ibidem*.

aperta rivolta contro i pregiudizi sociali. La loro importanza risiede, in ultima analisi, nel fatto che «usarono il termine ‘libertà’ con un accento nuovo, quasi senza precedenti, sulla libertà *pubblica*, il che indica che per libertà intendevano qualcosa di ben diverso dalla libera volontà o dal libero pensiero che i filosofi avevano conosciuto e discusso fin da Sant’Agostino. La loro libertà pubblica non era una sfera interiore in cui gli uomini potessero rifugiarsi a piacere per sottrarsi alle affezioni del mondo; e non era neppure il *liberum arbitrium* per cui la volontà può scegliere tra due alternative. La libertà per loro poteva esistere solo nel campo pubblico: era una realtà tangibile e terrena, era una cosa creata dagli uomini per essere goduta dagli uomini, piuttosto che un dono o una capacità».¹⁰⁹

Naturalmente, è sempre possibile e lecito domandarsi se, nell’atto di cercare ai margini della tradizione egemone potenzialità politiche non raggiunte dalla normalizzazione imposta dagli imperativi del sociale (e vedremo quanto, per la Arendt, l’articolazione del lessico della sovranità statale risenta di questa origine ‘spuria’) la filosofa ebrea non indulga a propria volta in un pregiudizio idealizzante circa l’autonomia degli *hommes des lettres* (la loro assenza di legami con una precisa classe sociale), che la induce a ricalcare su questa figura un’immagine del cittadino diversa da quella dell’individuo corredato di diritti naturali. Allo stesso modo, affrontando più da vicino la ricostruzione comparata della Rivoluzione francese e americana, non potremo fare a meno di notare come il precetto di ‘stare ai fatti’ sembri talvolta pericolosamente vacillare sotto il peso di un’argomentazione che trascura decenni di accertamenti storiografici sulle rivoluzioni moderne. Quello che non è possibile fare è però fraintendere il senso delle parole poc’anzi richiamate, che dicono del nesso tra rivoluzione e oggettivazione della libertà e della chiara intenzione della Arendt di mantenersi su un terreno che, a suo giudizio, trova una promettente prosecuzione nelle esperienze di democrazia consiliare del Novecento. Un terreno al quale l’allieva di Heidegger tiene fermo *nonostante tutto*: anche, cioè, a costo di addebitare ai vincoli imposti dalla questione sociale – anziché alla sua mancata soluzione – il riflusso rivoluzionario, il suo riassorbimento in quel processo di riproduzione della vita che determina la subordinazione delle richieste della politica a quelle legate alla soddisfazione dei bisogni.¹¹⁰ E a costo di non rendersi pienamente conto, in tal modo, che la

¹⁰⁹ Ivi, p. 134.

¹¹⁰ Le difficoltà che sorgono dall’impostazione arendtiana della questione sociale (o per meglio dire: dalla strategia di elusione messa in atto dalla Arendt), non dipendono da una scarsa consapevolezza del fatto che l’indigenza economica è di per sé un fattore di marginalità politica. Non a caso la filosofa osserva che «ciò che accomunava gli *hommes des lettres* ai poveri, a parte, anzi prima ancora, ogni compassione per le loro sofferenze, era proprio l’oscurità, ossia il fatto che ad essi mancava lo spazio pubblico dove poter diventare visibili e acquistare un significato». Cfr. ivi, pp. 134-135. Il problema nasce semmai dal fatto che, per la Arendt, la questione sociale si lascia risolvere con mezzi puramente tecnici, in una sorta di divisione del lavoro per cui l’iniziativa politica consente ai subalterni di inserirsi nel circuito del riconoscimento,

contraddizione tra vita e libertà, tra sociale e politico, trae consistenti ragioni d'esistenza negli antagonismi che albergano *all'interno* del movimento di riproduzione sociale della vita, e non soltanto nella sua rappresentazione politica.

