

FILOSOFIA POLITICA

3/2002

ISSN 0394-7297

Grafica: Alberto Bernini

MATERIALI PER UN LESSICO POLITICO EUROPEO: «GUERRA»

G. Ravasi, *La Bibbia e le guerre di Dio*

E. Di Rienzo, *Guerra civile e guerra giusta nel XVIII secolo*

A. Pandolfi, *Foucault e la guerra*

E. Greblo, *Il terrorismo globale*

U. Curi, *Perché la guerra*

H. Münkler, *Politica e guerra*

SAGGI

M. Russo, *Massa e potere in Canetti*

NOTE E DISCUSSIONI

L. Savarino, *Il carteggio Arendt-Heidegger*

MATERIALE BIBLIOGRAFICO

ISBN 88-15-08625-0



9 788815 086259

Spedizione in abb. post. L. 662/96 art. 2 comma 2/bi. Poste Italiane Dir. Conm. Impresas E/R-BO.
Il richiedente riceve la restituzione della copia inesitata e s'impegna a pagare la tassa dovuta.

FILOSOFIA POLITICA

3/2002

€ 25,50

 il Mulino

DIREZIONE

Nicola Matteucci (*direttore responsabile*) – Carlo Galli (*vice direttore*)
Giuseppe Dusò – Roberto Esposito

COMITATO DI DIREZIONE

Bruno Accarino – Mauro Barberis – Lucio Bertelli
Paolo Cappellini – Riccardo Caporali – Adriana Cavarero
Sandro Chignola – Paolo Colombo – Silvio Cotellessa
Carla De Pascale – Francesco M. De Sanctis – Vittorio Dini
Furio Ferraresi – Maurizio Fioravanti – Simona Forti
Giovanni Giorgini – Maria Laura Lanzillo – Pierpaolo Marrone
Antonio Martone – Sandro Mezzadra – Lorenzo Ornaghi
Pasquale Pasquino – Mario Piccinini – Rosamaria Scognamiglio
Franco Volpi – Gianfrancesco Zanetti

SEGRETERIA DI REDAZIONE

Maria Laura Lanzillo
Giuliana Gattilia

COMITATO INTERNAZIONALE

John Dunn – Hasso Hofmann – Reinhart Koselleck
John G.A. Pocock – Quentin Skinner

Si collabora soltanto dietro invito
I manoscritti non pubblicati non si restituiscono

Amministrazione:
Strada Maggiore 37
40125 Bologna
tel. 051 – 256011

Direzione e Redazione:
c/o Dip. di Politica, Istituzioni, Storia
Strada Maggiore 45, 40125 Bologna
tel. 051 – 2092500

FILOSOFIA POLITICA

Anno XVI, numero 3 — dicembre 2002

INDICE

MATERIALI PER UN LESSICO POLITICO EUROPEO: «GUERRA»

- La Bibbia e le guerre di Dio, *di Gianfranco Ravasi* 359
- Guerra civile e guerra giusta nella prima crisi dello «jus publicum europaeum», *di Eugenio Di Rienzo* 375
- Foucault e la guerra, *di Alessandro Pandolfi* 391
- Guerra senza frontiere. Il terrorismo globale, *di Edoardo Griblo* 411
- Perché la guerra, *di Umberto Curi* 423
- Politica e guerra. Le nuove sfide della decomposizione degli Stati, del terrore e delle economie di guerra civile, *di Herfried Münkler* 435

SAGGI

- Massa e potere nell'antropologia inconcettuale di Canetti, *di Marco Russo* 459

NOTE E DISCUSSIONI

- La fine della filosofia e la passione del pensiero. Hannah Arendt e Martin Heidegger, *di Luca Savarino* 491

MATERIALE BIBLIOGRAFICO

Recensioni

S. Testoni Binetti, <i>Il pensiero politico ugonotto</i> (D. Taranto); C. De Pascale, <i>Vivere in società, agire nella storia</i> (G. Rametta); B.-H. Levy, <i>Le siècle de Sartre</i> (M. Russo).	505
<i>Schede</i>	515
<i>Libri ricevuti</i>	527
<i>Summaries</i>	531
<i>Indice dell'annata</i>	535
<i>Indice degli autori</i>	539

Collaborano a questo numero:

GIANFRANCO RAVASI (Biblioteca-Pinacoteca Ambrosiana - Milano)
 EUGENIO DI RIENZO (Università di Salerno)
 ALESSANDRO PANDOLFI (Università di Urbino)
 EDOARDO GREBLO (Università di Trieste)
 UMBERTO CURI (Università di Padova)
 HERFRIED MÜNKLER (Humboldt Universität - Berlin)
 MARCO RUSSO (Università di Salerno)
 LUCA SAVARINO (Università del Piemonte Orientale)

 MATERIALI PER UN LESSICO POLITICO EUROPEO
 «GUERRA»

LA FINE DELLA FILOSOFIA
E LA PASSIONE DEL PENSIERO
HANNAH ARENDT E MARTIN HEIDEGGER

Luca Savarino

Non le facoltà umane, bensì la disposizione che ne determina il reciproco rapporto può cambiare, e di fatto cambia nel corso della storia [...] La Grecia classica considerava quella della polis come la più alta forma di vita [...] Roma e la filosofia medievale definirono l'uomo un *animal rationale*; nelle fasi primitive dell'età moderna, l'uomo era innanzitutto un *homo faber*, e infine, nel XIX secolo veniva definito un *animal laborans*.

Hannah Arendt, *Tra passato e futuro*

Mondo significa quindi l'ente nella sua totalità, e precisamente nel senso del «come» decisivo in conformità al quale l'esserci umano si pone e si dispone in rapporto all'ente.

