

DISCIPLINE
FILOSOFICHE

Anno XIII, numero 1

Quodlibet

DISCIPLINE FILOSOFICHE

Anno XIII, numero 1

Rivista fondata da Enzo Melandri.

Periodicità semestrale.

Aut. Tribunale di Ravenna, n. 707/stampa del 19.3.1982

ISSN: 1591-9625

<i>Direttore responsabile</i>	Barnaba Maj
<i>Direttore</i>	Stefano Besoli
<i>Comitato di redazione</i>	Mauro Antonelli, Roberto Brigati (coordinatore), Marco De Angelis, Andrea Cavazzini, Girolamo De Michele, Vittorio De Palma, Roberto Dionigri, Gabriele Franci, Roberto Frega, Michele Gardini, Alberto Gualandi, Luca Guidetti, Barnaba Maj, Marina Manotta, Riccardo Martinelli, Giovanni Matteucci, Maurizio Matteuzzi, Davide Messina, Luigi Neri, Lisa Regazzoni
<i>Direzione e redazione</i>	Dipartimento di Filosofia, via Zamboni 38 - 40126 Bologna. Tel 051-2098344. Fax 051-2098355 E-mail: discfil@philo.unibo.it http://www.filosofia.unibo.it/discfil/Welcome.html
<i>Copertina</i>	Augusto Wirbel

© Copyright 2003 Quodlibet

ISBN: 88-7462-087-X

Quodlibet edizioni

via Padre Matteo Ricci 108, 62100 Macerata

tel. 0733-264965 fax 0733-267358

e-mail: ordini@quodlibet.it

Finito di stampare nel mese di giugno 2003

dalla Grafica Editrice Romana srl, Roma

Questa rivista è parzialmente pubblicata con il contributo di fondi di Ricerca M.U.R.S.T.

I dattiloscritti, i libri e le riviste in cambio devono essere spediti unicamente all'indirizzo della Direzione. La redazione si rammarica di non potersi impegnare a restituire i dattiloscritti inviati.

Abbonamento annuale: Italia 26 euro, Estero 40 euro, da versare sul ccp 14574628 intestato a Tempi provinciali soc. coop. a r.l., via Padre Matteo Ricci 108, 62100 Macerata.

Gli abbonamenti decorrono dal gennaio di ciascun anno. Chi si abbona durante l'anno riceve i numeri arretrati. Gli abbonamenti non disdetti entro il 31 dicembre si intendono rinnovati per l'anno successivo. Per cambio di indirizzo allegare alla comunicazione la targhetta-indirizzo dell'ultimo numero ricevuto.

Indice

L'uomo, un progetto incompiuto. Vol. 2. Antropologia filosofica e contemporaneità

a cura di Alberto Gualandi

Alberto Gualandi, <i>Introduzione</i>	p. 5
Helmuth Plessner, <i>Spazi senza parola</i> (con una nota di Marco Russo)	11
Arnold Gehlen, <i>Was ist deutsch? Riflessioni sull'anima tedesca</i> (con una nota di Alberto Gualandi)	31
Salvatore Giammusso, <i>Il senso dell'antropologia filosofica</i>	45
Christoph Wulf, <i>Lineamenti e prospettive dell'antropologia storica. Filosofia, storia, cultura</i>	67
Karl-Otto Apel, <i>La «filosofia delle istituzioni» di Arnold Gehlen e la metaistituzione del linguaggio</i>	93
Karl-Otto Apel, <i>La morale delle istituzioni come alternativa alla morale della ragione? Sulla dottrina morale di Arnold Gehlen</i>	115
Alberto Gualandi, <i>La struttura proposizionale della verità umana</i>	123
Jacques Poulain, <i>La trasformazione analitica dell'antropologia filosofica del linguaggio</i>	161
Ernst Tugendhat, <i>Le radici antropologiche della religione e della mistica</i>	201
Luca Savarino, <i>Per una politica della mente. Hannah Arendt e l'antropologia filosofica</i>	215

Nicola Russo, <i>Natura e ascesi: le prospettive ecologiche dell'antropologia di Geblen</i>	239
Joachim Fischer, <i>Androidi – uomini – antropoidi. L'antropologia filosofica come detentrica dell'umanesimo</i>	263
Ubaldo Fadini, <i>Metamorfosi del nichilismo. La posizione dell'uomo nella post-histoire</i>	275
Girolamo De Michele, <i>Vergogna prometeica e dignità umana. Il corpo disobbediente di Günther Anders</i>	293
Jean-Michel Salanskis, <i>L'uomo e l'antropologia</i>	303
Manlio Iofrida, <i>Senso e limiti dell'antropologia nell'ultimo Merleau-Ponty</i>	323
Bernhard Waldenfels, <i>Limiti dell'ordine. Prefazione all'edizione italiana</i>	347
Bernhard Waldenfels, <i>Limiti dell'ordine</i>	349
Roberto Frega, <i>Antropologia della dipendenza: la ragione comunitaria di Alasdair MacIntyre</i>	363
Michael Benedikt, <i>L'antropologia trascendentale può essere pragmatica?</i>	383

Introduzione

di Alberto Gualandi

sembra che la domanda filosofica originaria circa la «vita giusta» si ripresenti oggi sul piano della universalità antropologica

Jürgen Habermas, *Il futuro della natura umana*

Il precedente volume di *Discipline filosofiche* dedicato all'antropologia filosofica¹ ci ha consentito di mettere in evidenza alcuni temi centrali della discussa e contrastata "scuola di pensiero" di Scheeler, Plessner e Gehlen da punti di vista che non sono certo avulsi dai problemi di vita e di pensiero che attraversano e agitano la nostra attualità. Il presente volume vorrebbe nondimeno tentare di riconnettere le urgenti questioni del nostro tempo ai temi individuati dal precedente lavoro – la differenza antropologica essenziale che separa l'uomo dall'animale, la funzione antropobiologica delle istituzioni e la funzione fondamentale della «metastituzione» del linguaggio, il senso dell'identità culturale occidentale ed europea nel contesto tecnoscientifico contemporaneo – insistendo in modo ancor più marcato sul metodo transdisciplinare di ricerca che aveva già consentito all'antropologia filosofica novecentesca di conseguire importanti risultati al di là dei confini tra scuole e tradizioni nazionali, al di là delle partizioni accademiche tra domini filosofici, scientifici, politici ed estetici dello spirito. Non è quindi un caso che i contributi presenti in questo secondo volume siano preceduti da due interventi critici (di Giammusso e Wulf) che, seguendo percorsi solo in parte divergenti, si interrogano sulla questione delle forme e dei metodi grazie a cui l'antropologia filosofica può mantenere oggi ancora fede alla sua storica vocazione transdisciplinare e transnazionale. Benché le ricerche che animano queste pagine s'intreccino quindi, intenzionalmente e per vocazione propria, in contrappunti e chiasmi teorici che al lettore attento potranno apparire anche dissonanti, ci pare necessario tentare di focalizzare fin da ora alcune linee comuni che riteniamo di grande rilevanza per la riflessione filosofica attuale.

Innanzitutto il tema del linguaggio, della sua funzione fondamentale di consolidamento e stabilizzazione della singolare natura umana, ma anche il tema dei suoi limiti espressivi, del «materiale corporale», prelinguistico e prediscorsivo, su cui si radica la sua struttura oggettivante e

¹ *Discipline filosofiche* XII, 1, 2002. *L'uomo, un progetto incompiuto. Vol. 1. Significato e attualità dell'antropologia filosofica* (a cura di A. Gualandi), Quodlibet, Macerata, 2002.

senso solamente fuori dalla vita; altri, come il taoismo, lo trovano in una modalità della vita stessa, ma in ambo i casi l'obiettivo è la pace dell'anima. L'idea della pace dell'anima come bene supremo, come unico luogo di felicità costante, sembra essere una conseguenza inevitabile della struttura riflessiva della volontà umana. Da questo punto di vista, ciò che può risultare strano non è il fatto che ci siano state grandi culture orientali dominate dalla ricerca di un percorso mistico, ma piuttosto che ci sia un'altra cultura, la nostra, in cui si crede di poter vivere senza questa meta.

