

Luca Savarino

Politica ed estetica
Saggio su Hannah Arendt

«QUADERNI DI ERMENEUTICA FILOSOFICA» II (1997) 2

Periodico del Dipartimento di Discipline filosofiche dell'Università degli Studi di Torino.

Direttore responsabile: Gianni Vattimo

Registrazione del Tribunale di Torino n. 4904 del 18.4.1996

Publicato con il contributo del Consiglio Nazionale delle Ricerche e del Dipartimento di Discipline Filosofiche dell'Università degli Studi di Torino.

ISBN 88-7158-056-7

© 1997 Silvio Zamorani editore, Corso San Maurizio 25, 10124 Torino

Silvio Zamorani editore

Indice

p. 9 *Introduzione*

Parte prima

Una concezione estetica della politica

Capitolo primo *Le attività umane e il mondo*

25 I. La natura fenomenica del reale

29 II. Le attività dell'uomo e la sfera delle apparenze

Capitolo secondo *L'azione*

34 I. La legge della mortalità e la politica come cominciamento

38 II. La pluralità come eguaglianza e distinzione

39 III. L'azione e lo spazio dell'apparenza

44 IV. La politica come rivelazione dell'agente

48 V. Il discorso e la narrazione

Capitolo terzo *L'operare*

53 I. La scena dell'azione e del discorso

58 II. *Homo faber* e l'esperienza della fabbricazione

61 III. La riduzione della *praxis* a *poiesis*

67 IV. La scoperta del punto di Archimede

72 V. Cartesio e la nascita della filosofia moderna

75 VI. La nascita del concetto moderno di storia

Capitolo quarto *Il lavoro*

79 I. Un'«insolita» distinzione tra opera e lavoro

84 II. L'arte come perfezione dell'opera

89 III. La pluralità dell'antropologia politica di Hannah Arendt

Capitolo quinto *La storia delle rivoluzioni*

93 I. Secolarizzazione e rivoluzioni

97 II. La legge come «memoria della volontà»

101 III. L'autorità e lo spirito rivoluzionario

106 IV. Il tesoro perduto delle rivoluzioni

Parte seconda

La vita della mente in un mondo di apparenze

Capitolo primo *La rottura della tradizione*

111 I. «Notre héritage n'est précédé d'aucun testament»

115 II. Il presente e la lacuna tra passato e futuro

Capitolo secondo *Il pensiero*

120 I. La vita della mente e l'impulso all'autopresentazione

124 II. La distinzione tra anima e mente

128 III. Il discorso plurale e la fede percettiva

131 IV. Pensiero e significato

138 V. La metafora

Capitolo terzo *Il giudizio*

142 I. Il poeta cieco e il giudizio

146 II. Giudizio e senso comune

152 III. Da una concezione estetica della politica a una concezione politica dell'estetica

Un sentito ringraziamento al prof. Gianni Vattimo, che ha sin qui guidato e accompagnato i miei studi e che ha consentito la pubblicazione di questo volume.

Sono riconoscente a Simona Forti, per i preziosi suggerimenti che hanno contribuito alla realizzazione del lavoro.

Una gratitudine particolare, infine, va a Gianluca Garelli, da sempre insostituibile compagno di ricerca e discussione.

Torino, aprile 1997

Introduzione

Quando si considerano gli affari umani non bisogna (...) considerare l'uomo com'esso è e non considerare ciò che è mortale nelle cose mortali, ma pensare a essi solo nella misura in cui hanno possibilità di immortalarsi.

(ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*)

L'ultima opera di Hannah Arendt, *La vita della mente*, è guidata dall'ipotesi che la tradizione metafisica sia giunta alla fine. 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»¹. La giustificazione di un tentativo di questo genere è costituita principalmente da quello che, ai suoi occhi, non è soltanto un evento appartenente alla "storia delle idee", ma un dato di fatto della storia del mondo occidentale. Tale evento rappresenta un problema su cui la riflessione della Arendt non ha mai smesso di esercitarsi, fin dalle opere della giovinezza: la rottura della tradizione e la perdita della continuità intellettuale e politica con il passato².

¹ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, New York - London, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, trad. it. a cura di A. Dal Lago, *La vita della mente*, Bologna, Il Mulino, 1987, p. 306.

² Hannah Arendt rimarca in più luoghi la differenza tra il piano della "storia delle idee" e quello della "storia del mondo" o storia politica dell'occidente. La nascita dei movimenti totalitari rappresenta l'evento di "storia del mondo" che ha portato alle estreme conseguenze la consumazione della triade di religione, autorità e tradizione e che ha prodotto la rottura definitiva del corso della storia occidentale. «Il totalitarismo, in quanto fatto determinato che per essere privo di precedenti non può essere interpretato dalle categorie usuali della filosofia politica, i cui "delitti" non possono essere giudicati secondo l'etica tradizionale o puniti all'interno della struttura giuridica della nostra civiltà, ha infranto la continuità della storia dell'Occidente. La frattura della nostra tradizione è oggi un fatto compiuto, che non riesce per scelta deliberata di qualcuno né può essere cancellato da un ripensamento» (Hannah Arendt, *Tradition and the Modern Age*, in *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, New York, The Viking Press, 1961, trad. it. di M. Bianchi di Lavagna Malagoli e T. Gargiulo, *La tradizione e l'età moderna*, in *Tra passato e futuro*, Firenze, Vallecchi editore, 1970, p. 31). La frattura che sancisce la divisione tra l'età moderna e il mondo del XX secolo non è dunque riconducibile esclusivamente alla storia del pensiero: «Il tentativo di staccarsi dai moduli di pensiero che dominavano l'Occidente da oltre duemila anni, compiuto dai grandi pensatori succeduti a Hegel, può avere adombrato tale fatto, e certo può contribuire a illuminarlo, ma non l'ha provocato. (...) Attribuire la responsabilità della struttura e delle situazioni del XX secolo ai pensatori dell'età moderna (in specie ai ribelli che nell'ottocento sfidarono la tradizione) non è soltanto ingiusto, è soprattutto pericoloso (*ibidem*). Il totalitarismo, come fatto politico che ha messo fuori causa ogni possibilità di continuare a comprendere l'esistente nei termini prescritti dalla tradizione, costituisce l'evento da cui la riflessione arendtiana prende le mosse e che costantemente l'ispira. Su questo argomento si veda Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace &

Al di fuori della forza vincolante e selettiva rappresentata dalla tradizione, la quale, assegnando un nome agli eventi e alle idee del passato, produce una scelta e attua un tramandamento, è possibile un rapporto con la storia del pensiero che rinunci alla certezza di criteri di valutazione univocamente definiti. Se il rischio a cui qualsiasi interpretazione è esposta consiste nella possibilità di perdere, insieme alle prescrizioni della tradizione, il passato stesso, ormai ridotto a un insieme di frammenti, il vantaggio di tale situazione risiede nella possibilità di esercitare liberamente la propria riflessione, guardando al passato con occhi nuovi. La rottura della tradizione, dunque, significa l'impossibilità di continuare a pensare nei termini della metafisica e, assieme, il tentativo di inaugurare un rapporto nuovo con quegli aspetti del passato che si vogliono conservare: «La nascita e la morte della tradizione», afferma la Arendt a questo proposito, «hanno una cosa in comune: i problemi elementari della politica non hanno mai una veste tanto chiara (nella loro immediatezza e semplicità) come quando sono formulati per la prima volta o quando sono sottoposti al confronto finale. Come scrive Jacob Burckhardt, l'inizio è "l'accordo fondamentale" che con infinite modulazioni risuona nell'intera storia del pensiero occidentale. Solo l'inizio e la fine sono, per così dire, puri, ossia non modulati»³.

La Arendt condivide con Heidegger l'idea che l'unicità della nostra posizione nei confronti del passato derivi dal fatto di essere collocati alla fine della tradizione. Il venir meno della metafisica non significa la fine del pensiero, quanto il dissolversi di una determinata modalità della filosofia. Un pensiero non più metafisico passa attraverso una riflessione su ciò che è finito: la filosofia diventa riflessione sulla metafisica in via di dissoluzione⁴. Alla fine della tradizione, il

World, Inc., 1951, trad. it. di A. Guadagnin, *Le origini del totalitarismo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1989. La migliore ricostruzione del pensiero arendtiano che si sforza di seguirne gli sviluppi a partire dall'analisi del fenomeno totalitario è quella di M. Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge, Cambridge U.P., 1992.

³ Hannah Arendt, *La tradizione e l'età moderna*, cit., p. 22.

⁴ In uno scritto pubblicato in occasione dell'ottantesimo compleanno di Heidegger, la Arendt afferma che, negli anni venti, all'epoca della pubblicazione di *Essere e tempo*, «le voci sull'insegnamento di Heidegger arrivavano a coloro che erano più o meno consapevoli della rottura della tradizione e dei "tempi bui" che erano sopraggiunti», dal momento che «egli sapeva che le vie della tradizione erano interrotte, e cercava di instaurare nei confronti di quest'ultima un nuovo modo di porsi, di "riscoprire il passato"» (Hannah Arendt, *Martin Heidegger in 80 Jahre alt*, «Merkur», XXIII, n. 10, 1969, trad. it. a cura di A. Dal Lago, *Martin Heidegger a ottant'anni*, in «MicroMega», n. 2, 1988, pp. 170-171). Heidegger, sottolinea la Arendt, ha basato la maggior parte delle sue lezioni e dei seminari su un'analisi dei testi della tradizione. Dobbiamo a lui se il venir meno della metafisica è avvenuto in un modo degno di ciò che l'ha preceduta, se la tradizione è stata pensata anche nel momento della sua fine, invece di essere semplicemente sopraffatta da ciò che è seguito. «Heidegger ha parlato in *Zur Sache des Denkens* di "fine della filosofia": 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» (ivi, p. 172). In maniera analoga, nell'«Introduzione» di *La vita della mente*, la Arendt sostiene che, sebbene nessuno dei grandi sistemi filosofici del passato possa più riuscire persuasivo per il lettore moderno, essi non sono arbitrari, né possono essere messi semplicemente da parte, dal momento che costituiscono «il solo documento in nostro

principio che ne sta a fondamento appare in tutta la sua chiarezza: è possibile gettare su di essa uno sguardo d'insieme, decostruendone le esperienze originarie, che sono state progressivamente ricoperte da un vasto strato di ragionamenti che hanno contribuito a tramandarle e, nello stesso tempo, parzialmente a obliarle. Il passato si apre in maniera nuova allo sguardo del filosofo, che diventa così in grado di considerarlo in modo diverso e di conferirgli ciò che la Arendt definisce un «nuovo inizio»⁵.

L'uso del termine "metafisica" applicato all'insieme della tradizione filosofica occidentale richiama dunque, nell'accezione arendtiana, il *principio* da cui essa è nata e per mezzo del quale si è mantenuta per così lungo tempo in vita: la distinzione tra apparenza e verità, tra una sfera sensibile e una soprainsensibile e, insieme, la svalutazione della prima a favore della seconda. Nella misura in cui la riflessione della Arendt rappresenta un tentativo di decostruire la storia della metafisica, essa avanza la pretesa di abbandonare la distinzione tra essere e apparenza, e di rivalutare la realtà del mondo come sede autentica e originaria dell'abitare umano⁶.

L'opera arendtiana è costantemente permeata dall'accettazione della radicale finitezza dell'esistenza umana e del pensiero filosofico, e dall'esigenza di mettere in luce le condizioni entro cui esso si esercita, condizioni intese nel duplice senso di ciò che limita e al tempo stesso rende possibile. L'incapacità di approdare a una considerazione autentica dell'ambito degli affari umani ha spesso portato il pensiero a perdere il contatto con il mondo comune, ovvero con quell'insieme di situazioni costitutive a partire dalle quali soltanto è possibile l'esercizio della filosofia. Il concetto di mondo, sebbene non diventi mai oggetto di una trattazione sistematica, rappresenta un punto di vista privilegiato per saggiare la continuità e le variazioni del pensiero di Hannah Arendt fin dalla sua prima opera, la dissertazione su Agostino del 1929.

Nelle opere precedenti a *La vita della mente*, e in *Vita activa* in particolare, la Arendt declina in chiave politica la sua rivalutazione dell'apparenza. È infatti

possesso di ciò che il pensiero in quanto attività significherebbe per coloro che l'avevano scelto come modo di vita» (Hannah Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 93).

⁵ Cfr. Hannah Arendt, *La tradizione e l'età moderna*, cit., p. 33. «Al più, oggi, questa civiltà culturale sembra un mucchio di rovine (...). Ciò può essere un fatto malinconico, ma offre implicitamente una grande occasione: quella di guardare al passato con uno sguardo che nessuna tradizione può distorcere, con un'immediatezza che gli scritti e le voci dell'Occidente non avevano più conosciuto da quando la civiltà romana si sottomise all'autorità del pensiero greco». Su questi argomenti, rimane interessante il saggio di F. Ferrero, *Totalitarismo e nichilismo in Hannah Arendt*, in C. Galli (a cura di), *Logiche e crisi della modernità*, Bologna, Il Mulino, 1991.

⁶ «Ciò che è giunto alla fine», afferma la Arendt ne *La vita della mente*, «è la distinzione di fondo tra il sensibile e il soprainsensibile, insieme con la nozione, risalente almeno a Parmenide, che tutto ciò che non è dato ai sensi - Dio, l'Essere, i Principi Primi e le Cause (archai), le Idee - sia più reale, vero e significativo di ciò che appare, trovandosi non solo al di là della percezione sensoriale, ma al di sopra del mondo dei sensi. Ciò che è "morto" non è solo l'individuazione del luogo di simili "verità eterne", ma anche la distinzione stessa» (Hannah Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 91).

proprio in nome della *politica* e di una concezione dell'*agire* plurale come facoltà che costituisce l'ambito originario dell'essere-nel-mondo, che la Arendt formula la propria proposta teorica, la quale assume perciò nello stesso tempo la veste di una critica dell'impoliticità e dell'a-mondanità della filosofia tradizionale.⁷ *La vita della mente* rappresenta in un certo senso l'ultima tappa di un itinerario teorico che ha portato la Arendt ad affermare la propria estraneità alla filosofia in nome della politica.

La qualifica di "teoria politica" che la Arendt stessa ha scelto per la propria attività di pensiero non è sovrapponibile alle definizioni che la filosofia è solita dare di questo termine, ma si riferisce perlopiù all'esercizio plurale della parola all'interno di uno spazio di apparenza creato dal vivere insieme degli uomini.⁸ Il pensiero della Arendt potrebbe dunque essere definito un'*antropologia politica* che rifiuta il soggettivismo delle tradizionali visioni filosofiche dell'identità umana, basate sul primato della coscienza al di sopra di qualsiasi altro dato di esperienza: a condizione però che il termine politica sia inteso in maniera estensiva. In riferimento alla dimensione mondana e fenomenica dell'esistenza, l'ambito del politico riguarda ciò che gli uomini fanno in presenza gli uni degli altri, ciò che è loro comune e che ne rende perciò possibile la presenza e l'apparizione reciproca.⁹

La rivalutazione dell'apparenza come sfera originaria dell'abitare umano, nei confronti della eternità e immutabilità dell'essere filosofico, richiede la formula-

⁷ È noto il rifiuto arendtiano di considerarsi parte della categoria di coloro che Kant chiamava i "pensatori di professione" (*Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*, Conversazione televisiva pubblicata in A. Reif [a cura di], *Gespräche mit Hannah Arendt*, München, Piper, 1976, trad. it. in *saat aus*, n. 239: 249, 1990, pp. 11-30). La tradizione del pensiero politico occidentale nasce, secondo la Arendt, all'insegna dell'ostilità tra il filosofo e la *polis*, un motivo, questo, che ricorre con grande frequenza nella sua opera: «Il nostro pensiero politico tradizionale ha avuto una nascita ben definita con Platone e Aristotele. (...) Il principio è nella *Repubblica* di Platone, in cui il filosofo, con l'immagine della caverna, definisce la sfera delle cure umane (ossia quanto è pertinente al condividere un'esistenza comune a tutti gli uomini) come un mondo di tenebre, confusione e disinganno, che dev'essere fuggito e abbandonato da quanti aspirano all'essere autentico, per poter scoprire il cielo limpido dei concetti eterni» (Hannah Arendt, *La tradizione e l'età moderna*, cit., p. 21).

⁸ A. Dal Lago, nell'«Introduzione» all'edizione italiana di *La vita della mente*, mette in luce adeguatamente l'ampliamento cui la Arendt sottopone il concetto di politica: «D'altra parte, anche l'etichetta "teoria politica", l'unica che Hannah Arendt sembrerebbe disposta ad accettare, va intesa nel senso originario, greco e non specialistico dell'espressione: contemplazione appassionata di ciò che gli uomini fanno insieme, o meglio in presenza gli uni degli altri. (...) È solo in questo senso, il primato della com-presenza come tratto che definisce l'umano, che Hannah Arendt ha scelto per sé la qualifica di studiosa di teoria politica» (A. Dal Lago, *La difficile vittoria sul tempo. Pensiero e azione in Hannah Arendt*, «Introduzione» a *La vita della mente*, cit., p. 12).

⁹ La Arendt ricorda in più luoghi il fatto che «il linguaggio dei romani, forse il popolo più dedito all'attività politica che sia mai apparso, impiegava le parole "vivere" ed "essere tra gli uomini" (*vivere homine cum*) e, rispettivamente "morire" e "cessare di essere tra gli uomini" (*vivere homine esse desinere*) come sinonimi» (Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, trad. it. a cura di A. Dal Lago, *Vita activa. La condizione umana*, Bologna, Bompiani, 1989, pp. 7-8).

zione di un concetto di mondo come spazio d'apparenza che si costituisce solamente attraverso l'attualizzazione e la condivisione di parole e azioni. Anche in *Vita activa*, del resto, l'*agire* che costituisce la sostanza della politica arendtiana consiste primariamente nell'esercizio pubblico della parola: l'azione si realizza in forma linguistica, lo spazio politico e il mondo umano rimandano alla comunanza di un ambito di discorso e narrazione. Solamente l'esistenza di uno spazio intersoggettivo garantisce il costituirsi e il permanere della realtà del mondo comune e degli individui agenti e consente perciò di assicurare una relativa perennità alla dimora umana nel suo complesso.

La critica di Hannah Arendt alla tradizione filosofica e la sua collocazione defilata, apparentemente marginale, all'interno di quest'ultima diventano pienamente intelligibili solamente sulla base di una chiarificazione della nozione di mondo, che si presenta nella sua opera in diverse accezioni che tendono però tutte a considerare l'ambito mondano come condizione della vita e del pensiero dell'uomo. Il filo conduttore dell'opera arendtiana – sotteso sia alla sua teoria dell'*agire* sia alle analisi più tarde relative alla vita della mente – rinvia dunque alle questioni della caducità temporale dell'esistenza umana sulla terra e della permanenza temporale del mondo stesso. «Infatti» – afferma la Arendt in un passo fondamentale della sua opera, che mette bene in evidenza da un lato tutta l'estensione del concetto di mondo, come *dimora stabile* che sopravvive al mutare delle generazioni, e dall'altro la sua correlazione con la dimensione intersoggettiva dell'esistenza umana – «il mondo comune è ciò in cui noi entriamo quando nasciamo e ciò che lasciamo alle nostre spalle al momento della nostra morte. Esso trascende il nostro arco di vita tanto nel passato che nel futuro; esso esisteva prima che noi vi giungessimo e continuerà dopo il nostro breve soggiorno in esso. È ciò che noi abbiamo in comune non solo con quelli che vivono con noi, ma anche con quelli che c'erano prima e con quelli che verranno dopo di noi. Ma un tale mondo comune può superare il ciclo delle generazioni solo in quanto appare in pubblico. È la pubblicità della sfera pubblica che può assorbire e far risplendere attraverso i secoli qualsiasi cosa gli uomini abbiano voluto salvare dalla rovina naturale del tempo»¹⁰.

La critica arendtiana di questi ultimi anni ha sottolineato sempre più frequentemente l'influsso esercitato sulla Arendt dalle opere e dal pensiero di Martin Heidegger, che si aggiunge così a quello di Karl Jaspers¹¹. Il filo condut-

¹⁰ *Ivi*, p. 41.

¹¹ Sui rapporti filosofici tra Hannah Arendt e Karl Jaspers si veda in primo luogo il carteggio *Hannah Arendt-Karl Jaspers. Briefwechsel 1926-1969*, München, R. Piper & Co. KG, 1985, trad. it. a cura di A. Dal Lago, *Carteggio 1926-1969*, Milano, Feltrinelli, 1989. Per ogni ulteriore informazione di carattere biografico su Hannah Arendt rinviamo a E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, London, Yale U. P., New Haven, 1982, trad. it. di D. Mezzacapa, *Hannah Arendt 1906-1975: per amore del mondo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990. Sui rapporti tra la Arendt e M. Heidegger si può vedere il recente lavoro di E. Eriinger, *Hannah Arendt / Martin Heidegger*, 1995, trad. it. di G. Bettini, *Hannah*

tore costituito dall'analisi del concetto di mondo come sfera dell'apparenza permette di chiarire il contesto filosofico in cui la meditazione della Arendt nasce e a partire dal quale si sviluppa in un dialogo ininterrotto, sebbene spesso polemico.

È ormai ampiamente noto come la riproposizione heideggeriana del problema ontologico in *Essere e tempo* sia preceduta dal tentativo di mettere in luce l'insufficienza dell'apparato teorico tradizionale in nome di una "ermeneutica dell'effettività", di una riflessione a partire dal concetto di vita, che la metafisica si era rivelata incapace di pensare, ancorata com'era a una concezione dell'essere modellata sulla presenza e l'obiettività. La riformulazione heideggeriana del problema dell'essere nasce dunque a partire dall'incapacità della tradizione metafisica di porre adeguatamente il problema della storicità e concretezza dell'esistenza dell'uomo¹⁵. Come è noto, Heidegger ripropone, nella prima sezione di *Essere e tempo*, la nozione di «essere nel mondo», nell'ottica di un superamento del trascendentalismo dominante, e di una riscoperta della dimensione di effettività di un esistere concretamente situato in un mondo di cose e di altre persone.

È a partire da quest'orizzonte problematico che vanno lette le analisi sul concetto di mondo e la critica alla metafisica in nome della politica. A prescindere dalle strade che la filosofia heideggeriana ha percorso dopo la pubblicazione di *Essere e tempo*, e dalle critiche che la Arendt ha spesso rivolto al suo antico maestro, l'influenza di queste riflessioni di Heidegger sulla sua formazione pare innegabile¹⁶. In effetti, nella misura in cui «il filo conduttore che attraversa le motivazioni originarie del progetto di Hannah Arendt è l'intento di una decostruzione del carattere metafisico e teoreticistico del pensiero politico tradizionale nel suo insieme (...)», la quale «mira a spianare il terreno per una com-

¹⁵ Arendt e Martin Heidegger, Milano, Garzanti, 1996, che si basa peraltro su un discutibile utilizzo di importanti fonti inedite, tra cui la corrispondenza tra Heidegger e la Arendt.

¹⁶ Si veda, su questo punto, il saggio di H.G. Gadamer, *Una svolta teologica giovanile di Heidegger*, in «Filosofia e teologia», Napoli, E.S.I., 1990, n. 3, pp. 490-495. Gadamer afferma che, alla base degli studi aristotelici del giovane Heidegger, di cui sottolinea la grande originalità rispetto alle tradizionali interpretazioni di stampo tomista, si trova la convinzione secondo cui «nata la filosofia moderna, il cristianesimo e la sua teologia si sono volti in realtà di mezzo concettuali presi a prestito, derivanti dall'originario orientamento problematico del pensiero greco. Questi mezzi non sono idonei a farci comprendere la coscienza della vita e la coscienza religiosa di un uomo d'oggi». È sostanzialmente analoga la tesi fondamentale che sta alla base della lettura di Heidegger fornita da G. Vattimo (G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Bari, Laterza, 1987, e *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Genova, Marietti, 1989).

¹⁷ «È evidente che la generazione degli allievi di Heidegger, nella seconda metà degli anni '20, si orienta decisamente verso la questione dell'essere-insieme e quindi della fondazione del ruolo dell'altro all'interno dell'essere-nel-mondo heideggeriano». È quanto afferma L. Boella in un saggio dedicato alla dissertazione di dottorato che la Arendt ha sostenuto su Agostino, facendo notare come anche Hans Jonas e Karl Löwith abbiano affrontato in quegli anni temi analoghi. (L. Boella, *Amore, comunità impossibile in Hannah Arendt*, «Postfazione» alla trad. it. di Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Berlin, Springer, 1929; Hannah Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino*, Milano, SE, 1992, p. 154).

preensione specifica dell'originarietà e dell'autenticità dell'agire quale determinazione fondamentale, anzi, quale modo d'essere stesso del vivere umano», risulta chiara l'affinità tematica con la riproposizione heideggeriana del concetto di essere-nel-mondo e con la sua critica alla semplice-presenza¹⁷. Il privilegio che il *theoretin* conferisce a ciò che possiede stabilità e permanenza, al necessario che non può essere diversamente da com'è, comporta una perdita della dimensione originaria della *praxis* e la riduzione di quest'ultima alla *poiesis*, alla dimensione del fabbricare e del produrre. La filosofia ha così ignorato quei requisiti di pluralità e novità che sono propri dell'agire politico in quanto realizzazione autentica della libertà umana.

Lo sforzo di riportare il pensiero di Hannah Arendt a quello che sembra essere il contesto filosofico da cui ha avuto origine non esclude la consapevolezza delle vie divergenti prese in seguito da Heidegger e dalla Arendt e le numerose critiche che quest'ultima ha rivolto al suo maestro, le quali testimoniano comunque l'importanza di un rapporto filosofico che è durato nel tempo e che è determinante ai fini di una corretta comprensione della sua opera. La rivaluta-

¹⁸ F. Volpi, *Il pensiero politico di Hannah Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica*, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità insuperabile*, Urbino, QuattroVenti, 1987, p. 80. È fondamentale, per capire la rilevanza del rapporto tra Hannah Arendt e Heidegger, il libro di 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. Dello stesso autore si veda anche R. Schürmann, *Political Thinking in Heidegger*, in «Social Research», n. 45, 1978, pp. 191-231. L'innesto di Schürmann è quello di evidenziare le implicazioni politiche del progetto heideggeriano di decostruzione della metafisica e di comprendere la concezione dell'agire sottesa alla sua ricerca ontologica. L'autore si sforza pertanto di ricostruire il legame «tra ciò che è stata tradizionalmente chiamata ontologia e la filosofia pratica. (...) Il modo non metafisico di porre la questione dell'essere da parte di Heidegger riguarda l'ambito del pensiero politico, all'interno del quale deve essere ricondotto. (...) Che tipo di pensiero politico risulta da una tale riformulazione della differenza ontologica?» (R. Schürmann, *Political Thinking in Heidegger*, cit., p. 195). Attraverso una decostruzione fenomenologica della storia della metafisica, Heidegger giungerebbe, secondo Schürmann, a mettere in discussione il rapporto tradizionale tra ontologia e ambito politico, che fa di quest'ultimo una sfera derivata, la cui legittimazione proviene da principi che non consentono di coglierlo in maniera originaria. La decostruzione ridefinisce il modo in cui tradizionalmente la filosofia ha pensato il rapporto tra teoria e prassi, in nome di una diversa e più originaria concezione dell'agire e della rivendicazione di una sorta di *a priori* pratico: «La differenza simbolica», sostiene Schürmann, «conduce la decostruzione di un "Primo" rappresentabile alle sue conseguenze pratiche, vale a dire, a un'esistenza senza *verbe* o *telos*, "senza parole"» (Ivi, p. 200). «Qui la pratica», egli aggiunge, «non deriva dall'ontologia, ma ne è la condizione» (Ivi, p. 220). L'affinità complessiva delle problematiche heideggeriane tratte nei testi di Schürmann con le tematiche fondamentali del pensiero politico di Hannah Arendt e in maniera particolare con la sua teoria dell'azione è notevole. In più, l'analisi si estende almeno a un punto fondamentale della concezione dell'agire che emerge dall'opera di Heidegger: l'elemento del pensiero politico di quest'ultimo che Schürmann definisce "anarchico" e che comporta l'eliminazione della teleologia dall'ambito pratico («abolition of teleology in practice»), il che costituisce uno dei temi principali e più problematici del pensiero arendtiano. «La riflessione di Heidegger sull'agire umano non è una "filosofia pratica"», afferma Schürmann, «più di quanto il suo pensiero dell'Essere sia un'ontologia. Il più importante trattato di "filosofia pratica" della tradizione occidentale inizia con una dichiarazione di fede nella teleologia (...). Tuttavia, nel "pensiero" sull'agire umano, la pratica non sarà più definita esclusivamente come un'attività finalizzata» (Ivi, p. 202).

zione arendtiana della *praxis* come sede autentica dell'abitare umano possiede una valenza diversa rispetto all'essere-nel-mondo heideggeriano. La Arendt, infatti, sottolinea primariamente quei caratteri di politicITÀ e intersoggettività del mondo comune che in *Essere e tempo* paiono secondari. Il pensiero arendtiano, al di là delle semplificazioni cui potrebbe indurre l'uso di definizioni come queste, si potrebbe interpretare come una rilettura della tematica heideggeriana dell'essere-nel-mondo in chiave principalmente politica e pluralista¹⁵.

La filosofia ha perlopiù tentato di negare il divenire, la contingenza e la pluralità che caratterizzano l'ambito fenomenico, per ricondurli all'identità e alla permanenza di un principio immutabile. La rivalutazione arendtiana dell'apparenza non sembra finalizzata a ristabilire un nuovo ordine tra le varie sfere di esperienza: essa risponde piuttosto all'esigenza di ritrovare le condizioni di possibilità delle diverse attività dell'uomo. La ridefinizione dell'identità umana proposta dalla Arendt le permette così di "salvare" quella che ai suoi occhi costituisce una delle principali condizioni della vita sulla terra, la *pluralità*¹⁶.

Il fondamento della sua operazione filosofica non consiste nel reperire un nuovo principio che giustifichi un ribaltamento di prospettiva: il pensiero della Arendt possiede piuttosto un carattere *fenomenologico*, nel senso più immediato del termine, come rivendicazione di quegli ambiti fenomenici che la tradizione ha escluso dalla sfera delle proprie considerazioni, e come rinvenimento di un concetto di mondo che rappresenti l'orizzonte entro cui si collocano le diverse attività e capacità dell'uomo. In particolare il pensiero, che nella modernità sembra aver perso il contatto con ciò che ne costituisce la condizione di possibilità, va riportato all'interno dell'orizzonte del mondo comune. La riflessione

¹⁵ È merito del libro di J. Taminioux, *La fille de Thore et le pensier professionnel. Arendt et Heidegger*, Paris, Édition Payot, 1992, 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 Arendt. Lo sforzo di Taminioux è rivolto da un lato a mettere in luce l'influenza della rilettura heideggeriana di alcune tematiche dell'*Ética Nicomachea*, dall'altro a sottolineare la specificità della appropriazione arendtiana della *praxis* aristotelica, che contrasta con l'intento speculativo di fondo che guida le analisi di Heidegger.

¹⁶ In un saggio del 1989, Paul Ricoeur sottolinea come lo sforzo arendtiano sia rivolto principalmente a distinguere le diverse attività e capacità umane a partire dal confronto con una tradizione che le ha confuse. Il principio su cui si regge l'operazione filosofica della Arendt, però, non rimanda alla nostalgia per un fondamento che va recuperato. Lo status ontologico dell'idea di mondo come spazio d'apparenza possiede piuttosto i tratti di ciò che Ricoeur definisce "oublié", il dimenticato: «Ma questo oblio (...) non rinvia ad alcun passato che sia stato vissuto come presente nella trasparenza di una società cosciente di se stessa e della propria genesi una e plurale. Insisto su questo punto: un oblio che non riguarda il passato. In questo senso un oblio senza nostalgia. Un oblio di ciò che costituisce il presente del nostro vivere assieme» (P. Ricoeur, *Poissin et violence*, in P. Ricoeur, *Leçons I*, Paris, Seuil, 1991, p. 29). Su questo punto, si veda anche il recente lavoro di L. Boella, *Hannah Arendt*, Milano, Feltrinelli, 1995, p. 119: «Ripristinare le articolazioni interne alla *vita activa* – il programma del libro pubblicato nel 1958 e la cui vera natura, perlopiù fraintesa, non è quella di tracciare le linee di una teoria politica, ma di fondarne i presupposti – vuol dire opporsi alla ricerca di un principio (la *praxis* o la *teoria*) che domini integralmente la sfera dell'esperienza».

di Hannah Arendt è interamente fondata, da questo punto di vista, sull'idea della costitutiva relazionalità tra le facoltà soggettive e la dattità di un mondo che le trascende: ognuna delle attività, pratiche e mentali, dell'uomo viene analizzata dal punto di vista del posto che essa occupa all'interno della sfera delle apparenze e della capacità che possiede di contribuire alla costituzione e alla permanenza dell'ambito fenomenico.

In tal modo, il valore del gesto filosofico della Arendt risiede principalmente nella sua portata decostruttiva, che si motiva nel confronto con una tradizione filosofica della quale cerca di dimostrare la non assolutezza. L'operazione arendtiana sembra guidata in prima istanza da un'intenzione critica, dal tentativo di mettere in discussione la necessità e l'eternità dei fondamenti che stanno alla base dell'immagine dell'uomo e della politica nel corso dello sviluppo storico dell'occidente. La critica alla metafisica conduce la Arendt a un'interrogazione radicale sulla natura e le caratteristiche del politico, che rivela l'intento di mettere in luce le aporie e la non univocità del modo in cui esso è stato pensato nella tradizione, piuttosto che di fondare un nuovo quadro normativo. Il pensiero arendtiano si caratterizza in tal modo come un'indagine sull'*origine* del politico, al di fuori dei comuni criteri della pensabilità del politico medesimo¹⁷. Il carattere non-propositivo della riflessione scaturisce in linea diretta da una dimensione di libertà che è concepita come indeducibile da parte del pensiero: la novità della storia, in altre parole, si produce solamente a partire dall'originarietà e dall'autonomia dell'agire nei confronti della teoria¹⁸. Sembra dunque impossibile leggere il pensiero della Arendt come un "modello" da applicare alla sfera politica. Il mondo della *praxis*, delle libere azioni degli uomini nel loro rapporto reciproco, non può essere ridotto a campo di applicazione di logiche esterne. L'errore della filosofia tradizionale consiste proprio nel mancato ricono-

¹⁷ È quanto sostiene G. Duso – servendosi di un'espressione che egli ricava dalla lettura dell'opera di Carl Schmitt – che evidenzia un punto fondamentale dell'intera impostazione teorica di Hannah Arendt. In rapporto alla teoria politica tradizionale e soprattutto moderna, che rinvia all'assolutezza della forma statale e del concetto di governo come criteri di pensabilità del politico, sostiene Duso, si rivela molto diverso «il movimento di pensiero che si instaura mediante la domanda sull'origine del politico. Qui infatti la forma perde la sua assolutezza e richiede di risalire al suo stesso processo di formazione, alla domanda originaria da cui essa stessa si muove. Si tratta allora di comprendere da un parte le condizioni che permettono il suo stesso porsi, ma dall'altra anche la contraddittorietà della sua assolutezza» (G. Duso, «Introduzione», in G. Duso [a cura di], *Filosofia politica e pratica del pensiero*, Milano, Franco Angeli, 1988, p. 17).

¹⁸ S. Forti, in un recente e significativo libro dedicato ad Hannah Arendt, sottolinea come la riflessione sulla dimensione originaria della politica sia un'ulteriore testimonianza della vicinanza delle tematiche arendtiane al pensiero di Heidegger: «È questo pensiero dell'originario che iscrive senza dubbio l'autrice nella prospettiva aperta da Heidegger. Infatti, pensate alla politica – o questa politica – come all'originario, significa aprirla a una comprensione che non rimuove, come invece la metafisica e la politica metafisica hanno fatto, il rapporto costitutivo della realtà con la temporalità: vuol dire fare propria, come acquisizione impescabile, la "scoperta" che – per dirla nei termini di Heidegger – l'essere non può più venir pensato "nel tempo" e "in opposizione al tempo", ma "come tempo"» (S. Forti, *Vita della mente e tempo della politica*, Milano, Franco Angeli, 1994, p. 87).

scimento del libero agire: contrapponendo al mondo delle apparenze l'essere filosofico, la metafisica si è dimostrata incapace di riconoscere lo spazio politico nella rappresentazione che quest'ultimo autonomamente dà di se stesso.

La questione riguardante un eventuale senso propositivo del pensiero di Hannah Arendt, che si presenta molto controversa, non sembra tuttavia poter essere elusa. Certamente non appaiono più convincenti quelle interpretazioni che hanno inteso la filosofia arendtiana come un tentativo di individuare "positivamente" il luogo autentico della politica e di rifondare una sfera pubblica¹⁹. Così come decisamente discutibili appaiono quelle critiche che accusano la sua proposta teorica di debolezze costitutive soprattutto sul versante dell'applicabilità pratica e della scarsa verosimiglianza storica di un modello di agire irrealistico e anacronistico. È vero però che anche sottolineandone prevalentemente l'aspetto critico, decostruttivo e in ultima istanza "negativo", il pensiero arendtiano non sembra del tutto immune dall'accusa di possedere una valenza utopica.

Una tesi, questa, recentemente riproposta da R. Esposito, in un lavoro volto a investigare i rapporti tra le due maggiori pensatrici del nostro secolo: Hannah Arendt e Simone Weil. La ricostruzione dell'opera arendtiana fornita da Esposito ruota interamente attorno al duplice nodo che lega origine e politica, e che comporta da un lato una declinazione in chiave politica dell'origine, dall'altro l'originarietà della politica. Il tentativo di far valere l'autonomia del cominciamento nei confronti della storia esporrebbe la riflessione della Arendt, a giudizio di Esposito, al rischio di una pericolosa sostanzializzazione dell'origine e a una lettura pessimistica dello sviluppo storico: «La sua antifilosofia della storia», afferma Esposito, «corre il rischio di essere interpretata in chiave di declino perché questa possibilità è inscritta nella duplicità di registro su cui poggia la sua concezione dell'origine: impresentabile, ma proprio perciò continuamente tentata di presentarsi, di fare del "dimenticato" un "ricordo", o addirittura un rimpianto, di una società integralmente presente a se stessa. (...) È evidente che — una volta storicizzato il "dimenticato" o l'"immemoriale" in una precisa sezione dello spazio e del tempo — tutto ciò che segue acquista necessariamente un carattere di svuotamento, di perdita, di degradazione risarcibile o restaurabile solo con una insostenibile forzatura»²⁰.

Non è del resto casuale che la rilettura arendtiana della storia della metafisica rimanga guidata, in ultima istanza, dall'intento di fare i conti con una

¹⁹ Si veda, per esempio, il saggio di P. Flores d'Arcais, *L'esistenzialismo libertario di Hannah Arendt*, in *Esistenza e libertà*, Genova, Marietti, 1990.

²⁰ R. Esposito, *L'origine della politica*, Roma, Donzelli Editore, 1996, p. 57. Esposito riconosce che l'intento esplicito di Hannah Arendt non consiste in una impossibile restaurazione dell'origine, che è pensata come non localizzabile in un luogo storico o spaziale. La sua riflessione sul politico, però, a differenza di quella weiliana, non sfuggirebbe a un'immagine idealizzata della Grecia classica e risulterebbe in tal modo incapace di sottrarsi al nesso che lega ellenismo e occidentalismo, secondo una «consolidata linea filogreca che va da Hegel a Husserl — non estranea a un certo Heidegger» (*ibid.*, p. 99).

tradizione di pensiero che non è riuscita a sottrarsi a un esito catastrofico. E in effetti, nella misura in cui il confronto di Hannah Arendt con la filosofia del passato rappresenta una sorta di "processo" a una tradizione che ha avuto, sebbene in maniera indiretta e non deterministica, una parte fondamentale nel creare le condizioni di possibilità per l'accadere del fenomeno totalitario, pare legittimo chiedersi se il gesto filosofico della Arendt non rimanga in fin dei conti prigioniero di un atteggiamento pessimistico e ancora metafisico nei confronti della storia della filosofia. Un atteggiamento apparentemente infedele a quel senso del limite che permea per altri versi l'itinerario filosofico ed esistenziale di Hannah Arendt e che è sotteso alla distinzione tra storia politica e storia delle idee: una vera e propria sopravvalutazione, questa sì del tutto metafisica, del ruolo della filosofia all'interno della storia del mondo.

In *Vita activa*, soprattutto, è possibile riscontrare un irrigidimento della critica nei confronti della tradizione filosofica e della contrapposizione di pensiero e azione, irrigidimento che sembra sfociare, in certi momenti, nella presa di congedo dalla filosofia a favore dell'impegno nella pratica. In più, la lettura dello sviluppo del mondo e del pensiero moderni condotta in quell'opera sembra talora dar vita a una filosofia della storia dai caratteri regressivi e apocalittici, centrata sulla scomparsa progressiva della libertà nel mondo occidentale. Il punto di partenza del pensiero della Arendt, la critica al totalitarismo, condiziona qualsiasi possibilità di venire a patti con gli sviluppi storico-politici e filosofici della modernità²¹.

In effetti, la rivalutazione dell'agire contro le tendenze dominanti del mondo moderno e la rigidità delle distinzioni categoriali su cui si basa *Vita activa*, in particolare quella tra sfera privata e sfera pubblica, parrebbero condurre inevitabilmente alla constatazione per cui l'interpretazione arendtiana dello sviluppo storico politico dell'occidente cristiano sfocia nella diagnosi della perdita di ogni residuo spazio per l'azione. In *Vita Activa*, infatti, alla polemica serrata contro una tradizione di pensiero incapace di fornire una scienza della politica adeguata all'esperienza dell'agire umano, corrisponde una lettura dello sviluppo storico accentuatamente pessimista. Da questo punto di vista, la prospettiva della Arendt non parrebbe in grado di misurarsi con la realtà della storia e la sua critica alla metafisica sembra terminare nella nostalgia di un mondo e di un pensiero ormai definitivamente tramontati. Non a caso l'opera della Arendt è stata spesso accostata a quella di pensatori celebri per la loro critica alla mo-

²¹ È quanto sostiene O. Mongin in un importante saggio dedicato ad Hannah Arendt: «Più precisamente», afferma lo stesso Mongin, «si chiederà se la Arendt non si scontri con le medesime difficoltà di tutte le critiche del totalitarismo (...). In effetti (...) ci si rende conto che la Arendt si dibatte tra una prospettiva quasi apocalittica della storia (...) e il problema di pensare la modernità alla luce di un passato, di una tradizione che sarebbe vano cercare di ripristinare, cioè il problema di porre come a-priori l'idea di un senso comune "moderno" che permetterebbe di resistere alla massificazione così come al totalitarismo che, sappiamo, non sono semplicemente una sfortunata parentesi storica» (O. Mongin, *De politique à l'ontologie*, in *Esprit*, IV, n. 6, 1980, p. 99).

dermità, in nome di una restaurazione dell'ordine politico classico, come Leo Strauss ed Eric Voegelin²¹.

È senz'altro riduttivo leggere l'opera arendtiana esclusivamente nel suo aspetto di critica a una tradizione che è culminata nell'evento totalitario. Una simile interpretazione di *Vita activa*, infatti, sembra destinata a concludersi con la diagnosi di una sostanziale "fine della politica", in contrasto con la capacità, che il pensiero della Arendt ha dimostrato, di evolversi oltre il punto cui questa lettura conduce, senza rinnegare i propri presupposti, ma modificandoli e adattandoli alla realtà dello sviluppo storico e filosofico²². Essa, infatti, oltre ad accentuare all'estremo gli aspetti "irrealistici" e "romantici" della riflessione di Hannah Arendt, che risulta giocoforza anacronistica se letta in questa prospettiva, compromette seriamente la possibilità di intendere la continuità tematica di un'opera, che, benché antisistemica e basata sull'assioma costitutivo della pluralità, possiede invece un'unità di fondo che permane attraverso i mutamenti e gli approfondimenti inevitabili di un itinerario filosofico di più di mezzo secolo. Diventa così necessario ipotizzare una discontinuità all'interno del percorso teorico arendtiano: non a caso a molti interpreti il senso di un libro quale *La vita della mente* è apparso semplicemente come un ritorno alla filosofia che la Arendt aveva abbandonato in gioventù.

Per questo motivo, sembra opportuno rileggere l'opera di Hannah Arendt a ritroso, sulla base di un'assunzione positiva delle tematiche di *La vita della mente*. La radicalità di alcune tesi filosofiche precedenti risulta attenuata se reinterpretata a partire dall'ultima opera, che contiene una riedizione del rappor-

²¹ L'atteggiamento di Hannah Arendt nei confronti della filosofia politica del passato, e in particolare modo dell'opera di Platone, è in realtà profondamente diverso da quello di Strauss e Voegelin. La posizione della Arendt non può infatti essere interpretata in alcun modo come un tentativo di restaurare la filosofia e l'ordine politico classici, proprio perché la messa in discussione arendtiana del rapporto tra filosofia e politica si estende a tutta la tradizione e non riguarda soltanto l'età moderna. Si veda, a questo proposito, il saggio di P.P. Portanaro, *La politica come cominciamento e la fine della politica*, in *La pluralità irrepresentabile*, cit., pp. 29-45.

²² Un esempio di questa tendenza interpretativa è rappresentato dal libro di M. Canovan, che ha riletto l'opera della Arendt sulla base di scritti inediti, sforzandosi di sottolineare gli aspetti di continuità tra *Le origini del totalitarismo* e le opere successive. L'intento della Canovan è appunto quello di mostrare come il discorso di Hannah Arendt, sebbene non possieda uno sviluppo sistematico, sia comprensibile come una serie di sentieri che si dipanano da *Le origini del totalitarismo*. «Non soltanto *Vita activa* è molto più strettamente connessa a *Le origini del totalitarismo* di quanto non sembri», afferma l'autrice, «ma praticamente l'intero programma del pensiero politico della Arendt fu stabilito a partire dalle sue riflessioni sulle catastrofi politiche della metà del secolo. (...) Molte delle cose che aveva da dire, comprese alcune delle sue affermazioni più controverse, appaiono alquanto differenti, se collocate nel particolare contesto delle sue riflessioni» (M. Canovan, *op. cit.*, p. 7). Ora, non si tratta di contestare l'esattezza storiografica e la puntualità della ricostruzione proposta dalla Canovan. Sembra peraltro legittimo dubitare che il tentativo dell'autrice di difendere il pensiero arendtiano dall'accusa di essere utopico, riportandolo al contesto storico e concettuale all'interno del quale ha avuto origine, raggiunga pienamente l'obiettivo prefissato (cfr. M. Canovan, *op. cit.*, pp. 275-276).

to problematico tra la tradizione del pensiero filosofico e l'ambito fenomenico²³. In particolare, la rigidità della distinzione tra sfera pubblica e ambito privato, di cui *Vita activa* rimaneva in certo qual modo prigioniera, diminuisce se letta alla luce delle tematiche relative all'apparenza. L'idea di spazio dell'apparenza che emerge nelle prime pagine di *La vita della mente*, inteso in termini generali come sfera del visibile, consente infatti di sottrarsi al pericolo, cui andava incontro il concetto di sfera pubblica in *Vita activa*, di ipostatizzare una modalità di relazione tra le attività e le capacità umane storicamente determinata.

I temi principali delle prime opere, ricorda O. Mongin, sono sottoposti ne *La vita della mente* a una progressiva destrutturazione. «Il pensiero della Arendt», sostiene Mongin, «procede infatti a un ritmo suo proprio, la sua storia non potrebbe essere isolata dalla storia del mondo, è un genere di pensiero che si differenzia dai "processi mentali come la deduzione, l'induzione (...) le cui regole logiche possono essere apprese una volta per tutte" (...) È "un genere di pensiero" non disgiungibile dalla storia che ne disegna i contorni»²⁴. Se riletta a partire dalle tesi di *La vita della mente*, l'opera arendtiana conserva una sostanziale unità e intelligibilità. Il movimento interno della riflessione di Hannah Arendt attesta in tal modo la sua capacità di confrontarsi in maniera produttiva con lo sviluppo del mondo moderno, senza che si debba ipotizzare una cesura all'interno del suo itinerario concettuale.

La vita della mente permette di comprendere la crisi della modernità come una possibilità positiva per l'esercizio di una riflessione aperta a un mondo che si tratta di giudicare senza il riparo di una tradizione ormai in frantumi. La formulazione della facoltà del giudizio – lo spazio residuo di azione riservato a uno spettatore "disinteressato" delle vicende umane – rispecchia l'inevitabile crescita della rilevanza politica e mondana di una facoltà della mente e comporta, nello stesso tempo, un decisivo ampliamento dello spazio pubblico di *Vita activa*. La possibilità della creazione di un senso comune per l'uomo moderno non rimanda più soltanto alla necessità di ricostruire un'impossibile comunità politica, ma è fondata sull'idea del significato di un pensiero che sappia giudicare il mondo e gli eventi della storia. Una riflessione non metafisica, che si regga sull'idea della costitutiva relazionalità tra pensiero e mondo, può in tal modo contribuire, seppure in maniera indiretta, a costituire e a fortificare la realtà dell'apparenza. L'aspetto "positivo" del pensiero della Arendt rimanda dunque alla terza e ultima parte, rimasta incompiuta, di *La vita della mente*.

La formulazione della facoltà del giudizio non comporta peraltro una ricaduta nella metafisica, ma nasce piuttosto da un approfondimento decisivo del

²³ Non a caso tali letture sono legate a un periodo determinato della storia della ricezione dell'opera della Arendt, superato dalla progressiva integrazione delle problematiche de *La vita della mente*, che a prima vista erano apparse eccentriche rispetto al filo conduttore del pensiero arendtiano. Si veda a questo proposito il Capitolo I del libro di S. Forti, *op. cit.*, pp. 11-41, dal titolo «La ricostruzione di una ricezione».

²⁴ O. Mongin, *op. cit.*, p. 98.

confronto con la tradizione filosofica. Il giudizio, come vedremo, non rappresenta infatti una nuova forma di "mediazione" tra pensiero e azione, che nasca dalla sovrapposizione di un modello concettuale preconstituito alla sfera dell'apparenza. Il pensiero acquista invece un significato politico e positivo, *immediatamente politico e positivo*, nella misura in cui la narrazione, che custodisce la memoria del passato, può contribuire ad allargare lo spazio del presente e a garantire la realtà e il significato del mondo comune. Se riletto a partire dalle tematiche di *La vita della mente*, il pensiero di Hannah Arendt non termina dunque con la riproposizione di modelli per un agire di cui per definizione non si dà rappresentazione, né si riduce a una critica radicale della tradizione metafisica, ma appare rivolto, in un'epoca di crisi dell'agire collettivo, alla conservazione della realtà del mondo comune.

Parte prima

Una concezione estetica della politica

Capitolo primo

Le attività umane e il mondo

In questo mondo, in cui facciamo ingresso apparendo da nessun luogo e dal quale scompariamo verso nessun luogo, *Essere e Apparire coincidono*.
(HANNAH ARENDT, *La vita della mente*)

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.
(M. HEIDEGGER, *Dell'essenza del fondamento*)

I. La natura fenomenica del reale

Nulla forse dimostra meglio la centralità dell'idea di mondo e al tempo stesso la specifica curvatura del discorso arendtiano *sul mondo* delle pagine iniziali di *La vita della mente* – l'ultimo libro di Hannah Arendt, dedicato a un'analisi delle attività spirituali dell'uomo. Il primo capitolo dell'opera, interamente fondato sull'affermazione del carattere di *apparenza* del mondo, riprende e sistematizza a un livello filosoficamente più elevato uno dei motivi dominanti della riflessione arendtiana: l'idea della struttura fenomenica della realtà umana.

Tutto ciò che è presuppone la presenza di creature viventi, di esseri recettivi capaci di percepire, tramite i propri organi di senso, ciò che appare. L'esistenza di un qualsivoglia oggetto, in altre parole, richiama necessariamente un soggetto, uno spettatore, che gli corrisponda: nulla esiste al singolare sulla scena del mondo. La Arendt esprime l'idea di una relazione costitutiva tra soggetto e oggetto citando Husserl: «La fondamentale e più grande scoperta di Husserl coglie con la massima precisione l'intenzionalità di ogni atto della coscienza, il fatto, cioè, che nessun atto soggettivo è mai senza un oggetto. (...) In virtù dell'intenzionalità l'oggettività è incorporata nella soggettività stessa della coscienza. E inversamente, con pari proprietà, si può parlare dell'intenzionalità delle apparenze e della loro soggettività incorporata».

La Arendt sottolinea in questo modo la costitutiva *pluralità* della vita umana sulla terra: non esiste un soggetto puro, che possa pretendere di essere definito esclusivamente in base alla sua caratteristica di spettatore. Gli esseri percipienti sono al tempo stesso percepiti e possiedono una realtà oggettiva, nella misura in cui dipendono dall'esistenza di altri spettatori. Ogni uomo, in altre parole, non esiste semplicemente come uno spettatore della recita del mondo e della presso-

¹ Hannah Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 128.

ché infinita varietà delle apparenze; egli stesso è un'apparenza tra le apparenze e necessita di qualcuno cui apparire per acquisire realtà piena: «Gli esseri viventi, uomini e animali, non soltanto sono nel mondo, sono *del mondo*, e questo proprio perché sono nello stesso tempo soggetti e oggetti, che percepiscono e sono percepiti»². Tutte le creature viventi fanno la loro apparizione in un mondo che precedeva la loro nascita e che continuerà a esistere dopo la loro morte. Esiste dunque una relazione costitutiva tra ciò che appare e le prospettive, singolari e irriducibili, a partire dalle quali esso è percepito: la relazionalità tra il reale e le facoltà mentali e percettive degli esseri viventi è valida sia per le cose del mondo che per l'identità soggettiva degli esseri che ne fanno parte.

Il discorso di Hannah Arendt sulla natura fenomenica del reale implica altresì l'esistenza di un mondo come *teatro* delle apparizioni degli esseri viventi. Perché una qualsiasi cosa possa apparire, provenendo da un luogo sconosciuto e dirigendosi verso un luogo sconosciuto, deve esistere un mondo che rappresenti, con una seppur relativa permanenza, lo sfondo che rende possibile la sua apparizione. La sfera dell'apparenza è caratterizzata nel suo insieme da una stabilità che permette il transito delle creature mortali: l'esser comune a una pluralità di soggetti viventi – che parlano, vedono e odono, pur da prospettive differenti, lo stesso oggetto – garantisce la sussistenza temporale del mondo. «Tutte le creature munite di sensi», scrive a questo proposito la Arendt, «hanno in comune l'apparenza in quanto tale; in primo luogo, un mondo che appare e, ancor più, il fatto forse anche più importante che esse stesse sono creature che appaiono e scompaiono, che è sempre esistito un mondo prima del loro arrivo e sempre esisterà un mondo dopo la loro dipartita. Essere vivi significa vivere in un mondo che precedeva la nostra venuta e sopravviverà alla nostra dipartita»³.

Il discorso arendtiano è segnato da una duplicità di fondo: il tratto che definisce la permanenza del mondo – l'essere comune a una pluralità di spettatori – determina al tempo stesso la dipendenza della dimensione mondiale dalle diverse prospettive a partire dalle quali è intenzionata. E tuttavia, sebbene l'idea della stabilità del mondo non rinvii a un fondamento ontologico, che riposi al di là della relazione che il mondo medesimo intrattiene con le facoltà dell'uomo, tale relazionalità non consente di dissolvere la continuità e permanenza del reale in una funzione dei processi soggettivi, percettivi e mentali, dell'essere vivente. La critica arendtiana alla metafisica, e alla sua variante moderna in particolare, è formulata su queste basi. Il mondo rappresenta un che di

² *Ivi*, p. 100.

³ *Cfr. Ivi*, pp. 101-102: «Gli esseri viventi fanno la loro apparizione come attori su una scena allestita per loro. La scena è comune a tutti i viventi, ma *pare* diversa a ciascuna specie, diversa anche a ciascun esemplare individuale. *Parere* – il mi-*pare, dokei moi* – è il modo, forse il solo possibile, in cui un mondo che appare è riconosciuto e percepito. Apparire significa sempre parere agli altri e questo parere varia secondo il punto di vista e la prospettiva degli spettatori».

⁴ *Ivi*, p. 101.

ultimo, una sorta di opacità che resiste ai processi soggettivi che contribuiscono a darle forma. La formulazione di una prospettiva fondata sull'apparenza significa dunque per Hannah Arendt l'affermazione dell'irriducibilità del rapporto tra l'uomo, le sue facoltà mentali e le sue attività, e il mondo in cui egli vive.

La filosofia ha invece tradizionalmente messo in dubbio e preteso di negare quello che la Arendt definisce il «primato dell'apparenza», nel tentativo di scoprire ciò che veramente è, al di là o al di sotto dell'apparenza medesima. Sin dai tempi di Parmenide e Platone, il filosofo è costretto ad abbandonare il mondo, che rappresenta la sua dimora originaria, per cercarne la *verità* soggiacente, il fondamento di ciò che appare e scompare, un fondamento che possiede, in virtù della stabilità e dell'autosufficienza che lo caratterizzano, un grado di realtà superiore al fenomeno.

L'intera struttura concettuale dell'ultima opera di Hannah Arendt risponde dunque alla necessità di confrontarsi con le antiche questioni della tradizione metafisica – definendo in modo nuovo lo statuto ontologico del mondo come sfera dell'apparenza e rovesciando la supremazia teoretica dell'Essere e della Verità che non appaiono sulla superficie che si mostra allo sguardo: «Possiamo presumere che quest'idea di "fondo"», sostiene la Arendt, «risponda all'interrogazione più antica della scienza non meno che della filosofia: come può mai accadere che qualcosa o qualcuno, compreso me stesso, appaia, e che cosa lo fa apparire, proprio in questa forma e non in un'altra?»⁴. Le prime pagine de *La vita della mente* introducono uno dei temi principali dell'intera opera arendtiana, relativo all'accadere di quell'ambito che costituisce l'identità dell'uomo e la realtà del suo mondo. Una volta svanito l'antico sogno della metafisica, che soggiace alla teoria dei "due mondi" – quello di sfuggire l'apparenza, giungendo a un sostrato ontologico che stia al di là e al di sopra di quest'ultima – il problema fondamentale diventa il mostrarsi della dimensione fenomenica, non la fondazione dell'apparenza nell'essere vero.

L'idea della costitutiva relazionalità di soggetto e oggetto impedisce di intendere l'apparire nei termini, consueti alla tradizione, di interno ed esterno, di un fondamento nascosto che provoca, causandole, le apparenze. Confrontandosi con le tesi del biologo svizzero Adolf Portmann, la Arendt discute il concetto di "autopresentazione", che le consente di rovesciare la vecchia gerarchia metafisica: «Il rovesciamento morfologico delle priorità consuete è denso di conseguenze di vasta portata (...). L'impiego della parola "espressione" mostra chiaramente le difficoltà terminologiche cui un approfondimento di tali conseguenze è destinato ad andare incontro. Infatti, un "espressione" non può che esprimere qualcosa e la domanda inevitabile, "che cosa esprime (cioè, preme fuori) l'espressione?", avrà sempre per risposta: qualcosa d'interno – un'idea un pensiero, un'emozione. L'espressività di un'apparenza, tuttavia, è di ordine dif-

⁵ *Ivi*, p. 105.

ferente: essa non "esprime" altro che se stessa, e cioè si mostra o si esibisce".