Martin Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*

La recente traduzione in lingua italiana dell'epistolario tra Martin Heidegger e Hannah Arendt¹ rappresenta una favorevole occasione per tracciare un bilancio del rapporto filosofico tra due dei maggiori pensatori del nostro secolo e per fare il punto sull'ormai numerosa letteratura secondaria sull'argomento.

Dal punto di vista cronologico, l'inizio della relazione è il corso sul *Sofista* che il libero docente Martin Heidegger tenne nel semestre invernale del 1924-25 all'Università di Marburgo e a cui assisté Hannah Arendt, giovane studentessa di origine ebraica. Nello scritto per l'ottantesimo compleanno di Heidegger – ora contenuto all'interno dell'epistolario – la Arendt ha descritto estesamente il clima delle lezioni di Heidegger negli anni venti. Grazie alla sua testimonianza, e a quelle di altri studenti dell'epoca – Gadamer, in primo luogo, ma anche Jonas e Löwith – sappiamo come la fama del giovane *Privatdozent* di Friburgo abbia preceduto di molti anni la pubblicazione di *Essere e tempo*. «Heidegger ha parlato, in *Zur Sache des Denkens*, di «fine della metafisica», ma si tratta di una fine che dobbiamo alla filosofia e che le fa onore, una fine preparata da un pensatore che era profondamente legato a essa e alla sua tradizione. Per tutta la vita, Heidegger ha basato lezioni e seminari sui testi dei filosofi, e soltanto da vecchio ha osato tenere un seminario su un proprio testo»². Le parole di Hannah

¹H. Arendt – M. Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975. Und andere Zeugnisse*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1998, trad. it. a c. di M. Bonola, *Lettere 1925-1975*, Torino, Edizioni di Comunità, 2001.

²H. Arendt, *Martin Heidegger ist 80 Jahre alt*, in «Merkur», XXIII, n. 10, 1969; trad. it. a c. di A. Dal Lago, *Martin Heidegger a ottant'anni*, in «MicroMega», 2, 1988, p. 172.

Arendt descrivono i confini dello spazio entro cui è possibile comprendere, da un punto di vista filosofico, la sua relazione con Heidegger: l'esperienza di una rottura della tradizione e, al tempo stesso, la necessità di conservare un rapporto con il passato, come unico orizzonte della riflessione sul presente. Le più recenti interpretazioni del pensiero arendtiano hanno messo in evidenza come la questione che accomuna i due pensatori sia il tentativo di acquisire uno spazio di libertà per il pensiero, tra le maglie di una tradizione ormai in frantumi³. Non a caso, nelle prime pagine di *La vita della mente*, la Arendt dichiara di essersi «apertamente schierata tra coloro che da qualche tempo a questa parte hanno tentato di smantellare la metafisica (con la filosofia e tutte le sue categorie) così come le abbiamo conosciute dal loro esordio in Grecia sino ai giorni nostri»⁴. L'esaurirsi della metafisica non significa la fine del pensiero, quanto il venir meno di una determinata modalità della filosofia e la necessità di instaurare un rapporto nuovo con il passato. Un pensiero non più metafisico passa attraverso una riflessione su ciò che è finito: la filosofia diventa riflessione sulla metafisica in via di dissoluzione.

Parallelamente, gli interpreti hanno chiarito come la specificità della riflessione di Hannah Arendt consista nell'aver volto le principali questioni heideggeriane in chiave politica. Il vantaggio offerto dall'esperienza dell'esaurirsi della metafisica risiede nella possibilità di porre la domanda stessa sull'origine del politico: alla fine di una tradizione il principio che ne sta a fondamento appare in tutta la sua chiarezza ed è possibile gettare su di essa uno sguardo d'insieme, cogliendo quelle esperienze originarie, che sono state progressivamente ricoperte da un vasto strato di ragionamenti che hanno contribuito a tramandarle e, nello stesso tempo, seppur parzialmente, a obliarle⁵. Hannah Arendt pensa «contro» un'autorevole tradizione di filosofia politica, con l'esplicita intenzione di mettere in discussione la necessità e l'eternità dei fondamenti che stanno alla base dell'immagine dell'uomo e della politica emersa nel corso dello sviluppo storico dell'occidente.

L'influenza dei primi corsi di lezione di Heidegger sul pensiero di Hannah Arendt non riguarda tuttavia soltanto il «metodo» della decostruzione,

³Riprendendo una distinzione di E. Vollrath, S. Maletta ha parlato di *comparabilità* dell'operazione compiuta dai due diversi autori all'interno di diversi campi del sapere e ha accostato il gesto di Hannah Arendt nei confronti del passato alla nozione heideggeriana di *Destruktion* (S. Maletta, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. L'esistenza in giudizio*, Milano, Jaca Book, 2001, p. 49. Si veda più in generale tutto il capitolo I, dal titolo «La tradizione tra distruzione e compimento»). Cfr. anche D.R. Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 10.

⁴H. Arendt, *The Life of the Mind*, New York-London, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, trad. it. a c. di A. Dal Lago, *La vita della mente*, Bologna, Il Mulino, 1987, p. 306.

