

# FILOSOFIA POLITICA

2/2001

ISSN 0394-7297

Grafica: Alberto Bernini

## SAGGI

P. Ricoeur, *Potere e violenza*

L. Savarino, *Nota a Ricoeur*

A. Di Bello, *«Auctoritas» e «Potestas» nel papato medievale*

L. Basso, *La critica dell'individualismo in Marx*

M. Bevir, *Decostruzione e cosmopolitismo*

## NOTE E DISCUSSIONI

C. Altini, *Il repubblicanesimo di Pettit*

## MATERIALE BIBLIOGRAFICO

*Recensioni*

*Schede*

*Osservatorio delle riviste*

*Notizie*

*Libri ricevuti*

*Summaries*

Quadrimestrale - Spedizione in A.P. - 45% - art. 2 comma 20/b legge 662/96. Filiale di Bologna.  
Il mittente richiama la restituzione delle copie inesiate e s'impegna a pagare la tassa dovuta.

# FILOSOFIA POLITICA

2/2001

L. 48.000/€ 24,79

ISBN 88-15-07958-0

 il Mulino

## DIREZIONE

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

## COMITATO DI DIREZIONE

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

## SEGRETERIA DI REDAZIONE

Maria Laura Lanzillo  
Giuliana Gattilia

## COMITATO INTERNAZIONALE

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

La rivista è pubblicata con un contributo del Centro Nazionale delle Ricerche

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

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

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

Direttore responsabile: Nicola Matteucci – Composizione e impaginazione a cura dell'Editore  
Stampa: Arti Grafiche Editoriali Srl, Urbino  
Registrato al n. 5477 presso la Cancelleria del Tribunale Civile Penale di Bologna il 29-4-1987  
Copyright © 2001 by Società Editrice Il Mulino, Bologna

# FILOSOFIA POLITICA

Anno XV, numero 2 — agosto 2001

## INDICE

### SAGGI

- Potere e violenza, *di Paul Ricoeur* 181
- L'agire del dimenticato. Una nota su «Potere e violenza» di Paul Ricoeur, *di Luca Savarino* 199
- «Auctoritas» e «Potestas» come termini chiave nell'edificazione della monarchia pontificia medievale. Un tentativo di analisi semantica, *di Alberto Di Bello* 207
- Critica dell'individualismo moderno e realizzazione del singolo nell'«Ideologia tedesca», *di Luca Basso* 233
- Decostruzione e cosmopolitismo, *di Mark Bevir* 257

### NOTE E DISCUSSIONI

- Repubblicanesimo. Note in margine a «Una teoria della libertà e del governo» di Philip Pettit, *di Carlo Altini* 277

### MATERIALE BIBLIOGRAFICO

#### Recensioni

- T. Berns, *Violence de la loi à la Renaissance* (F. Del Lucchese); G. Hughes, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin – The Politics of the Soul*, ed. by G. Hughes – E. Morandi, *La società accaduta* – G. Weiss, *Theorie, Relevanz und Geschichte* (S. Chignola); M. Foucault, *Gli anormali* (M. Cammelli). 291

#### Schede

305

<i>Osservatorio delle riviste</i>	313
<i>Notizie</i>	347
<i>Libri ricevuti</i>	349
<i>Summaries</i>	353

*Collaborano a questo numero:*

PAUL RICOEUR (Paris)  
LUCA SAVARINO (Università di Torino)  
ALBERTO DI BELLO (Milano)  
LUCA BASSO (Università di Pisa)  
MARK BEVIR (University of California)  
CARLO ALTINI (Fondazione S. Carlo - Modena)

## POTERE E VIOLENZA

Paul Ricoeur

Parlerò quasi esclusivamente del pensiero politico di Hannah Arendt, e ne parlerò dal punto di vista delle sue argomentazioni, vale a dire dal punto di vista della sua ricerca dell'argomento migliore.

La distinzione ferma e costante tra potere e violenza rappresenta un luogo privilegiato del suo pensiero, perché permette di concentrare su di sé la maggior parte delle difficoltà con cui questa riflessione si scontra e delle obiezioni che le sono state avanzate.

