APhEx 29, 2024 (pp. 1-43)
Ricevuto il: 10/02/2024
Accettato il: 15/06/2024
DOI:10.13137/2036-9972/36158

APhEx
Rivista Italiana di Filosofia Analitica
ISSN 2036-9972

PROFILI

Hannah Arendt

Angela Taraborrelli

Università degli Studi di Cagliari
taraborrelli@unica.it

Hannah Arendt (Linden 1906-New York 1975) è una figura preminente del panorama filosofico e intellettuale del Novecento. Il lavoro che qui proponiamo offre un'analisi delle sue principali opere con l'obiettivo di mostrare come la sua drammatica storia personale e la sua vita intellettuale siano indissolubilmente intrecciate tra loro, e come l'ampiezza dei temi affrontati, la profondità delle sue analisi, l'originalità delle sue intuizioni e delle sue teorie costituiscano un nuovo paradigma del pensiero filosofico e politico. Questo paradigma è ancora attuale ed estremamente fertile, teso com'è a conciliare particolarità e universalità e a stabilire le condizioni che impediscano ai «nuovi inizi» di tradursi in nuove forme di sofferenza, di ingiustizia, di deprivazione, e che promuovano l'esercizio della libertà, il godimento dell'eguaglianza e il senso, che ciascuno e ciascuna deve poter avere, della propria dignità.

INDICE

1. VITA E OPERE
2. LE ORIGINI DEL TOTALITARISMO
   2.1 L'ANTISEMITISMO
   2.2 L'IMPERIALISMO
3. IL COSMOPOLITISMO
4. I TOTALITARISMI: LA NEGAZIONE DELLA POLITICA E DELLA DIGNITÀ UMANA
5. TEORIA DELL'AGIRE: PLURALITÀ, LIBERTÀ, MONDO IN COMUNE
   5.1. LA PLURALITÀ: IL NUOVO PRINCIPIO DEL POLITICO
   5.2 AGIRE POLITICO E LIBERTÀ
   5.3 MONDANITÀ E MONDO IN COMUNE
   5.4 POTERE E VIOLENZA
6. LA CAPACITÀ DI GIUDICARE
   6.1 IL GIUDIZIO MORALE
   6.2 IL GIUDIZIO POLITICO
7. VERITÀ E POLITICA
8. IL GIUDIZIO STORICO E LA CAUSA DEI VINTI
9. OPERE CITATE DI HANNAH ARENDT
10. BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

1. Vita e opere

Hannah Arendt (Linden 1906-New York 1975) è una figura preminente del panorama filosofico e intellettuale del Novecento. Nasce il 14 ottobre 1906 a Linden, un sobborgo di Hannover, da Martha Cohn e Paul Arendt. Nel 1924, dopo aver completato gli studi liceali, si reca presso l'Università di Marburgo per studiare con Martin Heidegger. L'incontro con Heidegger, con il quale ebbe una breve ma intensa relazione affettiva, esercitò un'influenza duratura sul suo pensiero. L'anno successivo, si trasferisce all'Università di Friburgo dove trascorre un semestre seguendo le lezioni di Edmund Husserl e, nella primavera del 1926, all'Università di Heidelberg per studiare con Karl Jaspers, un filosofo con cui stabilirà una duratura amicizia intellettuale e personale e sotto la cui supervisione completa nel 1929 la tesi di dottorato, intitolata *Il concetto di amore in Agostino*. Nello stesso anno sposa Günther Stern (poi Anders) da cui divorzierà nel 1937. Dopo l'incendio del Reichstag di Berlino, avvenuto il 27 febbraio del 1933, Anders si rifugia a Parigi, mentre Arendt inizia la sua attività politica, mettendo a disposizione il suo appartamento ad alcuni oppositori di Hitler in

fuga, ospitando soprattutto comunisti. Nello stesso periodo Kurt Blumenfeld, ex presidente della Organizzazione sionista tedesca, le chiede di raccogliere presso la Biblioteca di Stato prussiana prove materiali della presenza di attività antisemita nelle organizzazioni non governative. Viene arrestata e rilasciata pochi giorni dopo. Lascia quindi la Germania nel 1933 e, dopo un breve soggiorno a Praga e a Ginevra, raggiunge il marito a Parigi, dove risiede sino al 1939 e dove conosce Walter Benjamin, lontano cugino di Anders. Segue i seminari su Hegel di Alexandre Kojève, grazie ai quali incontra Jean-Paul Sartre e Alexandre Koyré. Nel frattempo, collabora con una organizzazione ebraica, aiutando bambini e adulti in fuga dalle persecuzioni a trasferirsi nei *kibbutzim* in Palestina.

Dopo essersi separata dal primo marito, nel 1940 sposa Heinrich Blücher, allora giornalista, che dopo una esperienza 'spartachista'[1] aveva aderito al Partito comunista tedesco. Quando nel 1940 la Wehrmacht invade la Francia viene internata come straniera potenzialmente ostile in un campo di internamento a Gurs, nel Sud della Francia da cui, dopo cinque settimane, riesce a fuggire. Presso la cittadina di Montauban si ricongiunge con Blücher che, nel frattempo, era stato internato in un campo a Villemalard, e da lì tenta con lui la fuga verso la Spagna. Grazie all'aiuto di Anders, che si trovava in California dal 1939 e che le aveva procurato la documentazione di garanzia e il sostegno economico necessario, emigra negli Stati Uniti. Il 23 maggio del 1941, in un telegramma indirizzato ad Anders, così annunciava l'arrivo a New York: «Sani e salvi. Abitiamo 317 West 95. Hannah» (Arendt, 2016, trad. it. 10)[2]. Arendt vive in questa città fino al 1975, anno della sua morte.

Nel carteggio con Anders si trovano parole sobrie e piene di toccante dignità che esprimono l'angoscia di una persona internata che teme di essere trasferita in un campo di concentramento, l'ansia di trovare denaro e un visto per emigrare e trarsi in salvo e, una volta in salvo, il desiderio di aiutare i rifugiati rimasti in Europa e di ricostituire una rete di relazioni, di trovare un lavoro e di apprendere il più velocemente possibile la lingua inglese. Dalle lettere trapela la condizione dei rifugiati che Arendt, apolide dal 1933, descrive in modo estremamente vivido nello scritto del 1943, *Noi rifugiati*, dedicato in particolare ai rifugiati ebrei:

---

[1] La Lega di Spartaco o Lega Spartachista (1914-1919) fu un'organizzazione socialista rivoluzionaria d'ispirazione marxista consiliarista fondata in Germania da Karl Liebknecht e da Rosa Luxemburg.

[2] In originale: «Sind gerettet». «Salvi sumus» sono le parole dell'apostolo Paolo quando nella lettera ai Romani (8,24) afferma che i cristiani sono stati salvati nella speranza: «In spe salvi (facti) sumus» (Rigotti, 2017).

> Abbiamo perso la casa, che rappresenta l'intimità della vita quotidiana. Abbiamo perso il lavoro, che rappresenta la fiducia di essere di qualche utilità in questo mondo. Abbiamo perso la nostra lingua, che rappresenta la spontaneità delle reazioni, la semplicità dei gesti, l'espressione sincera e naturale dei sentimenti. Abbiamo lasciato i nostri parenti nei ghetti polacchi e i nostri migliori amici sono stati uccisi nei campi di concentramento, e questo significa che le nostre vite sono state spezzate (Arendt, 1943, trad. it. [a], 23).

Negli Stati Uniti, Arendt comincia ad acquisire notorietà anche grazie alle pubblicazioni in riviste come *Jewish Social Studies* e *Aufbau*[3] dove pubblica «The Jewish Army – the Beginning of a Jewish Politics?» (1941), nel quale difende la necessità della nascita di un esercito ebraico in grado di combattere a fianco degli alleati in Europa non solo per proteggere il popolo ebraico, ma anche perché possa assumere un'identità politica riconoscibile. In questi anni, pianifica la stesura de *Le origini del totalitarismo*, lavorando nel frattempo come ricercatrice per la *Commission on European Jewish Cultural Reconstruction* (1944-1946) e, poi, come dirigente della *Jewish Cultural Reconstruction* (1948-1952). Nel dopoguerra tiene conferenze in diverse università americane, tra cui Princeton, Berkeley e Chicago, e in Europa, e dal 1967 al 1975 insegna filosofia presso la New School for Social Research.

Nel 1951 pubblica *Le origini del totalitarismo*, uno studio sui regimi nazista e stalinista, che divenne presto un classico e che le fa guadagnare notorietà, seguito dal libro, iniziato molti anni prima, *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea* (1957), e da *Vita activa*. *La condizione umana* nel 1958, considerata la sua opera filosofica più rilevante. Nel 1961, in qualità di reporter della rivista *The New Yorker* si reca a Gerusalemme per assistere al processo intentato contro il colonnello delle SS Adolf Eichmann che aveva giocato un ruolo decisivo nella Soluzione finale organizzando il trasporto di milioni di ebrei nei campi di sterminio. Due anni dopo, dà alle stampe *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, che provoca una profonda lacerazione con alcuni ambienti ebraici e la fine dell'amicizia con Kurt Blumenfeld e Gershom Scholem. Arendt risponde ai suoi critici nelle pagine del *The New York Review of Books* e nell'articolo *Verità e politica* (1967).

Nel 1963, pubblica *Sulla rivoluzione* dove mette a confronto la Rivoluzione americana con quella francese attraverso la lente della sua concezione del politico e, negli anni successivi, escono importanti articoli raccolti in diversi volumi, *Tra passato e futuro* (1961), *L'umanità in tempi bui* (1968), *Crises of the Republic* (1972). Alla sua morte, avvenuta il 4

[3] Si tratta della newsletter del German-Jewish Club di New York.

dicembre del 1975, aveva completato i primi due capitoli dedicati a «Pensare» e «Volere» della sua ultima grande opera filosofica, *La vita della mente*, pubblicata postuma nel 1978. Qualche anno dopo, nel 1982, vengono divulgati gli appunti di alcuni suoi corsi dedicati alla filosofia politica di Kant, che probabilmente Arendt avrebbe utilizzato per la stesura del terzo capitolo de *La vita della mente* dedicato al «Giudizio», rimasto incompiuto.

Autrice estremamente prolifica che amava definirsi teorica della politica o fenomenologa, Arendt è una pensatrice difficilmente inquadrabile, sia sul piano politico che intellettuale. Sul piano politico è più facile dire ciò che non fu: non fu comunista, anche se apprezzò molto l'esperienza consiliare; non fu semplicemente liberale, anche se difese sempre i diritti civili e il valore della costituzione; non fu comunitarista, anche se affermò con forza l'importanza del diritto ad avere diritti, ossia il diritto ad appartenere a una comunità politica; non fu sionista anche se collaborò con organizzazioni sioniste; non fu femminista. Se c'è una tradizione di pensiero con cui Arendt può essere identificata, scrive Passerin d'Entréves,

> è la tradizione classica del repubblicanesimo civico che ha origine in Aristotele e si incarna negli scritti di Machiavelli, Montesquieu, Jefferson e Tocqueville. Secondo questa tradizione, la politica trova la sua autentica espressione quando i cittadini si riuniscono in uno spazio pubblico per deliberare e decidere su questioni di interesse collettivo. L'attività politica è apprezzata non perché possa portare a un accordo o a una concezione condivisa del bene, ma perché consente a ogni cittadino di esercitare la propria capacità di agire, di sviluppare le capacità di giudizio e di raggiungere, attraverso l'azione concertata, una certa misura di efficacia politica (Passerin d'Entréves, 2024).

Numerose sono state le critiche rivolte ad Arendt, a partire da *Le origini del totalitarismo* oggetto di rilievi per il contenuto e il metodo adottato, per la comparazione tra hitlerismo e stalinismo (storici marxisti), per aver omesso di indicare tra le origini del totalitarismo il riferimento alla crisi spirituale prodotta in Occidente dal processo di secolarizzazione (Voegelin, 1951); per non aver incluso il fascismo italiano tra i totalitarismi (Gentile, 1995). Alcuni hanno trovato eccessivamente idealizzata la visione della *polis* greca in *Vita activa* e troppo anacronistica la sua nozione di *praxis* (Habermas, 1977); altri hanno contestato la rigida separazione tra sfera privata e sfera pubblica, nonché la trattazione della sfera sociale. Per quanto riguarda il saggio *Sulla rivoluzione*, se alcuni hanno imputato ad Arendt «una certa mancanza di interesse per i fatti veri» (Hobsbawm, 1965, 205), la scelta di preferire sentimenti poetici e costrutti metafisici alla realtà, nel trattare la Rivoluzione americana, altri hanno mostrato sconcerto per la sua interpretazione della Rivoluzione francese e per il modo in cui ha affrontato,

o meglio, liquidato, la questione sociale[4]. Arendt, infatti, avrebbe attribuito il successo della Rivoluzione americana alla capacità di anteporre il problema della istituzione della libertà al problema della liberazione dalla necessità:

> aprendo le porte ai poveri – "sanculotti" e "arrabbiati" – la Rivoluzione francese avrebbe pervertito il dominio politico. Una volta divenuto effettivamente "sociale", una volta sottomesso alle preoccupazioni "domestiche" (*oikos*), esso non fu più orientato alla liberazione dalla tirannia, ma all'affrancamento dalla necessità.

Qualsiasi tentativo di risolvere la questione sociale con mezzi politici condurrebbe, secondo Arendt, al Terrore.