⁵S. Forti, nella sua esaustiva ricostruzione d'insieme del pensiero di Hannah Arendt, ha collocato in maniera efficace la riflessione arendtiana nel quadro dell'interrogazione heideggeriana sull'origine (S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis*, Milano, FrancoAngeli, 1994, p. 87). Sulla filosofia arendtiana come domanda sull'origine del politico si vedano anche R. Esposito, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Roma, Donzelli, 1996, e G. Duso, *Introduzione*, in G. Duso (a c. di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, Milano, FrancoAngeli, 1988, p. 17.

zione, ma si estende ai suoi contenuti. È noto come Heidegger abbia dedicato gran parte dei suoi sforzi, negli anni di Marburgo, all'interpretazione di Aristotele. Un Aristotele non certo affine alla tradizione neoscolastica, che ne ha fatto il pensatore metafisico per eccellenza, ma riletto nella sua portata fenomenologica *ante-litteram*, nella sua vicinanza a quella dimensione di storicità ed effettività che sarebbe culminata, in *Essere e tempo*, nella nozione di essere-nel-mondo. Già nel celebre scritto del 1922 che va sotto il nome di *Natorphericht*⁶, Heidegger delinea il progetto della sua interpretazione: a partire da una meditazione sul Libro VI dell'*Etica Nicomachea* e sulle virtù dianoetiche intese come modi del disvelamento – come le modalità attraverso cui la vita giunge a se stessa attuando la custodia dell'essere – il discorso heideggeriano rilegge – non in chiave etica, bensì ontologica – la fenomenologia aristotelica dei diversi modi di essere nella verità. Nel far questo, Heidegger compie un duplice movimento, che segnerà in maniera duratura il suo rapporto filosofico con Hannah Arendt: in primo luogo cerca di mettere in evidenza come la *sophia* stessa affondi le proprie radici all'interno di un ambito effettivo, storico e temporale. Il senso della vita contemplativa viene reinterpretato qui sulla base del fenomeno del movimento, dell'originaria motilità della vita effettiva e non di quello tradizionale della quiete⁷. In secondo luogo, Heidegger dimostra come, all'attenzione per l'effettività e alla tendenza verso un'esplicazione originaria dell'esperienza, nel pensiero di Aristotele si affianchino un predominio della dimensione teorica e una concezione della temporalità non originaria, perché legata a un'idea dell'essere che privilegia uno solo dei modi temporali, la presenza, sul modello delle cose prodotte e disponibili. L'interpretazione heideggeriana mette così in evidenza la duplicità del pensiero aristotelico, e dell'ontologia greca più in generale, tentando in certo qual modo di rendere ragione di una tradizione che non sembra in grado di comprendere la filosofia di Aristotele sulla base delle sue motivazioni originarie. La storia della filosofia cristiano-occidentale è dominata dall'ontologia di un ambito particolare dell'essere – la regione oggettuale propria della pratica che si occupa del fare, la *poiesis* – che è stata assolutizzata⁸.

È merito di Jacques Taminiaux, in un importante libro di alcuni anni fa, l'aver chiarito in maniera definitiva l'importanza dell'interpretazione heideggeriana di Aristotele, durante i corsi di Marburgo, per lo sviluppo del pensiero di Hannah Arendt⁹. Sulla base del filo conduttore del rapporto con la tradizione metafisica e con l'ontologia greca è divenuto possibile ri-

⁶M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der Hermeneutischen Situation)* (1922), in «Dilthey-Jahrbuch», Bd. 6/1989, trad. it. a c. di V. Vitiello – G. Cammarota, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, in «Filosofia e Teologia», 4, 3, 1990, pp. 496-532.

⁷Ivi, p. 524.

⁸Ivi, p. 532.

⁹J. Taminiaux, *La fille de Thruce et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Paris, Édition Payot, 1992.

condurre il confronto tra Heidegger e Hannah Arendt a un centro filosofico riconoscibile e unitario. Il luogo decisivo, a tal fine, è indubbiamente *Vita activa*, il libro più chiaramente «heideggeriano» della Arendt: qui, infatti, viene per la prima volta compiutamente messo in discussione il privilegio che una tradizione di pensiero politico fondata sul *theorein* – l'attitudine per eccellenza filosofica e contemplativa – ha conferito a ciò che possiede stabilità e permanenza: un privilegio che ha condotto alla perdita della dimensione originaria della *praxis* – la pluralità e la novità – riducendo l'agire politico alla *poiesis*, all'ambito del fabbricare e del produrre¹⁰. A partire dalla presunta incapacità della filosofia tradizionale di porre adeguatamente il problema della storicità e concretezza dell'esistenza, si chiarisce il senso della critica arendtiana alla metafisica in nome della politica: se osservato da quest'angolazione, infatti, il pensiero politico della Arendt appare una rilettura della tematica heideggeriana dell'essere-nel-mondo in chiave politica e pluralista¹¹.

L'influenza di Heidegger su *Vita activa*, tuttavia, sembra andare ben oltre il tentativo di porre in discussione i presupposti ontologici di una tradizione di pensiero politico fondata sul primato della *poiesis*. Il modo in cui la Arendt pensa lo statuto ontologico delle diverse attività umane e il loro rapporto con la realtà del mondo deriva infatti da una ripresa originale della riflessione heideggeriana sul concetto di verità come *aletheia*, e dell'interpretazione ontologica dei diversi modi del disvelamento elencati da Aristotele nel Libro VI dell'*Etica nicomachea*. La celebre distinzione di azione, opera e lavoro non riguarda semplicemente diverse forme di attività, ma si estende fino a mettere in questione tre diverse concezioni della temporalità e tre differenti modalità di apertura del mondo. Se solo si rileggono le pagine di *Vita activa* a partire dal filo conduttore del primato dell'apparenza e della relazionalità di soggetto e oggetto che è al centro della prima parte di *La vita della mente*, non sembra azzardato sostenere che la Arendt adotti già qui una prospettiva chiaramente *fenomenologica*, nel senso heideggeriano e non husserliano del termine.