La sfera delle apparenze non può dunque essere intesa, neppure per quanto riguarda la realtà degli esseri viventi, come l'espressione di un fondamento che si cela al di sotto del fenomeno: l'ambito fenomenico rappresenta un ordine di realtà differente. La Arendt rifiuta la soluzione cartesiana dei problemi legati al rapporto tra soggetto e mondo: non è possibile pensare di superare le difficoltà cui va incontro la tradizione attraverso l'identificazione di pensiero e senso comune. La realtà dell'apparenza non rappresenta la negazione dell'esistenza di una dimensione interiore, ma il risultato di attività che si concretizzano in atti e parole, volte a *trascendere* tale dimensione. La costituzione della realtà del soggetto e del mondo comune è dunque un evento che si compie all'interno di un ambito essenzialmente linguistico e intersoggettivo; il soggetto conserva un rapporto originario con la pluralità del mondo umano¹.

Il discorso arendtiano non conduce per questo a una dissoluzione della solidità e permanenza del mondo all'interno dei processi soggettivi e intersoggettivi decisivi per il suo costituirsi. Le facoltà umane che pure contribuiscono all'autopresentazione e all'attuazione della realtà del mondo, non presiedono alla sua creazione. È superata, in tal modo, ogni possibile contrapposizione tra una prospettiva idealistica e una realistica. «A causa della rilevanza innegabile di queste proprietà elettive per il nostro apparire e per il nostro ruolo nel mondo», scrive la Arendt, «la filosofia moderna, a partire da Hegel, ha nutrito la strana illusione che l'uomo, a differenza degli altri esseri, ha creato se stesso. Ma è ovvio che l'autopresentazione e il mero esserci dell'esistenza non sono la stessa cosa». Il pensiero, assieme alle diverse facoltà e attività soggettive, concorre certamente a determinare la costituzione della realtà e della varietà delle apparenze, ma non è in grado di ergersi a creatore del reale. Il mondo umano possiede una durevolezza e una consistenza autonoma che non si lasciano risolvere interamente all'interno dei processi che contribuiscono alla sua formazione.

Sembra in tal modo possibile definire "fenomenologica" l'analisi di Hannah Arendt in due sensi tra loro connessi: in primo luogo, fenomenologica è un'indagine rivolta a evidenziare quegli aspetti fenomenici, immediatamente perce-

¹ *Ibid.*, p. 111.

² R. Esposito sottolinea efficacemente come la riproposizione arendtiana delle tematiche connesse alla rivalutazione della dimensione fenomenica risponda all'intento di decostruire la nozione metafisica di soggettività: «La Arendt, nel riproporre il tema nietzschiano dell'*esse est percipi*, batte tanto sul tasto dell'apparenza della realtà quanto su quello della realtà dell'apparenza: l'apparenza è reale dal momento che la realtà ha un carattere costitutivamente fenomenico. L'apparire - o, ancora meglio il *com-parere* - non ha qui nulla a che fare con la semantica della simulazione o dell'impostura (...) ma piuttosto con un ambito di pura presentazione: *paruisse* nel senso letteralmente apofatico della manifestazione, della rivelazione, dell'epifania» (R. Esposito, *L'origine della politica*, cit., p. 47).

³ Hannah Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 119.

pibili, che la tradizione del pensiero filosofico ha spesso trascurato. In secondo luogo, si definisce fenomenologica l'impostazione di un pensiero fondato sull'idea di una relazione strutturale di soggetto e oggetto, che salvi l'autonomia e l'irriducibilità di entrambi gli elementi. La rivendicazione arendtiana della natura fenomenica del reale è solo un punto di partenza, che apre la via a un duplice compito: da un lato una decostruzione della metafisica tradizionale, dall'altro l'esplicita elaborazione di una prospettiva fondata sull'idea della relazionalità tra uomo e mondo. La riflessione di Hannah Arendt costituisce, da un punto di vista filosofico, un'analisi delle principali forme di attività e delle facoltà mentali dell'uomo, con l'attenzione rivolta al loro apparire mondano e alla loro capacità di contribuire alla costituzione dell'identità soggettiva e della realtà del mondo medesimo⁴.

II. Le attività dell'uomo e la sfera delle apparenze

La questione relativa alla permanenza temporale del mondo è centrale già in *Vita activa*, un'opera che rivela il suo significato solamente a partire dalle tematiche connesse alla rivendicazione della natura fenomenica del reale. Il discorso sul mondo si sviluppa qui attraverso un'analisi delle diverse forme di attività che compongono l'ambito pratico. Il termine *vita activa* si riferisce appunto alle principali attività che corrispondono alle condizioni di base della vita umana sulla terra: l'azione, che richiama la condizione dell'uomo come essere plurale, l'operare, che produce il mondo di cose artificiali che costituiscono lo sfondo della sua esistenza, e il lavoro, che provvede alla conservazione della vita, al sostentamento e allo sviluppo biologico del corpo. La «condizione umana» non coincide con un'ipotetica natura dell'uomo, ma richiama piuttosto l'idea della

⁴ L'appellativo di "fenomenologia" riferito alla figura di Hannah Arendt va inteso in senso non specifico, per designare un tratto caratteristico di una riflessione che si sviluppa al di fuori di ogni appartenenza a scuole o a correnti di pensiero. E. Young-Bruhl ricorda nella sua biografia come la Arendt stessa si definisse "una specie di fenomenologa, ma non alla maniera di Hegel o di Husserl". (E. Young-Bruhl, *op. cit.*, p. 457). Su questo punto si veda anche il recente lavoro di L. Boella, che sottolinea come, nel pensiero arendtiano «si concentra un senso radicale di fenomenologia, che reale senza possibilità di equivoci a Husserl, non per la linea di una scuola o di una corrente di pensiero, ma in sintonia con il bisogno di concreto e l'impulso antimetafisico e antiistoricistico che caratterizza il rinnovamento della filosofia tedesca nei primi anni venti» (L. Boella, *Hannah Arendt*, cit., pp. 102-103).

⁵ Nel suo libro su Hannah Arendt, che rimane interessante seppur a distanza di anni, A. Enegren parla di «fenomenismo rigoroso» a proposito della riflessione arendtiana sull'apparenza. Enegren sottolinea la distanza che la separa dalla fenomenologia husserliana - imperniata sul primato dell'io trascendentale - e da quella heideggeriana - più vicina a un'ottica greca, ma in cui manca il riferimento costitutivo alla pluralità che caratterizza invece la prospettiva arendtiana - e accentua piuttosto la prossimità con la riflessione dell'ultimo Merleau-Ponty (A. Enegren, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, trad. it. di R. Grandi, *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Roma, Edizioni Lavoro, 1987, p. 52). L'idea della relazionalità tra le facoltà soggettive e il mondo-ambiente soggettivo è al centro delle considerazioni di A. Dal Lago (A. Dal Lago, *Il pensiero plurale di Hannah Arendt*, in «aut-aut», n. 239-240, 1990, pp. 1-10).

relazionalità tra le sue attività e facoltà mentali, e la realtà in cui egli vive. L'uomo, afferma Hannah Arendt nelle prime pagine di *Vita activa*, è un essere finito, dal momento che ogni cosa con cui viene in contatto diventa immediatamente una condizione che limita e al tempo stesso rende possibile la sua esistenza terrena. La descrizione delle attività fondamentali che compongono l'ambito della *vita activa* non pretende dunque di definirne l'essenza, ma si riferisce piuttosto all'aspetto del suo mondo, all'ambiente in cui egli vive e alle cose che entrano in relazione con la sua vita sulla terra¹¹.

Le attività che corrispondono alle condizioni fondamentali dell'esistenza umana non variano nel corso della storia, mutano, piuttosto, i loro rapporti e, soprattutto, la considerazione in cui esse sono tenute nelle diverse epoche. Tale valutazione decide il destino e l'aspetto del mondo e della realtà dell'uomo. Una struttura relazionale lega l'emergere delle diverse forme di attività alle immagini del mondo e dell'uomo che si affermano storicamente. «Non le facoltà umane», scrive Hannah Arendt, «bensì la disposizione che ne determina il reciproco rapporto può cambiare, e di fatto cambia nel corso della storia. Simili mutamenti saranno più manifesti nelle diverse interpretazioni di sé fornite dall'uomo durante i secoli, le quali, seppure del tutto irrilevanti ai fini degli interrogativi ultimi sul "che cosa" della natura umana, costituiscono comunque la testimonianza più sintetica dello spirito di intere epoche. Perciò, in termini schematici, la Grecia classica considerava quella della *polis* come la più alta forma di vita e la parola come la suprema capacità umana; (...) 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*, dal cui metabolismo con la natura deriverebbe la più alta capacità produttiva della vita umana»¹².

L'analitica della *vita activa* tenta di chiarire le relazioni tra le attività che fanno parte di tale ambito e di definire il ruolo di ciascuna di esse dal punto di vista della costituzione e della permanenza del mondo. Il prevalere dell'una o dell'altra nel corso della storia, ovvero il cambiamento di quella che Hannah Arendt definisce la «disposizione che ne determina il reciproco rapporto», sta infatti a fondamento delle diverse «interpretazioni di sé fornite dall'uomo durante i secoli» e, simultaneamente, dell'immagine del mondo in cui egli vive e delle cose che lo circondano. Come debba venir intesa tale disposizione lo rivela un passaggio apparentemente secondario di *Vita activa*, in cui la Arendt cita i «giudizi storici delle comunità politiche, mediante i quali ciascuna determinava

¹¹ In relazione al rifiuto di ogni idea di essenza e di natura umana, L. Bazzicalupo sottolinea l'ascrivibilità del pensiero di Hannah Arendt all'orizzonte della riflessione post-metafisica e la positiva assunzione della critica di Heidegger e Jaspers alla soggettività di stampo cartesiano (L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, Napoli, E.S.I., 1996, p. 119).

¹² Hannah Arendt, *The Concept of History*, in *Between Past and Future*, cit., trad. in *Il concetto di storia nell'antichità e oggi*, in *Tra passato e futuro*, cit., pp. 69-70.

quali attività della *vita activa* dovessero essere mostrate in pubblico e quali nascoste nell'ambito privato», aggiungendo poi come tali giudizi possano avere o meno «una loro corrispondenza nella natura stessa di queste attività»¹³. Il concetto della «disposizione» che regola il rapporto reciproco delle attività si riferisce dunque principalmente al modo in cui esse sono disposte rispetto all'altra grande partizione che percorre *Vita activa*: la distinzione verticale tra sfera pubblica e sfera privata.

La tesi capitale del libro è che l'immagine dell'uomo e l'aspetto del mondo in cui egli vive variano secondo l'apparire alla luce della sfera pubblica, nelle varie epoche, di diverse forme di attività. L'analisi arendtiana si allarga fino a mettere in questione l'esperienza del mondo e della natura umana che è racchiusa in ognuna delle articolazioni della *vita activa*. Il cambiamento della disposizione che regola il rapporto reciproco delle varie facoltà determina l'imporsi di nuove forme di ragionamento e criteri di giudizio sul reale, provocando in tal modo una trasformazione del *significato* del mondo nel suo complesso.

Non sembra indifferente che, nel riferirsi alla facoltà che regola il rapporto delle attività nel corso delle diverse epoche storiche, la Arendt parli dei *giudizi storici* delle comunità politiche. Il modo in cui le varie attività sono collocate rispetto alla partizione tra sfera pubblica e ambito privato, infatti, è una 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. Seppure in termini molto generali, sembra dunque lecito ipotizzare che le tematiche relative al giudizio, centrali per l'ultima produzione arendtiana, siano già presenti in *Vita activa*: del resto, per Hannah Arendt, giudicare significherà sempre, in qualsivoglia senso lo si intenda, 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 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. Il giudizio contribuisce così a definire l'interpretazione che l'uomo dà di se stesso e del proprio mondo durante i secoli, dal momento che rappresenta in certo qual modo un termine medio tra la sfera delle attività e facoltà soggettive e la sfera delle apparenze.

L'aspetto "antropologico" della filosofia arendtiana e di *Vita activa* in particolare è legato al tentativo di determinare la relazione storicamente mutevole che intercorre tra le principali attività umane e l'immagine che le diverse epoche storiche hanno dell'uomo e del mondo in cui egli vive. In tal modo, nell'analisi di azione, opera e lavoro non è solo in questione la sopravvivenza di una qualsiasi forma di attività, ma il *significato* che le cose e il mondo assumono all'interno di una prospettiva aperta da un certo modo di darsi del reale, cioè dall'ap-

¹³ Hannah Arendt, *Vita activa*, cit., p. 57.

parire nella luce della sfera pubblica di una determinata attività. Questo ragionamento presuppone però che le diverse forme della condizione umana siano già collegate al mondo: esse vanno dunque intese come forme di relazione con la sfera delle apparenze e con la realtà del sé. Ciò che emerge dalle analisi sull'azione, l'operato e il lavoro è che ognuna di tali attività contiene in certo qual modo un elemento intrinseco di giudizio, nella misura in cui comporta un modo particolare di rapportarsi ai fenomeni e di renderli accessibili, di contribuire alla costituzione della realtà dell'apparenza. Ognuna di esse non possiede soltanto una propria collocazione nel mondo, ma rappresenta un punto di vista che concorre alla definizione e all'apparire del mondo medesimo.

La distinzione tra sfera pubblica e sfera privata che emerge da queste considerazioni va ridefinita in senso molto generale: essa corrisponde infatti semplicemente alla distinzione tra l'ambito del visibile e l'ambito di ciò che resta sottratto allo sguardo. I due termini, intesi in senso formale, prescindendo dai mutamenti storici delle attività che ne fanno parte, coincidono rispettivamente con la dimensione della luminosità e con l'ambito dell'oscuro. In via di prima approssimazione, la sfera pubblica richiama l'idea del significato e della rilevanza mondiale delle diverse attività e capacità dell'uomo: ognuna delle facoltà viene analizzata dal punto di vista del suo posto nel mondo come spazio d'apparenza. 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 sfera pubblica, che è molto vicino all'idea della sfera di apparenza formulata nelle opere successive, dal momento che prescinde dal tipo e dalla natura delle attività che la compongono, per insistere solamente sulle caratteristiche di visibilità e intersoggettività che la caratterizzano. L'ambito pubblico, da questo punto di vista, coincide con l'idea del mondo come spazio d'apparenza – la sfera in cui tutto ciò che è possibile si manifesta – e possiede una connotazione che potremmo definire "ontologica": esso rappresenta una dimensione costitutiva e ineliminabile dell'esperienza umana del mondo, che non scompare poiché si identifica con la realtà stessa dell'apparenza come modo di essere delle creature terrestri: «Con mondo si deve intendere uno spazio più ampio di quello in cui le cose divengono pubbliche, e cioè lo spazio in cui l'uomo dimora e si deve mostrare in modo conveniente. A questo spazio appartiene naturalmente anche l'arte. Spazio in cui tutto il possibile si mostra»¹⁴.

Rileggere *Vita activa* a partire dalle tematiche connesse all'apparenza non deve condurre peraltro alla cancellazione della specificità di quest'opera. La riva-

¹⁴ Hannah Arendt, *Che cosa resta? Resta la lingua materna*, cit., p. 28. Cfr. Hannah Arendt, *Vita activa*, cit., p. 37: «Il termine "pubblico" (...)», scrive la Arendt, «significa, in primo luogo, che ogni cosa che appare in pubblico può essere vista e udita da tutti e ha la più ampia pubblicità possibile. Per noi ciò che appare – che è visto e sentito da altri come da noi stessi – costituisce la realtà». Cfr. anche *ibid.*, p. 52: «La distinzione tra la sfera pubblica e quella privata, considerata dal punto di vista della dimensione privata piuttosto che da quello del corpo politico, corrisponde alla distinzione tra cose che dovrebbero essere mostrate e cose che dovrebbero essere nascoste».

lutazione della politica, in polemica con una tradizione di pensiero che ne ha oscurato i tratti originari costituisce un tratto caratteristico del pensiero di Hannah Arendt. L'azione e il discorso, le capacità politiche per eccellenza, rappresentano infatti le uniche attività in grado di instaurare un rapporto con la sfera delle apparenze che sia non distruttivo, ma che si fondi sulla permanenza. *Vita activa* è interamente percorsa da una frattura tra le facoltà politiche dell'uomo, rivolte principalmente alla costituzione e al mantenimento del mondo, e le facoltà legate alla conservazione della vita. La tesi di fondo, lo vedremo nel corso del lavoro, è che l'occupazione della sfera pubblica da parte delle capacità connesse alla riproduzione del ciclo vitale – in primo luogo il lavoro – comporti l'instaurazione di un rapporto con il mondo interamente fondato sull'utilizzo o la consumazione e non rivolto alla sua conservazione. Il problema della permanenza e durevolezza della sfera delle apparenze emerge qui come una delle questioni principali dell'intera filosofia arendtiana.

«Solo l'esistenza di una sfera pubblica e la susseguente trasformazione del mondo in una comunità di cose che raduna gli uomini e li pone in relazione gli uni con gli altri», scrive la Arendt, «si fonda interamente sulla permanenza. Se il mondo deve contenere uno spazio pubblico, non può essere costruito per una generazione e pianificato per una sola vita; deve trascendere l'arco della vita degli uomini mortali»¹⁵. Esiste dunque una differenza assoluta tra l'azione e il discorso – le capacità politiche dell'uomo – e le attività rivolte alla conservazione della vita. Il concetto di sfera pubblica è usato qui nel senso ristretto e storicamente determinato – più consueto nell'opera di Hannah Arendt e diventato in certo modo caratteristico della sua prospettiva filosofica – di ambito del politico, spazio collettivo in cui gli uomini possono esercitare le facoltà di azione e di parola comuni; solamente l'esistenza di una sfera pubblica politica, sede dell'azione e del discorso, è in grado di garantire l'esistenza di un mondo e di provvedere alla permanenza della realtà umana. In tal modo la distinzione tra sfera pubblica e sfera privata coincide con quella tra politico ed economico, tra ambito delle attività volte alla costituzione del mondo e sfera dell'autoconservazione. La sfera pubblica non è più semplicemente l'ambito del visibile in quanto opposto a quello dell'oscuro, ma diventa la sede delle attività politiche.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 40-41.

Capitolo secondo

L'azione

Il tempo è fuori di sesto. O qual dannata sorte, che proprio io dovessi esser nato per riconnetterlo.
(W. SHAKESPEARE, *Amleto*)

La polis nasce per amor della vita, ma rimane in esistenza per amor del viver bene.
(ARISTOTELE, *Politica*)

I. La legge della mortalità e la politica come cominciamento

In *Vita activa*, il discorso sul mondo è formulato a partire dalla prospettiva dell'uomo agente e presuppone una rivalutazione dell'originarietà e dell'autonomia del politico. Per valutarne appieno la portata è necessario rifarsi ad alcuni assunti – relativi alla posizione dell'uomo nel cosmo e al senso della sua esistenza finita – che percorrono l'intera opera di Hannah Arendt. Tali assunti costituiranno lo sfondo a partire dal quale solamente è possibile intendere le analisi arendtiane sull'azione, il rapporto privilegiato che lega tale attività all'apparire del mondo, e il posto che essa occupa all'interno della realtà umana.

«La vita dell'uomo», scrive la Arendt in un saggio dal titolo *Che cos'è la libertà*, «si svolge sulla terra, la quale è immersa in un universo di processi automatici: quelli della natura sulla terra, inseriti a loro volta nei processi cosmici, mentre noi stessi, nella misura in cui siamo parte della natura organica, siamo trascinati da forze simili. Di più: sebbene sia dominio eletto dell'azione, anche la vita politica scorre fra quei processi da noi definiti storici e che tendono a diventare automatici quanto i processi naturali o cosmici, nonostante siano stati avviati da uomini. La verità è che ogni processo, qualunque ne sia l'origine, reca in sé la tendenza all'automatismo. (...) Per loro natura, i processi automatici ai quali l'uomo è sottoposto (ma entro e contro i quali egli può affermarsi con l'azione) possono soltanto essere segno di rovina per la vita umana. Già opera dell'uomo, i processi storici sono diventati automatici; e sono ormai altrettanto rovinosi quanto il processo naturale della vita, dal quale è guidato il nostro organismo e che nel proprio contesto, ossia in termini biologici, conduce dall'es-

sere al non essere, dalla nascita alla morte»¹.

Il riferimento all'automatismo e alla processualità dei cicli naturali e storici rinvia all'ampia concezione arendtiana della *natura* e della sua espressione biologica, la *vita*. Da un punto di vista temporale, ambedue le nozioni sono esplicitamente modellate su un'immagine di circolarità. La natura è un processo, eterno movimento ciclico, uno scorrere di generazione e corruzione all'interno del quale non esiste alcuna permanenza e individualità, né un senso o una direzione univocamente definibili. I processi naturali conducono tutto ciò che è dall'essere al non essere, dalla nascita alla morte. Essi possiedono da questo punto di vista – come indica l'etimologia stessa della parola "natura", il cui equivalente greco, *physis*, deriva dal verbo *phyein*, e indica un originario libero scaturire, un comparire da sé – un carattere di automatismo, insito nell'inevitabilità del loro svolgersi senza interferenze da parte dell'uomo: restano, per principio, al di là della portata della volontà di quest'ultimo. La temporalità circolare propria del cosmo naturale è la legge di una dimensione in cui ogni cosa singola volge incessantemente verso la distruzione².

Analogamente, il processo vitale dell'uomo non è che la manifestazione mondana del processo ciclico della natura, il modo in cui quest'ultima influenza l'esistenza umana, caratterizzata da un andamento rettilineo, e si inserisce nel suo mondo. L'uomo rimane perciò comunque un essere naturale condizionato dai cicli biologici ricorrenti. Il ciclo vitale dell'uomo in quanto essere vivente è comune anche alle altre specie animali e non costituisce un tratto specifico del suo modo di esistere.

All'interno di quest'orizzonte concettuale vanno collocate le analisi arendtiane dedicate all'agire: «Agire, nel senso più generale, significa prendere un'iniziativa, iniziare (come indica la parola greca *archein*, "incominciare", "condurre", e anche "governare"), mettere in movimento qualcosa (che è il significato originale del latino *agere*). Poiché sono *initium*, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, gli uomini prendono l'iniziativa, sono pronti all'azione. [*Initium*] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit ("perché ci fosse un inizio fu creato l'uomo, prima del quale non esisteva nessuno", dice Agostino nella sua filosofia politica)»³. La caratteristica fondamentale dell'azione è la sua capacità d'innovazione, di rottura nei confronti di tale dimensione ciclica e processuale. Esseri che nascono, *nuovi venuti*, gli esseri umani possiedono la facoltà di cominciare radicalmente, portando un elemento di novità all'interno della

¹ Hannah Arendt, *What is Freedom? in Between Past and Future*, cit., trad. it. *Che cos'è la libertà?*, in *Tra passato e futuro*, cit., pp. 184-185.

² Cfr. Hannah Arendt, *Vita activa*, cit., p. 69: «La vita è un processo che ovunque impedisce alle cose di durare, le logora, le fa scomparire, finché la materia morta, risultato di limitati processi vitali singoli e ciclici, ritorna nel gigantesco circolo universale della natura stessa, dove non esiste inizio né fine e dove tutte le cose naturali si svolgono in un'immortabile, immutabile ripetizione».

³ *Ibid.*, pp. 128-129.

processualità dei cicli naturali e dei processi storici, così come del tessuto di relazioni, del mondo in cui si inseriscono. La categoria che presiede a queste riflessioni sul tema del cominciamento, che costituiscono l'ossatura del pensiero storico di Hannah Arendt, è quella di *natalità*.

Appare qui con evidenza il punto fondamentale di questa concezione del politico: l'azione rappresenta la facoltà in grado di produrre una "miracolosa" interruzione di un processo automatico. La facoltà di agire, con la capacità d'innovazione che possiede, costituisce il mezzo attraverso cui l'uomo può opporsi al fluire indifferenziato che lo trascina inesorabilmente verso la morte, costituendo una realtà e un mondo propri: nonostante gli uomini debbano necessariamente morire, essi non sono nati semplicemente per morire, ma per innovare. L'agire consente la realizzazione dell'identità e unicità del singolo individuo e contribuisce a fondare un mondo inteso come spazio plurale di cui garantisce la permanenza attraverso un'opera di "creazione continua". All'interno del discorso arendtiano, che ha alla base la consapevolezza della inevitabile caducità e mortalità di ogni cosa terrena, l'azione plurale e la condizione che le corrisponde, la natalità, possiedono un rilievo straordinario: l'agire politico è deputato alla costituzione e assieme al "ringiovanimento" perenne di una realtà umana altrimenti destinata al deperimento e alla mortalità. Il principio del comincia-

¹ Le tematiche relative alla libertà del cominciamento permeano l'opera arendtiana nella sua interezza e costituiscono un'ipotesi di lettura applicabile anche alle analisi delle facoltà spirituali che troviamo ne *La vita della mente*. La centralità della questione della natalità è sottolineata con efficacia in un saggio di P.P. Postinato, il quale, commentando uno scritto della Arendt risalente ai primi anni Cinquanta, afferma che «il tema agostiniano dell'*initium*, che nel prosiegua si rivelerà come il filo più saldo che unisce le sue tre grandi opere della maturità e ne fa una trilogia del cominciamento e dei suoi paradossi, affiora (...) come la fonte inesauribile di quel coraggio disincantato e tragico che resterà fino alla fine, ad onta del ridimensionamento delle sue potenzialità politiche, la cifra autentica della sua militanza intellettuale» (P.P. Postinato, *L'azione, lo spettatore e il giudizio. Una lettura dell'opus postumum di Hannah Arendt*, in «Teoria politica», V, n. 1, 1989, p. 141).

² Jean-François Lyotard, in un brillante saggio dedicato al pensiero di Hannah Arendt, interpreta le tematiche relative al cominciamento come una lettura in chiave antropologica, non trascendentale, della terra antinomica kantiana della ragione, che avrebbe guidato Kant alla deduzione della libertà nella *Critica della ragion pratica*. La superiorità di Kant, però, risiederebbe secondo Lyotard proprio nel tentativo di mantenersi fedele al principio dell'analisi trascendentale, laddove la Arendt non andrebbe al di là di una lettura «fortemente sociologizzante» delle principali tematiche, sebbene legittimata in ciò dal fatto che nel testo lantiano «l'antropologia non è eliminata come invece avrebbe richiesto l'analisi trascendentale» (J.-F. Lyotard, *Lectures d'enfance*, Paris, Editions Galilée, 1991, trad. it. di U. Sossi, *Lettere d'infanzia*, Milano, Edizioni Anabasi, 1993, p. 104). Lyotard, che ha il merito di affrontare le principali questioni poste dalla riflessione della Arendt all'interno di una prospettiva teorica, sostiene che l'uso di espressioni quali «il movimento della vita umana», «rettilineo», come una «peculiare deviazione dalla comune regola» che è ricca, quel «miracolo», quell'«improbabilità infinita», che è l'azione paragonata ai «processi automatici» che determinano il corso del mondo», rinvierebbe «a un principio generale di ammortamento, all'idea della china fatale che spinge ogni ente verso il più probabile in cui si dissipa», a cui la Arendt oppone il proprio «principio d'interruzione» (*Ibid.*, p. 81). Sui rapporti tra la Arendt e Lyotard si veda S. Forti, *Sul "giudizio riflettente" kantiano: Arendt e Lyotard a confronto*, in E. Parise (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità*, Napoli, E.S.I., 1993, pp. 117-138.

mento, la facoltà di istituire un "nuovo inizio" si oppone perciò al movimento naturale di dissoluzione di tutto ciò che giunge all'essere, a quella che la Arendt chiama la "legge della mortalità": «Se lasciate a se stesse, le faccende umane possono solo seguire la legge della mortalità, che è la più certa e implacabile legge di una vita spesa tra la nascita e la morte. (...) Il corso della vita umana diretto verso la morte condurrebbe inevitabilmente ogni essere umano alla rovina e alla distruzione se non fosse per la facoltà di interromperlo e di iniziare qualcosa di nuovo, una facoltà che è inerente all'azione, e ci ricorda in permanenza che gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire ma per incominciare».

La processualità non riguarda solamente i processi naturali, siano essi cosmici, terrestri o relativi alla nostra costituzione di esseri organici biologicamente condizionati. Ogni azione, per il fatto stesso di ricadere all'interno di una realtà e di un tessuto di relazioni preesistente, dà spontaneamente avvio a una serie causale analoga a quella che aveva interrotto. L'evento storico, interruzione dei processi automatici, si trova immediatamente iterato nelle maglie di una nuova forma di necessità. Anche i processi storici, avviati dall'azione, diventano automatici e condurrebbero la realtà umana alla rovina, se non fosse per la facoltà di ri-cominciare e di rinnovare perpetuamente uno spazio la cui legge inesorabile è quella del decadimento.

Il concetto di mondo, nell'opera di Hannah Arendt, non rimanda in tal modo alla sfera naturale dell'essere dell'uomo sulla terra, ma rappresenta l'acquisizione di una dimensione che funga da barriera e protezione nei confronti della realtà naturale e vitale, da cui gli uomini si sono distaccati mediante la creazione di un ambito artificiale, che è possibile definire "culturale" in senso lato. Il mondo arendtiano, in qualsiasi significato lo si voglia intendere, non è in alcun modo una *Lebenswelt*: esso si configura piuttosto come dimensione fondata dall'agire comune, come mondo dell'azione, oppure è connesso con l'elemento artificiale e solido, che garantisce appunto la separazione dall'ambito della *natura* e della *vita*, sinonimi rispettivamente di mortalità e necessità. Una separazione che non può mai essere realizzata in maniera definitiva: per questo motivo il mondo è una realtà precaria, continuamente in pericolo, bisognosa di continuo soccorso e di un'azione costante che la mantenga in essere. La rivalutazione arendtiana dell'autonomia e dell'originarietà della sfera politica è dunque motivata da un interrogativo che ricorre senza posa in tutta la sua opera, e che è relativo al modo di consolidare e garantire la permanenza di una realtà umana sottratta allo scorrere del tempo³.

³ Hannah Arendt, *Vita attiva*, cit., p. 182.

⁴ Per una rilettura originale del rapporto tra vita e politica nel corso della tradizione filosofica occidentale, che, a partire da alcune tematiche presenti nell'opera di Hannah Arendt, si sforza di andare al di là della prospettiva arendtiana, si veda il recente lavoro di G. Agamben, *Il homo sacer*, Torino, Einaudi, 1995.

II. La pluralità come eguaglianza e distinzione

La Arendt sottolinea il carattere intrinsecamente pluralistico dell'ambito politico. La difesa della pluralità si trova alla base di buona parte delle critiche alla filosofia tradizionale, rea di aver abolito la radicale molteplicità del politico in nome di una riduzione all'unità che ha trovato espressione nel concetto di governo. L'azione è l'unica fra le attività umane che non è mai possibile nell'isolamento, bensì richiede la presenza di altri esseri umani. Si tratta di un'esperienza elementare della politica: essere isolati significa essere privati della facoltà di agire, che nasce solamente dall'intersezione degli atti e delle parole di molteplici volontà in relazione tra loro⁶.

Nel richiamarsi alla pluralità come principio costitutivo dell'esistenza umana, la Arendt si spinge più in profondità: molteplici non sono soltanto gli esseri umani che abitano il mondo, ma molteplici si rivelano anche le forme di esperienza e le facoltà a disposizione dell'uomo. Alla radice dell'intero progetto che guida la realizzazione di *Vita activa* si trova il presupposto della compostibilità di un insieme di attività e capacità che concorrono a definire l'umano e che si fondano tutte sull'esistenza di un mondo comune, di un orizzonte che ne costituisca il fondamento e la condizione di possibilità.

Tra azione e pluralità esiste una duplice relazione: l'azione corrisponde alla condizione umana della pluralità, in primo luogo perché essa si fonda sul presupposto dell'esistenza di una molteplicità di soggetti agenti e in secondo luogo perché l'azione costituisce la specifica forma di realizzazione di un'autentica pluralità. La pluralità rappresenta dunque al tempo stesso la condizione di possibilità e la conseguenza dell'azione politica.

«La pluralità umana, condizione fondamentale sia del discorso sia dell'azione», scrive Hannah Arendt, «ha il duplice carattere dell'eguaglianza e della distinzione. Se gli uomini non fossero uguali, non potrebbero né comprendersi fra loro, né comprendere i propri predecessori, né fare progetti per il futuro e prevedere le necessità dei loro successori. Se gli uomini non fossero diversi, e ogni essere umano distinto da ogni altro che è, fu o mai sarà, non avrebbero bisogno né del discorso né dell'azione per comprendersi a vicenda». La condizione umana della pluralità va distinta dall'alterità degli oggetti inanimati: essa

⁶ Il politico si organizza dunque, come ricorda D. Stenzberger in un saggio dedicato al pensiero della Arendt, in riferimento al tema della molteplicità del principio costitutivo della vita politica. Stenzberger riconduce i motivi fondamentali del pensiero di Hannah Arendt a una rilettura della *Politica* di Aristotele: «In base a questa fondamentale distinzione tra pluralità e unità (...) e in base alla ferma scelta della prima contro la seconda, potremmo già dedurre che nella "querelle des anciens et des modernes" Hannah Arendt prende il partito per l'antichità, senza però considerare l'antichità nel suo complesso, ma evidentemente ed esclusivamente quella aristotelica. (...) Quello grande tradizione di cui ho parlato innanzi (...) è quella aristotelica, non quella platonica, e nel suo solco procede anche il pensiero di Hannah Arendt» (D. Stenzberger, *Politik und Leviathan. In La pluralità irrepresentabile*, cit., p. 181).

⁷ Hannah Arendt, *Vita activa*, cit., p. 127.

non consiste semplicemente nella ripetizione illimitata di un modello, ma rinvia alla singolarità e unicità di un essere libero e dotato della capacità di presentarsi con atti e parole. In *Vita activa*, l'azione costituisce la realizzazione di un'autentica pluralità perché l'ambito del politico è il luogo in cui appare e acquisisce realtà l'individualità del soggetto agente, che in tal modo si manifesta come unico e distinto tra molteplici altri esseri viventi⁷. La pluralità in quanto risultato dell'azione, in altre parole, non è un dato di fatto, che risulta dalla semplice presenza di più soggetti, ma rappresenta piuttosto un concetto qualitativo: la pluralità accade, si costituisce, solamente nell'azione.

D'altra parte, sebbene la politica sia rivolta al mantenimento e alla espressione delle differenze, essa non comporta soltanto la necessità di favorire la distinzione, ma implica nondimeno l'eguaglianza dei soggetti che hanno accesso allo spazio politico, che si qualifica dunque come plurale ed egualitario nello stesso tempo. L'eguaglianza del politico non è eguaglianza naturale, ma è tale solamente a partire dall'esistenza di una legge che renda uguali uomini che per natura non lo sono e realizzi una "parificazione" o eguagliamento artificiale che autorizza tutti coloro che possiedono i requisiti necessari per accedere allo spazio pubblico a partecipare in egual misura al potere. Si tratta dunque di un'eguaglianza fondata sulla cittadinanza e sull'esistenza di un ambito comune, di un mondo che assieme divida e metta in relazione i molteplici soggetti che ne fanno parte. Non può esistere un'autentica pluralità se non all'interno di tale spazio collettivo, che non esclude la possibilità della distinzione, ma ne costituisce anzi la condizione fondamentale.

La politica arendtiana si fonda sulla rivendicazione della costitutiva molteplicità dei soggetti agenti, e, al contempo, dell'esistenza di un ambito che li accomuni e li metta in relazione, consentendo loro di agire. La pluralità costituisce in tal modo un presupposto e al tempo stesso un risultato della politica: l'azione rappresenta infatti il dispiegamento di un ambito di presenza comune, condizione preliminare della realizzazione dell'identità del singolo su cui si fonda un'autentica pluralità. L'azione come instaurazione di una temporalità rettilinea, in altri termini, presuppone l'azione come capacità originaria di dar vita a un mondo comune.

III. L'azione e lo spazio dell'apparenza

Le considerazioni fin qui svolte rimandano alla centralità, nel pensiero di Hannah Arendt, della dimensione pubblica, intesa in senso lato e riferita all'e-

⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 127-128. «La distinzione degli esseri umani non si identifica con l'alterità (...). L'alterità nella sua forma più astratta è reperibile solo nella pura moltiplicazione degli oggetti inorganici (...). Ma solo l'uomo può esprimere questa distinzione ed esprimere se stesso, e solo lui può comunicare se stesso e non solamente qualcosa - sete o fame, affetto, ostilità o timore. Nell'uomo, l'alterità, che egli condivide con tutte le altre cose e la distinzione, che condivide con gli esseri viventi, diventano unicità, e la pluralità umana è la paradossale pluralità di esseri unici».

sistenza di un "pubblico" cui l'azione si rivolge: l'azione ha bisogno di spettatori dal momento che agire è "dar a vedere" a coloro alla cui presenza l'attore si mostra. Il politico è costitutivamente plurale proprio perché l'agire richiede la presenza di altri che vedano, odano e ricordino le gesta dei protagonisti. La costituzione della specifica individualità del soggetto agente, che si realizza nel corso dell'agire, presuppone perciò l'attuazione originaria del mondo dell'azione, il teatro delle imprese dei suoi protagonisti, lo spazio formato dalla presenza di una pluralità di attori e spettatori dinamicamente in rapporto tra loro, soggetti agenti che danno vita alla "recita" che definisce la struttura del politico.

Non sembra possibile intendere la rivalutazione arendtiana dell'agire semplicemente come un'esaltazione estetica di un impulso individuale all'auto-rivelazione. In realtà questo aspetto – che è indubbiamente primario nelle pagine di *Vita activa* dedicate al concetto di azione, e di cui peraltro la Arendt è consapevole – va collocato all'interno di una più ampia riflessione sulla sussistenza e permanenza temporale del mondo umano come spazio d'apparenza¹¹. Altre opere di Hannah Arendt restituiscono un'immagine più equilibrata e più completa del contesto concettuale entro cui interpretare l'azione: il modello di agire che appare da opere come *Sulla rivoluzione* richiama infatti l'idea della fondazione originaria di un corpo politico¹².

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 142: «Senza dubbio, tale concetto di azione è decisamente individualistico, come diremmo oggi. Esso esalta l'impulso all'auto-rivelazione a detrimento di tutti gli altri fattori». La dimensione estetica della concezione arendtiana della politica è fortemente sottolineata da B. Parekh nel suo *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, London, The MacMillan Press Ltd., 1981, che è totalmente imperniato sulla rilevanza delle caratteristiche di teatralità dell'agire e del mondo comune nell'opera della Arendt. Secondo Parekh, Hannah Arendt «è pressoché la sola, nella storia della filosofia politica, a intendere la politica come un'attività estetica. (...) La Arendt include la politica nella categoria del bello, dal momento che è primariamente interessata a rendere bello il mondo. (...) Poiché l'universo è come un teatro. Ogni organismo vivente lotta per apparire e prendere parte alla grande "rappresentazione" del mondo, e richiede perciò un palcoscenico e degli spettatori» (*ivi*, p. XI). La pressoché esclusiva esaltazione degli aspetti individualistici, di autopresentazione, della concezione della Arendt, che non vengono inseriti nel più ampio contesto della sua riflessione a proposito della natura del mondo umano e della posizione dell'uomo nel cosmo, sembra costituire uno dei limiti più evidenti della lettura di Parekh. In tal modo, infatti, la prospettiva arendtiana assume un carattere "estetivico" che ne limita le potenzialità espressive.

¹² La ricostruzione del pensiero arendtiano di M. Canovan, sulla base dell'esame di tesi in gran parte inediti, ha l'indiscutibile merito di ridefinire tale contesto in modo più preciso e di mostrare come esso sia enormemente più complesso e articolato di quanto riveli l'impostazione unilaterale sul paradigma della polis. In particolare, secondo la Canovan, i modelli concettuali che si trovano alla base della concezione arendtiana dell'agire sono almeno quattro: al modello della polis si affiancano infatti la concezione eroica della politica che emerge dai poemi omerici, l'esperienza romana della fondazione e il modello cristiano di azione non violenta. (Si veda a questo proposito, M. Canovan, *op. cit.*, Cap. 4, in particolare il paragrafo dal titolo «The complexities of Arendt's account of actions». Il testo arendtiano cui fare riferimento è Hannah Arendt, *Was ist Politik?*, München, R. Piper GmbH & Co KG, 1993, trad. it. di M. Bistolfi, *Che cos'è la politica*, Milano, Ed. di Comunità, 1995). La maggiore consapevolezza della complessità della visione arendtiana del politico conduce la Canovan, a differenza di Parekh, a negare il pressoché esclusivo soggettivismo dell'azione e a porre in primo piano la capacità di apertura e costituzione di uno

Nel discorso arendtiano è in gioco una concezione della politica come accadere di un luogo di presenza comune, come realizzazione di quello spazio dell'apparenza di cui la Arendt parla anche ne *La vita della mente*¹³. Sebbene dunque l'azione politica consenta l'apparizione della specifica identità del soggetto agente, essa non va per questo intesa in senso esclusivamente individualistico, dal momento che possiede un aspetto intersoggettivo e pluralistico e rinvia all'esistenza di una rete di relazioni e di legami reciproci tra i partecipanti, relazioni e legami che costituiscono lo specifico mondo dell'azione. Solamente l'esercizio plurale delle facoltà di azione e discorso garantisce l'apparire e la durata della realtà del mondo e del proprio sé. Hannah Arendt è chiara a questo proposito: «Senza uno spazio dell'apparenza e senza fiducia nell'azione e nel discorso come modi di essere insieme, né la realtà del proprio sé, cioè la propria identità, né la realtà del mondo che ci circonda possono essere preservate dal dubbio»¹⁴.

Questa analisi del politico getta così una luce importante sulla concezione arendtiana del mondo e sul legame che quest'ultimo intrattiene con la pluralità. All'interno della concezione fenomenica del reale che si manterrà lungo tutto il corso dell'opera della Arendt, infatti, solamente il dispiegamento di una pluralità di prospettive in rapporto reciproco garantisce l'apparire della realtà umana nella sua totalità. Il mondo dell'uomo è concepito come il *medium* che unisce e separa al tempo stesso gli individui, il *between* che articola la pluralità che lo crea. «La realtà del mondo», scrive Hannah Arendt, «è garantita agli uomini dalla presenza degli altri, in breve dall'apparire del mondo stesso; "infatti ciò che appare a tutti, questo chiamiamo essere" e tutto ciò che manca di questa possibilità di apparire viene e passa come un sogno, intimamente ed esclusivamente proprio, ma privo di realtà»¹⁵. Solamente la pluralità di prospettive che caratterizza la sfera dell'apparenza garantisce l'esistenza di un senso comune, la facoltà soggettiva che definisce l'appartenenza dell'uomo a una realtà condivisa. La realtà del mondo si rivela immune dal dubbio che necessariamente insorge in una condizione di isolamento, in virtù del fatto che essa è comune a una molteplicità di individui che parlano, vedono, agiscono.

Lo spazio d'apparenza di cui parla la Arendt possiede un carattere *eventuale*:

spazio di visibilità mondana. Un aspetto del pensiero arendtiano, quest'ultimo, che la Canovan riconduce a un'influenza del concetto heideggeriano di *liching* (M. Canovan, *op. cit.*, pp. 111-112).

¹³ Cfr. Hannah Arendt, *Vita activa*, cit., p. 145: «L'azione e il discorso creano uno spazio tra i partecipanti che può trovare la propria collocazione pressoché in ogni tempo e in ogni luogo. È lo spazio dell'apparire, nel più vasto senso della parola: lo spazio dove appare agli altri come gli altri appaiono a me, dove gli uomini non si limitano a esistere come le altre cose viventi o inanimate ma fanno la loro esplicita apparizione».

¹⁴ *Ivi*, p. 153.

¹⁵ *Ivi*, p. 146. La citazione all'interno del testo è tratta da Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1172 b 36 ss. A questo proposito la Arendt cita anche Eraclito: «Le persone deste hanno un solo mondo comune, mentre chi dorme si ritira da questo mondo nel suo proprio» (Diels-Kranz, B 89).

esso non presiste al momento della sua attualizzazione e al dispiegamento che avviene quando più individui si riuniscono e iniziano ad agire, allo stesso modo in cui l'identità singola del soggetto agente non precede la sua eventuale rivelazione, ma si costituisce soltanto nell'esporsi allo sguardo di una pluralità di eguali raccolti in uno spazio comune. L'agire plurale dispiega dunque lo spazio politico, piuttosto che collocarsi in esso come in una realtà precedente alla propria attualizzazione: ciò a cui tale agire dà vita è la scena primaria, il mondo dell'azione, che consiste nella sfera di relazioni che legano i partecipanti, nella realtà sussistente *tra* di loro, che li separa e li unisce al tempo stesso¹⁶.

La realtà di tale spazio politico è *potenziale* e precede ogni tipo di modalità organizzativa formalizzata della sfera pubblica: esso rappresenta in altre parole una realtà precistente rispetto a qualsiasi forma di reificazione, formalizzazione e rappresentazione. In quanto legame sussistente tra gli individui che agiscono rappresenta un elemento esclusivamente *virtuale*¹⁷. È nell'ambito di queste considerazioni sulla realtà dell'azione come accadere originario di un ambito di presenza comune, che occorre leggere la celebre definizione arendtiana del *potere*, inteso come ciò che mantiene in vita la sfera pubblica e che si realizza esclusivamente nell'azione e nel discorso. Contrariamente a una tradizione di pensiero politico che tende a identificare il potere con l'organizzazione della violenza, per quanto legittima, la Arendt sottolinea la netta contrapposizione esistente tra questi due concetti: il potere non è e non può essere uno strumento di comando e di dominio. Esso nasce quando gli uomini iniziano ad agire e a parlare assieme e svanisce quando cessano tali attività: possiede dunque un carattere esclusivamente virtuale che si rivela anche nell'etimologia della parola. «Il potere è ciò che mantiene in vita la sfera pubblica, lo spazio potenziale dell'apparire

¹⁶ Un esempio illuminante di tale concezione del mondo come spazio politico creato dall'azione si trova nel *Report* che la Arendt ha dedicato al processo del criminale di guerra Adolf Eichmann: per giustificare la legittimità del giudizio pronunciato da un tribunale israeliano nei confronti di Eichmann, la Arendt sostiene che esso avrebbe dovuto proporre una ridefinizione del principio territoriale su cui tale legittimità si basa. Il «territorio», spiega la Arendt, è prima di tutto un concetto politico, e non semplicemente geografico: «Quel termine non si riferisce tanto a un pezzo di terra quanto allo spazio che c'è tra individui che formano un gruppo, cioè individui legati l'uno all'altro (ma al tempo stesso separati e protetti) da molte cose che hanno in comune: lingua, religione, storia, usanze, leggi». Proprio queste cose in comune sono lo spazio in cui i vari membri del gruppo hanno rapporti e contatti tra di loro. Uno stato d'Israele non sarebbe mai sorto se il popolo ebraico non si fosse creato questo suo spazio e non se lo fosse conservato per tutti i secoli della dispersione, cioè fino al giorno in cui non riprese possesso della sua terra d'origine. Soltanto su questa base storica Israele avrebbe potuto rivendicare il principio di giurisdizione territoriale per legittimare il suo diritto a processare Eichmann (Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, New York, The Viking Press, 1963, trad. it. di P. Bernardini, *La banalità del male*, Milano, Feltrinelli, 1993, p. 269).

¹⁷ R. Bodei, citando Platone, sottolinea la natura *atopica* del politico arendtiano: «Lo spazio della politica in quanto innovazione è - al pari di quello del pensiero, della volontà e del giudizio - non un non-luogo, un'opia (...), ma lo spazio da riempire nel vuoto del presente - una *Zwischenwelt* (...) lo avrebbe chiamato Ernst Bloch - uno spazio di pura virtualità» (R. Bodei, *Hannah Arendt interprete di Agostino*, in *La pluralità irraggiungibile*, cit., pp. 113-121).

fra uomini che agiscono e parlano. La parola stessa "potere", come il suo equivalente greco *dynamis*, come la *potentia* latina con i suoi derivati moderni o il tedesco *Macht* (che deriva da *mögen* e *möglich*, non da *machen*) indica il suo carattere "potenziale". Il potere è sempre, vorremmo dire, un potere potenziale e non un'entità immutabile, misurabile e indubbia come la forza o la potenza materiale¹⁸. Analogamente allo spazio d'apparenza cui dà vita, il potere non può essere conservato o reificato, ma esiste solamente laddove si attualizza: le istituzioni politiche sono manifestazioni e materializzazioni del potere che le ha create e le mantiene in vita. Esse contribuiscono certamente a rafforzare e a consolidare questa realtà esclusivamente potenziale, dandole stabilità, ma non possono in alcun modo sostituirla, poiché decadono nel momento stesso in cui non sono più sostenute e vivificate dal potere che ha contribuito a crearle¹⁹.

¹⁸ Hannah Arendt, *Vita activa*, cit., p. 147. Per una lettura critica dei pregi e dei limiti della concezione arendtiana del potere rimane interessante il saggio di J. Habermas, *Hannah Arendts Begriff der Macht*, in «Merkur», XXX, n. 10, 1976, trad. it. *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, in «Comunità», XXXV, n. 183, 1981. Habermas sottolinea la contrapposizione tra le analisi arendtiane e la concezione weberiana del potere, contrapposizione che deriva, in definitiva, dal diverso modello di azione cui ambedue fanno riferimento: «Entrambi rappresentano il potere come una potenzialità che si attualizza in azioni, ma ognuno prende come base un diverso modello di azione» (ivi, p. 56). Weber, a partire da un modello di azione *teleologica*, in cui un determinato soggetto definisce i mezzi per raggiungere uno scopo prefissato, definisce il potere come «la possibilità di imporre la propria volontà sul comportamento di altri» (ibidem). In tal modo però, secondo Habermas, il modello weberiano, proprio perché esclusivamente strumentale, sembra incapace di prendere in considerazione la comunicazione che permette di giungere al libero accordo tra i partecipanti all'azione: «Il modello teleologico di azione prevede soltanto soggetti agenti orientati al proprio successo e non a ottenere il consenso. (...) Ma un accordo di questa sorta, che è perseguito unilateralmente con la clausola condizionale di essere strumentale al proprio successo, non è inteso seriamente e non soddisfa le condizioni di un consenso determinato senza coercizione» (ivi, p. 57). Weber sembra in tal modo incapace di pensare la caratteristica specifica del potere, che lo distingue come tale dalla forza: cosa, questa, che permette invece il modello di azione arendtiano definito da Habermas "comunicativo": il potere, per la Arendt, è infatti il risultato di procedure discorsive e pratiche finalizzate al raggiungimento di un accordo. Habermas non trascura del resto di evidenziare quelli che considera i limiti della visione del politico di Hannah Arendt, limiti che deriva, in ultima analisi, da una relazione della politica al modello greco della *polis*. Una riduzione che impedisce alla Arendt di pensare i fenomeni di violenza strutturale, le relazioni del politico con l'economico e, da ultimo, gli elementi strategici presenti all'interno del politico medesimo. A proposito dei rapporti tra il pensiero di Habermas e quello della Arendt, si vedano J.M. Ferry, *Habermas critique de Hannah Arendt*, in «Esprit», IV, n. 6, 1980, pp. 109-124; D. Luban, *On Habermas, on Arendt, on Power*, «Philosophy and Social Criticism», VI, n.1, 1979, pp. 79-95 e A. Encicrén, *op. cit.*, pp. 125-128.

¹⁹ R. Schürmann mette in luce l'influenza heideggeriana sulla concezione arendtiana del potere, che si modella esplicitamente sulla eliminazione, realizzata in *Essere e tempo*, della teleologia dalla struttura dell'esistenza autentica, pensata piuttosto attraverso la categoria di *possibilità* (*Möglichkeit*). «L'elemento anarchico, chiave permanente del pensiero politico di Heidegger», sostiene Schürmann, «appare fin dalle prime opere. In *Essere e Tempo*, questo elemento emerge nell'interpretazione della possibilità (...) Individuando nella possibilità la principale caratteristica dell'autenticità, Heidegger intende chiaramente eliminare ogni struttura teleologica dall'ambito dell'esistenza autentica» (R. Schürmann, *Political Thinking in Heidegger*, cit., pp. 217-218). Ora, a giudizio di Schürmann, nella concezione arendtiana del potere, e dunque nella sua teoria dell'agire, si registrerebbe appunto un influsso diretto di queste concezioni heideggeriane: «Il concetto arendtiano di potere contiene un implicito riferimento all'inter-

IV. La politica come rivelazione dell'agente

Natalità e mortalità diventano comprensibili come fenomeni umani solo in ragione dell'esistenza di un mondo stabile, che funga da barriera nei confronti della processualità dei cicli naturali. Se considerati da una prospettiva fondata sul carattere di apparenza del mondo e dell'esistenza individuale, la nascita e la morte non si riducono infatti a un semplice fatto biologico, ma si identificano rispettivamente con l'apparizione e la scomparsa di un nuovo individuo all'interno di un ambito fenomenico preesistente, che ponga un termine relativamente stabile ai cicli naturali in cui esiste movimento eterno e non oggettività. Esse presuppongono pertanto un mondo durevole in cui gli individui possano fare la loro esplicita apparizione in quanto individui e non come semplici membri di una specie.

Analogamente, la crescita e il deperimento non sono eventi naturali in quanto non sono inseriti nel ciclo sempiterno della *physis*: solamente nella misura in cui diventano parte di una realtà mundana, i prodotti della natura si caratterizzano come cose individuali che possono crescere, svilupparsi e deperire. La vita individuale nel mondo si distingue da questo processo circolare per il suo corso rettilineo, indicante l'intervallo di tempo che intercorre tra la nascita di ogni individuo, cioè la comparsa sulla scena del mondo, e la sua scomparsa, che avviene con la morte. Tale dimensione rettilinea indica che nell'uomo l'alterità delle cose inanimate e la semplice distinzione di tutti gli esseri viventi diventano unicità. La realizzazione di tale unicità rappresenta la principale "conseguenza" di un agire, il cui fine specifico consiste nell'apparenza, nella rivelazione della irriducibile singolarità dell'agente, il quale si rende manifesto agli altri nella sua identità e differenza.

La rivalutazione della politica proposta dalla Arendt in *Vita activa* e la sua concezione della sfera pubblica sono interamente fondate sull'idea della costitutiva *originarietà* e *autonomia* dell'agire. Il politico è il luogo in cui, *originariamente*, si costituisce l'identità del soggetto, nel momento in cui egli *agisce*, si mostra nello spazio pubblico creato dall'azione, appare, rivelando il proprio "chi", distinto dal "che cosa" egli è, dall'insieme delle proprie qualità, capacità, difetti, abilità, intenzioni e fini. La Arendt sottolinea a più riprese l'elemento di rischio inerente all'azione, e individua nel "coraggio" la massima virtù politica. Tali indicazioni vanno nella direzione di quello che abbiamo definito il carattere di "evento" dell'azione, che la rende una forma di attività non interamente padroneggiabile da parte della soggettività che vi prende parte. L'azione è un ac-

pretazione heideggeriana dell'autenticità a partire dal concetto di possibilità. In tal modo, il potere conserva l'essenza anarchica della possibilità nella misura in cui deriva dall'accordo tra gli attori e non dalla costrizione, vale a dire nella misura in cui si oppone alla pura forza o alla violenza (*Gewalt*). Comprendere il potere sulla base della possibilità anarchica significa che esso non possiede uno scopo esterno; che il raggiungimento giocoso di ogni nuova costellazione sociale è un fine in se stesso; che la sua essenza consiste in un'illimitata interazione, senza una direzione imposta dall'autorità» (Ivi, pp. 218-219).

cadere intersoggettivo: agire significa mostrarsi, con atti e parole, agli sguardi di un pubblico di spettatori; significa altresì venire in contatto con le molteplici contrastanti volontà di altre persone che partecipano all'azione. Certamente, l'agente concorre, mediante il discorso, a definire la propria apparizione, ma ciò non significa poterla gestire alla stregua di un'attività di cui un soggetto isolato ha l'assoluta padronanza²⁰.

Per questo motivo, l'apparizione non va intesa nel senso del "mostrarsi" di qualcosa che preesista alla propria manifestazione, al modo in cui un interno apparirebbe all'esterno. In particolare, la costituzione dell'identità singolare di un soggetto nuovo e irripetibile non va confusa con un evento che abbia da fare con una presunta dimensione interiore che si esprima - nel senso appunto del "premere fuori" - per essere riconosciuta. Qualsiasi idea di *intenzione* o di *interiorità* è estranea al pensiero della Arendt, che si mantiene piuttosto fedele a una prospettiva di radicale fenomenicità: «Si può nascondere "chi si è" solo nel completo silenzio e nella perfetta passività, ma la rivelazione dell'identità quasi mai è realizzata da un proposito intenzionale, come se si possedesse questo "chi" e si potesse disporne allo stesso modo in cui si possiedono le sue qualità e si può disporne²¹, scrive Hannah Arendt, invitando a non pensare che il "chi" preesista all'atto della propria costituzione intersoggettiva.

La rivendicazione dell'originarietà della politica significa che soltanto l'esistenza di una dimensione plurale di discorso e azione garantisce l'identità degli attori dal dubbio riguardo alla realtà stessa del proprio sé, inevitabile in una condizione di isolamento. La Arendt si propone esplicitamente di dissipare il presupposto soggettivistico che la realtà del "chi" si costituisca primariamente in una dimensione interiore e coscienzialistica, di cui poi il soggetto gestirebbe ogni manifestazione esteriore. Non esiste realtà umana (cioè non vale soltanto per la realtà dell'io, ma anche per quella del mondo) senza una qualche conferma intersoggettiva, ossia senza una dimensione plurale che le conferisca la permanenza necessaria a costituirsi come tale. Nell'azione e nel discorso, sostiene la Arendt, ci si svela senza essere in grado di calcolare in anticipo chi si rivela.

Conseguentemente, l'idea dell'*autonomia* dell'agire si esprime nella rigorosa separazione della politica da ogni idea di finalità esterna e nella negazione di una dimensione progettuale cui l'azione possa essere ridotta. L'azione, espressione originaria della libertà e dell'identità umana, non possiede una struttura teleologica, ma rappresenta piuttosto un'attività intrinsecamente gratuita. Ciò

²⁰ Nel suo recente libro su Hannah Arendt, L. Boella mette efficacemente in luce la centralità dell'idea di grandezza nell'economia della teoria dell'agire della Arendt: «Grandezza vuol dire per Hannah Arendt», scrive la Boella, «che le qualità più intime dell'individuo, per diventare reali, per acquisire esistenza, devono entrare a far parte del circuito di sguardi e parole di cui è intessuto il mondo reale. (...) La grandezza ha un tratto eroico e insieme impersonale: essa (...) richiama un'immagine di sé che si forma nel dialogo, nel conflitto, nell'interrogazione continua sul mondo e riassume la cifra di una vita vissuta e visibile solo in un contesto di pluralità» (L. Boella, *Hannah Arendt*, cit., p. 31).

²¹ Hannah Arendt, *Vita activa*, cit., p. 130.

che la distingue da altre forme di attività organizzate teleologicamente è proprio l'autonomia che essa conserva nei confronti di qualsiasi circostanza esteriore, motivazione, fine o interesse. La specifica dimensione dell'azione si realizza soltanto nel *trascendere* le proprie condizioni, di qualsiasi genere esse siano, realizzando uno spazio intangibile che appare senza poter mai essere ridotto alle sue manifestazioni concrete, ai fattori da cui si alimenta.