Chiediamoci infine quale sia la relazione tra le religioni e le mistiche. Religione e mistica sono le due risposte possibili al problema della malsorte, problema che necessariamente sorge per ogni volontà deliberativa. Abbiamo visto che anche nella religione si può avere una concezione mistica, come accade in quello che ho chiamato il terzo atteggiamento religioso. Se però si prende quello che ho chiamato secondo atteggiamento come l'atteggiamento religioso propriamente detto, si può dire allora che nella religione il problema della cattiva fortuna è risolto dalla proiezione di un'istanza divina che si può invocare in soccorso, mentre nella mistica è risolto mediante una concezione di vita in cui la persona trova pace, sia che riesca a far astrazione dalle frustrazioni, sia che trovi una via per integrarle. Per far ciò anche la mistica deve ricorrere a qualcosa di straordinario, qualcosa che sta al di là, e questo può consistere nella proiezione di un che di divino – ma non necessariamente: né l'essere dell'induismo o di Parmenide, né il nirvana del buddhismo, né tantomeno il *tao* sono qualcosa di divino. Forse il concetto del sublime – qualcosa che sta oltre noi e rispetto al quale ci sentiamo piccoli – è ciò che le religioni e le mistiche hanno in comune, ma come ho già detto non mi pare facile chiarire questo concetto del sublime. Comunque si potrebbe forse sostenere che, lungi dal dover dire con Wittgenstein che l'idea del sublime trascende i limiti del linguaggio, è stata la stessa struttura proposizionale del linguaggio che ha reso così difficile per gli esseri umani intendere la propria vita senza una concezione del sublime.

(Traduzione dallo spagnolo di Roberto Brigati)

Per una politica della mente Hannah Arendt e l'antropologia filosofica

di Luca Savarino

L'indeducibilità di un fenomeno originario non esclude una molteplicità di caratteri costitutivi del suo essere [...]. Il fenomeno della *cooriginarietà* è stato sovente disconosciuto dall'ontologia a causa della tendenza metodologicamente incontrollata alla deduzione di ogni molteplice dalla semplicità di una "causa prima".

Martin Heidegger, *Essere e tempo*, § 28

L'aspetto più notevole di tutte queste teorie e dottrine è il loro implicito monismo, la pretesa che dietro la molteplicità evidente delle apparenze del mondo e l'evidente pluralità delle facoltà e delle attitudini dell'uomo debba esistere un Uno – il vecchio *ben pan*, "il tutto è uno" – un'unica origine o un unico sovrano.

Hannah Arendt, *La vita della mente*

«Il problema della natura umana (*quæstio mihi factus sum* come dice sant'Agostino) pare insolubile sia nel suo senso psicologico individuale sia nel suo senso filosofico generale. È molto improbabile che noi, che possiamo conoscere, determinare e definire l'essenza naturale di tutte le cose che ci circondano, di tutto ciò che non siamo, possiamo mai fare lo stesso per noi: sarebbe come scavalcare la nostra ombra¹. Agli occhi di Hannah Arendt, la questione antropologica – il tentativo di definire l'essenza dell'uomo, la sua "differenza specifica" – è sempre apparsa densa di presupposti, primo fra tutti quello di ritenere che gli esseri umani possiedano una natura simile a quella delle altre specie animali. La scienza e la filosofia tradizionali, soprattutto, sembravano inadeguate a cogliere l'irripetibile e unico "chi" in cui si rivela il senso di un'esistenza individuale, vero e proprio *principium individuationis* che distingue l'uomo dall'animale, da un lato, e dal divino, dall'altro.

¹ H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958, trad. it. a cura di A. Dal Lago, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Bologna, 1989, pp. 9 sg.

Si può tuttavia ipotizzare, prendendo a prestito una celebre espressione di Wittgenstein², che esista una "somiglianza di famiglia" tra il pensiero della Arendt e la riflessione dell'antropologia filosofica novecentesca, sebbene, di nuovo, i riferimenti ai principali esponenti di tale corrente filosofica – Scheler, in primo luogo, quindi Gehlen e Plessner – non siano frequenti nelle sue opere. Innanzitutto, per ciò che riguarda l'idea della rilevanza ontologica della nozione di pluralità. Se è vero, come ha recentemente ricordato Remo Bodei³, che l'antropologia ha portato a un ampliamento e a una diversificazione dell'immagine tradizionale dell'uomo occidentale, non v'è dubbio che l'insistenza con cui la Arendt ha ribadito la pluralità dell'esistenza sulla terra, così come delle facoltà e attitudini dell'uomo, consenta di annoverarla all'interno di questo ambito della cultura novecentesca. In secondo luogo, per la rivendicazione della finitezza dell'esistenza. L'antropologia ha posto la questione della condizionatezza storica dell'esserci, ha parlato di «una base unitaria, dell'appartenenza biologica a un'unica specie e della condivisione, sull'intero pianeta, di determinate caratteristiche culturali, quali il linguaggio e le istituzioni che regolano la convivenza»⁴. Similmente, fin dal sottotitolo, *Vita activa* esprime l'idea dell'intrascendibilità di condizioni che da un lato limitano, dall'altro rendono possibile l'esistenza e il pensiero dell'uomo, e la sua apertura verso il futuro: kantianamente, un vero e proprio presupposto per l'esercizio di una libertà finita.

Nel seguito dell'articolo tenterò di riportare a unità queste due direzioni di pensiero: la mia ipotesi è che la riflessione di Hannah Arendt possa essere collocata all'interno del contesto segnato dall'antropologia filosofica nella misura in cui ha difeso – contro la *reductio ad unum* di una tradizione fondata sul predominio della *theoria* – l'esistenza di un mondo umano, plurale e corporeo, e di una natura terrestre, come condizioni invalicabili dell'esistere. Sebbene non sia mai diventata l'oggetto di una trattazione sistematica, la questione della costituzione e della permanenza della sfera mondana è indispensabile per cogliere la continuità e le variazioni del pensiero della Arendt fin dalla dissertazione su Agostino del 1929: anche la sua critica alla tradizione filosofica, infatti, diventa pienamente intelligibile unicamente sulla base

² L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Basil Blackwell, 1953, trad. it. a cura di M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1983, pp. 47 sgg.

³ R. Bodei, *Prefazione a Cosmo, corpo, cultura. Enciclopedia antropologica*, a cura di Ch. Wulf, ediz. it. a cura di A. Borsari, Paravia Bruno Mondadori Editori, Milano, 2002, p. IX.

⁴ *Ivi*. Sull'antropologia filosofica si vedano B. Accarino (a cura di), *Ratio imaginis. Uomo e mondo nell'antropologia filosofica*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1991 e M.T. Pansera, *Antropologia filosofica*, Bruno Mondadori, Milano, 2001. Di recente R. Esposito (*Immanitas*, Einaudi, Torino, 2002, pp. 95-133) ha riletto criticamente le tematiche dell'antropologia alla luce del tema dell'immunizzazione della vita.

del tentativo di definire un concetto di *mondo* che sfugga alle impostazioni teoriche della metafisica.

Infine, intendo discutere anche quelli che a me sembrano i limiti della "parentela" cui si è accennato sopra. Non vi è dubbio, infatti, che l'opera della Arendt contenga una riflessione antropologica, relativa al rapporto uomo-mondo⁵, che consente di accostarla non soltanto ai padri fondatori dell'antropologia filosofica propriamente detta, ma ad altri importanti esponenti della cultura filosofica tedesca. Penso, in particolare, a Martin Heidegger, e, più in generale, a quella generazione di allievi di Heidegger che, a partire da *Essere e tempo*, ha inteso riproporre il problema filosofico-politico dell'essere-nel-mondo, come Hans Jonas, Karl Löwith e Günther Anders⁶. Proprio per la sua provenienza filosofica e per la fedeltà alla lezione heideggeriana⁷, tuttavia, Hannah Arendt sembra condividere le obiezioni del filosofo tedesco nei confronti di un possibile primato del piano antropologico su quello ontologico, soprattutto nel caso in cui l'antropologia filosofica – come ha recentemente ipotizzato Ernst Tugendhat⁸ – dovesse venir intesa estensivamente, fino ad assumere le sembianze di una vera e propria *philosophia prima*, di stampo postmetafisico. La posizione di Heidegger – che si delinea fin dagli anni dei corsi di Friburgo e che culmina in *Essere e tempo* – è ormai ampiamente nota: la filosofia della vita e l'antropologia filosofica esprimono un'esigenza autentica del filosofare, ma, nella misura in cui si servono di strumenti concettuali presi a prestito dalla tradizione e non sottoposti a critica, difettano di approfondimento metodologico e di profondità nell'analisi storica. La questione antropologica non può essere posta in modo originario finché un concetto biologico e un concetto spirituale di vita vengono casualmente sovrapposti: occorre dunque sottoporre i fondamenti ontologici dell'antropologia tradizionale – la definizione greca di uomo e la successiva ripresa di tale definizione da parte dell'antropologia teologi-

⁵ Uno dei primi interpreti a mettere in evidenza il lato "antropologico" della riflessione della Arendt è stato A. Dal Lago, nell'*Introduzione* all'edizione italiana di *Vita activa* (A. Dal Lago, «La città perduta. Introduzione» a H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. XXIV).