Il testo che ha attirato maggiori critiche e polemiche è senza dubbio, *La banalità del male. Il caso Eichmann*. Ad alcuni il concetto di banalità del male è sembrato offensivo, non adeguato a descrivere le azioni del gerarca nazista e dei suoi complici; altri hanno accusato Arendt di mancanza di «tatto del cuore» ('Herzenstakt') e di «amore per il popolo ebraico» ('Ahabath Israel') (Scholem, 2017, trad. it. 140) nell'affrontare il tema, e per aver giudicato in modo eccessivamente sbrigativo la condotta dei Consigli ebraici che, operando in condizioni di estrema gravità e costrizione, dovettero negoziare con i loro superiori nazisti per guadagnare tempo, sacrificando alcune vite ebraiche nella speranza di salvarne altre. Da un punto di vista storiografico, le è stato rimproverato di aver stabilito un paradigma che è riuscito contemporaneamente a sminuire la responsabilità penale dei carnefici e a esagerare la colpevolezza delle loro vittime ebree (Wolin, 2014).

Da parte dei vari femminismi le è stato contestato di non aver affrontato la questione di genere, di non aver espresso interesse o solidarietà verso i movimenti femminili del suo tempo; di aver escluso la sfera privata e la corporeità dal politico, secondo un tipico pregiudizio maschile. Più di recente Arendt è stata accusata anche di razzismo e di arroganza epistemica, per la posizione assunta nel saggio *Riflessioni su Little Rock* (1959), e quale esempio di «pensiero rappresentativo escludente» (Gines, 2014). Le sue considerazioni sul ruolo dell'ideologia in relazione alla violenza, la convinzione che le ideologie "funzionino" dividendo e dissolvendo l'associazione, frammentando qualsiasi mondo pubblico, sono state criticate perché escluderebbero il valore e la potenzialità emancipativa di forme di politica settoriale e identitaria (le femministe, i socialisti, gli attivisti di

[4] Per un approfondimento, si veda Possenti (2020).

classe, per la giustizia etnica o razziale), considerate probabili veicoli di ideologie violente.

Credo che il modo migliore per mostrare la fondatezza o meno di tali critiche sia di esporre il suo pensiero, a partire dal contesto storico in cui si è sviluppato e da cui ha tratto origine lo "spirito", al di là della "lettera", che lo ha animato.

Secondo Margaret Canovan, una delle prime studiose di Arendt, «tutto il suo pensiero politico è radicato nella sua reazione e risposta all'evento del totalitarismo» (2002, 2): «ciò che è accaduto e non sarebbe mai dovuto accadere» può essere considerato il filo conduttore che tiene insieme la vasta produzione di questa filosofa, secondo tre linee temporali. Arendt infatti si occupa del passato, con l'intento di comprenderlo, di giudicarlo e di recuperarne «i tesori dimenticati»; del presente, sollecitata dagli accadimenti coevi – la nascita dello Stato di Israele, il processo ad Eichmann, la guerra in Vietnam, i movimenti studenteschi – ; e, infine, del futuro, nello sforzo costante di individuare le condizioni di possibilità per un nuovo inizio, per un nuovo patto di convivenza, capace questa volta di garantire il rispetto della dignità umana per l'intera umanità, concepita come una pluralità di individui unici e distinti.

2. Le origini del totalitarismo

Ne *Le origini del totalitarismo* viene affrontata una quantità impressionante di argomenti. Nei tre capitoli Antisemitismo, Imperialismo e Totalitarismo, Arendt analizza il rapporto dell'ebraismo europeo con lo Stato e la società; le ambizioni imperialiste della borghesia; le radici intellettuali del razzismo europeo; i movimenti pangermanici e panslavi; le contraddizioni interne dello Stato nazionale come forma politica, l'apolidia come fenomeno di massa e i limiti dei diritti umani; i caratteri distintivi dei movimenti totalitari, il ruolo dell'ideologia, del terrore e dei campi di concentramento nei regimi totalitari.

2.1. L'antisemitismo

Nella *Prefazione* alla prima edizione de *Le origini del totalitarismo*, Arendt presenta la sua opera come un tentativo di comprendere ciò che sembrava sconcertante, ossia che la questione ebraica e l'antisemitismo, fenomeni relativamente così poco importanti e, nella politica mondiale, piuttosto insignificanti, fossero potuti diventare i catalizzatori «prima del movimento

nazista, poi di una guerra mondiale, e infine della creazione delle fabbriche della morte» (Arendt, 1951, trad. it. LXXX).

Arendt critica l'applicazione della categoria causa-effetto al regno delle scienze storiche e politiche e si propone invece di individuare quegli *elementi* presenti nella società europea, all'incirca tra il 1870 e il 1930, che si sarebbero cristallizzati nei movimenti totalitari del nazismo e del comunismo stalinista e, quindi, di comprenderne le origini e lo sviluppo. Del resto, proprio il tentativo di dare conto di uno di questi elementi, ossia l'antisemitismo, dimostrerebbe i limiti dell'applicazione della categoria della causalità:

> La palese discrepanza fra causa ed effetto non solo offende il buon senso, ma sconcerta anche lo storico, che non si raccapezza più in un mondo così scompaginato. Visti contro lo sfondo degli avvenimenti, tutti i tentativi di 'spiegare' l'antisemitismo appaiono ipotesi di lavoro inadeguate e frettolosamente abbozzate, capaci di aiutarci a dimenticare l'intera faccenda e con essa lo sconcerto del nostro buon senso, più che a comprendere il fenomeno (Arendt, 1951, trad. it. 3).

Per Arendt l'antisemitismo è un fenomeno moderno sconosciuto prima degli anni '70 dell'Ottocento, fondamentalmente diverso dall'odio religioso per gli ebrei ispirato «dall'antagonismo reciprocamente ostile di due credi religiosi contrastanti». La filosofa non condivide l'idea che si tratti semplicemente di una versione secolarizzata delle superstizioni popolari medievali (Arendt, 2007a, 111); non ritiene che sia stato per caso il nucleo e il punto di cristallizzazione dell'ideologia nazista e neppure che la politica del Terzo Reich nei confronti degli ebrei possa essere spiegata ricorrendo al solo fattore psicologico del fanatismo. Di qui la necessità di vagliare criticamente le spiegazioni tradizionali dell'antisemitismo, ossia l'ipotesi nazionalista, quella dell'eccesso di potere, quella del capro espiatorio e quella, infine, dell'eterno antisemitismo. Di ciascuna di queste tesi vengono messe in rilievo contraddizioni e limiti. Arendt giudica particolarmente inefficaci le ultime due per diverse ragioni. Innanzitutto, perché «concordano nell'affermare […] l'innocenza completa, e quindi inumana, delle vittime, un'innocenza che», sottolinea, «in questa sua assolutezza si trova realmente nei campi di sterminio» (Arendt, 1951, trad. it. 11.). In secondo luogo, perché, partendo entrambe «dalla tacita premessa che la storia ebraica non possa aver nulla a che fare con l'antisemitismo e che comunque sia fuori posto in tal caso operare coi mezzi usuali dell'indagine storica» (Arendt, 1951, trad. it. 11-12), non considerano né esaminano la storia degli ebrei, l'antisemitismo e la questione ebraica entro il quadro più

generale della storia dell'Europa moderna. Per Arendt, invece, la comprensione dell'antisemitismo non può prescindere dalla sua contestualizzazione e storicizzazione, ovvero dall'analisi del ruolo giocato dagli ebrei all'interno delle società moderne al fine di verificare se, e in che modo, tale ruolo abbia offerto la *base fattuale* di quell'insieme di pregiudizi e di concezioni malevole di cui sono stati fatti oggetto. Le ideologie, infatti, benché offrano uno schermo dalla realtà, traggono sempre la loro forza da essa, che siano i conflitti di classe o i conflitti di interesse tra gli ebrei e i loro vicini.

Il nucleo di realtà che avrebbe sostenuto la ideologia antisemita consisterebbe, secondo Arendt, nella lunga e intricata «storia delle relazioni tra ebrei e gentili nelle condizioni di dispersione degli ebrei» (Arendt, 1976, XII), ossia in una condizione di vulnerabilità e di impotenza:

> in nessun luogo e in nessun momento dopo la distruzione del tempio gli ebrei possedevano un proprio territorio e un proprio stato; essi dipendevano sempre per la loro esistenza fisica dalla protezione di autorità non ebraiche. [...] Ciò non significa che gli ebrei siano sempre stati privati del potere, ma è vero che in ogni contesto di violenza, non importa per quali motivi, gli ebrei erano non solo vulnerabili ma impotenti [...] (Arendt, 1976, XIII).

Al fine di preservarne la dignità, Arendt considera gli ebrei della diaspora, come individui responsabili, situati nella storia, nella storia europea di cui sono stati parte fondamentale. Questa storia mostrerebbe una correlazione tra il declino dello Stato nazionale e lo sviluppo del movimento antisemita come pure la contemporaneità tra lo sfacelo di un'Europa organizzata in nazioni e lo sterminio degli ebrei, preparato dalla vittoria dell'ideologia antisemita su tutte le altre ideologie. Da qui la convinzione che la storia dei rapporti fra gli ebrei e lo Stato nazionale contenga la chiave per comprendere l'ostilità di determinati gruppi sociali contro gli ebrei e la necessità di offrirne la ricostruzione. Di questa storia Arendt fa emergere due paradossi, l'uno relativo all'emancipazione ebraica, l'altro alla apoliticità del popolo ebraico.

L'emancipazione degli ebrei, ossia l'acquisizione dei diritti e della cittadinanza che avvenne gradualmente nei paesi europei tra il XVIII e il XIX secolo, sarebbe dovuta consistere nell'ammissione «degli ebrei *in quanto* ebrei al rango dell'umanità» (Arendt, 2007b, 275). Prevalse invece l'idea che essi potessero diventare cittadini solo a patto di rinunciare alla loro specifica identità ebraica. Ciò produsse il primo paradosso, perché quanto più gli ebrei diventavano uguali da un punto di vista giuridico tanto meno ne veniva tollerata la differenza: percepiti come appartenenti a una

comunità che desiderava restare tenacemente separata dal resto, venivano accusati dagli antisemiti di costituire o di voler costituire una «nazione dentro la nazione» (Arendt, 1951, trad. it. 16). Il secondo paradosso riguarda il rapporto degli ebrei con lo Stato: gli ebrei – popolo senza stato, 'apolitico' e 'amondano' – finirono per essere identificati come alleati dello Stato e dei governi per via del ruolo giocato da alcuni finanzieri e banchieri ebrei nella formazione dello Stato nazionale. Tutte le classi sociali in conflitto con lo Stato o preoccupate per gli sviluppi del capitalismo rivolsero la loro rabbia e frustrazione contro gli ebrei in generale che divennero il bersaglio di un nuovo antisemitismo, utilizzato come strumento politico per mobilitare determinati gruppi sociali.

Arendt ricostruisce anche una storia *sociale* degli ebrei emancipati nell'ambito della società borghese e descrive il percorso che condusse alla creazione del 'tipo' ebraico della propaganda antisemita, alla trasformazione del giudaismo in una qualità psicologica e in difetto fisico o vizio, ovvero in una 'predisposizione innata', che contribuì a far riemergere il vecchio stereotipo degli ebrei come naturalmente inclini a commettere crimini. La trasformazione del 'delitto' del giudaismo nel 'vizio' dell'ebraicità fu estremamente pericolosa perché se dal giudaismo gli ebrei «avevano sempre potuto cercar salvezza nella conversione; dall'ebraicità non c'era più alcuna via di scampo». Per giunta, se un delitto poteva essere represso con la punizione «un vizio non poteva che essere estirpato» (Arendt, 1951, trad. it. 121-22).

La tesi di Arendt è che l'antisemitismo nazista ebbe le sue radici in queste condizioni sociali oltre che nelle circostanze politiche descritte e che l'applicazione del concetto di razza alla questione ebraica dovette il suo successo «a fenomeni e convinzioni sociali che virtualmente crearono un'atmosfera di generale consenso» (Ibidem). Se le forze decisive che spinsero gli ebrei nel centro della bufera furono di origine politica, furono tuttavia le reazioni della società, i riflessi psicologici della questione ebraica nei singoli individui a trasformare l'ostilità in sadica crudeltà: un movimento meramente politico, a suo giudizio, non avrebbe potuto dare avvio a questa fanatica, folle caccia all'«ebreo in genere», all'«ebreo dovunque e in nessun luogo» (Ib.). Proprio i fattori sociali, secondo Arendt, avevano cambiato il corso dell'antisemitismo politico che, «se lasciato a sé stesso, sarebbe sfociato in una legislazione antiebraica, magari nell'espulsione di massa, ma difficilmente nello sterminio totale» (Ib.).

2.2. L'imperialismo

Il secondo elemento che si cristallizzò nel fenomeno totalitario fu l'imperialismo, nel quale Arendt individua il primo sintomo di quello che definirà il «tramonto» degli Stati nazionali. Durante i primi decenni dell'imperialismo, il problema di come organizzare le colonie e di come dominare i popoli stranieri fu risolto grazie alla scoperta di due nuovi dispositivi, ossia la razza e la burocrazia:

> Senza la razza al posto della nazione, la corsa alla conquista dell'Africa e la frenesia dell'investimento sarebbero probabilmente rimaste allo stadio di casuale «danza della morte e del commercio» (Joseph Conrad), tipica di ogni caccia all'oro. Senza la burocrazia come surrogato del governo, i possedimenti britannici in India sarebbero probabilmente rimasti abbandonati all'avventatezza dei «violatori della legge» [Burke] senza cambiare il clima politico di un'intera epoca (Arendt, 1951, trad. it. 258).

La fusione di questi due dispositivi creò il governo burocratico di stampo razziale, caratteristico degli imperi coloniali britannico e francese, successivamente adottato dai regimi totalitari in Europa. L'imperialismo d'oltremare che aveva generato atteggiamenti e pratiche di governo razzisti ebbe un effetto nefasto sulle società europee perché, trasformando la razza e l'etnia in criteri di appartenenza politica e sostituendo il governo legittimo con la burocrazia e la polizia, finì col minare l'idea stessa di eguale cittadinanza sotto la legge su cui erano fondati tutti gli Stati costituzionali successivi alla Rivoluzione francese.