La critica alla teleologia in nome di una dimensione più originaria rappresenta un punto fermo della riflessione arendtiana: in *Vita activa* essa fonda la distinzione tra agire e operare – una forma di attività finalizzata e produttiva al tempo stesso – in *La vita della mente* la ritroveremo nella rigorosa separazione di pensiero e conoscenza. In ambedue i casi, ciò che motiva tale separazione è l'esigenza di salvaguardare una dimensione originaria di spontaneità e di libertà non riducibile a un mezzo per raggiungere un qualsivoglia fine mondano. «Senza il rivelarsi dell'agente nell'atto», scrive la Arendt, «l'azione perde il suo carattere specifico e diventa una forma di realizzazione tra le altre. Allora è un mezzo rivolto a uno scopo proprio come il fare è un mezzo per produrre un oggetto». L'operare si distingue dall'agire nella misura in cui si svolge nell'isolamento e non possiede nessun valore intrinseco, ma esiste interamente in funzione del prodotto finale. Secondo la Arendt una qualsiasi opera – anche la più perfetta, l'opera d'arte – può sì rivelare le qualità, i talenti, i fini, le intenzioni di chi la produce, ma non si presta a esprimere quegli elementi unici e irripetibili della personalità dell'autore che soltanto l'agire politico è in grado di manifestare. Il fine specifico che distingue l'azione da qualsiasi altra forma di attività non consiste dunque in un prodotto in cui essa si esaurirebbe, ma nell'attualizzazione e nell'apparizione dell'unicità del soggetto agente. Quest'ultima non può mai essere reificata: «chi» si è, sottolinea la Arendt, trascende qualsiasi cosa si possa produrre.

Da questo punto di vista, l'agire descritto da Hannah Arendt è affine alla nozione aristotelica di *energeia*, termine che lo Stagirita applica a qualsiasi tipo di attività che sia *ateleis*, senza un fine esterno, e che non produca alcuna opera, ma il cui significato consista nell'esecuzione. Gli esempi di attualità pura riportati da Aristotele sono relativi all'atto del vedere o del suonare il flauto, il cui fine è l'attività stessa, e di cui si può dire che «l'opera non è ciò che segue ed

²¹ *Ivi*, p. 131. L'agire arendtiano non esclude né i fini proposti dall'intelletto, né i comandi della volontà, ma si costituisce come tale soltanto nel trascendere ogni dimensione interiore e soggettiva. Perché l'azione sia libera, afferma la Arendt, «deve esserlo tanto dal movente quanto dal fine dichiarato, il quale cioè non dev'esserne l'effetto prevedibile. Non si vuol dire con ciò che moventi e fini non siano fattori importanti di ogni singolo atto; anzi, proprio perché ne sono i fattori determinanti, l'azione è libera nella misura in cui è in grado di trascenderli [corsivo nostro] (Hannah Arendt, *Che cosa è la libertà*, cit., p. 166). Il fattore determinante dell'azione, nella misura in cui è libera, si manifesta soltanto finché essa è in atto e viene definito dalla Arendt «principio». Esso ispira l'azione dall'esterno, ma non la determina causalmente. «I principi si manifestano solo attraverso l'azione, rimangono manifesti al mondo solo finché dura l'azione, non oltre. Tali principi sono l'onore, la gloria, l'amore dell'uguaglianza (...) oppure la distinzione e la perfezione (...), ma anche la paura o la sfiducia e l'odio» (*Ivi*, p. 167).

estingue il processo, ma vi è incorporata; l'esecuzione è l'opera, è *energeia*²². La distinzione tra mezzi e fini che è centrale per intendere il processo della fabbricazione in questo caso sfuma, dal momento che qui il mezzo è il fine, e quest'ultimo non è più mezzo per un fine superiore, ma possiede un significato intrinseco che sarebbe inconcepibile in un universo concettuale fondato sull'esperienza della strumentalità. L'azione possiede in tal modo una valenza *estetica*, che non rimanda tanto a quelle forme artistiche che consistono nella «produzione» di un'opera – creata a partire da un materiale dato – quanto all'esecuzione di un interprete la cui attività non si esprime in un prodotto finale che le sopravviva.

Certamente, l'affermazione della vicinanza di politica ed estetica non è esente da una certa problematicità, dovuta al particolare utilizzo di queste due categorie all'interno del pensiero arendtiano. In *Vita activa*, la questione dell'arte viene discussa nelle pagine conclusive del capitolo dedicato all'operare. Includendo la produzione artistica tra le attività poietiche, la Arendt adotta una prospettiva greca, che contraddice gran parte dell'estetica moderna, dal momento che sottolinea prevalentemente il carattere di «opera» dei prodotti artistici – frutto di un'attività di reificazione – e intende evidenziarne la permanenza e la durevolezza. L'estetica moderna, invece, è fondata sull'esaltazione del fenomeno del genio, e su un'idea di spontaneità e creatività che avvicinano la produttività artistica all'ambito dell'azione. Alla Arendt, questa concezione dell'arte appare connessa al pregiudizio moderno secondo cui un'opera, cioè un prodotto delle mani dell'uomo, sarebbe in grado di rivelare adeguatamente ciò che solo il dispiegamento vivente, nell'azione e nel discorso, del «chi», unico e irripetibile, può far apparire. Da questo punto di vista, Hannah Arendt è chiara: la politica non è un'arte, pur essendo stata spesso definita tale, dal momento che quest'ultimo termine si riferisce a un'attività creativa. La politica, infatti, non «opera» su un materiale umano e non produce alcunché, non ha cioè termine nello Stato come prodotto finale di un'operazione di ingegneria collettiva. Le arti creative non sono in grado di esibire direttamente l'abilità che pure è stata necessaria per praticarle: terminano in un prodotto finito che nasconde il processo nel quale solamente la libertà e l'identità dell'artista si realizzano.

Per altri versi, queste considerazioni sembrano rafforzare un'interpretazione della teoria dell'agire arendtiano in senso estetico: non appare casuale, infatti, che la modernità abbia confinato nell'estetica quelle caratteristiche di trascendenza e rivelazione dell'unicità dell'artista che, nell'ottica della Arendt, appartengono invece alla politica. La sua teoria dell'agire si avvicina a quelle forme artistiche in cui è prevalente l'aspetto esecutivo: l'idea arendtiana di politica possiede una stretta affinità con le arti che non producono nulla, ma esistono nell'interpretazione, nell'esecuzione pubblica. Sottolineando le caratteristiche ludiche dell'azione, e insistendo sulla dimensione percettiva ed epifanica che

²² Hannah Arendt, *Vita activa*, cit., p. 152.

contraddistingue una visione dello spazio pubblico come luogo primario di costituzione della realtà, diventa dunque possibile includere l'idea arendtiana di agire nella sfera dell'estetica²¹.

V. Il discorso e la narrazione

Un punto decisivo della concezione arendtiana del mondo comune rinvia al fatto che quest'ultimo si concretizza primariamente in forma linguistica. L'agire arendtiano possiede una natura prevalentemente *discorsivo-narrativa*; esso si attualizza cioè attraverso un'interazione dialogica tra i partecipanti. L'importanza della nozione di discorso all'interno della filosofia di Hannah Arendt difficilmente potrebbe essere esagerata, dal momento che rappresenta uno dei principali *traits d'union* tra *Vita activa* e *La vita della mente*. La rivalutazione del pensiero e delle attività spirituali a cui si assisterebbe in quest'ultima opera non sembra rappresentare una reale frattura all'interno dell'itinerario filosofico arendtiano, se solo si pone mente all'importanza del linguaggio in *Vita activa*. Le riflessioni della Arendt sul discorso preludono decisamente alle opere più tarde e costituiscono il filo ininterrotto di una continuità che perdura nei suoi motivi fondamentali.

«Il discorso corrisponde al fatto della distinzione, ed è la realizzazione della condizione umana della pluralità, cioè del vivere come distinto e unico essere tra uguali²²». Ci siamo fin qui sforzati di sottolineare come l'azione non costituisca un processo di cui un soggetto isolato possa disporre a proprio piacimento, quasi fosse la rivelazione esterna di un che di interno e preesistente, ma rappresenti piuttosto un accadere intersoggettivo. Tuttavia, la concezione arendtiana

²¹ A. Dal Lago ha interpretato la teoria dell'agire di Hannah Arendt servendosi del concetto di *gioco*. L'attribuzione di connotati ludici all'azione politica permette di definirla, afferma Dal Lago, «come una sorta di *status*, nel senso etimologico della parola, e cioè come *essei-fuori* dell'individuo, fuori dalla sua sfera privata di isolamento e di intimità» (A. Dal Lago, *La città perduta. Introduzione a Vita Activa*, cit., pp. XVII-XIX). L'attribuzione di caratteristiche ludiche all'agire politico arendtiano è giustificata, secondo Dal Lago, dal fatto che il gioco possiede agli stessi criteri distintivi che Hannah Arendt assegna al suo tipo di agire. Come questo, infatti, il gioco è caratterizzato da (...) una pluralità di attori (senza cui sarebbe impensabile, che si tratti di partecipanti, di spettatori o di entrambi), da una realtà separata e comunque distinta da quella ordinaria, da una (relativa) indipendenza dagli scopi o dai motivi del gioco, infine dalla possibilità per i giocatori di rivelare la loro identità, nel senso di distinguersi dagli altri giocatori (Ivi, p. XVII). La legittimità dell'accostamento dell'agire politico al concetto di gioco è del resto motivata dalla stessa Arendt, che - in uno scritto dal titolo *Action and the «Pursuit of Happiness»*, München, Beck, 1962, trad. it. a cura di G. Rametta, in G. Duso (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, Milano, Franco Angeli, 1988, pp. 333-348 - tenta di spiegare il piacere e il significato dell'agire politico mediante un accostamento con il gioco d'azzardo. «Nell'agire esiste una felicità così intensa», scrive la Arendt, «che l'attore, come il giocatore, accetterà che tutte le probabilità siano contro di lui» (Ivi, p. 337), e persino che la corsa su cui la competizione si svolge sia truccata, a dimostrazione del fatto che nell'azione, come nel gioco, è coinvolto qualcosa che va al di là della vittoria o della sconfitta, del guadagno o della perdita, vale a dire degli specifici motivi e dei fini che caratterizzano il gioco medesimo.

²² Hannah Arendt, *Vita activa*, cit., p. 129.

dell'agire non consente di concepire il rivelarsi dell'identità singolare e irripetibile del soggetto agente come un atto che quest'ultimo è costretto a subire passivamente. Fino a un certo punto è possibile scegliere la maniera in cui si desidera apparire, sostiene la Arendt. Mediante il discorso e l'esercizio delle proprie facoltà mentali, il soggetto concorre alla propria apparizione, dichiarando con le parole chi egli sia e scegliendo come desidera mostrarsi. Il discorso realizza concretamente l'autopresentazione in cui consiste il significato profondo del politico, permettendo in tal modo la distinzione e la manifestazione dell'identità dell'agente.

La funzione del discorso in ambito politico non può essere quella di strumento di comunicazione, di veicolo di un significato precostituito che si tratterebbe di esprimere in maniera adeguata; esso rappresenta piuttosto il luogo di costituzione del significato e della realtà in quanto tale. Il linguaggio come semplice mezzo di comunicazione ha una parte importante nelle faccende umane, ma è principalmente relativo a forme di attività finalizzate, come l'operare, nel corso del quale potrebbe essere adeguatamente sostituito da un sistema di segni artificiali. Soltanto nell'agire politico, sottolinea la Arendt, esso acquista la sua piena rilevanza di creazione di significato. Più che la funzione di strumento di comunicazione, dunque, nell'ottica di Hannah Arendt, la parola ha una funzione rivelativa, consiste in un'attività nominativa che "lascia vedere" le cose, assieme all'irripetibile "chi" dell'agente. Il discorso, nominando, porta alla luce, consente la visione che sola garantisce la consistenza e l'oggettività del reale.

L'azione non può essere interpretata come l'esibizione di un interno che appare all'esterno *proprio perché* avviene in forma linguistica: il discorso non rappresenta infatti una forma della vita interiore - un'argomentazione, questa, che sarà decisiva, in *La vita della mente*, per definire il concetto di autopresentazione. La Arendt è decisa nell'escludere dall'azione i moventi che appartengono alla sfera dell'intimità: solamente attraverso il discorso, questi ultimi assumono una forma di esistenza che li rende adatti ad apparire in pubblico. Ma, è questo il punto essenziale, il discorso stesso, nel suo carattere di evento, non rappresenta l'apparire di un interno bensì una dimensione diversa, già sempre "fuori", in rapporto costitutivo con la sfera delle apparenze. Alcune considerazioni che la Arendt svolge in *Vita activa* consentono di chiarire di che tipo di realtà si tratti: «Per noi ciò che appare - che è visto e sentito da altri come da noi stessi - costituisce la realtà. Raffrontate con la realtà che proviene da ciò che è visto e udito, anche le più grandi forze della vita intima - le passioni del cuore, i pensieri della mente, i piaceri dei sensi - caratterizzano un tipo di esistenza incerta e nebulosa fino a quando non vengano trasformate, deprivatizzate e deindividualizzate, per così dire, in una configurazione che le renda adeguate all'apparire in pubblico (...). Ogni volta che parliamo di cose che possono essere sperimentate solo in privato o nell'intimità, le trasponiamo in una sfera in cui assumeranno un tipo di realtà che, nonostante la loro intensità, non avevano mai potuto ave-

re prima»²⁶.

In condizioni di assenza di libertà politica, per esempio sotto una dittatura, la vita umana acquisisce un carattere di irrealità: l'assenza di una sfera pubblica e di uno spazio d'apparenza si ripercuote sulla certezza della realtà del mondo e del proprio sé²⁷. Per Hannah Arendt, dunque, la dimensione politica fonda e contribuisce a rafforzare la realtà del mondo comune e l'identità degli individui, che assumono una configurazione certa solamente nel discorso. Solo la pluralità di uno spazio di individui agenti e parlanti ci assicura della realtà del mondo e di noi stessi.

Il discorso come tale corrisponde al fatto della distinzione, laddove è più forte l'analogia tra azione e cominciamento. Il cominciamento proprio dell'agire manifesta una spontaneità di per sé priva di una direzione definitiva e alberga al proprio interno una serie di potenzialità distruttive: solamente per il fatto di essere formulata sotto forma di discorso, un'azione che di per sé ne è priva, acquista significato umano. La Arendt mette in guardia a più riprese dalle tendenze attivistiche della scienza moderna, che ha trasferito la facoltà umana di agire al di fuori della sfera politica contribuendo in tal modo ad avviare una serie di processi potenzialmente incontrollabili in ambito naturale.

La specifica "produttività" di una concezione dell'agire politico che garantisce il consolidamento e la permanenza dell'identità dell'agente e del mondo umano risiede nella capacità che esso possiede di generare "storie" e di contribuire in tal modo a instaurare una catena narrativa che diventa tradizione. Proprio per le sue caratteristiche prevalentemente discorsive, l'azione genera memoria, produce il ricordo delle grandi gesta di cui il mondo costituisce la scena, e, mediante la narrazione, determina l'apparire del significato nella realtà umana: «L'azione», sostiene la Arendt, «raramente consegue il suo scopo; ma (...) essa "produce" storie, con o senza intenzione, con la stessa naturalezza con cui la fabbricazione produce cose tangibili»²⁸. L'identità dell'agente si stabilisce in definitiva soltanto nelle "storie" che le sue imprese contribuiscono a generare: è la memoria a garantire la permanenza e la durevolezza del mondo comune e dell'identità soggettiva. La storia ci svela il significato della vita di ogni singolo individuo una volta che il suo corso sia compiuto²⁹. Uno degli aspetti più rile-

²⁶ *Ivi*, p. 37.

²⁷ Tale è anche il caso delle moderne società di massa in cui il mondo comune ha perso la capacità di riunire gli individui e la mancanza di una dimensione pubblica fa sì che non si formi una autentica pluralità. Quest'ultima, infatti, può realizzarsi solamente nel caso in cui esista uno spazio d'apparenza realizzato dall'azione e dal discorso di una molteplicità di individui. Nel caso dell'uomo-massa, invece, lo spazio esistente tra gli individui viene meno e non esiste vera opinione, ma la semplice moltiplicazione di prospettive individuali e in definitiva identiche. Si veda anche Hannah Arendt, *On Humanity in Dark Times. Thoughts about Leasing*, in *Men in Dark Times*, London, Cape, 1970, pp. 11-39.

²⁸ Hannah Arendt, *Vita activa*, cit., p. 134.

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 140: «L'azione», afferma la Arendt, «si rivela pienamente solo al narratore, cioè allo sguardo retrospettivo dello storico, che quindi conosce sempre meglio dei partecipanti ciò che è accaduto. (...)»

vanti della politica, e del suo svolgersi in un ambito di relazioni formato da molteplici volontà e intenzioni contrastanti, consiste dunque nel generare significato: le conseguenze immediate dell'agire risiedono nella narrazione, che rappresenta il veicolo primario della costituzione del senso di una collettività umana³⁰. Quando si afferma che l'agire arendtiano possiede un carattere estetico e discorsivo ci si riferisce dunque sia all'esercizio della parola in ambito plurale, sia alla narrazione con cui l'azione viene ricordata e alla memoria che essa contribuisce a generare. La sfera politica è plurale perché è composta da attori e spettatori al tempo stesso, da coloro che agiscono e da coloro che garantiscono l'immortalità e la permanenza temporale alle gesta dei protagonisti, narrandole e ricordandole: ambedue contribuiscono a creare uno spazio umano di presenza che possiede le caratteristiche di un mondo comune.

I concetti di pluralità, politica ed essere-nel-mondo, di cui abbiamo esaminato a più riprese le relazioni reciproche, trovano così un esplicito punto di contatto nel linguaggio: «Ogni volta che è in gioco il linguaggio», scrive la Arendt, «la situazione diviene politica per definizione, perché è il linguaggio che fa dell'uomo un essere politico. (...) Ci possono essere verità oltre il discorso, e possono essere di grande importanza per l'uomo al singolare, cioè per l'uomo nella misura in cui non è un essere politico, qualsiasi altra cosa possa essere. Ma gli uomini nella pluralità, cioè gli uomini in quanto vivono, si muovono e agiscono in questo mondo, possono fare esperienze significative solo quando possono parlare e attribuire reciprocamente un senso alle loro parole»³¹. La sfera pubblica, in altri termini, presuppone e richiede come sua condizione di possibilità l'esercizio del discorso e della comunicazione intersoggettiva, in forma parlata o scritta. L'idea della politica che emerge dall'opera della Arendt si riferisce, del resto, primariamente all'esercizio della parola che si attua nei dibattiti, nelle discussioni pubbliche, nella conversazione tra individui.

La nozione di discorso permette in tal modo di raggiungere un approfondimento decisivo della concezione fenomenica del mondo comune e dello statuto ontologico di quest'ultimo. Lo spazio d'apparenza che si instaura ovunque gli uomini condividano le esperienze del discorso e dell'azione si attualizza per il fatto che il discorso crea, con la sua stessa esistenza, quella sfera di relazioni, quell'*in-between* che costituisce il mondo umano. Il discorso si colloca, fisica-

Ciò che il narratore racconta deve essere necessariamente celato all'attore, almeno fin quando egli agisce o è implicato nelle conseguenze dell'agire, perché per l'attore il significato dell'atto non consiste nella storia che lo segue. Anche se le storie sono i risultati inevitabili dell'azione, non è l'attore, ma il narratore che comprende e "fa" la storia.

³⁰ Sul tema della narrazione si vedano P. Ricoeur, *Préface à "Coulterion de l'homme moderne"*, in P. Ricoeur, *Lectures I*, cit., pp. 43-66; E. Young-Bruhl, *Hannah Arendt's Storytelling*, in «Social Research», XLIV, n.1, 1977, pp. 183-190, trad. it. *Le storie di Hannah Arendt*, in «Comunità», XXXV, n. 183, 1981, pp. 74-80 e L. Ritter Savini, *La passione di capire. Hannah Arendt e il pensare letterario*, «Introduzione» a Hannah Arendt, *Il futuro alle spalle*, Bologna, Il Mulino, 1981.

³¹ Hannah Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 3-4.

mente localizzato, *tra* i partecipanti all'interazione dialogica e rappresenta il *medium* della loro relazione, che li separa e li mette in contatto gli uni con gli altri, garantendo la possibilità della comunicazione stessa. Nell'opera di Hannah Arendt, il concetto di senso comune è profondamente connesso con l'esercizio della parola e con il possesso di un insieme di significati che dischiudono un mondo, che, in ultima analisi, si apre e si concretizza solamente nel linguaggio¹¹.

¹¹ L'aspetto linguistico dell'appartenenza a una realtà condivisa da una pluralità di esseri umani è particolarmente evidente nell'opera sul processo Eichmann, dove la mancanza di senso comune e l'incapacità di pensiero del protagonista sono strettamente connessi con l'uso di formule linguistiche che testimoniano l'extraneazione di Eichmann dal mondo, come realtà che si esprime nel possesso di un insieme di significati condivisi. Egli è incapace di chiamare le cose col loro vero nome (vero in quanto comunemente accettate) e sembra quasi possedere un linguaggio privato: all'analisi che la Arendt fornisce dell'uomo-massa solitario e privo di mondo è sottesa una concezione della realtà come orizzonte condiviso che si dischiude in un processo plurale di dialogo, narrazione e discorso.

Capitolo terzo

L'operare

L'uomo non è il padrone dell'ente (...).
(M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo*)

Solo *homo faber* si comporta come signore e padrone
di tutta la terra.
(HANNAH ARENDT, *Vita activa*)

1. La scena dell'azione e del discorso

Uno dei motivi principali della critica di Hannah Arendt alla tradizione filosofica consiste nella svalutazione dell'ambito della prassi a opera della teoria. La riduzione della varietà delle esperienze e delle attività umane all'unità di un principio che ne cancella la pluralità e le distinzioni, stabilendo un ordine e delle gerarchie laddove vigono unicità e differenziazione, rappresenta il filo rosso che unifica le analisi arendtiane dedicate all'atteggiamento dei filosofi nei confronti della sfera delle apparenze. Nemmeno nella sua ultima opera, *La vita della mente*, la Arendt abbandona le sue precedenti convinzioni: parlando dei motivi che l'avevano spinta, ormai molti anni prima, a intraprendere uno studio sul problema dell'azione, annovera tra questi il fatto che il termine *vita activa* dovesse la propria origine all'esperienza di uomini dediti a un modo di vita contemplativo¹. A partire dalla quiete assoluta della contemplazione – sostiene Hannah Arendt – le articolazioni della *vita activa* venivano livellate e ridotte all'unità di un principio trascendente, nei confronti del quale le differenze tra le varie attività – il lavoro, l'operare e l'azione – diventavano insignificanti². La tripartizione delle attività umane che la Arendt fornisce si precisa soltanto se si tiene presente il loro reciproco richiamarsi. *Vita activa* non mira a stabilire gerarchie, quanto piuttosto a un riequilibrio complessivo delle varie forme di esperienza umana, la cui articolazione reciproca garantisce a ciascuna il si-

¹ Cfr. Hannah Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 86.

² Cfr. *ivi*, p. 88: «Rispetto a tale quiete, diventava del tutto secondario che si lavorasse per coltivare la terra o si operasse per produrre oggetti d'uso, o si agisse insieme con altri in determinate imprese. Lo stesso Marx, nell'opera e nel pensiero del quale il problema dell'azione riveste un ruolo così determinante, "usa l'espressione 'Proxi' semplicemente nel senso di 'ciò che l'uomo fa' in quanto opposto a 'ciò che l'uomo pensa'».

gnificato che le è proprio all'interno di un ambito delimitato.

Il discorso che Hannah Arendt conduce in *Vita activa* si completa con l'analisi di altre due categorie, l'opera e il lavoro, e descrive, in chiave fenomenica, i rapporti che legano tali attività all'apparire del mondo, alla sua costituzione e permanenza. L'analisi della *vita activa* mira appunto a ricostruire, nei mutamenti che l'hanno caratterizzata storicamente, la gerarchia tra le attività che la compongono, considerate nei loro rapporti reciproci e nelle relazioni che intrattengono con l'ambito della *vita contemplativa*. L'itinerario teorico della Arendt è un tentativo di ripercorrere le varie tappe che hanno segnato la tradizione del pensiero politico e del mondo occidentale e di delineare la genesi e la storia dell'idea di *vita activa*. In tal modo, la struttura concettuale dell'opera si completa mediante l'articolazione della distinzione tra sfera pubblica e sfera privata, che risale alla contrapposizione aristotelica tra il dominio della *polis* e quello dell'*oikos*, la comunità domestica.

Il discorso sul mondo come spazio d'apparenza subisce un approfondimento decisivo attraverso un'ampia serie di riflessioni relative alla dimensione artificiale, solida e durevole, dell'esistenza umana. In *Vita activa*, allo spazio relazionale creato dall'azione e dal discorso si affianca un secondo livello ontologico del mondo, che ha da fare con l'oggettività di una realtà stabilmente data, creata dalle mani dell'uomo, e con un'attività produttiva, l'operare. «Questo mondo», scrive la Arendt, «non si identifica con la terra e con la natura, come spazio limitato che fa da sfondo al movimento degli uomini e alle condizioni generali della vita organica. Esso è connesso, piuttosto, con l'elemento artificiale, il prodotto delle mani dell'uomo, come pure con i rapporti tra coloro che abitano insieme il mondo fatto dall'uomo. Vivere insieme nel mondo significa essenzialmente che esiste un mondo di cose tra coloro che lo hanno in comune, come un tavolo è posto tra quelli che vi siedono intorno; il mondo, come ogni *in-fra* [*in-between*], mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo»¹.

L'operare fabbrica la varietà degli oggetti che costituiscono il mondo artificiale. Questi ultimi sono oggetti per l'uso e dunque principalmente strumenti, ma la caratteristica che meglio li definisce è la loro capacità di sopravvivere al processo di produzione e all'arco di vita del produttore stesso. Essi garantiscono la stabilità dell'artificio umano, destinato a esistere oltre il periodo limitato della vita di una generazione, e a costituire perciò il luogo in cui si andranno a collocare coloro che vengono dopo, i *nuovi venuti*. La durevolezza che caratterizza gli oggetti non è assoluta, dal momento che il processo vitale che permea l'intero mondo e l'uso cui essi sono sottoposti li logora: ma, ricorda la Arendt, sebbene la distruzione possa essere il destino finale di ogni singola cosa, lo stesso non può dirsi del mondo medesimo. Il mondo artificiale rappresenta infatti la dimora necessaria a garantire la permanenza di uno spazio politico e di

¹ Hannah Arendt, *Vita activa*, cit., p. 39.

qualsiasi insediamento umano, il rimedio alla loro essenziale precarietà e instabilità. Tale dimora, lo abbiamo visto, è frapposta tra l'uomo e l'ambiente naturale, come pure tra gli individui che vi abitano, che essa al tempo stesso separa e mette in relazione. Sono evidenti le difficoltà e al tempo stesso la ricchezza della concezione arendtiana dell'operare: la funzione principale delle cose-mezzo non è l'utilità, ma la loro capacità di sopravvivere alla dissoluzione temporale. Le cose non sono principalmente strumenti, ma oggetti durevoli che costituiscono la scena dell'agire politico.

L'interdipendenza di questi due aspetti della realtà umana, che già si rivelava nelle pagine introduttive di *La vita della mente*, è al centro del discorso condotto in *Vita activa*: la realtà come apparenza si costituisce attraverso il concorso di una spontaneità soggettiva e della permanenza di un oggetto che non è riducibile a essa. Nonostante l'indubbia centralità dell'azione all'interno dell'universo concettuale arendtiano, una delle ipotesi forti, costantemente presenti lungo tutto il corso della sua opera, è relativa al ruolo determinante che l'oggettività, e più in generale la consistenza di una realtà extrasoggettiva, svolgono ai fini della costituzione del nostro senso della realtà. Realtà soggettiva e realtà oggettiva si richiamano reciprocamente, in un gioco di rispecchiamenti che le dispiega come tali. Certamente, la pluralità del politico costituisce il mondo, si è detto, in quanto *koimon*, nel suo essere comune a tutti, e ne garantisce la permanenza di generazione in generazione: la soggettività di un'esperienza individuale, non formatasi nello scambio di opinioni intersoggettivo dell'agire politico, non potrebbe infatti riuscire a fondare la permanenza di una realtà. Ma nello stesso tempo, la pluralità delle prospettive rivela la propria fecondità solamente per il fatto che, per quanto esse siano tutte fra loro diverse, come diversi sono i punti di osservazione da cui gli spettatori guardano, tutte hanno da fare con un unico oggetto che solo nel processo intersoggettivo di discussione e percezione si definisce in quanto tale: «Da questo punto di vista», scrive Hannah Arendt, «le cose del mondo hanno la funzione di stabilizzare la vita umana, e la loro oggettività sta nel fatto – in contrasto con il detto eracleo che lo stesso uomo non può mai bagnarsi due volte nello stesso fiume – che gli uomini, malgrado la loro natura sempre mutevole, possono ritrovare il loro sé, cioè la loro identità, riferendosi alla stessa sedia e allo stesso tavolo»¹.

In effetti, la concezione arendtiana dell'apparenza è attraversata in maniera pressoché uniforme e costante dalla distinzione – che esprimiamo qui con una terminologia presa a prestito da *La vita della mente* – tra l'autopresentazione del reale e l'esserci materiale delle cose. Ne *La vita della mente*, la Arendt ricordava come l'apparire in cui consiste l'autopresentazione, a cui il pensiero e il discorso

¹ *Ibid.*, p. 98. Cfr. *ibid.*, p. 43: «Nelle condizioni di un mondo comune, la realtà non è garantita principalmente dalla "natura comune" di tutti gli uomini che la costituiscono, ma piuttosto dal fatto che, nonostante le differenze di posizione e la risultante varietà di prospettive, ciascuno si occupa sempre dello stesso oggetto».

contribuiscono in maniera determinante, non si identifichi con il concreto esercizi delle cose. La distinzione, presente in *Vita activa*, tra due livelli ontologici del mondo va riletta in quella prospettiva: l'azione e il discorso rappresentano le facoltà in grado di conferire un significato umano alla dimensione materiale dell'esistere, cui peraltro rimangono vincolate senza poterla consumare totalmente all'interno dei propri meccanismi discorsivi e intersoggettivi³.

Solamente per il fatto di essere l'oggetto delle attività preposte alla creazione del significato – l'azione, il discorso e il pensiero – la realtà appare e acquisisce un'identità, passando da materia inerte a forma e consistenza specifica. La sfera pubblica e lo spazio dell'apparenza costituiscono «la linfa vitale dell'artificio umano, che, se non costituisce la scena dell'azione e del discorso, dell'intreccio degli affari e delle relazioni umane e delle storie che vengono così prodotte, manca della sua profonda *raison d'être*. Se non fosse l'oggetto dei discorsi degli uomini e la loro dimora, il mondo non sarebbe una creazione umana ma un coacervo di cose sconnesse, a cui ogni individuo isolato avrebbe la facoltà di aggiungere arbitrariamente altri oggetti⁴. Senza la luce che le azioni e il discorso degli uomini le forniscono, la sfera dell'artificio non supererebbe lo stadio di mera materia inanimata.

È tuttavia, al mondo umano appartiene parimenti una dimensione di solidità e durevolezza: esso costituisce la materia, l'oggetto, di per sé privo di forma propria, che, sebbene si trovi in una relazione costante con le facoltà soggettive, si rivela a esse irriducibile. La realtà dell'artificio e della dimensione materiale del mondo non rappresenta una proiezione della coscienza, ma possiede un'esistenza indipendente dal pensiero. L'insieme delle cose artificiali fornisce dunque all'agire plurale e allo spazio d'apparenza un limite, una stabilità che gli deriva dalla sua natura solida, materiale.

La realtà prodotta dall'operare ha la funzione di isolare e proteggere gli

³ L'aspetto materiale del mondo, governato da scopi e interessi specifici, rappresenta in certo qual modo il "contenuto" di cui l'agire politico si alimenta, senza poter mai essere ridotto a tale dimensione strumentale. La sfera materiale ed economica non occupa dunque uno spazio esterno al politico: la Arendt sembra piuttosto configurare un rapporto di sovrapposizione e concentricità dei due ambiti. «L'azione e il discorso», afferma infatti la Arendt, «si svolgono tra gli uomini, in quanto si rivolgono a loro, e mantengono la capacità di rivelare l'agente anche se il loro contenuto è esclusivamente "oggettivo", e ha come riferimento quel mondo di cose in cui vivono gli uomini, un mondo che fuoricamente si trova tra loro e dal quale derivano i loro interessi specifici, oggettivi, mondani» (*Ivi*, p. 133). La rivalutazione della politica non conduce dunque, come vorrebbero alcuni critici dell'opera arendtiana, Habermas in particolare, all'eliminazione di ogni contenuto di un agire che si realizza soltanto nel trascendere la sfera degli interessi materiali, delle motivazioni soggettive e delle condizioni pratiche, da cui si alimenta ma a cui non può essere ridotto. La rivendicazione arendtiana della originalità e dell'autonomia della politica non è rivolta principalmente a negare ogni possibile relazione tra l'ambito dell'azione e la sfera degli interessi economici, ma rappresenta piuttosto un tentativo di salvare l'indipendenza dello spazio d'apparenza nei confronti delle forze produttive e degli scopi materiali che a esso soggiacciono. In questo senso la Arendt reinterpretava il famoso passo della *Politica* di Aristotele secondo cui «la polis nasce per amor della vita ma rimane in esistenza per amor del viver bene» (*Ivi*, p. 268).

⁴ *Ivi*, p. 150.

uomini dalla natura e dall'ambiente circostante: essa costituisce così un baluardo contro il ciclo sempre ricorrente del movimento biologico. «Solo noi che abbiamo tratto l'oggettività di un mondo nostro da ciò che la natura offre, che l'abbiamo edificato nell'ambiente naturale in modo da esserne protetti, possiamo guardare alla natura come a qualcosa di "oggettivo". Senza un mondo fraposto tra gli uomini e la natura, esisterebbe movimento eterno, ma non oggettività⁵. In tal modo, anche la dimensione naturale dell'esistere, governata da quella "legge della mortalità" che è connessa con la processualità dei cicli vitali, acquisisce un significato umano: in *Vita activa* emerge a tratti un terzo significato di mondo, che ha da fare non tanto con la pluralità del politico, e nemmeno con l'ambito dell'oggettualità e dell'artificio, ma con la terra, intesa come sfera di durevolezza materiale e come mondo-ambiente naturale. Sempre, nella prospettiva arendtiana, la condizione di possibilità del mutamento e della libertà dell'uomo è rappresentata dalla permanenza di qualcosa di durevole.

Si assiste così al recupero di una dimensione di naturalità intesa positivamente, non soltanto come ambito della vita e dell'insieme dei processi biologici che la caratterizzano, sede della dissoluzione di tutto ciò che esiste, ma come vero e proprio luogo di ogni nascita. La natura come mondo-ambiente che fa da sfondo all'esistere dell'uomo rappresenta l'altra faccia della medaglia di un concetto di natura che molto spesso la Arendt usa in opposizione diretta alla dimensione della mondità e della politicità e pluralità della vita umana. Gli interpreti hanno per lo più inteso l'ambito del biologico come istanza negativa in antitesi alla positività del politico: il concetto di mondo-ambiente che emerge in talune parti della sua opera si spinge però al di là della valutazione esclusivamente negativa che la Arendt sembra conferire alla natura⁶. Quest'ultima ha da fare, infatti, – se considerata dal punto di vista del mondo umano e dello spazio politico, e non da una prospettiva vitalista e biologica – con la permanenza di

⁵ *Ivi*, p. 98.

⁶ È quanto emerge dalla lettura del bel saggio di F. Collin, *Agire et donné*, in A.M. Roviello, M. Weyembergh (eds.), *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, Vrin, 1992, pp. 27-46. Il tentativo di Collin è quello di mettere in luce la svezion *municiant*- del pensiero di Hannah Arendt (*Ivi*, p. 39), che consenta di superare il dualismo implicito nella distinzione tra sfera pubblica e ambito privato, e che conduca a mettere in evidenza l'importanza di ciò che costituisce il limite prepolitico su cui il politico si fonda, che Collin definisce «le donné» (*Ivi*, p. 40). Nella misura in cui la Arendt si dimostra disposta a riconoscere «il peso dell'incarnazione», vien meno una certa unilateralità del modo di intendere la dimensione del naturale: «Si origina in tal modo», sostiene Collin, «in posizione laterale all'interno del pensiero della Arendt, senza che quest'ultima prenda atto delle sue conseguenze, l'idea di una natura che è di per sé stessa un crescere, un *pluvenir*, e non semplice ripetizione» (*Ivi*, p. 44). La lettura "religiosa" sviluppata da Collin, che resta interessante, sembra peraltro soggetta a un limite che condivide con analoghe interpretazioni del pensiero di Hannah Arendt: la difficoltà a riconoscere che l'ambito della visibilità rimane pur sempre la *conditio sine qua non* della possibilità di esperire un ambito naturale concepito in modo non-privativo e non soggetto a eterna ripetizione. Sulle presunte radici religiose e teologiche del pensiero arendtiano si veda anche J.W. Bernauer (ed.), *Amor mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987.

una realtà che trascende qualsiasi manifestazione umana e rappresenta la condizione della natalità come dimensione che definisce e qualifica pienamente l'umano. La libertà che si realizza nell'azione e nel discorso, la permanenza della sfera degli artefatti, lo stesso esercizio delle facoltà mentali, richiedono la durevolezza di una realtà materiale che assieme li accolga e li trascenda. Tra la dimensione più specificamente umana, la *poiesis* come spazio della narrazione e del discorso, la materialità del mondo e la terra, sussiste dunque una relazione di necessaria complementarità. Anche l'attività di pensiero ha origine da un "ritrarsi" che abbandona la realtà del mondo, senza però riuscire a consumarla o a ridurla, idealisticamente, a una proiezione della coscienza, ma anzi alimentandosi degli orizzonti di significato che essa produce e da cui il filosofo non può prescindere.

II. *Homo faber* e l'esperienza della fabbricazione

La distinzione tra i livelli ontologici in cui si articola il mondo si delinea nel corso dell'analisi delle diverse attività che compongono l'ambito pratico. I rapporti tra l'operare – l'attività che presiede alla costituzione dell'aspetto materiale del mondo di artefatti – e le altre dimensioni della *vita activa* – l'azione e il lavoro – non sono esenti da una certa problematicità e, soprattutto, non sono mai stati storicamente univoci. Ognuna delle attività della *vita activa*, infatti, tende a imporsi sulle altre, all'interno di una tradizione di pensiero che, soprattutto nella modernità, ha oscurato il senso della differenza tra le attività preposte alla cura del mondo e quelle relative alla conservazione della vita¹¹.

L'operare si distingue dalle altre attività che appartengono all'orizzonte della *vita activa* per il fatto di essere un'attività produttiva – a differenza del lavoro – e organizzata secondo un modello finalistico – a differenza dell'azione. La fabbricazione trasforma e distrugge l'intero universo naturale, per edificare un mondo. L'*homo faber* è perciò il signore e padrone della natura, che, dal suo punto di vista, non rappresenta altro che un'inesauribile riserva di materiale per la fabbricazione, materiale che garantisce la durevolezza e la solidità dei prodotti e che viene sottratto con la forza all'universo naturale. La Arendt sottolinea insistentemente l'elemento di violenza primordiale dell'attività che crea il mondo degli artefatti. Ciò che veramente caratterizza l'*homo faber*, però, non è sempli-

¹¹ B. Flynn, in un saggio sulla concezione arendtiana del politico, sottolinea come le tre dimensioni della condizione umana siano sempre in reciproca relazione, sebbene la forma di tale relazione vari a seconda delle epoche storiche. Richiamando in maniera libera la riflessione di Hannah Arendt sull'interpretazione heideggeriana del tramonto di Anassimandro, Flynn tenta di mettere in evidenza la «discrepanza che lega le diverse forme di attività nel corso della storia». Riprendendo una terminologia psicoanalitica, si potrebbe sostenere l'esistenza di uno spostamento delle caratteristiche definite di una sfera da un dominio all'altro, spostamento che possiede il carattere di una trasgressione. Le differenti sfere non "rispettano" i loro limiti reciproci» (B. Flynn, *The Concept of the Political and its Relationship to Plurality in the Thought of Arendt*, in A.M. Roviello, M. Weyembergh (eds.), *op. cit.*, p. 113).

ciamente il dominio esercitato sulla natura da cui si è distaccato, ma la completa padronanza di se stesso e delle proprie azioni.

L'operare – sinonimo di *poiesis* – consiste nella produzione di un oggetto, che costituisce al tempo stesso il fine cui mira il processo produttivo e la fine che estingue l'attività fabbricativa. «"Il processo scompare nel prodotto"», ricorda Hannah Arendt citando Marx¹²: esso non possiede alcun significato che vada al di là dell'oggetto reificato e termina quando una cosa interamente nuova è stata aggiunta al mondo degli artefatti. In termini temporali, la fabbricazione si distingue dalle altre attività perché possiede una temporalità lineare, con un inizio definito e una fine chiaramente determinabile – a differenza dell'azione, i cui processi sono potenzialmente illimitati e dunque praticamente incontrollabili, e del lavoro, imprigionato nella circolarità di un'incessante ripetizione.

La temporalità della fabbricazione rinvia al carattere teleologico di tale attività, il cui principio guida rimane il modello costantemente presente alla mente del produttore. L'*eidós*, in base al quale l'oggetto è costruito, possiede una relativa indipendenza rispetto all'operare, dal momento che preesiste al processo produttivo e non scompare con il prodotto finito, ma può prestarsi a una moltiplicazione illimitata ed essere utilizzato nel corso di infiniti processi di fabbricazione¹³. Il processo del fare è interamente organizzato secondo la categoria dei mezzi e dei fini: nel corso della fabbricazione, il principio è il fine, e rappresenta il criterio che dispone dell'esistenza e dell'organizzazione dei mezzi. In questo senso, la fabbricazione rappresenta una forma di attività di cui un individuo isolato resta il completo padrone durante il suo svolgimento. «*Homo faber*», afferma Hannah Arendt «è quindi un signore e padrone, non solo perché è, o viene fatto, padrone di tutta la natura, ma perché è padrone di se stesso e delle proprie opere. Non è così per l'*animal laborans*, che è soggetto alla necessità della propria vita, né per l'uomo d'azione che rimane legato al suo prossimo»¹⁴.

Il significato delle analisi arendtiane affonda le proprie radici nello statuto ontologico proprio di ciascuna delle articolazioni della condizione umana. Un'osservazione della stessa Arendt indica la prospettiva a partire dalla quale è opportuno leggere le pagine di *Vita activa* sull'operare: «La posta in gioco non è

¹² Hannah Arendt, *Vita activa*, cit., p. 102.

¹³ Commentando alcuni passi del X Libro della *Repubblica* di Platone, la Arendt sottolinea come proprio l'esperienza della fabbricazione, fondata sull'esistenza di un modello o immagine permanente che precede l'attività poetica e le sopravvive, abbia avuto un notevole influsso sulla formulazione della dottrina platonica delle idee eterne. La lettura della dottrina delle idee platoniche costituisce in certo qual modo il fondamento della critica di Hannah Arendt alla filosofia politica tradizionale. «In quanto dottrina di Platone, fu ispirata dalla parola *idea* o *eidos* ("configurazione" o "forma"), che egli usò per la prima volta in un contesto filosofico, e si basò sulle esperienze della *poiesis* o fabbricazione (...). L'*idea* eterna e unica che presiede a una moltitudine di cose deperibili deriva la sua plausibilità, nella dottrina di Platone, dalla permanenza e dalla unicità del modello conformemente al quale possono essere fatti molti oggetti deperibili» (*Ivi*, pp. 101-102).

¹⁴ *Ivi*, p. 103.

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 son poste come i criteri decisivi per la vita e il mondo degli uomini. Questa generalizzazione è inerente all'attività dell'*homo faber*, perché l'esperienza dei mezzi e del fine, come si presenta nella fabbricazione, non scompare col prodotto finito, ma si estende alla sua destinazione ultima, che è di servire da oggetto d'uso¹¹. Ciò di cui si tratta, dunque, è la tentazione costante dell'*homo faber* di giudicare il mondo degli artefatti e gli oggetti materiali secondo i medesimi criteri decisivi per produrli, fondati sulla relazione mezzi-fini. Il prodotto finito, l'oggetto materiale e durevole – certamente un fine in sé, che dispone dell'organizzazione dei mezzi, finché dura il processo produttivo – nel momento in cui viene considerato semplicemente come un oggetto d'uso, ridiventa un mezzo per ulteriori fini, in una catena potenzialmente illimitata.

A questo punto, però, il discorso sulle attività umane acquisisce una portata maggiore, e si configura come un'analisi "fenomenologica" del rapporto che intercorre tra l'uomo e il suo mondo. Non è più solamente in questione la fabbricazione come forma di attività che fa parte, insieme ad altre, dell'ambito della *vita activa*; si tratta piuttosto dell'esperienza della strumentalità e della sua possibile estensione all'ambito pubblico. L'operare rappresenta per l'*homo faber* una modalità dell'esperienza di sé, del mondo e delle cose circostanti. Se considerate da un punto di vista fenomenologico, relativo cioè al rapporto che lega ognuna di esse al mondo e all'uomo in quanto parte di tale mondo, le diverse forme di attività portano con sé una serie di criteri di giudizio sul reale, relativi a ciò che deve apparire e al modo in cui esso deve apparire.

L'operare come attività si inserisce naturalmente all'interno dell'universo e del mondo umano di cui contribuisce a creare una parte essenziale. E tuttavia, nella misura in cui la mentalità strumentale che deriva dall'esperienza della fabbricazione tende a trasformarsi in una forma autosufficiente di esperienza del mondo, e a occupare la sfera pubblica, essa mette in pericolo il significato della realtà terrena dell'uomo. 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, che, considerato come un mezzo per i propri fini, viene intrinsecamente svalutato. L'uomo, considerato come apice della creazione cui ogni cosa deve essere riferita, va incontro alla perdita del significato della realtà che lo circonda, vista in esclusiva relazione ai suoi bisogni e desideri. Una siffatta 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. Nel momento in cui l'uomo, preso nella catena dei mezzi e dei fini, si pone come un "fine in sé" cui tutto è subordinato, riduce ogni cosa a semplice strumento, la cui durevolezza è messa in pericolo dall'uso, e il mondo nella sua totalità gli si

¹¹ *Ibid.*, p. 112.

mostra esclusivamente nel suo aspetto di materia prima da trasformare: «Mentre solo la fabbricazione con la sua strumentalità è capace di edificare un mondo, questo stesso mondo diventa privo di valore come il materiale impiegato, un mero mezzo per ulteriori fini, se si permette che i criteri che lo governano ai suoi inizi possano dominarlo dopo la sua istituzione»¹².

La Arendt fa propria, in tale contesto, l'opinione dei greci, e il loro rifiuto di ammettere gli artigiani, i *banauoi*, alla piena cittadinanza. Tale opinione si trova fedelmente rispecchiata nell'argomento di Platone contro la massima di Protagora a proposito dell'uomo che è misura di tutte le cose. Sottolineando come, nel detto protagoreo, si faccia riferimento esclusivamente agli oggetti d'uso (*chremata*), la Arendt non esita a schierarsi con Platone, contro l'opinione che vede la possibilità d'esistenza più alta nell'*homo faber*, colui che «giudicherà ogni cosa come se appartenesse alla classe delle *chremata*, degli oggetti d'uso»¹³ e che porrà il mondo sotto il proprio dominio. «Platone vide immediatamente che, se si considera l'uomo la misura di tutte le cose passibili di essere usate, è l'uomo che usa e strumentalizza, e non l'uomo che parla e fa o l'uomo che pensa, quello a cui deve riferirsi il mondo. E poiché è nella natura dell'uomo che usa e strumentalizza vedere ogni cosa come mezzo rivolto a un fine – ogni albero come legno potenziale – ciò significa che l'uomo diventa la misura non solo delle cose la cui esistenza dipende da lui, ma letteralmente di tutto ciò che esiste»¹⁴. Ma giudicare ogni cosa come se essa appartenesse alla categoria degli utilizzabili e credere che il mondo si riferisca primariamente all'uomo che usa e strumentalizza e non all'uomo che parla e che pensa, significa essere incapaci di comprendere il significato e la finalità ultima della dimora delle azioni, dei discorsi e del pensiero degli esseri umani.

III. La riduzione della *praxis* a *poiesis*

Sulla base dell'analisi fenomenologica delle attività umane, diventa possibile intendere pienamente il senso della decostruzione arendtiana della filosofia politica tradizionale. La tesi di Hannah Arendt è ormai ampiamente nota nelle sue linee generali: la filosofia ha spesso tentato, nel corso della sua storia secolare, di interpretare l'azione sulla base di esperienze estranee a tale dimensione. L'intento decostruttivo consiste nel mettere in luce come il modello attraverso cui la filosofia si è tradizionalmente accostata all'ambito del politico non sia assoluto, ma derivi da una precisa esperienza del mondo, dalle forme di giudizio sulla realtà tipiche dell'*homo faber*.

Sebbene la tesi di fondo consista nel mostrare come i moduli di pensiero strumentali, presi a prestito dall'ambito poetico, siano costruttivamente inca-

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibid.*, p. 113.

¹⁴ *Ibidem*.

pacì di rendere ragione di una forma di attività preposta alla creazione di significato, la Arendt si mostra consapevole delle cause che hanno spinto il pensiero tradizionale a interpretare la politica con criteri tratti da un diverso ambito concettuale. Una tendenza motivata, in ultima analisi, dal bisogno di contrastare la crescente anarchia di una facoltà, l'azione, che possiede l'innata tendenza a generare nuove forme di processualità. Il bisogno di sicurezza, in altre parole, ha da sempre ispirato il desiderio dei filosofi di pensare la turbolenza e la conflittualità del politico a partire da una forma di attività più sicura e maggiormente controllabile.

In *Vita activa* non mancano le pagine dedicate ai pericoli di un agire sorteso da iniziativa perpetua. Una delle caratteristiche che appartengono all'azione come facoltà di dar vita a qualcosa di nuovo e inaspettato consiste infatti nella sua natura processuale: agire liberamente significa dar vita a processi senza precedenti che sono potenzialmente illimitati e assolutamente imprevedibili. *Processualità, irreversibilità, illimitatezza e imprevedibilità* derivano da una libertà esercitata in un tessuto di relazioni e in un ambito plurale che non permette all'attore la padronanza assoluta delle conseguenze di ogni gesto. «Si ignora l'origine, si ignorano le conseguenze (...) il valore dell'azione è (...) sconosciuto»: la Arendt cita ripetutamente le considerazioni di Nietzsche, che riecheggiano il tradizionale sospetto dei filosofi nei confronti della contingenza. La condizione della pluralità sembra in contrasto con il dato di fatto della libertà dell'agire: ciò che qualifica la finitezza dell'esistere, però, è proprio questa libertà esercitata in condizioni di assenza di sovranità. L'azione e il discorso si svolgono all'interno di un intreccio di relazioni che rappresenta la sostanza di quello spazio di apparenza in cui consiste il politico. La specificità dell'agire è al tempo stesso il suo peso più grave: un tale esempio di sfera pubblica, infatti, è inevitabilmente esposto a instabilità e conflittualità crescenti.

«Mentre la forza del processo di produzione è interamente assorbita dal prodotto finito in cui si esaurisce», afferma Hannah Arendt in un passo che consente di valutare in maniera adeguata la differenza tra l'ambito della *praxis* e la sfera poetica, «la forza del processo di azione non si esaurisce mai in un singolo gesto, ma, al contrario, può accrescersi mentre le sue conseguenze si moltiplicano (...). La ragione per cui non siamo in grado di prevedere con certezza la riuscita e la fine di ogni azione è semplicemente che l'azione non ha fine». Proprio perché l'azione accade all'interno di un ambito formato da molteplici volontà, l'attore è al tempo stesso un soggetto attivo e passivo, e la storia che ne risulta è formata da una catena illimitata di atti compiuti e subiti, che danno vita a processi potenzialmente illimitati. L'*illimitatezza* dell'azione significa che l'agente si trova a far fronte a una serie di azioni e reazioni a catena, effetto di molteplici volontà contrastanti, per cui, sebbene sia il protagonista, non si può

¹⁶ *Ibid.*, p. 272.

¹⁷ *Ibid.*, p. 172.

affermare che egli sia anche l'autore della propria storia. L'autore della storia di Achille – riferiamo un esempio adottato dalla stessa Arendt – non si identifica con lo stesso Achille: è Omero, colui che retrospettivamente "produce" la storia, narrandola e reificandola per garantire immortalità alle gesta dei protagonisti. Solamente la storia narrata, e non quella reale, rivela un artefice: la storia reale non ha un autore perché non è fatta, non può cioè diventare oggetto di un processo di fabbricazione in cui un soggetto isolato rimanga in possesso dei mezzi produttivi dall'inizio alla fine dell'operazione.

All'illimitatezza spaziale dell'agire corrisponde la sua *imprevedibilità* in senso temporale: il pieno significato di una storia appare soltanto quando quest'ultima si sia conclusa. Il senso dell'azione si rivela soltanto allo sguardo retrospettivo del narratore, che in questo trova la sua specifica superiorità nei confronti dell'agente, impigliato nella trappola di fini, intenzioni, motivi a corto raggio, e privo di quell'ampliamento prospettico proprio di chi osserva. L'antico detto aristotelico secondo cui un uomo non può essere detto *eudaimon* prima di morire – tradotto dai latini con *nemo ante mortem beatus esse dici potest* – rivela pienamente questo aspetto della questione: l'*eudaimonia*, con il riferimento al *daimon* che accompagna la persona in ogni momento della vita, come identità distinta e percepibile dagli altri ma non da se stessi, non si riferisce tanto a uno stato psicologico come la felicità, che può sussistere in un dato momento temporale e non in uno successivo, ma indica una condizione permanente dell'essere di chi l'ha raggiunta. Essa è l'identità immutabile della persona, quale si rivela soltanto nell'azione e nel discorso dell'"eroe", di colui che abbia accettato il rischio dell'esposizione in pubblico. L'identità di *chi* si è, ricorda la Arendt, si manifesta certamente nell'atto dell'esposizione alla luce pubblica, ma diventa tangibile e può essere afferrata soltanto nella biografia del protagonista, al termine della sua esistenza.

La processualità dell'agire possiede dunque una tendenza intrinseca a varcare ogni confine spaziale e temporale, e rivela pertanto una notevole potenzialità distruttiva. La tentazione sempre presente del pensiero politico occidentale è stata quella di cercare dei *sortituti* dell'azione, traendoli dall'ambito, più sicuro, della fabbricazione: cercando di conciliare sovranità e libertà, la filosofia si è servita di modelli concettuali tratti dall'esperienza del fare, con il risultato di eliminare l'esperienza della libertà dall'ambito politico. La Arendt esercita la sua critica nei confronti del pensiero politico tradizionale col proposito di tener fermo un concetto di libertà finita, conciliabile con il dato di fatto della pluralità. Libertà e assenza di sovranità sono due aspetti indissolubili dell'esperienza umana, mentre la filosofia ha spesso preteso di negare uno dei termini in questione. «È in armonia con la grande tradizione del pensiero occidentale», afferma la Arendt, «pensare in questa prospettiva: accusare la libertà di adescare l'uomo e di abbandonarlo nella necessità, condannare l'azione, l'inizio spontaneo di qualcosa di nuovo, perché i suoi risultati cadono in una rete predeterminata di relazioni, trascinando invariabilmente con sé l'agente, che sembra man-

care la realizzazione della sua libertà nel momento stesso in cui ne fa uso»⁷¹.

Le critiche arendtiane alla tradizione sembra possano sostanzialmente ridursi a due: la prima riguarda il tentativo di fornire a questa condizione di precarietà una soluzione che si basi sull'inazione, sulla negazione del mondo e della sfera delle relazioni umane in nome di una libertà soggettiva realizzata esclusivamente nel pensiero e nell'immaginazione. La seconda si riferisce a una via che è simmetricamente speculare a quella menzionata in precedenza: la filosofia ha spesso tentato di razionalizzare l'ambito delle faccende umane, riducendo l'azione a fabbricazione, una forma di attività in cui un individuo isolato rimane padrone dei propri atti finché essa dura. La libertà, in entrambi i casi, viene concepita sul modello della *sovranità*.

La prima di queste direzioni di pensiero, che raggiunse con lo stoicismo una formulazione filosoficamente compiuta, ma che la Arendt ritrova sostanzialmente immutata in Cartesio e in certa parte della filosofia moderna, punta sull'autosufficienza della libertà, raggiunta a prezzo di una perdita, di un distacco nei confronti del mondo. Essa consiste in una serie di precetti sul corretto uso dell'immaginazione e della volontà, per mezzo dei quali la mente riesce a mantenere la propria sovranità a spese della realtà. Una delle critiche fondamentali al pensiero filosofico tradizionale, e alla modernità in particolare, riguarda perciò la perdita del mondo, ridotto a teatro per le illusioni di una soggettività incapace di riguadagnare il contatto con il concreto "c'è" delle cose. La filosofia – è questo un tema che ritorna in maniera pressoché costante nell'opera della Arendt – ha preferito sacrificare la libertà e la contingenza piuttosto di pagare il prezzo di una realtà che negasse la presunta autosufficienza del soggetto pensante, ma, così facendo, è rimasta vittima di se stessa e delle proprie autoillusioni. Il risultato di un pensiero che si riducesse interamente alla ricerca di una via che lo porti a separarsi dalla realtà mondana, afferma la Arendt, «non sarebbe tanto il dominio sovrano di se stessi, quanto (...) come nello stoicismo, lo scambio del mondo reale con uno immaginario in cui gli altri non esistono. (...) La sovranità è possibile solo nell'immaginazione, che si esercita a spese della realtà. Proprio come l'epicureismo si basa sull'illusione della felicità quando si viene bruciati vivi nel toro di Falaride, così lo stoicismo si basa sull'illusione della libertà quando si è ridotti in schiavitù»⁷². Tra le righe delle pagine che la Arendt dedica a questi temi non si legge tanto il rifiuto di un atto di *hybris* da parte della filosofia, che riduce il reale a rappresentazione soggettiva in nome di una esasperata volontà di potenza, quanto il senso di uno smarrimento del soggetto nei meandri della propria autocoscienza. La motivazione principale delle critiche che Hannah Arendt rivolge alla metafisica non sembra consistere nella de-

⁷¹ *Ibid.*, pp. 172-173.

⁷² *Ibid.*, p. 173. La critica a queste modalità di pensiero ritorna sostanzialmente immutata anche ne *La vita della mente*, in particolare nel paragrafo «Epireto e l'onnipotenza della volontà» (Hannah Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 388-401).

nuncia di un atto impositivo, violento, nei confronti del reale, ma piuttosto nella radicale impotenza cui è condannato il pensiero che si separa dal mondo.