Ho detto: la *distinzione* tra potere e violenza. Immediatamente si è posti a confronto con la sorprendente vigilanza semantica di un pensiero che si propone – sovente come scopo primario – di *separare* i concetti, di combattere ogni confusione, sia nell'ambito del discorso sia dell'azione. «Distinguere, distinguere», afferma la Arendt. Inizia sul piano dell'antropologia fondamentale di *Vita activa*, con la trilogia, tante volte richiamata qui, di *laborare, operare e agire*. Continua su un piano più strettamente politico, con la nostra coppia concettuale *potere e violenza*, alla quale occorrerà aggiungere in seguito *l'autorità*, per non citare i concetti di forza e potenza; la medesima caccia a ciò che è confuso continua con l'opposizione tra regime totalitario, regime autoritario e la varietà dei cosiddetti regimi «democratici». Le domande si affollano: tali distinzioni poggiano su entità concettuali prive di storia? Non instaurano forse delle dicotomie che impediscono qualsiasi utilizzazione dialettica della mediazione? E quando esse cercano dei garanti storici dove li trovano se non presso i Greci e i Romani? D'improvviso, questo pensiero in apparenza del tutto separato dalla storia non diventa fondamentalmente nostalgico? E se i suoi garanti appartengono al passato, la tradizione che conferisce loro forza e significato non sostituisce l'argomentazione? E che cos'è un argomento fondato sulla tradizione se non una forma d'opinione – diciamo, per essere generosi, qualcosa di simile all'opinione retta di Platone? Ora, la teoria politica, per meritare l'appellativo di «teoria», non rivendica una verità che non può accontentarsi dell'opinione? Come si può vedere, quasi tutte le discussioni suscitate dal pensiero politico di Hannah Arendt possono essere passate in rassegna sulla base della coppia concettuale potere-violenza. Ma voglio chiarire subito che non perseguo alcun disegno apologetico tramite l'esame critico di questa

*Si presenta la traduzione italiana del testo di Paul Ricoeur, Lecture 1 – Autour du Politique, Paris, Édition du Seuil, 1991, pubblicato in prima edizione in Hannah Arendt, Ontologie et Politique, Paris, Édition Tierce, 1989.*

distinzione fondamentale. Tutt'al più mi preoccupo di costringere le obiezioni a diventare più elaborate, permettendo così al dibattito di proseguire senza incorrere in un ko tecnico. Sbarazzarsi di Hannah Arendt è più difficile di quanto si creda.

Innanzitutto non è indifferente notare che l'articolo *Sulla violenza*<sup>1</sup>, che considero come primo testo di riferimento, è del 1970 ed è chiaramente situato, da un punto di vista storico, all'epoca delle rivolte studentesche. Risponde dunque a una congiuntura nient'affatto immaginaria, caratterizzata dalla tentazione della nuova sinistra americana di ricorrere alla violenza, in parte sotto la pressione e sul modello del Black Power, ma risponde anche allo spettacolo dell'effettivo ricorso alla violenza da parte delle stesse autorità universitarie nei campus – senza dimenticare il comportamento violento dei cacciatori del Partito Democratico durante la *convention* di Chicago. Sullo sfondo, naturalmente, la guerra in Vietnam e la minaccia di un conflitto nucleare. La Arendt scrive dunque in una situazione molto precisa, nel momento in cui una minoranza attivista si entusiasma leggendo i *Dannati della terra* di Fanon e la prefazione incandescente di Sartre; una situazione che la Arendt descrive così: «Più è diventata dubbia e incerta in quanto strumento nei rapporti internazionali, più la violenza ha guadagnato terreno in fatto di reputazione e di attrazione negli affari interni, specialmente in fatto di rivoluzione»<sup>2</sup>. (Della rivoluzione diremo più avanti). La Arendt si rivolge alla nuova sinistra, nel momento in cui quest'ultima rischia di precipitare verso ciò che abbiamo conosciuto in Europa poco tempo dopo e che porterà al terrorismo di estrema sinistra tedesco e italiano e – a un livello minore di efficacia e organizzazione – al movimento francese di *Action directe*. Ma per poter affermare che «la violenza può distruggere il potere; è assolutamente incapace di crearlo», la Arendt deve prendere le distanze e impegnarsi a sbrogliare la matassa della confusione che ha potuto far sì che la violenza venisse considerata capace di generare potere. Per farlo, non si rivolge più agli studenti, ai militanti, ma alla scienza della politica, alla sua terminologia, alla sua *incapacità di distinguere*. A questo punto si abbatte come una scure la seguente affermazione, che separa, là dove le si confonde, le famose distinzioni che ricordo rapidamente: «Potere corrisponde alla capacità umana non solo di agire ma di agire di concerto. Il potere non è mai proprietà di un individuo; appartiene a un gruppo e continua a esistere soltanto finché il gruppo rimane unito. [...] La violenza [...] si distingue per il suo carattere strumentale. Fenomenologicamente, è vicina alla forza individuale, dato che gli strumenti di violenza, come tutti gli altri strumenti, sono creati e usati allo scopo di moltiplicare la forza naturale finché, nell'ultimo stadio del loro sviluppo, possono prendere il suo posto»<sup>3</sup>.