Dopo la Prima Guerra Mondiale, la presenza di un numero crescente di rifugiati apolidi in Europa rivelò una tensione fondamentale nel cuore stesso dello Stato nazionale e ne sancì la crisi definitiva: improvvisamente apparve una massa crescente

> di persone e di gruppi etnici i cui diritti elementari erano tanto poco salvaguardati nel cuore dell'Europa quanto lo sarebbero stati nelle regioni selvagge dell'Africa (Arendt, 1951, trad. it. 404).

L'apolidia di massa rivelò l'inadeguatezza dei due strumenti tradizionalmente utilizzati dagli Stati nazionali per trattare gli stranieri, ossia il diritto di asilo e la naturalizzazione, nonché i limiti dei cosiddetti diritti 'umani' perché mostrò in modo drammaticamente evidente come la perdita della cittadinanza, *de facto* o *de re*, comportasse la privazione di *tutti* i diritti. Con la cittadinanza gli apolidi avevano perso quello che Arendt definisce con una formula fortunata quanto controversa il «diritto avere

diritti» (Arendt, 1951, trad. it. 410), ossia l'appartenenza a una comunità o struttura politica capace di garantirli: gli apolidi avevano perso *tutti* i diritti perché avevano perso *questo* diritto, l'unico per il quale Arendt è disposta a utilizzare l'aggettivo "umano".

I diritti dell'uomo, scrive, «erano stati definiti inalienabili perché si presumeva che fossero indipendenti dai governi»: tuttavia si scoprì che appena gli individui perdevano la protezione del loro governo ed erano costretti a contare sul minimo di diritti che dovevano avere acquistato con la nascita, non trovavano nessuna autorità disposta a garantirli (Arendt, 1951, trad. it. 404).

Costoro erano esclusi dall'"umanità", intesa sia come qualità che come organizzazione politica. L'uomo che «non è altro che un uomo» perde le qualità e le relazioni specifiche che spingono gli altri a trattarlo come un proprio simile, persino a riconoscerlo come tale. Questa condizione fu una condanna a morte. Privandoli della cittadinanza, i nazisti prima resero superflui alcuni individui della specie umana poi, nei campi di concentramento, resero superflua la qualità che li rende umani, la spontaneità, la libertà intesa come «capacità di dare inizio»; infine, li eliminarono fisicamente. Crearono dunque una condizione di completa assenza di diritti prima di calpestare il diritto alla vita. La perdita di una comunità produce individui il cui distacco dal mondo ed estraneità sono come «un invito all'omicidio», perché

> la morte di uomini esclusi da ogni rapporto di natura giuridica, sociale e politica, rimane priva di qualsiasi conseguenza i sopravviventi. Se li si uccide, è come se a nessuno fosse causato un torto o una sofferenza (Arendt, 1951, trad. it. 418).

Gli apolidi furono esclusi anche dall'umanità intesa come struttura politica, organizzata in Stati nazionali. Come fa osservare Arendt, la calamità che si è abbattuta sugli apolidi non è nata dai

> noti mali della mancanza di civiltà, dell'arretratezza e della tirannide; e non le si poteva porre rimedio perché non c'erano più sulla terra luoghi da 'civilizzare', perché, volere o no, vivevamo ormai realmente in 'un unico mondo'. Solo perché l'umanità era completamente organizzata la perdita della patria e dello status politico poteva identificarsi con l'espulsione dall'umanità stessa (Arendt, 1951, trad. it. 411).

Alla luce dell'esperienza degli apolidi diventava dunque cruciale trovare nuove soluzioni politiche e giuridiche per garantire il diritto ad avere diritti a tutti gli esseri umani in quanto tali. Visto che, osserva Arendt, l'umanità non è più, come lo era in Kant, solo una semplice idea regolativa, ma è diventata «un fatto inevitabile» scaturito dalla realtà di un mondo

interconnesso e completamente abitato, l'umanità si dovrà assumere la responsabilità di garantire a ogni individuo il diritto ad avere diritti che, in definitiva, equivale al «diritto di ogni individuo ad appartenere all'umanità». Tuttavia, commenta l'autrice, «non è affatto certo che ciò sia possibile» (Arendt, 1951, trad. it. 413), soprattutto in considerazione dello stato di sottosviluppo del diritto internazionale e della relativa scarsità di strutture federative tra Stati. A suo giudizio, né il godimento della cittadinanza in uno Stato nazionale sovrano né il divieto di privare gli individui della cittadinanza sono condizioni sufficienti a garantire il diritto ad avere diritti. È necessario portare avanti un progetto più ambizioso, ossia la riforma radicale delle istituzioni politiche e giuridiche tradizionali e del modo di pensare.

3. Il cosmopolitismo

La drammatica storia del Novecento europeo ha mostrato come né la struttura politica dello Stato nazionale sovrano né l'appello alla inalienabilità e universalità dei diritti umani siano stati in grado di proteggere gli individui dal potere arbitrario e dalla illegalità, dall'essere resi superflui e, infine, liquidati. Pertanto, secondo Arendt, è necessario ripensare lo Stato nazionale e la sovranità e riformare sia l'assetto politico-istituzionale che il modo di pensare *in senso cosmopolitico*.

Mentre i diritti civili e politici vanno garantiti all'interno di una comunità politica, attraverso la politica e il diritto, il diritto ad avere diritti non può essere garantito né *solo* dall'ordinamento giuridico delle singole comunità politiche sovrane, né *solo* attraverso la prassi politica. Tale diritto richiede, invece, il coinvolgimento della comunità delle nazioni, ovvero dell'umanità auto-costituitasi come entità politica. Di qui nasce l'urgenza di comprendere come dovrebbe essere organizzata l'umanità per garantire in modo efficace il diritto ad avere diritti. In alternativa allo Stato nazionale sovrano, Arendt propone il modello dello Stato federale consiliare, vale a dire una unità territoriale federale, costituita da federazioni di *nazioni* e da centri di potere che si limitano, bilanciano e si controllano vicendevolmente, basata su una specifica forma di governo, la democrazia consiliare. Queste entità politiche, essendo federali, dovrebbero facilitare la convivenza pacifica tra eguali di individui appartenenti a nazionalità diverse e di superare così il problema delle minoranze; essendo consiliari, dovrebbero garantire la partecipazione alla vita pubblica, l'opportunità per tutti, per *ogni residente*, di impegnarsi attivamente come potenziale membro di un

consiglio e così di godere di uno spazio in cui le opinioni abbiano un peso e le azioni un effetto (Arendt, 1951, trad. it. 410). Queste entità territoriali federali e consiliari sarebbero più adatte, per la natura stessa dell'agire politico e della forma di governo democratica consiliare, a favorire la formazione progressiva di un 'sistema di relazioni cosmopolitico' il solo in grado, secondo Arendt, di garantire in modo *affidabile* il diritto ad avere diritti a tutti gli esseri umani.

In questo sistema di relazioni cosmopolitico di tipo orizzontale, l'unico elemento sovranazionale e, dunque, cosmopolitico in senso verticale, sarebbe rappresentato dal Codice penale internazionale e da un Tribunale penale internazionale permanente cui sarebbe assegnata la giurisdizione su un solo crimine, il genocidio, che Arendt considera l'unico crimine contro l'umanità in senso proprio (Arendt, 1949, 768) in quanto contrario alla stessa condizione umana della pluralità.

4. I totalitarismi: la negazione della politica e della dignità umana

Nel terzo capitolo de *Le origini del totalitarismo*, Arendt si propone di comprendere le ragioni che hanno consentito ai movimenti totalitari di godere di un sostegno di massa così ampio e di individuare i tratti distintivi dei regimi totalitari – il nazismo e lo stalinismo – considerati, secondo la tesi proposta dall'autrice, come forme di governo «senza precedenti», non assimilabili ai regimi autoritari tradizionali.

La dissoluzione della società di classi provocata dalla guerra, dalla rivoluzione, dal collasso economico e dalla guerra civile ha prodotto masse di individui sradicati, atomizzati, privi di legami sociali e di forme di solidarietà. Su di esse l'ideologia totalitaria, che ha come fine la manipolazione totale della realtà, è riuscita a fare presa facilmente, offrendo una visione del mondo coerente e sensata. Grazie all'ideologia, ogni aspetto della realtà viene sussunto sotto un'*idea* e derivato da essa con rigida coerenza: l'idea di razza per il nazismo, l'idea di storia per lo stalinismo. Come scrive Arendt: «il mondo menzognero di coerenza» evocato dai movimenti totalitari risponde meglio della realtà «ai bisogni della mente umana» e consente alle masse sradicate di sentirsi «a proprio agio ed evitare gli incessanti colpi che la vita e le esperienze reali infliggono agli uomini e alle loro aspettative» (Arendt, 1951, trad. it. 488). Una volta attratte dall'ideologia, le masse vengono convinte attraverso la propaganda (ad esempio, la storia della cospirazione ebraica mondiale) e dominate attraverso il terrore, che per Arendt rappresenta «l'essenza del potere

totalitario» (Arendt, 1951, trad. it. 636). Il terrore, essendo privo di fini precisi e diretto contro individui innocenti, sottomette in modo completo la popolazione e la priva della capacità di distinguere tra colpevolezza e innocenza, tra giusto e sbagliato, tra reale e fittizio: «il suddito ideale del regime totalitario non è il nazista convinto o il comunista convinto, ma l'individuo per il quale la distinzione fra realtà e finzione, fra vero e falso non esiste più» (Arendt, 1951, trad. it. 649). Essenziali ai regimi totalitari sono, infine, i campi di concentramento che fungono da laboratori per la verifica della loro pretesa di dominio assoluto sull'uomo (Arendt, 1951, trad. it. 598), dominio realizzato, in primo luogo spogliando gli individui della loro personalità giuridica; poi della loro personalità morale, mediante la creazione di condizioni in cui i criteri tradizionali di giudizio e la stessa coscienza morale risultano del tutto inadeguati e "far bene" diviene assolutamente impossibile. Infine, con la soppressione della stessa individualità, ossia di ciò che rende individui gli individui. Distruggere l'individualità significa distruggere la spontaneità, «la capacità dell'uomo di dare inizio coi propri mezzi a qualcosa di nuovo che non si può spiegare con la reazione all'ambiente e agli avvenimenti» (Arendt, 1951, trad. it. 623). Giunti a questo punto,

> non rimangono altro che sinistre marionette con volti umani, che si comportano tutte come il cane dell'esperimento di Pavlov, che reagiscono tutte con perfetta regolarità anche quando vanno incontro alla propria morte, e che si limitano a reagire (Arendt, 1951, trad. it. 623).

Coloro che aspirano al dominio totale, ossia a organizzare «gli uomini nella loro infinita pluralità e diversità come se tutti insieme costituissero un unico individuo», devono liquidare ogni spontaneità, che l'individualità continuerebbe a generare, e trasformare ogni persona in un'immutabile identità di reazioni, in modo che ciascuno di questi fasci di reazioni possa essere «eliminabile o sostituibile in qualsiasi momento con altri fasci di reazioni che si comportano in modo identico»: questo «è il "cittadino" modello di uno stato totalitario, un cittadino che può essere prodotto solo imperfettamente fuori dei campi» (Arendt, 1951, trad. it. 624).

Proprio perché dotati di notevoli risorse, gli esseri umani possono essere pienamente dominati solo quando vengono trasformati in esemplari della specie animale 'uomo'. Il regime totalitario mira, dunque, a rendere gli uomini o, meglio, ciò che li rende tali, superflui. In conclusione, scrive Arendt,

> L'ideologia totalitaria non mira alla trasformazione delle condizioni esterne dell'esistenza umana né al riassetto rivoluzionario dell'ordinamento sociale, bensì alla trasformazione della natura umana che, così com'è, si oppone al processo totalitario (Arendt, 1951, trad. it. 628).

Esattamente in questo consisterebbe il «male radicale». Come scrive nel 1951 a Karl Jaspers,

> che cosa sia veramente oggi il male radicale, non lo so, ma mi sembra che in un certo modo abbia a che fare con i seguenti fenomeni: la riduzione di uomini in quanto uomini a esseri assolutamente superflui, il che significa non già affermare la loro superfluità nel considerarli mezzi da utilizzare, ciò che lascerebbe intatta la loro natura umana e offenderebbe soltanto il loro destino di uomini, bensì rendere superflua la loro qualità stessa di uomini. Ciò avviene quando si elimina qualsiasi *impredictability*, quella imprevedibilità che è nel destino e alla quale corrisponde negli uomini la spontaneità (Arendt, 1951, trad. it. 1985, 202-03)[5].

Arendt ritiene che le condizioni che hanno reso possibile i totalitarismi siano ancora presenti o potrebbero ricrearsi, anche se in forme e per ragioni diverse, e teme che le "soluzioni" di quei regimi ai problemi dell'epoca possano rappresentare un modello per la soluzione di problemi che attanagliano la contemporaneità:

> Il pericolo delle invenzioni totalitarie è che oggi, con la popolazione e lo sradicamento in rapido aumento dovunque, intere masse di uomini sono di continuo rese superflue nel senso della terminologia utilitaristica. È come se le tendenze politiche, sociali ed economiche dell'epoca congiurassero segretamente con gli strumenti escogitati per maneggiare gli uomini come cose superflue. La tentazione implicita è bene intesa dal buon senso utilitario delle masse, che nella maggior parte dei paesi sono troppo disperate per aver ancora paura della morte. C'è da temere che i campi di concentramento e le camere a gas, che rappresentano indubbiamente la soluzione più sbrigativa del problema del sovrappopolamento, della superfluità economica e dello sradicamento sociale, rimangano non solo di monito, ma anche di esempio. Le soluzioni totalitarie potrebbero sopravvivere alla caduta dei loro regimi sotto forma di tentazioni destinate a ripresentarsi ogni qual volta appare impossibile alleviare la miseria politica, sociale od economica in maniera degna dell'uomo (Arendt, 1951, trad. it. 629).