La seconda direzione di pensiero riguarda più da vicino la filosofia politica e si riferisce all'atteggiamento della filosofia una volta che essa ritorni alla sfera delle faccende umane da cui originariamente si è separata, e cerchi di mettervi ordine da un punto di vista sostanzialmente estraneo a quello del mondo dell'azione. Le caratteristiche dell'azione su cui ci siamo soffermati hanno indotto da sempre la filosofia politica a fuggirne i pericoli elaborando soluzioni che rendessero inoffensiva la pluralità che costituisce la sostanza della sfera pubblica. «La fuga dalla futilità delle cose umane nella stabilità della quiete e dell'ordine», sottolinea la Arendt, «ha tanti motivi pratici per raccomandarsi, che gran parte della filosofia politica, da Platone in poi, potrebbe agevolmente essere interpretata come una serie di tentativi di trovare fondazioni teoretiche e modi pratici per una fuga totale dalla politica. Il tratto distintivo di tutte queste fughe è il concetto di *governo*, la nozione cioè che gli uomini possono legalmente e politicamente vivere insieme solo quando qualcuno ha il diritto di comandare e gli altri sono costretti a obbedire»⁷³.

Nell'ambito delle forme di governo, la monarchia costituisce il modo teoricamente e praticamente più efficace di eliminazione di una sfera pubblica, dal momento che confina i cittadini nell'ambito della loro esperienza individuale e privata. Il prezzo da pagare per questa perdita risiede in qualcosa di più importante della sicurezza materiale e dell'ordine pubblico, ovvero nella sparizione di uno spazio di apparenza e nell'inevitabile oblio, la perdita di senso, che accompagna la realtà nei momenti di declino del mondo creato dall'essere-insieme degli uomini. Il mondo comune è condannato all'incertezza e all'autodistruzione se non viene continuamente vivificato dalla luce emanata dallo spazio politico, dalla creazione continua di significato e di realtà che esso rappresenta. La perdita della dimensione politica è qualcosa che riguarda, agli occhi di Hannah Arendt, l'intera struttura di una civiltà necessariamente ricondotta ai termini di una legge naturale di declino e mortalità, cui la fondazione di un corpo politico aveva inteso porre rimedio.

La fuga dalla politica, motivata dal tentativo di trovare un sostituto all'azione, risale, secondo la Arendt, al *Politico* di Platone. Originariamente, nella lingua greca e in quella latina, i verbi che designavano l'agire erano due e non uno solo: alla coppia greca *archein* e *prattein*, corrispondono in latino rispettivamente *agere* e *gerere*. Il significato di *archein* e *agere* è quello di «cominciare», «promuovere», «guidare», e successivamente «governare». Quello di *prattein* e di *gerere* corrisponde ad «adempire», «ultimare», «portare» (a compimento qualcosa). L'interdipendenza costitutiva dell'agire e la pluralità che lo caratterizza sono rivelate da questa curiosa duplicità semantica, per cui sembra quasi, ricorda la Arendt, che l'azione fosse divisa in due parti: un inizio che era di pertinen-

⁷³ Hannah Arendt, *Vita activa*, cit., p. 163.

za dell'attore e una conclusione in cui egli veniva in contatto con le volontà e intenzioni contrastanti dei molti che si riunivano per portare a termine l'impresa.

Platone, nel *Politico*, ha diviso i due significati che originariamente esistevano solamente in reciproca connessione: iniziare e agire si separano al punto che soltanto la seconda coppia concettuale indica l'azione. L'iniziatore non agisce, semplicemente comanda a coloro che agiscono, i quali si riducono perciò a meri esecutori di ordini loro imposti. La separazione tra comandare e agire (*archein e pratein*) corrisponde in Platone non soltanto alla distinzione tra governanti e governati, ma si giustifica in ultima analisi con la separazione di conoscere e fare: «Il problema, come lo vedeva Platone, consisteva nell'assicurarsi che il promotore rimanesse il completo padrone di ciò a cui dava inizio, senza dover ricorrere all'aiuto di altri per condurlo a termine. Nell'ambito dell'azione, questa isolata padronanza può essere conseguita solo se gli altri non sono più chiamati, con i loro motivi e i loro fini, ad aggiungersi spontaneamente all'azione intrapresa, ma sono usati per eseguire ordini, e se, d'altra parte, il promotore che prende l'iniziativa non si lascia implicare nell'azione stessa»²¹.

Il fine di Platone è di stabilire un ordine permanente per la sfera degli affari umani, che elimini conflittualità e turbolenze di un agire animato da un'iniziativa perpetua. In tal modo, però, l'azione è ridotta a *poiesis*, a "produzione" a partire da un sapere che la veicola ma che le rimane sostanzialmente esterno, allo stesso modo in cui il modello che guida la mano dell'artigiano durante la fabbricazione possiede un'esistenza separata e permanente che sussiste prima e dopo la fine dell'attività stessa. La Arendt sottolinea a più riprese il ruolo giocato dal sapere nel corso del processo di produzione e distingue la conoscenza che guida la fabbricazione dal pensiero, che costituisce la sorgente di ogni grande filosofia e delle opere d'arte. Già in *Vita activa*, la contrapposizione tra pensiero e conoscenza è riconducibile a quella tra azione e fabbricazione: mentre il pensiero è un'attività fine a se stessa, senza scopo, e non possiede la capacità di produrre risultati tangibili nella sfera delle apparenze, la cognizione persegue sempre un termine definito, che una volta raggiunto estingue il processo cognitivo. La riduzione dell'azione a fabbricazione esercita il proprio influsso sulla filosofia non meno che sulla politica: essa comporta infatti una parallela tecnicizzazione del pensiero, che, nel momento in cui viene applicato alla politica, diventa una forma di attività strumentale, una guida per l'agire che nasce dalla contemplazione di un modello ideale. Un tema, questo, che emerge progressivamente nel corso dell'opera arendtiana e che culminerà soltanto con le analisi sulle attività spirituali di *La vita della mente*²².

²¹ *Ibidem*.

²² Le conseguenze per il pensiero della riduzione platonica dell'azione a fabbricazione sono in parte già segnalate nel saggio *Che cos'è l'autorità?*. Discutendo l'ipotesi di un utopistico governo della ragione, personificato da un filosofo-re, che Platone formula nella *Repubblica*, la Arendt sottolinea come ciò com-

IV. La scoperta del punto di Archimede

Nell'economia della decostruzione arendtiana della tradizione, la modernità rappresenta una radicalizzazione della visione metafisica del politico. Sebbene concepissero l'azione in termini di fare, Platone e Aristotele non pensavano l'ideale dell'*homo faber* come compiuta realizzazione dell'umano; la fabbricazione rimaneva un ideale meramente strumentale, al servizio della contemplazione. Soltanto la rivalutazione moderna della prassi – conseguenza delle decisive esperienze nel campo scientifico – avrebbe "liberato" questa tradizione dai pregiudizi che ancora la vincolavano, superando il sospetto tradizionalmente nutrito dai filosofi nei confronti delle attività poetiche. Il carattere epocale del moderno consiste nell'aver accentuato il processo di degradazione della politica ad attività strumentale e finalizzata²³.

Il movimento fondamentale che si trova alla base della nascita della modernità è il rovesciamento della gerarchia tradizionale di *vita activa* e *vita contemplativa*, con la conseguente eliminazione della contemplazione dall'ambito delle esperienze umane significative e l'elevazione del fare al rango di attività che definisce pienamente l'umano. Questa rivalutazione del fare, però, non significò se non per brevi momenti un recupero della specificità del politico, ma costituì piuttosto un ulteriore approfondimento di un processo che ha portato alla perdita di una dimensione autenticamente mondana della civiltà occidentale. L'ultimo capitolo di *Vita activa*, i saggi di *Tra passato e futuro* e *Sulla rivoluzione* descrivono i momenti del contemporaneo capovolgimento nella gerarchia classica della *vita activa*, che poneva l'azione e il discorso, le facoltà preposte alla creazione del significato e alla costituzione del mondo, al livello più alto tra le capacità pratiche dell'uomo: nella modernità, prima l'opera e poi il lavoro hanno occupato lo spazio pubblico.

La critica di Hannah Arendt alla tradizione filosofica si approfondisce quin-

potri non solamente uno smarrimento delle originarie forme di relazione dell'ambito politico, ma si ripercuote negativamente anche sulla filosofia, privata di quella libertà che è necessaria all'attività del pensiero per poter esistere: «Per quanto ne so, solo Kant, nella sua replica a Platone, ha sottolineato il pericolo al quale anche la filosofia viene esposta da tale conubio tra ragione e governo: "Non è concepibile che un re sia in grado di filosofare, né che un filosofo sia fatto re; e non è neppure desiderabile, perché il potere corrompe inevitabilmente la libera ragione"» (Hannah Arendt, *What is Authority?*, in *Between Past and Future*, cit., trad. it. *Che cos'è l'autorità?*, in *Tra passato e futuro*, cit., p. 118).

²³ Cf. Hannah Arendt, *Vita activa*, cit., p. 169: «La sostituzione del fare all'agire e la concomitante degradazione della politica in un mezzo per ottenere un preteso fine "superiore" – nell'antichità la protezione dei buoni dal potere del male in generale, e la sicurezza del filosofo in particolare, nel Medioevo la salvezza delle anime, nell'era moderna la produttività e il progresso della società», afferma la Arendt, «sono vecchie quanto la tradizione del pensiero politico. È vero che solo l'età moderna definì l'uomo soprattutto come *homo faber*, inventore di arazzi e produttore di cose, e poté quindi superare la diffidenza e il disprezzo con cui la tradizione aveva considerato l'intera sfera della fabbricazione. (...) Da questo punto di vista l'epoca moderna non rovesciò la tradizione ma piuttosto la liberò dai "pregiudizi" che le avevano impedito di dichiarare apertamente che l'opera dell'artigiano andava collocata più in alto delle opinioni e degli atti "vani" che costituiscono l'ambito degli affari umani».

di in maniera definitiva solamente attraverso l'interpretazione della modernità, condotta sulla base del concetto di *perdita del mondo*. Tale nozione possiede, nell'opera arendtiana, una serie di significati che corrispondono all'estensione semantica del concetto di mondo: riguarda in primo luogo la scomparsa di uno spazio di apparenza, il venir meno della possibilità di esercizio delle capacità umane di azione e discorso. In secondo luogo, la Arendt applica questo concetto alla perdita di stabilità del mondo di artefatti, – la cui finalità viene messa in pericolo dallo sviluppo di un sistema produttivo basato sul consumo – e alla possibilità della distruzione materiale del mondo-ambiente terrestre, provocata dal trasferimento in ambito naturale della facoltà di azione. Ma la perdita del mondo si riferisce anche all'impostazione marcatamente soggettivistica della filosofia moderna, che nasce con Cartesio e che prosegue con la formulazione hegeliana della metafisica della storia. Su questo punto la posizione della Arendt è rimasta sostanzialmente immutata lungo tutto il corso della sua opera: la filosofia moderna si trova a dover fare i conti con la perdita di ogni idea di limite, di dantè, in breve di mondo, che costituisca la condizione di possibilità da cui il pensiero prende avvio e trova alimento, pur mantenendo la propria autonomia.

Nonostante sia possibile notare, nelle pagine di *Vita activa* e di *Tra passato e futuro* dedicate a questi argomenti, un senso di declino e una diagnosi pessimistica sulle condizioni del mondo moderno, è bene specificare che la riflessione di Hannah Arendt non costituisce mai un cedimento alla necessità storica. L'analisi storica arendtiana è volta a illustrare lo sviluppo della modernità secondo uno schema definito dalle categorie di possibilità e libertà: non si tratta qui di un processo dal carattere deterministico, quanto di uno sviluppo storico scandito da una serie di capovolgimenti da interpretare come eventi storici in senso lato "epocali".

⁵ Sul carattere "epocale" della modernità nell'opera arendtiana, si veda C. Galli, *Sistemi. Vocazioni. Arendt lettori di Thomas Hobbes: tre paradigmi interpretativi della forma politica nella modernità*, in G. Duso, cit., pp. 25-53. Nel suo interessante saggio, Galli rileva come la lettura arendtiana del mondo moderno sia volta, da un lato, a evidenziarne il carattere "epocale", dall'altro a depotenziare il concetto di "epoca", mettendone in luce la non-necessità. La nozione di epoca, in tal modo, non viene rifiutata dalla Arendt, ma viene piuttosto "indebolita": «indebolimento, ma non scomparsa; che, anzi di età "moderna" esplicitamente (...) si parla in *Vita activa* e altrove, con caratterizzazioni esplicite e penetranti – la principale fra le quali è il sostituire del "processo" immanente all'idea trascendente come fonte o modello della politica ridotta a mera fabbricazione – riconducibile, ma solo in prima istanza, all'azione congiunta della scoperta dell'America, della Riforma e della nuova scienza galileiana» (Ibid., pp. 45-46). Ma, continua Galli, «a ben guardare la modernità – pur ovviamente riconosciuta esistente – non è pensata come epoca in senso forte proprio perché la sua tipica "alienazione dal mondo" è soltanto mobilitazione e accelerazione di quel modo di pensare il rapporto tra teoria e prassi che ebbe inizio con la platonica fuga filosofica dalla *pala* (...) anzi meglio è sviluppo, in senso progressivo e processuale, della stessa pretesa che debba esserci un rapporto diretto e formativo fra teoria e politica, effetto dello scambio tra la logica del fare (...) e logica dell'agire (che dovrebbe essere libero). Ed è appunto questa pretesa (...) a non essere necessaria al Moderno per la Arendt non perché alcuna necessità storica o ontologica (...) perché la necessità in politica è un'indebita trasposizione (...)» (Ibidem).

L'elevazione dell'operare al massimo rango tra le capacità della *vita activa* è connessa con le esperienze decisive per lo sviluppo delle scienze della natura. Hannah Arendt si è sforzata di mettere in luce l'insufficienza di una prospettiva esclusivamente incentrata sulla "storia delle idee" per arrivare a comprendere la novità delle scoperte di Galileo, una novità che non è riducibile alla formulazione delle leggi della caduta dei gravi, successivamente ripresa da Newton e trasformata nella legge di gravitazione universale. Fu piuttosto un fatto concreto, l'invenzione del telescopio, che permise di recare una conferma empirica alle tesi dei predecessori di Galileo e che mutò definitivamente la visione geocentrica dell'universo²⁶.

L'intero discorso sulla genesi del mondo moderno va letto alla luce dell'ambiguità fondamentale che deriva dallo sfasamento tra il nuovo, accresciuto, potere umano di "fare" e una capacità di pensiero che non corrisponde a tale potere. La capacità attivistica acquisita dall'uomo moderno e le difficoltà cui va incontro la filosofia costituiscono, secondo Hannah Arendt, due facce di un'unica medaglia: da una parte lo sviluppo della scienza della natura significò l'acquisizione di un punto di vista veramente universale e un'accresciuta capacità di agire, insieme creativa e distruttiva, nei confronti del mondo. Dall'altra, la conseguenza spirituale più immediata della rivoluzione copernicana fu il disorientamento connesso all'esperienza provocata dalle scoperte di Galileo. «Degno di nota, in questa prospettiva, è il fatto che la disperazione e il trionfo appartengono allo stesso evento. Da un punto di vista storico, è come se la scoperta di Galileo avesse provato empiricamente in modo inconfutabile che il peggior timore e la più presuntuosa speranza della speculazione umana – l'antico timore che i sensi, i nostri soli organi per la ricezione della realtà, ci ingannino, e il desiderio archimedeo di un punto fuori della terra per sollevare il mondo – potessero avverarsi solo congiuntamente; come se l'appagamento del desiderio fosse garantito solo con la perdita della realtà, e il timore crescente dovesse trovare un compenso nell'acquisizione di poteri sopramondani»²⁷.

La ragione del sovvertimento della gerarchia tradizionale di *vita activa* e *vita contemplativa* non risiederebbe nel fatto che la scienza e la tecnologia moderna siano determinate, fin dall'inizio, da un desiderio pragmatico di migliorare le condizioni di vita dell'uomo sulla terra. La scienza moderna trarrebbe piuttosto origine, secondo la Arendt, da una ricerca teoretica assolutamente priva di scopi pratici. L'utilità pratica che gli strumenti inventati rivelarono, e l'incidenza che ebbero sui modi di vita dell'umanità, furono una conseguenza della nascita

²⁶ Le analisi arendtiane delle scoperte di Galileo si ispirano all'opera di A. Koyrè, *From the Closed World to the Infinite Universe*, 1957, a cui la Arendt sembra contestare proprio la mancanza di una chiara distinzione tra il piano della storia delle idee e quello della storia del mondo, cui appartiene la conferma empirica che Galileo diede alle teorie dei predecessori – e che conferì alle sue scoperte il carattere di "evento" che inaugurò la modernità – segnando la nascita vera e propria della scienza della natura.

²⁷ Hannah Arendt, *Vita activa*, cit., p. 193.

della scienza, ma non ne costituirono il motivo determinante. Anche la scienza della natura, in definitiva, nasce dall'esperienza fondamentale che caratterizza gran parte della cultura e del mondo moderni: la perdita dell'evidenza immediata e della fiducia nella rivelazione dei sensi, che fu conseguenza delle scoperte di Galileo e che condusse a un mutamento del concetto tradizionale di verità. Dalla scoperta che la nostra esperienza quotidiana non è in grado di rivelare la verità effettiva sulla struttura dell'universo non derivano solamente le difficoltà in cui versa la filosofia cartesiana, ma anche lo sviluppo delle scienze naturali. Il criterio di verità che scaturì da queste esperienze, la consapevolezza che l'uomo possa conoscere solo ciò che è effettivamente opera sua, fu infatti assunto dalla nascente mentalità scientifica.

Quest'ultima è caratterizzata da un atteggiamento di tipo *attivistico*, dal momento che non si basa sull'osservazione pura e semplice dei fenomeni celesti, ma si volge all'esperimento che, sottoponendo la natura alle condizioni della mente umana, sembra in grado di conoscerla perché in un certo modo la "crea". La tecnologia, cioè l'applicazione delle scoperte scientifiche alla realtà del mondo e della natura terrestre, costituisce dunque la realizzazione perfetta delle intenzioni che stavano alla base del nuovo ideale scientifico. Solo la tecnologia è infatti in grado di "creare" effettivamente, praticamente, la natura e non costituisce perciò che lo sviluppo coerente della mentalità che domina la storia della scienza moderna. Il che spiega, nella prospettiva arendtiana, il secondo, decisivo, capovolgimento della tradizione, che sta alla base del mondo moderno: il fatto che ad assurgere alla posizione precedentemente occupata dalla contemplazione furono le attività del fare e del fabbricare, tipiche dell'*homo faber*. Il concetto e la pratica dell'esperimento nelle scienze naturali si fondano infatti esplicitamente sulla convinzione che per l'uomo è possibile conoscere solamente ciò che viene fatto. L'esperimento "crea" il fenomeno osservato attraverso l'uso delle capacità fabbricative dell'uomo. Esisterebbe dunque una corrispondenza molto precisa, secondo la Arendt, tra la nascita della moderna scienza sperimentale e l'emergere della mentalità dell'*homo faber*, secondo cui io posso conoscere qualcosa se comprendo come è venuto in esistenza, e ne ripercorro il processo formativo²⁶. La verità e la conoscenza non erano più date, ma potevano essere raggiunte – non più per mezzo della contemplazione e dell'osservazione passiva, bensì solamente attraverso l'azione – dall'uomo costruttore di strumenti il cui ingegno «stanava» le apparenze e le costringeva a mostrarsi nel loro contenuto di verità. «Per essere certi», sostiene Hannah Arendt, «occorreva accertarsi e per conoscere, fare»²⁷.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 219: «L'esperimento ripete i processi naturali come se l'uomo fosse occupato a fare oggetti di natura (...). Gli scienziati si accostarono alla natura dal punto di vista dell'Uno che la creò, e non per ragioni pratiche di applicabilità tecnica ma esclusivamente per la ragione "teoretica" che la certezza della conoscenza non si poteva ottenere altrimenti».

²⁷ *Ivi*, p. 215.

Le contraddizioni più profonde della nuova mentalità scientifica risiedono appunto nel fatto che un essere ancora, e forse per sempre, legato alla terra, ha trovato il modo di pensare e agire su di essa da un punto di vista esterno, fino a mettere a repentaglio la stabilità del mondo-ambiente. Lo sviluppo effettivo della scienza e della tecnologia, infatti, ha accresciuto il potere umano di creare, e insieme di distruggere, il mondo di artefatti e lo stesso ambiente naturale su cui si svolge la sua vita. L'uomo moderno ha cominciato ad agire non soltanto all'interno del mondo di artefatti, utilizzando le conoscenze scientifiche al servizio delle forze riproduttive della società, ma ha trasferito questa sua capacità all'interno del mondo-ambiente terrestre. La Arendt legge in quest'ottica lo sviluppo della fisica nucleare: il progresso scientifico ha reso possibile, dapprima, il trasferimento di processi naturali all'interno del mondo di oggetti, e successivamente lo scatenamento di processi cosmici, universali, all'interno della natura terrestre. L'aver assunto una posizione esterna al mondo ambiente ha consentito di produrre al suo interno processi che naturalmente non si verificano, ma che sono decisivi per il costituirsi della natura terrestre e della materia in generale: «Oggi sappiamo che, pur essendo incapaci di "fare" la natura nel senso di "crearla", siamo perfettamente in grado di mettere in funzione nuovi processi naturali: e dunque, in un certo senso, "facciamo la natura" nella misura in cui "facciamo la storia"»²⁸.

La Arendt sottolinea l'apparente "paradosso" cui sembra essere giunto l'uomo moderno: «Il tentativo di eliminare l'azione a causa della sua incertezza e di proteggere gli affari umani dalla loro fragilità, trattandoli come se fossero, o potessero diventare, i prodotti pianificati della creazione umana, ha fatto sì che la facoltà umana di agire – di iniziare processi nuovi e spontanei che senza l'uomo non potrebbero avere luogo – si trasformasse in un nuovo atteggiamento dell'uomo verso la natura, un atteggiamento (...) di tipo attivistico»²⁹. L'uomo ha iniziato a prescrivere condizioni alla natura: in tal modo, però, le caratteristiche processuali dell'azione si sono riversate nell'universo naturale, con il risultato di minarne la stabilità. Il paradosso moderno deriva dall'impossibilità di controllare i processi generati dall'azione, interrompendo la processualità che essa genera, con l'aiuto della capacità di parola e delle facoltà mentali di cui dispone. L'azione, è questa la tesi che percorre da cima a fondo le opere di Hannah Arendt, manifesta una naturale capacità di creazione di senso solamente se esercitata, sotto forma di discorso, all'interno dello spazio creato dalla pluralità

²⁸ Hannah Arendt, *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, cit., pp. 64-65. La Arendt, a proposito delle scoperte della fisica nucleare, sostiene che, nel caso di un loro uso, «non si tratterebbe più di scatenare e lasciare a se stessi i processi naturali elementari, ma di manipolare sulla terra e nella vita di ogni giorno energie e forze quali esistono solo fuori dalla terra, nell'universo; e questo avviene già, ma solo nei laboratori dei fisici nucleari. Se la tecnologia attuale consiste nell'immettere delle forze naturali nel mondo degli artefatti umani, la tecnologia futura consisterà ancora nell'immettere le forze naturali nel mondo che ci circonda nella natura della terra» (Hannah Arendt, *Vita attiva*, cit., p. 106).

²⁹ *Ivi*, p. 170.

umana. Il trasferimento delle capacità di azione dall'ambito politico a quello naturale comporta il pericolo della distruzione delle condizioni della vita umana sulla terra.

Qui, il discorso sullo sviluppo della scienza si unisce con la lettura arendtiana della filosofia che nasce con Cartesio. Nella modernità, il pensiero è spesso incapace di tenere testa all'enorme accumulo di competenze tecniche e di conoscenza scientifica che rappresentano il patrimonio di secoli di ricerca. Una volta che l'*homo faber* si erga a signore e padrone dell'intero universo e l'esperienza della fabbricazione occupi la sfera pubblica fino a venir elevata a criterio di giudizio ultimo sull'esistente – ricorda la Arendt – il significato del mondo e della vita in comune risulta messo in pericolo da una capacità di pensiero e di discorso non paragonabile al potere di cui egli dispone. «La difficoltà sta nel fatto che le "verità" della moderna visione scientifica del mondo, benché dimostrabili in formule matematiche e messe alla prova nella tecnologia, non si prestano più all'espressione normale del discorso e del pensiero. (...) Se la conoscenza (nel senso moderno di *know-how*, di competenza tecnica) si separasse irrimediabilmente dal pensiero, allora diventeremmo esseri senza speranza, schiavi non tanto delle nostre macchine quanto della nostra competenza, creature prive di pensiero alla mercé di ogni dispositivo tecnicamente possibile, per quanto micidiale»²⁹.

V. Cartesio e la nascita della filosofia moderna

Il soggettivismo del pensiero postcartesiano corrisponde pienamente, secondo Hannah Arendt, al mutamento del criterio tradizionale della verità che è determinante per la nascita e lo sviluppo della scienza naturale. Quello che nel campo pratico-scientifico costituì un evento che sembrava dischiudere illimitate possibilità di sviluppo e di azione, divenne per il pensiero una fonte inesauribile di problemi. Una contraddizione insanabile divide la capacità attivistica di cui dispone l'uomo moderno e le sue facoltà di pensiero e discorso. «È evidente che la filosofia ha sofferto a causa degli sviluppi della modernità più di qualsiasi altro campo dell'ingegno umano; ed è difficile dire se ha sofferto più dell'assurgere quasi automatico dell'attività a una dignità inaspettata e prima mai vista, o della perdita della verità tradizionale, cioè del concetto di verità che è alla base di tutta la nostra tradizione»³⁰.

²⁹ *Ibid.*, p. 3. M. Weyembergh, in un saggio dedicato alla lettura arendtiana della modernità, sottolinea come la scienza e la tecnologia abbiano reso possibile una forma di azione sconosciuta alle epoche precedenti, l'azione all'interno della natura. Le aporie cui questo fatto conduce, afferma l'autore, derivano dal fatto che «l'azione, nella sfera degli affari umani, riposa essenzialmente sulla parola. Ora, l'abbiamo sottolineato, gli scienziati sono incapaci di tradurre nel linguaggio di tutti i giorni i contenuti delle loro formule matematiche» (M. Weyembergh, *L'età moderne et le monde moderne*, in A.M. Roviello, M. Weyembergh (eds.), *op. cit.*, p. 168).

³⁰ Hannah Arendt, *Vita activa*, cit., p. 218.

L'interpretazione del pensiero di Cartesio che è al centro dell'ultimo capitolo di *Vita activa* attinge abbondantemente i propri strumenti concettuali dall'opera di Karl Jaspers: la specificità della filosofia di Cartesio consisterebbe nella perdita della fiducia che la verità in qualche modo si dia, rivelandosi autonomamente ai sensi o alla mente dell'uomo³¹. La Arendt tenta di mettere in evidenza come la posizione centrale che per la filosofia greca rivestiva il *thaumazein*, lo stupore ammirato di fronte a tutto ciò che è, venga assunta, con Cartesio, da un dubbio universale, che comporta una dissoluzione del criterio tradizionale della verità come *evidenza*. La filosofia greca, invece, si tratti di Platone, di Aristotele o di qualunque altro filosofo classico, non nasceva dal dubbio, ma dalla rivelazione di qualcosa che è e autonomamente appare al filosofo³².

L'unico terreno solido su cui fondare un sistema filosofico rimaneva ora il dubitare stesso: il *cogito ergo sum* cartesiano fu, nella sua essenza più propria, un *dubito ergo sum*. La sola certezza rimasta era quella dei processi che si svolgono all'interno della coscienza dell'uomo: essi sono un prodotto della sua mente, proprio per questo motivo possiedono una validità che qualsiasi dubbio non fa che rafforzare e possono quindi diventare l'oggetto di un'indagine introspettiva. La filosofia moderna si trova proiettata all'interno dell'io, ridotta per lo più a teoria della conoscenza o a psicologia, dal momento che l'unica realtà certa è legata alla soggettività dei processi mentali. La tesi arendtiana a questo proposito è espressa chiaramente già in *Vita activa* e rimarrà sostanzialmente immutata lungo il corso di tutta la sua opera: il pensiero non è in grado di avviare in maniera autonoma alla perdita cui va incontro con lo sviluppo del mondo moderno. L'introspezione cartesiana è adatta a dimostrare la realtà dei processi che si svolgono all'interno della coscienza, a prezzo della perdita della realtà mondiale. La semplice coscienza della sensazione o del pensiero, afferma la Arendt, non può restituire la realtà data ai sensi o alla mente dell'uomo con la ricchezza di forme che la caratterizza.

A ben vedere, l'ipotesi arendtiana appare ancora più radicale: il veto motivo per cui la filosofia non sembra in grado di recuperare la certezza scomparsa con la perdita del criterio tradizionale di verità è che il pensiero funziona solamente sulla base di un'evidenza sensibile e acquisisce realtà a partire dal rapporto con un mondo esterno, dotato di consistenza autonoma. La perdita nella fiducia che la percezione possa dischiudere all'uomo il reale mette così in discussione non soltanto la conoscenza sensibile, ma anche quella intellettuale, che pure molto spesso è stata concepita come negazione e correzione della prima. La ragione si

³¹ L'opera di Jaspers cui la Arendt fa riferimento è *Desiderius und die Philosophie*, 1948.

³² Cfr. Hannah Arendt, *Vita activa*, cit., p. 204: «Questo dubbio», sostiene la Arendt, «dubita addirittura che qualcosa come la verità esista, e scopre quindi che il concetto tradizionale di verità, sia che fosse basato sulla percezione sensibile o sulla ragione o sulla credenza nella rivelazione divina, si era fondato sul duplice presupposto che ciò che veramente è debba manifestarsi per disposizione propria e che le facoltà umane siano adeguate a riceverlo. Che la verità si riveli fu credo comune dell'antichità pagana ed ebraica, della filosofia cristiana e di quella profana».

serve sempre per la propria attività, secondo la Arendt, di metafore tratte dall'esperienza sensibile, a dimostrazione dell'interdipendenza tra la fiducia nella ragione e la capacità dei sensi di dischiudere il mondo a colui che percepisce. Anche per la filosofia antica, del resto, l'esistenza di un rapporto costitutivo tra certezza sensibile e verità intellegibile era condizione necessaria per correggere gli eventuali inganni dei sensi⁶.

«La perdita del mondo nella filosofia moderna, la cui introspezione scoprì la coscienza come il senso interiore con cui si accertano gli altri sensi e come la sola garanzia di realtà, è differente non solo per intensità dall'antico sospetto dei filosofi verso il mondo e verso gli altri con i quali lo condividevano; il filosofo non si volge più dal mondo della caducità ingannevole a un altro dominato da una verità eterna, ma si distoglie da entrambi e si ritira in se stesso. Ciò che scopre nella regione interiore è, di nuovo, non un'immagine la cui permanenza possa essere ammirata e contemplata, ma al contrario, il movimento costante delle percezioni sensibili e l'attività non meno costantemente in movimento del pensiero⁷. La critica di Hannah Arendt alla filosofia classica consisteva in un rimprovero per la sua inimicizia nei confronti della sfera dell'azione, i cui caratteri di originarietà e di autonomia venivano cancellati da un approccio alla politica che, in nome della permanenza e necessità di un principio immutabile – in nome dell'essere filosofico, dell'eternità contrapposta al divenire e alla contingenza – non riusciva a coglierne pienamente il senso. A prescindere dalle motivazioni ultime di questa incomprensione, è certamente vero che la modernità approfondisce l'ostilità secolare tra il filosofo e la sfera delle faccende umane: l'impoliticità tradizionale della filosofia diventa a-mondanità nel senso più proprio del termine. La filosofia di Cartesio rappresenta infatti, agli occhi della Arendt, la testimonianza più chiara di quella perdita del "senso comune" che caratterizza il mondo moderno. Con Cartesio prima e con la nascita, a partire da Hegel, della metafisica della storia, la filosofia moderna è caratterizzata da un'impostazione marcatamente soggettivistica. Il pensiero si riduce dapprima ad analisi introspettiva in cui viene a mancare qualsiasi idea di mondo, inteso come data esterna al soggetto pensante e relazionata a esso in maniera indissolubile, e in seguito a metafisica della storia in cui, di nuovo, l'alterità è ridotta a un processo che possiede la mutevolezza e la mancanza di permanenza tipiche del ciclo biologico della natura.

⁶ L'idea che l'attività del pensiero sia essenzialmente metaforica, e il concetto di metafora come "ponte" tra il mondo sensibile dato all'uomo e la sfera dell'invisibile, anticipano le pagine di *La vita della mente* che ritornano esplicitamente sull'argomento. «Senza la fiducia nei sensi», afferma la Arendt, «non potevano essere sicure né la fede in Dio, né la fiducia nella ragione, poiché la rivelazione delle verità divine o razionali che fossero, era sempre stata implicitamente modellata sulla semplicità, carica di timore reverenziale, del rapporto tra l'uomo e il mondo» (Hannah Arendt, *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, cit., pp. 60-61).

⁷ Hannah Arendt, *Vita activa*, cit., p. 217.

VI. La nascita del concetto moderno di storia

L'interpretazione arendtiana del pensiero moderno si completa con l'analisi della nascita e dello sviluppo, a partire dal diciottesimo secolo, della metafisica della storia, di cui Hegel è il massimo esponente⁸. Il rinnovato interesse per la storia è frutto, secondo Hannah Arendt, delle stesse esperienze che furono decisive per la formulazione della scienza della natura. Il dubbio cartesiano sulla stabilità e la consistenza del mondo esercitò il proprio influsso anche sulla mentalità storicistica. «La scoperta moderna della storia e della coscienza storica», scrive la Arendt, «dovette uno dei suoi maggiori impulsi non a un nuovo entusiasmo per la grandezza dell'uomo, per le sue imprese e le sue sofferenze, né alla credenza che il significato dell'esistenza umana si trovi nella storia del genere umano, ma alla disperazione della ragione umana, che sembrò adeguata solo se posta di fronte a oggetti fatti dall'uomo⁹. La convinzione che sia possibile conoscere solamente ciò che è stato prodotto dall'uomo permea l'opera di Vico, che delle scienze storiche è in certo qual modo il precursore. L'interesse di Vico era rivolto all'ambito storico per il semplice fatto che in esso era possibile avere da fare con prodotti dell'attività umana¹⁰.

La Arendt nega l'esistenza di un contrasto tra scienze della natura e scienze dello spirito, e preferisce leggere entrambe nel segno del soggettivismo che caratterizza il mondo moderno. Abbiamo visto come l'ideale conoscitivo della

⁸ Nell'opera di Hegel, la Arendt ritrova i principali problemi e le aporie cui la filosofia è destinata ad andare incontro nel corso della modernità. In un articolo dedicato all'analisi degli aspetti kantiani della teoria del giudizio di Hannah Arendt, S. Forti mette in evidenza come la lettura arendtiana di Kant sia rivolta a evidenziare il più possibile gli aspetti antihegeliani del pensatore di Königsberg. Nel tentativo di depurare il più possibile la filosofia di Kant dagli aspetti universalistici, la Arendt presenta non un Kant pre-hegeliano, ancora ignaro della "potenza del negativo", ma un Kant post-hegeliano, o addirittura post-metafisico che, quasi fosse passato attraverso la filosofia dell'esistenza, si volge a riflettere sulla *finitudine* del nostro essere e sull'intrascedibilità della coappartenenza di uomo e mondo» (S. Forti, *Hannah Arendt e la facoltà di giudicare: considerazioni su un'eredità contestata*, in «Teoria politica», VIII, n. 3, 1992, p. 127). La centralità dell'opera di Hegel per la Arendt viene così ribadita, sebbene in chiave polemica: «Questa differenziazione viene affermata così ripetutamente da indurre a ritenere che, mosso da quel *pathos* antihegeliano che ha segnato tanta filosofia novecentesca, la fondamentale preoccupazione dell'autrice stia non tanto in una ricostruzione originale del pensiero kantiano, ma nel disegnare un profilo di Kant che in ogni suo tratto particolare possa essere contrapposto ad Hegel» (Ivi, pp. 127-128). La Forti ravvisa un'analogia ambivalente nella lettura arendtiana del pensiero di Heidegger, visto di volta in volta come colui che prosegue Kant contro Hegel, accentuando proprio la rivendicazione kantiana della finitudine dell'essere umano in chiave antihegeliana e riproponendo le tematiche dell'essere-nel-mondo, oppure come colui che si rivela in definitiva incapace di superare le aporie del sistema hegeliano ricadendo in uno schemi ontologico in cui la storia dell'essere nega l'autonomia della misura umana e la possibilità del giudizio nei confronti delle vicende del mondo.

⁹ Hannah Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 222.

¹⁰ Cf. *ivi*, p. 279: «Vico (...) dichiara esplicitamente perché abbandonò le scienze naturali. La conoscenza della natura è impossibile poiché non l'uomo, ma Dio l'ha creata; Dio può conoscere la natura con la stessa certezza con cui l'uomo conosce la geometria. *Geometrica demonstramus, quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus*».

scienze naturali non consistesse nel raggiungimento di un'oggettività assoluta. La Arendt tende piuttosto a interpretare la vocazione sperimentale della scienza moderna come introduzione di fattori soggettivi nei processi naturali, in base a un ideale scientifico di tipo attivistico. Parimenti, il problema dell'obiettività delle scienze storiche non rappresentò che il tentativo di riallacciarsi «a quella posizione scientifica, e in definitiva filosofica, di cui l'evo moderno aveva appena cominciato a liberarsi. I criteri informativi di queste scienze, culminanti nell'annullamento dell'io» erano ereditati dalle scienze naturali aristoteliche e medioevali, che si riducevano all'osservare e al catalogare i fatti osservati». Scienze della natura e scienze dello spirito possiedono un denominatore comune, e derivano il loro ideale conoscitivo dalle esperienze che seguirono l'esplorazione dell'universo resa possibile dalle scoperte di Galileo.

La coscienza storica moderna, a differenza di quella antica, si fonda su un'idea della storia modellata su un'immagine processuale. La critica di Hannah Arendt nei confronti della metafisica della storia, dell'opera di Hegel in particolare, si esercita proprio attorno al concetto di processo: pensare la storia come un processo comporta una costitutiva incapacità di riconoscere il significato proprio delle «entità e circostanze singole [e delle] cause specifiche e particolari di queste». Soltanto il processo nella sua globalità possiede la totalità della significazione, mentre le azioni individuali restano prive di senso. Il particolare, il finito – per Hannah Arendt la sostanza stessa della sfera politica e del mondo comune – viene in tal modo ricompreso all'interno di uno sviluppo più generale che lo priva di significato autonomo.

Certamente, nella misura in cui ritiene che la verità si riveli nel processo storico, la metafisica della storia di Hegel si pone in esplicito contrasto con la filosofia precedente, che aveva cercato la rivelazione dell'essere al di fuori della sfera delle faccende umane. Il rinnovato interesse dell'uomo moderno nei confronti della sfera storica si inserisce dunque all'interno di quel capovolgimento della gerarchia di *vita activa* e *vita contemplativa* che scandisce le origini della modernità. Ma, sebbene ciò si trovi in antitesi con le assunzioni della metafisica tradizionale – che comportavano una svalutazione della sfera delle apparenze in nome della necessità e immutabilità dell'essere eterno – non significò di per sé il recupero di un'adeguata considerazione nei confronti della realtà umana. La storia ha resuscitato l'interesse nei confronti dell'ambito mondano, senza però giungere a riscattare dall'antico discredito la politica, e le azioni e gli atti singoli che ne costituiscono l'ambito: «Il moderno concetto di Storia», recita il testo di una conferenza tenuta dalla Arendt nel 1954, in cui quella che ai suoi occhi rappresentava l'ambivalenza della metafisica hegeliana si rivela con grande chiarezza, «specialmente nella sua versione hegeliana, ha assegnato agli affari umani una dignità che mai avevano avuto in precedenza nella filosofia. (...) La sua

filosofia della storia (...) permise ai filosofi di scoprire un significato nella sfera politica, e tuttavia di comprendere tale significato come una verità assoluta che trascendeva ogni intenzione e operava alle spalle degli attori politici».

Le considerazioni sulla differenza tra la mentalità storica antica e moderna, contenute nel saggio su *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, contengono in nuce i motivi fondamentali che spingeranno la Arendt a teorizzare la facoltà del giudizio politico. La concezione greca dell'*historein*, assieme a una rilettura in chiave politica della *Critica del Giudizio* di Kant, rappresenta infatti uno dei principali referenti teorici dell'ultima produzione arendtiana⁴⁵. Un fattore determinante per la formulazione arendtiana del giudizio separa la mentalità antica da quella moderna: la possibilità da parte della mente umana di conferire, attraverso la narrazione, un significato autonomo al particolare, all'evento singolo che viene in tal modo sottratto alle maglie della storia.

Non si tratta di negare il contesto di ogni evento storico, o il suo significato generale: anche il mondo antico, sostiene la Arendt, era pienamente cosciente del nesso causale in cui il finito era posto. La mentalità moderna, tuttavia, conferendo alla semplice successione temporale un'importanza che per l'antichità greca o romana essa non possedeva, rischia di annullare la sostanza stessa dell'evento. Ogni fenomeno storico rivela, invece, un significato che è capace di gettare luce sul corso stesso degli avvenimenti e che può essere giudicato degno di essere ricordato, e in tal modo salvato dall'oblio, a opera della narrazione. La dattità del finito esige un riconoscimento preliminare: ogni processo argomentativo e narrativo nasce da un evento che possiede un'evidenza che non si lascia risolvere totalmente all'interno della processualità storica. Ridurre il significato del particolare *esclusivamente* alla posizione che esso occupa all'interno di un processo universale, o alla funzione che svolge, significa dissolverlo e negare che esso possa contribuire a illuminare a propria volta il contesto all'interno di cui è inserito.

Una delle questioni cruciali della storiografia antica, che riveste una notevole importanza per l'evoluzione del pensiero arendtiano, è il problema della imparzialità del giudizio storico. Sul modello delle orazioni di Tucidide, la storiografia greca individuava uno dei criteri determinanti dell'obiettività storica nel processo argomentativo e dialogico che si svolgeva all'interno di una pluralità di individui: «Nel loro incessante dialogare i greci scoprirono che il mondo comune a tutti noi è di solito visto da un numero infinito di posizioni diverse, alle

⁴⁵ Hannah Arendt, *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*, 1954 trad. it. a cura di A. Dal Lago, *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, in «Aut-aut», n. 239-240, 1990, p. 33.

⁴⁶ Il significato di *historein*, ricorda la Arendt, deriva dalla radice greca del verbo «vedere» e coincide all'incirca con quello di «giudicare»: perciò «il significato originario di *histo* è "testimone oculare" e, in seguito, "colui che esamina le testimonianze e determina la verità per mezzo di un'inchiesta". Così *historein* assume un significato doppio: testimonia e istruisce un'inchiesta» (Hannah Arendt, *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, cit., p. 250).

⁴⁵ Hannah Arendt, *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, cit., p. 56.

⁴⁶ *Ivi*, p. 68.

quali corrispondono i punti di vista più disparati. (...) Il greco imparava a scambiare il proprio punto di vista, la propria "opinione" (ossia il modo in cui il mondo gli appariva, gli si schiudeva...) con quella dei suoi concittadini. I greci imparavano a *capire*: non a capirsi a vicenda, in quanto individui, bensì a guardare una stessa cosa sotto aspetti molto diversi e spesso contraddittori». L'imparzialità greca affonda le sue radici nell'esempio di Omero, che cantò le gesta dei Troiani e degli Achei assieme, superando il semplice interesse nei confronti del proprio popolo e l'alternativa tra vincitori e vinti – due fattori, questi, che non interferiscono con ciò che viene giudicato grande e perciò degno di essere immortalato.

Proprio la pluralità del giudizio sarà in grado, secondo la Arendt, di restituire al particolare una sussistenza autonoma nei confronti della processualità storica. Sebbene trasferite a livello teorico, ai limiti estremi del politico, le questioni fondamentali dell'ultima fase della meditazione arendtiana sembrano analoghe a quelle che caratterizzano le opere precedenti, fondate su una rivendicazione dell'originarietà e dell'autonomia dell'agire plurale. Il giudizio rappresenta quella facoltà della mente che, sulla base della costituzione di un ambito di pluralità interna all'attività teorica (la "mentalità allargata" di kantiana memoria), consente di ritagliare uno spazio umano di libertà senza lasciare che la scelta di ciò che deve essere conservato e ciò che va dimenticato coincida con il giudizio che sugli eventi dà la storia medesima.

Capitolo quarto

Il lavoro

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.

(M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*)

La cultura è attinente alle cose ed è un fenomeno del mondo.

(HANNAH ARENDT, *La crisi della cultura*)

I. Un'«insolita» distinzione tra opera e lavoro

In un celebre saggio su Hannah Arendt, Hans Jonas afferma che il capitolo più rilevante di *Vita attiva* dal punto di vista filosofico è quello dedicato all'operare¹. In effetti, è possibile interpretare il progetto che guida la prima grande opera arendtiana come un tentativo di definire concettualmente una forma di attività che la tradizione si è rivelata incapace di pensare in maniera autonoma. Una delle principali caratteristiche dell'analitica della condizione umana consiste nell'impossibilità di comprenderne separatamente le articolazioni: e ciò in primo luogo perché lo sforzo della Arendt è rivolto a distinguere forme di attività che la tradizione ha confuso. Per Hannah Arendt non si trattava solamente di delimitare la *praxis* nei confronti della *poiesis*, mettendo in crisi il modello concettuale di cui la filosofia si è servita per pensare il politico, ma parimenti di confrontarsi con una tradizione che ha interpretato l'operare sul modello del lavoro. La posta in gioco era della massima importanza: non bastava liberarsi dalle forme tradizionali del pensiero politico, occorreva separare concettualmente le attività legate alla riproduzione della vita da quelle rivolte alla costituzione del mondo.

L'operare, preposto alla creazione del mondo artificiale, rappresenta in certo qual modo un'attività bifronte: i suoi prodotti e le sue forme di rapporto con la realtà possono infatti essere interpretate sia da un punto di vista legato alla con-

¹ H. Jonas, *Acting, Knowing, Thinking: Glorings from Hannah Arendt's Philosophical Work*, in «Social Research», n. 1, 1977, trad. it. di E. Greblo, *Agire, conoscere, pensare: spigolature dall'opera filosofica di Hannah Arendt*, in *«aut-aut»*, n. 239-240, 1990, p. 53.

²⁰ *Ibid.*, pp. 57-58.

servazione della vita, sia da una prospettiva che fa riferimento alle attività rivolte al mondo e alla costituzione del significato. Tale interpretazione decide il destino del mondo come ambito dell'apparenza: si tratta di una questione cruciale per l'autocomprensione dell'uomo e per il significato della realtà in cui vive. Nella possibilità di distinguere l'operare dal lavoro è in gioco il tipo di rapporto che lega gli esseri umani alla dimensione artificiale dell'esistere, prodotto della fabbricazione. L'identificazione tra opera e lavoro, infatti, nasconde quella, ben più decisiva, tra uso e consumo: essa conduce a pensare l'utilità come una forma di consumo a ritmi più lenti, non differente da quest'ultimo dal punto di vista qualitativo. «Benché uso e consumo, allo stesso modo di opera e lavoro, non siano la stessa cosa», osserva la Arendt, «sembrano sovrapporsi in certe zone importanti, in misura tale che appare ben giustificato l'accordo unanime con cui sia l'opinione pubblica sia quella colta li hanno identificati»⁷.

L'«insolita» distinzione tra opera e lavoro è dunque tracciata dal punto di vista del mondo⁸: da questa angolatura, l'attività lavorativa è caratterizzata da un totale assenza di produttività. Il prodotto del lavoro infatti soltanto impropriamente può essere definito tale, dal momento che tale attività non termina in un oggetto dotato di autonoma consistenza, adatto a un'esistenza mondana. Il lavoro è piuttosto rivolto alla conservazione della vita e non alla produzione di un mondo: rappresenta il modo tipicamente umano di far fronte alle necessità del processo vitale. Quest'ultimo – è bene ricordarlo – costituisce la manifestazione mondana del processo ciclico della natura, il punto d'intersezione di natura e mondo. L'uomo rimane, in quanto essere vivente, legato alla necessità di dover provvedere al proprio sostentamento, lavorando. Il fine del lavoro consiste nella rigenerazione della forza necessaria alla sopravvivenza: i suoi prodotti sono immediatamente deperibili e non sono destinati a rimanere nel mondo, ma a essere consumati, rigenerando così l'energia corporea necessaria per produrli.

La temporalità dell'attività lavorativa – a differenza di quella dell'operare, che possiede un'origine e un termine chiaramente definiti – consiste nella incessante ripetizione di un movimento indispensabile per far fronte alle esigenze del processo di riproduzione e di per sé privo di significato: se la vita dell'uomo ha significato, ciò avviene perché quest'ultimo è un essere che parla e agisce, ed è

⁷ Hannah Arendt, *Vita activa*, cit., p. 98.

⁸ All'inizio del paragrafo dedicato a questi argomenti, dal titolo «Il lavoro del nostro corpo e l'opera delle nostre mani», la Arendt riconosce che «la distinzione che propongo tra lavoro e opera è insolita. L'evidenza fenomenica che la giustifica è troppo lampante per essere ignorata; e tuttavia storicamente è un fatto che (...) non c'è quasi niente né nella tradizione del pensiero politico premoderno, né nell'abbondante corpus delle moderne teorie del lavoro che permetta di convalidarla. In opposizione a questa scarsità di prove storiche si pone tuttavia una testimonianza molto eloquente, costituita dal semplice fatto che ogni lingua europea, antica e moderna, possiede due termini etimologicamente distinti per ciò che noi stiamo portati a considerare una stessa attività, e mantiene tale distinzione nonostante essi siano stati persistentemente come sinonimi» (*Ibid.*, pp. 58-59). Così, ad esempio, la nozione la Arendt, la lingua greca distingue tra *poiesis* ed *ergasteria*, quella latina tra *laborare* e *facere* o *fabricari*, il tedesco tra *arbeiten* e *werken*.

dotato di capacità spirituali per far fronte a un'esistenza mondana. La temporalità circolare del cosmo naturale è la legge di una dimensione in cui ogni cosa volge incessantemente verso la distruzione: il lavoro è l'attività che consente la sopravvivenza individuale e collettiva e perciò non lascia tracce nel mondo.

Dal punto di vista del mondo, l'attività lavorativa possiede piuttosto una potenzialità distruttiva: è essenziale la stretta correlazione, all'interno del metabolismo del corpo umano con la natura, del concetto di lavoro con quello di consumo. La circolarità del processo lavorativo è scandita da un movimento di lavoro e consumo, in cui tutto ciò che è prodotto è prodotto per il consumo e dove si consuma per continuare a produrre, rigenerando in tal modo le forze della vita. «Questo aspetto distruttivo, divoratore, dell'attività lavorativa è certo visibile solo dal punto di vista del mondo e separatamente dall'opera, che non prepara materia per l'incorporazione, ma la trasforma in materiale allo scopo di lavorarlo e usare il prodotto finito. Dal punto di vista della natura, è l'opera piuttosto del lavoro che è distruttiva, perché il processo dell'operare sottrae la materia alla natura senza restituirla, come avviene nel rapido corso del metabolismo naturale del corpo vivente»⁹.

L'argomentazione arendtiana mira a mettere in discussione l'idea, – rintracciabile già al fondo della dialettica hegeliana di servo e padrone nella *Fenomenologia dello Spirito*, successivamente ripresa e sviluppata da Marx fino a farne uno dei capisaldi del suo pensiero – secondo cui l'uomo produrrebbe se stesso e il proprio mondo per mezzo del lavoro. Hannah Arendt esclude qualsiasi passaggio dialettico tra le capacità della *vita activa*: non esiste alcuna possibilità di mediazione tra le attività rivolte al mondo e quelle legate alla riproduzione della vita. Il lavoro, imprigionato nella necessità di un'eterna ripetizione, non è in grado dar vita a un mondo. Analogamente l'operare, l'attività che produce la sfera dell'artificio, non può attingere autonomamente il significato, se non fosse per le attività superiori di azione e discorso che riescono a «redimere» l'*homo faber* dall'insensatezza della sua visione del mondo strumentale. La distanza tra le capacità della *vita activa*, i loro prodotti e le rispettive modalità di comprensione dell'esistente si rivela dunque assoluta e non riducibile a una mera differenza di grado; non esiste uno sviluppo dialettico che conduca il lavoro, attività connessa alla riproduzione della vita, ad attingere la sfera del significato o a dimostrare una qualche produttività mondana, superando la necessità dei cicli vitali¹⁰.

La critica arendtiana non riguarda tanto il lavoro come attività, che rimane necessaria per un essere intrinsecamente legato al ciclo biologico, quanto l'eleva-

⁹ *Ibid.*, p. 71.

¹⁰ Sulla distinzione arendtiana tra opera e lavoro in relazione alla sua critica del pensiero di Hegel e Marx, rimane interessante il saggio di M. Bakan, *Hannah Arendt's Concept of Labour and Work*, in M.A. Hill (a cura di), *Hannah Arendt. The Recovery of the Public World*, New York, St. Martin Press, 1979, pp. 69-65.

zione al rango più alto tra le capacità dell'uomo moderno dei criteri di giudizio e della visione del mondo tipici dell'*animal laborans*. Anche qui, l'analisi fenomenologica delle diverse facoltà conduce Hannah Arendt a non considerarle solamente sotto l'aspetto di attività necessarie alla vita dell'uomo, ma a evidenziare l'universo di valori e la "mentalità" che ognuna di esse porta con sé. In questa prospettiva, ogni attività rappresenta al tempo stesso una forma di giudizio sul mondo come sfera dell'apparenza: una modalità della comprensione del reale nel suo complesso⁶.

In questione non è semplicemente il fatto che il lavoro come attività non possieda alcuna produttività mondana e produca solo beni di consumo, provvisori di una ridotta capacità di sopravvivenza temporale e destinati entro breve tempo a ritornare nel ciclo naturale da cui provengono. Che il prodotto del lavoro consista in qualcosa che va consumato è una questione secondaria rispetto al fatto che, dal punto di vista dell'*animal laborans*, ogni cosa del mondo – anche la più permanente, l'opera d'arte – diventa un bene di consumo⁷. L'incapacità moderna di distinguere tra opera e lavoro – che conduce all'ulteriore identificazione di uso e consumo, per cui, se visto con i criteri dell'*animal laborans*, l'uso non è altro che una forma di consumo a ritmi più lenti – comporta dunque l'instaurazione di una modalità di rapporto distruttiva nei confronti del reale. Dal punto di vista del mondo e delle attività preposte alla creazione del significato la Arendt esercita la sua critica all'interpretazione marxiana del lavoro: «un'interpretazione che considera solo il processo vitale dell'umanità, e in questo quadro di riferimento tutte le cose diventano oggetti di consumo. In un'umanità completamente socializzata, il cui solo scopo sarebbe quello di occuparsi del processo vitale – e questo è l'ideale sfortunatamente non utopistico che guida le teorie di Marx – la distinzione tra lavoro e opera scomparirebbe

⁶ L. Bazzicalupo mette efficacemente in luce come la distinzione tra opera e lavoro non riguardi semplicemente due diverse forme di attività, ma si estenda fino a mettere in questione due diverse concezioni della temporalità: «Più che designare vere e proprie forme specifiche e concrete di attività umana (...) esse sono due modi di *vita activa*, che diventano anche due *formas mentis*, due *Drakstilen* finendo col riverberarsi pesantemente, con-fondendola, sulla rimanente vita umana» (L. Bazzicalupo, *op. cit.*, p. 133).

⁷ Una delle critiche principali all'interpretazione arendtiana dell'attività lavorativa consiste nel rimprovero per la sua presunta incapacità di intendere la dimensione simbolica connessa alla sfera dei bisogni. A questo proposito F. Collin sostiene che Hannah Arendt «tende a misconoscere la parte di simbolicità che regge la dimensione della gestualità, che informa l'ordine stesso dei bisogni e fa sì che mangiare non si riduca mai semplicemente a soddisfare la fame. Da cui una svalutazione del lavoro, come se agire (per esempio, spaccare legna, cogliere frutti o cucinare il cibo non avesse che un senso strumentale, non creasse un sistema di relazioni tra gli esseri umani e rimanesse estraneo all'ordine del linguaggio: questo giustifica la cesura radicale che la Arendt stabilisce nel mondo moderno tra il sociale e il politico, una cesura teoricamente chiara, ma concretamente difficile da stabilire» (F. Collin, *op. cit.*, p. 29). Le tesi di Collin non sembrano però convincenti proprio in ragione della lettura arendtiana delle diverse forme di attività umana. Il lavoro non rappresenta semplicemente una forma di attività, ma possiede una dimensione simbolica: per questo motivo l'invasione della sfera pubblica da parte dell'attività lavorativa comporta un mutamento delle forme epocali di giudizio sulla realtà del mondo e delle cose e una diversa interpretazione di sé da parte dell'uomo moderno.

del tutto; ogni opera dovrebbe diventare lavoro perché tutte le cose sarebbero concepite, non nella loro qualità terrena, oggettiva, ma come risultati di forza lavoro vivente e funzioni del processo vitale⁸.

Le analisi arendtiane relative alla nascita del sociale e alla sparizione di uno spazio politico – ormai ampiamente discusse dalla letteratura critica – vanno lette in questa prospettiva. Nel corso della modernità, l'emergere del dominio della socialità – il venir meno della distinzione tra ambito pubblico e sfera privata – ha avuto come conseguenza l'invasione della sfera pubblica da parte delle attività connesse alla conservazione della vita, precedentemente confinate nell'oscurità della dimensione domestica, e il declino delle attività relative alla formazione e al mantenimento di un mondo comune, prime fra tutte l'azione e il discorso. La società è il luogo in cui assumono un significato pubblico le attività che riguardano la lotta nei confronti della necessità naturale e la sopravvivenza del genere umano⁹. L'equiparazione di pubblico e sociale ha avuto come conseguenza il trasferimento in campo politico di forme di relazione prepolitiche, basate sul dominio. Gradualmente, è avvenuta la riduzione della sfera politica all'ambito del governo e della potenza e l'espulsione delle attività che originariamente ne facevano parte, l'azione plurale e il discorso, dal numero delle esperienze significative per l'uomo moderno.

La critica arendtiana verte su una società in cui il lavoro non si accompagna più alle attività superiori, di cui costituisce un presupposto necessario, ma ha soppiantato ogni altra capacità umana. Una società di lavoratori è soggetta alla *necessità* che proviene dalla processualità dei cicli naturali: l'*animal laborans* non ha, perché non può averla, alcuna esperienza della solidità di un mondo comune e della permanenza delle cose che lo compongono. La perdita di uno spazio per l'azione, di una sfera d'apparenza, comporta infatti l'assoggettamento dell'uomo alla ripetitività e all'automarismo tipici della natura. Il valore primario dell'uomo moderno è la vita, e l'attività che qualifica e definisce pienamente l'umano è il lavoro, deputato alla sua conservazione. «Se l'ideale fosse già una realtà, e noi non fossimo membri che di una società di consumo», scrive la Arendt, «non vivremmo più nemmeno in un mondo, ma saremmo semplicemente guidati da un processo in cui le cose appaiono e scompaiono in cicli sempre ricorrenti, appaiono e svaniscono senza mai durare abbastanza per for-

⁸ Hannah Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 63-64.

⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 34-35. «Forse la più chiara indicazione che la società costituisce l'organizzazione pubblica dello stesso processo vitale può ritrovarsi nel fatto che in un tempo relativamente breve il nuovo dominio sociale ha trasformato tutte le comunità moderne in società di lavoratori e sbrarsi in altre parole, esse si sono contemporaneamente concentrate intorno all'unica attività necessaria a sostenere la vita. (Per avere una società di lavoratori non è necessario naturalmente che ogni membro sia realmente un operaio o un lavoratore [...] ma solo che tutti i membri considerino qualsiasi cosa facciano prima di tutto come un modo per sostenere la loro vita e quella delle loro famiglie). La società è la forma in cui solo il fatto della mutua dipendenza in nome della vita (e solo di questa) assume un significato pubblico e in cui si consente che appaiano in pubblico le attività connesse con la mera sopravvivenza».

nire uno sfondo al processo vitale»¹⁰.

L'animal laborans ha imposto ovunque i propri criteri di giudizio sulla realtà: l'ultima fase dello sviluppo del mondo moderno non coincide semplicemente con una trasformazione delle forme di riproduzione materiale dell'umanità occidentale, ma con un mutamento ancor più decisivo delle modalità spirituali e del giudizio sulle capacità che definiscono in prima istanza l'umano. Quando, nel corso della modernità, 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, ridotte a beni di consumo, svaniscono.

Le società capitalistiche sorte dalla rivoluzione industriale vengono dipinte nelle pagine di *Vita activa come società di consumo*. La società moderna si trova a dover adeguare il proprio livello di consumo alle esigenze del processo produttivo, al fine di alimentarlo a ritmi sempre più accelerati. Ora, sostiene la Arendt, nei confronti di tale problema, «la soluzione sembra essere abbastanza semplice. Consiste nel trattare tutti gli oggetti d'uso come se fossero beni di consumo, così che una sedia o un tavolo vengono oggi consumati con la stessa rapidità di un abito, e la durata di un abito è di poco superiore a quella di un cibo. (...) Le cose del mondo moderno sono diventate prodotti di lavoro il cui naturale destino è di essere consumate, invece che prodotti dell'operare, che esistono per essere usati»¹¹. La natura degli oggetti d'uso si avvicina in tal modo a quella dei beni di consumo: i primi non esauriscono più la funzione che è loro propria nel costituire lo sfondo, permanente e relativamente immutabile, su cui si svolge la vita dell'uomo e in cui trova posto uno spazio politico. La società moderna rappresenta una minaccia non solamente per lo spazio politico, ma mette in discussione al tempo stesso la permanenza della realtà umana nel suo complesso. L'automatismo delle attività con cui facciamo fronte alle necessità del processo vitale – una volta che esse emergano dall'oscurità della dimensione domestica in cui erano state precedentemente confinate e siano private dell'elemento di variazione e controllo costituito dallo spazio politico in cui la parola è usata per fermarne la processualità – mette in pericolo la stabilità del mondo inteso nel più ampio senso di dimora umana permanente e resistente al flusso ciclico dei processi naturali.

II. L'arte come perfezione dell'opera

Il paragrafo di *Vita activa* dedicato all'opera d'arte possiede, per le nostre indagini, una notevole rilevanza, dal momento che conduce al punto più alto e assieme al loro esito finale le riflessioni arendtiane sulla realtà del mondo. Il discorso di Hannah Arendt permette infatti di comprendere la dimensione estetica dal punto di vista del carattere mondano dell'opera d'arte – della sua posi-

zione, funzione e permanenza nel mondo. Nella misura in cui sfugge a ogni interpretazione fondata sulla strumentalità o sulle necessità del processo vitale, l'opera d'arte è la più intensamente mondana tra le cose prodotte dall'*homo faber* e possiede in certo qual modo una valenza rivelativa. Solamente un oggetto che non è fatto per essere usato o per essere consumato, infatti, è in grado di mostrare il senso del mondo di artefatti abitato dall'uomo: la capacità di sopravvivere alla dissoluzione temporale. Il significato che è indistintamente proprio di ogni cosa, nella misura in cui può venire giudicata, valutata e apprezzata, secondo criteri fondati sull'apparenza e non sull'utile o sul bisogno, è la permanenza. Per questo motivo, l'opera d'arte costituisce l'essenza di ogni attività di reificazione, lo specchio in cui si manifesta il mondo umano come scena dell'apparire. L'essenza delle cose consiste nel trascendere la funzionalità dei prodotti del lavoro e l'utilità dei prodotti della fabbricazione, e nel costituire la dimora permanente di un essere mortale, la scena delle sue azioni, lo spazio del suo apparire *in quanto uomo*¹².

La funzione paradigmatica dell'opera d'arte è interamente legata alla sua qualità sensibile, che si manifesta attraverso la bellezza. Non esiste, da questo punto di vista, una differenza assoluta tra un gruppo di oggetti particolari, le opere d'arte, e le altre cose del mondo: se considerata esclusivamente in base alla sua qualità sensibile, ognuna di esse rivela parte di quella bellezza che la rende adatta ad apparire e dunque a essere percepita nel suo aspetto di opera d'arte, come qualcosa che non è né utile né adatta a essere consumata, ma, semplicemente, bella o brutta. «Qualcosa di questa qualità [la permanenza di cui sono capaci le opere d'arte di cui la durata delle cose mondane non è che un riflesso] – che a Platone sembrava divina perché si avvicina all'immortalità – è intrinseca in ogni cosa in quanto cosa, ed è esattamente questa qualità, o la sua mancanza, che risplende nella sua forma e la rende bella o brutta. (...) Tutto ciò che esiste deve apparire, e nulla può apparire senza una forma propria; quindi in realtà non c'è cosa che non trascenda in un modo o in un altro il proprio uso funzionale, e la sua trascendenza, la sua bellezza o bruttezza, corrisponde alla sua apparizione in pubblico e all'essere vista. (...) In altre parole, anche gli oggetti d'uso vengono giudicati non solo in relazione ai bisogni soggettivi degli uomini ma anche in base ai criteri oggettivi del mondo in cui troveranno il loro posto,

¹² Cfr. *ibid.*, p. 120: «A causa della loro mirabile permanenza», scrive la Arendt, «le opere d'arte sono le più intensamente mondane tra le cose tangibili: la loro durevolezza non è pressoché toccata dall'effetto corrosivo dei processi naturali, poiché non sono soggette all'uso delle creature viventi, un uso che in realtà, lungi dal realizzare il loro scopo intrinseco – come lo scopo della sedia è realizzato quando ci si siede sopra – può soltanto distruggerle (...) In questa permanenza, la stabilità del mondo delle cose fatte dall'uomo – che non può mai essere assoluta, perché il mondo è abitato e usato dai mortali – ottiene una propria rappresentazione. In nessun altro luogo la nera durevolezza del mondo delle cose appare nella sua purezza e chiarezza, e in nessun altro luogo questo mondo si manifesta in modo così grandioso come la dimora non mortale per degli esseri mortali. E come se la stabilità del mondo fosse diventata trasparente nella permanenza dell'arte (...)».

¹⁰ *Ibid.*, p. 95.

¹¹ *Ibid.*, p. 89.

per durare, essere visti, essere usati»¹⁷.

La trascendenza rispetto alla semplice funzionalità mette in luce l'aspetto sensibile con cui gli oggetti si offrono alla vista, rivelando in tal modo la durevolezza del mondo degli artefatti. Uno sguardo disinteressato, che sia in grado di cogliere il significato delle cose al di là della strumentalità e del bisogno, e le giudichi in base al loro semplice apparire, è però inscindibilmente legato – è questo un punto decisivo del discorso della Arendt – all'esistenza di uno spazio pubblico di azione e discorso: la "redenzione" della fabbricazione e del lavoro avviene per mezzo delle facoltà politiche dell'uomo. Il mondo si mostra infatti nel suo aspetto di dimora permanente, solamente nella misura in cui le cose costituiscono lo sfondo delle azioni e dei discorsi degli uomini. «Per essere ciò che il mondo ha sempre rappresentato, una dimora per gli uomini durante la loro vita sulla terra», scrive Hannah Arendt al termine del paragrafo di *Vita activa* dedicato all'opera d'arte, «la sfera artificiale umana deve costituire uno spazio adeguato per l'azione e per il discorso, per attività non solo del tutto inutili per le necessità della vita, ma anche di natura completamente differente dalle molteplici attività di fabbricazione, grazie a cui sono prodotti il mondo stesso e tutte le cose che vi sono»¹⁸.

In un saggio dedicato alla vita e al pensiero di Walter Benjamin, Hannah Arendt ritorna su queste tematiche. Parlando della figura del *collezionista*, centrale per interpretare l'atteggiamento di Benjamin nei confronti della tradizione, la Arendt sottolinea come tale passione sia tipica di coloro che, in grado di poter fare a meno delle cose utili, possono permettersi di «fare della trasfigurazione dell'oggetto un loro compito», scoprendo il bello al di là del valore d'uso. La trasfigurazione cui il collezionista sottopone gli oggetti non riguarda soltanto le opere d'arte, il cui significato va naturalmente al di là dell'utile: ogni oggetto del mondo può essere «redento» e salvato in quanto cosa, nel momento in cui, nell'ottica del collezionista, non serve a nulla, non è mezzo di alcun fine e acquista così un valore autonomo.

Proprio da questo punto di vista, la Arendt sottolinea l'affinità tra la figura del collezionista e quella del rivoluzionario – colui che, nella modernità rappresenta forse il vero, ultimo, uomo d'azione. «Al pari del rivoluzionario, il collezionista "si trasferisce idealmente non solo in un mondo remoto nello spazio e nel tempo, ma anche in un mondo migliore, dove gli uomini, è vero, sono altrettanto poco provvisti del necessario quanto in quello di tutti i giorni, ma dove le cose sono libere dalla schiavitù dell'essere utili" (*Angelus Novus*, 148). Il collezionismo rappresenta la redenzione delle cose che deve fare da complemento alla redenzione dell'uomo»¹⁹. Solamente l'uomo d'azione è dunque in grado

¹⁷ *Ibid.*, pp. 124-125.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 125-126.

¹⁹ Hannah Arendt, *Walter Benjamin, 1892-1940*, in «Merkur», XXII, 1968, pp. 50-65, trad. it. di A. Carosso, *Il peccatore di peyle. Walter Benjamin, 1892-1940*, Milano, Mondadori, 1993, p. 77.

di attuare quella liberazione degli oggetti che li rende autenticamente "cose" e permette loro di apparire come parte del mondo imperituro. Quanto sia significativo questo accostamento tra il rivoluzionario e il collezionista, oltreché in relazione al discorso sul mondo anche ai fini della continuità dell'opera di Hannah Arendt, appare chiaramente solo se si comprende che la figura del collezionista rappresenta la personificazione del giudizio, quella facoltà della mente che acquisirà progressivamente un peso centrale nel pensiero della autrice di *Vita activa*.

L'accostamento tra politica e significato del mondo costituisce del resto il centro delle argomentazioni di un altro saggio decisivo del pensiero arendtiano: *La crisi della cultura* analizza i rapporti tra società, cultura e politica, a partire dal discorso sull'opera d'arte. «La cultura», afferma la Arendt, «è attinente alle cose ed è un fenomeno del mondo (...). Un oggetto può dirsi culturale nella misura in cui resiste nel tempo; la sua durevolezza è in proporzione inversa alla funzionalità. Quest'ultima è la caratteristica che fa di nuovo sparire l'oggetto dal mondo fenomenico attraverso l'uso e la consumazione»²⁰. Il concetto di cultura richiama dunque il tema centrale di *Vita activa*, la questione del mondo umano e della sua permanenza. Tale problema, sostiene la Arendt, va considerato a partire dalle caratteristiche di un gruppo di oggetti particolari, le opere d'arte. L'arte, oggetto culturale per eccellenza, è vista anche qui come rappresentazione simbolica della permanenza che caratterizza l'intero mondo degli uomini. Per questo motivo, il saggio inizia col ribadire l'impossibilità di accostarsi in maniera adeguata all'opera d'arte a partire da criteri utilitaristici. Attraverso l'analisi dell'atteggiamento «filisteo» – quella mentalità fondata sul criterio dell'utilità, che riduce la cultura a un «valore», soggetto alle fluttuazioni del mercato di scambio – Hannah Arendt si sforza di mettere in evidenza il rapporto altamente problematico del fenomeno culturale, e dell'opera d'arte in particolare, con i metri di giudizio tipici della società contemporanea.

Il significato dell'opera d'arte, in realtà, rimanda piuttosto al rapporto dell'opera con il mondo: la bellezza che consente all'arte di permanere nei secoli, afferma la Arendt, trascende la sfera soggettiva del bisogno e dell'utilità²¹. L'atteggiamento adeguato per accostarsi all'opera d'arte, e più in generale alle cose del mondo in quanto oggetti culturali, richiede perciò una libertà nei confronti delle necessità immediate della vita così come di ogni scopo utilitaristico, e fa piuttosto riferimento alla cura per il mondo umano e per il suo significato.

La seconda parte del saggio dice in maniera più efficace quanto era già contenuto in *Vita activa*: Hannah Arendt esprime, attraverso l'analisi di un atteg-

²⁰ Hannah Arendt, *La crisi della cultura*, in *Tra passato e futuro*, cit., p. 226.

²¹ *Cfr. Ibid.*, p. 227: «Le cattedrali si costruivano ad maiorem gloriam Dei, come edifici certo servivano ai bisogni della comunità; ma la loro complessa bellezza non potrà mai trovare spiegazione in quei bisogni che si sarebbe potuto soddisfare non meno bene con un qualunque altro edificio. La loro bellezza trascende il bisogno e le rende permanenti nei secoli».

giamento soggettivo e di una facoltà della mente, il giudizio di gusto, l'affinità tra politica e cultura, fondata sul comune riferimento a un mondo condiviso. Il conflitto tra artista e uomo d'azione si risolve solamente in un'ottica mondana, non appena si ponga tra parentesi l'atteggiamento dell'*homo faber* nei confronti della realtà e si guardi esclusivamente ai prodotti della sua attività: «Il punto è che appena la nostra attenzione passa dall'esercizio dell'arte ai risultati di questa, alle cose stesse destinate a trovare il loro posto nel mondo, il conflitto che isola uomo politico e artista ciascuno nella propria attività cessa di esistere»¹⁶.

La prospettiva con cui la Arendt si accosta al fenomeno dell'opera d'arte va dunque collocata all'interno del più ampio quadro di una concezione fenomenologica del reale, che postula un rapporto costitutivo delle attività dell'uomo con la sfera delle apparenze. Nella prima parte del saggio, la Arendt, mostrando la parentela tra arte e cultura, indica che tutte le cose del mondo, in misura più o meno ampia, possono essere considerate in base ai criteri con cui misuriamo l'opera d'arte, che si fondano sulla bellezza. Esiste dunque un'esperienza del mondo che porta a considerare tutte le cose come potenziali opere d'arte, valutandole dal punto di vista del loro apparire, del loro posto nel mondo e della loro capacità di resistere alla dissoluzione temporale, sforzandosi di svincolarle da ogni prospettiva di tipo utilitaristico o edonistico. La seconda parte del saggio illustra invece i tratti soggettivi di tale esperienza del mondo, la disposizione che fonda e permette l'apparire delle cose come sfondo permanente e indissolubile della vita umana. Tale facoltà soggettiva rappresenta in certo qual modo l'atteggiamento dell'uomo d'azione nei confronti del mondo e in questo senso costituisce una testimonianza dell'affinità di politica e cultura.

La cultura non riguarda dunque soltanto la sfera oggettiva, mondana, delle cose prodotte dalla mano dell'uomo, ma ha da fare con una disposizione soggettiva, il gusto, che prescrive la corretta modalità di rapporto con il mondo come sfera dell'apparenza. Il gusto possiede una valenza politica perché rappresenta quella facoltà capace di instaurare un rapporto con il reale fondato sull'apparire: il gusto "lascia essere" le cose come tali e conferisce loro quella permanenza adatta a farne una dimora umana stabile, destinata a sopravvivere al mutamento delle generazioni. «In genere, la presenza di una cultura indica che il mondo pubblico, (...) offre uno spazio "in vista" alle cose che sono in quanto appaiono e sono belle. In altre parole, la cultura indica che, a dispetto dei loro conflitti e contrasti, arte e politica sono correlate, anzi sono in reciproca dipendenza»¹⁷.

Il giudizio, nella misura in cui ha di mira il mondo, l'aspetto che esso dovrà avere e le cose che dovranno apparire, si rivela dunque in grado di risolvere il conflitto tra artista e uomo politico: è significativa, da questo punto di vista, la posizione del paragrafo dedicato all'opera d'arte in *Vita activa*, posto a conclu-

¹⁶ *Ibid.*, pp. 236-237.

¹⁷ *Ibid.*, p. 237.

sione del capitolo sull'operare, immediatamente prima di quello dedicato all'azione. La discussione sull'opera d'arte, apparentemente marginale, possiede in realtà la funzione essenziale di mediare il discorso sui rapporti tra *homo faber* e uomo d'azione. Per mezzo del discorso sull'arte, la Arendt mostra come la "redenzione" della fabbricazione avvenga soltanto per mezzo delle capacità politiche dell'uomo: il significato primario di un'opera non consiste nel suo utilizzo, ma nel costituire il luogo appropriato per l'azione e il discorso, che soli introducono un senso umano in un universo dominato dalle categorie di mezzo e fine. Solamente le facoltà politiche dell'uomo sono in grado di porsi autenticamente dal punto di vista del mondo e di garantirne la sopravvivenza.

Tutta la trattazione arendtiana cerca di distinguere la durevolezza e la permanenza che appartengono agli oggetti, dall'uso che si può fare di essi: la loro destinazione ultima è connessa a un'altra attività che fornisce loro un significato propriamente umano. La durevolezza di un oggetto è, per la Arendt, sempre relativa; pur differenziandosi nettamente dai prodotti del lavoro, intrinsecamente deperibili e fatti per il consumo immediato, le cose del mondo sono sottoposte, per il fatto stesso di esistere, all'attività corrosiva dei processi naturali, e perciò sono destinate a perire e a ritornare nel processo vitale da cui sono emerse. La loro relativa permanenza e la loro esistenza autonoma come entità singole e definite differiscono tuttavia questo decadimento, e permettono che l'artificio umano, l'insieme delle singole cose prodotte, possa sopravvivere come un'entità durevole al succedersi delle generazioni. Solamente l'azione e il discorso, le attività superiori di cui l'uomo dispone, consentono ai prodotti dell'operare e alle forme di rapporto con la realtà tipiche dell'*homo faber* e dell'*animal laborans*, di acquisire un senso che non si riduca all'utilità o al bisogno. La differenza tra oggetto d'uso e bene di consumo, che dal punto di vista del lavoro appare una semplice differenza di grado, ridiventa in tal modo assoluta.

III. La pluralità dell'antropologia politica di Hannah Arendt

Per comprendere adeguatamente il senso della rivalutazione dell'agire contenuta in *Vita activa* occorre contestualizzarla all'interno di una produzione teorica che si è sviluppata ed evoluta ben oltre i testi a cui essa prevalentemente fa riferimento. Il problema principale di tutte le maggiori opere arendtiane – che si trova perciò anche alla base della rivendicazione dell'autonomia del politico – è quello della permanenza e della conservazione del reale; la rivalutazione dell'azione e del discorso è volta a garantire la costituzione della realtà umana, che avviene attraverso l'ininterrotto differimento della dissoluzione temporale e della dimensione naturale dell'esistere. La rappresentazione arendtiana del mondo può essere letta come un tentativo di conciliare una concezione innovativa e libertaria della politica, con l'esigenza di rendere permanente uno spazio che genera incessantemente da sé i germi della propria autodistruzione.

La Arendt tenta, in altre parole, di pensare in maniera congiunta ciò che la

tradizione ha di fatto mantenuto separato: innovazione e conservazione, progressismo e conservatorismo, permanenza e mutamento, movimento e quiete. Il luogo della riflessione arendtiana si situa propriamente all'incrocio di queste traiettorie, nella perenne preoccupazione di conciliare polarità in apparenza inconciliabili: opera e azione, autorità e potere, memoria e volontà. Se è vero che la prospettiva arendtiana è proiettata verso il futuro, è non meno vero che l'apertura di un mondo non può avvenire se non sulla base di un passato che si deve custodire, mettendolo al riparo da quelle stesse forze innovative che rischierebbero di farne *tabula rasa*. Il concetto di natalità appartiene alla dimensione del prendere tempo: creazione continua del mondo volta a differire incessantemente la mortalità che costituisce l'irreversibile legge della natura, e insieme pericolo estremo di fronte al quale occorre difendere il passato e porre dei limiti al fine di garantire la sussistenza perenne della dimora umana contro il risorgere della dimensione naturale da cui ci si è staccati con la fondazione di un corpo politico. La stabilità di una realtà permanente costituisce la condizione di possibilità di ogni cambiamento, il caposaldo cui ancorare l'innovazione. Le pagine di *La vita della mente* dedicate alla volontà, così difficili da interpretare, vanno lette da questo punto di vista.

Lo sforzo della Arendt è volto a mantenere intatte le potenzialità dell'origine: lo spazio politico limita la distruttività di un agire che viene esercitato sotto forma di parola. Fuori da tale ambito plurale, per esempio in campo naturale, quest'ultimo perde le caratteristiche che lo rendono propriamente umano, cioè la specifica carica rivelativa che possiede, ma mantiene la facoltà di creare processi potenzialmente irreversibili e perciò distruttivi. Un profondo senso del limite come condizione di possibilità soggiace al pensiero arendtiano, fermo al senso di quella finitezza dell'esistenza che si manifesta nella costitutiva pluralità della vita dell'uomo sulla terra. La riflessione arendtiana – lo dimostra ampiamente un'opera come *Sulla rivoluzione* – non è dunque basata esclusivamente sull'esaltazione della capacità innovativa dell'azione. L'innovazione e il mutamento non sussistono, per lei, che all'interno di un quadro più ampio in cui si articolano assieme alla permanenza di un principio di stabilizzazione.

È necessario leggere in questa prospettiva il tentativo di formulare quella che è stata definita un'antropologia politica, fondata su molteplici attività e facoltà tutte ugualmente indispensabili alla creazione di una dimora umana permanente. L'azione, l'opera e il lavoro concorrono indissolubilmente a formare aspetti di un'unica realtà: allo stesso modo, i vari significati del termine mondo vanno pensati congiuntamente. Solo il mantenimento di questa pluralità di capacità e di attività rende possibile la sopravvivenza temporale della dimora dell'uomo sulla terra.

«La redenzione della vita, che si mantiene mediante il lavoro», leggiamo nelle pagine conclusive di *Vita activa*, «è la conquista della realtà mondana, che a sua volta è mantenuta mediante la fabbricazione. Abbiamo visto inoltre che l'*homo faber* poteva essere redento dalla sua mancanza di significati (...) solo at-

traverso le facoltà connesse dell'azione e del discorso, che producono storie significative con la stessa naturalezza con cui la fabbricazione produce oggetti d'uso. Il caso dell'azione e delle sue aporie è completamente differente. Il rimedio contro l'irreversibilità e l'imprevedibilità del processo avviato dall'azione non scaturisce da un'altra facoltà superiore, ma è una delle potenzialità dell'azione stessa»²⁸. La superiorità dell'azione nei confronti delle altre dimensioni della condizione umana è dovuta al fatto che le aporie cui va incontro l'esercizio di tale facoltà possono essere risolte per mezzo di una serie di potenzialità che sono generate dall'azione medesima. In *Vita activa* la Arendt dedica un paragrafo alle facoltà del *perdono* e della *promessa*, le risposte all'irreversibilità e all'imprevedibilità dell'azione. Il discorso si svilupperà, nel libro dedicato alle esperienze degli uomini delle rivoluzioni, attraverso una riflessione sui concetti di legge e di autorità. In tal modo, sebbene *Vita activa* sembri semplicemente legata al modello greco della politica, le opere successive integrano tale orizzonte attraverso un'analisi più articolata del mondo classico. L'azione innovativa richiede infatti come sue specifiche condizioni di possibilità una serie di limiti che la vincolino, ma senza soffocarla, la alimentino e assieme le restringano l'area del possibile. La dimensione temporale del passato è essenziale per questo pensiero che, pure, è totalmente imperniato sulla costruzione di uno spazio di apparenza che garantisca la "presenza" della realtà umana e ne permetta l'apertura verso il futuro.

Certamente, il mondo come spazio dell'apparenza rappresenta la specifica condizione di esistenza della realtà umana nel suo complesso. La distruzione materiale e la perdita a livello concettuale del mondo umano come sfera di artefatti e come mondo-ambiente avvengono contemporaneamente alla chiusura degli spazi per la politica che si attua in epoca moderna. È soltanto garantendo allo spazio politico uno specifico ambito di esistenza, che l'essere nel mondo dell'uomo e la solidità stessa del mondo ambiente su cui esso si localizza possono essere messi al riparo dall'azione dissolutiva dei cicli naturali.

Inoltre, soltanto l'ambito della *politeia* garantisce la possibilità di esperire la stabilità del mondo ambiente che ci circonda. Il mondo e lo spazio d'apparenza sono variamente intrecciati e costituiscono reciprocamente l'uno la condizione di esistenza dell'altro. Se il mondo rappresenta, con la sua eternità e immutabilità, la condizione di possibilità di ogni abitare umano, è però vero che la fede percettiva e il senso comune che ne permettono l'esperibilità si fondano sull'esistenza di uno spazio plurale di discorso. La pluralità di soggetti che agiscono rendono concepibile ciò che altrimenti sarebbe semplicemente percepito come parte del sempiterno flusso della natura.

Il discorso di Hannah Arendt non mira a stabilire nuove gerarchie, ma tenta semplicemente di segnalare il valore e l'autonomia della nozione e della pratica della libertà politica, contro la riduzione ad attività finalizzata che la modernità

²⁸ Hannah Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 174-175

ha attuato. L'intenzione primaria che lo governa consiste nel tentativo di recuperare alla riflessione la pluralità delle attività e delle facoltà umane in vista di un riequilibrio complessivo delle stesse. L'azione è la facoltà che fornisce significato e conferisce realtà umana all'ambito oggettuale dell'*homo faber* e all'attività processuale dell'*animal laborans*. Ciò non significa che l'azione possa fare a meno dell'attività dell'*animal laborans* – che costituisce un prerequisito essenziale di ogni forma di vita politica – o del mondo dell'*homo faber* – che le conferisce la solidità e la permanenza necessarie alla costituzione di un mondo umano come sede permanente del mutare delle generazioni.

Il significato che sintetizza le varie sfumature di senso che il concetto di mondo assume nell'opera della Arendt risulta essere, in definitiva, quello di vera e propria dimora umana, di casa stabile che si mantiene in esistenza attraverso il mutare delle generazioni e accoglie i nuovi venuti fornendo loro uno spazio permanente per l'esercizio delle loro facoltà e attività, ivi compresa quella di agire. L'azione non è ovviamente l'unica attività necessaria per produrre e mantenere in esistenza questo luogo umano che, sviluppandosi dal passato verso il futuro, accoglie al proprio interno i nuovi venuti e fa in tal modo fronte al mutare delle generazioni. Esso risulterebbe impensabile senza la solidità del mondo-ambiente e la permanenza della sfera artificiale che pone una barriera tra la dimora umana e l'ambito naturale: ma, ricorda la Arendt nessun mondo umano e nessuna realtà permanente possono esistere laddove ogni spazio per la politica venga riassorbito dalle attività produttive o dal lavoro che fa fronte alle esigenze del processo vitale.

Capitolo quinto

La storia delle rivoluzioni

La storia delle rivoluzioni, chiave politica per decifrare la storia più recondita dell'epoca moderna, potrebbe essere narrata come la favola di un tesoro antichissimo, che appare all'improvviso nelle circostanze più diverse, e quindi scompare di nuovo.

(HANNAH ARENDT, *Premessa: la lacuna tra passato e futuro*)

L'inizio, infatti, poiché contiene il suo proprio principio, viene a essere anche un dio, il quale, finché dimora tra gli uomini, finché ne ispira le imprese, salva tutto.

(PLATONE, *Leggi*)

I. Secolarizzazione e rivoluzioni

Il principale "movimento" nella gerarchia delle facoltà umane che caratterizza la modernità – il rovesciamento del rapporto tra la contemplazione e l'attività in genere – avrebbe potuto condurre alla elevazione dell'azione politica al più alto rango delle capacità dell'uomo: «E in effetti», scrive la Arendt, «al principio dell'epoca moderna tutto pareva convergere verso un'elevazione dell'attività e della vita politica. I secoli XVI e XVII, così ricchi di nuove dottrine di filosofia politica, ancora non manifestavano alcun particolare interesse verso la storia in quanto tale. (...) La convinzione dell'età moderna, secondo cui l'uomo può conoscere soltanto ciò che ha fatto egli stesso, sembra più conforme a una glorificazione dell'azione che non alla posizione essenzialmente contemplativa dello storico e della coscienza storica in genere»¹.

La modernità è sinonimo di *secolarizzazione*. La nascita del mondo moderno segna la fine della sanzione tradizionalmente esercitata dalla Chiesa sulle questioni politiche e il venir meno di un'autorità trascendente come fonte di legittimazione del potere temporale. La scomparsa dell'autorità cristiana sulle cose del mondo ripropone in tal modo la necessità della ricerca di uno spazio di permanenza e durevolezza strettamente secolare e mondano. «Diventava davvero "inevitabile"», afferma la Arendt, «che il nocciolo della speranza tornasse a

¹ Hannah Arendt, *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, cit., p. 84.

risiedere principalmente nel desiderio di posterità terrena" (...). In realtà il problema politico riacquistava così nell'esistenza umana quell'importanza decisiva perduta con il tramonto della civiltà classica, in quanto inconciliabile con il concetto rigidamente cristiano della sfera secolare². Le rivoluzioni rappresentano, per Hannah Arendt, la risposta moderna a un problema genuinamente politico: ricreare uno spazio mondano imperituro e permanente che conferisse alle vite degli uomini un senso diverso dalla semplice autoconservazione. Il significato dell'esistenza umana e la dignità delle cose che devono sopravvivere e che altrimenti non potrebbero lasciare traccia dipendono dalla fondazione di un corpo politico, dall'esistenza di uno spazio di apparenza in cui la realtà propriamente umana si concretizzi e permanga come mondo comune.

A questo proposito è stato scritto che nel pensiero di Hannah Arendt si delineano due modernità; da una parte, vengono analizzati con grande lucidità gli sviluppi effettivi del mondo moderno e del pensiero tradizionale, che culminano nella nascita del sociale, nel restringimento degli spazi per la politica e, a livello filosofico, nella nascita della filosofia della storia del diciannovesimo secolo. Dall'altra, viene individuata, nella genesi e nello sviluppo dei movimenti rivoluzionari, una diversa possibilità di rapporto nei confronti della politica e del mondo umano in generale: il movimento rivoluzionario rappresenta, agli occhi della Arendt, il tentativo di aprire un nuovo spazio per la politica, di instaurare un nuovo inizio che culmini nella fondazione di un organismo basato su una concezione del potere innovativa rispetto alla tradizione vincente nella modernità. Dall'esperienza rivoluzionaria avrebbe dovuto scaturire anche una nuova filosofia politica, in grado di instaurare un modo diverso e produttivo di rapportarsi al passato, riannodando i fili spezzati della tradizione. Al pensiero arendtiano è dato di ripercorrere il corso della modernità per ravvisare, negli eventi che si sono realizzati storicamente, una serie di virtualità che non si lasciano ricondurre semplicemente a essi. La tradizione rivoluzionaria illumina l'effettivo sviluppo della storia moderna nel suo carattere di non definitività e non ultimità³.

² *Ibid.*, p. 78.

³ M. Cangiotti, *L'etico della politica*, Urbino, QuattroVenti, 1990, pp. 38-39.

⁴ Su questa tesi si basa interamente il saggio di C. Galli, *Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità*, in *La pluralità irrapresentabile*, cit., pp. 15-28, il quale sostiene che il pensiero politico della Arendt è «a un tempo radicalmente interno alla modernità (e quindi dotato di alta capacità comprendente) e parzialmente esterno, non semplicemente contrapposto a essa (così da porsi, in quanto atto puramente esistente - evento "rilevato" - come possibilità alternativa a quella che si è mostrata egemonica e si è ritenuta necessaria nella modernità [...]). Egli si sforza di sottolineare la natura essenzialmente critica del pensiero arendtiano, la cui peculiarità consisterebbe nel mantenimento di una posizione di «alterità laterale», di «marginalità eccedente» nei confronti del moderno, e nell'instaurazione di un rapporto con esso che sia «non tragico»: che cioè, pur non rassegnandosi al fallimento della modernità, non contrapponga a essa un ordine di segno diverso: «Ogni contrapposizione di ordine a ordine (...) non sarebbe altro che un rinnovato rovesciamento, tutto interno alla logica monocausale della modernità: sarebbe, insomma, utopia, e precisamente l'ultima figura dell'utopianismo moderno, l'ultima produzione di resti».

Nei fatti, il capovolgimento di azione e contemplazione che segnò l'inizio della modernità non riuscì se non per brevi momenti e in circostanze particolari a portare nuovamente in primo piano l'attività che Aristotele ha definito *atana-tizein*, l'«immortalare». Lo sviluppo della metafisica della storia coincide cronologicamente con questa mancata rivalutazione della politica: «È ovvio», scrive la Arendt, «che non si potesse dare una coscienza storica senza una elevazione del secolare a una nuova dignità. Meno ovvio che proprio al processo storico si dovesse infine far ricorso per conferire alle azioni e alle sofferenze terrene degli uomini il nuovo senso e la nuova significazione necessari». L'opera arendtiana dedicata alle esperienze delle rivoluzioni rappresenta il tentativo di ricostruire «l'altra modernità», ovvero la possibilità mancata, sempre sconfitta, di ricreare uno spazio per la politica in epoca moderna. Lo sforzo della Arendt è volto a cogliere nelle rivoluzioni proprio questa dimensione di esperienza umana nuova o meglio riscoperta, che costituisce il contenuto effettivo del fenomeno.

La novità del fenomeno rivoluzionario non fu tale in senso assoluto, rispetto cioè a qualsiasi forma politica della storia, bensì soltanto in rapporto alla tradizione politica dell'occidente cristiano⁴. Già in *Vita activa*, del resto, la Arendt si è sforzata di mettere in luce l'influenza che la credenza cristiana nell'immortalità della vita individuale avrebbe esercitato sullo sviluppo della modernità. L'imporre della mentalità cristiana è all'origine di quel capovolgimento della relazione tra l'uomo e il mondo che ha segnato il tramonto della civiltà classica. Per la mentalità greca e romana, infatti, la vita individuale si svolgeva all'interno di un cosmo imperituro e di un mondo edificato allo scopo di durare in eterno: la visione del mondo cristiana, invece, eleva la vita del singolo alla posizione prima occupata dal tutto. Immortale è ora il singolo individuo, non il mondo, la terra o il corpo politico. La morte diventa, con Paolo, la ricompensa per il peccato individuale, allo stesso modo in cui Cicerone immaginava che essa facesse irrimediabilmente seguito ai peccati commessi dalle *civitas*, dalle comunità: la vita individuale si sostituisce così alla vita del corpo politico. Con l'avvento del Cristianesimo, di conseguenza, il valore e la dignità della politica decadono irrimediabilmente. Una volta posto come obiettivo primario il conseguimento della vita ultraterrena, la politica perde ogni significato autonomo e viene ridotta ad attività destinata a provvedere alle necessità della vita terrena e a salvaguardare la possibilità di una riparazione nei confronti delle conseguenze

⁴ Hannah Arendt, *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, cit., pp. 83-84.

⁵ D. Sternberger mette in luce efficacemente come per Hannah Arendt le rivoluzioni rappresentino il «riemergere» attraverso i secoli di un'originaria esperienza politica di azione e discorso. Sternberger sottolinea la natura paradossale di questo ricorrere dell'idea originaria del politico attraverso i fenomeni storici più disparati. Nella sua analisi delle rivoluzioni, che rappresentano appunto la concretizzazione di tale ideale della *polis*, la Arendt, secondo Sternberger, guarderebbe alla storia con occhi storici per cogliere in essa la concretizzazione di una categoria eterna del politico, riapparsa dopo la parentesi del medioevo cristiano (D. Sternberger, *Die versunkene Stadt. Über Hannah Arendts Idee des Politik* in «Merkur», XXX, n. 10, 1976, pp. 940-941).

dello stato di peccato⁷.

Le nozioni di *novità* e di *libertà*, essenziali per intendere il senso delle riflessioni arendtiane sul fenomeno rivoluzionario, non ne esauriscono tuttavia il contenuto: a queste occorre aggiungere l'idea della *fondazione* dello spazio di libertà formatosi nel corso degli eventi e della *costituzione* che di questo spazio garantisce la permanenza. «Rivoluzione da una parte e costituzione e fondazione dall'altra sono congiunzioni correlative. Per gli uomini del diciottesimo secolo era (...) evidente che occorreva una costituzione per tracciare i confini del nuovo mondo politico e per definire le leggi che dovevano governarlo; si rendevano conto che dovevano trovare e costruire un nuovo spazio politico entro il quale la "passione per la libertà pubblica" o la "ricerca della felicità pubblica" potessero avere libero gioco per le generazioni a venire, in modo che il loro proprio spirito "rivoluzionario" potesse sopravvivere alla fine materiale della rivoluzione»⁸.

Su questa duplice nozione, la Arendt costruisce la distinzione tra rivoluzioni riuscite e rivoluzioni fallite. Le rivoluzioni hanno tradito i propri obiettivi nella misura in cui si sono rivelate incapaci di garantire la permanenza e la durevolezza dello spazio politico a cui hanno dato vita e di fondare istituzioni stabili, che formalizzassero il nuovo concetto di potere sorto dalle esperienze rivoluzionarie. La critica arendtiana alla rivoluzione francese e all'intera tradizione rivoluzionaria otto-novecentesca da essa influenzata verte proprio su questo punto: essa perse di vista il proprio fine esclusivamente politico e in tal modo sacrificò la libertà alla liberazione dell'uomo dalla necessità. Il fine della rivoluzione è invece la fondazione di un nuovo organismo politico mediante la creazione di una costituzione che renda permanente lo spazio d'apparenza formatosi durante la rivoluzione stessa⁹. L'analisi comparativa delle due rivoluzioni maggiori, quella

⁷ Cf. Hannah Arendt, *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, cit., p. 80: «Soltanto trascendendo questo mondo si potevano svolgere attività che assicurassero l'immortalità; la sola istituzione giustificabile nell'ambito secolare era la Chiesa, la *civitas Dei* sulla terra, su cui era caduto il fardello della responsabilità politica e alla quale si potevano ricondurre tutti gli impulsi genuinamente politici».

⁸ Hannah Arendt, *On Revolution*, New York, The Viking Press, 1963, trad. it. a cura di R. Zorzi, *Sulla rivoluzione*, Milano, Edizioni di Comunità, 1989, pp. 136-137.

⁹ Il tentativo di distinguere tra rivoluzioni fallite e rivoluzioni riuscite sulla base del concetto di fondazione e della capacità di mantenere intatto il proprio potenziale esclusivamente politico ha suscitato numerose critiche. Tra queste, è celebre quella di E.J. Hobsbawm, che sostiene che in *Sulla rivoluzione* il pensiero della Arendt possiede un certo carattere metafisico e normativo (...) che ben si accorda con un idealismo filosofico di vecchio stampo talvolta molto esplicito. Essa non prende le rivoluzioni così come sono, ma se ne costruisce un tipo ideale e secondo tale modello definisce la sua materia escludendo ciò che non rientra nel suo quadro». (E.J. Hobsbawm, *Revolutionaries*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1972, trad. it. *I rivoluzionari*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 244-245). In effetti il progetto di Hannah Arendt - che, coerentemente, ha difeso la possibilità di rinvenire un criterio di giudizio sugli avvenimenti storici che non lasci alla storia medesima questo compito - risulta talvolta sconcertante perché rappresenta un tentativo di rompere con la comprensione tradizionale del fenomeno rivoluzionario, che deriva proprio dall'influenza che ebbero gli eventi della rivoluzione francese sulle generazioni di storici successive, e dalla preesistenza di una tradizione di pensiero politico di cui si propone appunto di dimo-

americana e quella francese, è dunque condotta dalla Arendt in base allo schema di delimitazione e separazione concettuale tra ambito politico e sfera privata, tra politica ed economia. L'unico caso di rivoluzione riuscita, ai suoi occhi, fu proprio quella che spesso non è stata neppure considerata tale: la rivoluzione americana¹⁰.

Ciò che mise fine alle speranze della rivoluzione francese di fondare uno spazio entro cui la libertà potesse manifestarsi e raggiungere un'esistenza concreta fu la cosiddetta "questione sociale": i rivoluzionari in Francia sacrificarono la fondazione della libertà e della felicità pubbliche al tentativo di risolvere il problema della povertà di massa che assillava la società europea dell'epoca. Il ruolo della rivoluzione divenne in tal modo quello di liberare dalla miseria il processo vitale della società, attraverso l'utilizzo di mezzi violenti, e non più quello di liberare l'uomo dall'oppressione di altri uomini, fondando uno spazio di libertà pubblica: la libertà capitolò dinanzi alla necessità. La rivoluzione americana, invece, favorita in ciò anche dalla mancanza sul suo territorio di una povertà di massa paragonabile a quella esistente in Europa, riuscì a mantenere intatto il proprio fine politico, la creazione di un sistema di potere, ovvero di una forma di governo, interamente nuovo¹¹.

II. La legge come «memoria della volontà»

L'analisi di Hannah Arendt sul fenomeno rivoluzionario - al di là della legittimità e dell'esattezza della ricostruzione storica - pone una questione rilevante dal punto di vista filosofico, relativa alla conservazione di quello spazio plurale che si realizza nell'azione e nel discorso e delle potenzialità innovative che da esso si sprigionano. Questo problema era presente in *Vita activa*; già allora la Arendt era consapevole, da una parte, dei pericoli di un agire innovativo propenso a forzare ogni limitazione, e, dall'altra, della fragilità e precarietà di uno spazio politico costituito esclusivamente da una pluralità di soggetti che agiscono e discorrono. La fenomenologia della *vita activa* descriveva il mondo umano come luogo della compresenza di sfera dell'azione e sfera dell'artificio.

stare la non assolutezza. La Arendt cerca qui soprattutto di riportarsi alle concrete esperienze di libertà pubblica dei rivoluzionari - al di là della loro stessa *incomprendenza*, quasi "loro malgrado" - al fine di mettere in luce implicazioni generali (della rivoluzione) per l'uomo come essere politico. Per questo motivo è opportuno intendere le sue analisi storiche a partire da quel progetto filosofico di ampio respiro servendosi del quale compie un attraversamento dei fenomeni storici più disparati. La comprensione di *Sulla rivoluzione* è indugiabile dalla sua lettura della tradizione politica e filosofica.

¹⁰ Sul confronto tra la rivoluzione americana e quella francese nell'opera di Hannah Arendt si sofferma J. Habermas *Die Geschichte von drei Revolutionsen*, in «Merkur», 1966, n. 218.

¹¹ A proposito dell'influenza esercitata dalla cosiddetta "questione sociale" sul corso della rivoluzione americana, si vedano le critiche che R. Nisbet rivolge alle posizioni della Arendt - seppure all'interno di un sostanziale accordo con tutte le tesi di fondo della sua lettura del fenomeno rivoluzionario - nel saggio dal titolo *Hannah Arendt and the American Revolution*, in «Social Research», XLIV, n. 1, 1977, trad. it. *Hannah Arendt e la rivoluzione americana*, in «Comunità», XXXV, n. 183, 1981, pp. 81-95.

prodotto della reificazione, che garantiva la stabilità e solidità del primo e che rappresentava lo sfondo durevole di ogni innovazione. In *Vita activa*, però, nonostante tutto, prevaleva la rivalutazione in chiave polemica dell'agire plurale e la critica alla tradizione filosofica che aveva ridotto la politica a governo e l'azione a fabbricazione. Il libro sulla storia delle rivoluzioni insiste invece maggiormente sul problema della permanenza dello spazio di innovazione prodotto dall'azione e dal discorso. Come è possibile – si chiede la Arendt – riuscire a fondare stabilmente lo spazio politico formatosi durante le rivoluzioni e a garantirne la durevolezza, sottraendo la libertà umana realizzata nell'azione e nel discorso alla dissoluzione del proprio potenziale innovativo?

Nella misura in cui il maggior evento della rivoluzione è quello della fondazione, lo «spirito rivoluzionario», in altre parole l'originale bagaglio di esperienza vissuta e autocomprensione dei rivoluzionari, «contiene due elementi che a noi sembrano inconciliabili e persino contraddittori. L'atto di fondare il nuovo stato, di progettare la nuova forma di governo implica il serio problema della stabilità e della durata della nuova struttura: d'altra parte l'esperienza destinata a quelli che sono impegnati in questo serio compito è l'esaltante consapevolezza della capacità umana di cominciare, la gioia che sempre accompagna la nascita di qualche cosa di nuovo sulla terra»¹⁴. Lo spirito rivoluzionario possiede dunque una natura ambivalente e quasi contraddittoria, per una tradizione di pensiero politico in cui stabilità e innovazione, conservatorismo e progressismo sono termini contrapposti. Il tentativo che anima la sua opera, fa notare la Arendt, consiste proprio nello spezzare i vincoli di questa tradizione, pensando congiuntamente ciò che essa ha di fatto tenuto separato¹⁵.

Il problema della permanenza rappresenta in effetti l'espressione vera e propria dello spirito politico della modernità. Se la secolarizzazione significò la riapertura di nuovi spazi per la politica, essa si trovò tuttavia a dover fare i conti con il problema della stabilità della struttura fondata attraverso l'esercizio della propria libertà. Una volta venuta meno ogni legittimazione ultraterrena occorreva fondare una dimora terrena duratura senza una fonte assoluta di autorità. Tale dimora stabile e permanente, però, avrebbe dovuto armonizzarsi con le qualità che erano servite a istituirla, senza soffocarle, ma ponendo loro dei limiti

¹⁴ Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 256.

¹⁵ È possibile sostenere che il pensiero di Hannah Arendt contiene in sé un elemento autenticamente rivoluzionario, soltanto se si tiene presente ciò che realmente rappresentarono, ai suoi occhi, lo spirito e l'esperienza rivoluzionaria: l'unione di due elementi che la tradizione ha sempre pensato come in contraddizione tra loro – la durata e la stabilità della realtà umana e lo spirito di novità che la fa nascere e la mantiene in essere. «Dal punto di vista terminologico lo sforzo di recuperare il perduto spirito rivoluzionario deve consistere, in certa misura, nel tentativo di sintetizzare nel pensiero, e combinare significativamente, ciò che il nostro attuale vocabolario ci presenta in termini di opposizione e conservazione» (*Ivi*, p. 257). È tipico della tradizione del pensiero politico, secondo Hannah Arendt, parlare per coppie di opposti che si autoescludono, senza comprendere come invece costituiscono «due facce dello stesso evento». Sulla tradizionale caratteristica del pensiero politico, a partire da Platone, di pensare per coppie di opposti, la Arendt si sofferma nel saggio *La tradizione e l'età moderna*.

per evitare di rimanere vittima di quella stessa libertà di cui rappresentava la fondazione¹⁶.

Questi interrogativi fanno sì che, in *Sulla rivoluzione*, alla riproposizione di un concetto di politica esplicitamente incentrato sull'azione innovatrice e modellato sull'ideale greco della *polis*, si aggiunga la riflessione sulle categorie politiche della civiltà romana. Il problema della permanenza dello spazio d'azione costituito sul modello della *polis* spinge la Arendt a rivolgere la propria attenzione alle forme di relazione politica del mondo romano, che costituiscono dunque un significativo arricchimento e una complessificazione dell'idea di politica presente in *Vita activa*¹⁷.

Il principale referente teorico di queste riflessioni, accanto a Tocqueville che aveva esaltato le esperienze di autogoverno e di libertà pubblica della rivoluzione americana, è Montesquieu, la cui influenza sulla rivoluzione americana, afferma la Arendt, è equiparabile al ruolo svolto da Rousseau nel corso degli eventi francesi. Il concetto di legge che Hannah Arendt riprende da Montesquieu coincide con quello della tradizione politica e giuridica romana, che concepiva la legge come ciò che esprime il rapporto tra due entità singole o collettive che da essa sono al tempo stesso collegate e divise¹⁸. Le leggi romane non erano formulate sotto forma di comandamenti: questo modello di legge, ricorda la Arendt, è d'origine completamente diversa e risale alla formulazione ebraica del decalogo. Esse rappresentavano piuttosto dei trattati, degli accordi, che esprimevano la connessione di due o più popoli o individui che le circostanze avevano messo in rapporto¹⁹.

La volontà di trovare un limite al potere innovativo dell'azione non sfocia qui, a differenza di quanto è perlopiù avvenuto nella tradizione della filosofia

¹⁶ Cfr. Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 268: «Il problema era semplicissimo e posto in termini logici sembrava insolubile: se la fondazione era lo scopo e il fine della rivoluzione, allora lo spirito rivoluzionario non era più semplicemente lo spirito con cui si incomincia qualcosa di nuovo, ma lo spirito con cui si avvia qualcosa di permanente e duraturo. È una istituzione stabile che incarna questo spirito e lo incoraggiasse a nuove imprese, avrebbe alimentato in sé i germi della propria rovina».

¹⁷ «La Arendt», mette in luce R. Bodei, «non tende a considerare il mondo greco della *polis* quasi come sinonimo di mondo classico. Esistono, e hanno di fatto avuto un'enorme capacità di attrazione e di penetrazione, i modelli e le categorie del mondo politico romano. Il mondo greco è basato sulla *polis* innovatrice, sull'azione che innova continuamente, che modifica la naturalità ciclica degli eventi. (...) Il mondo romano è basato invece su un atto innovativo avvenuto *ab antiquo*, la cui forza viene conservata e arricchita dalla tradizione, *traditio*» (R. Bodei, *op. cit.*, pp. 113-114). Sulla compresenza di due diversi modelli dell'antichità classica, si veda il saggio di B. Cassin, *Grecs et Romains: les paradigmes de l'antiquité chez Arendt et Heidegger*, in M. Abeissour e.a. (ed.), *Ontologie et Politique*, Paris, Tierce, 1989, pp. 17-39.

¹⁸ Cfr. Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 216: «Solo Montesquieu non ritenne mai necessario introdurre un elemento assoluto, un potere divino o dispotico nella sfera politica. La cosa è strettamente connessa col fatto che, per quanto ne so, solo Montesquieu usò il termine "legge" nel suo antico significato strettamente romano, defnicidolo, proprio nel primo capitolo dell'*Esprit des Lois*, come il rapporto, la relazione che sussiste tra diverse entità».

¹⁹ Sulla differenza tra il *nomos* di origine greca e la *lex* romana, si veda Hannah Arendt, *Che cos'è la politica*, cit., pp. 62-96.

politica occidentale, nell'introduzione di un elemento di sovranità che monopolizza il diritto all'azione e distrugga in tal modo lo spazio politico. I concetti di legge e di autorità tentano di dare una risposta a un antico problema del pensiero politico, senza introdurre un elemento di coercizione e violenza. Una legge concepita nel modo che si è detto, infatti, possiede l'enorme pregio di mantenere intatte e anzi aumentare le potenzialità di azione delle entità poste in relazione senza distruggerle tramite l'imposizione di un elemento assoluto, e al tempo stesso di far sì che i poteri in questione si limitino reciprocamente.

La formulazione più nitida di tale concetto – che rappresenta la quintessenza della concezione arendtiana della politica e dell'essere-nel-mondo, basata su un'idea fondamentale di pluralità e finitezza che rinvia nel limite la condizione di possibilità dell'esercizio del potere e della libertà – era del resto già espressa in un passo de *Le origini del totalitarismo*: «Le leggi positive negli stati di diritto», scriveva Hannah Arendt «sono intese a erigere limiti e a istituire strumenti di comunicazione fra gli uomini, la cui convivenza è continuamente messa in pericolo dai nuovi uomini che nascono. Con ogni nuova nascita, un nuovo inizio viene introdotto nel mondo, un nuovo mondo viene potenzialmente in vita. La stabilità delle leggi corrisponde al moto costante degli affari umani, un moto che non può finire finché degli uomini nascono e muoiono. Le leggi circoscrivono ogni nuovo inizio e allo stesso tempo assicurano la sua libertà di movimento, la potenzialità di qualcosa d'interamente nuovo e imprevedibile». Da questo punto di vista, la legge non è altro che la traduzione in termini politici del concetto di mondo artificiale, quello spazio che mette in relazione e al tempo stesso separa gli individui, garantendo loro la libertà di movimento e la possibilità di agire come membri di una collettività. La legge stabilisce perciò i limiti fondamentali dello spazio politico, ponendo un confine alla novità e al cominciamento rappresentati dall'agire.

La legge ha origine all'interno del potere stesso ed è parte integrante di quello spazio d'apparenza che costituisce il cuore della politica arendtiana. «La necessità di un limite (...) sorge dalla natura del potere umano, e non da un antagonismo tra legge e potere»: non esiste un antagonismo tra legge e potere perché essi si richiamano reciprocamente. Un potere senza legge tende irresistibilmente alla dispersione come un fiume privo di argini. Al contrario, una legge che non sorge direttamente dal potere, che non costituisca cioè un elemento *interno* allo spazio politico, ma gli si sovrapponga in maniera estrinseca, resta semplice lettera morta, priva di autorità, e degenera in elemento dispotico. La redenzione delle aporie dell'azione è una facoltà dell'agire medesimo, ed è su questo preciso punto che le analisi del fenomeno rivoluzionario si collegano e si integrano con quelle svolte in *Vita activa*. Già allora, infatti, la Arendt aveva descritto la facoltà della *promessa* come potenzialità connaturata all'agire, che

permetteva di scongiurare i pericoli derivanti rispettivamente dall'irreversibilità e dall'imprevedibilità dei processi cui dava origine l'azione. Queste analisi non contraddicono certamente le tesi principali delle opere precedenti, ma semmai le integrano all'interno di una prospettiva più ampia²⁰.

La Costituzione come legge fondamentale di un paese non rappresenta nient'altro se non l'estensione, potremmo dire la reificazione o la formalizzazione, di quelle "reciproche promesse" insite fin da principio in ogni spazio politico. Secondo Hannah Arendt, il potere non è mai senza legge, ma possiede piuttosto una legalità interna e autonoma da cui deriva la legge vera e propria, come documento scritto prodotto dell'operare. In altri termini, non esiste spazio politico che non sia strutturato originariamente dai patti rappresentati dalle reciproche promesse. La costituzione come documento scritto "viene dopo" l'azione che ha condotto alla fondazione di un nuovo organismo politico. La creazione di un mondo come dimora duratura per le vite degli uomini deriva anch'essa dalla facoltà di promettere che è parte integrante del potere umano, e che la Arendt definisce, parafrasando Nietzsche, la «memoria della volontà»: «Nella facoltà umana di fare e mantenere promesse è già insita la capacità dell'uomo di costruire un mondo. Così come le promesse e gli accordi riguardano il futuro e offrono stabilità nell'oceano della futura incertezza, dove l'imprevedibile può irrompere da tutte le parti, allo stesso modo le capacità umane di costituire, di fondare, di costruire un mondo riguardano sempre non tanto noi stessi e il nostro tempo sulla terra quanto i nostri "successori", la nostra posterità. La grammatica dell'azione (...) e la sintassi del potere (...) confluiscono nell'atto della fondazione, grazie alla facoltà di fare e mantenere promesse, che nel campo della politica è forse la più alta delle facoltà umane»²¹.

III. L'autorità e lo spirito rivoluzionario

L'emancipazione della sfera secolare non rappresenta semplicemente una possibilità positiva di riattualizzazione del politico, ma è al tempo stesso la causa di una delle aporie fondamentali delle rivoluzioni moderne: l'incapacità di recuperare una fonte di autorità che si sostituisca a quelle perdute e in tal modo

²⁰ Le pagine arendtiane dedicate alla costituzione e al concetto di legge rappresentano infatti, per esprimere con una terminologia presa a prestito da A. Enegrén, un complemento a livello di teoria politica dell'analisi antropologica che stava alla base della distinzione tra agire e operare di cui abbiamo trattato in precedenza: «Al livello dei quadri antropologici tematizzati dalla Arendt, scrive Enegrén, «la permanenza dell'opera viene a stabilizzare un agire sotteso da una iniziativa perpetua. Sotto un'angolazione politica, si tratta di un identico rapporto che regola le relazioni tra potere e legge, poiché l'innovazione del potere che emana dall'azione dev'essere bilanciata dalla stabilità di una legislazione che ha la sua fonte in una *costituzione*. In effetti, proprio come l'artificio umano (di cui essa costituisce del resto un caso particolare), la legge si definisce precisamente nella Arendt attraverso la protezione che offre verso l'incoercibile fragilità di un potere che ruota interamente nell'azione» (A. Enegrén, *op. cit.*, p. 99). Dello stesso autore si veda inoltre il saggio *Révolution et fondation*, in «L'Esprit», IV, n. 6, 1980, pp. 46-66.

²¹ Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 199.

¹⁹ Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 637.

²⁰ Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 168.

fondi la stabilità del mondo umano, senza alcuna legittimazione trascendente della sovranità. Nel formulare la costituzione gli uomini delle rivoluzioni, in Francia come in America, si trovarono di fronte al problema dell'introduzione in campo politico di un elemento assoluto che giustificasse l'elevazione della legge al di sopra dell'uomo e garantisse la continuità, la solidità e soprattutto l'autorità della fondazione così compiuta²⁵.

In Europa, lo stato nazionale retto da un monarca assoluto rappresentò un rimedio alla perdita di legittimazione ultraterrena dei regimi politici. La pratica dell'assolutismo si inserisce dunque in perfetta continuità con una tradizione che risale alla fine dell'impero romano e ai primi secoli del cristianesimo, secondo la quale i papi e i vescovi che incarnavano l'autorità della Chiesa, dapprima, e i principi secolari loro successori, che si consideravano investiti di diritti divini, dopo, governavano in quanto rappresentanti di un assoluto che si era manifestato visibilmente sulla terra. Le rivoluzioni, nel tentativo di instaurare un nuovo inizio, segnarono il riemergere, sotto nuove spoglie, dell'antico problema dell'assoluto e delle aporie e ambiguità che la secolarizzazione inevitabilmente poneva all'uomo moderno.

A differenza della rivoluzione americana, nata dalla lotta contro una monarchia costituzionale, la rivoluzione francese risultò pesantemente condizionata dall'eredità assolutistica e non riuscì a rompere con i concetti tradizionali di potere e autorità. Dal punto di vista strettamente politico, sottolinea la Arendt, l'errore fatale della rivoluzione francese fu quello di avere elevato, con Sieyès, la sovranità della nazione, al posto precedentemente occupato dal principe assoluto. Al modo in cui la volontà del monarca incarnava una *potestas legibus soluta* – un potere svincolato dall'osservanza di qualsiasi legge, di cui rappresentava la fonte, dal momento che la sua volontà coincideva con quella divina – i rivoluzionari in Francia posero la nazione, o più precisamente la volontà generale della nazione, al di sopra della legge²⁶.