Noi domandiamo: che cosa c'è dunque dietro queste distinzioni? Hannah Arendt capovolge la questione e chiede: che cosa c'è dietro la *confusione*?

<sup>1</sup>H. Arendt, *Sulla violenza*, in Id., *Politica e menzogna*, Milano, SugarCo Edizioni, 1985, pp. 167-235.

<sup>2</sup>Ivi, p. 175.

<sup>3</sup>Ivi, pp. 196-7.

La Arendt non introduce tali distinzioni sin dall'inizio, ma al termine di un'opera di smantellamento del sistema di pensiero che ha generato la confusione che in quel momento serve da alibi per i giovani intellettuali dei campus americani. Il suo avversario è la quasi totalità della filosofia politica, incluso Max Weber, che definisce il rapporto politico come un rapporto di *dominio* tra governanti e governati, il quale, a sua volta, può essere analizzato in termini di comando e obbedienza. Il potere resta, per questi pacifici pensatori, potere di costringere. È certamente possibile, con Max Weber, qualificare la violenza con l'aggettivo *legittima* – ricordo la definizione weberiana di Stato: «un rapporto di dominio (*Herrschaft*) dell'uomo sull'uomo fondato sull'uso della violenza legittima, ovverosia sulla violenza considerata come legittima» (non è indifferente ricordare come Max Weber dia questa definizione in *La politica come professione*, vale a dire in un discorso rivolto ad altri studenti, i giovani pacifisti tedeschi esposti alla tentazione della non-violenza a seguito dell'esito disastroso della prima guerra mondiale).

Ecco il bersaglio: ancor prima della tentazione della violenza, si trova un errore a proposito della natura stessa della politica, definita in termini di dominio, ossia di subordinazione di una volontà ad un'altra. Ora, si noti, questa idea di dominio non figura nella lista delle nozioni chiave qui esaminate: potere, potenza, forza, autorità, violenza. Il dominio è per la Arendt una interpretazione falsa e fuorviante del potere, inteso come potere di costringere, come potere dell'uomo sull'uomo. La Arendt ricava in tal modo il proprio concetto di potere da un'immensa polemica con la quasi totalità del pensiero politico. Se si vuole continuare a obiettarle che la sua argomentazione si fonda sulla tradizione e non sulla scienza – questa sarà, come vedremo, la posizione di Habermas – occorre prima di tutto riconoscerle che pensa per lo più *contro* una lunga tradizione. Non si può certo sostenere che i Greci e i Romani, e addirittura i cristiani, ne escano indenni: nient'affatto. Anche i Greci hanno definito le forme di governo come differenti modalità di dominio dell'uomo sull'uomo: governo di uno solo, di pochi, della maggioranza. Quanto agli ebrei e ai cristiani, la loro concezione imperativa della legge (che non è, insiste la Arendt, la loro unica eredità) li mantiene all'interno del medesimo cerchio magico del dominio dell'uomo sull'uomo. E all'altro capo della storia si trova il regno anonimo della burocrazia, una semplice variante addolcita del dominio.

Allora, ci si domanderà, che cosa legittima questa definizione di potere come altro rispetto al dominio? È forse iscritta in qualche cielo platonico delle idee? Per nulla, faranno notare i critici che sospettano sempre qualche ricorso all'argomento della tradizione: la Arendt si fonda su un'altra tradizione, e dunque fa valere la tradizione contro la tradizione. In effetti si legge in *Sulla Violenza*: «C'è anche un'altra tradizione e un altro vocabolario non meno antico e rispettato nel tempo»<sup>4</sup>. A che cosa fa riferimento?

<sup>4</sup>Ivi, p. 193.