[5] Lettera di Arendt a Jaspers del 4 marzo 1951. Arendt fa riferimento al concetto di male radicale per descrivere il male commesso dai regimi totalitari nei campi di concentramento in *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 607. Si veda anche la Prefazione del 1950 alla prima edizione de *Le origini del totalitarismo* (trad. it. Torino, Edizioni di Comunità, 1996, p. LIII).

Ecco perché nel giudicare gli avvenimenti contemporanei, è cruciale non tanto porsi la domanda se essi favoriscano un determinato partito o schieramento politico, quanto comprendere se giovino oppure no all'affermazione di un potere totalitario.

5. Teoria dell'agire: pluralità, libertà, mondo in comune

L'esperienza dei totalitarismi e l'orrore dei campi di concentramento hanno dimostrato la necessità e l'urgenza di ripensare le categorie del politico. In *Vita activa. La condizione umana* (1958), Arendt offre una teoria dell'azione che, come scrive Passerin d'Entrèves, «rappresenta uno dei contributi più originali al pensiero politico del XX secolo»:

> distinguendo l'azione (*praxis*) dalla fabbricazione (*poiesis*), collegandola alla libertà e alla pluralità e mostrando il suo legame con la parola e il ricordo, Arendt è in grado di articolare una concezione della politica in cui le questioni del significato e dell'identità possono essere affrontate in modo originale. Inoltre, considerando l'azione come una modalità di associazione umana, Arendt è in grado di sviluppare una concezione della democrazia partecipativa che si pone in diretto contrasto con le forme burocratizzate ed elitarie della politica così caratteristiche dell'epoca moderna (Passerin d'Entrèves, 2019) (trad. mia).

Nel tentativo di scoprire il significato originario delle nostre categorie politiche e filosofiche, Arendt tenta di recuperare quelle esperienze che sono state deformate o dimenticate dalla tradizione e di recuperarne le origini perdute. E così, proponendosi di offrire «una riconsiderazione della condizione umana» e di pensare «a ciò che facciamo» (Arendt, 1958a, trad. it. 5), la filosofa analizza le tre attività fondamentali che sono alla portata di *ogni* essere umano: lavorare, che corrisponde alla condizione umana della *vita* stessa; l'operare, che corrisponde alla condizione umana dell'*essere-nel-mondo*; e l'agire, che corrisponde alla condizione umana della *pluralità*. Tali attività sono analizzate rispetto alla loro rilevanza politica e nella convinzione che la comprensione della reale natura dell'agire politico, in quanto distinto dal lavorare e dall'operare, possa scongiurare l'affermazione di nuove forme di totalitarismo.

5.1. La pluralità: il nuovo principio del politico

Dalla natura fenomenica del mondo e dal fatto che in esso non esista «nulla o nessuno il cui essere stesso non presupponga uno *spettatore*», Arendt

deduce che «nulla di ciò che è, nella misura in cui appare, esiste al *singolare*», che, di conseguenza, «non l'Uomo, ma gli uomini abitano questo pianeta» e che, dunque, «la pluralità è la legge della terra» (Arendt, 1978, trad. it. 99). La pluralità che ha il duplice carattere dell'eguaglianza e della distinzione, ignorata dal pensiero filosofico tradizionale, negata dai regimi totalitari, minacciata nelle moderne società di massa, deve diventare il nuovo principio del politico: deve limitare e orientare l'agire politico, la riforma della politica e delle istituzioni nazionali e internazionali e il modo di pensare, così da garantire in modo affidabile il rispetto della dignità umana. La condizione umana della pluralità è per Arendt «*la* condizione – non solo la *conditio sine qua non*, ma la *conditio per quam* – di ogni vita politica» (Arendt, 1958a, trad. it. 7). Se la pluralità è la condizione senza la quale e per mezzo della quale è possibile la vita politica, essa è tuttavia una condizione di *fatto* che può realizzarsi compiutamente solo attraverso l'agire politico. Privato di un posto in una comunità, dello *status* politico e della personalità giuridica, l'apolide è paradossalmente al tempo stesso «un uomo generico – senza professione, senza cittadinanza, senza una opinione, senza un'attività con cui identificarsi e specificarsi» e un «individuo generico rappresentante nient'altro che la propria diversità assolutamente unica spogliata di ogni significato perché privata dell'espressione e dell'azione in un mondo comune» (Arendt, 1951, trad. it. 418). L'apolide è giudicato per quello che *è* e non per quello che *fa* e dice, ossia per le azioni che compie e per le opinioni che esprime. Ecco perché è necessario garantire la partecipazione, all'interno di un mondo in comune, a uno spazio pubblico politico, nel quale gli individui possano distinguer*si* e non essere meramente distinti, ampliando così la gamma dei modi e dei significati della pluralità umana.

5.2. Agire politico e libertà

L'agire politico, che consiste in atti e discorsi, equivale a cominciare qualcosa di nuovo in uno spazio pubblico politico insieme con altri: il suo impulso, scrive Arendt, scaturisce «da quel cominciamento che corrisponde alla nostra nascita e a cui reagiamo iniziando qualcosa di nuovo di nostra iniziativa» (Arendt, 1958a, trad. it. 128)[6]. Poiché gli uomini sono inizi, possono essere iniziatori, e poiché sono inizi di *qualcuno*, ossia di esseri

[6] Arendt si riferisce all'affermazione di Agostino «Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit» (perché ci fosse un inizio fu creato l'uomo, prima del quale non esisteva nessuno) (*De Civitate Dei*, 12, 20).

singolari e unici, la loro iniziativa può compiere l'inatteso, «l'infinitamente improbabile» (Ib. 129). Ora aggiunge Arendt, «se l'azione come cominciamento corrisponde al fatto della nascita», in quanto realizzazione della condizione umana della natalità, «il discorso corrisponde al fatto della distinzione, ed è la realizzazione della condizione umana della pluralità, cioè del vivere come distinto e unico tra eguali» (idem). Natalità e pluralità sono le condizioni dell'agire politico e ciò che lo rendono peculiare rispetto alle attività del lavorare e dell'operare.

L'agire è *politico* solo nella misura in cui è accompagnato dal discorso, grazie al quale il 'chi' di ciascuno e di ciascuna, ossia la sua differenza specifica, la sua unicità, può rivelarsi: senza il rivelarsi dell'agente nell'atto, l'azione diventa una forma di realizzazione tra le altre. L'agire ha bisogno degli altri e di una determinata modalità di stare con gli altri: la capacità di rivelazione del discorso e dell'azione emerge, infatti, solo «quando si è con gli altri; non per, né contro altri, ma nel semplice essere insieme con gli altri» (Ib. 131). L'agire discorsivo possiede una sua specifica "produttività": col rivelare l'agente, 'chi' qualcuno o qualcuna è nella sua unicità e distinzione, "produce" storie e, inoltre, stabilisce relazioni, crea cioè quell'*infra* soggettivo, l'intreccio di relazioni umane in cui ciascun individuo subisce e inizia le azioni, e nel quale sempre queste ricadono. Tale *infra* soggettivo deve la sua origine al fatto che gli uomini «parlano e agiscono direttamente gli uni *agli* altri» (Ib. 133) e si sovrappone all'*infra* oggettivo costituito dallo spazio relazionale che si crea quando gli uomini parlano o agiscono *intorno* a una qualche realtà oggettiva del mondo. Le azioni ricadono sempre entro questo *infra* soggettivo, questo «intreccio delle relazioni umane» dove «possono essere percepite le loro immediate conseguenze» (Ib. 134). In virtù di questo intreccio, l'agire politico "produce" storie, che possono essere narrate, registrate, immortalate, trasmesse, rielaborate. Tuttavia, proprio a causa di questo intreccio, ossia per via del fatto che l'agire ha sempre bisogno della presenza di altri (pluralità) e che ciascuno è sempre un inizio unico e, a sua volta, un iniziatore (natalità) deriva quella che Arendt definisce la triplice frustrazione connessa all'agire politico, ossia l'anonimità degli autori, l'imprevedibilità dell'esito, l'irreversibilità del processo e (Ib. 162). Noi, scrive Arendt, possiamo isolare in una serie di eventi l'agente che ha innescato il processo e che resta il soggetto, l'eroe della storia, ma non possiamo identificarlo in modo indubitabile come «il responsabile dei suoi esiti finali»: egli è dunque l'attore ma non l'autore delle storie e degli esiti delle sue azioni. A questo intreccio di relazioni umane si deve anche il carattere illimitato dell'agire che rende fragili le istituzioni e le leggi umane e imprevedibili gli esiti delle

azioni. Visto che l'azione avviene sempre in un *medium*, costituito da esseri che sono a loro volta capaci di agire, «la risposta, oltre che una risposta è sempre una nuova azione che inizia qualcosa di proprio e influisce autonomamente sua altri»: il più piccolo atto, scrive Arendt, «anche una sola parola basta a mutare costellazione di atti e di parole» (Ib. 139). È all'intreccio delle relazioni umane, infine, che si deve l'irreversibilità del processo, ossia «non riuscire a disfare ciò che si è fatto anche se non si sapeva, e non si poteva sapere, che cosa si stesse facendo» (Ib. 175).

Per sottrarre la sfera degli affari umani alla accidentalità e alla irresponsabilità morale inerente a una pluralità di agenti, la tradizione filosofica e politica occidentale avrebbe sostituito l'agire con l'operare, in cui un uomo isolato dagli altri rimane padrone di ciò che fa dal principio alla fine e, in questo modo, avrebbe eliminato la pluralità e la sfera pubblica dall'ambito politico e introdotto la distinzione tra chi comanda e chi obbedisce, nonché l'identificazione della libertà con la capacità di autogoverno su di sé e di governo sugli altri, o a spese degli altri. Il che, in definitiva, ha comportato l'esclusione della libertà in quanto capacità di dare inizio a qualcosa di nuovo insieme con altri dalla sfera politica e con ciò della sua stessa ragione d'essere (Arendt, 1960a, trad. it. 202).

In ambito politico, scrive Arendt, agire ed essere liberi coincidono. La libertà politica, infatti, non è un fenomeno della volontà, bensì un attributo dell'azione: la tradizione filosofica avrebbe

> distorto, anziché chiarire, l'idea stessa di libertà quale si offre all'esperienza, trasferendola dalla sua sfera di origine (il regno della politica e delle faccende umane in genere) a un ambito interiore, la volontà, nel quale sarebbe diventata accessibile all'introspezione (Ib. 195-96).

L'identificazione della libertà con la volontà, ossia con la capacità di controllo e di autodeterminazione, avrebbe implicato l'identificazione della libertà con la sovranità, identificazione che si è rivelata nociva per la sfera degli affari umani: essa sarebbe all'origine, infatti, o della negazione dell'esistenza della libertà umana «nel caso si concluda che, comunque si vogliano definire, gli uomini non sono mai sovrani», oppure della convinzione «che la libertà di un uomo, di un gruppo, di una struttura politica possa essere ottenuta solo a spese della libertà (cioè della sovranità) di tutti gli altri» (Ib. 219). Questo concetto di libertà è antipolitico perché nega la centralità della pluralità per la politica e l'originaria esperienza della libertà che è sempre agire di concerto tra eguali.

L'identificazione della libertà con la sovranità, con l'auto-determinazione, intrinsecamente anti-pluralista, è presente, secondo Arendt,

anche nella tradizione liberale prevalentemente interessata a limitare il potere sovrano e a preservare l'importanza normativa della sfera privata nonché il diritto degli individui a condurre e ad autodeterminare i propri affari privati senza interferenza o coercizione da parte dello Stato. Di conseguenza, una persona è considerata tanto più libera quanto meno è impegnata in politica. A questa visione della libertà come libertà *dalla* politica, come libertà privata, Arendt contrappone l'idea di libertà come partecipazione alla sfera degli affari pubblici, come cittadinanza attiva, come libertà pubblica capace di produrre quell'esperienza soggettiva e intersoggettiva legata all'esercizio della politica che è la «felicità pubblica» (Arendt, 1963, cap. 3). Di qui anche la valorizzazione delle esperienze consiliari delle rivoluzioni settecentesche ed ottocentesche ai cui protagonisti, sebbene per un breve intervallo di tempo, fu data la possibilità di sperimentare forme di autentica libertà politica e di intensa felicità pubblica.[7]

5.3. Mondanità e mondo in comune

Arendt non svaluta le attività del lavorare e dell'operare, ma le giudica in relazione alla loro specifica produttività, mettendo in evidenza le conseguenze che la generalizzazione e pervasività della mentalità a esse associata hanno comportato per la politica e per la convivenza umana. Ad esempio, valutata rispetto al criterio della mondanità, l'attività dell'*homo faber* riveste un ruolo fondamentale per l'esercizio dell'agire politico: l'*homo faber* è il costruttore di muri (sia fisici che culturali) che separano il regno umano da quello naturale e fornisce un contesto stabile di oggetti, spazi e istituzioni all'interno dei quali la vita umana può svolgersi. Tuttavia, la mentalità utilitarista e antropocentrica che caratterizza questa attività, una volta generalizzata, avrebbe comportato una riduzione della natura e del mondo a meri mezzi e, di conseguenza, la perdita del loro valore intrinseco (Arendt, 1958, trad. it. 109-12). D'altra parte, il lavoro non è in grado di produrre nulla di permanente e di stabile e la sua glorificazione teoretica moderna quale sorgente di tutti i valori e la centralità assunta dall'*animal laborans* nelle società contemporanee, avrebbero trasformato l'intera società in una società del lavoro e di consumatori in cui tutto è considerato consumabile, dove cioè «nessun oggetto del mondo [è] protetto dal consumo e dall'annullamento attraverso il consumo» (Ib. 94).