7. *Una filosofia in senso cosmopolitico*

7.1. Avviamoci rapidamente a concludere queste osservazioni introduttive con un'ultima, ma non perciò marginale, notazione. Lo sforzo di riannodare i diversi fili del pensiero di Hannah Arendt implica necessariamente una lettura responsabilizzante, che non può evitare di misurarsi con il problema di stabilire quale cornice concettuale consenta di tematizzarne l'unità nella maniera più efficace. L'andamento non sistematico del pensiero, l'urgenza che motiva innovazioni a livello di vocabolario, la ripresa e l'approfondimento di spunti di indagine distribuiti in luoghi testuali lontani nel tempo e apparentemente consacrati a tematiche tra loro eterogenee, le stesse reticenze di una pensatrice che non cessa di sollecitare il ruolo attivo del lettore, non agevolano le cose. Colpisce, per esempio, che il notissimo brano de *La vita mente* in cui la Arendt si dichiara «apertamente schierata tra coloro che da qualche tempo a questa parte hanno tentato di smantellare la metafisica (con la filosofia e tutte le sue categorie) così come le abbiamo le abbiamo conosciute dal loro esordio in Grecia sino ai giorni nostri», sia immediatamente seguito dall'avvertenza che metodi, criteri e valori dell'indagine restano «misericordiosamente nascosti all'autore, benché magari siano, o meglio *sembrino* del tutto manifeste al lettore o all'ascoltatore». ¹¹¹ Si

mentre, su tutt'altro piano, alla tecnica spetterebbe il compito di alleviarne l'indigenza. È questa ingenua fiducia nella neutralità della tecnica (abbastanza sorprendente in un'autrice per altri versi estremamente critica nei confronti della teleologia positivista del progresso) che porta la Arendt a interpretare la questione marxiana del passaggio dal regno della necessità al regno della libertà in termini piuttosto equivoci: «il vero fine della rivoluzione in Marx non è soltanto l'emancipazione delle classi lavoratrici o operaie, ma l'emancipazione dell'uomo dal lavoro. Giacché 'il regno della libertà comincia soltanto dove finisce il lavoro determinato dal bisogno' e dove cessa l'immediatezza delle 'necessità fisiche'. E come oggi sappiamo, nella misura in cui è possibile, non si produce per la via dell'emancipazione politica – l'eguaglianza di tutte le classi di cittadini – bensì per quella della tecnologia». Cfr. H. Arendt, *Labor, Work, Action* (conferenza del 1964), in J.W. Bernauer (ed.), *Amor mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Nijhoff, Boston 1986, trad. it. *Lavoro, opera, azione. Le forme della vita attiva*, Ombre Corte, Verona 1997, p. 47. L'equivoco, naturalmente, sta nel fatto di intendere la nozione di marxiana di 'lavoro determinato dal bisogno' non già come la vendita obbligata di forza-lavoro a certe condizioni giuridicamente codificate (e dunque come esito di una coazione non soltanto economica, ma anche politica), ma come funzione immediatamente biologica. Mentre per Marx sussiste una chiara distinzione tra rapporto materiale di produzione e rapporto sociale di produzione, e su questa base critica ogni teoria economica che non sia anche una teoria sociale, nella Arendt questa distinzione scompare. Abbastanza curiosamente, la critica ha insistito polemicamente sulla separazione arendtiana tra politica e società, tralasciando il fatto che il punto debole sta invece nella mancata distinzione tra economico, biologico e sociale, che la filosofa sussume alla categoria unitaria di 'vita'.

avvertono il timore del fraintendimento (con quale coeva corrente di pensiero consacrata alla decostruzione della metafisica, ci pare di aver individuato con ragionevole plausibilità), la consapevolezza che l'autrice possa non essere la più affidabile interprete di se stessa e, al tempo stesso, la chiara indicazione della necessità di chiedere ai testi qualcosa che, spontaneamente, questi non offrono: vale a dire, volendo rimanere fedeli alla metafora della *suite* musicale evocata in *Tra passato e futuro*, «l'unità di una serie di movimenti scritti in una sola tonalità»,¹¹² la loro direzione prevalente.