⁶ Cfr. L. Boclla, «Amore, comunità impossibile in Hannah Arendt», *Postfazione a Hannah Arendt, Der Liebesbegriff bei Augustin*, J. Springer, Berlin, 1929; trad. it. *Il concetto d'amore in Agostino*, SE, Milano, 1992, p. 154.

⁷ Sul rapporto Arendt-Heidegger la letteratura è ormai abbastanza ampia. Per una ricostruzione d'insieme mi permetto di rinviare a L. Savarino, «La fine della filosofia e la passione del pensiero. Hannah Arendt e Martin Heidegger», in *Filosofia Politica*, n. 3, Il Mulino, Bologna, 2002. Tra i lavori recentemente pubblicati, si vedano anche H. Scheulen, Z. Szankay, «Des lettres venues du cœur de notre siècle», *Esprit*, n. 1, 2002, D.R. Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton, 1996, e S. Malletta, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. L'esistenza in giudizio*, Jaca Book, Milano, 2001.

⁸ E. Tugendhat, «Nietzsche e l'antropologia filosofica: il problema della trascendenza immanente», in *Discipline Filosofiche*, XII, 1, 2002.

ca cristiana, cui anche Scheler rimane legato – a una decostruzione storico-critica⁹. L'opera di Hannah Arendt si colloca nel solco dell'eredità heideggeriana nella misura in cui la pluralità non è un nuovo principio metafisico: per lei, piuttosto, la possibilità di porre in modo rinnovato la domanda relativa all'essere dell'uomo si fonda su un'analisi storico-epocale della tradizione filosofica.

Gli assunti fondamentali dell'antropologia arendtiana vengono formulati nella prima parte di *La vita della mente*, dove la Arendt riprende e sistematizza uno dei motivi dominanti della sua riflessione: l'idea della struttura fenomenica della realtà umana. «In questo mondo, in cui facciamo ingresso appearing da nessun luogo e dal quale scompaiono verso nessun luogo, *Essere e apparire coincidono*»¹⁰. Si rivela chiaramente, qui, tutto il potenziale "fenomenologico" di un pensiero che non mira solo a evidenziare quegli aspetti della realtà immediatamente percepibili che la tradizione del pensiero filosofico spesso ha trascurato, ma che, più in profondità, si fonda sull'idea di una relazione strutturale tra soggetto e oggetto¹¹. Nulla esiste al singolare sulla scena del

⁹ «Le sorgenti principali dell'antropologia tradizionale, cioè la definizione greca e il filo conduttore teologico, attestano che la definizione dell'ente "uomo" ha dimenticato il problema del suo essere, considerandolo per se stesso ovvio nel senso dell'esser semplicemente presente comune a tutte le altre cose create.» (M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), *GA* Bd 2, 1977, trad. it. a cura di P. Chioldi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 1976, § 10, p. 72). Anche nell'opera di Scheler, conclude Heidegger, la problematica ontologica resta indeterminata quanto ai fondamenti ontologici decisivi: «Quando si pone il problema dell'essere dell'uomo, non è possibile determinare questo essere congiungendo modi di essere come il corpo, l'anima, lo spirito, che, oltre tutto, risultano completamente indeterminati nel loro essere» (*Ivi*, p. 71). Per la critica a Scheler si veda anche M. Heidegger, *Ontologie, Hermeneutik der Faktizität* (Sommersemester 1923), *GA* Bd 63, 1988, trad. it. a cura di G. Auletta, *Ontologia, Ermeneutica della effettività*, Guida, Napoli, 1992, pp. 30-36.

¹⁰ H. Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York/London, 1978, trad. it. *La vita della mente*, a cura di A. Dal Lago, Il Mulino, Bologna, 1987, p. 99.

¹¹ Molti interpreti, nel passato, hanno sottolineato l'aspetto "fenomenologico" della riflessione di Hannah Arendt. La maggior parte di essi, tuttavia – sulla scia di E. Young-Bruhl, che ha ricordato come la Arendt, per sottolineare il proprio rifiuto di appartenere a scuole o correnti di pensiero, si definisse «una specie di fenomenologa, ma non alla maniera di Hegel o di Husserl» (E. Young-Bruhl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, Yale U. P., New Haven/London, 1982, trad. it. di D. Mezzacapa, *Hannah Arendt 1906-1975: per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990, p. 457) – ha inteso tale termine in senso non specialistico. Tra i primi a mettere in evidenza il lato "filosofico" della nozione arendtiana di fenomenologia è stato P. Ricoeur, che ha riletto la concezione arendtiana del potere alla luce del § 7 di *Essere e tempo* (P. Ricoeur, «Pouvoir et violence», in H. Arendt, *Ontologie et Politique*, Tierce, Paris, 1989, trad. it. di L. Savarino, «Potere e violenza», in *Filosofia Politica* XV, n. 2, il Mulino, Bologna, 2001, p. 188). Similmente, A. Enegren ha scelto di utilizzare l'appellativo di "fenomenismo rigoroso" per indicare la riflessione arendtiana sull'apparenza, insistendo però sulla distanza che separa tale riflessione 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 della Arendt – accentuando piuttosto la prossimità con la

mondo: tutto ciò che è presuppone la presenza di creature viventi, di esseri ricettivi capaci di percepire, tramite i propri organi di senso, ciò che appare. La Arendt riprende la nozione di intenzionalità di Husserl, che viene però depurata dai suoi contorni trascendentali e solipsistici, e viene utilizzata per indicare la costitutiva pluralità della vita umana sulla terra. Non si dà un io puro, che possa pretendere di essere definito esclusivamente in base alla sua caratteristica di spettatore: per la propria realtà, ognuno di noi dipende dall'esistenza di una molteplicità di altri esseri senzienti. «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»¹².

Un'idea, fenomenologica, di relazione consente di unificare le diverse accezioni in cui compare, nell'opera della Arendt, la nozione di mondo. Relazione tra gli uomini, in primo luogo; ma anche tra l'elemento umano, soggettivo e intersoggettivo, e l'elemento mondano in senso stretto, sia esso riferito all'ambito delle cose prodotte, oppure alla dimensione terrestre della vita. Ora, il significato principale della relazionalità è indubbiamente l'irriducibilità degli elementi che compongono la relazione stessa. Quando afferma che non si dà un soggetto privo di un oggetto intenzionato, Hannah Arendt intende dire, innanzitutto, che quest'ultimo resta al di là della presa della sue facoltà mentali e percettive, che pure contribuiscono a costituirlo come fenomeno. Di qui il postulato dell'esistenza di un mondo come teatro delle apparizioni degli esseri viventi: perché una qualsiasi cosa possa mostrarsi, provenendo da un luogo sconosciuto e dirigendosi verso un luogo sconosciuto, deve esistere uno sfondo che renda possibile la sua apparizione. La continuità e la permanenza del reale non possono essere ridotte a una funzione dei processi soggettivi dell'essere vivente: per quanto le singole cose del mondo e gli esseri viventi appaiano e scompaiano, nel suo complesso la sfera dell'apparenza è caratterizzata da una stabilità che rende possibile il transito delle creature mortali¹³.

Parimenti, al modo in cui non è pensabile un soggetto senza oggetto, così non si dà alcun oggetto senza un soggetto che lo percepisca. «Parere – il mi-pare, *dokei moi*», scrive la Arendt, «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»¹⁴. Proprio perché è un

riflessione dell'ultimo Merleau-Ponty. (A. Enegren, *La pensée politique de Hannah Arendt*, PUF, Paris, 1984, trad. it. di R. Granafel, *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Edizioni Lavoro, Roma, 1987, p. 52).