La portata filosofica del discorso di *Vita activa* si chiarisce solamente se si comprende lo statuto ontologico delle diverse articolazioni della condizione umana¹². Se considerato da quest'angolazione, infatti, l'intento di Han-

¹⁰F. Volpi, *Il pensiero politico di Hannah Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica*, in R. Esposito (a c. di), *La pluralità irrepresentabile*, Urbino, QuattroVenti, 1987, p. 80.

¹¹Si veda, a questo proposito, L. Boella, *Amore, comunità impossibile in Hannah Arendt*. Postfazione alla trad. it. di H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Berlin, J. Springer, 1929, trad. it. *Il concetto d'amore in Agostino*, Milano, SE, 1992, p. 154.

¹²In questo senso, R.D. Villa ha messo in luce come le nozioni heideggeriane di *Erschlossenheit* e di *Unverborgenheit* abbiano esercitato un'influenza determinante nella formazione di *Vita activa*. La teoria arendtiana dell'azione – pensata, in termini estetici e anarchici, come apertura non sovrana – richiama la nozione non soggettivistica di libertà sviluppata da Heidegger in *Essere e tempo* e la sua articolazione della relazione di apertura instaurata dall'Esserci nei confronti dell'essere, e va perciò collocata in un contesto che non è semplicemente pratico politico, bensì ontologico (R.D. Villa, *op. cit.*, in particolare il cap. IV su «Le radici heideggeriane della teoria politica arendtiana», pp. 113-143).

nah Arendt è quello di decostruire una tradizione filosofica che ha compreso non solo l'azione, bensì il mondo stesso, la natura, e la realtà del sé come prodotti della *poiesis*. Non è più solamente in questione la fabbricazione come forma di attività produttiva e strumentale: il discorso arendtiano si estende fino a tracciare i contorni di quella che, in termini heideggeriani, verrebbe definita un'ontologia regionale della *poiesis*. «La posta in gioco non è naturalmente la strumentalità, l'uso di mezzi per raggiungere un fine, come tale, ma piuttosto la generalizzazione dell'esperienza del fabbricare in cui l'utilizzabilità e l'utilità sono poste come i criteri decisivi per la vita e il mondo degli uomini»¹³. A differenza dell'azione, i cui processi sono potenzialmente illimitati, e del lavoro, imprigionato nella circolarità di un'incessante ripetizione, la fabbricazione è fondata su una temporalità lineare, che possiede un inizio e una fine definiti, e che rinvia al carattere teleologico di tale attività, il cui principio guida rimane l'*eidōs*, il modello costantemente presente alla mente del produttore, che presiste al processo produttivo e costantemente lo guida. Le conseguenze del modello concettuale di cui la metafisica occidentale si è servita per comprendere il mondo umano sono evidenti: non appena l'*homo faber* pretenda di giudicare il mondo degli oggetti secondo i criteri decisivi per produrlo, egli si pone immediatamente come signore e padrone di tale universo. Una simile mentalità utilitaristica, sostiene la Arendt, consiste in una soggettivizzazione e svalutazione antropocentrica del mondo che nasce direttamente da quella stessa mentalità che ha contribuito a istituirlo.

La rilettura arendtiana della tradizione – è questo l'aspetto decisivo della questione – si fonda interamente sull'idea secondo cui la considerazione in cui le diverse attività sono tenute nel corso della storia decide il destino e l'aspetto della realtà umana. Il prevalere dell'una o dell'altra attività, ossia il cambiamento di quella che Hannah Arendt definisce la «disposizione che ne determina il reciproco rapporto»¹⁴, sta infatti a fondamento delle diverse «interpretazioni di sé fornite dall'uomo durante i secoli» e, assieme, del *significato* del mondo nel suo complesso. Tale «disposizione» riguarda il modo in cui esse sono collocate rispetto all'altra grande partizione che percorre *Vita activa*, la distinzione verticale tra sfera pubblica e sfera privata. A questo proposito, la Arendt cita i «giudizi storici delle comunità politiche, mediante i quali ciascuna determinava quali attività della *vita activa* dovessero essere mostrate in pubblico e quali nascoste nell'ambito privato»¹⁵. Non è certo indifferente che, nel riferirsi alla facoltà che regola il rapporto delle attività nel corso delle diverse epoche storiche, la Arendt introduca la nozione di *giudizio*. Il modo in cui le varie attività sono disposte rispetto alla partizione tra sfera pubblica e ambito privato, infatti, è una

¹³H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, trad. it. a c. di A. Dal Lago, *Vita activa. La condizione umana*, Bologna, Bompiani, 1989, p. 112.

¹⁴H. Arendt, *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, New York, The Viking Press, 1961, trad. it. *Tra passato e futuro*, Firenze, Vallecchi Editore, 1970, pp. 69-70.

¹⁵H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 57.

questione di giudizio nella misura in cui riguarda una scelta, il discrimine tra i settori dell'esperienza umana che devono essere lasciati in ombra e quelli che vanno illuminati. Per Hannah Arendt, giudicare significherà sempre decidere che cosa debba apparire e che cosa debba essere mantenuto nell'oscurità, che cosa sia degno di essere mostrato e dunque di venir ricordato e che cosa debba invece rimanere nascosto ed essere dimenticato. La facoltà del giudizio rappresenta in certo qual modo un termine medio tra la sfera delle attività e facoltà soggettive e la sfera delle apparenze, e ha da fare con il mondo dell'uomo e con il suo aspetto: riguarda la scelta di illuminare determinati ambiti dell'essere e di lasciarne in ombra altri.