Certamente alla famosa *isonomia* di Solone e Pericle e alla *civitas* romana. Ed ecco l'obiezione della nostalgia! Ma occorre comprendere bene due cose: *polis* e *civitas* non hanno mai rappresentato una vera alternativa all'idea del dominio, come appare dalla classificazione antica delle forme di governo; inoltre tali concetti hanno funzionato tramite il sostegno di una concezione dell'autorità di cui parleremo in seguito, o piuttosto di molteplici concezioni dell'autorità che ai nostri occhi sono ormai definitivamente morte e che dunque, è il caso di dirlo, non rappresentano più una fonte d'autorità. Tuttavia l'essenziale non è questo: i referenti storici della Arendt non sono principalmente greci e latini, bensì moderni, e persino contemporanei. La Arendt, facendo riferimento a una determinata corrente all'interno dei pensatori della rivoluzione americana e poi francese, richiama innanzitutto l'idea che il compito della rivoluzione sia sostituire la volontà popolare al dominio dell'uomo sull'uomo, porre fine al dominio attraverso l'esercizio della volontà popolare, sebbene la sottomissione dell'uomo alla legge divina o morale conservi ancora, in questi pensatori, la confusione tra potere e dominio. Ma i veri referenti storici della Arendt sono le irruzioni moderne di potere popolare, rappresentate dai consigli operai, gli autentici soviet, dall'insurrezione di Budapest, dalla Primavera di Praga e dai molteplici movimenti di resistenza all'occupazione straniera. Ecco l'altra tradizione che, a differenza della tradizione del dominio, è fatta di apparizioni discontinue, di sollevamenti, oserei dire di tentativi falliti, di movimenti incostanti, al limite puramente *virtuali* (quest'ultima espressione, che la Arendt non usa, mi avvicina all'ipotesi interpretativa che proporrò tra poco).

Ora, quali tratti distintivi accomunano esperienze storiche così disparate? Hannah Arendt propone qui, anche prima di introdurre le definizioni nette di cui si è detto, un'analogia con le regole di un gioco, che potrebbe essere ben più di un paragone, già un avvicinamento a ciò che è essenziale. Il gioco, in effetti, offre un'illustrazione di grande portata didattica della differenza tra due tipi di regole: le norme accettate e quelle imposte. Queste ultime rientrano nello schema del dominio, dunque del comando e dell'obbedienza, mentre, nel gioco, l'accettazione della regola deriva dal semplice desiderio di giocare, e dunque di vivere secondo una modalità ludica, che si articola tramite la norma stessa. È evidente qui il processo di pensiero di Hannah Arendt: consiste nel rendere esplicita un'aspirazione implicita che ha fatto la sua comparsa in qualche momento storico privilegiato, interrompendo la tradizione del dominio. In un senso curiosamente vicino a certe visioni correnti in filosofia del linguaggio e mutate dalla teoria dei giochi, la Arendt suggerisce che noi saremmo in possesso della nozione di regole direttive che non siano coercitive: «Esse dirigono tutti i rapporti umani come le regole dirigono il gioco. E la garanzia ultima della loro validità è contenuta nella vecchia massima romana *Pacta sunt servanda*». Si dirà: ecco i Romani! Certo. Ma, per prima cosa, questa formula non impli-

<sup>3</sup>Ivi, p. 246.

ca la fondazione tipicamente romana *ab Urbe condita*, a cui arriveremo tra poco, quando aggiungeremo alla coppia concettuale potere-violenza un terzo termine, l'autorità, che è molto difficile mettere in rapporto con i primi due. Inoltre, l'idea di un potere che non si fonda che sul consenso degli attori politici è una realtà sovversiva rispetto a qualsivoglia progetto fondativo, sia esso dall'alto, dall'esterno, dal passato: «È il sostegno del popolo», scrive la Arendt, «che dà potere alle istituzioni di un paese, e questo appoggio non è altro che la continuazione del consenso (*consent*) che ha dato originariamente vita alle leggi»<sup>6</sup>.

Siamo al cuore del problema: che cos'è questo consenso irriducibile ai rapporti di dominio? Che cos'è questa forza vivente del potere popolare che, quando si eclissa, lascia il posto proprio alla violenza? Arriviamo alla definizione proposta poco fa e che ripeto: «Potere corrisponde alla capacità umana non solo di agire ma di agire di concerto. Il potere non è mai proprietà di un individuo; appartiene a un gruppo e continua e esiste soltanto finché il gruppo rimane unito»<sup>7</sup>. E ancora: «Effettivamente, una delle più ovvie distinzioni fra potere e violenza è che il potere ha sempre bisogno di numeri, laddove la violenza fino a un certo punto può farne a meno perché si affida agli strumenti di cui dispone»<sup>8</sup>.

Seguiamo questa pista del carattere non solo non gerarchico del potere, al contrario dei rapporti di dominio, ma anche non strumentale, al contrario della relazione fondata sulla violenza. Che idea ci si può fare di un consenso che si colloca al di fuori di ogni relazione di dominio tra volontà diverse e di ogni rapporto mezzo-fine?