Abbiamo più volte fatto il nome di una fonte che si intravede alle spalle della Arendt all'altezza di snodi decisivi: Immanuel Kant. Occorre ora dirne qualcosa di più, dal momento che lungo un importante segmento della filosofia kantiana ci è parso di poter rintracciare *la* tonalità che orienta e sollecita il pensiero arendtiano nelle direzioni evocate in queste pagine, il *leit-motiv* che deve essere seguito per riportare alla luce il nucleo vivo di una modernità rimasta ai margini della tradizione egemone. Non è del resto un caso che diverse pagine del taccuino filosofico della Arendt si riferiscano al padre del criticismo come all'anti-Hobbes. Di Kant l'allieva di Heidegger è lettrice precoce e assidua; l'illuminista tedesco ne accompagna la biografia intellettuale con una costanza che, già a partire dai testi degli anni Quaranta, non lascia spazio a dubbi sulla natura non episodica del dialogo in corso.

Alla luce dello stato documentario, si prospettavano quindi due possibili piste di ricerca. Il primo percorso, volto a interrogare settorialmente il cosiddetto 'Kant di Hannah Arendt', ci è parso di dover immediatamente abbandonare, per diversi ordini di motivi. Lungo questa linea, è infatti prevalsa presso gli studiosi la tendenza a indicare in Kant una scoperta relativamente tardiva da parte della filosofa ebrea, collocabile alla fine degli anni Sessanta e sostanzialmente slegata alla genesi del suo pensiero. Per di più, scoperta non soltanto tardiva, ma confinata a una lettura parziale e distorcente della *Critica del giudizio*, finalizzata unicamente ad avvalorare la bontà dell'analogia estetica in vista della riformulazione delle categorie del politico. Quasi che il valore aggiunto dell'operazione, per potersi qualificare come peculiarmente 'arendtiano', dovesse a ogni costo ridursi a vacuità filologica, a eresia filosofica. Si riteneva insomma, che un'interpretazione che non si limitasse a registrare passivamente i dati testuali e a riprodurli nell'ordine sistematico previsto dal loro autore, potesse essere mossa soltanto da una schietta volontà di tradimento. E quasi che, per altro verso, a legittimare il giudizio dei critici circa la brillante operazione di travisamento dei testi dovesse essere il confronto con un kantismo presuntivamente ufficiale, custodito dalla filosofia politica nella tradizione del neo-contrattualismo liberale, con il quale per altro la Arendt (che pure è ancora in vita quando, nel 1971, esce *A Theory of Justice* di John Rawls) non entra mai in interlocuzione.

¹¹¹ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 306 (corsivo mio).

¹¹² H. Arendt, *Premessa: la lacuna tra passato e futuro*, cit., p. 39.

Non è da escludere che lo scarso riguardo filosofico, recentemente rilevato da Simona Forti, nei confronti di una pensatrice la cui popolarità resta inchiodata all'immagine di «filosofa avventurosa tutta 'passione e sentimento'»,¹¹³ abbia trovato anche in queste letture occasione di esercitarsi. Sta di fatto che, per avanzare su questa linea, si paga un certo prezzo, una quota consistente del quale è racchiusa nella pretesa di leggere la terza Critica come una filosofia dell'arte a cui la Arendt attingerebbe sovrapponendovi un'arbitraria valenza politica. Dimenticando, in questo modo, che non nell'analitica del bello, ma in *tutti* in luoghi (inclusa la *Critica del giudizio*) in cui Kant è pervenuto a distinguere il 'sociale' dal 'politico', la studiosa del totalitarismo afferma di voler cercare il seme fecondo della filosofia politica che, ufficialmente, il padre del criticismo non ha mai scritto. Ma a ciò si aggiunge un incomprensibile silenzio sui luoghi in cui la Arendt si sofferma sulla dialettica trascendentale della prima Critica, sulla costante associazione di Kant alla Rivoluzione francese, sul diretto prelievo di una categoria-chiave come quella di 'pluralità' dall'*Antropologia pragmatica*, su una tripartizione della *Vita activa* in lavoro, opera e azione che riprende per importanti aspetti l'antropologia consegnata alla *Religione entro i limiti della semplice ragione*. Analogo silenzio è lasciato calare sui dibattiti che, a partire dal *Kantbuch* heideggeriano del 1929, hanno reiteratamente intrecciato i problemi della critica della modernità, della critica dell'umanesimo e della critica dell'antropologia. Dibattiti che, verosimilmente, sono quelli che la pensatrice tedesca ha maggiormente presenti, pur senza ripercorrerli diffusamente nei suoi scritti.