[7] Sul tema della felicità pubblica, si vedano almeno Guaraldo (2018) e Cavarero (2019).

L'elemento artificiale, il prodotto delle mani dell'uomo, dall'attività dell'operare (*infra* oggettivo), insieme allo spazio relazionale creato dall'attività dell'agire, ossia dagli atti e dai discorsi di coloro che agiscono e parlano direttamente gli uni *agli* altri (*infra* soggettivo), costituiscono un «mondo in comune» (Ib. 133). Quest'ultimo svolge la fondamentale funzione di mettere in relazione e di separare gli uomini, nello stesso tempo (Ib. 39). Ciò che ha caratterizzato la condizione degli individui nei regimi totalitari ma che, per Arendt, descrive in modo calzante anche quella in cui si troverebbero a vivere le masse nelle società dei consumi e che potrebbe essere ulteriormente aggravata dalla globalizzazione, è la *worldlessness*, la mancanza di mondo, ossia una condizione in cui il mondo ha perso il potere di riunire insieme le persone, «di metterle in relazione e di separarle» (Idem). Attraverso il terrore, infatti, lo Stato totalitario ha spinto «gli uomini uno contro l'altro», ha distrutto lo spazio fra di essi; inoltre, sostituendo «ai limiti e ai canali di comunicazione tra i singoli un vincolo di ferro», li ha tenuti così strettamente uniti «da far sparire la loro pluralità in un unico Uomo di dimensioni gigantesche» (Arendt, 1951, trad. it. 637-38). Eliminando il mondo in comune, lo Stato totalitario ha eliminato la comunicazione e la pluralità e, con ciò, ha creato le condizioni per esercitare un dominio totale.

La mancanza di un mondo in comune produce, innanzitutto, la perdita del senso di realtà: solo «la presenza di altri che vedono ciò che vediamo e odono ciò che udiamo, ci assicura della realtà del mondo e di noi stessi» (Arendt, 1958, trad. it. 37). In secondo luogo, genera impotenza, perché senza un mondo in comune non può sorgere una sfera pubblica e, senza quest'ultima, viene meno anche la possibilità che si crei una sfera pubblica *politica*, uno spazio pubblico giuridicamente e istituzionalmente delimitato, aperto e plurale in cui gli esseri umani «non sono né per, né contro gli altri, ma insieme con gli altri» (Ib. 131). La sfera pubblica *politica* distinta dalla sfera pubblica è quell'*infra*, quello spazio in cui gli uomini possono distinguer*si*, fare esperienza della libertà in quanto distinta dalla sovranità, e del potere in quanto distinto dalla forza e dalla violenza.

5.4. Potere e violenza

Arendt offre pagine illuminanti sul potere, inteso non come coercizione e controllo, bensì come azione collettiva frutto di comunicazione e di cooperazione. Il potere, secondo il suo modo di intenderlo, non appartiene mai a un solo individuo; può sorgere ovunque le persone si raccolgano

insieme, ma «solo potenzialmente, non necessariamente e non per sempre». Esso si crea solo

> dove parole e azioni si sostengono a vicenda, dove le parole non sono vuote e i gesti non sono brutali, dove le parole non sono usate per nascondere le intenzioni ma per rivelare realtà, e i gesti non sono usati per violare e distruggere, ma per stabilire relazioni e creare nuove realtà (Arendt, 1958a, trad. it. 146).

A differenza della forza che è una capacità misurabile in modo affidabile (Arendt, 1958a, trad. it. 200) ed è «la qualità naturale di un individuo separatamente preso», il potere scaturisce fra gli uomini «quando agiscono insieme, e svanisce appena si disperdono» (Ib. 147). Il potere è illimitato come l'azione, ma trova il suo limite nella pluralità umana: nell'essere-insieme, nell'essere subordinato «all'incerto e solo temporaneo accordo di molte volontà e intenzioni». Se così non fosse, sottolinea Arendt, «l'onnipotenza sarebbe una concreta possibilità umana» (Ib. 148).

Nel saggio *Sulla violenza* (1969), l'autrice invita a tracciare una distinzione tra potere, forza, violenza, autorità[8], in quanto si riferiscono a fenomeni fra loro diversi. In particolare, argomenta contro la tradizionale identificazione tra potere e violenza, prendendo le distanze sia da coloro che definiscono quest'ultima come la «più scoperta manifestazione del potere» sia da coloro per i quali il potere non sarebbe che una sorta di «violenza mitigata» (Arendt, 1969, trad. it. 48). La caratteristica distintiva della violenza consiste nell'utilizzo di *strumenti* (Ib. 10), che accrescono la forza umana. La violenza può distruggere il potere, ma non è mai in grado di crearlo:

> dalla canna del fucile nasce l'ordine più efficace, cui consegue l'obbedienza più immediata e perfetta. Ma dalla canna del fucile non potrà mai nascere il potere (Ib. 66)[9].

Sul piano politico, potere e violenza non sono semplicemente diversi, ma opposti: «quando l'uno ha il dominio, l'altro è assente» (Ib. 69). Arendt ritiene insoddisfacenti i modelli di comprensione della violenza umana che attingono alla zoologia o alla psicologia, perché la violenza benché sia antipolitica non è né inumana – la violenza e la rabbia, infatti, appartengono

[8] Si veda il saggio, Arendt, "Che cos'è l'autorità?" (1958c, trad. it. 1991, 130-192).

[9] Arendt offre una immagine efficace della distinzione tra violenza e potere quando scrive: «L'urto frontale fra i carri armati russi e la resistenza completamente non violenta del popolo cecoslovacco è un caso da manuale di confronto fra violenza e potere allo stato puro» (Arendt, 1969, trad. it. 66).

al naturale corredo umano – né irrazionale, talvolta essendo l'«unico modo di rimettere a posto la bilancia della giustizia» (Ib. 77). Riconosce la tentazione di ricorrervi quando manca il potere e la sua utilità quando si voglia «drammatizzare ingiustizie» e «portarle all'attenzione pubblica». Tuttavia, visto che ha senso solo per raggiungere obiettivi a breve termine, perché questi possono in qualche modo giustificarla, essa risulta priva di efficacia per produrre un mutamento strutturale. Inoltre, quando gli obiettivi perseguiti non vengono raggiunti rapidamente, essa finisce col contaminare e pregiudicare l'intero corpo politico (Ib. 99): «la pratica della violenza, come ogni forma di azione, modifica il mondo, ma la modificazione più probabile è in direzione di un mondo più violento» (idem).[10]

6. La capacità di giudicare

L'interesse per le attività spirituali, per le facoltà del Pensare, del Volere e del Giudicare, alla trattazione delle quali è dedicato il volume *La vita della mente*, matura nel tempo[11] e, come dichiara la stessa Arendt, ha origine in due esperienze. Da un lato, l'incontro, come reporter per il giornale *The New Yorker*, con l'ufficiale nazista Adolf Eichmann durante il processo iniziato l'11 aprile 1961, che si svolse davanti al tribunale speciale della Corte distrettuale di Gerusalemme. Dall'altro, la crescente insoddisfazione per una analisi della *vita activa* condotta pur sempre dal punto di vista della *vita contemplativa* (Arendt, 1978, trad. it. 84 e 86).

La sproporzione tra la personalità mediocre e ordinaria del gerarca nazista e l'incontestabile gravità delle sue azioni solleva il problema di comprendere se sia possibile commettere il male senza essere malvagi o avere moventi abietti, e se la facoltà di distinguere tra ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, sia connessa con la capacità di pensiero. La domanda viene così formulata:

> potrebbe l'attività del pensare come tale, l'abitudine di esaminare tutto ciò a cui accade di verificarsi o di attirare l'attenzione, indipendentemente dai risultati e dal contenuto specifico, potrebbe quest'attività rientrare tra le condizioni che

[10] Per un approfondimento si veda Frazer, 2020, 183-96 (epub).

[11] In «Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought» del 1954, Arendt considera l'indagine sulla rilevanza politica del pensare e sulle «condizioni del pensiero per un essere che non esiste mai al singolare» (trad. it. 218), come uno dei prerequisiti indispensabili per la formulazione di una nuova teoria politica.

> inducono gli uomini ad astenersi dal fare il male, o perfino li «dispongono» contro di esso? (Arendt, 1978, trad. it. 86).

Arendt analizza la facoltà di pensare per compredere se e come una attività di per sé solitaria e invisibile, possa rivelarsi significativa per il mondo e rilevante da un punto di vista etico e politico.

Prende innanzitutto in considerazione il pensiero *critico*, secondo il modello incarnato da Socrate. Per quest'ultimo pensare è «la condizione suprema di attività e di vitalità» la quale, risvegliando le menti all'esame di quanto accade, purga dai pregiudizi irriflessi e mette in dubbio valori condivisi e certezze. Questo modo di pensare svolge la funzione di «disfare, e disgelare, per così dire, ciò che il linguaggio, il medium del pensiero, ha congelato in parole del pensiero (concetti, proposizioni, definizioni, dottrine)» (Ib. 269). Il «vento del pensiero», mina tutti i criteri prefissati, le misure del bene e del male, i costumi e le regole di condotta:

> se ciò che stavi facendo consisteva nell'applicare regole di condotta generali a casi particolari, così come si presentano nella vita ordinaria, ti ritroverai paralizzato perché nessuna simile regola può resistere al vento del pensiero (idem).

Dal punto di vista pratico, allora, pensare criticamente vuol dire «thinking without bannister», alla lettera, pensare senza una ringhiera, ripartire ogni volta da zero.

In questo senso, Eichmann non pensava, era al riparo dai pericoli dell'esame critico, si appoggiava docilmente alla ringhiera che gli veniva offerta. L'adesione alle regole di condotta vigenti nella società in cui viveva, era assicurata proprio dall'essere abituato «non tanto al contenuto delle regole», un esame attento del quale «forse», scrive Arendt, avrebbe potuto destare dubbi o ravvedimento, «quanto al possesso di regole sotto cui sussumere i casi particolari» (Arendt, 1978, trad. it. 271). Il possesso di regole rende superfluo pensare, ossia l'esame attento, la riflessione, la critica.

Questo, secondo Arendt, spiegherebbe perché i più pronti a conformarsi a nuovi valori e codici di condotta, i più pronti a obbedire siano stati proprio coloro che venivano considerati come «le più rispettabili colonne della società»; mentre coloro che nel vecchio ordinamento erano reputati i meno affidabili, siano stati di fatto i meno arrendevoli» (Ib. 271-72).

Il pensiero critico di Socrate, il dialogo con sé stessi – il due-in-uno – basato sul principio di non contraddizione, offre un modello di coscienza morale *laica* che non deriva la sua validità da una autorità esterna o

superiore alle regole e alle leggi umane. Tuttavia, da un punto di vista politico, non sembra rappresentare una condizione sufficiente per indurre gli uomini ad astenersi dal fare il male, o per disporli contro di esso. Come viene spiegato ne *La disobbedienza civile* (1970), la coscienza socratica è apolitica. Intanto perché i consigli della coscienza socratica sono del tutto soggettivi: quando, Socrate afferma che è meglio subire un torto piuttosto che commetterlo intende dire che questo è meglio *per lui* ma, da un punto di vista politico, fa osservare Arendt, «ciò che conta è che il sopruso sia stato commesso» (Arendt, 1970, trad. it. 16). Gli enunciati della coscienza socratica, inoltre, non possono essere generalizzati, perché ciò con cui una persona non riesce a convivere potrebbe non turbare un altro uomo di coscienza (Ib. 18). La validità delle affermazioni socratiche dipende, tra l'altro, non solo dal tipo di uomo che le pronuncia, ma anche dal tipo di uomo cui sono rivolte: si tratta di «verità evidenti per l'uomo in grado di pensare, mentre sono tutt'altro che evidenti, e persino implausibili, per l'uomo che non pensa e che non intrattiene con se stesso alcun tipo di relazione» (Ib. 17). Le norme della coscienza socratica, infine, sono del tutto negative, dicono solo cosa *non* fare, fissano i confini da non oltrepassare; ma nella sfera politica gli agenti hanno bisogno di principi in base ai quali agire.

Sembra allora che l'abitudine a pensare, a riflettere su tutto quello che si fa, il semplice rendere conto a sé stessi non contravvenendo al principio di contraddizione che caratterizza l'uomo virtuoso, colui che non solo sa discernere tra giusto e sbagliato, ma che mostra anche interesse a compiere atti con cui faticherebbe a convivere, si riveli rilevante in casi di emergenza, per «scongiurare la catastrofe» morale, almeno per sé stessi. Ma per essere un buon cittadino o una buona cittadina occorre altro. Occorre saper giudicare, perché la coscienza morale invece che come effetto collaterale dell'attività del pensare, in quanto attività critica e riflessiva[12] (il due-in-uno), potrebbe nascere dall'assimilazione acritica delle regole di condotta di una società. Eichmann in fondo aveva una coscienza, ma «la sua coscienza gli parlava con una "voce rispettabile", la voce della rispettabile società che lo circondava» (Arendt, 1963a, trad. it. 133).

6.1. Il giudizio morale

[12] Arendt si riferisce alla coscienza come effetto collaterale del pensare anche ne «Il pensiero e le considerazioni morali» (1971, trad. it. 162).