Se la nostra interpretazione è legittima, emergono immediatamente due conseguenze significative per l'interpretazione del pensiero di Hannah Arendt: in primo luogo, l'apparire delle tematiche relative alla facoltà del giudizio, centrali per l'ultima produzione arendtiana, andrebbe retrodatato. In secondo luogo, anche la distinzione tra sfera pubblica e sfera privata che emerge in *Vita activa* va compresa in chiave ontologica, e rivela l'influenza della nozione fenomenologica di verità messa a punto da Heidegger negli anni di *Essere e tempo*. Se riletta a partire dalla nozione di apparenza qui proposta, infatti, essa corrisponde alla distinzione tra l'ambito del visibile e l'ambito dell'oscuro, di ciò che resta sottratto allo sguardo. In *Vita activa*, dunque, alla distinzione di sfera pubblica e sfera privata modellata sulla partizione greca tra *polis* e *oikos*, si affianca un significato più ampio del concetto di «pubblico», che prescinde dal tipo e dalla natura delle attività che la compongono, per insistere solamente sulle caratteristiche di visibilità e intersoggettività che la caratterizzano¹⁶. L'ambito pubblico, da questo punto di vista, coincide con l'idea del mondo come spazio d'apparenza formulata nelle opere successive, la sfera in cui tutto ciò che è possibile si manifesta: esso rappresenta una dimensione costitutiva dell'esperienza umana del mondo, che non scompare poiché si identifica con la realtà stessa dell'apparenza come modo di essere delle creature terrestri¹⁷.

Il confronto con Heidegger, infine, riguarda anche un'ultima fondamentale questione che viene discussa in *Vita activa*: uno stretto parallelismo

¹⁶Cfr. H. Arendt, *Was Bleibt? Es Bleibt die Muttersprache*, in A. Reif (a cura di), *Gespräche mit Hannah Arendt*, München, Piper, 1976, trad. it. *Che cosa resta? Resta la lingua materna*, in «aut aut», n. 239-240, 1990, p. 28, e H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 37 e p. 52.

¹⁷«La politica è la superficie sulla quale diventa visibile il codice che governa un campo storico. Questa visibilità si può descrivere come un emergere dal privato. [...] La politica esibisce il principio epocale» (R. Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Seuil, 1982, trad. it. di G. Carchia, *Dai principi all'anarchia*, Bologna, Il Mulino, 1995, p. 85). In un libro di alcuni anni fa, R. Schürmann ha evidenziato le implicazioni politiche del progetto heideggeriano di decostruzione della metafisica. La ricerca ontologica di Heidegger comporta infatti la radicale eliminazione della teleologia dall'ambito pratico; l'aspetto «anarchico» della sua riflessione costituisce l'eredità che Hannah Arendt fa propria, e che fonda la sua decostruzione della filosofia politica tradizionale. «Alle soglie tra le epoche, gli ordini si mescolano e diventano confusi. Retrospectivamente, la loro confusione è altamente rivelativa: in queste transizioni, quando l'ovvio è turbato, l'origine si mostra differente dall'arché e dal *princeps-principium* [...] Questa decostruzione dei campi politici è stata delineata altrove, in maniera mirabile, da Hannah Arendt» (Ivi, p. 84).

lega la nozione arendtiana di *lavoro* e la riflessione sulla tecnica che Heidegger stava elaborando tra la seconda metà degli anni quaranta e i primi anni cinquanta. Non a caso, il carteggio mostra come il rapporto tra Arendt e Heidegger, dopo una lunga interruzione, riprenda con una certa intensità soltanto nel 1950. Una lettera ad Heidegger del 1954 illumina questo aspetto del problema: Arendt dichiara qui di voler intraprendere un'analisi «delle attività fundamentalmente differenti che, considerate inizialmente a partire dalla vita contemplativa vennero poi di solito gettate tutte nel calderone della *vita activa*: cioè lavorare – produrre – agire, in cui lavorare e agire vennero compresi sul modello del produrre: il lavoro divenne «produttivo» e l'agire venne interpretato nella connessione mezzo-fine»¹⁸.

L'intenzione della Arendt non era semplicemente quella di separare concettualmente la *praxis* dalla *poiesis*, in tal modo mettendo in crisi il modello concettuale di cui la metafisica si era servita per interpretare il politico: occorreva confrontarsi con una tradizione che ha confuso la distinzione tra opera e lavoro e ha interpretato anche il significato di quest'ultima attività in chiave poetica. Proprio la distinzione tra opera e lavoro, talora esplicitamente criticata, perlopiù sottovalutata, dagli interpreti, costituisce forse il nucleo concettuale più importante di *Vita activa*. La critica arendtiana non riguarda tanto il lavoro come attività, che rimane necessaria per un essere intrinsecamente legato al ciclo biologico, quanto l'elevazione al rango più alto tra le capacità dell'uomo moderno dei criteri di giudizio e della visione del mondo legati all'attività lavorativa. Se considerate alla stregua di modalità dell'essere-nel-mondo, infatti, opera e lavoro portano con sé due diverse forme della temporalità, l'una teleologica, l'altra processuale: in un'umanità completamente socializzata, il cui unico scopo sarebbe la riproduzione del processo vitale della specie – è questo, secondo la Arendt l'ideale non utopistico che si trova a fondamento della teoria di Marx – la distinzione tra opera e lavoro scomparirebbe e le cose del mondo verrebbero pensate non nella loro qualità terrena e oggettiva, ma come risultati di forza lavoro vivente e funzioni del processo vitale¹⁹. Quando, nel corso della storia del mondo moderno, la categoria dell'operare viene assorbita all'interno di quella del lavoro, il significato e la finalità autonoma del mondo e delle cose che lo compongono svaniscono. Dal punto di vista dell'*animal laborans*, infatti, ogni cosa del mondo – anche la più permanente tra queste, l'opera d'arte – diventa un bene di consumo. In questo senso, il paragrafo di *Vita activa* dedicato all'opera d'arte conduce al suo esito finale la fenomenologia arendtiana della condizione umana. Nella misura in cui sfugge a ogni interpretazione fondata sulla strumentalità o sulle necessità del processo vitale, l'opera d'arte possiede infatti una valenza rivelativa. Soltanto un oggetto che non è fatto per essere usato o per essere consuma-

¹⁸Hannah Arendt – Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 111.