Una drastica decurtazione dello sfondo a partire dal quale evolve la proposta arendtiana per un verso e, per altro verso, la versione scarnificata di un Kant reso indistinguibile dal ritratto vagamente caricaturale (il filosofo dei 'due mondi', dell'angustia coscienzialistica della 'legge morale dentro di me', di uno spietato formalismo totalmente ignaro dell'ulteriorità della condizione umana rispetto ai perimetri definiti dalla soggettività trascendentale) che, nel corso del tempo, è stato forgiato dai suoi critici, sembrano insomma confluire verso esiti decisamente poco promettenti: non soltanto sul piano della fedeltà ai testi, ma anche su quello dell'operatività filosofica.

7. 2. Ragion per cui, si è ritenuto di dover percorrere un'altra strada, necessariamente più lunga, più rischiosa, ma forse non avara di sorprese. L'abbiamo fatta precedere da una domanda: esiste in Kant un luogo teorico che permetta di soppesare le conseguenze che discendono dai risultati della dialettica trascendentale e raccordarle non già all'abisso del nichilismo, e nemmeno al salto nella 'fede razionale', ma a un'impostazione della problematica antropologica che lasci spazio alle nozioni di mondo, di pluralità, di una libertà che si esercita 'fuori di me'? Fortunatamente, gli studi che hanno sollevato la

¹¹³ S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. X.

medesima questione, negli ultimi anni, si sono moltiplicati.¹¹⁴ Questo luogo teorico esiste, e per identificarlo Kant conia un titolo preciso: filosofia in senso cosmopolitico.

Come definire in rapide battute un vettore di indagine che, per lo più, ha attirato l'attenzione dei filosofi politici soltanto in ragione dei controversi aspetti giuridici che interessano l'«irraggiungibile» – così la definisce Kant in un passo dell'*Antropologia pragmatica* – idea di società cosmopolitica? A tal proposito, ci porta soccorso una serie di definizioni affidate all'Introduzione alle lezioni kantiane di logica pubblicate nel 1800 da Gottlob Jäsche. In questa sede, Kant riprende una distinzione già proposta nella *Critica della ragion pura*: quella tra «concetto scolastico» (*Schulbegriff*) e «concetto cosmopolitico» (*Weltbegriff*) di filosofia. Intesa nel suo concetto scolastico, la filosofia non si pone altri obiettivi da quelli funzionali alla completezza logica e alla coerenza sistematica del sapere, oggetto dell'interesse del «tecnico della ragione». Nel suo concetto cosmopolitico, invece, la filosofia si dispiega come scienza del collegamento delle conoscenze ai fini essenziali della ragione umana. Una volta effettuata tale distinzione, il passo successivo intrapreso da Kant consiste nello stabilire che *soltanto* nella sua accezione cosmopolitica la filosofia può ricondurre i propri interrogativi alla domanda «che cos'è l'uomo»?

Apparentemente, l'illuminista tedesco appare intenzionato a non discostarsi dal più collaudato degli schemi metafisici. L'insistenza con cui il *Kantbuch* heideggeriano ritorna su questo punto, individuandovi la segreta alleanza tra antropologismo e soggettivismo moderno, sembrerebbe rendere plausibile l'ipotesi che Kant persegua l'obiettivo di edificare l'intera sua filosofia su una metafisica del soggetto. E in effetti, la stessa formulazione linguistica della domanda – «che cos'è?» – parrebbe attestare una dislocazione puramente formale degli interrogativi che non trovavano risposta nell'ambito della psicologia razionale verso una sede disciplinare deputata a riproporre in maniera informale ciò che al critico della ragion pura si presenta soltanto sotto forma di paralogismo. In realtà, quest'impressione deve essere corretta. Proprio perché sussunta al punto di vista cosmopolitico, a quello stesso punto di vista a cui gli scritti di filosofia della storia affidano la rappresentazione del senso (della conformità rispetto a un fine) della vicenda umana, l'elaborazione della domanda antropologica ritrova la propria coerenza con i risultati del criticismo, trovandosi destituita di ogni pretesa fondativa. E trovandosi, altresì, destituita di ogni pretesa cognitiva circa l'immutabile contenuto sostanziale della natura umana. Prova ne è il fatto che all'articolazione di una filosofia in senso cosmopolitico fornisce un contributo decisivo l'*Antropologia pragmatica*, che se da un lato si dichiara nel compito di dire non ciò che la natura fa dell'uomo, ma ciò che l'uomo, «in quanto essere libero, fa, può e deve fare di stesso», dall'altro lato non esita ad affermare che la «conoscenza dell'uomo, in quanto essere terrestre dotato di ragione, merita in modo particolare di essere detta *conoscenza del mondo*». Sembra dunque plausibile