¹² H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 100.

¹³ Cfr. *ivi*, p. 101.

¹⁴ *Ivi*, pp. 101 sg.

essere condizionato – per il fatto stesso di essere in relazione, si potrebbe dire – l'uomo è in grado di condizionare l'oggetto cui si rapporta. Kantianamente, ogni oggetto si costituisce come tale unicamente in rapporto a un soggetto, o, per meglio dire, una pluralità di soggetti a cui appare, che dunque sono in grado di dargli una forma definita: di qui la dipendenza di ogni fenomeno dalle diverse prospettive a partire dalle quali è intenzionato. La pluralità, in tal modo, è *originaria*¹⁵. L'esistenza di ciò che, con Merleau-Ponty, Hannah Arendt definisce "fede percettiva" – la certezza che l'oggetto pensato o percepito possieda un'esistenza autonoma e indipendente dall'atto soggettivo di coscienza – è data unicamente dalla presenza di una pluralità di prospettive, che intenzionino, pur da punti di vista differenti, lo stesso dato. Senza tale riconoscimento non potremmo essere sicuri nemmeno del modo in cui appariamo a noi stessi. È questo il motivo per cui, in *Vita activa*, Hannah Arendt afferma che la "condizione umana" non coincide con un'ipotetica natura dell'uomo¹⁶. Le condizioni della vita dell'uomo e le attività che a esse corrispondono non descrivono un tratto essenziale della sua esistenza e sono, in linea di principio, mutevoli. E tuttavia, sebbene l'uomo sia in grado di trasformare, anche in maniera radicale, ciò che lo limita, rimane pur sempre un essere condizionato, perché *costitutivamente* in relazione con qualcosa d'altro da sé. La fenomenicità è il contrassegno della sua finitezza nella misura in cui qualsiasi cosa con cui gli accada di venire in contatto diventa una condizione che limita e al tempo stesso rende possibile la sua esistenza terrena.

L'elaborazione di una prospettiva fenomenologica è lo strumento teorico che consente alla Arendt di collocarsi in posizione laterale nei confronti della tradizione filosofica, che viene sottoposta a un'operazione di decostruzione articolata e perciò complessa, non facile da cogliere nella sua unità. In prima istanza, la critica alla metafisica è semplice: aver messo in dubbio 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

¹⁵ R. Esposito ha sottolineato efficacemente il duplice aspetto della rivalutazione della dimensione fenomenica: «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-parire* – non ha qui nulla a che fare con la semantica della simulazione o dell'impostura [...] ma piuttosto con un ambito di pura presentazione: *parusia* nel senso letteralmente apofantico della manifestazione, della rivelazione, dell'epifania» (R. Esposito, *L'origine della politica. Hannah Arendt e Simone Weil*, Donzelli Editore, Roma, 1996, p. 47).

¹⁶ H. Arendt, *Vita activa*, cit. pp. 9 sg.

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. La Arendt è tuttavia ben consapevole – fedele, in questo, alla lezione di Heidegger, e alla sua interpretazione di Nietzsche come ultima figura della metafisica occidentale – dell'inutilità di un puro e semplice rovesciamento dell'ordine di priorità stabilito dalla tradizione. Non è sufficiente rivalutare la superficie contro la profondità, il mondo delle apparenze contro la verità filosofica, occorre piuttosto confrontarsi in modo nuovo con le antiche questioni della tradizione metafisica – ridefinendo 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. Una volta svanito l'antico sogno della metafisica, che soggiace alla teoria dei "due mondi" – quello di sfuggire l'apparenza – il problema fondamentale diventa il mostrarsi della dimensione fenomenica, la sua articolazione, i meccanismi del suo accadere. Tale accadere, evento originario della costituzione di un mondo, rinvia alla pluralità, da un lato, e alla permanenza di un oggetto che ad essa non si riduce dall'altro. Il mondo si costituisce infatti unicamente nella misura in cui la pluralità delle prospettive ha da fare con un unico oggetto, che rappresenta l'*in-between*, la materia di per sé priva di forma, che separa gli individui e al tempo stesso consente loro di entrare in relazione. «Nelle condizioni di un mondo comune», scrive la Arendt, «la realtà non è garantita principalmente dalla "natura comune" di tutti gli uomini che lo costituiscono, ma piuttosto dal fatto che, nonostante le differenze di posizione e la risultante varietà di prospettive, ciascuno si occupa sempre dello stesso oggetto»¹⁷.

Hannah Arendt non nega l'esistenza di un fondamento – riconosce, cioè, che il fenomeno sorge da un fondo oscuro, da una dimensione di privatezza, per cui è in grado di mostrare se stesso unicamente nella misura in cui nasconde qualcos'altro – ma intende mettere in discussione l'ordine gerarchico, che la metafisica ha posto sin dall'origine, tra il fondamento e il fenomeno, che viene così trasformato in "mera apparenza". Il ragionamento è il seguente: è certamente possibile ammettere, almeno per quanto riguarda i fenomeni della vita, che esista qualcosa di interno e di profondo che è condizione del fenomeno, ma il significato principale di simile fondamento risiede nelle apparenze e nella varietà di forme e manifestazioni che le caratterizzano. «In quanto tale», scrive la Arendt, «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 real-

¹⁷ *Ivi*, p. 43.

verso la sfera dell'apparenza, perché possiede un carattere primariamente linguistico e discorsivo: anche il pensiero fa riferimento alla pluralità costitutiva della realtà umana, nella misura in cui non è concepibile se non 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»²⁵.

La Arendt non dice quale sia la facoltà della mente che presiede alla costituzione dell'identità soggettiva. Non credo di tradirne le intenzioni affermando che si tratti del giudizio. A differenza delle forme di vita animale, gli uomini possono scegliere in certa misura il modo in cui desiderano apparire: il giudizio è precisamente quella capacità discriminatoria capace di contribuire all'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 assumere²⁶. L'aspetto decisivo dell'intera questione,

²⁵ *Ivi*, p. 113.

²⁶ Sembra andare in questa direzione un'osservazione isolata che si trova nel saggio *La crisi della cultura*, contenuto in *Tra passato e futuro*. Qui, infatti, Hannah Arendt stabilisce una corrispondenza tra il giudizio e l'azione, la capacità che in *Vita attiva* era preposta alla manifestazione dell'identità del soggetto. Nel giudizio che decide ciò che deve apparire, leggiamo, è contenuta 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» (H. Arendt, *Between Past and Future, Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York, 1961, trad. it. di M. Bianchi di Lavagna Malagodi e T. Gargiulo, *Tra passato e futuro*, Vallecchi editore, Firenze, 1970, p. 242). Quest'ipotesi è 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 un concetto, quello di *validità esemplare*, che, nelle lezioni sulla filosofia politica di Kant, veniva utilizzato per connotare lo specifico *modus operandi* del giudizio: «Simili scelte», scrive la Arendt, «sono determinate da fattori svariati; 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) (H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 117 sg.).

però, rinvia al sottile equilibrio che caratterizza la prospettiva fenomenologica arendtiana, che distingue chiaramente l'autopresentazione dall'esserci materiale. Dopo aver sottolineato il contributo delle facoltà mentali all'evento in cui si costituiscono la realtà e la varietà delle apparenze, Hannah Arendt ribadisce che il pensiero non crea il mondo, ma è semplicemente in relazione con esso, dal momento che l'esistenza di una datità è la condizione di possibilità delle attività spirituali. «A causa della rilevanza innegabile di queste proprietà elettive per il nostro apparire e per il nostro ruolo nel mondo, 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»²⁷.

Di qui la parallela decostruzione della soggettività moderna, di stampo cartesiano, e della nozione metafisica di verità. Il pensiero, e, più in generale, le facoltà mentali del soggetto non sono in grado di garantire la realtà e la varietà delle apparenze, ma la presuppongono, come orizzonte indispensabile per il proprio esercizio. 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 per mezzo di una conferma da parte di altri esseri viventi delle sue sensazioni private²⁸? Il *cogitare* non si identifica con ciò che la Arendt definisce *sensus communis*, una nozione che richiama la pluralità del contesto mondano in cui gli uomini vivono e degli organi di senso di cui sono dotati, e sta a indicare la costitutiva appartenenza dell'uomo al mondo, l'apertura della soggettività a una realtà che la trascende. Ciò che garantisce il senso di realtà è 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 appunto 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 possa 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

²⁷ *Ivi*, p. 119.