A disporre contro il male, dunque, deve essere un'altra facoltà. Il caso del soldato Anton Schmidt, ricordato da Arendt ne *La banalità del male*, dimostra che, vi furono alcuni, pochi, che, trovandosi nelle stesse condizioni di Eichmann, erano riusciti a conservare la capacità di distinguere il bene dal male, giudicando completamente soli e liberamente, che «non potevano attenersi a norme e a criteri generali, non essendoci né norme né criteri per fatti che non avevano precedenti», uomini e donne che «dovevano decidere di volta in volta» (Ib. 296). Questi individui hanno provato indirettamente l'esistenza di «una facoltà umana indipendente, non sorretta dalla legge e dall'opinione pubblica, che consente di giudicare in modo diverso e con piena spontaneità qualsiasi atto e proposito ogniqualvolta se ne presenti l'occasione» (Arendt, 1964, trad. it. 34). La facoltà che il soldato Schmidt mostrò di possedere è la capacità di giudizio riflettente[13]. Seguendo Kant, Arendt distingue tra due tipi di giudizio[14]: il giudizio determinante in cui il particolare viene sussunto sotto una regola generale e universale, e il

[13] Di qui l'interesse per la *Critica della facoltà di giudizio* di Kant. Arendt ritiene che nella *Critica della facoltà di giudizio* si trovino temi di eminente significato politico: «il particolare, sia esso un fatto di natura o un evento della storia; il giudizio, come facoltà della mente umana che lo concerne; la socievolezza dell'uomo come condizione del funzionamento di questa facoltà, cioè, l'idea che gli uomini dipendono dai loro simili non soltanto perché hanno un corpo e dei bisogni fisici, ma proprio in virtù delle loro facoltà mentali» (Arendt, 1982, trad. it. 27). Nella *Terza critica*, inoltre, Kant avrebbe considerato gli uomini al plurale, come «creature legate alla terra, viventi in comunità, dotate di senso comune, *sensus communis*, senso della comunità; non autonomi, bisognosi della socialità anche per pensare ('libertà di penna')» (Ib. 45).

[14] Si trovano riflessioni sul tema del giudizio nei due capitoli sul Pensare e il Volere del volume *La vita della mente*, nelle *Lezioni sulla filosofia politica* di Kant, che la filosofa tenne alla New School for Social Research nel 1970, e nei tre saggi, «La crisi della cultura» (1960), «Verità e Politica» (1967) e «Il pensiero e le considerazioni morali» (1971). Una sorta di programma di ricerca su questa facoltà viene delineato in «La responsabilità personale sotto la dittatura» (1964), in cui la filosofa scrive: «Una risposta sensata a questa domanda [se esista una capacità autonoma di giudizio] dovrebbe prendere le mosse da un'analisi preliminare di quella misteriosa facoltà umana che è la facoltà di giudizio. E dovrebbe permetterci di stabilire che cosa questa facoltà sia realmente in grado di fare e che cosa no. Infatti, solo se pensiamo che esista una facoltà umana capace di farci giudicare in maniera razionale, senza venir travolti dalle emozioni o dagli interessi personali; e solo se pensiamo che questa facoltà funzioni in maniera spontanea, senza cioè restare vincolata a norme o regole di giudizio preconcette, sotto le quali sussumere semplicemente i casi che via via si presentano; solo se pensiamo insomma che questa facoltà sia in grado di produrre essa stessa i principi che governano l'attività di giudizio, solo se pensiamo questo e riusciamo a dimostrarlo, possiamo arrischiarci a camminare su un terreno tanto scivoloso, il terreno delle questioni morali, senza paura di cadere» (Arendt, 1964, trad. it. 23).

giudizio riflettente in cui è dato soltanto il particolare e il giudizio deve trovare l'universale, deve cioè ricondurlo sotto un concetto, una regola, una norma, attraverso la riflessione. Nel giudizio determinante, scrive Arendt, è sempre nascosto un pre-giudizio, visto che si giudica il particolare, ma né la regola né l'adeguatezza di questa regola per giudicarlo. Questo tipo di giudizio risulta inservibile in condizioni, come quelle create dai regimi totalitari, che hanno provocato un capovolgimento dei comandamenti e fatto esplodere sia le categorie del pensiero politico che gli standard di giudizio morale.

Arendt cerca di dimostrare l'esistenza di una capacità autonoma di giudizio, quale è il giudizio riflettente. Come scrive, in un «essere la cui essenza è l'inizio» la perdita di regole sotto cui sussumere il particolare non può compromettere del tutto la capacità di comprendere senza categorie pre-concepite e di giudicare senza quel set di regole abituali in cui si è dimostrata consistere, in definitiva, la moralità. Quel tanto di originario e originale che gli uomini e le donne portano con sé, la libertà di ciascuno e di ciascuna, è anche la condizione della capacità di giudicare autonomamente, indipendentemente da criteri e valori precostituiti, una capacità di giudicare senza regole, la stessa che ha mostrato di possedere il soldato Schmidt, la stessa che bisogna presupporre quando si esprime un giudizio di gusto nel quale, come aveva intuito Kant, un oggetto viene riconosciuto bello «senza concetto» (Kant, 1790, trad. it. 76).

6.2. Il giudizio politico

Comprendere il modo specifico di funzionamento della facoltà di giudizio e, in particolare, del giudizio riflettente, appariva rilevante non solo, come si è visto, per pervenire a una teoria dell'etica «almeno parzialmente plausibile» ma anche per affrontare il problema del rapporto tra teoria e pratica (Arendt, 1978, trad. it. 311). Quest'ultimo viene analizzato sia nella prospettiva della *vita activa* che nella prospettiva della *vita contemplativa*, per cui, negli scritti di Arendt, è possibile identificare almeno due tipi di giudizio, il giudizio dell'attore (il giudizio politico) e il giudizio dello spettatore (il giudizio storico).[15]

[15] Alcuni ritengono che nel corso degli anni vi sia stato un chiaro spostamento di enfasi «dal pensiero rappresentativo e dalla duttile mentalità degli agenti politici allo spettatore e al giudizio retrospettivo degli storici e dei pubblicisti» (Beiner, 1990, trad. it. 143); altri rilevano la presenza di diversi tipi di giudizio riflettente. Dana Villa, ad esempio, individua varie tipologie di giudizio in Arendt: il giudizio del cittadino o dell'attore politico

Il giudizio politico è connesso al pensare, o meglio, a un particolare modo di pensare di cui Eichmann aveva dimostrato essere privo: il «pensiero rappresentativo», che Arendt definisce anche, con un'espressione mutuata da Kant, «mentalità ampia» (Kant, 1790, trad. it. 130). Come viene spiegato nel saggio *La crisi della cultura: nella società e nella politica* (1960), il processo di pensiero in grado di realizzare il giudizio non è il dialogo autoriflessivo e solitario, dedito al ragionamento, ma è quello che si esplica «in una comunicazione anticipata con altri con i quali [si deve] infine arrivare a un certo accordo» (Arendt, 1960b, trad. it. 283). Il giudizio politico ha dunque bisogno della presenza di altri e può raggiungere un grado di generalità in funzione della capacità di trascendere le «condizioni private soggettive», gli interessi particolari. Questo giudizio non avrà mai una validità universale, non potrà aspirare a un «valore maggiore di quello che hanno gli altri, al posto dei quali si è posto nel riflettere la persona che giudica» (Arendt, 1960b, trad. it. 283) e varrà solo «per ogni persona che giudica», ossia non varrà «per chi non giudica o per quanti non sono membri di quel mondo pubblico nel quale appaiono gli oggetti del giudizio» (idem). In questo contesto, Arendt sostiene che la capacità di giudicare in quanto capacità di vedere le cose non solo dal proprio, ma anche dal punto di vista di tutti quanti si trovano a essere presenti, è una capacità specificamente politica, ed è una delle facoltà fondamentali dell'uomo in quanto essere politico, che gli consente «di orientarsi nella vita pubblica, nel mondo comune» (idem), e che ha le sue radici nel *common sense*. Il giudizio è di fatto l'attività attraverso la quale si manifesta il nostro condividere il mondo con altri (Arendt, 1960b, trad. it. 284).

Nel saggio *Verità e politica*, Arendt torna a riflettere sul pensiero rappresentativo, ne ribadisce la rilevanza per il politico e spiega quale sia la procedura corretta per formare giudizi e opinioni che abbiano una validità non meramente soggettiva: più punti di vista si tengono in considerazione mentre si riflette su una determinata questione, più si dimostrerà di avere la capacità di pensiero rappresentativo e maggiore validità avranno le proprie opinioni o i propri giudizi. A scanso di equivoci, specifica che mettersi dal punto di vista di altri, non significa né provare una empatia allargata, né adottare il punto di vista di altri ma, piuttosto, essere e pensare «nella mia

impegnato; il giudizio indipendente (*Selbstdenken*) del cittadino critico o del pensatore; quello esercitato da individui coscienziosi in «situazioni di emergenza»; il giudizio 'disinteressato' esercitato dallo storico o dal poeta che considera parole, fatti ed eventi dalla relativa sicurezza della distanza geografica o temporale. Il cittadino, il critico, l'individuo coscienzioso, il poeta o lo storico sono, per Villa, tutti esempi ed espressioni dell'attività di giudizio riflettente (Villa, 2021, 347).

identità dove non sono realmente» (Arendt, 1968b, trad. it. 48). L'identificazione o immedesimazione sarebbe possibile solo se abitassimo un corpo inteso come luogo dell'anima e se da questo corpo potessimo uscire per entrare in un altro corpo e, letteralmente, guardare con occhi altrui. Ma il soggetto politico arendtiano è sempre pensato come un soggetto corporeo, e il corpo è inteso sempre come condizione e non come luogo o metafora. Di conseguenza il soggetto arentiano pensa *politicamente* con tutto il suo corpo e la sua identità, come un soggetto concreto, da un punto di vista fisico e storico.

L'altra ragione per cui mettersi dal punto di vista di altri non significa né deve essere inteso come assimilazione è che, per Arendt, pensare vuol dire sempre *Selbstdenken*, pensare da sé:

> accettare ciò che passa nella testa di coloro il cui 'punto di vista' (in concreto, il luogo in cui essi si trovano, le condizioni cui sono soggetti, sempre diverse dall'uno all'altro individuo, da un gruppo o da una classe se paragonati ad altri gruppi o classi) non è il mio non significherebbe null'altro che accettare passivamente il loro pensiero, vale a dire scambiare coi loro pregiudizi i pregiudizi propri alla mia posizione (Arendt, 1978, trad. it. 552).

Attraverso questo modo di pensare ampio sarebbe possibile esprimere giudizi politici autonomi, imparziali e generali, giudizi cioè che permettano di risalire dal particolare al generale, anzi di trovare il generale solo attraverso il particolare, senza perdere la particolarità di ciò che è stato rappresentato.

Gli altri, il cui punto di vista deve essere preso in considerazione, possono essere gli appartenenti a un gruppo ristretto, alla propria comunità, oppure alla intera comunità dei giudicanti: in materia di opinioni, commenta Arendt, il pensiero è veramente discorsivo, e corre «da un luogo all'altro, da una parte del mondo all'altra, attraverso tutti i tipi di punti di vista confliggenti, fino ad ascendere da queste particolarità a una qualche generalità imparziale» (Arendt, 1968b, trad. it. 49). La «comunità anticipata dei giudicanti» può dunque coincidere, potenzialmente, con l'intera umanità.

Nella conclusione delle *Lezioni* su Kant, ribadisce non solo che coltivare una mentalità allargata addestrando l'immaginazione a «recarsi in visita» è la chiave per trascendere il soggettivo, l'idiosincratico, il parziale, e raggiungere un punto di vista che possa essere, a seconda dei contesti (politico, storico, morale), autonomo, imparziale, generale; ma aggiunge anche che questo punto di vista è, in definitiva, il punto di vista del kantiano cittadino del mondo (Arendt, 1982, trad. it. 68). Se è vero, infatti, che si

giudica sempre «come membri di una comunità, guidati dal proprio senso comunitario, dal proprio *sensus communis*», tuttavia, in ultima analisi si è «membri di una comunità mondiale per il semplice fatto di essere esseri umani». Pertanto, conclude Arendt, quando si giudica e si agisce ci si «deve orientare all'idea» di essere cittadini/e (e con ciò anche spettatori/trici) del mondo (Ib. 115-16).

In diverse occasioni la filosofa esprime un chiaro scetticismo nei confronti della cittadinanza cosmopolitica, ribadendo che l'esercizio dell'agire politico e della libertà come realtà tangibile è sempre limitato nello spazio, e che si può essere cittadini e cittadine solo entro confini territoriali delimitati. Tuttavia, invita anche a prendere consapevolezza del fatto che ormai, «volenti o nolenti», gli esseri umani hanno cominciato a vivere in «un unico mondo», in una condizione di interdipendenza e di corresponsabilità. L'agire politico, per il suo carattere illimitato, produce conseguenze che travalicano i confini locali e che ricadono o possono ricadere – spesso drammaticamente – anche su coloro che non sono connazionali. Gli individui possono scegliere se considerare la propria «esistenza cosmopolita» come un semplice fatto naturale, essendo membri del genere umano; o come un prodotto dell'unità superficiale e omologante imposta dalla tecnologia; oppure come il frutto di una decisione deliberata che, se presa sul serio, comporta l'impegno a trasformare l'esistenza cosmopolita in cittadinanza cosmopolita. Tale impegno si traduce concretamente, per Arendt, nella disponibilità a sviluppare una solidarietà positiva, cioè non basata sulla semplice paura, con gli altri esseri umani; nello sforzo di comunicazione illimitata con gli altri, accettando l'esistenza di differenze anche profonde e inconciliabili; nella preoccupazione e nella cura per i mondi in comune; e, infine, nella difesa *attiva* del diritto ad avere diritti di coloro che ne sono stati deprivati.