La rivoluzione francese fu la rivoluzione della *volontà*. Il principale referente teorico delle esperienze politiche rivoluzionarie non fu Montesquieu, bensì Rousseau. Secondo Rousseau, il popolo costituisce la fonte di ogni potere e di ogni legge nello stesso tempo: il concetto di *volontà generale* della nazione rappresenta, agli occhi della Arendt, il tentativo di reintrodurre un elemento assoluto in ambito politico. Il bisogno di un assoluto si manifestò nel momento in cui gli uomini delle rivoluzioni furono chiamati a risolvere il circolo vizioso della fondazione e quello della legiferazione: come giustificare infatti la legittimità

²⁵ Il problema dell'introduzione di un elemento incondizionato nel campo politico è quello stesso, secondo la Arendt, su cui si interrogava Rousseau quando affermava: «In politica, il grande problema, che io paragono al problema della quadratura del cerchio in geometria [...] (è) come trovare una forma di governo che ponga la legge al di sopra dell'uomo» (Ivi, p. 210).

²⁶ Cfr. Ivi, p. 175: «La nation», diceva Sieyès, «existe avant tout, elle est l'origine de tout. Sa volonté est toujours légale, elle est la Loi elle-même». (...) «La volonté nationale, au contraire, n'a besoin que de sa réalité pour être toujours légale, elle est l'origine de toute légalité».

imità di un nuovo cominciamento e la legalità delle leggi se non introducendo un elemento che, grazie alla propria incondizionatezza, risultasse al di sopra di ogni atto legislativo successivo e della fondazione medesima?

Il tentativo di porre la volontà della nazione come vincolo fondamentale a cui ancorare ogni potere e ogni legge era però destinato a fallire in virtù della propria dinamica interna: «La cosiddetta volontà di una moltitudine (se dev'essere qualcosa di più di una finzione legale) muta continuamente per definizione, e (...) una struttura costruita su tali fondamenta è costruita sulle sabbie mobili»²⁷. Il punto saliente delle argomentazioni arendtiane a proposito del ruolo politico della volontà si rivelerà di grande importanza anche per quanto riguarda la parte de *La vita della mente* dedicata a questa facoltà: la *volontà*, dal punto di vista politico, muta per definizione proprio perché è *una*²⁸. Il fallimento della rivoluzione francese dimostra che il principio della volontà generale riduce a unità lo spazio politico che è invece per definizione costituito da una pluralità di individui, e il prezzo che si paga per tale *reductio ad unum* è da una parte la dissoluzione del potere, dall'altra la condanna del corpo politico così fondato all'*instabilità*. La parola «volontà», afferma la Arendt, esclude «ogni processo di scambi di opinione e ogni eventuale tentativo di conciliare opinioni diverse. La volontà, se deve agire, dev'essere una e indivisibile, «una volontà divisa sarebbe inconcepibile»; non v'è mediazione possibile tra volontà diverse, come esiste invece fra diverse opinioni. Lo spostamento dalla repubblica al popolo significava che la durevole unità del futuro stato era garantita non dalle istituzioni secolari che questo popolo poteva avere, ma dalla volontà del popolo stesso. La qualità principale di questa volontà popolare come *volonté générale* era la sua unanimità (...)»²⁹.

La volontà è una facoltà intrinsecamente conflittuale, come mostreranno le analisi dedicate a questa facoltà in *La vita della mente*: «se deve agire», sottolinea la Arendt, essa risolve i propri conflitti senza mediazioni, attraverso una riunificazione che nega alla radice l'esistenza di una pluralità di punti di vista e di opinioni. Pensare che possa esistere qualcosa come una volontà della nazione significa in tal modo unificare una pluralità di individui in maniera immediata.

²⁷ Ivi, p. 185.

²⁸ Per una analisi approfondita della concezione arendtiana della volontà, sia in *Sulla rivoluzione*, sia nelle opere successive, si veda il saggio di R. Esposito, *Hannah Arendt tra «volontà» e «rappresentazione»: per una critica del decisionismo*, in *La pluralità irrepresentabile*, cit., pp. 47-69. Il saggio di Esposito colloca la concezione arendtiana del politico in una posizione mediana rispetto a quelle di Schmitt e di Voegelin. Se la Arendt si contrappone a quest'ultimo attraverso una critica della nozione di *rappresentanza*, non per questo assistiamo nella sua opera a un elogio del decisionismo. La stessa contrapposizione tra la rivoluzione francese e quella americana lo dimostra: «La critica della rappresentanza non evade in una apologia della volontà. L'esito della rivoluzione francese su lì, simile e contrapposto a quello della rivoluzione americana, a bloccare questa strada. Se la rivoluzione americana è, finisce con essere la rivoluzione della rappresentanza, quella francese è la rivoluzione della libertà» (Ivi, p. 60).

²⁹ Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 80.

ricercando qualcosa come una unanimità del corpo politico. Tale unanimità priva lo spazio politico dei meccanismi di controllo insiti nel fatto stesso dell'esistenza di una molteplicità di individui legati dalle reciproche promesse, cioè dall'appartenenza a un mondo che nasce dalla condivisione di parole e azioni. La costituzione, lo abbiamo visto, non è null'altro che l'estensione e la formalizzazione del potere insito nella capacità umana di promettere, e non è perciò soggetta né derivata da una presunta volontà popolare, che rimane vincolata a uno stato d'animo soggettivo.

La riuscita della rivoluzione americana fu dovuta alla capacità dei *founding fathers* di ristabilire un principio di autorità senza ricorrere al soccorso di un elemento di sovranità. Per trovare esempi che li guidassero nel loro agire, i rivoluzionari americani si rivolsero alle profondità del passato, in special modo alla tradizione di pensiero politico romana. Essi seppero rinunciare a un principio di legittimazione trascendente il campo politico: per garantire la stabilità della nuova repubblica e per istituire un nuovo inizio non era necessaria una fonte assoluta e onnipotente di autorità. Se la rivoluzione americana non avesse dimostrato la capacità di operare una decisa rottura nei confronti della tradizione politica europea l'autorità del nuovo stato sarebbe crollata sotto il peso della modernità e della secolarizzazione.

La modernità è un fatto, un punto di non ritorno che pone il problema di un nuovo inizio. La perdita della sanzione religiosa in campo politico, mentre offre all'uomo moderno nuove possibilità emancipative, tra cui quella di riappropiare il gusto della libertà politica, crea allo spazio d'apparenza diversi problemi derivanti dall'instabilità costitutiva a cui questo risulta esposto: ponendosi in modo radicale di fronte al fallimento della tradizione assolutistica europea, la Arendt ravvisa una possibile via d'uscita dalle aporie della modernità nel principio scaturito dalla rivoluzione americana. Un principio che richiama la pluralità dello spazio politico e l'atto stesso della fondazione: «L'atto stesso di fondazione sarebbe alla fine divenuto la fonte di autorità nel nuovo stato, e non un Legislatore Immortale o una verità auto-evidente o qualsiasi altra fonte trascendente e sovrumana. Ne consegue che è inutile cercare un assoluto per spezzare il circolo vizioso in cui ogni inizio è inevitabilmente prigioniero, perché questo "assoluto" è insito nell'atto stesso del cominciare»²⁴.

In termini filosofici, sostiene Hannah Arendt citando Platone e Agostino, la saggezza dei padri fondatori risiedeva nell'aver istituito un *novus ordo saeculorum*, sulla base della sostanziale identità di *inizio* e *principio*. Il principio che scaturì dalla rivoluzione americana fu l'enorme potenzialità insita nella capacità umana di iniziare, costituendo un mondo che si separi dalla processualità naturale, per mezzo della facoltà di promettere. «Il principio che venne alla luce durante quegli anni fatidici in cui furono poste le fondazioni – non con la forza di un solo architetto ma col potere combinato di molti – era il principio della mutua

²⁴ *Ivi*, p. 234.

promessa e della comune deliberazione»²⁵. L'autorità di un corpo politico così costituito non consiste più, in tal modo, in una sanzione trascendente, ma rinvia alla fondazione medesima e al ricordo di tale impresa: l'autorità risiede nella memoria dell'inizio comune. È questo l'unico senso possibile del tentativo di riportarsi al concetto romano di autorità, e dell'interesse degli uomini delle rivoluzioni per l'antichità classica, verso cui furono spinti dalle loro stesse esperienze, per le quali avevano bisogno di modelli e indicazioni.

Il significato profondo del concetto arendtiano di «memoria della volontà» rimanda in concreto alla pluralità stessa del corpo politico, alla pubblicità che da essa scaturisce e ai meccanismi legislativi che nascono al suo interno. La volontà generale di Rousseau serviva a cementare la pluralità del politico: egli sostituì dunque una moltitudine raccolta in unità alla persona del monarca e alla sua volontà sovrana. L'unità, però, in qualsivoglia modo la si intenda, non potrà mai conferire la necessaria stabilità al corpo politico, dal momento che, una volta unificata la nazione mediante il concetto di volontà generale, essa potrà essere concepita «come un individuo, il quale può anche cambiar direzione in qualsiasi momento senza perdere la propria identità»²⁶. Il fallimento della rivoluzione francese riguarda perciò anche la possibilità della manipolazione continua cui la volontà generale è esposta proprio in ragione della sua aspirazione all'unanimità. Ai fini della continuità del pensiero di Hannah Arendt è significativo che l'azione sia connessa principalmente con la memoria e non con la volontà. Tale riferimento, motivato appunto dalle nozioni di legge e autorità presenti nel testo sulle rivoluzioni, giustifica l'accostamento della teoria dell'agire formulata in *Vita activa* con le successive analisi dedicate al giudizio, quella facoltà della mente che riguarda la memoria e la dimensione temporale del passato.

In *Le origini del totalitarismo*, la Arendt scriveva che «i limiti delle leggi positive sono per l'esistenza politica dell'uomo quello che la memoria è per la sua esistenza storica: garantiscono la preesistenza di un mondo comune, la cui continuità trascende i singoli inizi, e quindi una realtà che accoglie in sé tutte le nuove origini e ne è alimentata»²⁷. La nozione di autorità richiama la memoria dello spazio politico: essa incarna la permanenza di una realtà stabile, di un passato che permane e si riconferma attraverso i mutamenti, a partire dal quale solamente ogni nuovo inizio è possibile. Al modo stesso in cui la costituzione delimita il corpo politico da un punto di vista spaziale, l'autorità che richiama la memoria dell'atto fondativo gli conferisce una profondità temporale. Ciò che accomuna gli uomini della rivoluzione americana e gli antichi romani è la fede incondizionata nella sacralità della fondazione: l'atteggiamento di «venerazione indiscriminata e quasi cieca» nei confronti della costituzione richiama la parola

²⁵ *Ivi*, p. 246.

²⁶ *Ivi*, p. 80.

²⁷ Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 637.

religione intesa nel suo originario significato romano, che consiste nel *religare*, nel ricollegarsi a un inizio di cui si percepisce la sacralità. La religione romana, ricorda Hannah Arendt, possedeva un contenuto esplicitamente politico, e, inversamente, la politica poteva venir concepita come un'attività religiosa⁴⁸.

Io manica simile alla legge, l'autorità, per la sua caratteristica non coercitiva, consente di mantenere infatti la facoltà umana di azione nel momento stesso in cui pone un freno alla sua capacità distruttiva. Essa concilia dunque innovazione e permanenza e ricollega le eventuali discontinuità. «L'*auctoritas*», scrive la Arendt «la cui radice etimologica è *augere*, accrescere e aumentare, dipendeva dalla vitalità dello spirito di fondazione, in virtù del quale era possibile aumentare, accrescere e ampliare le fondamenta che erano state gettate dai progenitori. L'ininterrotta continuità di questo accrescimento e l'autorità insita in esso potevano realizzarsi solo attraverso la tradizione, ossia attraverso la trasmissione, lungo una linea ininterrotta di successori, del principio stabilito all'inizio⁴⁹. Ciò che l'autorità innalza e aumenta è il principio della fondazione e lo spirito che lo anima: essa riconduce il nuovo al già stato e consente che permanenza e mutamento siano legati, facendo in modo che quest'ultimo comporti un accrescimento e un ampliamento dell'antico, che si mantenga, per così dire, all'interno della costituzione e dei limiti da essa tracciati. In tal modo, attraverso il susseguirsi di una catena di atti innovativi, la fondazione diventa sempre di più ciò che essa è dall'origine. L'autorità è la memoria che collega ogni singolo atto al principio e allo spirito che lo anima, «quasi aggiungendo al momento singolo tutto il peso del passato». Essa consente in tal modo il formarsi e il permanere di un tramandamento, di una trasmissibilità del passato che lo consolida in tradizione: nel pensiero politico romano, *religione*, *autorità* e *tradizione* sono tre concetti connessi, dal momento che esprimono la sacralità del rapporto che tale civiltà intratteneva con le profondità del proprio passato e con la fondazione della città.

IV. Il tesoro perduto delle rivoluzioni

Nonostante l'insistenza sulla diversità dell'esito della rivoluzione americana rispetto a quella francese, la contrapposizione tra rivoluzioni riuscite e rivoluzioni fallite non è così netta. La perdita del tesoro che apparve durante gli eventi rivoluzionari accomuna *tutte* le rivoluzioni; e il tesoro, ovviamente, non è altro che quella *felicità pubblica* di cui i rivoluzionari, su entrambe le sponde dell'oceano, fecero esperienza. Il successo della rivoluzione americana, dunque,

⁴⁸ Cfr. Hannah Arendt, *Che cos'è l'autorità?*, cit., p. 133: «Così, attività religiosa e attività politica potevano quasi coincidere: Cicerone poteva dire: "In nessun altro campo l'eccellenza umana si accosta maggiormente ai sentieri degli dei (*numen*) quanto nel fondare nuove comunità e nel custodire quelle già fondate».

⁴⁹ Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 230.

è racchiuso nel breve volgere di un attimo: è vero che essa terminò con la nascita di una costituzione che formalizzasse le originali esperienze di potere emerse durante il suo corso, ma è altrettanto vero che essa fallì nel tentativo di mantenere intatto quello spirito rivoluzionario che ne stava alla base. La "ricerca della felicità" contenuta nella Dichiarazione d'Indipendenza venne interpretata sempre più come rispondente a un ideale di felicità privata, consistente nella salvaguardia dei diritti civili da parte di un governo costituzionale e limitato. Per mezzo di una serrata critica della categoria di rappresentanza la Arendt descrive dunque, in *Sulla rivoluzione*, il fallimento postumo della rivoluzione americana⁵⁰.

Nella descrizione degli eventi post-rivoluzionari, ritorna in primo piano il tema da cui avevamo iniziato le nostre riflessioni: l'incapacità della filosofia tradizionale di cogliere l'originarietà del politico. Gli stessi rivoluzionari non furono in grado di elevare a un piano concettuale le esperienze di cui erano stati testimoni e partecipi. Questa incapacità di pensiero, la mancanza di una tradizione capace di comprendere adeguatamente il significato della riapertura di uno spazio politico, ha avuto una parte decisiva nel determinare la perdita degli spazi di libertà sorti con la rivoluzione o anche solo del ricordo di tali esperienze. La rivoluzione americana non si è rivelata in grado di costituire una tradizione duratura che sapesse perpetuarne la memoria: la tradizione rivoluzionaria successiva è stata influenzata quasi esclusivamente dalla rivoluzione francese.

A conclusione dell'itinerario della Arendt attraverso le esperienze politiche e filosofiche della modernità, occorre perciò ritornare al punto da cui avevamo preso le mosse, e cioè alla critica di una tradizione di pensiero nata all'insegna dell'ostilità nei confronti della politica e dell'essere nel mondo. Quello che viene sottolineato maggiormente qui, rispetto alle opere precedenti, è il modo in cui tale incapacità di pensiero e di ricordo possa aver avuto degli effetti negativi sulla scomparsa delle esperienze nate con la rivoluzione nonché dello spazio d'apparenza che essa aveva contribuito a instaurare: «Molte valide ragioni farebbero concludere che il tesoro non sia mai stato una realtà», scrive la Arendt in *Tra passato e futuro*, «bensì soltanto un miraggio: la più valida è che non ha mai avuto un nome. Può forse ancora esistere qualcosa (non nello spazio esterno, ma nel mondo e tra le cose umane) che non abbia nome? (...) Dunque il te-

⁵⁰ Secondo R. Esposito la rinascita della rivoluzione americana si limita alla «fase aurorale dell'*incipit*». Il fallimento delle rivoluzioni rappresenta, per Esposito, qualcosa che va al di là di un semplice evento storico: esso costituisce piuttosto «un'aporia costitutiva della politica moderna come è pensata dalla Arendt. Neanche la rivoluzione americana riesce a sottrarsi all'impossibilità, logica oltre che storica, di fondare stabilmente la libertà in quanto pluralità, di costituirla in uno spazio duraturo. La libertà in quanto pluralità è letteralmente inimmaginabile. Esterna a ogni possibilità rappresentativa, sia sul piano temporale, sia su quello spaziale. (...) È tale essenza plurale a essere del tutto impronunciabile al linguaggio rappresentativo. E impronunciabile per un doppio aspetto: perché quest'ultimo unifica ciò che è plurale e divide ciò che è coincidente. O meglio unifica i soggetti rappresentati appunto separandoli dal loro rappresentante» (R. Esposito, *Hannah Arendt tra rivoluzioni e rappresentazioni*, cit., pp. 59-60).

oro non si è perduto per le circostanze storiche o per l'urto con una realtà avversa, bensì perché il suo apparire e il suo esistere non erano stati previsti da una tradizione, perché il tesoro stesso non era stato legato da un testamento. Comunque la perdita (forse inevitabile in termini di realtà politica) fu dovuta all'oblio, a una lacuna della memoria, che non colpì soltanto gli eredi, ma anche, si vorrebbe dire, gli attori, i testimoni, quanti per un attimo fugace avevano avuto il tesoro tra le mani, insomma quelli che l'avevano vissuto⁵⁴.

Non è sufficiente prendere congedo da una tradizione ostile per approdare alla considerazione delle rare esperienze di libertà politica che rimangono al nostro tempo: la tradizione fa presa sull'animo degli uomini e ne condiziona le azioni; non esiste la possibilità di assumere un punto di vista privilegiato – vicino alle esperienze dell'attore politico, di colui che agisce – che salvi dalla perdita del tesoro. È necessario confrontarsi dall'interno con la tradizione; non basta metterne semplicemente in discussione i presupposti, occorre piuttosto elaborare positivamente una modalità di pensiero diversa, non più metafisica, che contribuisca a garantire la sopravvivenza della libertà. Non altro che questo sembra essere il senso del riavvicinamento alla filosofia che Hannah Arendt effettua ne *La vita della mente*: non un abbandono della politica, ma la formulazione di un pensiero che rimanga a contatto con le apparenze e contribuisca a mantenere vivo il ricordo del tesoro perduto. In epoche di crisi, esso assume, più o meno immediatamente, una rilevanza politica, e la conclusione di *Sulla rivoluzione* ne è la dimostrazione: «Non v'è nulla che possa compensare questa perdita o possa evitare che divenga definitiva», scrive la Arendt, «tranne la memoria e la ricitazione dei fatti»⁵⁵.

Parte seconda

La vita della mente in un mondo di apparenze

⁵⁴ Hannah Arendt, *Premessa: la lacuna tra passato e futuro*, cit., pp. 8-9.

⁵⁵ Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 324.

Capitolo primo

La rottura della tradizione

Da quando il passato non proietta più la sua luce sul futuro, la mente dell'uomo è costretta a vagare nelle tenebre.

(A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*)

I. «Notre héritage n'est précédé d'aucun testament»

L'analisi arendtiana delle esperienze degli uomini della rivoluzione terminava con la constatazione di un'insufficiente capacità di comprensione e da parte dei protagonisti della scena politica e di coloro che avrebbero dovuto raccogliercene l'eredità: il fallimento delle rivoluzioni era da attribuirsi in certa misura anche alla mancanza di una tradizione che sapesse cogliere nelle pieghe degli eventi il significato che essi rivelavano. La riflessione della Arendt sulle esperienze politiche della modernità ritornava in tal modo al punto da cui era partita, e cioè alla percezione dell'insufficienza delle categorie e dei concetti tradizionali nei confronti della realtà storica. Tale constatazione, però, se non voleva risolversi semplicemente in una presa di congedo dal pensiero, in una rinuncia alla teoria nei confronti della prassi, segnalava l'esigenza di rimettere in discussione i fondamenti teorici della tradizione e, più in generale, la rilevanza del pensiero per la vita e l'azione dell'uomo moderno¹.

Già *Vita activa*, d'altra parte, il libro più violentemente polemico nei confronti di questa tradizione, e più direttamente orientato verso una rivalutazione dell'azione a discapito, così poteva sembrare, della teoria, terminava con l'elogio della facoltà del pensiero, che veniva definita «la più alta e forse la più pura»

¹ In uno scritto del 1962, dal titolo *L'azione e la ricerca della felicità*, la Arendt affermava che il principale punto di partenza per la formulazione di «una teoria della politica adeguata e veramente moderna» fosse una riflessione sul senso delle esperienze degli uomini delle rivoluzioni. La scomparsa del gusto e del concetto di «felicità pubblica» non è da attribuirsi soltanto a motivi storici, ma anche teorici, che derivano dall'insufficienza dell'apparato concettuale della tradizione di fronte a esperienze autenticamente politiche: la originalità e profondità delle esperienze rivoluzionarie sfugge al tentativo di chiarificazione e di indagine attraverso gli strumenti concettuali del pensiero politico tradizionale. Di questa tradizione i rivoluzionari rimasero in certo qual modo prigionieri, rivelandosi incapaci di metterne in discussione i presupposti: «Né i padri fondatori, né i teorici politici in Inghilterra e in Francia (...) erano disposti a persino capaci di (...) pervenire sino alle origini del loro linguaggio concettuale. (...) Essi restarono sfortunatamente prigionieri di una tradizione, le cui fonti autentiche si trovavano oltre la loro comprensione. Il loro pensiero [rimase] superficiale e la profondità delle loro esperienze inarticolate». (Hannah Arendt, *L'azione e la ricerca della felicità*, cit., p. 335).

attività tra quelle in possesso dell'uomo. «Come esperienza di vita il pensiero», scriveva la Arendt, «è sempre stato ritenuto, forse erroneamente, appannaggio di pochi. Forse non è presunzione credere che questi pochi sono ancora numerosi nel nostro tempo. Può non avere importanza o averne poca, per il futuro del mondo; non è senza importanza per il futuro dell'uomo»².

In uno scritto del 1954, di poco precedente *Vita activa*, dal titolo *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*, la Arendt sottolineava come, al fine della creazione di «una nuova filosofia politica – che con tutta probabilità consisterà nella riformulazione dell'atteggiamento dei filosofi verso la sfera politica, del rapporto tra l'uomo come essere filosofico e l'uomo come essere politico, nonché della relazione tra pensiero e azione», fosse necessaria una «indagine sulla rilevanza politica del pensiero, cioè sulla significatività e sulle condizioni del pensiero per un essere che non esiste mai al singolare»³. Anche l'analitica della *vita activa* e la rivendicazione della costitutiva politicità dell'esistenza umana sembravano non comportare una svalutazione del pensiero a favore dell'azione, ma implicavano piuttosto un riequilibrio delle molteplici attività e facoltà umane di cui la *politeia* stessa costituiva la condizione di possibilità e l'orizzonte comune.

Se non si trattava dunque di abbandonare il piano teorico a favore di un'esaltazione unilaterale dell'attività pratica, il problema che la Arendt si poneva era piuttosto quello di riformulare i fondamenti della filosofia e di definire una modalità di pensiero che assumesse positivamente la crisi e le difficoltà a cui essa

era andata incontro in epoca moderna⁴. Le analisi sul pensiero de *La vita della mente*, e in particolar modo la tematizzazione della facoltà del giudizio, sono preparate e contenute *in nuce* in quest'ordine di problemi affrontati nelle opere precedenti⁵.

Il tentativo di riesaminare le potenzialità del pensiero e di formulare una nuova modalità teorica, ancora sentito come esplicita difficoltà e non risolto positivamente, si manifesta già nella *Premessa* alla raccolta di saggi di *Tra passato e futuro*: qui ritorna in primo piano la tematica della rottura della tradizione, che percorre l'intera opera della Arendt e che è direttamente connessa con la perdita delle esperienze di libertà pubblica che costituiscono quell'eredità con cui i rivoluzionari doveranno fare i conti senza l'ausilio di un testamento, ossia senza una tradizione che sapesse tradurre tali esperienze in termini concettuali e tramandarle alla posterità. La Arendt, commentando un aforisma del poeta e

² Il rifiuto delle posizioni espresse dall'esistenzialismo francese non può infatti avere il significato di una ricaduta nel tentativo opposto, quello di riproporre semplicemente una modalità di pensiero tradizionale. È proprio questa la sostanza della critica che la Arendt rivolge al pensiero politico cattolico che si esprime nelle posizioni di filosofi come Maritain, Gilson, Guardini e J. Pieper: essi si dimostrano incapaci di prendere sul serio la realtà della storia e l'epoca moderna – che interpretano semplicemente in modo negativo, come allontanamento dalla "retta via" della tradizione antica e cristiana – e di assumere positivamente le conseguenze che queste comportano per la filosofia e la politica del presente. Il loro tentativo di sottrarsi all'influsso del pensiero hegeliano e del nichilismo che caratterizza la modernità, – in nome della restaurazione di un nuovo ordine politico che si fondi su un principio trascendente – li rende «ciechi di fronte alla storia. (...) Le risposte concrete che essi offrono», afferma infatti Hannah Arendt, «difficilmente possono contenere più di riaffermazioni delle "vecchie verità" (...). Infatti quest'impresa di ridefinizione delle vecchie verità diviene necessaria di fronte a problemi la cui vera difficoltà è di non essere stati previsti dalla tradizione. Il ritorno alla tradizione, perciò, sembra implicare molto di più della mera ri-asserzione di un mondo che è "uscito dai cardini". Esso implica la restaurazione di un mondo tramontato. E anche se tale impresa fosse possibile, stabilire quale dei tanti mondi assorbiti dalla tradizione dovrebbe essere restaurato resta comunque una scelta arbitraria» (*Ivi*, p. 37).

³ Assumere positivamente la realtà dello sviluppo storico-politico del mondo moderno, senza improponibili fughe nell'azione o la semplice riproposizione dei vecchi modi di pensare, è il compito che la Arendt assegnava, nel saggio che stiamo esaminando, a un pensiero che fosse in grado di rispondere in termini attuali ai problemi nuovi posti dalla modernità. I referenti teorici da cui attingere gli strumenti concettuali per un'impresa di questo genere erano individuati nell'opera di Karl Jaspers, principalmente nella sua "filosofia della comunicazione", e nelle analisi heideggeriane sui concetti di mondo e di essere-con-gli-altri, che avrebbero potuto risolvere alcune difficoltà poste dalla specifica impostazione jaspersiana del problema: «La "comunicazione", scrive Hannah Arendt, formulando una critica che avrebbe poi ripreso successivamente, «ha le proprie radici non nella sfera pubblica e politica, ma nell'incontro personale di Io e Tu (...). I limiti della filosofia di Jaspers, in termini politici, sono dovuti essenzialmente al problema che ha tormentato la filosofia politica in quasi tutta la sua storia. È nella natura della filosofia occuparsi dell'uomo al singolare, laddove la politica non sarebbe nemmeno concepibile se gli uomini non esistessero al plurale. (...) Può essere (...) che il concetto heideggeriano di "mondo" che per certi versi è centrale nella sua filosofia, permetta di superare questa difficoltà. (...) Proprio perché Heidegger definisce l'esistenza umana come essere-nel-mondo, egli attribuisce rilevanza filosofica a quelle strutture della vita quotidiana, che sono completamente incomprensibili se l'uomo non è soprattutto inteso come essere-con-gli-altri» (*Ivi*, p. 45).

¹ Hannah Arendt, *Vita activa*, cit., p. 242.

² Hannah Arendt, *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, cit., p. 46. Che la posizione della Arendt non possa venir interpretata nei termini di una semplice rinuncia al pensiero nei confronti dell'azione risulta evidente dalla lettura del testo di questa breve conferenza e dalla critica che essa contiene nei confronti dell'esistenzialismo francese, i cui principali rappresentanti sono, secondo la Arendt, Camus, Malraux, Sartre e Merleau-Ponty. Proprio gli esistenzialisti francesi, infatti, vedevano nell'abbandono della filosofia a vantaggio della politica e dell'impegno indiscusso nell'azione la soluzione ai problemi e alle aporie del pensiero contemporaneo. «Gli esistenzialisti francesi», scrive la Arendt, «sono i soli che pongono l'interesse per la politica al centro della propria opera. Per loro non si tratta di trovare le appropriate risposte filosofiche alle difficoltà politiche (...). Essi guardano, al contrario, alla politica per la soluzione delle difficoltà filosofiche che a loro parere restano ancora irrisolte, o che ancora resistono perfino a un'adeguata formulazione in termini puramente filosofici» (*Ivi*, p. 39). La critica di questo tentativo di trovare una via d'uscita ai problemi del pensiero al di fuori del pensiero medesimo è chiara. Esso si rivela infatti improduttivo nei confronti del compito strettamente filosofico di riformulare una filosofia della politica su basi rinnovate rispetto a quelle della tradizione, a partire cioè da un riesame della sfera politica alla luce delle elementari esperienze che vi hanno luogo. In tal modo, conclude Hannah Arendt, «sarebbe una vera contraddizione in termini se (...) la salvezza del pensiero grazie all'azione fosse capace di sviluppare una filosofia politica. (...) Come filosofi, gli esistenzialisti francesi possono condurci al punto in cui solo l'azione rivoluzionaria, il consapevole rovesciamento di un mondo privo di senso, può dissolvere l'incoscienza inerente alle assurde relazioni tra uomo e mondo, ma non può indicare alcun orientamento nei termini della sua problematica originaria» (*Ivi*, p. 41).

scrittore René Char⁶, protagonista della Resistenza francese, afferma che «quando il poeta parla di eredità ricevuta senza testamento, allude proprio alla mancanza di un nome. Elencando quel che sarà legittima proprietà dell'erede, il testamento lega beni passati a un momento futuro. Senza testamento, o, fuor di metafora, senza la tradizione (che opera una scelta e assegna un nome, tramanda e conserva, indica dove siano i tesori e quale ne sia il valore), il tempo manca di una continuità tramandata con un esplicito atto di volontà, e quindi, in termini umani, non c'è più né passato né futuro, ma soltanto la sempiterna evoluzione del mondo e il ciclo biologico delle creature viventi»⁷.

L'impossibilità di tradurre in termini concettuali e di comprendere le esperienze di libertà e di felicità pubblica di cui erano stati testimoni gli attori politici ha causato la perdita del ricordo e la scomparsa di tali esperienze. La rottura della continuità della tradizione significa che la realtà è diventata incomprensibile per la mente dell'uomo: realtà e pensiero si sono irrimediabilmente dissociati. Qui non si tratta tanto del fatto che il pensiero non sia in grado di applicare i propri principi alla sfera politica o che non riesca più a comprendere ciò che accade, nel tentativo di riconciliarsi con il mondo dando un senso agli eventi: la Arendt si riferisce piuttosto alla perdita di significato dell'attività teorica in quanto tale, nel momento in cui la filosofia non riesce neppure più a definire un ordine di problemi da porre in discussione e una serie di questioni a cui rispondere. Il pensiero diventa privo di senso e si riduce a un gioco della mente con se stessa nel momento in cui perde contatto con la realtà del mondo da cui sorge e si alimenta: in questi casi, scrive la Arendt, «il pensiero stesso, non più vincolato all'episodio come il cerchio resta legato al proprio punto focale, [rischia] di perdere ogni significato o di ridursi a rimasticare vecchie verità ormai prive di ogni aggancio concreto»⁸.

II. Il presente e la lacuna tra passato e futuro

Il fatto che la tradizione si attenui non significa di per sé che essa perda il proprio potere: nella misura in cui si affievolisce il ricordo delle esperienze a cui originariamente erano legati, i concetti e le categorie tradizionali aumentano la

propria influenza sullo spirito degli uomini. Senza la tradizione il tempo manca di continuità, e di un tramandamento che sia frutto di un esplicito atto di volontà: la mente dell'uomo è costretta a esercitare la propria riflessione in una *lacuna* del tempo storico, in balia della processualità di un passato che esercita su di essa un'autorità tirannica. I concetti e le categorie tradizionali si riducono a gusci vuoti privi di utilità e senza rapporto con la concretezza di una realtà fenomenica e mondana: il pensiero risulta determinato da un passato e da un futuro di cui è incapace di appropriarsi, per trasformarli nel «suo» passato e nel «suo» futuro. La Arendt fa notare come «l'esortazione a ritornare al pensiero sia stata formulata nel corso di quello strano interregno che si produce talvolta nel corso della storia, quando non soltanto gli ultimi storiografi, ma anche gli attori e i testimoni, i viventi stessi, diventano consci di vivere in un tempo completamente determinato dalle cose che non sono più e da quelle che non sono ancora»⁹.

Si è visto in precedenza come, per Hannah Arendt, la filosofia moderna, che nasce con Cartesio e culmina nella metafisica della storia di Hegel, sia caratterizzata dalla progressiva separazione e infine dalla definitiva perdita di contatto del pensiero nei confronti della realtà del mondo. Tale separazione, compiutamente sancita dalla rottura della tradizione, lascia la mente umana in una situazione di povertà e di indigenza: la realtà diventa impenetrabile alla luce del pensiero. In questo modo, i processi evolutivi del mondo prendono il sopravvento sulla capacità dell'uomo di introdurre un elemento di variazione e di libertà al loro interno. La rottura della tensione e dell'equilibrio sempre precario tra pensiero e mondo non conduce solamente alla perdita di senso della filosofia, ma provoca al tempo stesso l'assoggettamento della mente umana alla processualità e alla fatalità del mondo fenomenico.

Per illustrare e illuminare intuitivamente questa situazione dello spirito, la Arendt si serve di un racconto preso a prestito da Kafka che viene commentato due volte nel corso della sua opera, dapprima nella già citata *Premessa ai saggi di Tra passato e futuro*, e in seguito ne *La vita della mente*. Scrive Kafka: «Egli ha due avversari; il primo lo incalza alle spalle, dall'origine, il secondo gli taglia la strada davanti. Egli combatte con entrambi. Veramente il primo lo soccorre nella lotta col secondo perché vuole spingerlo avanti, e altrettanto lo soccorre il secondo nella lotta col primo perché lo spinge indietro. Questo però soltanto in teoria, poiché non ci sono soltanto i due avversari ma anche lui stesso: e chi può dire di conoscere le sue intenzioni? Certo sarebbe il suo sogno uscire una volta, in un momento non osservato – è vero che per questo ci vuole una notte buia come non è stata mai – dalla linea di combattimento, e per la sua esperienza nella lotta essere nominato arbitro dei suoi avversari, che combattono tra lo-

⁶ «Nulre héritage n'est précédé d'aucun testament» in R. Char *Feuillet d'Hypnos*, Paris, 1946.

⁷ Hannah Arendt, *Premessa: la lacuna tra passato e futuro*, in *Tra passato e futuro*, cit., p. 9.

⁸ *Ibid.*, p. 10. Cfr. *ibid.*, p. 12: «L'esistenzialismo (ribellione del filosofo contro la filosofia) non sorse nel momento in cui la filosofia si era rivelata incapace di applicare i propri principi alla sfera della vita politica (questo fallimento della "filosofia politica", per dirla con Platone, è vecchio quasi quanto la storia della filosofia e della metafisica occidentali), e neppure nel momento in cui la filosofia si era dimostrata del pari incapace di svolgere le funzioni assegnate da Hegel e dai filosofi della storia, cioè di comprendere, di cogliere in concetti razionali la realtà storica e i fatti ai quali il mondo moderno deve il suo stato presente. La situazione divenne disperata quando gli antichi problemi metafisici rivelarono vuoti di significato; quando l'uomo moderno cominciò a innuire di trovarsi in un mondo nel quale la sua mente e la sua tradizione di pensiero non riuscivano nemmeno a formulare domande adeguate e con un senso, oltre a non saper trovare risposta alle loro stesse perplessità».

⁹ *Ibid.*, p. 13.

ro»¹⁰.

L'episodio narrato dalla parabola kafkiana rappresenta il seguito degli avvenimenti che avevano visto protagonisti René Char e gli uomini della Resistenza francese: essa mette in luce la situazione della mente una volta che l'azione abbia compiuto il proprio corso e attenda qualcuno che ne comprenda il senso, per tramandare il ricordo. Il presente in cui si esercita la riflessione è un campo di battaglia in cui le forze del passato e quelle del futuro si combattono attraverso la presenza di un «Lui» sulla linea del fronte. Solamente tale presenza, infatti, scinde lo scorrere del tempo, la processualità di un *continuum* temporale fatto di semplici «ora», in un passato e in un futuro che si fronteggiano: «Il fluire indifferenziato del tempo si frantuma in «tempi» grammaticali», scrive la Arendt, «solo in quanto l'uomo vi si inserisce, e soltanto nella misura in cui egli si conquista una posizione. Proprio questo inserimento (l'inizio di un inizio, per dirla con Agostino) scinde il *continuum* temporale in forze che quindi, in quanto focalizzate sulla particella o corpo determinante la loro direzione, cominciano a lottare tra loro e ad agire sull'uomo nel modo descritto da Kafka». Soltanto la mente dell'uomo, in altri termini, facendo ricorso alla propria capacità di interrompere la processualità e meccanicità del tempo ordinario e di instaurare un nuovo inizio, può arrivare a definire qualcosa come un passato e un futuro.

Dal punto di vista di colui che è in grado di esercitare la propria libertà è il proprio potere di cominciamento il tempo cessa di essere un flusso continuo e indifferenziato, e si spezza proprio nel punto in cui «Egli» si inserisce. La verità dell'affermazione di Hegel, secondo cui «il presente [l'adesso] non può resistere al futuro» – sostiene Hannah Arendt ne *La vita della mente* – non consiste nel fatto che a ogni giorno segua inevitabilmente il giorno successivo. Solamente nella misura in cui il futuro è progettato dalle facoltà spirituali dell'uomo – che negano il passato e lo rielaborano – esso è autenticamente futuro, non equivale cioè a una semplice ripetizione di ciò che è trascorso.

L'inserirsi dell'uomo fa sì che le forze del passato e del futuro in primo luogo si manifestino in quanto tali, e in secondo luogo siano deviate dalla loro direzione originaria: dal momento che il pensiero costituisce un elemento di libertà dalla processualità temporale, non sembra più possibile mantenere l'immagine di un tempo rettilineo, proprio perché la deviazione delle forze di passato e futuro fa sì che esse si incontrino ad angolo e formino quello che la Arendt definisce un «parallelogramma di forze». Le due forze del passato e del futuro provengono da un'origine illimitata e, combattendo tra loro, danno vita a una terza forza, la diagonale risultante, che rappresenta la direzione su cui il pensiero può esercitarsi. La forza diagonale, immagine della vita della mente, avrebbe in

tal modo un'origine definita dal punto d'incontro di passato e futuro, e una fine illimitata.

L'immagine di «Lui» che tenta di saltare al di fuori della linea di combattimento per diventare l'arbitro della contesa tra i suoi avversari, e che per fare questo necessita di una notte molto più buia di tutte quelle passate, rappresenta il tentativo della metafisica occidentale di trovare una dimensione al di fuori del tempo e dello spazio che costituisca l'ambito del pensiero¹¹. Con la fine della tradizione, tale possibilità sembra ormai definitivamente tramontata: la pretesa della metafisica di trovare un luogo al di là della lotta tra passato e futuro e di giudicare le vicende del mondo dall'esterno si è rivelata vana.

Il pensiero acquista invece tutta la sua pienezza di senso soltanto se «Lui» è in grado di imparare a pensare lungo la diagonale tra passato e futuro – mantenendosi a debita distanza da entrambi, ma al tempo stesso rimanendo legato al tempo umano e al presente in cui la riflessione si radica e in cui il pensiero nasce e trova alimento. Il pensiero, secondo una delle tesi centrali de *La vita della mente*, costituisce un «ritrarsi» nei confronti delle apparenze e un prendere le distanze dalla sfera fenomenica. Esso, però, mantiene con la storia e con il mondo comune un legame di reciprocità: mondo e pensiero non possono fare a meno l'uno dell'altro. Secondo la Arendt «il pensiero stesso [nasce] dai fatti dell'esperienza viva e [deve] rimanervi legato come agli unici segni indicatori validi per la propria ispirazione»: esso, lo ricordiamo, resta legato al fatto, al fenomeno, a ciò che appare, allo stesso modo in cui il cerchio resta legato al proprio centro.

Attraverso una discussione sulla collocazione temporale dell'io pensante, la Arendt tenta dunque di definire una forma di pensiero che prenda atto della fine della tradizione e che, al tempo stesso, modifichi il tentativo metafisico di saltare al di fuori della linea del fronte: un pensiero che riesca a rimanere legato alla sfera delle apparenze – pur conservando intatta la propria capacità di trascendere la realtà data mediante il ritirarsi dall'ambito fenomenico – contribuisce a fondare uno spazio di libertà. Il presente del pensiero, scrive la Arendt, «è la quiete dell'Adesso nell'esistenza umana incalzata e sbalottata dal tempo; è in un certo senso, per cambiar di metafora, la quiete dell'occhio del ciclone che, anche se completamente diverso dal ciclone, fa tuttavia parte di esso. In questa lacuna tra passato e futuro noi troviamo il nostro luogo temporale quando pensiamo, cioè quando siamo sufficientemente discosti dal passato e dal futuro per confidare di penetrarne il significato, di assumere la posizione di «arbitro» e giudice sopra le vicende molteplici e senza fine dell'esistenza umana nel mondo, senza mai giungere a una soluzione definitiva dei loro enigmi, ma pronti ad ap-

¹⁰ Cfr. *ibidem*: «Lui» (...) si trova a vagheggiare un luogo sospeso sopra e oltre la linea del fronte. Ora, questo sogno non è altro se non l'antica fantasia, accarezzata dalla metafisica occidentale da Parmenide a Hegel: una sfera extratemporale, estospaziale, extrasensoriale che costituisca il vero dominio del pensiero.

¹¹ *Ivi*, p. 18.

¹⁰ Hannah Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 297. La citazione di Kafka è tratta da F. Kafka, *Egli*, in *Confessioni e Diari*, Milano, 1972, pp. 811-812.

¹¹ Hannah Arendt, *Premessa: la lacuna tra passato e futuro*, cit., p. 15.

portate risposte sempre nuove alla domanda sul senso di tutto ciò»¹⁴.

Se dunque «Egli» fosse capace di non abbandonare la linea del fronte, potrebbe scoprire, spinto dalla forza stessa del conflitto, quel punto del tempo da cui *giudicare* il passato e il futuro, diventando così l'arbitro della loro lotta. Il pensiero è legato al mondo delle apparenze – anche questo ritornerà ne *La vita della mente* – non soltanto per il fatto che ha origine da un deliberato atto di ritiro dalla sfera fenomenica: esso possiede una tendenza altrettanto forte a far ritorno al mondo, narrando e formulando in parole i risultati della propria attività silenziosa e di per sé non manifesta. Il pensiero, in determinate situazioni, assume una rilevanza pratica che abitualmente non gli appartiene: nel momento in cui fa ritorno al mondo delle apparenze, esso si trasforma in giudizio.

In cosa consista propriamente questa capacità della mente e dove situare quella lacuna nel tempo in cui si esercita la facoltà del pensiero, la Arendt lo dice, seppure per sommi capi, già in *Tra passato e futuro*: si tratta di «quella regione dello spirito, o meglio, il sentiero aperto dal pensiero, la sottile pista atemporale battuta dal pensiero nel limitato spazio-tempo dell'uomo, nella quale il pensiero, la memoria e la preveggenza salvano qualunque cosa tocchino dalla rovina del tempo storico e biografico»¹⁵. La mente possiede dunque la capacità di conferire una relativa immortalità, tramite il ricordo, a quegli aspetti del mondo, del tempo storico e del passato che è in grado di far propri.

Alla base delle ultime analisi arendtiane sulla rilevanza mundana delle attività della mente troveremo nuovamente la lotta nei confronti della dissoluzione temporale e il tentativo di edificare un mondo comune, una dimora umana stabile e durevole. In maniera analoga all'agire politico, infatti, il pensiero che diventa giudizio rappresenta un'interruzione della necessità e della processualità del reale: il giudizio è capace di garantire la salvezza ai frammenti del passato con cui viene in contatto, sottraendoli alla distruzione del tempo storico e biografico, e contribuisce in tal modo a creare e a rafforzare la realtà del mondo, come spazio comune di discorso e tradizione¹⁶.

Nelle pagine di *Tra passato e futuro* prevalevano tuttavia ancora la coscienza di una difficoltà e un atteggiamento pessimistico: «È (...) probabile (come Kafka

ha spesso narrato in altri racconti e parabole) che "lui", incapace di trovare la diagonale che lo condurrebbe fuori dalla linea del fronte, nello spazio ideale formato dal parallelogramma di forze, "muoia per sfinitimento", esaurito dalla pressione di una lotta incessante, dimentico delle proprie intenzioni primitive, conscio ormai soltanto dell'esistenza di questa lacuna del tempo sulla quale dovrà restare per tutta la vita, benché somigli più a un campo di battaglia che a una patria. (...) Purtroppo (...) forse non siamo né equipaggiati né pronti per quest'attività del pensare, dello stabilirci nella lacuna tra passato e futuro»¹⁷.

Non sembra più sufficiente, ora, mettere sotto accusa un'intera tradizione per il modo in cui ha compreso l'azione: la critica alla metafisica ha progressivamente condotto la Arendt a interrogarsi sull'autointerpretazione della filosofia medesima. In *Vita activa* e nei saggi di *Tra passato e futuro*, la critica era rivolta semplicemente al trasferimento platonico dell'esperienza poetica all'ambito pratico. Si trattava di porre in questione l'applicazione delle idee alla realtà della politica, e non un'esperienza di pensiero concepita essenzialmente come contemplazione passiva di concetti eterni¹⁸. In seguito, il confronto con la tradizione assumerà un carattere duplice: la discussione del modo in cui la filosofia ha inteso il politico richiederà una parallela decostruzione delle esperienze dell'io che pensa. L'opera di smantellamento della metafisica avrà dunque come esito un'analisi delle attività spirituali: si tratterà di riformulare gli schemi concettuali per mezzo dei quali la filosofia tradizionale si è accostata al pensiero, interpretando un'attività discorsiva, libera e non finalizzata, sul modello della conoscenza¹⁹.

¹⁴ Hannah Arendt, *Premessa: la lacuna tra passato e futuro*, cit., pp. 16-17.

¹⁵ R. Peeters sottolinea come *Vita activa* si limiti a una critica dell'eccezione alla politica degli ideali e dell'esperienza dell'*homo faber*: «L'analisi di questa modificazione, ripresa in *Che cos'è l'attività e in Vita activa*, non rompe ancora veramente con il concetto di un pensiero contemplativo, che pretende di vedere e conoscere; si limita a criticare il trasferimento delle idee che derivano dallo stupore all'ambito politico» (R. Peeters, *La vie de l'esprit n'est pas contemplative. Hannah Arendt et le démantèlement de la "vie contemplative"*, in A.M. Roviello, M. Weyembergh (eds.), *op. cit.*, p. 13).

¹⁶ J. Taminaux mette in evidenza la duplicità della critica di Hannah Arendt alla metafisica: «Lo smantellamento non riguarda dunque solamente gli schemi che la metafisica pone di fronte a ciò che disdegna (l'azione), ma anche tutti gli ostacoli che stabilisce davanti a ciò che muore: il pensiero in primo luogo» (J. Taminaux, *Le paradoxe de l'appartenance et du retrait*, in M. Abensour e.a. (ed.), *op. cit.*, p. 87). Una duplicità ulteriormente specificata da R. Peeters: «Ora, la metafisica non fornisce soltanto un'immagine deformata delle attività visibili dell'uomo, ma anche delle sue attività invisibili, mentali (...). Essa considera il pensiero come una contemplazione passiva, non discorsiva, che avviene in totale solitudine e che termina in una conoscenza muta della verità (suprema)» (R. Peeters, *op. cit.*, p. 11).

¹ Hannah Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 304.

² Hannah Arendt, *Premessa: la lacuna tra passato e futuro*, cit., p. 17.

³ Hans Jonas, nella sua lettura di *La vita della mente*, insiste appunto sulla volontà del pensiero di comunicare se stesso all'esterno, e sull'azione che scaturisce da tale movimento di ritorno al mondo delle apparenze, l'azione di «ripulazione, riscoperta, soccorso, riattivazione, riappropriazione» di una tradizione: «Chiunque l'accresca», sostiene Jonas, «agisce e la breccia tra i due poli contrari, l'azione visibile e il pensiero invisibile, si ricompono. Nessuno vorrà ostacolare il "ritorno" del pensiero dal mondo delle apparenze e il volgersi all'interiorità; ma il movimento contrario in direzione dell'esteriorità, il raccontare, se così dire, la propria storia, appartiene altrettanto naturalmente al pensiero. (...) Qual è l'immagine deguita a questo genere di azione? Non ne conosco una migliore di quella che ci dice "getta pure il tuo nome sulla superficie dell'acqua", e di cui l'inimitabile proverbio biblico promette che "dopo molti tempo tu lo ritroverai" (*Ecclésiaste*, 11,1)» (H. Jonas, *op. cit.*, pp. 62-63).

Nulla è chiaro riguardo alla mente (*noûs*) e alla facoltà speculativa: sembra però che sia un genere di anima diverso e che esso solo possa essere separato [dal corpo], come l'eterno dal caduco.
(ARISTOTELE, *De Anima*)

Sensus interior non dicitur communis (...) sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum.
(TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*)

La vita della mente e l'impulso all'autopresentazione

L'attenzione di Hannah Arendt per le attività spirituali si concretizzerà in una specifica analisi tematica solo alcuni anni più tardi, con *La vita della mente*, sua ultima opera, interrotta prima del compimento della sezione finale – di cui restano alcuni frammenti e un ciclo di lezioni dedicato agli argomenti che similmente avrebbero dovuto farne parte.

La riflessione sulle facoltà della mente rappresenta in certo qual modo un'azione coerente dell'impostazione fenomenologica del pensiero della Arendt. La questione centrale de *La vita della mente* riguarda il rapporto tra il mondo e le attività spirituali dell'uomo. Già nell'«Introduzione», la Arendt definisce l'ambito problematico che verrà affrontato nel corso dell'opera, relativo all'idoneità di tali attività ad apparire e alla collocazione spazio-temporale dell'io pensante: «Il primato dell'apparenza è estremamente rilevante per il tema che ci accingiamo a trattare: le attività spirituali in virtù delle quali ci distinguiamo dalle specie animali. Infatti, benché tali attività presentino grandi differenze, hanno però tutte in comune un ritirarsi dal mondo quale appare e un ripiegamento verso l'io, (...) Il problema (...) concerne l'idoneità del pensiero ad apparire, poiché si tratta appunto di sapere se il pensiero e le altre attività silenziose della mente siano destinate ad apparire o se di fatto esse non possano trovare il loro dimora adeguata nel mondo».

Hannah Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 102-103. E. Vollrath, in un saggio dal titolo *Hannah Arendt and the Method of the Political Thinking*, fa notare come il punto di partenza di *La vita della mente* non sia nel chiedersi «Che cos'è il pensiero?», ma «Quale significato esso possiede per un mondo

La rivendicazione della natura fenomenica del reale, lo abbiamo visto, si fonda sull'idea di una relazione costitutiva tra il mondo e le facoltà soggettive. Da un punto di vista fenomenologico, l'emergere alla luce della sfera pubblica di una particolare attività modifica l'aspetto del mondo, dal momento che ogni attività rappresenta una forma di giudizio sul reale e comporta, per così dire, una "decisione" sulla sfera dell'apparenza e sulle cose che dovranno farne parte. L'ultima riflessione arendtiana analizza il ruolo delle diverse disposizioni spirituali, in ordine al costituirsi della realtà del mondo.

Mentre l'analisi di *Vita activa* era rivolta pressoché esclusivamente alle capacità pratiche, in polemica con una tradizione di pensiero che le aveva confuse, già nel saggio su *La crisi della cultura* il discorso sulle facoltà della mente sembra svilupparsi in un'accezione nuova. Qui, infatti, l'intento della Arendt è quello di definire il ruolo di una capacità spirituale che sia in grado di mediare il conflitto tra estetica e politica e di contribuire in tal modo a custodire la realtà del mondo umano come sfera dell'apparenza. Una disposizione, si legge nelle ultime pagine del saggio, il cui vero centro ispiratore sia il mondo, e non la verità o l'io.

Commentando un'affermazione di Pericle, tradotta in maniera originale, la Arendt sostiene che, in un discorso sul mondo, «quelle che per noi sono condizioni e qualità, come l'amore del bello o l'amore della sapienza (la filosofia), qui sono descritte come attività, quasi che "l'amare le cose belle" fosse un'attività come il fabbricarle»¹. In maniera opposta ma complementare, è il caso di ricordarlo, la fabbricazione rappresentava qualcosa in più di una semplice attività, una forma di giudizio sulla realtà del mondo. Già in *Vita activa*, infatti, l'impostazione fenomenologica del discorso non consentiva di separare in maniera netta teoria e prassi – in parte contro le stesse intenzioni arendtiane, che andavano nel senso di una condanna dell'intera tradizione metafisica. In modo simile, l'ultima produzione di Hannah Arendt tende a considerare le capacità spirituali come forme di giudizio sul reale che comportano un rapporto costitutivo con la realtà dell'apparenza e un "modo di darsi" delle cose. Le facoltà della mente non sono separate dall'ambito fenomenico, ma appaiono piuttosto come forme di attività che possiedono in certo qual modo un significato pratico.

Nella misura in cui parla di una facoltà della mente che ricomponga il dissidio tra artista e uomo politico, il discorso sviluppato in *La crisi della cultura* sembra condurre in direzione delle opere successive. In entrambi i casi, il principio-guida delle riflessioni arendtiane rimane la salvaguardia e la custodia della sfera dell'apparenza come ambito originario del vivere umano. «Il saper mirare giusto o, come abbiamo detto, il saper giudicare (nel quale noi vedremmo un requisito della filosofia, che deve saper mirare alla verità)», scrive la Arendt, «qui

di cui fanno parte persone capaci di pensare?» (E. Vollrath, *Hannah Arendt and the Method of the Political Thinking*, in «Social Research», XLIV, 1977, pp. 160-182).

¹ Hannah Arendt, *La crisi della cultura*, cit., p. 252.

appare indispensabile nel rapporto con la bellezza³. Un'affermazione, questa, che pone le basi per la distinzione, centrale in *La vita della mente*, tra significato e verità. Esiste un tipo di rapporto con il reale che ha da fare con l'aspetto del mondo e la bellezza delle cose che ne fanno parte, e non con una verità soggiacente. Una disposizione che non possiede i requisiti della filosofia tradizionale – originariamente fondata sull'idea di verità – ma che rappresenta piuttosto una premessa per la formulazione di una modalità teoretica diversa, che sappia giudicare e miri all'apparenza delle cose e al loro significato.

Non a caso *La vita della mente* riformula in maniera definitiva la critica alla metafisica, che ha perlopiù preteso di negare l'originarietà della dimensione fenomenica, in nome della certezza e della verità di un essere immutabile: «Da sempre lo stesso carattere di apparenza di questo mondo ha suggerito al filosofo, ovvero alla mente dell'uomo, l'idea che debba esistere qualcosa che non sia apparenza: per citare Kant, "Nehmen wir die Welt als Erscheinung so beweiset sie gerade zu das Dasein von Etwas das nicht Erscheinung ist" (Se consideriamo il mondo come apparenza, esso dimostra l'esistenza di qualcosa che non è apparenza)⁴.

Ciò che Hannah Arendt tenta di porre in questione non è l'idea che l'apparenza faccia riferimento a qualcosa da cui sorge, a un fondo oscuro, per cui il fenomeno non si limita a mostrare qualcosa se non nella misura in cui nasconde qualcos'altro. Quello che veramente fa problema è la gerarchia che la metafisica pone tra il fondo da cui il fenomeno nasce e il fenomeno medesimo, che risulta in tal modo trasformato in una "mera apparenza". L'argomentazione sembra difettosa se non altro per il fatto che il superamento di un'apparenza non avviene se non in favore di un'altra apparenza, condizione inevitabile di un essere la cui mente resta regolata sui fenomeni. Il tentativo arendtiano è quello di rovesciare la supremazia teoretica dell'Essere e della Verità che non appaiono sulla superficie che si mostra allo sguardo: «In quanto tale, l'interrogazione ricerca una causa più che una base o un fondamento, ma il fatto è che la nostra tradizione filosofica ha trasformato la base da cui una cosa nasce nella causa che la produce, per poi assegnare a questo agente produttivo un grado di realtà più alto di quello attribuito a ciò che viene meramente incontro ai nostri occhi⁵.

Da questo punto di vista, la filosofia e la scienza si fondano su un atteggiamento comune nei confronti del reale: anche la moderna mentalità scientifica è dominata infatti dalla distinzione tra essere e apparenza e dal tentativo di portare alla luce ciò che è nascosto. Il sogno di un progresso scientifico illimitato nasce come risposta alle difficoltà derivanti dal fatto che non è possibile raggiungere uno stadio ultimo di progresso e di conoscenza che riveli un Essere e una Verità assolute e definitive. L'eliminazione degli errori e il superamento delle

³ *Ibid.*, p. 233.

⁴ Hannah Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 104.

⁵ *Ibid.*, p. 105.

apparenze non conducono infatti a una regione al di là di esse: il superamento di un'illusione comporta l'acquisizione di una nuova evidenza. «Non vi è *Schein* senza *Erscheinung*, ogni *Schein* è la contropartita di una *Erscheinung*»⁶.

Nei primi paragrafi de *La vita della mente* la Arendt si sofferma in particolare modo su quella che sembra considerare semplicemente una versione aggiornata della antichissima distinzione metafisica tra essere e apparenza, che dà vita peraltro ai medesimi problemi cui conduceva quest'ultima: tale sarebbe una visione *funzionalistica* del reale, in cui le apparenze sono interpretate come funzioni di un processo vitale soggiacente, che hanno il compito di proteggere e far funzionare⁷. L'ipotesi funzionalistica sembra però incapace di rendere ragione della varietà dei fenomeni e di salvaguardare la specificità, la ricchezza e la molteplicità delle forme di vita, ridotte a semplici conseguenze, secondarie e prive d'importanza, di processi centrali essenziali. L'intento della Arendt, che si rifà alle ricerche del biologo svizzero Adolf Portmann sulle forme della vita animale, è quello di mettere in discussione e in definitiva rovesciare tale gerarchia: le apparenze non sarebbero finalizzate semplicemente all'autoconservazione del singolo essere vivente e della specie cui appartiene, ma possiederebbero un significato autonomo⁸. Hannah Arendt fa propria la tesi di Portmann secondo cui «"anteriormente a tutte le funzioni dirette alla conservazione dell'individuo e della specie (...) si trova il semplice fatto dell'apparire come auto-esibizione che dà senso a tutte queste funzioni"⁹. Ogni creatura vivente possiede, secondo Portmann, uno stimolo innato ad apparire e a mostrarsi in maniera individuale, e non come semplice esemplare di una specie animale o come membro del più ampio processo vitale. Un "io interno" – gli organi vitali in altre parole – non consente invece di distinguere tra loro i singoli viventi, proprio perché esso costituisce ciò che è uguale per tutti i membri di una singola specie: «Se questo interno dovesse apparire, ci rassomigliremmo tutti. (...) "L'apparenza rivela un potere d'espressione massimo a paragone di ciò che è interno, le cui funzioni sono di ordine più primitivo"¹⁰. In questa prospettiva la forma esterna di un essere vivente costituirebbe la sua «apparenza autentica», in contrapposizione al suo apparato interno, ad esempio le radici di una pianta o gli organi interiori di un animale, che diventa visibile soltanto se portato alla luce violando le forme

⁶ *Ibid.*, p. 107.

⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 107-108: «Il grande vantaggio del funzionalismo», scrive la Arendt, «è di offrirci una volta di più una visione unitaria del mondo, mentre la vecchia dicotomia metafisica di (vero) Essere e (mera) Apparenza, insieme col vecchio pregiudizio della supremazia dell'Essere sull'apparenza, è serbata comunque intatta, benché in modo diverso. L'argomentazione è infatti cambiata: le apparenze non vengono più svalutate come "qualità secondarie", bensì comprese come condizioni necessarie dei processi essenziali che si svolgono all'interno dell'organismo vivente».

⁸ Le opere cui Hannah Arendt fa riferimento sono A. Portmann, *Die Tier als soziales Wesen*, Zürich, 1953; e A. Portmann, *Die Tiergestalt. Studien über die Bedeutung der tierischen Erscheinung*, Basel, 1960.

⁹ Hannah Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 108.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 110-111.

esterne, e che rappresenta perciò un'«apparenza inautentica».

II. La distinzione tra anima e mente

Nel corso di tutta la sua riflessione, Hannah Arendt ha sempre riposto la massima cura nel valorizzare ed evidenziare la specificità e peculiarità del singolo esistente. L'azione, in *Vita activa*, era in grado di trascendere le condizioni entro cui avveniva e consisteva in un "mostrarsi" che, prescindendo dagli eventuali motivi e dalle intenzioni del soggetto agente, si risolveva nell'apparizione alla luce della sfera pubblica. Anche nell'ultima opera della Arendt, la sfera delle apparenze non può essere in alcun modo intesa, neppure per quanto riguarda la realtà degli esseri viventi, come l'espressione di un qualcosa d'interno che normalmente si cela al di sotto del fenomeno. Se portato alla luce, tale interno costituirebbe infatti – è il caso degli organi corporei che rendono possibile il processo vitale della specie – semplicemente un fondo oscuro, una «apparenza inautentica», che non ha niente da fare con l'identità individuale.

Fino a questo punto le analisi arendtiane conservano un certo grado di plausibilità: nessuno oserebbe dubitare, crediamo, del fatto che la realtà di "chi" si è non sia esprimibile attraverso il riferimento agli organi interni del corpo. Essi non consentono infatti di realizzare quella distinzione nei confronti di tutti gli altri esseri viventi che è il contrassegno della specifica unicità di ogni individuo: dentro ci assomigliamo tutti, afferma la Arendt.

Meno scontata appare però la convinzione secondo cui nemmeno la vita psichica e interiore riuscirebbe a definire in modo adeguato la realtà del nostro essere. «I nostri criteri di giudizio abituali, così saldamente radicati in pregiudizi e postulati metafisici – secondo i quali l'essenziale si cela sotto la superficie e la superficie è "superficiale" – sono errati, (...) la nostra convinzione corrente secondo la quale ciò che è dentro di noi, la nostra "vita interiore", è più inerente a quello che "siamo" di ciò che appare all'esterno, non è che un'illusione; ma quando riusciamo a correggere questi errori, ecco che il nostro linguaggio, o per lo meno la nostra terminologia, ci fa difetto»¹¹. Lo strumento di cui la Arendt si serve per demolire qualsiasi idea di interiorità è la distinzione tra l'anima (*soul*) e la mente (*mind*), che riveste un ruolo decisivo nell'economia del discorso sulle caratteristiche delle attività spirituali. L'anima e la mente non coincidono, nonostante una lunga tradizione di pensiero le abbia identificate, contrapponendo entrambe al corpo in virtù della loro invisibilità.

La vita dell'anima, la vita psichica propriamente detta, si esprime attraverso emozioni, sentimenti, affetti e passioni, che non sono idonee ad apparire più di quanto lo siano gli organi corporei che permettono la conservazione della vita: esse rappresentano in altre parole, nel caso in cui siano portate alla luce, delle apparenze inautentiche. L'anima costituisce l'altra faccia del corpo e rimane

¹¹ *Ibid.*, p. 111.

vincolata a esso in ogni sua manifestazione¹². La realtà dell'apparenza non consiste dunque, nemmeno nel caso delle creature viventi e in quello degli esseri umani, nella manifestazione di una dimensione interiore che si identifica con l'anima e con il suo bagaglio di esperienze legate ai moti e alle affezioni del corpo. Queste ultime non potrebbero infatti raggiungere in alcun modo quella permanenza e stabilità che sono necessarie per poter dar vita a una realtà e a un mondo umani, ed è questo, in fondo, il motivo per cui esse non consentono di distinguere adeguatamente un individuo da un altro.

Il principale referente teorico della critica arendtiana alla nozione di un "io interiore" è Kant, il quale, nella *Critica della ragion pura* ha affermato che il flusso delle apparenze interne non possiede nessuno dei tratti durevoli che caratterizzano la realtà fenomenica e che permettono di identificarla in quanto tale. In questo caso, persino l'uso del termine "apparenza interna" sembra fuorviante, dal momento che non ci si trova in presenza che di un fluire continuo di sensazioni che si succedono senza assumere mai una forma permanente: «Sentimenti e "sensazioni interne"», scrive Hannah Arendt, «sono "fuori dal mondo" in quanto manca loro la proprietà per eccellenza mondana, di "restare ferme e permanere" almeno quanto basta per essere distintamente percepite – e non semplicemente sentite –, per essere intuite, identificate e riconosciute; sempre secondo Kant, "il tempo, la sola forma dell'intuizione interna, non ha nulla di permanente". (...) È precisamente l'assenza di forma e quindi di ogni possibilità d'intuizione a caratterizzare la nostra esperienza delle sensazioni interne»¹³.

Se l'apparenza non è la manifestazione esterna della dimensione interiore costituita dall'anima, occorre ammettere che l'ambito fenomenico rappresenta un ordine di realtà differente. Dal momento che le emozioni di un individuo non sono di per sé adatte a essere mostrate, non più dei suoi organi corporei, ciò che costituisce il contenuto di quella che Hannah Arendt definisce *autopresentazione* – la quale si attua attraverso atti e parole (azione e discorso) – è un elemento di scelta deliberata – si è tentati di definirlo *giudizio* – che rappresenta ciò che vi è di specificamente umano nell'espressione di emozioni e sentimenti. Affinché le sensazioni interiori possano assumere forma umana e acquisire la qualifica di apparenze, devono subire una trasformazione a opera del discorso e delle attività *mentali* in genere: «Differenza e individuazione hanno luogo attraverso la parola, l'uso di verbi e di nomi. Ed essi non sono prodotti o "simboli" dell'anima, ma della mente»¹⁴.

La realtà cui dà vita l'autopresentazione non comporta una negazione dell'e-

¹² Cfr. *ibid.*, p. 114: «Ciò che è vero della mente non è vero dell'anima e viceversa. Benché forse molto più oscura di quanto la mente potrà mai essere, l'anima non è senza fondo: vero è che essa "rimbocca" nel corpo, "sconfina" in lui, vi si nasconde – e nello stesso tempo ha bisogno di lui, termina in lui, si annera in lui».

¹³ *Ibid.*, pp. 121-122.

¹⁴ *Ibid.*, p. 116.

sistenza di una dimensione interiore ed emotiva, ma rappresenta piuttosto il risultato di un'attività volta a trascenderla. L'uomo coraggioso, afferma la Arendt, non è colui che non conosce la paura, ma chi ha deciso che la paura non è ciò che vuole mostrare. Soltanto l'intervento della riflessione, in altri termini, conferisce alle sensazioni interne quella forma individualizzata che le rende significative per la realtà del mondo. «Ciò che viene alla luce quando parliamo delle esperienze psichiche non è mai l'esperienza stessa, ma tutto ciò che ne pensiamo allorché vi riflettiamo. (...) Quello che appare nel mondo esterno aggiungendosi ai segni di ordine fisico è solamente ciò che noi trasformiamo mediante le nostre operazioni di pensiero. Ogni dimostrazione di collera, in quanto distinta dalla collera che effettivamente provo, contiene già una riflessione (...). Mostrare la propria collera è una forma di autopresentazione: io decido ciò che è idoneo ad apparire¹⁵. Un essere privo di vita mentale, al contrario, è immediatamente preda degli umori mutevoli del suo processo vitale, di cui subisce le incessanti modificazioni senza poter introdurre al suo interno un elemento di riflessione e, dunque, di libertà.

La Arendt non dice quale sia la facoltà della mente che presiede all'autopresentazione e alla costituzione dell'identità soggettiva che avviene in forma discorsiva, ma non crediamo di tradirne le intenzioni affermando che si tratti del giudizio. Questo fatto sembra un'ulteriore testimonianza della molteplicità di sensi in cui le tematiche relative alla facoltà di giudicare compaiono nell'opera arendtiana. A differenza delle forme di vita animale, gli uomini possono scegliere in certa misura il modo in cui desiderano apparire, ciò che è degno di essere mostrato e cosa invece debba restare nascosto. Il giudizio è quella capacità discriminatoria capace di mediare l'autopresentazione attraverso cui si manifesta l'identità di ogni essere vivente e di presiedere alla costituzione della realtà del mondo, decidendo l'aspetto che quest'ultimo dovrà assumere¹⁶.

¹⁵ *Ivi*, pp. 112-113.

¹⁶ Sembra andare in questa direzione un'osservazione isolata che si trova nel saggio *La crisi della cultura*. Qui, il giudizio corrisponde perfettamente all'azione, la facoltà che in *Vita attiva* era preposta alla manifestazione dell'identità soggettiva degli esseri umani. Nel giudizio che decide ciò che deve apparire è contenuto un elemento di azione e dunque un'implicita rivelazione del "chi" ogni uomo è, in quanto contrapposto al "che cosa" è possibile affermare delle sue qualità, doti, talenti e capacità. «Ogni volta che gli uomini esprimono un giudizio sulle cose del mondo che costituiscono loro comune patrimonio», afferma la Arendt, «il loro giudizio trascende la cosa giudicata. Nella sua maniera di giudicare, un uomo svela in certa misura anche se stesso, fa capire che genere di persona sia (...)». L'ambito nel quale si esercita pubblicamente tale caratteristica della persona è proprio quello dell'azione e della parola, l'ambito delle attività squisitamente politiche, nel quale si rende manifesto "ciò che un uomo è" più di quanto non appaiano le sue qualità e i suoi talenti individuali (Hannah Arendt, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in *Tra passato e futuro*, cit., p. 242). Questa osservazione - che farebbe del giudizio l'elemento spirituale specificamente umano di ogni azione che si svolge sotto forma di discorso e che contribuirebbe dunque a stabilire un ulteriore punto di continuità tra le analisi dedicate alla rivalutazione dell'agire e l'ultima produzione arendtiana - sembra avvalorata da un'ulteriore considerazione che troviamo in *La vita della mente*. Descrivendo le modalità di funzionamento della scelta deliberata in cui consiste l'autopresentazione, la Arendt introduce qui un concetto, quello di *validità esemplare*, che regola

Il punto centrale di questa discussione sul concetto di autopresentazione, comunque, è che il pensiero e le attività mentali in genere non possono in alcun modo essere considerate un interno dell'io, né sono in rapporto diretto con il corpo: la regione del pensiero non è l'interiorità, e la riflessione si trova, per così dire, già sempre "fuori", proiettata verso la sfera dell'apparenza: «La mente è separata da tutte le cose» (*sophon esti panton kechorisimenon*)¹⁷, scrive la Arendt citando Eraclito. Nel tentativo di dimostrare la mancanza di connessione tra la mente e il corpo, in opposizione allo stretto legame che invece sussiste tra quest'ultimo e l'anima, la Arendt si richiama all'autorità di Aristotele e ad alcune osservazioni che lo Stagirita sviluppa nel *De Anima*. Mentre l'anima non sembra in grado di funzionare senza ricevere affezioni dal corpo con cui è in diretto contatto, lo stesso non avviene per la mente (*noein*), tanto che di essa Aristotele si spinge a ipotizzare che sia entrata nel corpo dall'esterno. Il pensiero fa riferimento alla pluralità costitutiva della realtà umana per il fatto stesso di non potersi formulare in altro modo che sotto forma di un discorso silenzioso condotto con noi stessi: «Le attività mentali», scrive la Arendt, riferendosi a Merleau-Ponty, «sono concepite nel discorso ancor prima di essere comunicate, ma il discorso è destinato a essere udito e le parole a essere comprese da altri. (...) Il pensiero senza parola non è concepibile: "Pensiero e parola si anticipano reciprocamente, si sostituiscono continuamente l'uno all'altra"; di fatto, si danno reciprocamente per scontati. (...) È vero che tutte le attività mentali si ritraggono dal mondo delle apparenze, ma tale ritiro non si dirige verso un interno dell'io o dell'anima»¹⁸.

È chiara l'affinità di queste analisi arendtiane sulla natura fenomenica del mondo e dell'io con le concezioni espresse in *Vita attiva* a proposito della politica come ambito di azione e discorso comuni, sede privilegiata della costituzione dell'identità dell'io agente e del mondo esterno. Il *trait d'union* profondo tra le due opere è rappresentato dalla nozione di *discorso*: allo stesso modo in cui l'azione politica possedeva la capacità di rivelare e costituire l'identità dell'agente solamente per il fatto di avvenire sotto forma linguistica, così l'elemento di scelta deliberata a proposito di ciò che vuol essere mostrato, costitutivo dell'autopresentazione, avviene per mezzo delle attività della mente. Queste ultime, però, non rappresentano in alcun modo l'espressione di una dimensione interiore, perché conservano un legame con il mondo. L'autopresentazione avviene attraverso il discorso e deve pertanto risultare potenzialmente comunicabile a

lo specifico *modus operandi* del giudizio: «Simili scelte», scrive la Arendt, «sono determinate da fattori svolti; in molti casi sono predeterminate dalla cultura in cui nasciamo - le compiamo perché desideriamo piacere agli altri. Ma esistono anche scelte non ispirate dal nostro ambiente: vi siamo indotti dal desiderio di piacere a noi stessi o di stabilire un esempio, cioè dal desiderio di persuadere gli altri ad apprezzare ciò che piace a noi» [corsivo nostro] (Hannah Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 117-118).

¹⁷ *Ivi*, p. 153. La citazione di Eraclito è tratta dal frammento 108.

¹⁸ *Ivi*, p. 113.

una pluralità di altri uomini che conferiscono realtà e solidità all'identità soggettiva. La costituzione della realtà del soggetto e del mondo comune rimane dunque un evento che si compie all'interno di una dimensione intersoggettiva.

III. Il discorso plurale e la fede percettiva

La critica alla teoria metafisica dei due mondi assume forma definitiva attraverso il confronto con una delle questioni fondamentali della filosofia di Kant, che rimane uno dei punti di riferimento centrali dell'intera opera di Hannah Arendt. Sulla scorta delle osservazioni kantiane secondo cui la semplice esistenza di qualcosa che appare comporterebbe la presenza di un fondamento non apparente, la Arendt intraprende una discussione della nozione di «cosa in sé» – qualcosa che è, sebbene non appaia e sia causa di apparenze. Il concetto di noumeno, nota la Arendt, è stato spiegato sullo sfondo della tradizione teologica²⁵, ma non è da questo punto di vista che presenta gli aspetti di maggior interesse, che sono relativi invece al modo in cui «la nozione di una "cosa in sé" che non appare possa darsi proprio nell'interpretazione del mondo come mondo di apparenze»²⁶.

L'interpretazione arendtiana di Kant non si fonda dunque su un presupposto teologico, che conduca a postulare l'esistenza di un mondo intelligibile. L'affermazione kantiana secondo cui le apparenze devono «fondarsi su un oggetto trascendente che le determini come semplici rappresentazioni»²⁷ le sembra derivare piuttosto dalla considerazione delle concrete esperienze dell'uomo in un mondo di fenomeni, che include apparenze autentiche, ma anche apparenze inautentiche che sembrano esserne la causa. «La plausibilità dell'argomento kantiano, secondo cui ciò che fa apparire qualcosa deve essere di ordine differente dall'apparizione stessa, si fonda sulla nostra esperienza concreta di questi fenomeni della vita; non così, però, l'ordine gerarchico tra l'"oggetto trascendente" (la cosa in sé) e le "mere rappresentazioni"»²⁸. Tale ordine gerarchico è appunto ciò che la Arendt si sforza di porre in questione: il significato principale del fondamento delle apparenze risiede nelle apparenze medesime, nella varietà di forme e manifestazioni che le caratterizzano.

Il diverso ordine ontologico che la filosofia ha tradizionalmente posto tra il noumeno e il mondo dei fenomeni richiede allora di essere spiegato più approfonditamente. Si tratta di decidere se esso consista semplicemente in un errore logico, in qualcosa di cui ci si potrebbe liberare facilmente, con un atto di volontà, o se non nasconda piuttosto qualcosa di profondamente connesso all'e-

²⁵ Cfr. *Ivi*, p. 122: «Dio è "qualcosa"; Egli non è "nulla". Dio può essere pensato, ma solo come ciò che non appare e non si dà alla nostra esperienza, quindi è "in sé" e, poiché non appare, non è per noi».

²⁶ *Ivi*, p. 123.

²⁷ I. Kant, *Critica della ragion pura*, Bari, Laterza, 1966, pp. 431-432.

²⁸ Hannah Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 124.

sperienza di pensiero. «L'interpretazione filosofica corrente dell'Essere come fondamento dell'Apparenza», scrive Hannah Arendt, «è vera per il fenomeno della Vita, (...) la stessa cosa non può dirsi per la valutazione dell'Essere in opposizione all'Apparenza che è alla base delle teorie dei "due mondi". Tale gerarchia tradizionale non scaturisce dalle nostre esperienze ordinarie nel mondo delle apparenze, ma piuttosto nell'esperienza tutt'altro che ordinaria dell'io che pensa, (...) Tale esperienza trascende non solo l'Apparenza, ma anche l'Essere»²⁹.

La regione del pensiero, il luogo verso cui tale facoltà realizza il proprio «ritiro» dal mondo, trascende dunque sia l'essere sia l'apparenza. E tuttavia, sebbene all'origine dell'autopresentazione che caratterizza la realtà umana si collochi la capacità della mente di ritirarsi dalla sfera di apparenze, tale esperienza non consente, né potrebbe consentire, al pensiero di legittimare un qualsiasi ordine ontologico superiore al reale e di costituire un fondamento indissolubile del mondo³⁰. La mente umana e il mondo sono in relazione: l'esistenza di una dicità è la condizione delle attività spirituali, e della reciproca autonomia di essere e pensiero. Il pensiero non crea il mondo, ma trova in esso la propria condizione di possibilità.

Ritorna, anche ne *La vita della mente*, la polemica contro il soggettivismo della filosofia moderna, che comporta lo svuotamento e la perdita di senso del pensiero: quest'ultimo, infatti, non è in grado di garantire la realtà del mondo, ma la presuppone, come condizione a partire dalla quale è possibile realizzare quel «ritiro» in cui esso consiste. La realtà del mondo comune e l'identità individuale sono vincolate all'esistenza di uno spazio plurale di individui che agiscono e discorrono. Solamente la pluralità è in grado di conferire la necessaria realtà alla sfera delle apparenze, a differenza della semplice coscienza di sé o delle cose esterne: «In un mondo di apparenze», scrive la Arendt, «la realtà è caratterizzata in primo luogo dallo "star ferma e permanere" la stessa tanto a lungo da diventare un oggetto per la conoscenza e il riconoscimento di un soggetto»³¹.

Il pensiero è di per sé incapace di fornire un adeguato senso della realtà esterna. L'esistenza di quella che, con Merleau-Ponty, Hannah Arendt definisce «fede percettiva» – vale a dire la certezza che l'oggetto pensato o percepito possieda un'esistenza autonoma e indipendente dal mio atto soggettivo di coscienza – dipende dalla presenza di una pluralità di prospettive che percepiscano da una molteplicità di punti di vista diversi sempre lo stesso oggetto. Senza tale riconoscimento, sostiene la Arendt non potremmo essere sicuri nemmeno del modo in cui appariamo a noi stessi. L'oggettività del reale si costituisce prima-

²⁹ *Ibidem* [corsivo nostro].

³⁰ Cfr. *Ivi*, p. 127: «Concludere, in base a questa esperienza, che esistano "cose in sé" che, nella propria sfera intelligibile, sono nello stesso modo in cui noi "siamo" in un mondo di apparenze, rientra tra le fallacie metafisiche o, piuttosto, tra le parvenze della ragione, la cui essenza stessa Kant fu il primo a scoprire, a illuminare e a dissolvere».

³¹ *Ivi*, p. 128.

riamente nel corso dei processi intersoggettivi di discorso che rappresentano una conferma della sua realtà indipendente dalle menti degli uomini, e non può in alcun modo essere garantita dal pensiero stesso²⁶. Come avrebbe mai potuto una *res cogitans* arrivare a distinguere tra il sogno e la veglia e a conoscere qualcosa come una realtà – a distinguere in altre parole un mondo privato da un mondo comune – se non presupponendo una conferma da parte di altri esseri viventi delle sue sensazioni private?

Il concetto di *sensus communis*, che ricorre spesso nelle opere della Arendt, richiama la pluralità del contesto mondano in cui gli uomini vivono e degli organi di senso di cui sono dotati e indica la costitutiva appartenenza dell'uomo al mondo, l'apertura della soggettività a una realtà che la trascende. Ciò che garantisce la realtà in un mondo di apparenze è appunto la comunanza dei sensi dell'uomo che, pur diversi tra loro, fanno riferimento a uno stesso oggetto, e l'intersoggettività del mondo, del contesto che al tempo stesso riunisce e separa gli individui: il senso comune rappresenta una specie di "sesto senso" che fornisce quella sensazione di realtà che corrisponde alla proprietà mondana delle cose di essere-reali. Ora, in qualsiasi modo si voglia definire il senso comune, ciò che la Arendt sottolinea con forza è che esso di per sé non coincide con il pensiero: «Il pensiero può afferrare e far propria ogni cosa reale, un evento, un oggetto, i suoi stessi pensieri; il loro essere reali è l'unica proprietà che resta ostinatamente al di là della sua portata. (...) Nell'io penso è presupposto l'io sono; il pensiero può far sua tale presupposizione ma non può né dimostrarla né confutarla. (...) Non si può dedurre la realtà: il pensiero o la riflessione possono accettarla o rifiutarla, e il dubbio cartesiano, muovendo dall'idea di un *Dieu trompeur*, non è se non una elaborata e velata forma di rifiuto²⁷. Il mondo rappresenta, in ultima analisi, una alterità e una resistenza che non può essere in alcun modo cancellata dalla mente: le attività spirituali, piuttosto, partono dalla realtà, che rimane un presupposto dell'attività teoretica, e si concretizzano come un ritiro dalla sfera delle apparenze verso la regione dell'invisibile.

La durevolezza e la consistenza del mondo non si lasciano ridurre ai processi soggettivi della coscienza. Da questo punto di vista, la letteratura arendtiana ha spesso sottolineato l'incolumabile distanza che separa il pensiero e una realtà che

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 131: «Mai capirò a Cartesio l'idea che nessuna *cogitatio* e nessun *cogito* me *cogitare*, nessuna coscienza di un io agente che avesse sospeso ogni fede nella realtà dei suoi oggetti intenzionali», si chiede la Arendt, «sarebbero mai riusciti a convincerlo della sua stessa realtà, se fosse nato effettivamente in un deserto, senza un corpo e i sensi corporali per percepire le cose "materiali", senza che i suoi simili lo assicurassero che ciò che egli percepiva era percepito anche da loro?»

²⁷ *Ibid.*, p. 132. Cfr. *ivi*, pp. 134-135: «Identificare con la facoltà di pensiero questo "senso interiore", che non si può localizzare fisicamente, costituisce davvero una tentazione (...). Tali osservazioni (...) si fondano sul presupposto tacito che i processi di pensiero non differiscano in nulla dal ragionamento di senso comune; il risultato è la vecchia illusione cartesiana in un travestimento moderno».

si sottrae costitutivamente alla presa della riflessione²⁸. È certamente vero che la riflessione della Arendt, in polemica contro gli eccessi della tradizione metafisica, mira a riportare le attività della mente nel contesto di un ambito più vasto, che le trascenda. Proprio per questo motivo, tuttavia, sebbene il pensiero non sia in grado di ergersi a creatore del reale, le diverse facoltà e attività soggettive contribuiscono in maniera decisiva alla costituzione della realtà e varietà delle apparenze.

Di conseguenza, pensiero e *sensus communis* non sono necessariamente nozioni che si contraddicono. Un pensiero che, consapevole dei propri limiti, conservi la capacità di mantenersi a stretto contatto con la sfera delle apparenze e con la pluralità umana possiede una valenza pratica e acquisisce la possibilità di contribuire alla formazione e al consolidamento del senso comune e della realtà del mondo. Basta pensare alla centralità della nozione di discorso ne *La vita della mente*, alla natura metaforica delle capacità spirituali e alla necessità che è loro propria di formulare in parole e di comunicare i propri contenuti, per capire il senso della continuità esistente all'interno dell'opera arendtiana. Un pensiero che eserciti la sua riflessione sul mondo e nel mondo contribuisce a rafforzare un ambito intersoggettivo di discorso e di significato.

IV. Pensiero e significato

L'intento della Arendt nell'accostarsi alle attività spirituali è duplice: da un lato sottolineare la dipendenza del pensiero dal mondo, dall'altro rivendicare la sua essenziale libertà da ogni condizionamento. Il limite che incontrano le attività della mente, e che definisce l'eccedenza reciproca di pensiero e mondo, conduce alla negazione della pretesa del pensiero metafisico di considerarsi giudice supremo e creatore del mondo stesso. Esiste, si potrebbe affermare, un solo mondo, in cui facciamo il nostro ingresso con la nascita; la regione del pensiero si situa al di là di tale realtà, ma non costituisce una sfera intelligibile governata dall'identica causalità che vincola i fenomeni.

Le capacità spirituali rimangono legate alla sfera delle apparenze da un rapporto di *cooriginarietà*. In questo senso, riportare le varie attività umane al proprio fondamento comunicativo e linguistico non ha come scopo il tentativo di ridurle a unità in modo fittizio, ma di garantire la loro coesistenza e di salvaguardarne la pluralità. L'aspetto più notevole di buona parte delle teorie me-

²⁸ Recentemente, R. Esposito ha ricordato l'inconciliabilità e l'opposizione di pensiero e senso comune, sottolineando da questo punto di vista la vicinanza di alcune tematiche dell'ultima produzione arendtiana alla filosofia di S. Weil: «Qui l'elemento inquietante, sradicante – esso è senza radice, senza patria, senza luogo – del pensiero è direttamente rapportato all'altro suo carattere messo in luce dal Socrate renouveau: la sua invisibilità. Il pensiero si manifesta invisibilmente, sottraendosi a ciò a cui si rivolge normalmente il "sensus commune". Questo qualcosa cui il pensiero strutturalmente si sottrae (...) è esattamente quella sfera dell'apparenza dalla quale anche l'eroe weiliano assume la più nera delle distanze» (R. Esposito, *L'origine della politica*, cit., p. 118).

tafisiche, al contrario, «è il loro implicito monismo, la pretesa che dietro la molteplicità evidente delle apparenze del mondo e (...) dietro l'evidente pluralità delle facoltà e delle attitudini dell'uomo debba esistere un Uno – il vecchio *hen pan*, "il tutto è uno" – un'unica origine o un unico sovrano»²⁷. L'ultima opera di Hannah Arendt costituisce dunque un tentativo di riportare anche l'attività teoretica, a partire dalla critica nei confronti del pensiero metafisico tradizionale, all'interno dell'ambito mondano e della sfera delle apparenze, e di sondare la capacità del pensiero di contribuire a formare e a consolidare un tale mondo comune come spazio linguistico e discorsivo. Al modo in cui, già in *Vita attiva*, la rivalutazione della politica e dell'essere nel mondo sfociava nell'individuazione di un ambito di linguaggio e tradizione che si costituiva nell'azione plurale, così anche ne *La vita della mente* il pensiero diventa possibile sulla base dell'esistenza di una sfera linguistica, che il pensiero medesimo contribuisce a creare e rafforzare.

La mente è dunque vincolata a un orizzonte che conferisce alle sue attività i contenuti su cui riflettere e di cui scoprire il significato. Proprio per questo motivo, però, le facoltà spirituali possono esercitare la propria capacità di innovazione e di libertà rispetto ai meccanismi e alla processualità dell'ambito fenomenico; esse sono in grado di trascendere il mondo, seppur temporaneamente, per dirigersi verso una regione immateriale situata al di là di quest'ultimo.

Per definire concettualmente le esperienze dell'io che pensa, Hannah Arendt ricorre a una distinzione terminologica tratta dall'opera kantiana, quella tra *ragione e intelletto*²⁸. L'interpretazione arendtiana va probabilmente oltre le intenzioni dello stesso Kant, il quale aveva affermato, nella *Critica della ragion pura*, di aver voluto limitare la conoscenza per far posto alla fede. Il senso della distinzione kantiana risiederebbe invece nel fatto di aver liberato le potenzialità del pensiero, separando quest'ultimo dalla conoscenza e dai criteri di evidenza, certi e autogarantiti, che essa richiede per essere valida. La separazione della conoscenza dal pensiero avviene ponendo a fondamento di entrambi due diversi ordini di finalità: mentre l'intelletto resta legato alle percezioni dei sensi e deriva dal mondo delle apparenze i propri criteri giustificati di verità ed evidenza, la ragione trascende tali dati sensibili per comprendere il significato e non la verità dei contenuti cui si rivolge. «Se è vero», scrive la Arendt, «che pensiero e ragione

²⁷ Hannah Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 152.

²⁸ Cfr. *ivi*, pp. 95-96. «Cruciale per la nostra impresa è la distinzione kantiana tra *Vernunft* e *Verstand*, "ragione" e "intelletto" (...). Kant tracciò questa distinzione tra le due facoltà spirituali dopo aver scoperto lo "scandalo della ragione", il fatto, cioè, che la nostra mente non è in grado di pervenire a una conoscenza certa e verificabile riguardo a materie e questioni sulle quali, tuttavia, non può fare a meno di pensare; (...) egli era anche del tutto consapevole che il "bisogno stringente" di ragione è insieme qualcosa "di più" e di diverso rispetto alla "semplice ricerca e desiderio di conoscenza". La distinzione delle due facoltà, ragione e intelletto, coincide di conseguenza con una distinzione tra due attività spirituali completamente diverse, pensare e conoscere, e tra due ordini di interessi altrettanto diversi, il significato per la prima categoria e il sapere per la seconda».

possono legittimamente trascendere i limiti dell'attività cognitiva e dell'intelletto (...) si deve allora presumere che il pensiero e la ragione non si occupino di ciò di cui si occupa l'intelletto. (...) Il bisogno di ragione non è ispirato dalla ricerca di verità ma dalla ricerca di significato. E verità e significato non sono la stessa cosa»²⁹. In termini kantiani, la distinzione tra pensiero e conoscenza consiste nel fatto che «i concetti della ragione ci servono a concepire [*begreifen*, comprendere], mentre i concetti dell'intelletto ci servono a comprendere le percezioni" (*"Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehen der Wahrnehmungen"*)»³⁰.

Per indicare il tipo di certezza cui la ricerca scientifica aspira, la Arendt riprende la distinzione di Leibniz tra verità di ragione e verità di fatto: nonostante Leibniz definisca queste ultime «contingenti» – e ammetta che il loro opposto è possibile, a differenza delle prime, che sono «necessarie», dal momento che il loro opposto è impossibile – entrambe possiedono lo stesso potere di coercizione sulla mente dell'uomo. Infatti, mentre le verità matematiche si impongono come autoevidenti a tutti coloro che hanno sufficiente capacità cerebrale, e dipendono dunque dalla natura della mente e dalle sue procedure innate di ragionamento, «nonostante la loro contingenza, le verità di fatto sono, per chiunque ne sia testimone con i propri occhi, altrettanto coercitive della proposizione che due più due fa quattro per chiunque sia sano di mente»³¹. La caratteristica della scienza, dunque, è quella di perseguire una verità di tipo coercitivo e irrefutabile, la cui proprietà intrinseca è la necessità con cui si impone alle menti degli uomini, quand'anche essa sia considerata semplicemente provvisoria e si preveda, come nel caso della scienza moderna imperniata sull'idea del progresso della conoscenza, di sostituirla in futuro con un'altra più accurata. «La verità», afferma Hannah Arendt, «è ciò che siamo costretti ad ammettere dalla natura sia del nostro cervello sia dei nostri sensi»³².

Il significato che presiede e guida l'attività di pensiero, al contrario, si colloca in linea di principio al di là della verità scientifica. La lettura arendtiana della *Critica della ragion pura* di Kant parte dal presupposto che non ci si possa limitare a considerarla soltanto come un'epistemologia, se non a prezzo di ignorarne sistematicamente i capitoli conclusivi: il tentativo di rileggere la distinzione kantiana tra *Vernunft* e *Verstand* mira a liberare l'attività del pensiero dalla costrizione della verità scientifica e dalla necessità che la governa, e a restituirla a una pratica legata all'idea di libertà e di produzione di senso³³. Il pensiero non

²⁹ *Ivi*, p. 97.

³⁰ *Ivi*, p. 141.

³¹ *Ivi*, p. 143.

³² *Ivi*, p. 146.

³³ Tale lettura ha come punto di riferimento l'interpretazione del pensiero di Kant data da E. Weil in *Penser et Connaître, La Foi et la Chose-en-soi*, in *Problèmes Kantiens*, Paris, 1970, che insiste appunto sul

può restare legato ai criteri di certezza ed evidenza propri della sfera fenomenica e del mondo delle apparenze, ma deve piuttosto trascendere tale ambito e spingersi al di là di esso, scoprendo il significato che le apparenze rivelano alla mente dell'uomo.

L'errore tradizionale della metafisica è stato proprio quello di interpretare il significato sulla falsariga della verità e di pretendere dall'attività di pensiero gli stessi risultati cui mira l'attività conoscitiva, che si serve del pensiero semplicemente come di un mezzo per raggiungere i propri fini. La distinzione tra ragione e intelletto ripropone dunque un motivo fondamentale dell'intera opera arendtiana, la critica alla reificazione cui inevitabilmente conduce ogni modello concettuale teleologico. La tendenza della filosofia a ridurre il pensiero alla conoscenza manifesta secondo Hannah Arendt l'inclinazione a negare l'originalità e l'autonomia di tale attività. Il pensiero è più originario della conoscenza: l'uomo può conoscere solamente perché è un essere pensante, non viceversa.

Già in *Vita activa*, del resto, la libertà da ogni tipo di teleologia, tipica del pensiero – la sorgente dell'opera d'arte e di ogni grande filosofia – era distinta dalla conoscenza, in cui il pensiero è usato come mezzo in vista di uno fine. Non a caso la Arendt contrapponeva l'ambito del significato alla mentalità dell'*homo faber*. L'*homo faber*, che si serve del pensiero trasformandolo in un mezzo per i propri scopi, è incapace di comprenderne la natura allo stesso modo in cui è incapace di comprendere il significato dell'opera d'arte e del mondo che pure ha contribuito a costruire. «Il pensiero, perciò, benché ispiri la più alta produttività mondana dell'*homo faber*», scriveva la Arendt «non è in alcun modo la sua prerogativa; comincia ad affermarsi come sua fonte di ispirazione solo quando egli supera se stesso, per così dire, e comincia a produrre cose inutili, oggetti non legati a bisogni materiali o intellettuali, alle necessità fisiche dell'uomo come alla sua sete di conoscenza. La cognizione, d'altra parte, appartiene a tutto, e non solo ai processi operativi intellettuali o artistici; come la fabbricazione, essa è un processo che ha un inizio e una fine, la cui utilità può essere dimostrata, e che fallisce se non produce risultati, come l'opera di un falegname se fabbrica un tavolo con due gambe. I processi cognitivi nelle scienze non si discostano sostanzialmente dalla funzione della conoscenza nella fabbricazione; i risultati scientifici ottenuti attraverso tali processi si aggiungono alla sfera dell'artificio umano come tutte le altre cose»⁵⁶.

Rileggendo le tesi fondamentali di *Vita activa* alla luce di *La vita della mente*, diventa possibile accostare la libera e non finalizzata capacità di generare significato che accomuna pensiero e azione, in contrapposizione al ruolo che la conoscenza gioca nei processi fabbricativi. L'azione, il discorso e il pensiero rimandano alla sfera immateriale del significato piuttosto che a quella naturale o

mondana della verità e della necessità che la caratterizza. Dal punto di vista dell'attività di pensiero non ha dunque alcun senso parlare di errore o di illusione che derivano, invece, dall'aver elevato la verità a criterio ultimo delle attività spirituali. La ragione può generare insensatezza, ma non quell'inganno che è tipico della sfera della percezione.

La distinzione tra pensare e conoscere si dimostra funzionale all'idea arendtiana della correlazione e reciproca autonomia di pensiero e mondo: rivendicare alla ragione un ambito di interessi che sia relativo al significato dell'apparenza, ma non alla sua verità, significa certamente mantenere un rapporto tra l'ambito fenomenico e la vita della mente, sottraendo però al tempo stesso quest'ultima alla necessità e ai criteri autoevidenti che governano la conoscenza della sfera mondana. «Certamente gli oggetti del mio pensare, del mio volere o giudicare, i contenuti delle attività della mente, sono dati nel mondo o vengono dalla mia vita in questo mondo», scrive la Arendt, «ma essi, in quanto tali, non condizionano le attività della mente in quanto attività. Sebbene gli uomini siano essenzialmente del tutto condizionati (...) possono trascendere spiritualmente tutte queste condizioni, ma solo spiritualmente, si badi, non nella realtà o nel sapere e nella conoscenza che li fanno capaci di esplorare l'esser-reale del mondo e il proprio. (...) E sebbene tutto questo non possa cambiare immediatamente la realtà – nel nostro mondo non c'è in realtà opposizione più netta e radicale di quella tra il pensare e il fare – i principi in base ai quali si agisce, e i criteri con cui si giudica e si conduce la propria vita, dipendono in ultima analisi dalla vita della mente»⁵⁷.

Un'opera come *La vita della mente* è dunque interamente fondata sull'affermazione della reciprocità di pensiero e mondo, all'interno però di un paradigma di lettura che permetta di salvare la specificità di entrambi. Sebbene il pensiero sia possibile solamente nell'accettazione della realtà mondana, esso è capace di produrre un sovrappiù di significato che non si lascia inscrivere semplicemente all'interno della trama dell'esistente. «Ogni pensiero proviene dall'esperienza», scrive la Arendt, «ma nessuna esperienza produce da sola un significato o anche solo coerenza senza passare attraverso le operazioni dell'immaginare e del pensare»⁵⁸: l'attività teoretica possiede una autonoma e specifica produttività, una libertà e una capacità innovativa che le appartengono in maniera peculiare. Il pensiero aggiunge al mondo dei significati qualcosa che in esso non esisteva in precedenza, e ciò proprio in virtù della capacità di ritirarsi e di trascendere la sfera delle apparenze, dirigendosi in direzione dell'invisibile: «Nessun atto della mente, meno che mai l'atto di pensare, si appaga del suo oggetto quale gli è dato dalla vita o dal mondo. Esso trascende sempre la mera dattità di qualsiasi cosa abbia suscitato la sua attenzione, per trasformarla in ciò che Pier Giovanni Olivì, il filosofo francescano della Volontà attivo nel tredicesimo se-

fatto che «il fondamento ultimo della filosofia kantiana deve essere ricercato nella sua teoria dell'uomo, nell'antropologia filosofica, non in una "teoria della conoscenza"» (E. Weil, *op. cit.*, p. 33).

⁵⁶ Hannah Arendt, *Vita activa*, cit., p. 123.

⁵⁷ Hannah Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 153.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 171.

colo, chiamava un *experimentum sui*, un esperimento dell'io con se stesso».⁴⁰

Il carattere primario delle attività della mente per un uomo il cui apparato percettivo rimane regolato sull'apparenza è la loro *invisibilità*, che nasce da un deliberato ritiro e da un distacco dal mondo. La vita della mente costituisce una forma di attività pura, che non possiede, di per sé, alcuna manifestazione esteriore, eccezion fatta per lo stato di assorbimento e distrazione in cui sembrano cadere preda coloro che riflettono: la specifica trascendenza nei confronti del dato che contraddistingue le attività spirituali si rivela nel fatto che, finché esse perdurano, la mente dell'uomo rimane presso di sé, dimentica della realtà delle apparenze e della pluralità degli individui. Il pensiero, però, non si svolge in completa solitudine: tale sarebbe la condizione di colui che non soltanto ha abbandonato la compagnia dei propri simili, ma che è del pari incapace di tenere compagnia a se stesso, di rimanere solo con sé: la Arendt distingue questa situazione, che chiama «desolazione» [*loneliness*], dalla condizione spirituale di quiete che governa l'attività del pensare, che definisce invece «solitudine» [*solitude*]. Il distacco del pensiero dal mondo comporta che la pluralità che lo governa si riduca alla «dualità già implicita nel fatto e nella parola "coscienza", *syncidenai* - conoscere con me stesso».⁴¹ Il pensiero non è altro che l'esplicita *attualizzazione* del rapporto che intercorre tra me e me stesso e che trova espressione nella coscienza, di per sé muta e inespressa, che mi accompagna lungo tutto il corso della vita. La coscienza, l'io penso di Kant, ricorda la Arendt, accompagna non soltanto ogni mia rappresentazione, ma ogni mia attività: senza essere attualizzata, però, essa non esprime altro che una semplice consapevolezza della mia identità, «Io ho coscienza di me stesso non come appaio a me stesso, né come io sono in me stesso, ma solo che sono».⁴² Lo svolgersi delle attività della mente, che possiedono tutte una natura riflessa, nasce dunque da un ritorno su di sé in cui viene resa funzionante la scissione che inerisce alla struttura stessa della coscienza: la condizione di ciò sta in un ritiro dal mondo, sebbene in un ritiro non assoluto, dal momento che tale dualità conserva un riferimento a quella pluralità che è il contrassegno della vita umana sulla terra.

Queste caratteristiche delle facoltà mentali e la loro relazione con l'ambito mondano risaltano in maniera particolarmente chiara nelle pagine in cui la Arendt illustra il concetto di ri-presentazione, che si attua per mezzo dell'*immaginazione*, e tenta di definire la natura essenzialmente metaforica del pensiero speculativo. Ogni attività della mente si basa sulla capacità di ritrarsi dalle cose presenti ai sensi e di rappresentare, rendendolo presente, ciò che è assente. Tale dote di ri-presentazione è resa possibile dall'immaginazione che la Arendt definisce, con Kant, «la facoltà d'intuizione anche senza la presenza dell'ogget-

⁴⁰ *Ivi*, p. 156.

⁴¹ *Ivi*, p. 157.

⁴² *Ibidem*.

to».⁴³ L'immaginazione prepara, smaterializzandoli e trasformandoli in immagini invisibili agli occhi del corpo, gli oggetti su cui la mente sarà in grado di esercitare la propria riflessione.

Le facoltà spirituali, dunque, sono fondate sul ritiro dal presente e dall'immediatezza della vita quotidiana e sul ricordo di ciò che non è più. Ogni pensiero nasce da un ricordo, dall'aver presenti alla mente, smaterializzati, i medesimi oggetti che una volta sono stati oggetto della percezione sensibile: «Il pensiero implica sempre il ricordo: ogni pensare è propriamente un ri-pensare».⁴⁴ In questa prospettiva, l'immaginazione possiede una stretta affinità con la memoria; essa non è altro, anzi, che una forma di rammentazione. La mente, in tal modo, pur trascendendo il mondo, non si stacca mai completamente da esso, a cui rimane ancorata come a un centro di gravità.⁴⁵ Soltanto, il pensiero ha per così dire «invertito» tutti i rapporti ordinari sussistenti nel mondo delle apparenze: «La memoria, *Mnemosyne*, è la madre delle Muse e il ricordo, l'esperienza di pensiero più frequente e insieme fondamentale, ha a che fare con cose assenti, scomparse dai sensi. Pure, l'assente che è evocato e reso presente alla mente (...) per apparire soltanto alla mente deve dapprima essere de-sensibilizzato, e alla capacità di trasformare oggetti sensibili in immagini diamo il nome di "immaginazione"».⁴⁶ L'attività della mente, che parte dagli enti di pensiero prodotti dall'immaginazione, va poi oltre tali immagini, e, ricordando e pensando in maniera attiva, giunge a comprendere e a ragionare su cose di cui non possiede ricordo: concetti, idee, categorie, sono oggetti di pensiero che testimoniano la specifica produttività della mente nel suo ritrarsi dalle apparenze. Tali enti di pensiero costituiscono la regione in cui si situa la vita spirituale, una regione che è composta dai distillati dell'attività di pensiero e che, dal punto di vista della nostra esperienza spaziale e della nostra vita nel mondo delle apparenze, è un «non luogo». Essa, in altri termini, non prova l'esistenza di un mondo diverso rispetto a quello della vita ordinaria, un mondo noumenico di cui saremmo membri nell'atto di pensare e di cui sarebbe magari possibile tentare di ricostruire, da un punto di vista spaziale, i contorni: «Considerato dalla prospettiva del mondo delle apparenze», scrive la Arendt, «l'ovunque dell'io che pensa (...)

⁴³ *Ivi*, p. 159.

⁴⁴ *Ivi*, p. 161.

⁴⁵ Cf. *ivi*, pp. 170-171: «Prima di formulare interrogazioni quali "Che cos'è la felicità", "Che cos'è la giustizia", "Che cos'è la conoscenza", e così via, occorre aver veduto persone felici o infelici, occorre aver assistito ad azioni giuste o ingiuste, aver sperimentato il desiderio di sapere col suo esaudimento o la sua frustrazione. (...) Solo il puro ragionamento logico - dove in rigorosa conformità alle proprie leggi la mente costruisce una catena deduttiva a partire da una premessa data - ha reciso in modo definitivo ogni legame con l'esperienza vivente: e ciò è possibile soltanto perché la premessa, un fatto o un'ipotesi, è supposta autoevidente e perciò non soggetta a disamina da parte del pensiero. Persino il semplice *raccontare* di una cosa accaduta è preceduto dall'operazione di de-sensibilizzazione, la si narra o meno come propriamente è stato.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 168-169.

consiste in un *non-luogo*. (...) Circoscrivere la topografia in cui situare l'io che pensa non rappresenterebbe che un'ulteriore, ennesima variante della teoria dei "due mondi"⁴.

V. La metafora

La duplice natura del pensiero – che esprime un legame con la sfera delle apparenze e al tempo stesso l'autonomia che si manifesta nello specifico movimento di ritiro con cui si attualizza – si rivela nelle analisi arendtiane rivolte al carattere linguistico delle attività spirituali e alla *metafora* come ponte che è gettato tra la regione del pensiero e la realtà.

Le attività spirituali, ricorda la Arendt, si manifestano nella sfera delle apparenze attraverso la parola: l'uomo possiede un impulso a parlare e a rendere in tal modo palese il contenuto della sua attività di pensiero. Questo fatto non deve essere interpretato soltanto nel senso più immediato secondo cui i nostri pensieri esigerebbero di essere comunicati, per iscritto oppure a voce, ad altri esseri umani con cui desideriamo avere dei rapporti. Questa esigenza, che indubbiamente esiste per un essere che fa parte del mondo fenomenico, si fonda, in definitiva, in una ben più originaria coappartenenza di pensiero e linguaggio: essa testimonia la costitutiva apertura dell'uomo al mondo, il suo essere radicato in un ambito discorsivo che fa tutt'uno con la sfera mondana.

Il pensiero non necessita della parola semplicemente per essere comunicato, ma ne ha bisogno per essere attivato. La Arendt non si spinge ad affermare un ordine di priorità che sussisterebbe sia nel caso in cui il pensiero fosse l'origine della parola, la quale avrebbe una funzione meramente strumentale e comunicativa, sia nel caso contrario, in cui il pensiero e le attività spirituali sarebbero semplicemente una conseguenza del fatto che l'uomo è un essere dotato della capacità di parlare. Linguaggio e pensiero, mondo e spirito, sussistono l'uno accanto all'altro senza che sia possibile stabilire una priorità ontologica: le attività spirituali sono rese possibili dall'esistenza di un insieme di significati linguistici, di un campo discorsivo, che si attualizza solamente nell'esercizio del pensiero e della parola. Sottolineare il radicamento della pluralità delle facoltà umane all'interno di un mondo comune non significa postulare un ambito di realtà, materiale o semplicemente linguistica, che fondi tale radicamento, come se lo spazio d'apparenza sussistesse *prima e indipendentemente* dalle attività che lo costituiscono. Come già in *Vita attiva*, nel caso del rapporto tra lo spazio plurale realizzato dall'azione e dal discorso in comune e l'azione e il discorso medesimi, così ne *La vita della mente* il rapporto tra pensiero e linguaggio è di *cooriginarietà e reciproca appartenenza*: «Dato che le parole – portatrici del significato – e i pensieri si rassomigliano, *agli esseri che pensano è proprio un impulso a parlare*,

⁴ *Ivi*, p. 295.

agli esseri che parlano è proprio un impulso a pensare».

Assieme alla coappartenenza dell'ambito linguistico-mondano e della regione del pensiero alla Arendt preme stabilire la natura produttiva e libera delle attività spirituali: esse trascendono il mondo e si dirigono verso la regione dell'invisibile. In questo modo, però, acquisiscono la capacità di introdurre un elemento di innovazione, di libertà ed eccedenza nei confronti della realtà mondana. Tale elemento viene in luce nelle analisi arendtiane sulla metafora, e consiste nel sovrappiù di significato, nella creazione di un nuovo ordine di senso che la vita della mente è in grado di aggiungere al reale. Ritroviamo qui il motivo che sta alla base della distinzione tra ragione e intelletto: garantire al pensiero e alle attività spirituali in genere una certa autonomia nei confronti della sfera delle apparenze.

La comunicazione tra il mondo sensibile e quello invisibile in cui si esercitano le nostre capacità spirituali è garantita dalla natura metaforica dell'attività di pensiero: la metafora è resa necessaria dall'insufficienza del linguaggio esistente a esprimere in maniera adeguata le esperienze dell'io che pensa. Il linguaggio, in altre parole, non è immediatamente adeguato all'attività del pensare – qualora tale facoltà non sia semplicemente adoperata come un mezzo rivolto a uno scopo specifico, come avviene per esempio nella ricerca scientifica – dal momento che spesso il significato di un qualsivoglia evento mondano eccede la gamma delle significazioni prodotte fino a quel momento: «Nessun linguaggio possiede un vocabolario già pronto per i bisogni dell'attività della mente: essi traggono il loro lessico da parole che in origine corrispondevano sia a esperienze sensibili sia a altre esperienze della vita ordinaria. E nondimeno tale adozione non è mai casuale o arbitrariamente simbolica (come per i segni matematici) o emblematica: ogni linguaggio filosofico e grandissima parte del linguaggio poetico sono metaforici».

Per mezzo della metafora il pensiero mantiene una specifica produttività nei confronti del mondo delle apparenze, e il potere di esercitare la propria capacità innovativa. La metafora, infatti, non consiste semplicemente in una analogia per mezzo della quale un determinato termine viene trasferito a un oggetto diverso da quello a cui comunemente si riferisce, sebbene a esso somigliante. Non occorre pensare che esista un patrimonio linguistico di metafore già codificato in maniera permanente e pronto per l'uso da parte del pensiero speculativo: quest'ultimo, piuttosto, crea figure di discorso sempre nuove e adeguate ai bisogni della mente operando il "trasferimento" di un termine dalla sfera delle apparenze sensibili a un altro ordine di significazione. «Ogni metafora», afferma la Arendt, «porta allo scoperto "una percezione intuitiva della somiglianza in cose dissimili" e, secondo Aristotele, rappresenta proprio per questa ragione un "se-

⁵ *Ivi*, p. 184.

⁶ *Ivi*, p. 188.

gno del genio", "di gran lunga la cosa più grande"».

La Arendt insiste sulla quadripartizione dei termini della metafora: la ragione speculativa si manifesta solamente attraverso quelle analogie che, nella *Critica del Giudizio*, Kant ha definito rappresentazioni *simboliche*. Secondo Kant, l'analogia non esprime semplicemente la «rassomiglianza imperfetta di due cose»²⁹, ma indica la «somiglianza perfetta di due rapporti tra cose del tutto dissimili»³⁰. La metafora in tal modo permette al pensiero di restare a contatto con la sfera dell'apparenza, garantendo la realtà dei concetti laddove essi non siano in possesso di alcuna intuizione sensibile che corrisponda loro. Il termine metafora, ricorda Hannah Arendt, ha origine dal greco *metapherein*, "trans-portare", e indica il trasferimento da una condizione, quella delle attività spirituali, a un'altra, il mondo come ambito dell'apparenza. Tramite la metafora, la vita della mente riesce a rendersi manifesta colmando il vuoto creato dal suo ritrarsi dal mondo: il pensiero riempie in tal modo la lacuna tra la sfera sensibile e una regione in cui tale immediata evidenza non esiste, la sede delle attività invisibili della mente. Non esistono due mondi perché la metafora li unisce: «Tutti i termini filosofici sono metafore, analogie, per così dire, congelate, il cui significato autentico si dischiude quando la parola sia riportata al contesto d'origine, certo presente in modo vivido e intenso alla mente del primo filosofo che la impiegò»³¹.

Una delle caratteristiche del linguaggio metaforico che testimonia di questa sua funzione di "ponte" tra l'ambito fenomenico e la sfera dell'invisibile è costituita dall'*irreversibilità* che lo caratterizza: la metafora ha la funzione di illuminare, di portare alla luce un'esperienza di per sé non apparente. Essa, perciò, non esprime semplicemente un rapporto fra cose diverse, ma appartenenti alla sfera della visibilità. In tal caso, essa potrebbe essere definita, come sostiene Aristotele, tramite un'equazione matematica del tipo "B:A = D:C": «Così una coppa è in rapporto a Dioniso ciò che uno scudo è per Ares. Di conseguenza la coppa sarà descritta metaforicamente come lo "scudo di Dioniso"»³². Ciò che verrebbe meno è la peculiare irreversibilità del rapporto espresso dalla metafora, e assieme la sua particolare eccedenza, quel sovrappiù di significato che essa aggiunge al mondo sensibile. La definizione aristotelica, che implicava la reversibilità dell'equazione con cui veniva definita la metafora, concerneva cose appartenenti già di per sé all'ambito del manifesto, e dunque si applicava a una forma di analogia di grado inferiore, per esempio quella degli *emblem*. In tal modo, però, va smarrita la funzione propria di tale figura discorsiva e assieme la capacità innovativa e produttiva che caratterizza il pensiero, dal momento che il trasferimento di significato ha luogo qui all'interno di una stessa sfera, quella di

ciò che è visibile.

La metafora che meglio si presta, secondo la Arendt, a definire l'attività del pensiero si discosta da quelle usate più frequentemente nel corso della tradizione metafisica. Discutendo le tesi di Hans Jonas in *The Phenomenon of Life*, e in particolare del capitolo «The Nobility of Sight», Hannah Arendt nota come la metafora dominante per descrivere tale facoltà sia stata quella della visione. Un tale predominio appare determinato essenzialmente dal prevalere dell'ideale della verità e dell'intuizione, a discapito della ricerca di significato, come principi guida della filosofia. La situazione non migliorerebbe granché se, invece delle tradizionali metafore fondate sul senso della vista, si applicassero all'attività del pensiero metafore tratte dall'udito, che descrivono tutte una condizione mentale di immobilità e passiva ricettività. Le metafore fornite dai sensi del corpo umano, che sono essenzialmente cognitivi e possiedono un fine esterno, si adattano male alla pura attività che presiede alla ricerca di significato, simile piuttosto all'*energeia* aristotelica, attiverà fine a se stessa. La ricerca di significato del pensiero non si concretizza in alcun risultato finale che rappresenterebbe al tempo stesso il culmine e la fine della sua attività, ma è potenzialmente interminabile. In tal modo, afferma la Arendt, «la sola metafora che resta, la sola che sia possibile concepire per la vita della mente, è la sensazione di vitalità. *Privo del soffio vitale il corpo umano è un cadavere; priva del pensiero la mente dell'uomo è morta.* (...) Se lo si combina con la metafora della vitalità, il movimento circolare di Aristotele evoca una ricerca di significato che per l'uomo in quanto essere pensante si accompagna alla vita e finisce solo con la morte»³³.

²⁹ *Ibidem*. Le citazioni di Aristotele sono tratte da *Poetica*, 1459a5.

³⁰ Hannah Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 189.

³¹ *Ibidem*, p. 190.

³² Aristotele, *Poetica*, 1457b17 sq.

³³ Hannah Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 212-213.

con il passato, facendo a meno del filo conduttore che guidava la mente dell'uomo nei domini della tradizione. In altri termini, le difficoltà che il pensiero deve affrontare e l'incapacità che esso manifesta a muoversi nella sfera dell'invisibile sono controbilanciate dalla libertà che acquista nel trattare i frammenti del passato senza i vincoli e le limitazioni imposti da una tradizione. Tale libertà è un'arma a doppio taglio, una situazione ambivalente che richiede in certo qual modo un'assunzione di responsabilità. Si tratta di trasformare quella *lacuna* tra passato e futuro in cui la mente si è venuta a trovare a seguito della rottura della tradizione, nello spazio di presenza cui la Arendt accennava già nell'introduzione di *Tra passato e futuro*, uno spazio in cui il pensiero è capace di assumere il passato e il futuro come il proprio passato e il proprio futuro. La capacità della mente di aver da fare con un passato ridotto in frammenti, è il giudizio, la facoltà di pensare il particolare.

Il giudizio rappresenta una soluzione diversa alle difficoltà cui il pensiero va incontro in epoca moderna rispetto a quella proposta dalla metafisica hegeliana. La Arendt connette esplicitamente la propria trattazione della facoltà del giudizio alle aporie suscitate dalla filosofia della storia, in cui la valutazione del particolare sembra avvenire esclusivamente sulla base della direzione di senso entro cui esso è inserito. Lo sforzo arendtiano mira a riguadagnare uno spazio di libertà all'interno della processualità storica, che, a differenza di quanto sembra accadere nella filosofia di Hegel, non viene elevata a criterio ultimo di giudizio sulle vicende del mondo. «Dopo Hegel e Marx, si sono affrontate tali questioni nella prospettiva della Storia e nella supposizione che questa idea, il Progresso del genere umano, sia effettivamente una realtà. Alla fine ci ritroveremo solo con l'unica alternativa possibile in tali questioni: si può affermare, con Hegel, *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*, lasciando che sia il Successo l'ultimo a giudicare, oppure si può sostenere, con Kant, l'autonomia della mente degli uomini e la loro indipendenza virtuale dalle cose così come sono o come sono diventate»⁵.