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 131.

tà più alto di quello attribuito a ciò che viene meramente incontro ai nostri occhi»¹⁸.

Da questo punto di vista, la filosofia e la scienza si fondano su un identico atteggiamento nei confronti del reale: anche la moderna mentalità scientifica è dominata infatti dalla distinzione tra essere e apparenza e dal tentativo di far apparire, di portare alla luce, ciò che è nascosto. Le scienze umane, in particolare, ripropongono la dicotomia metafisica nella misura in cui si fondano su una prospettiva *funzionalistica*, in cui le apparenze sono interpretate come funzioni di un processo vitale soggiacente, che hanno il compito di proteggere e far funzionare¹⁹. Una simile ipotesi sembra però incapace di rendere ragione della varietà dei fenomeni e di salvaguardare la specificità, la ricchezza e la molteplicità delle forme di vita, in tal modo ridotte a conseguenze, secondarie e prive d'importanza, di processi centrali essenziali. Allo scopo di conferire un significato autonomo all'ambito fenomenico, Hannah Arendt fa propria la tesi del biologo svizzero Adolf 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”»²⁰.

La sfera delle apparenze non può dunque essere in alcun modo intesa come l'espressione di un interno che normalmente si cela al di sotto del fenomeno. Nel caso degli organi corporei che rendono possibile il processo vitale della specie, se portato alla luce, tale interno costituirebbe semplicemente un fondo oscuro, una "apparenza inautentica", che non ha niente da fare con l'identità individuale e non consente di realizzare quella distinzione che è il contrassegno dell'unicità di ogni individuo, la cifra della sua irripetibilità. Ancor più radicalmente, tuttavia, Hannah Arendt sottolinea come l'identità non possa essere pensata come l'espressione di un interno neppure in riferimento all'anima. «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»²¹. Lo strumento di cui la Arendt si serve per demolire qualsiasi idea di interiorità autosufficiente 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. Nonostante una lunga tradizione

di pensiero le abbia identificate, contrapponendole al corpo in virtù della loro invisibilità, anima e mente non sono la stessa cosa. L'anima costituisce l'altra faccia del corpo e rimane vincolata a esso in ogni sua manifestazione²²; la vita psichica si esprime attraverso emozioni, sentimenti, affetti e passioni, che non sono idonei ad apparire più di quanto lo siano gli organi corporei che permettono di rimanere in vita.

La distinzione tra anima e mente, in tal modo, serve a ribadire la fenomenicità del "chi" individuale, il suo carattere di evento plurale e mondano. Per descrivere la costituzione della realtà del soggetto, la Arendt introduce, sulla scia delle considerazioni di Portmann, il concetto di *autopresentazione*. L'autopresentazione consiste in un "mostrarsi", che trascende i motivi e le intenzioni del soggetto agente e si risolve nell'evento intersoggettivo della sua "esposizione" alla luce della sfera pubblica. Ciò che è proprio dell'autopresentazione è un elemento di scelta deliberata – di *giudizio* – che rappresenta ciò che vi è di specificamente umano nell'espressione di emozioni e sentimenti. La costituzione dell'identità individuale, in tal modo, come già avveniva in *Vita activa*, si realizza per mezzo di atti e parole, contiene cioè un elemento di azione discorsiva, che non elimina l'elemento interiore, ma, più semplicemente, lo trasfigura. Per poter assumere forma umana – entrando in tal modo a far parte del mondo e acquisendo la qualifica di apparenza – l'elemento interiore deve subire una trasformazione a opera del discorso e delle attività *mentali* in genere²³. Soltanto l'intervento della riflessione conferisce alle sensazioni interne quella forma individualizzata che le rende significative per la realtà del mondo. 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 libertà. «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 apparire»²⁴. La ragione decisiva per cui le attività mentali non possono in alcun modo essere considerate un interno dell'io è il fatto che la mente è, sin dall'origine, collegata al mondo. La riflessione si trova già da sempre "fuori", proiettata

¹⁸ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 105.

¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 107 sg.

²⁰ *Ivi*. Le opere cui Hannah Arendt fa riferimento sono A. Portmann, *Das Tier als soziales Wesen*, Rhein-Verl., Zürich, 1953; e A. Portmann, *Die Tiergestalt. Studien über die Bedeutung der tierischen Erscheinung*, Reinhardt, Basel, 1948, 1960.

²¹ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 111.

²² Cfr. *ivi*, 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 "trabocca" nel corpo, "sconfina in lui, vi si nasconde – e nello stesso tempo ha bisogno di lui, termina in lui, si ancora in lui».

²³ Cfr. *ivi*, p. 116: «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».

²⁴ *Ivi*, pp. 112 sg.

rifiutarla, e il dubbio cartesiano, muovendo dall'idea di un *Dieu trompeur*, non è se non una elaborata e velata forma di rifiuto»²⁹.

Alla distinzione tra pensiero e senso comune corrisponde quella tra filosofia e scienza, che viene formulata, qui, attraverso un'interpretazione del pensiero di Kant che possiede però accenti chiaramente heideggeriani: la filosofia pensa, la scienza conosce. La separazione della conoscenza dal pensiero avviene ponendo a fondamento di entrambe due facoltà, che possiedono differenti ordini di finalità: da una parte l'intelletto, che resta legato alle percezioni dei sensi e deriva dal mondo delle apparenze i propri criteri di verità ed evidenza, dall'altra la ragione, che trascende il dato sensibile per comprenderne il significato. La caratteristica della scienza è quella di perseguire una verità di tipo coercitivo e inconfutabile, la cui proprietà fondamentale è la necessità con cui si impone alla mente. Il significato, al contrario, si colloca al di là del territorio che è di competenza della verità scientifica. La rilettura della distinzione kantiana tra *Vernunft* e *Verstand*, in tal modo, consente alla Arendt di liberare l'attività di pensiero dalla costrizione della necessità, restituendola a una pratica legata all'idea di libertà e di produzione di senso. L'errore 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. In tal modo, al di sotto della distinzione tra filosofia e scienza riemerge 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 a conoscenza ha come conseguenza il disconoscimento dell'originarietà e dell'autonomia di tale attività.

Contro la *reductio ad unum* della tradizione metafisica, la Arendt sottolinea come le capacità spirituali rimangano legate alla sfera delle apparenze da un rapporto che potremmo definire di *cooriginarietà*. Di qui la riaffermazione della reciprocità di pensiero e mondo: 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»³⁰: l'attività teoretica possiede una autonoma e specifica produttività, una libertà e una capacità innovativa che le appartengono in maniera peculiare. In virtù della capacità di ritrarsi e di trascendere la sfera delle ap-

²⁹ *Ivi*, p. 132.

³⁰ *Ivi*, p. 171.

parenze, dirigendosi in direzione dell'invisibile, il pensiero aggiunge al mondo dei significati qualcosa che in esso ancora non esisteva»³¹.