¹⁹H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 63-64.

to è in grado di mostrare il senso del mondo di artefatti abitato dall'uomo: la capacità di sopravvivere alla dissoluzione temporale. Allorché mostra la parentela tra arte e cultura e la loro affinità con la politica²⁰, Hannah Arendt chiarisce la portata della fenomenologia dell'azione, che è ontologica, prima ancora che politica. Tutte le cose del mondo possono essere considerate in base ai criteri con cui misuriamo l'opera d'arte, che si fondano sulla bellezza. Se svincolata da una prospettiva di tipo utilitaristico o edonistico, ogni cosa può venir valutata dal punto di vista dell'apparire, della propria collocazione nel mondo e della capacità di resistere alla dissoluzione temporale.

Queste tesi diventano pienamente comprensibili unicamente sullo sfondo della riflessione heideggeriana di quel periodo. Nella conferenza del 1953 su *La questione della tecnica*, Heidegger intende preliminarmente sgombrare il campo dalla possibilità di qualsiasi interpretazione della tecnica di tipo umanistico e strumentale: se pensata nella sua essenza – è questa la tesi di fondo – la tecnica si rivela piuttosto come un modo del disvelamento²¹. La caratteristica principale della tecnica, come modalità attraverso cui le cose escono dal nascondimento ed entrano nella presenza, è proprio quella di non lasciarsi più comprendere nei termini della contrapposizione tra soggetto e oggetto: essa rappresenta quell'atteggiamento nei confronti del reale che interpreta l'essere alla stregua di una riserva permanente di energia, che può essere estratta, accumulata e resa disponibile per successivi impieghi. La natura, ora, viene pensata come «fondo» (*Bestand*), e rimanda all'idea di una processualità assoluta: «Anche l'oggetto», scrive Heidegger, «scompare nell'assenza-di-oggetto (*das Gegenstandslose*) del fondo»²². Già alcuni anni prima, nella *Lettera sull'umanesimo* Heidegger aveva esplicitamente accostato la nozione nietzscheana di volontà di potenza – l'ultima figura della metafisica occidentale – e le due categorie di tecnica e lavoro. Heidegger equipara qui la tradizionale interpretazione di stampo umanistico dell'uomo come *animal rationale* e l'interpretazione moderna dell'uomo come *animal laborans*, e accenna alla possibilità di un confronto autentico con la verità epocale del materialismo storico di Marx: «L'essenza del materialismo non sta nell'affermazione che tutto è solo materia, ma piuttosto in una determinazione metafisica per la quale tutto l'ente appare come materiale da lavoro»²³. Nell'interpretazione dell'Heidegger lettore di *Der Arbeiter* di Ernst Jünger, l'animale razionale è ora divenuto *animal laborans*, intrappolato nel metabolismo dell'uomo con la natura, in termini

²⁰H. Arendt, *Walter Benjamin, 1892-1940*, in «Merkur», XXII, 1968, pp. 50-65, trad. it. di A. Carosso, *Il pescatore di perle. Walter Benjamin, 1892-1940*, Milano, Mondadori, 1993, p. 77 e H. Arendt, *La crisi della cultura*, in *Tra passato e futuro*, cit.

²¹Cfr. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Verlag G. Neske, 1957, trad. it. a c. di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1991, p. 21.

²²Ivi, p. 14.

²³M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, in *Wegmarken*, GA Bd 9, 1976, trad. it. *Lettera sull'umanesimo*, in *Segnavia*, trad. it. a c. di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1987, p. 293.

heideggeriani prigioniero di un processo di «oggettivazione incondizionata di tutte le cose presenti, le quali dispiegano il loro essere nella volontà di volontà»²⁴.

Le riflessioni heideggeriane sul superamento della metafisica e la fine della filosofia vanno comprese a partire dall'idea del volto bifronte della tecnica e del ruolo ambivalente che essa gioca all'interno dello sviluppo storico dell'occidente. Il pericolo insito nell'essenza della tecnica è la possibilità, cui è esposto l'uomo occidentale, di non essere più in grado di esperire la verità nel suo senso originario, come venire alla presenza²⁵. La tecnica possiede, tuttavia, un potenziale disvelante, nella misura in cui anche il *Gestell* venga pensato nella sua essenza, e dunque venga concepito come modo del disvelamento, come evento della verità. In maniera del tutto simile, la questione decisiva che sottende le pagine di *Vita activa* è quella della transizione da un'epoca, quella della fabbricazione, che ha dominato il pensiero e l'agire da Platone ai giorni nostri, ad un'altra, quella del pensiero e della politica postmetafisici. Soltanto a partire dall'ipotesi della chiusura, resa possibile dall'emergere del lavoro come forma del disvelamento, che risuona nell'interpretazione arendtiana del totalitarismo e nelle analisi di *Vita activa* sugli esiti filosofici della modernità, diventa possibile tracciare i contorni di una tradizione che ha ridotto l'essere-nel-mondo alla dimensione della *poiesis*, riscoprendo in tal modo il senso di un agire politico anarchico, libero dalle maglie della teleologia²⁶.