7. Verità e politica

Come si è visto, la capacità di pensiero rappresentativo consente di formare opinioni e giudizi che possono esigere una determinata forma di validità, né soggettiva né oggettiva, bensì intersoggettiva. Ne deriva che, a differenza delle affermazioni fattuali, empiricamente verificabili, o delle proposizioni razionalmente dimostrabili, la validità dei giudizi riflettenti si fonda in definita sulla persuasione, che presuppone eguaglianza e richiede un processo argomentativo, ossia un processo di deliberazione collettiva attraverso l'esposizione di ragioni tra pari. Questo è uno degli aspetti che

caratterizzano i giudizi di gusto analizzati da Kant nella *Terza critica* e che ha suscitato l'interesse di Arendt. Come fa notare, i giudizi di gusto hanno in comune con le opinioni e i giudizi politici il fatto di essere persuasivi: «la persona che giudica può solo 'corteggiare gli altri per averne il consenso' nella speranza di arrivare infine a un accordo con loro» (Arendt, 1960b, trad. it. 285).

Se il carattere coercitivo della verità la rende incompatibile con l'ambito politico, che è lo spazio della pluralità di opinioni e di giudizi, dove contano deliberazione e arte della persuasione, tuttavia, ciò non significa che politica e verità si escludano a vicenda. Arendt distingue, infatti, tra verità di ragione e verità di fatto, e spiega perché queste ultime, a differenza delle prime, siano rilevanti per la politica. L'accettazione delle verità di ragione, legate alle teorie o alle scoperte, non dipende dall'accordo o dal numero delle persone che le sostengono; quella delle verità di fatto, che riguardano eventi e circostanze che coinvolgono molte persone, ed esistono soltanto nella misura in cui se ne parla, dipende invece dalla credibilità dei testimoni e delle testimonianze. Per la loro mondanità e interosggettività, le verità di fatto sono politiche. Esse del resto «costituiscono la tessitura stessa dell'ambito politico», (Arendt, 1968b, trad. it. 35) essendo fondamentali per la formazione delle opinioni: «I fatti informano le opinioni e le opinioni, ispirate da differenti interessi e passioni, possono differire molto e rimanere legittime fino a quando rispettano la verità di fatto» (Ib. 44). Il rispetto delle verità di fatto è fondamentale per la politica e per l'esercizio della democrazia che necessita di opinioni informate, di fiducia reciproca e della possibilità di fare affidamento su un terreno comune di verità di fatto condivise.

Ovviamente i fatti sono interpretabili, ma questa suscettibilità a essere considerati da punti di vista diversi non può essere usata come argomento

> contro l'esistenza dei fatti, né può servire come giustificazione per offuscare fino a farla scomparire la linea di demarcazione tra fatti, opinioni e interpretazioni, o come scusa per manipolare i fatti a proprio piacimento (Ib. 44).

Ogni generazione, scrive la filosofa, ha il diritto di scrivere la propria storia, ma ciò significa che ha il diritto di raccontarli secondo la propria prospettiva, non che abbia «il diritto di toccare la materia effettuale in quanto tale» (Ib. 44). Arendt è ben consapevole della natura estremamente fragile delle verità di fatto che non sono auto-evidenti, che dipendono da testimoni oculari non sempre affidabili e da registri, documenti e monumenti, che possono essere sospettati di inautenticità: in caso di controversia, non è possibile invocare una terza e più alta istanza e la

soluzione di solito viene raggiunta a maggioranza, i cui membri possono essere incoraggiati a testimoniare il falso in virtù di un malinteso sentimento di appartenenza. È tuttavia convinta, forse in modo troppo ottimistico, che sebbene vulnerabili, le verità di fatto possiedano ciò nondimeno una certa "ostinatezza", che riescano cioè in qualche modo a sopravvivere. Questo è il motivo per cui ritiene che l'unico modo per negarle sia quello di ricorrere alla menzogna deliberata. Una delle forme più diffuse di menzogna deliberata consiste nel trasformare le falsità in opinioni:

> […] il bugiardo, mancandogli il potere necessario per far stare in piedi le sue falsità, non insiste sulla sacrosanta verità della sua affermazione, ma pretende che si tratti della sua 'opinione', per la quale egli invoca il suo diritto costituzionale (Ib. 59).

Una forma ancora più grave di menzogna consiste nella «menzogna performativa», ossia nella manipolazione di massa dei fatti e delle opinioni che è in grado di produrre una nuova "realtà":

> Le menzogne politiche moderne sono così grandi da richiedere un completo riordinamento dell'intera tessitura fattuale la fabbricazione, per così dire, di un'altra realtà nella quale esse si inseriscono senza alcuna cucitura, crepa o fessura, esattamente come i fatti si inserivano nel loro contesto originario – […] (Ib. 64).

Quando diventa una pratica istituzionalizzata, l'esito di tale manipolazione diventa estremamente grave e consiste nel rifiuto di credere nella verità di qualunque cosa, non importa in che misura questa verità possa essere stabilita. In altre parole, spiega Arendt,

> il risultato di una coerente e totale sostituzione di menzogne alla verità di fatto non è che le menzogne saranno accettate come verità, e che la verità sarà denigrata facendone una menzogna, ma che il senso grazie al quale ci orientiamo nel mondo reale – e la categoria di verità/falsità è uno dei mezzi mentali a tal fine – viene distrutto (Ib. 69).

E a questo danno, commenta, non vi è rimedio. Alla lunga, la manipolazione dei fatti e delle opinioni genera un diffuso scetticismo nichilista, non solo il venir meno della distinzione tra vero e falso, ma del senso e del valore stesso di questa distinzione. Ciò ha un impatto negativo sul politico, compromettendo fatalmente il senso di stabilità e di realtà condivisa:

> L'esperienza di un movimento tremolante e vacillante di tutto ciò su cui facciamo affidamento per il nostro senso dell'orientamento e della realtà è tra le più comuni e vivide esperienze degli uomini sotto un governo totalitario. (Ib. 69).

La menzogna ci fa mancare la terra sotto i piedi e non ci fornisce nessun'altra terra su cui stare. Senza un terreno comune, viene a mancare anche la possibilità di un nuovo inizio, ossia di produrre un cambiamento. Infatti,

> se il passato e il presente vengono trattati come parte del futuro – cioè ricondotti al loro stato anteriore di potenzialità – l'ambito politico viene privato non solo della sua principale forza stabilizzatrice, ma anche del punto di partenza dal quale cambiare, cominciare qualcosa di nuovo (Ib. 70).

Senza stabilità e punto di partenza, viene meno la possibilità stessa di agire. Di qui l'importanza delle scienze storiche e umanistiche cui Arendt assegna il compito di «scoprire, custodire e interpretare la verità di fatto e i documenti degli uomini» (Ib. 73), come pure della stampa e delle agenzie di informazione in generale. La politica dunque, per essere tale, deve restare entro il perimetro delle verità di fatto, di quelle cose che gli uomini non possono cambiare a proprio piacimento: «è solo rispettando i suoi confini che questo ambito, dove siamo liberi di agire e di trasformare, può rimanere intatto, preservando la sua integrità e mantenendo le sue promesse» (Ib. 76).

La verità in ambito politico è definibile, scrive Arendt con magistrale chiarezza, al netto dello scetticismo epistemico e del realismo ingenuo, solo in questi termini: «concettualmente, possiamo chiamare verità ciò che non possiamo cambiare; metaforicamente, essa è la terra sulla quale stiamo e il cielo che si stende sopra di noi» (idem).

Anche a partire da queste considerazioni sull'importanza delle verità di fatto va interpretata la concezione arendtiana del giudizio storico e il ruolo che riveste nell'ambito della sua teoria politica.

8. Il giudizio storico e la causa dei vinti

Arendt indaga il concetto di storia rispetto alla sua possibile influenza sull'agire politico, il quale avviene sempre entro un determinato contesto e con un determinato senso del tempo. Il suo obiettivo consiste nell'elaborare un concetto di storia in grado di restituire dignità ontologica alla contingenza e agli individui; di preservare la libertà nella sfera degli affari umani, ossia la possibilità di agire dando inizio a qualcosa di nuovo; di

raccontare i fatti preservando l'autonomia degli uomini nel giudicare "ciò che fu". Di qui la sua critica alla coscienza storica moderna, dominata dalla logica continuistica e progressiva e dall'applicazione della categoria causa-effetto per la comprensione del passato. Quest'ultimo è costituito da due elementi. Il primo elemento è la materia storica, un insieme di storie, singoli eventi, fatti e circostanze particolari «che interrompono il moto circolare e ripetitivo della vita quotidiana, nello stesso senso in cui il *bios* rettilineo di ognuno spezza il moto circolare e ripetitivo della vita biologica». Anzi, la materia della storia consiste proprio «in queste interruzioni, in queste fratture», nello straordinario (Arendt, 1958d, trad. it. 72).

Proprio in virtù della sua natura evenemenziale la storia non può essere compresa attraverso l'applicazione della categoria causa-effetto:

> la causalità, cioè il fattore di determinazione di un processo di eventi in cui un evento sempre ne causa un altro e da esso può essere spiegato, è probabilmente una categoria totalmente estranea e aberrante nel regno delle scienze storiche e politiche. Probabilmente gli elementi in sé stessi non causano mai alcunché. Essi divengono l'origine di un evento se e quando si cristallizzano in forme fisse e definite. Allora, e solo allora, sarà possibile seguire all'indietro la loro storia. L'evento illumina il suo stesso passato, ma non può mai essere dedotto da esso (Arendt, 1953, trad. it. 92).

Il secondo elemento che costituisce il passato coincide con la sua narrazione da parte degli storici, di coloro che "fanno" la storia. Se la storia è uno spazio interrotto da discontinuità e punti di rottura, se è il campo del possibile e dell'apertura al nuovo, ossia della contingenza e della libertà; se la narrazione del passato deve salvare e redimere il significato intrinseco dei suoi momenti e degli eventi particolari; allora, scrive Arendt, non è possibile ricorrere all'idea di Progresso o alla fede hegeliana nel futuro necessario, garante della razionalità di ogni tappa che lo ha preceduto e preparato. Una storia narrata attraverso l'idea di Progresso, come già Kant aveva evidenziato, comprendendo gli avvenimenti della storia alla luce dell'avvicinamento o meno a uno scopo finale dell'umanità, non solo li priva del loro significato intrinseco e autonomo, ma riduce i singoli individui a mezzi in funzione di un fine superiore, contraddicendo l'idea dell'uomo come fine in sé. La fede hegeliana nella razionalità della storia, d'altra parte, sottrae allo storico e quindi agli uomini, l'autonomia di giudizio e «l'indipendenza virtuale dalle cose così come sono o come sono diventate» (Arendt, 1982, trad. it. 14). Per di più, affermando che *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht* ('la storia del mondo è il giudizio del mondo'), Hegel difenderebbe una concezione che sembra lasciare il giudizio ultimo sulla storia al Successo e, dunque, ai vincitori (Ib. 13). Gli uomini

devono raccontare, comprendere e giudicare la storia: lo storico va considerato come l'indagatore del passato che «raccontandolo, siede in giudizio sopra esso» (Ib. 14). E questo giudizio deve essere imparziale, secondo l'esempio di Omero:

> L'imparzialità, insieme alla storiografia vera, venne al mondo quando Omero decise di cantare le gesta dei troiani non meno di quelle degli achei, esaltando la gloria di Ettore non meno della grandezza di Achille (Arendt, 1958d, trad. it. 81).

Con la sua decisione, Omero ha insegnato che ciò che risulta veramente importante è il senso dell'azione, e che questo senso va al di là della vittoria o della sconfitta (Ib. 28).

Lo storico e il giudizio storico imparziale svolgono un ruolo fondamentale nella teoria politica di Arendt. Comprendendo la storia come un movimento discontinuo, lo storico mostra che il corso della storia è contingente, che le azioni degli uomini sono libere, che quel complesso di circostanze in cui gli uomini, di fatto, si erano trovati ad agire, era un inizio e, dunque, riconferma l'esistenza della libertà nel mondo che è, per Arendt, come si è detto, la ragione d'essere della politica. D'altra parte, lo storico racconta una storia e in questa storia «i fatti particolari perdono la loro contingenza e acquistano un qualche significato umanamente comprensibile» (Arendt, 1968b, trad. it. 74). Lo storico, dunque, prima mostra la radicale contingenza dei fatti umani e poi li trasforma da «pure evenienze» in verità di fatto e in senso comune condiviso, condizione affinché sussista uno spazio pubblico politico democratico dove i cittadini e le cittadine possano formare opinioni e agire, cambiare le condizioni date. Da questa narrazione che insegna «ad accettare le cose così come sono» accettazione che Arendt definisce «sincerità» può nascere il giudizio (Ib. 75).

Giudicando, scrive la filosofa, lo storico consente di fare i conti con il passato[16], di riconciliarci con esso, e di «riscattare la nostra dignità umana strappandola […] a quella pseudo-divinità dell'epoca moderna chiamata Storia, senza negare l'importanza della storia, ma negando il suo diritto a costituirsi giudice ultimo» (Arendt, 1982, trad. it. 1990, 14). Alla massima di Hegel, Arendt preferisce quella di Catone *Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni* (La causa dei vincitori piacque agli déi, ma quella dei vinti a

[16] Come scrive in risposta alle osservazioni di Scholem a *La banalità del male*: «sono convinta che noi potremo fare i conti con questo passato solo se cominceremo a giudicarlo con franchezza» (Arendt, 2017, trad. it. 145).

Catone), che compendia il principio politico implicito in questa opera di riscatto cui la sua vita e il suo pensiero, come si è cercato di mostrare, hanno dato un prezioso e originalissimo contributo.

9. Opere citate di Hannah Arendt

1941, «The Jewish army – the beginning of a Jewish politics?», *Aufbau*, in Kohn, J., Feldman, H., (eds.), *Jewish Writings*, New York, Schocken Books, pp. 136–39.