La nozione di *cooriginarietà* descrive un tratto permanente dell'antropologia arendtiana: la relazione tra l'uomo e il mondo è resa possibile dall'esistenza di una pluralità di facoltà – pratiche e mentali – tutte egualmente indispensabili alla creazione di una dimora umana permanente e alla sua sopravvivenza temporale. Il pensiero di Hannah Arendt non mira a stabilire gerarchie, ma è permeato, piuttosto, da una profonda accettazione della finitezza dell'esistenza, che si esprime nell'idea della costitutiva pluralità della vita dell'uomo sulla terra. Già in *Vita activa*, la Arendt intendeva porre su basi rinnovate la domanda relativa all'essere dell'uomo, rimettendo in discussione il modo unilaterale in cui la metafisica tradizionale ha compreso la vita, sulla base della supremazia della contemplazione su ogni altra forma di esperienza umana. Sebbene l'espressione *vita activa* abbia una storia secolare – che si riferisce alle principali attività che corrispondono alle condizioni della vita umana: l'azione, che realizza e al tempo stesso è espressione della pluralità, 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 – il termine reca con sé, sin dall'origine, la traccia del conflitto tra il filosofo e la comunità. «Tradizionalmente», scrive la Arendt, «il termine *vita activa* riceve il suo significato dalla *vita contemplativa*; la sua limitatissima dignità le è conferita dal fatto che essa serve la necessità e il bisogno di contemplazione in un corpo vivente»³². Il principio della pluralità va riaffermato *contro* il livellamento cui le diverse attività e capacità dell'uomo sono state sottoposte nel corso di una tradizione che le ha comprese a partire da un principio ad esse estraneo, rispetto al quale le differenze tra azione, opera e lavoro diventano insignificanti. Anche l'aspetto *politico* dell'antropologia arendtiana – cui è in gran parte dovuta la fama di *Vita activa* – va compreso innanzitutto a partire dall'esigenza di sovvertire il primato che una tradizione di pensiero fondata sul *theorein* ha conferito a ciò che possiede stabilità e permanenza, e che ha condotto alla perdita della dimensione originaria della *praxis* – la pluralità e la novità – riducendo l'agire a *poiesis*, all'ambito del fabbricare e del produrre. La Arendt intende mettere in discussione, qui, le ragioni che hanno indotto la filosofia tradizionale a tradurre la definizione aristotelica dell'uomo – *zoon politikon* – con animale sociale, travisandone in tal modo il senso originario, e,

³¹ *Ivi*, p. 156.

³² H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 13.

parallelamente, a comprendere con *animal rationale* l'espressione greca *zoon logon echon*³³.

È questo il punto in cui l'indagine arendtiana passa dal piano antropologico a quello storico-ontologico. Contro questa tradizione, infatti, non è sufficiente stabilire un ordine differente, perché fondato su un principio che consenta di salvaguardare la varietà delle facoltà e delle esperienze che compongono l'umano. La metafisica non può essere superata con un semplice capovolgimento delle gerarchie stabilite, come se la contrapposizione tra teoria e prassi, tra unità e pluralità, fosse un che di originario. «L'enorme peso della contemplazione nella gerarchia tradizionale», scrive a questo proposito la Arendt, «ha oscurato le distinzioni e le articolazioni all'interno della *vita activa* stessa, e, nonostante le apparenze, questa condizione non è stata radicalmente mutata dalla moderna rottura con la tradizione e dal rovesciamento del suo ordine gerarchico in Marx e in Nietzsche. [...] Il moderno capovolgimento condivide con la gerarchia tradizionale l'assunto che la stessa preoccupazione umana centrale deve prevalere in tutte le attività degli uomini, perché senza un principio comprensivo fondamentale nessun ordine potrebbe essere stabilito»³⁴. Soltanto se ricondotti all'orizzonte della metafisica occidentale, alla definizione dell'uomo che emerge nel corso della sua storia secolare, termini come "teoria" e "prassi" possono venir pensati in maniera originaria. La cooriginarietà, insomma, non è un nuovo principio metafisico: la riscoperta della pluralità, in Hannah Arendt, si fonda piuttosto su un'opera di decostruzione storico-epocale della tradizione filosofica.

L'ipotesi che sottende l'intera opera arendtiana è che la tradizione sia giunta alla fine: in questo senso, Hannah Arendt ha affermato 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»³⁵. La rottura della tradizione e la perdita della continuità intellettuale e politica con il passato non si giustificano sulla base della "storia delle idee", ma si fondano piuttosto su un dato di fatto della tradizione politica occidentale. L'evento 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 è rappresentato dal sorgere dei movimenti totalitari, portatori di una "novità", che li rende irriducibili alle usuali categorie della filosofia politica. L'esaurirsi della tradizione non significa la fine del pensiero, ma offre al contrario la possibilità di

³³ *Ivi*, p. 21.

³⁴ *Ivi*, p. 14.

³⁵ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 306.

porre la domanda stessa sull'origine di ciò che è terminato. Alla fine di un'epoca il principio che ne sta a fondamento appare in tutta la sua chiarezza ed è possibile gettare su di essa uno sguardo d'insieme, cogliendo quelle esperienze originarie, che sono state progressivamente ricoperte da un vasto strato di ragionamenti che hanno contribuito a tramandarle e, nello stesso tempo, parzialmente a obliarle. Di qui il significato ambivalente dell'evento totalitario, come collasso di un'epoca e apertura del nuovo: soltanto a partire dalla chiusura di una tradizione acquisiamo la distanza necessaria a tracciarne i contorni.

Per comprendere quale sia il principio che ha retto l'epoca ormai conclusa occorre tornare a *Vita activa*, dove le attività della condizione umana non vengono comprese semplicemente come forme del fare, ma, più radicalmente, sono pensate come differenti modalità di apertura del mondo. Considerate non per i risultati che producono, ma sulla base dell'esperienza che le rende possibili, e della temporalità che è loro sottesa, azione, opera e lavoro portano con sé un modo particolare di rapportarsi ai fenomeni e di renderli accessibili, di contribuire alla costituzione della realtà dell'apparenza. Da un punto di vista fenomenologico, le varie attività appaiono come forme di giudizio sul reale, relative a ciò che deve apparire e al modo in cui esso deve apparire. Di qui si chiarisce quella che ritengo le tesi centrali del libro, secondo cui le immagini del mondo e dell'uomo che si affermano storicamente dipendono dalla considerazione in cui le attività sono tenute nelle differenti epoche. Ciò è possibile, infatti, nella misura in cui queste ultime non possono semplicemente venir collocate all'interno di un mondo storico – come ipotizzato dalla metafisica tradizionale – ma rappresentano piuttosto un punto di vista che concorre alla definizione e all'apparire del mondo medesimo. «Non le facoltà umane, bensì la disposizione che ne determina il reciproco rapporto può cambiare, e di fatto cambia nel corso della storia», scrive la Arendt. «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»³⁶.

³⁶ H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., pp. 69 sg.

Ora, come debba essere inteso un simile rapporto, e a quale facoltà alluda Hannah Arendt quando parla della "disposizione" che regola il rapporto tra le facoltà – e che sta dunque a fondamento di tale autointerpretazione – lo rivela un passaggio apparentemente secondario di *Vita activa*, che prende in esame la posizione delle diverse attività rispetto al mondo come ambito dell'apparenza. «I giudizi storici delle comunità politiche, mediante i quali ciascuna determinava quali attività della *vita activa* dovessero essere mostrate in pubblico e quali nasoste nell'ambito privato, possono avere una loro corrispondenza nella natura stessa di queste attività»³⁷. Il rapporto tra le facoltà si riferisce dunque al modo in cui esse sono disposte rispetto alla partizione che percorre l'intero libro, e che ritroviamo, in forme diverse, in tutta la sua opera: la distinzione tra sfera pubblica e sfera privata. L'immagine dell'uomo e l'aspetto del mondo in cui egli vive variano a seconda dell'apparire alla luce della sfera pubblica, nelle varie epoche, di diverse forme di attività. In tale apparire si concretizzano quelli che la Arendt definisce i *giudizi* storici delle comunità politiche: come già notato a proposito delle tematiche relative alla nozione di autopresentazione, anche qui il giudizio è il discriminare tra i settori dell'esperienza umana che devono essere lasciati in ombra e quelli che vanno illuminati. Una simile considerazione consente di mettere in luce l'aspetto "ontologico" della riflessione arendtiana: qualora venga intesa in termini così estesi, infatti, la facoltà di giudicare richiama una *decisione* su che cosa debba apparire e che cosa debba essere mantenuto nell'oscurità. Come termine medio tra la sfera delle attività e facoltà soggettive e la sfera delle apparenze, il giudizio contribuisce a definire il principio che sta a fondamento di un'epoca, e che governa l'interpretazione che l'uomo dà di se stesso e del proprio mondo durante i secoli³⁸. Se compresa da un punto di vista fenomenologico, inoltre, anche la partizione tra sfera pubblica e sfera privata assume un senso nuovo, arrivando a coincidere con la distinzione tra l'ambito del visibile e l'ambito di ciò che resta sottratto allo sguardo. Prescindendo dai mutamenti storici delle attività che ne fanno parte, i due termini coincidono rispettivamente con la dimensione della luminosità e con l'ambito dell'oscuro. Alla distinzione di sfera pubblica e sfera privata

³⁷ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 57.