L'idea di progresso, leggiamo nel ciclo di lezioni dedicato alla filosofia politica di Kant, è contraria alla dignità umana, dal momento che elimina qualsiasi possibilità di raggiungere una stabilità all'interno del processo storico. Mante-

⁴ Il significato delle tematiche legate alla facoltà del giudizio, in relazione al problema della rottura della tradizione e della responsabilità che questo fatto impone all'uomo moderno, è messo in luce in un saggio di E. Greblo: «Se la "breccia" tra passato e futuro non può più essere saldata attingendo alle risorse di una tradizione ormai in frantumi, la modernità si scopre priva di un qualsiasi criterio suscettibile di funzionare in termini di guida dell'agire (così come del pensare e del giudicare) in situazioni di rischio e di incertezza. (...) Un fenomeno rispetto al quale l'individuo moderno si trova impreparato: l'affranchamento dal peso della tradizione e dai vincoli del passato accresce certamente i suoi margini di libertà, ma accentua in misura talvolta insostenibile (come dimostra proprio il "caso Eichmann") il carico di responsabilità che gli viene imposto dalla necessità di giudicare in prima persona avvenimenti di portata così diramante rispetto ai codici morali tradizionali». (E. Greblo, *Il poeta cieco. Hannah Arendt e il giudizio*, in «aut aut», n. 239-240, 1990, pp. 113-114).

⁵ Hannah Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 311.

nendosi a stretto contatto con l'ambito del particolare, la mente deve diventare arbitro delle vicende di cui determina il significato e trovare quel punto fermo nel fluire temporale a partire dal quale giudicare il passato. Da questo punto di vista, il giudizio è stato più volte accostato alla *Jetztzeit* di Benjamin, dal momento che "sospende" la processualità della storia e lo scorrere del tempo, e giudica autonomamente gli eventi del passato, per respingerli oppure per redimerli attraverso il ricordo e la rammemorazione. Nella sua ultima e pressoché definitiva accezione, Hannah Arendt tende dunque a identificare il giudizio con la narrazione e con lo sguardo retrospettivo dello storico, di colui che – come Omero, il "poeta cieco" – narrando, contribuisce a salvare il passato dall'oblio: «A questo punto dovremo occuparci», scrive la Arendt nelle ultime pagine della sezione dedicata al pensiero, «del concetto di storia (...). L'origine di questo [termine] è ancora una volta in Omero (*Iliade*, XVIII), ove s'incontra il sostantivo *hístor* (se si vuole, lo "storico"): ora, questo storico omerico è il giudice. Se il giudizio è la facoltà che in noi si occupa del passato, lo storico è l'indagatore curioso che, raccontandolo, siede in giudizio sopra di esso. E se è così, forse è possibile riscattare la nostra dignità umana, strappandola, per così dire, a quella pseudo divinità dell'epoca moderna chiamata Storia, senza negare l'importanza della storia, ma negando il suo diritto a costituirsi giudice ultimo».

Il minimo comun denominatore del pensiero di Hannah Arendt è l'esigenza di definire e proteggere uno spazio di libertà, sede di relazioni autenticamente umane – sia esso uno spazio politico di azione e discorso oppure uno spazio per il giudizio – che sappia contrastare il fatalismo e la necessità dei processi storici o naturali e la legge di declino e dissoluzione che li caratterizza, creando un mondo e una realtà relativamente stabili, sottratti al divenire temporale. Da questo punto di vista, l'intento che anima l'ultima produzione di Hannah Arendt, dedicata all'analisi delle facoltà della mente, non differisce da quello

⁶ In un saggio del 1944, dal titolo *Kafka: il costruttore di modelli*, la Arendt sostiene che non è rilevante, in una prospettiva deterministica, che l'uomo creda al carattere progressivo o meno del processo storico. Il vero problema, in questo caso, è piuttosto il carattere processuale della Storia, ovvero la necessità con cui essa procede. L'acquiescenza e la sottomissione a un movimento necessario e predeterminato significano infatti una accelerazione delle leggi della natura che conducono inevitabilmente alla morte. «Se il progresso fosse davvero "necessario"», afferma la Arendt richiamandosi a Benjamin, «se costituisse una legge davvero inevitabile e sovrumana che abbracciasse tutte le epoche della nostra storia e nella cui rete l'umanità fosse fatalmente impigliata, la forza e il cammino del progresso non potrebbero essere meglio descritti di come ha fatto Walter Benjamin in queste righe delle sue *Geschichtsphilosophische Thesen*: "L'angelo della storia [...] ha il viso rivolto al passato. Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi. (...) Una tempesta spira dal paradiso, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che egli non può più chiuderle. Questa tempesta lo spinge irresistibilmente nel futuro, a cui volge le spalle, mentre il cumulo delle rovine sale davanti a lui al cielo. Ciò che chiamiamo progresso, è questa tempesta"» (Hannah Arendt, *Essays on Kafka*, in Hannah Arendt, *Sixty Essays*, Heidelberg, L. Schneider, 1948, trad. it. *Kafka: il costruttore di modelli, in Il futuro alle spalle*, cit., pp. 94-95).

Hannah Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 311-312.

delle opere precedenti volte alla rivalutazione dell'agire politico discorsivo. Anche le modalità attraverso cui è possibile attualizzare un tale spazio di permanenza rimangono fondate, come vedremo, sul primato della pluralità, dell'apparenza e del discorso intersoggettivo.

II. Giudizio e senso comune

La parabola di Diogene Laerzio, solitamente attribuita a Pitagora, che Hannah Arendt commenta in alcune pagine di *La vita della mente*, contiene la descrizione migliore del luogo in cui si esercita la facoltà di giudicare. Si nota immediatamente la differente collocazione spazio-temporale del giudizio rispetto alle immagini tradizionalmente usate dalla metafisica per descrivere il luogo dell'io-che-pensa, la cui solitudine e autosufficienza, secondo Platone, possono essere paragonate a quelle di un Dio⁸.

Le due immagini rivelano una certa similitudine: anche nel giudizio l'io mantiene una posizione contemplativa, seppure di genere diverso da quella assunta tradizionalmente dal filosofo. La condizione del giudizio comporta un ritiro dalla sfera delle apparenze, dal coinvolgimento e dalla parzialità degli interessi immediati che rendono l'uomo parte del mondo fenomenico. La facoltà di giudicare non è dunque prerogativa dell'individuo agente, ma di uno spettatore che eserciti tale capacità in maniera disinteressata. Una volta ritrattosi dalla partecipazione diretta agli avvenimenti, lo spettatore è in una posizione che gli permette di comprendere il significato di ciò che avviene sulla scena del mondo: egli è in grado di percepire la recita nella sua interezza, a differenza dell'attore che, vincolato al particolare e privo della distanza necessaria per giudicare, rimane legato agli scopi richiesti dal proprio agire.

I parallelismi tra la parabola platonica e quella che descrive la collocazione spaziale del giudizio, però, finiscono qui: il luogo in cui si ritirano gli spettatori di Diogene Laerzio non si identifica infatti con una regione "superiore" come quella descritta da Platone, ma rimane legato al mondo comune. «Il ritirarsi del giudizio», scrive la Arendt, «è palesemente assai diverso dal ritirarsi del filosofo. Il primo non abbandona il mondo delle apparenze, ma si limita a ritirarsi dal coinvolgimento attivo in una posizione privilegiata da cui contemplare l'insieme. È inoltre, ciò che forse è più significativo, gli spettatori di Pitagora sono membri di un pubblico e perciò del tutto diversi dal filosofo che dà inizio al suo *bios theoretikos* proprio abbandonando la compagnia dei suoi simili e le loro in-

⁸ Cfr. *ibid.*, p. 182: «L'interrogazione "dove siamo quando pensiamo?" è stata formulata, si direbbe, solo da Platone, nel *Sofista*. In questo dialogo, dopo aver determinato il luogo del sofista, Platone promette di determinare del pari il luogo proprio del filosofo, il *topos noetos* da lui menzionato nei dialoghi precedenti (...) Qui, il sofista è raffigurato come "a casa propria nell'oscurità del Non essere" (...) "mentre il filosofo (...) non è agevole a osservarsi a causa della luce di questa regione; infatti gli occhi della moltitudine non possono sopportare la vista del divino". Dall'autore della *Repubblica* e della parabola della caverna non ci si poteva attendere altra risposta».

certe opinioni (...). Quindi il verdetto dello spettatore, anche se imparziale, affrancato dagli interessi del guadagno e della fama, non è indipendente dalle percezioni degli altri: al contrario, secondo Kant, una mentalità aperta deve proprio tener conto di tutti questi punti di vista. Seppure svincolati dalla *particolarità* caratteristica dell'attore, gli spettatori non sono solitari. Né sono autosufficienti (...)⁹. La filosofia, al contrario, ha tradizionalmente affermato il primato del modo di vita contemplativo – il *bios theoretikos* – di colui che abbandona la sfera delle apparenze (la caverna platonica) per andare alla ricerca di una verità necessaria situata in un luogo inaccessibile ai comuni mortali: proprio questa dimensione di assoluta separazione e incondizionatezza deve essere posta in discussione.

Il principale punto di riferimento del tentativo arendtiano di ridiscutere i fondamenti tradizionali dell'attività teorica è Kant: solamente con Kant, infatti, il giudizio emergerebbe come una delle attività spirituali fondamentali, distinta dal pensiero. Per definire le modalità di funzionamento di questa facoltà della mente, la Arendt si rivolge alla prima parte della *Critica del Giudizio*, dedicata al giudizio estetico, di cui tenta di fornire una lettura in chiave politica¹⁰. Da più parti sono stati messi in evidenza i pregi e le difficoltà cui va incontro la rilettura di Hannah Arendt delle tematiche kantiane relative al giudizio. I limiti di questo tentativo sono ormai ampiamente discussi: l'obiettivo rimane quello di ripercorrere il discorso della Arendt, al di là della sua fedeltà al dettato kantiano, per ricostruirne, dall'interno, i momenti di sviluppo fondamentali¹¹.

⁹ *Ibid.*, p. 179.

¹⁰ Cfr. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1982, trad. it. di P.P. Portinaro, *Teoria del giudizio politico*, Genova, Il Melangolo, 1990, p. 93: «Siccome Kant non ha scritto una filosofia politica, il modo migliore per cercare di capire il suo pensiero su questo tema è di rivolgersi alla "Critica del giudizio estetico", là dove, analizzando la produzione delle opere d'arte nella loro relazione con il gusto che giudica (...) viene a trovarsi di fronte a un problema analogo».

¹¹ Esiste un'ampia letteratura dedicata alle tematiche arendtiane relative al giudizio. Al di là delle comprensibili divergenze ermeneutiche, gli interpreti sono perlopiù concordi sul fatto che la lettura di Kant fornita da Hannah Arendt abbia avuto il merito indiscutibile di gettare una luce nuova su importanti aspetti dell'opera kantiana, e di aprire interessanti prospettive interpretative, ponendo al centro dell'attenzione degli studiosi il tema del giudizio politico. Certamente, rimane molto problematico il tentativo di separare la filosofia politica di Kant dai testi che lo stesso Kant ha dedicato al problema politico – gli scritti di filosofia morale e di filosofia del diritto. La Arendt, tenta in effetti di estrapolare una teoria del giudizio dagli scritti di Kant sottraendola deliberatamente ai dettami della ragion pratica da un lato, e all'idea di finalità dall'altro. La problematicità di una tale lettura e le numerose critiche che essa ha sollevato sono ricordate da S. Forti, che sottolinea come la critica più frequente rivolta alla Arendt le rimproveri «di aver deliberatamente frainteso le intenzioni di Kant, in quanto egli non avrebbe mai tentato di "dislocare" la sua filosofia politica all'interno della teoria estetica, e tanto meno sarebbe stato disposto a separare – come invece l'ermeneutica arendtiana presuppone – la politica dalla morale». Oltre a ciò, prosegue la Forti, «si rileva che per pigiare il giudizio estetico alle proprie esigenze la Arendt è costretta a indebolire, sino a farla apparire irrilevante, la problematica (accidentale così come ad aggirare quella teleologica)» (S. Forti, *Hannah Arendt e la capacità di giudicare: considerazioni su un'eredità contro.*, cit., p. 131). L'importanza delle *Lectures* va allora valutata – su questo la maggior parte degli interpreti sembra

Al *modus operandi* del giudizio, la Arendt avrebbe dovuto dedicare la terza e conclusiva parte della sua ultima opera. Tutto ciò che resta per tentare di ricostruire le linee fondamentali di un progetto mai portato a termine, sono due epigrafi poste all'inizio di «Giudicare», alcuni accenni che si trovano nelle prime due parti de *La vita della mente* e un ciclo di lezioni sulla filosofia politica di Kant, che avrebbero rappresentato con ogni probabilità il contenuto vero e proprio delle pagine arendtiane dedicate a questa facoltà¹⁷.

Nella *Critica del Giudizio*, e in altri scritti kantiani composti nell'ultima fase della sua produzione, il punto di vista dello spettatore viene separato da quello dell'attore e rimane al tempo stesso legato dagli imperativi categorici della ragion pratica e dall'incondizionatezza razionale che questi ultimi possiedono. «In Kant», scrive la Arendt ne *La vita della mente*, «il giudizio emerge come "un talento peculiare, che non si può insegnare, ma soltanto esercitare". Il giudizio ha a che fare con ciò che è particolare, e non appena l'io che pensa, che si muove fra generalizzazioni, riemerge dal suo ritiro e fa ritorno al mondo delle apparenze particolari, ecco che la mente, per affrontarlo, ha bisogno di un nuovo "dono"»¹⁸. La peculiarità del giudizio risiede nello stretto contatto che tale facoltà mantiene con l'ambito fenomenico dell'esistenza umana. Il giudizio rappresenta la capacità di pensare il particolare senza una regola universale a cui ricondurlo, senza il sostegno e la certezza di leggi e principi consolidati: la difficoltà principale è quella di definire le modalità operative e i criteri guida di una facoltà che si muove nelle vicinanze del mondo delle apparenze e degli enti particolari che lo compongono.

Nel pensiero di Kant la rivalutazione della posizione teoretica e contemplativa dello spettatore-giudice si associa però all'idea di *progresso*, che fornisce il canone sulla base del quale è possibile giudicare gli eventi storici. Il soggetto storico, che da questo punto di vista fa di Kant il precursore dei successivi filosofi della storia e di Hegel in particolare, è il genere umano nella sua interezza, che si sviluppa incessantemente verso un futuro di progresso illimitato, verso il completo dispiegamento di tutte le proprie attitudini. Le idee della ragione postulano un percorso verso la pace e una sempre maggiore libertà del genere umano: «È l'intero che conferisce senso ai particolari, quando vengano visti e

d'accordo - non tanto dal punto di vista della correttezza ermeneutica, ma dal punto di vista della "produttività" di tale lettura nell'ambito degli studi kantiani e di filosofia politica in generale e della rilevanza che essa possiede all'interno dell'itinerario teorico di Hannah Arendt.

¹⁷ R. Beiner, in un saggio che rimane importante per la problematica del giudizio politico arendtiano, elenca i motivi per cui abbiamo ragione di credere che le *Lectures* costituiscono un'indicazione esauriente del lavoro progettato nella terza parte di *La vita della mente* e dunque possano offrire «una base ragionevole per la ricostruzione della teoria del giudizio della Arendt». (R. Beiner, *Interpretative Essay: Hannah Arendt on Judgment*, in *Lectures on Kant's Political Philosophy*, cit., trad. it. *Il giudizio in Hannah Arendt*, in *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 143).

¹⁸ Hannah Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 310.

giudicati da uomini dotati di ragione». La storia è ancora concepita da Kant come parte della natura, vale a dire come il processo attraverso cui si realizzano nel succedersi delle generazioni le potenzialità della specie umana, poste in noi dalla natura stessa. Non è questa, certo, la soluzione al problema del giudizio per cui propende la Arendt nella sua lettura di Kant: il rifiuto arendtiano di qualsiasi idea di progresso e di finalità è chiaro, e si basa sul fatto che proprio quel particolare che il giudizio avrebbe dovuto pensare senza l'ausilio di norme trascendenti viene reso insignificante dalla generalità del processo storico¹⁹.

Ciò che accomuna l'idea kantiana ed hegeliana del giudizio fondato sul canone del progresso e la tradizionale visione del modo di vita contemplativo è una concezione della storia come spettacolo che si mostra a uno spettatore essenzialmente solitario e autosufficiente. La formulazione arendtiana di una diversa modalità teorica, che sia in grado di salvaguardare l'eccedenza e la specificità del particolare nei confronti della Storia, passa invece attraverso l'ipotesi della costitutiva pluralità e politicità della facoltà del giudizio. Solamente il recupero di una dimensione intersoggettiva interna a una facoltà della mente consente di valorizzare il particolare: il giudizio crea lo spazio in cui il finito può apparire in quanto tale e mostrarsi allo sguardo dello storico. Il punto di vista dello spettatore kantiano, sebbene imparziale e legato dal coinvolgimento proprio dell'attore, non è indipendente da quello degli altri spettatori: colui che giudica, in altri termini, non perde la propria collocazione politica perché non si ritira dal mondo di cose e di altri uomini nella solitudine e autosufficienza dell'io. In ciò risiede l'indiscussa superiorità di Kant su Hegel e la possibilità di rintracciare nell'opera kantiana una filosofia politica.

Ancora una volta, qui, emerge la vicinanza della politica a un ideale di estetica che, pensato sul modello della fruizione e non della produzione delle opere d'arte, appare fondato sul carattere visibile e fenomenico del proprio oggetto. La teoria del giudizio arendtiano si regge infatti sul presupposto di un'analogia tra i prodotti estetici e gli avvenimenti storici. I canoni per il funzionamento del giudizio sono simili a quelli che guidano il giudizio riflettente estetico di Kant, e sono in tal modo fondati sui concetti di *gusto*, *senso comune* e *immaginazione*.

Affrontando il problema della produzione e della fruizione delle opere d'arte, Kant non riafferma solamente la superiorità dello spettatore sull'attore e sul produttore, ma tenta di definire ulteriormente le condizioni per il giudizio, individuando la principale di queste nella *pluralità* degli spettatori, pluralità che

¹⁹ Hannah Arendt, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 91.

²⁰ I motivi di tale rifiuto li chiarisce in modo efficace la stessa Arendt in un altro luogo della sua opera: «Kant poté accorgersi dell'inconveniente cruciale insito in questa nuova impostazione del problema, dell'unica grande pietra d'inciampo inclinabile da qualsivoglia filosofia della storia o concetto di progresso. Citeremo le sue parole: "Lascerà sempre perplessi (...) che tutte le generazioni sembrino portare avanti le loro gravose occupazioni soltanto nell'interesse dei posteri e che solo l'ultima generazione debba potersi stabilire nell'edificio terminato"» (Hannah Arendt, *Il concetto di storia nell'antichità e oggi*, cit., p. 91).

rappresenta il *medium* che sta a fondamento della possibilità di esercitare questa particolare facoltà della mente. Kant distingue tra *genio* e *gusto* – tra colui che, per mezzo dell'immaginazione produttiva, crea l'opera d'arte e lo spettatore che la fruisce giudicandone la bellezza – e ammette la superiorità di quest'ultimo sul primo, nonostante sembri plausibile che, senza il genio, non esisterebbe nulla che possa essere giudicato. Per Kant è vero piuttosto il contrario, dal momento che il fondamento della capacità produttiva del genio è rappresentato in ultima analisi dal gusto che garantisce la comunicabilità degli stati d'animo e delle sensazioni soggettive espresse nell'opera d'arte¹⁶. Il giudizio di gusto kantiano possiede dunque una dimensione intersoggettiva: esso crea lo spazio per l'apparizione del particolare, dispiegando al proprio interno una pluralità di prospettive che rendono possibile la manifestazione del singolo oggetto che sarà giudicato: «La *conditio sine qua non* per l'esistenza di oggetti belli», afferma Hannah Arendt, «è la comunicabilità; il giudizio degli spettatori crea lo spazio senza il quale simili oggetti non potrebbero mai apparire. (...) Senza questa facoltà critica, giudicante, l'attore o il produttore sarebbe così separato dallo spettatore da non essere nemmeno percepito»¹⁷.

La rilettura in chiave politica delle tematiche kantiane sul giudizio riflettente mostra l'intenzione della Arendt di far valere l'autonomia del giudizio di fronte all'intelletto: i criteri di certezza e verità che caratterizzano l'attività conoscitiva non devono pregiudicare la libertà di tale facoltà. L'apparente soggettivismo del gusto non implica tuttavia una indebita estetizzazione della filosofia politica. L'affermazione di un elemento intersoggettivo, mondano e plurale, consente infatti di sfuggire al relativismo che sembra a prima vista caratterizzare i criteri del giudizio. L'apparente mancanza di comunicabilità delle valutazioni del gusto viene mitigata dal ruolo che l'immaginazione esercita nell'attività del giudizio. L'operazione del giudizio di gusto, in altri termini, non è affatto così immediata come potrebbe sembrare: un oggetto per essere giudicato deve passare attraverso le operazioni di smaterializzazione dell'immaginazione, che lo rendono presente ai sensi interni e alla riflessione cui sarà sottoposto.

Secondo Kant, infatti, la bellezza o la bruttezza di qualcosa non possono essere determinate dalla percezione sensibile, ma unicamente dal giudizio, e il giudizio è un'operazione della riflessione che avviene per mezzo dell'immaginazione e che richiede un certo distacco nei confronti del particolare presente ai sensi esterni, distacco che la Arendt definisce *imparzialità*: «Quanto piace sem-

¹⁶ La Arendt ricorda il passo della *Critica del Giudizio* in cui Kant afferma: «Alla bellezza non meno necessarie la ricchezza o l'originalità delle idee, che l'accordo dell'immaginazione nella sua libertà con la conformità alla legge dell'intelletto (che si chiama gusto). Perché tutta la ricchezza dell'immaginazione, nella sua libertà senza legge, non produce se non insensatezza; e il giudizio, invece, è la facoltà che la mente d'accordo con l'intelletto. Il gusto, come il giudizio in generale, è la disciplina (o l'educazione) del genio, gli spunta le ali (...) gli dà una guida (...)» (Hannah Arendt, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 96).

¹⁷ *Ibid.*, p. 97 [corsivo nostro].

plicemente nella percezione è gradevole, non bello. È piuttosto nella rappresentazione che qualcosa piace: l'immaginazione l'ha preparato così che ora sia possibile riflettere su di esso nell'"operazione della riflessione"»¹⁸. L'imparzialità che si ottiene attraverso le operazioni riflettenti dell'immaginazione, preconditione per l'esercizio del giudizio, aggiunge un elemento non-soggettivo alla privatezza del gusto. La Arendt esprime tutto ciò affermando che: «L'elemento non soggettivo dei sensi non oggettivi consiste nell'intersoggettività»¹⁹.

Il giudizio si attua attraverso una riflessione sugli altri e sul loro gusto, in maniera da tener conto dei loro possibili punti di vista. L'immaginazione, pertanto, gioca nel giudizio un duplice ruolo: in primo luogo essa assolve alla funzione già vista di «ri-presentare» alla mente oggetti non più presenti ai sensi interni, preparandoli all'ulteriore riflessione cui saranno sottoposti. In secondo luogo, essa stabilisce la condizione d'imparzialità («piacere disinteressato» l'avrebbe chiamata Kant), attuando positivamente le operazioni della riflessione e realizzando ciò che la Arendt definisce «mentalità allargata»: il canone di questa seconda operazione della mente è costituito dal *sensus communis*²⁰. La facoltà di giudicare funziona solamente attraverso la creazione di uno spazio plurale potenziale in cui riflette sugli altri, sui loro punti di vista possibili: si giudica come membri di una determinata comunità e non come membri di un mondo soprainsensibile. La validità dei giudizi infatti, sostiene la Arendt riprendendo Kant, non è quella delle proposizioni di tipo conoscitivo, dal momento che qui non è questione di vero o di falso; in caso contrario verrebbero meno l'essenziale autonomia e la libertà del giudizio. Il consenso degli altri non può essere costretto, ma soltanto «sollecitato» o anche «corteggiato», facendo appello al senso comune che condividiamo con essi. «Il mi-piace-o-mi-dispiace, che in quanto sentimento sembra così radicalmente privato e non comunicativo, è in realtà radicato nel senso comunitario e di conseguenza aperto alla comunicazione; non appena questa sia stata trasformata dalla riflessione, che tiene conto di tutti gli altri e dei loro sentimenti. (...) In altri termini, quando si giudica, lo si fa in quanto appartenenti a una comunità»²¹.

A differenza dei giudizi morali, dunque, che sono dettati dalla ragion pratica e sono necessari, perciò validi a prescindere dalla possibilità di essere comunicati, i giudizi estetici sono basati sull'esistenza di uno spazio umano intersoggettivo: il senso comune definisce appunto il nostro essere inseriti all'interno di que-

¹⁸ *Ibid.*, p. 102.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Cfr. *ibid.*, p. 105: «Nel giudizio si danno due operazioni. V'è l'operazione dell'immaginazione, in cui si giudicano oggetti che non sono più presenti. (...) Quest'operazione dell'immaginazione prepara l'oggetto all'"operazione della riflessione". E questa seconda operazione costituisce la vera e propria attività del giudicare una cosa. (...) Chiudendo gli occhi, si diventa spettatori imparziali, non toccati direttamente, delle cose visibili. Il poeta cieco (...) Ci si mette nella posizione di "vedere" con gli occhi della mente».

²¹ *Ibid.*, pp. 111-112.

sto contesto plurale. Esso presiede e garantisce il nostro appartenere alla comunità ed esprime l'umanità propria dell'uomo, ciò che lo distingue dagli altri esseri viventi. Il senso comune sfugge così a qualsiasi connotazione di tipo ingenuamente naturalistico, e richiama piuttosto la costitutiva pluralità e mondanità dell'esistenza umana sulla terra. La facoltà di paragonare i nostri giudizi con quelli degli altri definisce una delle massime di tale senso comune – quella della mentalità ampia – che guida il nostro modo di stare tra le cose del mondo²⁷.

III. Da una concezione estetica della politica a una concezione politica dell'estetica

Le riflessioni sulla facoltà del giudizio, che rappresentano l'esito del confronto di Hannah Arendt con la metafisica, riconducono a un luogo centrale dell'opera arendtiana, il saggio dedicato alla figura di Walter Benjamin. In esso compaiono due immagini, quella del *pescatore di perle* e quella del *collezionista*, che indicano il tipo di rapporto con il passato che si apre a un pensiero che, prendendo atto della rottura della tradizione, non voglia rassegnarsi a perdere, insieme a essa, il passato stesso. «Tutto ciò che ci resta allora», scrive la Arendt, «è ancora il passato, ma un passato *in frammenti*, che ha perduto la certezza del suo criterio di valutazione»: una volta perduta la possibilità di ereditare il passato in una forma trasmissibile, tutto ciò che rimane è la sua *citabilità*, ossia l'instaurazione di un rapporto che sia innovativo, distruttivo, ma che al tempo stesso contribuisca alla conservazione di quegli aspetti della tradizione che si giudicano degni di essere ricordati.

Un unico gesto, quello del collezionista, che si rivela nell'importanza delle citazioni nell'opera di Benjamin, esemplificava la possibilità di innovare e preservare in uno stesso momento il passato, confrontandosi in tal modo con il "dato di fatto" della rottura della tradizione e della perdita del tramandamento²⁸. L'aspetto distruttivo dell'attività del collezionista – il fatto di demolire il

²⁷ Cfr. *ibid.*, p. 68. «L'«ampliamento del pensiero» gioca un ruolo cruciale nella *Critica del Giudizio*. Esso si realizza «quando paragoniamo il nostro giudizio con quello degli altri, e piuttosto coi loro giudizi possibili che con quelli effettivi, e ci poniamo al posto di ciascuno di loro». La facoltà che rende possibile ciò si chiama *immaginazione*. (...) Il pensiero critico è possibile solo dove i punti di vista di tutti gli altri siano accessibili all'indagine; giacché, pur essendo un'occupazione solitaria, non ha reciso il legame con gli «altri». Certo, esso si svolge ancora nell'isolamento, ma con la forza dell'immaginazione rende gli altri presenti e si muove perciò in uno spazio potenzialmente pubblico, aperto in tutte le direzioni; in altri termini, adotta la posizione del kantiano cittadino del mondo».

²⁸ Hannah Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 307.

²⁹ Cfr. Hannah Arendt, *Il pescatore di perle*, cit., p. 76: «Benjamin esemplificava questa ambiguità di gesto in rapporto al passato analizzando la propria passione di collezionista», e *ibid.*, pp. 70-71: «Gli scopritori e i cultori di questo potere distruttivo erano in origine mossi da un intento del tutto diverso, dall'intenzione di preservare; e fu solo perché non si lasciarono ingannare dai «conservatori» di professione che avevano intorno che finalmente scoprirono come la forza distruttrice delle citazioni fosse

contesto all'interno del quale l'oggetto, o la citazione che dir si voglia, si trovava, come parte di un mondo o di un discorso che lo trascendevano, in nome dell'autenticità e dell'originalità della cosa in se medesima – rivela caratteri di attualità in Benjamin, perché riflette il fatto che «la storia stessa – e cioè la rottura della tradizione – lo aveva già sollevato da questo compito di distruzione ed egli non aveva che da piegarsi, per così dire, a raccogliere i suoi preziosi frammenti dal mucchio di cocci»³⁰.

L'applicazione di questo tipo di tecnica distruttiva-conservativa al presente significa che citare, ovvero nominare, ha lo scopo di salvare dalla distruzione le «perle» e i «coralli» che si trovano in fondo al mare del passato. Il saggio dice, quasi incidentalmente, quale fosse una di queste cose preziose che la Arendt *giudicava* degne di essere salvate dall'oblio: era la *polis* greca, l'esperienza della *politeia* che giace in fondo al mare della nostra tradizione di pensiero politico, che ce l'ha tramandata e insieme ne ha trasfigurato il significato in maniera quasi completa, fino a rendere praticamente incomprensibile il concetto di una libertà che si realizzi nella pluralità: «La *polis* greca continuerà a esistere alla base della nostra esistenza politica – e cioè in fondo al mare – finché useremo la parola «politica»³¹. E dice anche quale fosse lo scopo ultimo del *pescatore di perle* che è il soggetto del giudizio arendtiano: non si tratta del tentativo di far rivivere un mondo scomparso, ma di sottrarre all'oblio un'esperienza significativa che deve essere riportata alla luce affinché l'origine nascosta della nostra tradizione ridiventi materia «vivente» di un pensiero rivolto al presente. Scrive la Arendt: «Tale pensiero, nutrito dal presente, funziona con i «frammenti di pensiero» che riesce a estrarre dal passato e a raccogliere intorno a sé. Come un pescatore di perle che si cala sul fondo del mare, non per disseppellirlo e riportarlo alla luce ma per liberare quel che in esso c'è di ricco e inconsueto, le perle e il corallo degli abissi, e ricondurlo in superficie, questo pensiero scava nei recessi del passato, ma non allo scopo di resuscitarlo a ciò che era e di contribuire al rinnovamento di epoche estinte. Ciò che guida questo pensiero è la convinzione che benché i viventi siano soggetti alla rovina del tempo, il processo di decadimento è contemporaneamente un processo di cristallizzazione, che sul fondo degli abissi, ove affonda e si dissolve ciò che un tempo era vivo, certe cose subiscono un «sortilegio del mare» e sopravvivono in nuove forme cristallizzate immuni agli elementi, come se aspettassero solo il pescatore di perle che un giorno scenderà da loro per ricondurle al mondo dei vivi – quali «frammenti di pensiero», cose «ricche e strane» e forse, addirittura, eterni *Urphänomene*»³².

Sembra tuttavia lecito domandarsi se questa tecnica di de-contestualiz-

³⁰ L'unica che ancora detiene la speranza che qualcosa di questo periodo sopravviva – se non altro perché gli è stato sottratto con la forza».

³¹ *Ibid.*, p. 82.

³² *Ibid.*, p. 89.

³³ *Ibid.*, p. 92.

zazione, che costituisce una particolarità del pensiero arendtiano, non rappresenti al tempo stesso una delle difficoltà più grandi cui tale filosofia va incontro. Alla profondità dello sguardo gettato sull'origine dei concetti di una tradizione ormai in frantumi, talora non fa riscontro un'analoga capacità di determinazione storica e di ricontestualizzazione dei concetti medesimi. Questa caratteristica risulta particolarmente evidente nella lettura arendtiana dei pensatori del passato: alla originalità delle sue interpretazioni, non corrisponde una sensibilità storica altrettanto grande. Fin troppo fedele al principio della non trasmissibilità del passato e della frantumazione della tradizione, la Arendt usa con molta libertà una serie di citazioni estrapolate dal contesto in cui esse si trovano originariamente. Più in generale, occorre chiedersi se la critica di Hannah Arendt alla soluzione hegeliana del rapporto tra filosofia e storia del mondo non riposi su un presupposto estetizzante e non conduca a un pericoloso rifiuto di ogni argomento di tipo storico e tradizionale. Non sembrano del tutto infondate le osservazioni di coloro che sostengono che la Arendt, nel tentativo di rivendicare uno spazio autonomo per il giudizio storico, ricada in una prospettiva estetica che sembra talvolta sconfinare nell'irrazionalismo²⁹.

Proprio per rispondere a questo tipo di obiezioni, giustificate del resto da una certa interpretazione del pensiero della Arendt, è opportuno specificare ulteriormente il senso della dimensione intersoggettiva cui il giudizio si riferisce. L'intento di fondo delle riflessioni arendtiane rimane certamente quello di prendere sul serio la rottura della tradizione. Servirsi della terza critica kantiana, in particolare della parte relativa al giudizio estetico di gusto, per una riformulazione dell'attività teorica, significa pensare una tradizione non più unitaria, né ripercorribile nella sua interezza, ma ricomponibile solo per settori particolari. L'insistenza sulla dimensione plurale del giudizio e le tematiche relative al mondo come spazio d'apparenza sembrano testimoniare tuttavia un intento argomentativo e l'esigenza di una ricostruzione, per quanto parziale, di un contesto di tipo mondano e tradizionale. La facoltà del giudizio trascende la mera discontinuità del pescatore di perle proprio nella misura in cui non si limita a un rapporto soggettivo ed estetizzante con i frammenti storici, ma rinvia alla memoria di un passato che ha da fare con un ambito linguistico comune.

La struttura plurale che caratterizza il giudizio riveste un ruolo fondamentale nell'economia dell'ultima opera arendtiana proprio perché fonda l'opposizione – che in certo qual modo accomuna giudizio e azione – nei confronti della volontà, e garantisce una possibile risposta alle aporie di questa facoltà. Il giudizio sembra infatti riprendere, pur nell'ambito di un discorso sulle facoltà mentali, le problematiche inerenti alla facoltà del cominciamento che già ave-

vano "assillato" la Arendt durante la sua discussione dell'azione politica. L'innovazione che quest'ultima comporta, lo abbiamo visto, non si può considerare assoluta e incondizionata, ma nasce piuttosto all'interno di un mondo umano, il mondo dell'azione, costituito dalle molteplici relazioni linguistiche e formali, e successivamente legislative, che si instaurano tra i partecipanti. La pluralità che caratterizza lo spazio politico arendtiano, in altri termini, fa sì che l'azione non sia anarchia assoluta, ma implichi una serie di legami che costituiscono altrettanti argini e condizioni di possibilità per l'innovazione.

In opere come *Vita activa* e *Sulla rivoluzione*, il rifiuto della Arendt di servirsi del concetto di volontà per esprimere la sua concezione dell'agire politico era appunto motivato dalla costitutiva insensatezza dell'innovazione che da essa si sprigiona. La volontà, infatti, proprio perché Una è votata all'instabilità, essendo priva dei limiti imposti all'azione dalla sua struttura plurale e dalla memoria che essa possiede. Da un punto di vista teorico, il giudizio pone fine alle aporie e alle difficoltà causate dalla volontà e dall'abisso di spontaneità che quest'ultima sembra spalancare. Hannah Arendt introduce le analisi che avrebbe dovuto dedicare al giudizio alla fine delle considerazioni con cui si chiude la seconda parte di *La vita della mente* – dedicata alla facoltà di volere – che termina con la segnalazione dell'*impasse* decisiva cui è soggetta questa facoltà, espressa dalla "condanna" alla libertà cui l'uomo è destinato: «Sono del tutto consapevole che anche nella versione agostiniana l'argomento resta in certo qual modo poco trasparente, che non sembra dirci null'altro che siamo *condannati* a essere liberi in ragione dell'essere nati, non importa se la libertà ci piace o aborriamo la sua arbitrarietà, se ci sia "gradita" o preferiamo fuggire la sua responsabilità tremenda scegliendo una forma qualunque di fatalismo. Questa *impasse*, se è veramente tale, può essere superata o risolta solo facendo appello a un'altra facoltà della mente, non meno misteriosa della facoltà del cominciamento, la facoltà del Giudizio (...)»³⁰.

La volontà, per essere vera espressione della libertà umana, si deve dunque tramutare in giudizio. La spontaneità che caratterizza quest'ultima facoltà, infatti, soggiace a limitazioni che le derivano dal fatto di rimanere vicina alla pluralità del mondo. Il giudizio di gusto kantiano, fondato sul *sensus communis*, non possiede lo stesso genere di certezza e di validità dei giudizi conoscitivi, oggettivamente basati sull'evidenza, ma al tempo stesso non va confuso con l'arbitrio di una volontà soggettiva: esso si fonda piuttosto sull'appartenenza a un mondo comune, che si esprime tramite la kantiana "mentalità allargata". L'innovazione del giudizio non è dunque assoluta perché si esercita attorno a un dato, a quel particolare che ne limita la spontaneità e la cui apparizione è fondata e resa possibile dalla costitutiva pluralità del giudizio medesimo³¹.

²⁹ Per una rilettura critica della estetizzazione del giudizio politico in Hannah Arendt, si veda il saggio di M. Jay, *Hannah Arendt und die "Ideologie des Ästhetischen". Oder: Die Ästhetisierung des Politischen*, in P. Kemper (Herausgegeben von) *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, Frankfurt am Main, Fischer-Taschenbuch Verlag, 1993, pp. 119-141.

³⁰ Hannah Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 546.

³¹ Da questo punto di vista non sembrano condivisibili le tesi espresse da R. Beiner il quale postula una svolta nell'opera di Hannah Arendt, simile a quella che è possibile rintracciare nel pensiero nietzscheano.

no: il mondo stesso e la vita dell'uomo sono condannati all'instabilità e alla mancanza di significato. «Il desiderio di sé, derivante dall'ideale greco dell'autarchia», scrive Hannah Arendt, «isola totalmente il singolo, nel momento in cui aspira all'indipendenza, alla piena libertà da tutto quanto è esterno al proprio sé. Viene così messo fuori causa un rapporto originario con il prossimo e con il mondo. Il carattere non originario di questo rapporto si esprime nell'obiettività dell'*ordinata dilectio*»⁵.

La seconda parte della dissertazione mette in evidenza come – all'interno dell'universo concettuale agostiniano, di cui la Arendt si sforza di dimostrare la non univocità – la struttura finalistica dell'*appetitus*, di origine greca, si fonda su una più originaria relazione nei confronti del reale, di matrice cristiana, basata sulla memoria e non sul desiderio. Solamente attraverso il recupero di una relazione rammentante nei confronti di Dio – non più percepito come *summum bonum*, ma come origine di ogni creatura – l'uomo è in grado di sottrarsi al rapporto svalutante che l'*appetitus* instaura con il mondo e di recuperare un originario vincolo di appartenenza nei confronti del reale.

Al di là della soluzione agostiniana alle aporie della temporalità, è interessante notare come già nella prima opera della Arendt emerga il problema della permanenza del mondo e della necessità di instaurare un rapporto non distruttivo con la sfera delle apparenze. La rivalutazione dell'agire politico proposta in *Vita activa* riflette un analogo ambito problematico: azione e discorso si rivelano le facoltà capaci di dar vita a uno spazio d'apparenza, forma primaria di costituzione e rinnovamento della realtà del mondo umano e del soggetto agente. Nell'ultima fase della produzione intellettuale di Hannah Arendt si assiste al venir meno della esclusiva centralità dell'azione politica. Lo spazio d'apparenza si concretizza, ora, anche attraverso l'esercizio innovativo di una facoltà della mente, che riafferma il primato della riflessione e della narrazione.

Il passaggio dal punto di vista dell'attore a quello dello spettatore e il conseguente emergere di una serie di tematiche connesse con la rilevanza pratica del pensiero non comportano tuttavia, a differenza di quanto sembra pensare Hans Jonas, il ritorno a un luogo, la filosofia tradizionale, da cui la Arendt aveva preso le distanze in nome di una rivalutazione dell'azione politica e dell'essere nel mondo⁶. Le analisi dedicate alle facoltà della mente, infatti, non rappresentano una ricaduta nella metafisica, ma implicano piuttosto – a partire da una rinnovata presa d'atto dell'insufficienza del pensiero metafisico nei confronti della realtà dell'apparenza – l'assunzione positiva delle conseguenze della critica alla filosofia e della constatazione della rottura della tradizione.

Il giudizio non comporta una riconciliazione o una *mediazione* tra pensiero

viene ucciso, il mondo perde la sua autonomia per l'uomo e non corre quindi più il pericolo di cadere in preda alla *crupiditas* per esso».

⁵ *Ibid.*, p. 51.

⁶ Cfr. H. Jonas, *op. cit.*, p. 49.

e azione che riduca quest'ultima a *poiesis*, reintroducendo una logica strumentale nell'analisi dell'ambito fenomenico. La critica alla teleologia è piuttosto un motivo che sopravvive ininterrotto nel corso dell'opera della Arendt e che *La vita della mente* riformula per mezzo della distinzione kantiana tra pensiero e conoscenza. La riaffermazione di un'ipotesi teorica finalistica contrasterebbe con i presupposti di fondo del pensiero della Arendt, vale a dire la critica della filosofia tradizionale, rivelatasi perlopiù incapace di accettare l'imprevedibilità e l'instabilità dell'apparenza⁷.

Il punto di partenza della Arendt rimane la critica alla filosofia moderna e allo storicismo che ne rappresenta il culmine: in una prospettiva come quella della metafisica della storia, infatti, non esiste la possibilità di sottrarre il significato del mondo alla dissoluzione temporale. Lo storicismo dissolve il significato del particolare, del finito, che costituisce per la Arendt la sostanza stessa del reale, all'interno di un processo che assume un senso deterministico. Il giudizio rappresenta un pensiero che, rimanendo a contatto con la sfera delle apparenze, e istituendo un rapporto diretto con il particolare che si tratta di pensare senza l'ausilio di una regola generale, si trasforma, in situazioni d'emergenza, nei tempi bui del mondo moderno, *immediatamente* in azione.

Anche la rilevanza etica che la facoltà di pensare acquisisce nella modernità, è del resto *immediata*, appartiene cioè al *pensiero come attività* a prescindere dai contenuti su cui si esercita. Il risultato di tale attività, infatti, consiste in una capacità critica di discernimento che è relativa in maniera intrinseca all'esercizio della riflessione: il problema del bene e del male, afferma la Arendt, è connesso alla facoltà di pensiero, ma «non nel senso che il pensiero sarebbe mai capace di produrre come risultato azioni buone, come se «la virtù potesse essere insegnata» e appresa: solo abitudini e costumi possono essere insegnati e si sa fin troppo bene con quale rapidità allarmante li si dimentica non appena nuove circostanze richiedono un mutamento nei modi e negli schemi di comportamento»⁸. In tal modo, però, la funzione del narratore-giudice si dimostra *in quanto tale* analoga a quella esercitata dall'azione politica: la capacità di giudicare, per mezzo della memoria e del ricordo che crea significato, contribuisce a rafforzare il

⁷ S. Forti mette in luce in modo efficace come le analisi arendtiane non rappresentino una ricaduta nella metafisica: «Fosse anche attraverso una modalità riflettente piuttosto che determinante, sulla base di un sapere frenetico e non epistemico, che ripete e riconosce la contingenza e la singolarità propria del mondo degli affari umani, una teoria del giudizio politico che servisse a orientare l'azione intenzionando la a partire da un'idea, riconnettendo così i due termini, ripercorrerebbe quegli stessi binari che la Arendt aveva voluto abbandonare. Se insomma, l'azione attraverso il giudizio attualizzasse un pensiero, seguirebbe una china, eseguirebbe un programma: la facoltà del giudizio farebbe di nuovo dell'agire la "conseguenza applicata", la semplice esecuzione di un sapere, di qualsiasi natura esso sia. In altre parole: si riproporrebbe, per l'autrice, il carattere derivativo della *praxis* che obbedisce al comando del pensiero, si ripresenterebbe, sotto sembianze diverse, quella stessa logica mezzo-fine in apparenza alla quale il pensiero arendtiano trova significato. In questo caso si che l'autrice farebbe ritorno al luogo dal quale aveva voluto prendere congedo» (S. Forti, *Vita della mente e tempo della politica*, cit., p. 367).

⁸ Hannah Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 85.

È decisivo, qui, un motivo caratteristico di quella che gli interpreti hanno definito concezione "fenomenica" del reale e che rappresenta forse la vera eredità kantiana del pensiero di Hannah Arendt: il richiamo alla concretezza e responsabilità di una scelta che si esercita a partire dalla datità irrinunciabile di un'opera, di un evento, di un mondo che non è possibile dissolvere attraverso un'operazione meramente intellettuale. Il giudizio contribuisce alla costituzione del mondo proprio nella misura in cui fa appello a esso come terreno condiviso, che rende possibile la sua attività.

La vicinanza di politica ed estetica, di cui Hannah Arendt parla fin dal saggio su *La crisi della cultura*, è dunque fondata sul comune riferimento a una dimensione fenomenica. La capacità di giudicare rappresenta un'attività politica oltre che puramente teoretica, dal momento che contribuisce a custodire la realtà dell'apparenza. Ma il giudizio è in grado di liberare il proprio potenziale politico e di rafforzare e consolidare il mondo comune, decidendo quali cose dovranno farne parte, solo attraverso l'instaurazione di una condizione di pluralità interna a tale facoltà. Il giudizio, infatti, è costitutivamente in rapporto con il mondo, nella misura in cui, tramite il corretto uso dell'immaginazione, avvia una comunicazione con potenziali interlocutori di cui si sforza di prendere in considerazione le prospettive e i particolari punti di vista: «Tanto in estetica quanto in politica», afferma la Arendt, «si prende una decisione, la quale (...) si appoggia anche sul fatto che il mondo stesso è un dato oggettivo, comune a tutti i suoi abitanti. L'esercizio del gusto decide quale debba essere l'aspetto e l'"atmosfera" di questo mondo (a parte la sua utilità e i nostri interessi vitali in esso riassunti), decide che cosa vedranno e udiranno gli uomini che lo abitano. Il gusto giudica l'apparenza e la mondanità del mondo, se ne occupa in modo del tutto "disinteressato" (...). Nel giudizio di gusto, la cosa fondamentale non è l'uomo, non è la vita o l'"io" dell'uomo: è il mondo».

Il giudizio decide l'aspetto del mondo e ciò che in esso dovrà apparire: ri-guadagnando il contatto con la sfera delle apparenze e con gli enti particolari che la compongono, esso sceglie che cosa sia degno di essere tramandato me-

fondata sull'abbandono e il rifiuto della facoltà di volere. Questa interpretazione appare problematica nella misura in cui si basa su un'equiparazione dei concetti di volontà e azione, che costringe Beiner ad ammettere una discontinuità nell'itinerario filosofico della Arendt. «Così, come si può dire che la Arendt pensasse inizialmente a risolvere il problema dell'"attimo" con la natura dell'azione e in un certo senso con la volontà (dal momento che non può esserci azione senza volontà), ma che la sua soluzione ultima si trova nel giudizio riflettente o nella riflessione che giudica le azioni del passato», scrive infatti Beiner, «analogamente si può dire che all'inizio Nietzsche cercasse di risolvere il problema del significato (...) con la volontà, ma che la sua soluzione conclusiva, pensare cioè all'idea dell'eterno ritorno, conduca al di là della volontà» (R. Beiner, *op. cit.*, p. 198). Il problema è che l'azione politica non corrisponde *tout court*, nell'opera della Arendt, alla volontà. Si potrebbe bensì affermare che essa implichi la volontà, ma non che coincida totalmente con essa. L'azione così come è pensata dalla Arendt è piuttosto connessa formalmente al giudizio, dal momento che comporta un'innovazione, ma assieme avviene all'interno di uno spazio d'apparenza plurale, in cui esistono leggi, legami, relazioni che ne limitano la spontaneità.

¹ Hannah Arendt, *La crisi della cultura: nella politica e nella società*, cit., p. 241 [corsivo nostro].

dante il ricordo e la rammemorazione. Il gusto, conclude la Arendt - che "umanizza" il bello, regola l'apparenza e crea una cultura e un mondo umani - «è il risultato della *cultura animi*, della posizione spirituale di chi sa come accudire, conservare e ammirare le cose del mondo». Soltanto l'esistenza di una dimensione intersoggettiva - sia che si costituisca nell'agire e parlare per mezzo di un'interazione con interlocutori effettivi e reali, sia che si realizzi attraverso l'immaginazione, che rende presenti i possibili giudizi e punti di vista altrui - consente di consolidare la certezza di un mondo e di una realtà comuni.

Il discorso relativo alle facoltà della mente rappresenta in tal modo una ulteriore conferma della continuità dell'opera di Hannah Arendt. Fin dall'inizio la nostra analisi era orientata dall'ipotesi di rileggerne l'intero sviluppo intellettuale a partire da una positiva assunzione delle tematiche di *La vita della mente*. Se percorsa a ritroso, attraverso una cerniera concettuale fondata sul concetto di mondo come spazio dell'apparenza, l'opera arendtiana sembra assumere un carattere unitario, che consente di chiarire il senso del ruolo politico progressivamente assunto dalle facoltà mentali.

Il pensiero della Arendt rimane guidato dal tentativo di ritrovare le condizioni di un ambito di presenza storica che garantisca la possibilità di sottrarre il mondo alla dissoluzione da parte dei cicli naturali, alla processualità e all'automatismo che li caratterizzano. La questione della caducità temporale e del significato della realtà umana è centrale già nel primo scritto della Arendt su Agostino. La prima parte della dissertazione è dedicata a un'analisi della struttura formale del concetto agostiniano di amore come *appetitus*. La tesi arendtiana è chiara: la struttura finalistica del concetto di *appetitus*, corrispettivo dell'*orexis* greca, non coglie in maniera originaria la relazione tra l'uomo e il suo mondo, fatto di cose e altre persone. All'interno del contesto aperto dall'*appetitus*, infatti, il presente viene dimenticato e oltrepassato nel tendere verso un sommo bene proiettato in un futuro assoluto. La struttura categoriale su cui si fonda il desiderio si esprime in forma definitiva nella distinzione agostiniana tra *uti* e *frui*. Dio rappresenta il fine ultimo dell'amore, a partire dal quale viene compreso ogni bene terreno: solo Dio deve essere amato per se stesso, ogni altra cosa va invece utilizzata nella misura in cui si dimostra in grado di condurre al *summum bonum*. In tal modo, però, il rapporto originario tra uomo e mondo viene me-

¹⁰ *Ibid.*, p. 244.

¹¹ Cf. Hannah Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino*, cit., p. 61: «L'*appetitus* ha superato la sua articolazione successiva con il *beatum esse* nelle in conformità al proprio principio strutturale, proiettando in avanti la *beata vita* e ponendola come *bonum* esterno oggetto di attesa. Superamento necessario perché ogni desiderare è rivolto al futuro e si struttura nel dimenticarsi-in-relazione-a. Al tempo stesso, viene spezzato ogni legame umano che non sia desiderio e le possibilità d'esperienza dell'uomo vengono limitate all'attesa del *bonum* o del *malum* che il futuro prospetterà».

¹² Cf. *ibid.*, pp. 43-44: «Ogni amore è in tensione in seguito a questo per-amare-di, cioè ama il *summum bonum* propter se ipsum e i *bona* in quanto possono condurre al *summum bonum*. La via alla *beatitudo*, che corrisponde all'amore, giunge al *frui* attraverso l'*uti*. (...) Nell'*uti* il mondo è riferito a Dio. Quando

senso comune e a consolidare la permanenza temporale del mondo e la nostra presenza in esso.

Un'ipotesi di lettura dell'opera di Hannah Arendt in chiave di sviluppo unitario è rafforzata da quella che potremmo definire, con Ernest Vollrath, una considerazione di tipo "metodologico" – un'espressione, questa, parzialmente inadatta a un pensiero così radicalmente antisistematico e alieno da connotazioni di tipo formale. Dal punto di vista metodologico, l'opera della Arendt mantiene, e le analisi di Vollrath lo dimostrano, una sostanziale unità e una forte coesione logica⁸. L'attività di giudicare e le specifiche modalità che a essa presiedono, benché non compiutamente e univocamente tematizzate da Hannah Arendt prima delle *Lectures*, sono state concretizzate nell'arco della sua intera produzione filosofica. In altre parole, l'opera della Arendt può agevolmente essere considerata una realizzazione pratica di quel giudizio che solo ne *La vita della mente* sarebbe emerso come oggetto di una trattazione filosofica sistematica⁹.

Le riflessioni dedicate alla facoltà del giudizio permettono al pensiero arendtiano di superare le difficoltà cui andavano incontro le prime opere, *Vita attiva* in particolare. Il tentativo di applicare alla realtà del mondo moderno e dello sviluppo storico quello che è stato definito il "modello della polis" – anche ammettendo che tale modello possedesse perlomeno una funzione critica e polemica – sembrava ridurre inevitabilmente la filosofia della Arendt, come suggerisce O. Mongin, a una «contro-filosofia della storia», simile a quella dell'ultimo Horkheimer¹⁰.

Soltanto attraverso la tematizzazione del giudizio la Arendt riesce a sottrarsi definitivamente al circolo vizioso della critica al totalitarismo, vale a dire alla tentazione di voler restaurare la tradizione o di condannare definitivamente lo sviluppo storico come allontanamento da un modello ideale, recuperando invece, attraverso l'idea della valenza politica ed etica che possiedono le attività della

mente, una nuova forma di senso comune per il mondo moderno. Solo se non si considera il modello della polis tratteggiato in *Vita attiva* come una struttura permanente e immutabile, insensibile ai mutamenti storici, diventa possibile cogliere nello sviluppo interno alla sua produzione il tentativo di procedere coerentemente con le proprie premesse e di modificare tale modello confrontandosi con le esperienze della modernità.

Nell'opera di Hannah Arendt si assiste in tal modo a un progressivo passaggio da una *concezione estetica della politica* a quella che, con Mongin, potremmo definire una *concezione politica dell'estetica*, dal momento che «la nozione di mondo implica un approccio estetico al senso comune. Allora, se si segue questa linea di lettura, l'estetica riappare negli ultimi testi della Arendt come ciò che può rigenerare uno "spazio pubblico", un mondo comune, allorché i totalitarismi sembrano aver posto fine alla politica, cioè a tutte le possibilità di senso comune, almeno secondo la concezione della politica propria dei greci»¹¹.

Un tale spostamento di accenti implica il progressivo venir meno della rigidità delle distinzioni su cui si fondava *Vita attiva*, in particolare quelle tra opera e azione e tra sfera pubblica e sfera privata. La creazione del significato e del senso comune, su cui si fonda la vita di una comunità, che precedentemente era demandata alla libera prassi intersoggettiva e discorsiva di una pluralità di individui agenti è ora affidata prevalentemente alla narrazione. Hans Jonas mette bene in evidenza, da questo punto di vista, come il concetto di sfera dell'apparenza che emerge ne *La vita della mente* comporti un allargamento del concetto di politica, nella misura in cui il giudizio – pur essendo un atto pubblico rivolto all'instaurazione di un patrimonio linguistico e di una tradizione, di un ambito di significato – «non [è] indirizzato (...) alla situazione presente in quel momento nel mondo reale, come accade necessariamente nel caso dell'azione, e privo inoltre della necessità di richiedere una forma di interazione con gli altri attori presenti in quel momento nello spazio pubblico»¹². Il senso della pluralità instaurata dalla facoltà di giudicare, infatti, non risiede nell'esistenza di una molteplicità effettiva di individui che agiscono e discorrono, ma piuttosto nell'attualizzazione da parte di una facoltà della mente degli ipotetici punti di vista di potenziali interlocutori. Alla concretezza e dinamicità di una concezione del politico come spazio d'apparenza formato dalla prassi vivente di una pluralità di attori succede così l'idea di un'opera che sappia contenere in sé una molteplicità di voci in dialogo reciproco. Il che significa un ulteriore ampliamento del concetto arendtiano di politica, che conduce tale termine pressoché a coincidere con quello di mondo, inteso estensivamente come ambito della pluralità umana.

⁸ Si veda a questo proposito E. Vollrath, *Hannah Arendt and the Method of Political Thinking*, cit. Dello stesso autore, specificamente dedicato alle tematiche relative al giudizio, si veda F. Vollrath, *Hannah Arendt: Kritik der politischen Urteilskraft*, in P. Kemper (Herausgegeben von), op. cit., pp. 34-55.

⁹ Le analisi di L. Boella, contenute nel recente libro su Hannah Arendt, conducono del resto nella stessa direzione. L'autrice si sforza infatti di mettere in evidenza il carattere saggistico della riflessione della Arendt – un pensiero non sistematico, che procede per "esercizi". La scrittura di Hannah Arendt va compresa, afferma la Boella, nel carattere che più le appartiene, e che rinvia alle tesi fondamentali della sua opera, l'idea di agire politico e il rapporto che lega tale agire al mondo e alla storia. «In realtà, molto prima di raccogliere le sue idee sull'attività del pensiero nell'ultima opera rimasta incompiuta, *La vita della mente* (1976), Hannah Arendt fissa nei saggi e mette in opera lo spostamento del pensiero dal tradizionale campo delle questioni teoriche (categorie, concetti, essere, verità) al tessuto concreto delle relazioni umane. I saggi sono pertanto esperienze di pensiero concreto che hanno al centro il rapporto tra soggetto e mondo e raccontano concrete esperienze di pensiero» (L. Boella, *Hannah Arendt*, cit., p. 73). L'intera opera arendtiana costituirebbe dunque, un esempio di quella facoltà del giudizio politico tematizzata nei suoi ultimi scritti.

¹⁰ O. Mongin, op. cit., p. 99.

¹¹ O. Mongin, op. cit., p. 101.

¹² H. Jonas, op. cit., p. 62.

«QUADERNI DI ERMENEUTICA FILOSOFICA»

Rivista pubblicata dal Dipartimento di Discipline filosofiche
dell'Università degli Studi di Torino

Vittorio Mathieu

Orfeo e il suo canto. Scritti 1950-1993

I(1996) 1 168 pp., 048-6 Lit. 36.000

Dario Vicari

*Ontologia dell'esserci. La riproposizione del 'problema dell'uomo' nello
Heidegger del primo periodo friburghese (1916-1923)*

I(1996) 2 192 pp., Lit. 36.000

Ugo Ugazio

Il ritorno del possibile. Studi su Heidegger e la storia della metafisica

I(1996) 3 176 pp., Lit. 36.000

Romanticismo e modernità. Atti del convegno, 25-27 maggio 1995, Torino

a cura di C. Ciancio e F. Vercellone

II(1997) 2 240 pp., Lit. 36.000

Luca Savarino

Politica ed estetica. Saggio su Hannah Arendt

II(1997) 2 176 pp., Lit. 36.000

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO PER IL 1997

Tre numeri ogni anno, per complessive 500 pp. circa.

Costo dell'abbonamento: Italia Lit. 80.000

Estero U.S. \$ 80

Le annate arretrate hanno il costo dell'annata in corso

Le richieste di abbonamento possono essere inviate a:

Silvio Zamorani editore - Ufficio abbonamenti

Corso San Maurizio, 25 I-10124 Torino

Tel. (011) 81 25 700 Fax (011) 81 26 144