1943, «We refugees», *The Menorah Journal*, 31, pp. 69–77 (*Noi profughi*, trad. it. in Ead. *Ebraismo e modernità*, a cura di G. Bettini, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 23–32 [a]; più recenti, *Noi rifugiati*, a cura di S. Maletta, Trieste, Asterios, 2020; *Noi rifugiati*, a cura di D. Di Cesare, Milano, Einaudi, 2022.

1949, «Es gibt nur ein einziges Menschenrecht», *Die Wandlung*, 4, pp. 754–70.

1951, *The Origins of Totalitarianism* (1948), New York, Harcourt Brace Jovanovich (*Le origini del totalitarismo*, trad. it. a cura di A. Martinelli e con un saggio di S. Forti, Torino, Einaudi, 2004 [I ed. 1967 Edizioni di Comunità]).

1953, «Understanding and politics», *Partisan Review*, 20, 4, pp. 377–91 (*Comprensione e politica*, trad. it. in *Archivio Arendt 2.1950–1954*, a cura di S. Forti, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 79–98).

1954, «Concern with politics in recent European philosophical thought», lezione («L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo», trad. it. in *Archivio Arendt 2. 1950–1954*, a cura di S. Forti, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 199–219).

1957, *Karl Jaspers, Bürger der Welt*, in Schlipp, P.A., (ed), *Karl Jaspers*, Stuttgart, Kohlhammer, pp. 532–43 (*Humanitas mundi. Scritti su Karl Jaspers*, trad. it. a cura di R. Peluso, Milano, Mimesis, 2015, pp. 69-–83).

1958a, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press (*Vita activa. La condizione umana*, trad. it. di S. Finzi, con una introduzione di A. Dal Lago, Milano, Bompiani, 1989).

1958b, *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*, London, East and West Library (*Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea*, a cura di L. Ritter Santini, Milano, Il Saggiatore, 1988).

1958c, «What was authority?», in Friedrich, C., (ed), *Authority*, Cambridge, Harvard University Press, 1959 («Che cosa è l'autorità?» in *Tra passato e futuro*, Milano, Garzanti, 1991, pp. 130–92).

1958d, «The modern concept of history», *Review of Politics*, 20, 4, pp. 570–90 (Rist. in *Between Past and Future*.) («Il concetto di storia: nell'antichità e oggi», in Ead. *Tra Passato e futuro*, Milano, Garzanti, 1991, pp. 70-129).

1959, «Reflections on Little Rock», *Dissent*, 6, 1, pp. 45–56 («Riflessioni su Little Rock», in Ead. *Responsabilità e giudizio*, Torino, Einaudi, 2003, pp. 167-83).

1960a, «Freedom and politics: A lecture», *Chicago Review*, 14, pp. 28–46; rist. con il titolo *What is Freedom?* In Ead., *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, pp. 142–172 («Che cos'è la libertà?» in Ead., *Tra passato e futuro*, Milano, Garzanti, 1991, pp. 193–227).

1960b, «Society and culture», *Daedalus*, 89, pp. 278–87; rist. *The Crisis in Culture: its Social and its Political Significance*, in Ead. *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, The New York, Viking Press, 1961, pp. 197–226 («La crisi della cultura: nella società e nella politica», in Ead. *Tra passato e futuro*, Milano, Garzanti, 1999, pp. 256–89).

1963a, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York, The Viking Press, II ed. ampliata, New York 1965 (*La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, trad. it di P. Bernardini, Milano, Feltrinelli, 1999).

1963b, *On Revolution*, New York, The Viking Press (*Sulla rivoluzione*, trad. it. di M. Magrini, Torino, Edizioni di Comunità, 1996).

1964, «Personal responsibility under dictatorship», *The Listener*, 205, 6 agosto, pp. 185–87 («La responsabilità personale sotto la dittatura», in Ead., *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, Torino, Einaudi, 2004, pp. 15–40).

1968a, *Men in the Dark Times*, New York, Harcourt, Brace & World (*L'umanità in tempi bui*, trad. it. parziale di Milano, Mimesis, 2023.

1968b, «Truth and politics» in Arendt, H., *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York 1968 (*Verità e politica*, trad. it e cura di V. Sorrentino (seguito da «La conquista dello spazio e la statura dell'uomo») Torino, Bollati Boringhieri, 1995, pp. 27–76).

1969, *On Violence*, New York, Harcourt Brace and World (*Sulla violenza*, trad. it. A. Chiaruttini, Milano, Arnoldo Mondadori, 1971).

1970, «Civil disobedience», *The New Yorker*, pp. 70–105 (*La disobbedienza civile*, trad. it. di V. Abaterusso, Milano, Chiarelettere, 2017).
1971, «Thinking and moral considerations: A lecture», *Social Research*, 38, 3, pp. 417–46 («Il pensiero e le considerazioni morali», in H. Arendt, *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, Torino, Einaudi, pp. 137–63).
1972, *Crises of the Republic*, New York, Harcourt Brace and Jovanovich.
1976, «Preface to 'Antisemitism'», in *The Origins of Totalitarianism*. New edition with added Prefaces, New York, Harcourt.
1978, *The Life of the Mind*, a cura di M. McCarthy, New York, Harcourt Brace Jovanovich (*La vita della mente*, trad. it. di G. Zanetti, con saggio introduttivo di A. Dal Lago, Bologna, Il Mulino, 1987).
1982, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Beiner, R. (ed), Chicago, University of Chicago Press (*Teoria del giudizio politico*. *Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, trad. it. di P.P. Portinaro, Genova, il melangolo, 1990).
1993, *Was ist Politik?* Ludz, U., (hrsg), München, Piper (*Che cos'è la politica?* a cura di U. Ludz, di Torino, Edizioni di Comunità, 2001).
1994, *Essays in Understanding. 1930–1954: Formation, Exile and Totalitarianism*, Kohn J. (ed), New York, Harcourt Brace & Co., 1994 (*Archivio Arendt 1. 1930–1948*, e *Archivio Arendt 2. 1950–1954*, a cura di S. Forti, Milano, Feltrinelli, 2001 e 2003).
1996, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Bernstein, R.J., (ed), Cambridge (MA), MIT Press.
2000, *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher. Beiträge für die deutsche-jüdische Emigrantenzeitung 'Aufbau' 1941–1945*, M-L. Knott (hrsg), München, Piper; trad. it. *Antisemitismo e identità ebraica. Scritti 1941–1945*, Torino, Edizioni di Comunità, 2002.
2001, *Ebraismo e modernità*, Bettini, G., (a cura di), Milano, Feltrinelli.
2002, *Denktagebuch 1950–1973*, Nordmann I., Ludz U. (hrsgs.), München, Piper (*Hannah Arendt. Quaderni e diari. 1950–1973*, a cura di C. Marazia, Vicenza, Neri Pozza, 2007).
2007a, «Antisemitism», in Kohn J. (ed), *The Jewish Writings*, New York, Schocken books, pp. 46–124.
2007b, «*The Jew as Pariah: The Hidden Tradition*», in *The Jewish Writings*, cit., pp. 275–97.
2017, *The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem*, Chicago, Chicago University Press (trad. it. parziale in H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, Milano, Feltrinelli, 1993, 139–47).

Arendt, H., Anders, G., 2016, *Schreib doch mal hard facts über Dich. Briefe 1939 bis 1975. Texte und Dokumente*, München, Beck (*Scrivimi qualcosa di te. Lettere e documenti*, trad. it. di N. Zippel, a cura di K. Putz, Roma, Carocci, 2017).

Arendt, H., Jaspers, K., 1985, *Briefswechsel*. *1926–1969*, München, Piper, 1985 (trad. it. parziale, *Carteggio*, Milano, Feltrinelli, 1989, pp. 104–6).

10. Bibliografia essenziale

Beiner R., 1982, «Interpretative essay. Hannah Arendt on judging», in Arendt, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy,* Chicago, University of Chicago (trad. it., «Il giudizio in Hannah Arendt. Saggio interpretativo», in H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, cit., pp. 139–04).

Benhabib S., 2003 (1996), *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, New York, Rowman and Littlefield Publishers.

Benhabib S., (ed), 2010, *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press.

Berkowitz R., Keenan, T., Katz, J., (eds.), 2010, *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*, New York, Fordham University Press.

Bernstein R.J., 1996, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge (MA), Cambridge University Press.

Bernstein R.J., 2018, *Why Read Hannah Arendt Now?* Cambridge, Polity Press (*Arendt. La politica tra crisi e rivoluzione*, trad. it. di D. Bassi, a cura di I. Possenti, Verona, Ombrecorte, 2022).

Birmingham P., 2006, *Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*, Bloomington, Indiana University Press.

Boella, L., 2020, *Hannah Arendt. Un umanesimo difficile*, Milano, Feltrinelli.

Canovan M., 1992, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.

Cavarero A., 2019, *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*, Milano, Raffaello Cortina.

Cohn J., 2010, «Hannah Arendt's Jewish experience: Thinking, acting, judging», in Berkowitz R., Katz J. & Keenan T. (eds.), *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politic*s, New York, Fordham University Press, pp. 243-62.

Dal Lago A., 1987, «La difficile vittoria sul tempo. Pensiero e azione in Hannah Arendt», 'Introduzione' a H. Arendt, *La vita della mente*, Bologna, Il Mulino, 1987, pp. 9-61.

Fine R., 2000, «Crimes against humanity Hannah Arendt and the Nuremberg debates», *European Journal of Social Theory*, 3, 3, pp. 293–11.

Frazer E., Hutchings K., 2020, *Violence and Political Theory*, Cambridge, Polity.

Forti S., 1994, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt fra filosofia e politica*, Milano, FrancoAngeli.

Gentile E., 2008, *La via italiana al totalitarismo. Il partito e lo Stato nel regime fascista*, Roma, NIS; Nuova edizione, Roma, Carocci.

Gines K., 2014, *Hannah Arendt and the Negro Question*, Bloomington, Indiana University Press,.

Gratton P., Yasemin S., 2020, *The Bloomsbury Companion to Arendt*, London, Bloomsbury Academic.

Guaraldo O., (a cura di), 2008, *Il Novecento di Hannah Arendt. Un lessico politico*, Verona, Ombrecorte.

Guaraldo O., 2018, «La 'libertà di essere liberi'. Circolarità della politica e autonomia della rivoluzione in Hannah Arendt», *Filosofia politica*, 2, pp. 285–02.

Habermas J., 1977, «Hannah Arendt's Communications Concept of Power», *Social Research*, 44, 1, pp. 3–24.

Hayden P., 2009, *Political Evil in a Global Age: Hannah Arendt and International Theory*, London, Routledge.

Hayden P., (ed), 2014, *Hannah Arendt. Key Concepts*, London-New York, Routledge.

Henry B., 1989, «Il problema del giudizio politico: Hannah Arendt interprete di Kant», in *A partire da Kant. L'eredità della terza Critic*a, a cura di Baccelli, L., Fabris, A., Milano, Angeli, pp. 167–73.

Hobsbawm J. E., «Review of Hannah Arendt, On Revolution», *History and Theory*, 1965; rist. con il titolo «Hannah Arendt on Revolution», in Id., *Revolutionaries. Contemporary Essays*, New York, Meridian Book, 1973, pp. 201-8.

Kant I., 1790, *Critik der Urtheilskraft* (*Critica della facoltà di giudizi*o, trad. it. di E. Garroni e H. Hohenegger, Torino, Einaudi, 1999).

Meyer T., 2023, *Hannah Arendt. Die Biographie*, München, Piper Verlag,.

Passerin d'Entrèves M., 1994, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London-New York, Routledge.

Passerin d'Entrèves M., 2006; rev. da T. Tömmel 2024, «Hannah Arendt», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. On-line: https://plato.stanford.edu/entries/arendt/

Possenti I., 2022, *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, Roma, Carocci.

Possenti I. (a cura di), 2020, *Hannah Arendt e la questione sociale*, numero monografico «Aut Aut», 389.

Rigotti F., 2017, «Un epistolario di amore, amicizia e filosofia/Hannah Arendt/ Günther Anders. Scrivimi qualcosa di te». https://www.doppiozero.com/hannah-arendt-e-gunther-anders-scrivimi-qualcosa-di-te.

Taraborrelli A., 2022, *Hannah Arendt e il cosmopolitismo: stato, comunità, mondi in comune*, Milano, Mimesis.

Young-Bruehl E., 1983, *Hannah Arendt (1906–1975): For Love of World*, New Haven, Yale University *Press* (*Hannah Arendt (1906–1975). Per amore del mondo*, trad. it. di D. Mezzacapa, Torino, Bollati Boringhieri, 1990).

Young-Bruehl E., 2006, *Why Arendt Matters*, New Haven, Yale University Press (*Hannah Arendt: perché ci riguarda*, trad. it. di M. Marchetti, Torino, Einaudi, 2009.

Villa D., 1999, *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton, Princeton University Press.

Villa D., (ed), 2005, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press.

Villa D., 2021, *Arendt*, London, Routledge.

Voegelin E., 1951, «Letter to Arendt», in Baehr P., Wells G.C., «Debating totalitarianism: An exchange of letters between Hannah Arendt and Eric Voegelin», *History and Theory*, 51, 3, pp. 364–80, 2012.

Wolin R., 2014, «The banality of evil: The demise of a legend», *Jewish review of books*. On-line: https://jewishreviewofbooks.com/articles/1106/the-banality-of-evil-the-demise-of-a-legend/#

APhEx.it è un periodico elettronico, registrazione n° ISSN 2036-9972. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.aphex.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di APhEx.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che

sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.aphex.it". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.aphex.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.aphex.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@aphex.it), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.
In caso di citazione su materiale cartaceo è possibile citare il materiale pubblicato su APhEx.it come una rivista cartacea, indicando il numero in cui è stato pubblicato l'articolo e l'anno di pubblicazione riportato anche nell'intestazione del pdf. Esempio: Autore, *Titolo*, <<*www.aphex.it*>>, 1 (2010).