³⁸ Va in questa direzione, a mio parere, l'interpretazione del pensiero arendtiano «come una vera e propria "ontologia del presente", in un senso molto vicino a quello che la locuzione assumerà più tardi in Michel Foucault» (S. Forti, *Vite senza mondo, Introduzione a Archivio Arendt 2*, Feltrinelli, Milano, 2003). Se riletto a partire dalla domanda posta nella *Lettera sull'umanesimo*, il pensiero della Arendt può essere compreso, secondo la Forti, come un tentativo di rispondere alle questioni sollevate da Heidegger senza per questo andare incontro agli esiti impolitici e in fondo ancora metafisici del filosofo tedesco. Cfr. anche R. Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Seuil, Paris, 1982, trad. it. di G. Carchia *Dai principi all'anarchia*, Il Mulino, Bologna, 1995.

modellata sulla partizione greca tra *polis* e *oikos*, si affianca dunque, già in *Vita activa*, 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, possiede una connotazione "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. [...] Spazio in cui tutto il possibile si mostra»³⁹.

La metafisica è l'epoca della *poiesis*. A differenza dell'azione, che genera processi illimitati, e del lavoro, imprigionato nella circolarità della ripetizione, l'operare è fondato su una temporalità lineare, che possiede un inizio e una fine definiti, e termina quando un oggetto interamente nuovo si aggiunge al mondo degli artefatti. Hannah Arendt insiste sul carattere teleologico del processo del fare, che 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. Quel che più conta, tuttavia, è la presenza di un momento contemplativo interno all'attività produttiva: nella misura in cui il principio che guida l'operare è l'*eidōs*, il modello costantemente presente alla mente del produttore, esiste una strettissima connessione tra la *poiesis* e il *theōrein*. È questa, secondo Hannah Arendt, l'esperienza che costituisce il "marchio di fabbrica" della metafisica. Commentando alcuni passi del X Libro della *Repubblica* di Platone, in maniera chiaramente affine alle tesi esposte da Heidegger nel saggio su *La dottrina platonica della verità*, la Arendt sottolinea come proprio l'esperienza della fabbricazione, fondata sull'esistenza di un modello permanente che precede l'attività poietica e le sopravvive, abbia avuto un notevole influsso sulla formulazione della dottrina platonica delle idee eterne, che sta all'origine del destino

³⁹ H. Arendt, «Was Bleibt? Es bleibt die Muttersprache». Conversazione televisiva pubblicata in A. Reif (a cura di), *Gespräche mit Hannah Arendt*, Piper, München, 1976, trad. it. «Che cosa resta? Resta la lingua materna», in «aut aut», n. 239-249, 1990, p. 28. Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 37: «Il termine "pubblico" [...] 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».

della metafisica occidentale. «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, essa 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»⁴⁰. La polemica arendtiana investe una tradizione che ha inteso il mondo stesso, la natura, e la realtà del sé come prodotti della *poiesis*. La fabbricazione rappresenta una forma di attività in cui un individuo isolato resta il completo padrone durante tutto il suo svolgimento. Ciò che caratterizza l'*homo faber*, non è semplicemente il dominio esercitato sulla natura, da cui si è distaccato, ma la completa padronanza di se stesso e delle proprie azioni. In questo modo, appaiono chiaramente le conseguenze del modello concettuale di cui la metafisica occidentale si è servita per comprendere il mondo: non appena l'*homo faber* pretenda di giudicare gli oggetti secondo i criteri decisivi per produrli, fondati sulla relazione mezzi-fini, si pone immediatamente come signore e padrone di tale universo. La mentalità utilitaristica conduce ad una soggettivizzazione e svalutazione antropocentrica del mondo che nasce direttamente da quella stessa attività che ha contribuito a crearlo. «La posta in gioco», conclude Hannah Arendt, «non è naturalmente la strumentalità, l'uso di mezzi per raggiungere un fine, come tale, ma piuttosto la generalizzazione dell'esperienza del fabbricare in cui l'utilizzabilità e l'utilità sono poste come i criteri decisivi per la vita e il mondo degli uomini»⁴¹.

A questo proposito, occorre considerare che, in *Vita activa*, l'intenzione della Arendt non era semplicemente quella di separare concettualmente la *praxis* dalla *poiesis*, in tal modo mettendo in crisi il modello concettuale di cui la metafisica si era servita per interpretare il politico: occorre confrontarsi con una tradizione che ha confuso la distinzione tra opera e lavoro e ha interpretato anche il significato di quest'ultima attività in chiave poetica. In una lettera scritta nel 1954 a Martin Heidegger, la Arendt afferma di voler intraprendere un'analisi delle «attività fondamentalmente differenti che, considerate inizialmente a partire dalla vita contemplativa, vennero poi di solito gettate tutte nel calderone della *vita activa*: cioè lavorare – produrre – agire, in cui lavorare e agire vennero compresi sul modello del produrre: il lavoro divenne "produttivo" e l'agire venne interpretato nella connessione

⁴⁰ *Ivi*, pp. 101 sg.

⁴¹ *Ivi*, p. 112.

mezzo-fine»⁴². La fine della metafisica coincide con l'elevazione dei valori e dei giudizi dell'*animal laborans* a criterio che definisce l'umano, un evento ambivalente, che, se da un lato fornisce l'opportunità di comprendere l'epoca che si è chiusa, dall'altro presenta dei rischi di cui la Arendt è ben consapevole. L'occupazione della sfera pubblica da parte delle capacità connesse alla riproduzione del ciclo vitale ha come conseguenza l'instaurazione di un rapporto distruttivo con la sfera delle apparenze, perché fondato sull'utilizzo o la consumazione. Da questo punto di vista, esiste una frattura insanabile tra azione e discorso, le facoltà politiche, rivolte principalmente alla costituzione e al mantenimento del mondo, e le facoltà legate alla conservazione della vita. La critica arendtiana non riguarda il lavoro come attività, che rimane necessaria per un essere intrinsecamente legato al ciclo biologico, quanto l'elevazione al rango più alto tra le capacità dell'uomo moderno dei criteri di giudizio e della visione del mondo legati all'attività lavorativa. Se considerate alla stregua di modalità dell'essere-nel-mondo, infatti, opera e lavoro portano con sé due diverse forme della temporalità, l'una teleologica, l'altra processuale: in un'umanità completamente socializzata, il cui unico scopo sarebbe la riproduzione del processo vitale della specie – è questo, secondo la Arendt l'ideale non utopistico che si trova a fondamento della teoria di Marx – la distinzione tra opera e lavoro scomparirebbe e le cose del mondo verrebbero pensate non nella loro qualità terrena e oggettiva, ma come risultati di forza lavoro vivente e funzioni del processo vitale⁴³. Quando, nel corso della storia del mondo moderno, la categoria dell'operare viene assorbita all'interno di quella del lavoro, il significato e la finalità autonoma del mondo e delle cose che lo compongono svaniscono. Dal punto di vista dell'*animal laborans*, infatti, ogni cosa del mondo – anche la più permanente tra queste, l'opera d'arte – diventa un bene di consumo e viene asservita alle esigenze del processo vitale.

Il senso della riscoperta della nozione greca di *praxis*, allora, diventa più chiaro alla luce della concezione arendtiana della natura e della sua espressione biologica, la vita. «La vita dell'uomo», scrive la Arendt, «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

⁴² H. Arendt, M. Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975. Und andere Zeugnisse*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1998, trad. it. a cura di M. Bonola, *Lettere 1925-1975*, Edizioni di Comunità, Torino, 2001, p. 111.

⁴³ H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 63-64. Sulla nozione arendtiana di lavoro si veda A. Illuminati, *Esercizi politici. Quattro sguardi su Hannah Arendt*, Manifesto Libri, Roma, 1994.