Proprio qui, tuttavia, si mostrano i limiti dell'influenza di Heidegger su Hannah Arendt, limiti che, sebbene già evidenti all'epoca di *Vita activa*, diventeranno espliciti soltanto nelle opere più tarde. Secondo Heidegger, infatti, quando la metafisica finisce si apre l'epoca di un pensiero essenziale, rammemorante, in cui sembra consistere l'unica vera forma di agire concessa all'uomo moderno. Le prime righe della *Lettera sull'umanesimo* iniziano col ricordare che l'uomo occidentale non pensa ancora in maniera abbastanza approfondita l'agire, dal momento che lo concepisce come il produrre un effetto la cui validità è valutata in base alla sua utilità. Nella sua essenza, al contrario, l'agire è *Voll-bringen*, portare a compimento, nozione che Heidegger rende con il termine latino *producere*, dispiegare qualcosa nella pienezza della sua essenza²⁷. In tal modo, però, l'attività umana che attua la custodia dell'Essere è il pensiero: un pensiero autentico – di cui pensatori e poeti sono i custodi – è quello che si lascia reclamare dall'esse-

²⁴M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., p. 46.

²⁵Cfr. ivi, p. 21.

²⁶In questo senso, S. Maletta ha giustamente messo in evidenza come, per entrambi gli autori, la decostruzione della tradizione non nasca da un atto di buona volontà o da una superiore intelligenza dell'interprete, ma sia resa possibile da un «evento» che consente un accesso diretto ai testi del passato. L'oltrepassamento della metafisica nasce a partire dal suo compimento: solo la rottura della tradizione rende possibile rinnovare lo «stupore» dell'origine (S. Maletta, *op. cit.*, p. 55).

²⁷M. Heidegger, *Lettera sull'umanesimo*, cit., p. 267.

re per dire la verità dell'essere, ed è dunque *pensiero dell'essere* nel doppio senso, soggettivo e oggettivo, del genitivo²⁸. Un simile pensiero rappresenta l'autentico agire, che agisce in quanto pensa e non perché da esso scaturiscano effetti o applicazioni: anche il pensiero, come l'agire, non è uno strumento in vista di un fine mondano²⁹. Occorre dunque oltrepassare la tradizionale interpretazione tecnica del pensare e dell'agire – che nasce con Platone e Aristotele ed è tipica della metafisica e dell'umanesimo – per riportare entrambi all'interno del proprio elemento: il potere, la possibilità in senso originario³⁰.

È questo il punto decisivo, a partire dal quale diventa possibile cogliere la particolare qualità dell'appropriazione arendtiana di temi e motivi heideggeriani, riconoscendo in tal modo la specificità della riflessione di Hannah Arendt. Sebbene la decostruzione heideggeriana della storia della metafisica come storia dei principi abbia posto le basi per una decostruzione del pensiero politico tradizionale, agli occhi di Hannah Arendt il contributo positivo di Heidegger ad un pensiero della politica appare segnato da un'ambivalenza costitutiva. Fin dai tempi dei corsi su Aristotele, infatti, Heidegger ha voluto mostrare come il pensiero, inteso in maniera autentica, possieda un carattere pratico, riveli cioè i caratteri dell'agire, in quanto realizzazione della libertà umana e della *dynamis*, della potenzialità, in cui consiste tale libertà. La lettura arendtiana della facoltà del pensiero nella prima parte di *La vita della mente*, che per un verso sembra non contraddire una simile interpretazione, in realtà non coincide totalmente con essa: secondo Heidegger, infatti, questo pensiero non tecnico, che è immediatamente agire, riassume e in certo qual modo esaurisce l'essenza della politica. Il pensiero, insomma, è *tutto* l'agire. La sfida della riflessione di Hannah Arendt sembra consistere precisamente nel tentativo di riscoprire – a partire da Heidegger e oltre Heidegger – il senso autonomo di un agire politico che non si risolva interamente nel pensare alla fine della metafisica.

Non a caso, nelle celebri pagine di *La vita della mente* dedicate ad Heidegger, emerge in maniera definitiva il vero senso dell'irriducibilità della riflessione arendtiana a quella del suo antico maestro. Qui, Hannah Arendt interpreta la *Kebre* come un abbandono del «peccato originale» che ancora affliggeva *Essere e tempo*, vale a dire un'interpretazione dell'Esserci in chiave volontaristica e soggettivistica. La critica alla volontà di potenza e alla sua natura distruttiva rappresenterebbe il tentativo heideggeriano di fare i conti con il proprio passato nazista³¹. Al di là della correttezza di un simile interpretazione del pensiero di Heidegger, importa rilevare la critica arendtiana alle posizioni del cosiddetto secondo Heidegger. Una critica che si rivolge prevalentemente all'idea che possa esistere una «storia dell'essere» che opera «alle spalle degli attori umani [...] come lo Spirito del mon-

²⁸Cfr. *ivi*, pp. 309-310.

²⁹Cfr. *ivi*, p. 266.

³⁰*Ivi*, pp. 270-271.

³¹Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 498.

do di Hegel, determina i destini dell'uomo e si disvela all'io che pensa, se questi sa oltrepassare il volere e attuare il "lasciar-essere"³². In questo modo, Heidegger ricadrebbe nella principale tra tutte le «fallacie» che caratterizzano la secolare storia della metafisica occidentale l'idea che il pensare in solitudine sia «l'unica azione rilevante nel registro dei fatti della storia»³³. Di qui la vera e propria identificazione della storia del mondo con i movimenti dettati dall'attività di pensiero della filosofia e la ricaduta in una forma estrema di solipsismo. Di nuovo, l'interpretazione del pensiero di Heidegger sembra oscillare tra l'apprezzamento per aver creato, con la sua critica della metafisica, un nuovo spazio per la filosofia³⁴ e l'accusa di essere ricaduto in una forma di pensiero impolitico: di non aver davvero saputo spezzare, in altre parole, l'ambiguo legame che da sempre esiste tra filosofia e metafisica, con il primato dell'unità che questa presuppone e con la conseguente svalutazione dell'apparenza e della pluralità che la caratterizza. Tutta l'ultima fase della meditazione di Hannah Arendt sul giudizio politico nasce precisamente dall'esigenza, a partire da Heidegger, di andare oltre gli esiti cui tale riflessione conduce³⁵.