¹¹⁴ Ne ho dato parzialmente conto nella nota *Alla riscoperta dell'antropologia di Kant? Glosse a margine di alcune recenti pubblicazioni*, «Intersezioni», XXXVI, 3, 2006, pp. 451-459.

concluderne che dietro la parola ‘uomo’ si celi una figura più determinata, quella del *cittadino del mondo*, che si distingue, sempre stando a quanto ne dice l’antropologia kantiana, per essersi aperto alla dimensione della pluralità e aver abbandonato il punto di vista egoistico che lo induce a riferire ogni cosa a se stesso.

Si tratta, in tutta evidenza, di categorie ampiamente presenti nella filosofia arendtiana, che pure non si è mai spesa in un intervento sistematico sul kantiano *Weltbegriff der Philosophie*: il che, lungi dal costituire un argomento invalidante, ci è parso un’affidabile segnale della sua concreta operatività nell’autrice di *Vita activa*. Ci si potrebbe domandare se il ricondurre tali categorie, come fa l’allieva di Heidegger nelle sue *Lectures* kantiane, alla filosofia politica che ufficialmente Kant non ha mai scritto non sia un modo per velarne l’originaria valenza politica e marcare, così facendo, uno stacco netto rispetto a una fonte assunta a titolo di semplice pretesto. Dall’esame incrociato dei testi arendtiani e di quelli kantiani, pare però di dover dare una risposta diversa a questo interrogativo. Ripercorrendo le pagine di Kant, si fa nitida l’impressione che la figura del cittadino del mondo entri in una inevitabile tensione con quella del cittadino dello Stato. Certo, lo si vedrà: in Kant una simile tensione tende a strutturarsi intorno a uno svolgimento dialettico della vicenda umana che non è dato ritrovare in Hannah Arendt, e al quale sembra piuttosto riannodarsi una linea destinata a svilupparsi nelle direzioni intraprese da Hegel e da Marx.¹¹⁵ Ma non è questo il nodo decisivo. Il fatto è che quella tensione esiste e, ammesso che questo sia il vantaggio prospettico della posterità, la Arendt non ne attinge una percezione libresca, ma assiste alla sua piena maturazione storica. Alla malinconica impotenza di una pensatrice che non si è mai attesa alcun risultato dalla prospettiva meccanica di un’intensificazione degli antagonismi sociali, non resta altro da fare che accelerare i tempi e operare una precisa scelta teorica. Una cosa pare di poter dire con ragionevole certezza. Se quelle appena elencate sono le coordinate entro cui deve svolgersi un progetto che Kant lascia incompiuto, dichiarandolo inattuabile al singolo pensatore, affermare che la tonalità di fondo della filosofia di Hannah Arendt si accordi alla filosofia in senso cosmopolitico appare qualcosa di più di un’azzardata congettura. Con questa congettura è ora arrivato il momento di fare i conti.

¹¹⁵ Su ciò si possono vedere A.W. Wood, *Kant’s Historical Materialism*, in J. Kneller, S. Axinn (eds.), *Autonomy and Community. Readings in Kantian Social Philosophy*, State University of New York Press, Albany 1998, pp. 15-37; A. Burgio, *Strutture e catastrofi. Kant Hegel Marx*, Editori Riuniti, Roma 2000.