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'essere al non essere, dalla nascita alla morte⁴⁴. Da un punto di vista temporale, natura e vita 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. Nella misura in cui i processi naturali possiedono un carattere di automatismo – come indica l'etimologia stessa della parola, il cui equivalente greco, *physis*, deriva dal verbo *phyein*, e indica un originario libero scaturire, un comparire da sé – essi conducono tutto ciò che è dall'essere al non essere, dalla nascita alla morte. Anche il processo vitale accomuna l'uomo alle altre specie animali e non costituisce un tratto specifico del suo esistere, ma rappresenta, piuttosto, la manifestazione mondana del processo ciclico della natura⁴⁵. La temporalità circolare propria del cosmo naturale è la legge di una dimensione in cui ogni cosa volge incessantemente verso la distruzione anche per un'altra ragione: la processualità non riguarda unicamente i processi naturali, siano essi cosmici, terrestri o relativi alla nostra costituzione di esseri organici biologicamente condizionati. Anche i processi storici, avviati dall'azione, ricadono incessantemente nell'automatismo e condurrebbero la realtà umana alla rovina, se non fosse per la facoltà umana di rinnovare perpetuamente uno spazio la cui legge inesorabile è quella del decadimento⁴⁶.

Di qui la straordinaria rilevanza che, all'interno di un pensiero che ha alla base la consapevolezza della inevitabile caducità e mortalità di ogni cosa terrena, viene conferita all'agire e alla condizione che gli cor-

risponde, la natalità: l'azione è la facoltà in grado di produrre una "miracolosa" interruzione di un processo automatico, separando l'uomo dalla processualità, creando una realtà stabile all'interno di un universo naturale in continuo divenire. Il principio del cominciamento, la facoltà di istituire un "nuovo inizio" si oppone perciò al movimento di dissoluzione di tutto ciò che giunge all'essere, che viene definita "legge della mortalità". A questo proposito, compare uno dei rari riferimenti all'antropologia filosofica, e in particolare all'opera di Gehlen, di cui la Arendt condivide la tesi dell'affinità di linguaggio e azione, così come l'interpretazione del carattere spontaneo e non teleologico dell'azione stessa. Non così «l'idea di Gehlen, e degli scienziati sulle cui ricerche fonda le proprie teorie, che queste capacità specificamente umane siano anche una "necessità biologica", siano cioè necessarie per un organismo fragile e precario come quello dell'uomo»⁴⁷. A differenza del lavoro, che è un'attività imposta dalle necessità legate alla riproduzione del processo vitale, e dell'operare, che nasce all'insegna dell'utilità, l'azione è libera e gratuita. In questo senso, come ha efficacemente segnalato Paul Ricoeur, la nozione arendtiana di natalità, e il suo rapporto con l'azione, non vanno interpretate in senso biologico: l'azione non rappresenta la reazione necessaria al fatto di essere nati, ma la risposta propriamente umana a tale fatto⁴⁸. L'azione non va dunque compresa alla stregua di un fenomeno naturale, ma come l'evento originario della costituzione di un mondo, un evento al tempo stesso linguistico e plurale. L'agire consente l'apparizione dell'identità singola e irripetibile del soggetto proprio nella misura in cui crea una rete di relazioni tra i partecipanti all'azione stessa. Per questo motivo, la concezione della politica che emerge in *Vita activa* – come accadere di un luogo di presenza intersoggettiva, che non preesiste al momento della sua attualizzazione, allo stesso modo in cui l'identità singola del soggetto agente non precede la sua rivelazione nel corso dell'agire, ma si costituisce soltanto nell'esporsi allo sguardo di una pluralità di eguali – richiama da vicino la nozione di spazio d'apparenza che verrà formalizzata nelle opere successive. Una continuità che emerge ancor più chiaramente qualora si consideri che in entrambe le opere lo spazio d'apparenza si concretizza principalmente in forma linguistica e possiede una natura linguistica e discorsiva.

⁴⁴ H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., pp. 184-185.

⁴⁵ Cfr. H. 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'immutabile, immortale ripetizione».

⁴⁶ A questo proposito, É. Tassin ha messo in luce il rapporto ambivalente dell'azione nei confronti del mondo entro cui si inserisce (Cfr. É. Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt e l'intelligence de l'action politique*, Payot, Paris, 1999; ma anche, dello stesso autore, «L'azione "contro" il mondo. Il senso dell'acosmismo», in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Edizioni Bruno Mondadori, Milano, 1999, pp. 136-154).

⁴⁷ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 267 nota.

⁴⁸ Secondo Ricoeur, la capacità di innovare, legata all'azione, rappresenta il concetto che «letteralmente unisce la nozione antropologica di azione e quella politica di potere» (P. Ricoeur, *Potere e violenza*, cit., p. 187). Ma occorre definire la natalità in rapporto all'azione, e non l'inverso: «La natalità, la nascita, l'esser già nati: queste espressioni vanno in direzione della biologia, mentre tutto il pensiero politico conduce in direzione di un fenomeno estremamente umano, e, in questo senso, privo di antecedenti politici» (*ivi*).

In conclusione, a me pare che la decostruzione arendtiana della storia metafisica abbia un esito duplice. In *Vita activa*, l'intento della Arendt era quello di mettere in luce come il modello attraverso cui la filosofia si accosta all'ambito del politico non sia assoluto, ma derivi da una precisa esperienza del mondo, dalle forme di giudizio sulla realtà, strumentali e teleologiche, tipiche dell'*homo faber*. Proprio Platone, nel *Politico*, ha avviato il processo di riduzione della politica a *technè*. L'obiettivo cui mirava Platone era stabilire un ordine permanente per la sfera degli affari umani, che eliminasse conflittualità e turbolenze: l'esito della sua operazione filosofica, tuttavia, è stato la riduzione dell'azione 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 dell'attività stessa. Sebbene la Arendt intendesse decostruire, qui, unicamente l'applicazione delle idee alla realtà della politica, e non un'esperienza di pensiero concepita essenzialmente come contemplazione passiva di concetti eterni⁴⁹, *Vita activa* terminava con l'elogio della facoltà del pensiero, definita «la più alta e forse la più pura» attività tra quelle in possesso dell'uomo⁵⁰. Soltanto ne *La vita della mente* l'opera di smantellamento della metafisica avrà come esito un'analisi delle attività spirituali: verranno messi in discussione gli schemi concettuali attraverso cui la filosofia tradizionale si è accostata al pensiero, interpretando un'attività discorsiva, libera e non finalizzata, sul modello della conoscenza. Nella misura in cui, nel corso degli anni, Hannah Arendt è venuta in chiaro di come il vero conflitto non fosse tra teoria e prassi, ma, più in profondità, tra due differenti modi di interpretare *sia* la teoria *sia* la prassi, alla ridiscussione del modo in cui la filosofia ha inteso il politico si è affiancata una decostruzione delle esperienze dell'io che pensa.

Nell'ultima fase del pensiero arendtiano, non a caso, si assiste a un venir meno dell'esclusiva centralità dell'agire. Le facoltà mentali assumono ora una valenza politica che in precedenza non possedevano, se non implicitamente. Il mondo come spazio d'apparenza si concretizza sempre più attraverso l'esercizio congiunto delle attività pratiche e del-

⁴⁹ R. Peeters sottolinea come *Vita activa* si limiti a una critica dell'estensione alla politica degli ideali e dell'esperienza dell'*homo faber*: «L'analisi di questa modificazione, ripresa in *Che cos'è l'autorità* 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 "vita contemplativa"», in A.M. Roviello, M. Weyembergh (eds.), *Hannah Arendt et la modernité*, Vrin, Paris, 1992, p. 13).

⁵⁰ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 242.

le facoltà mentali dell'uomo⁵¹. Nuovamente, è il riferimento alla pluralità che consente di comprendere in maniera unitaria nozioni apparentemente distanti tra loro. Azione e discorso, pensiero e giudizio, consentono di garantire la permanenza temporale del mondo perché soltanto l'esser comune a una pluralità di soggetti viventi – che vedono, discorrono e riflettono, pur da prospettive differenti, su uno stesso oggetto – permette di dare certezza alla realtà dell'oggetto intenzionato. La nozione di politica, in tal modo, subisce un'ulteriore estensione, che le conferisce una portata che non è azzardato definire antropologica: in riferimento alla dimensione fenomenica dell'esistenza, l'ambito del politico riguarda gli uomini nella loro intrinseca pluralità, in ciò che è loro comune e ne rende possibile la presenza e l'apparizione reciproca.

⁵¹ O. Mongin ha giustamente sottolineato come nell'opera di Hannah Arendt si assista a un progressivo passaggio da una concezione estetica della politica a quella che si potrebbe definire una concezione politica dell'estetica. «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» (O. Mongin, «Du politique à l'esthétique», in *Esprit*, IV, n. 6, 1980, p. 101).