Le oscillazioni di Hannah Arendt nella valutazione dell'adesione heideggeriana al nazismo si chiariscono unicamente su queste basi. Pur rimarcando la tesi della costitutiva impoliticità del pensiero di Heidegger, infatti, il suo intento definitivo è quello di separare l'aspetto filosofico della riflessione heideggeriana – quasi a volerne preservare il valore – dal giudizio biografico e politico sulle prese di posizione del filosofo. Già ad una prima lettura del carteggio, emerge chiaramente un'immagine di Heidegger che oscilla tra la grandezza di un pensatore che si è confrontato con la tradizione della filosofia nell'epoca della sua crisi e le ambiguità di un uomo che non ha saputo prendere posizione nei confronti delle tragedie del mondo. Il motivo storico-politico, qui, resta solo accennato, come un'ombra sullo sfondo della vicenda personale e filosofica. Tranne rare eccezioni, come una lettera del 1933 in cui si difende dalle accuse di antisemitismo evidentemente riportategli dalla Arendt³⁶, sono pochi i passi in cui Heidegger sfiora gli eventi del secolo: quello che colpisce, piuttosto, è la tendenza del filosofo a riportare qualsiasi questione di carattere storico-politico ad un piano filosofico-ontologico.

³²*Ivi*, pp. 504-505.

³³*Ivi*, p. 507.

³⁴H. Arendt – M. Heidegger, *op. cit.*, p. 153: «Sono convinta che tu, con il tuo pensare-alla-fine della metafisica e della filosofia, hai creato veramente lo spazio per il pensiero – senza parapetto, forse anche senza astrazioni, ma in libertà».

³⁵Mettendo in evidenza l'ambiguità del gesto heideggeriano, reo di aver rinunciato a pensare l'originarietà ontologica della pluralità, S. Forti ha accostato la riflessione arendtiana a quella di Derrida: «Entrambi consapevoli dell'illusorietà di poter cancellare con un unico gesto quella «scienza terribile» che consiste nella tradizione metafisica, essi non mancano tuttavia ancora di puntare il dito verso l'atteggiamento ancora «teoretico» e «contemplativo» di Heidegger. [...] Quasi che Heidegger, per dirla con Derrida, cercasse ancora di rispondere al problema dell'origine facendo ricorso ad una «parola unica», integra, precedente ai successivi «erramenti» e alle successive differenziazioni» (S. Forti, *op. cit.*, p. 83).

³⁶H. Arendt – M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 49-50.

Ora, è noto come in alcuni momenti del suo itinerario filosofico, la Arendt abbia cercato di rintracciare nel pensiero heideggeriano i germi delle sue scelte politiche: una filosofia – di cui venivano evidenziati gli aspetti nichilistici e solipsistici – che avrebbe prodotto come logica conseguenza una deriva politica di tipo autoritario³⁷. L'adesione al nazismo, in questa prospettiva, stava a dimostrare l'infondatezza del suo pensiero filosofico. Non a caso, è questa la tesi di quegli interpreti – si pensi a Bernstein, ma anche allo stesso Taminaux – che intendono leggere gli esiti teorici della Arendt e di Heidegger in chiave di netta opposizione³⁸. Pur con evidenti discontinuità, tuttavia, è indubbio che la lettura definitiva, da parte di Hannah Arendt, del legame tra filosofia e politica nel pensiero di Heidegger tenda a interpretare la scelta politica di Heidegger come un essenziale fraintendimento del proprio pensiero: il giudizio che tendeva a ricondurre a unità scelte personali e opera filosofica è diventato via via più sfumato. L'adesione al nazismo, già nello scritto per l'ottantesimo compleanno di Heidegger, quindi in *La vita della mente*, viene spiegata come «deformazione professionale» di un pensatore di cui si riconosce la grandezza filosofica, e, nello stesso tempo, la mancanza di giudizio politico – che sul piano personale resta comunque una colpa: un pensatore legato a filo doppio ad una tradizione, quella della metafisica, che non poteva consentirgli, per la sua essenziale e costitutiva ostilità nei confronti della sfera politica, di prendere posizione nei confronti del male del secolo.

³⁷ H. Arendt, *What is Existenz Philosophy*, in «Partisan Review», XVIII/1, 1946, trad. it. *Che cos'è la filosofia dell'esistenza*, in *Archivio Arendt. I. 1930-1948*, a c. di S. Forti, Milano, Feltrinelli, 2001, pp. 197-221.

³⁸ Cfr. R.J. Bernstein, *Provocazione e appropriazione: la risposta a Martin Heidegger*, in S. Forti (a c. di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, 1999 e J. Taminaux, *op. cit.* Anche F. Fistetti, in un libro su Hannah Arendt, ha riletto gli esiti della riflessione heideggeriana degli anni venti alla luce del *Rektoratsrede* e più in generale degli scritti di Heidegger attorno alla metà degli anni '30, come l'*Introduzione alla metafisica* (F. Fistetti, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Alle origini della filosofia occidentale*, Roma, Editori Riuniti, 1998).