Una specie di *ragionamento per assurdo*, che occupa gran parte dell'articolo sulla violenza, fornisce un approccio provvisorio alla questione. La violenza tende a guadagnare terreno quando cessa il potere, ed essa dimostra la propria incapacità di instaurare una qualsiasi forma di legame politico. L'argomento ha due facce. Da una parte, esso recita: «Il dominio della pura violenza entra in gioco quando si sta perdendo il potere»<sup>9</sup>. Dall'altra afferma: «La violenza può distruggere il potere; è assolutamente incapace di crearlo»<sup>10</sup>. Che lo si interpreti in un senso oppure nell'altro, equivale a dire che la decomposizione del potere, per quanto riguarda la sua natura, è un fenomeno più istruttivo dell'impotenza che deriva dall'esplosione della violenza. Lo dimostrano le rivoluzioni, ovverosia il loro far irruzione, ma soprattutto il loro pervertimento e i loro insuccessi. Quand'è che la rivoluzione ha una possibilità di successo? Non quando la sua violenza prevale su quella dello Stato, considerevole in epoca moderna, ma quando quest'ultimo non è più sostenuto dalla fiducia dei cittadini nel suo potere, vale a dire nel potere che è loro nella misura in cui è rappresentato e concentrato

<sup>6</sup>Ivi, p. 193.

<sup>7</sup>Ivi, p. 196.

<sup>8</sup>Ivi, p. 194.

<sup>9</sup>Ivi, p. 202.

<sup>10</sup>Ivi, p. 205.

nello Stato – in breve, quando il potere abbandona lo Stato. In tal caso la sorte può mutare, ma il fattore decisivo è la perdita di potere e non la violenza. Ora, ciò può accadere in uno Stato democratico, come gli Stati Uniti nell'epoca del maccartismo, della guerra in Vietnam e delle agitazioni nei campus. Quando i cittadini non riconoscono più il proprio potere nelle istituzioni divenute violente, allora il vero potere, in continuità con le intenzioni dei Padri Fondatori, ripara nella *disobbedienza civile* (con questa allusione ai Padri Fondatori della costituzione americana sfioriamo nuovamente un fenomeno ulteriore, mescolato al potere: l'autorità). Seguendo il filo della presente argomentazione, occorre dire che la descrizione e l'interpretazione dei fenomeni di disgregazione interna, che lasciano campo libero all'irruzione della violenza, rappresentano una semplice prova per difetto della definizione proposta del potere come assenza di dominio, come fenomeno non strumentale e dunque irriducibile sia al dominio che alla violenza: dove manca il potere, nasce la violenza. Ma, se si vuole andare al di là di questa dimostrazione per difetto, qual è il *quid* del potere come tale?

Si potrebbe pensare di trovare una risposta risalendo dall'analisi politica a ciò che potremmo definire l'«antropologia fondamentale» di *Vita activa* e che André Énegren ha definito «fenomenologia dell'azione». Questo autore, in un eccellente libro<sup>11</sup>, segue una linea diretta, dal fenomenologico al politico – cosa che, dal suo punto di vista, didattico e sistematico, è perfettamente giustificata. Il tema che abbiamo scelto ci costringe a procedere a ritroso, il che presenta il vantaggio di acuire l'aporia attorno a cui cominciamo ad aggirarci, e cioè: in che modo si regge la definizione di potere allo stato puro come assenza di dominio e fenomeno non strumentale. Il percorso a ritroso ci riporta inevitabilmente alla trilogia lavoro-opera-azione. La definizione di potere data in precedenza: «Il potere corrisponde alla capacità umana non solo di agire ma di agire di concerto», conduce qui. Ma io non sono sicuro che il ricorso all'antropologia ci consenta di progredire molto, tanto l'argomentazione è *circolare*. Se lo si osserva da vicino, ci si accorge che il sistema di distinzioni del piano antropologico (o fenomenologico) – lavoro, opera, azione – intrattiene un rapporto perfettamente speculare con il sistema di distinzioni del piano politico – violenza, dominio, potere. Azione e potere si definiscono reciprocamente. L'azione possiede uno scopo politico e il potere non è altro che la manifestazione pubblica dell'azione. Leggiamo in *Vita activa*: «L'azione, la sola attività che metta in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali, corrisponde alla condizione umana della pluralità»<sup>12</sup>. Questa condizione di pluralità, immediatamente caratterizzata come pluralità di uguali, corrisponde esattamente, sul piano politico, all'eliminazione della relazione di dominio nella definizione del potere: «La pluralità umana, condizione fondamentale sia del discorso sia dell'azione, ha il duplice carattere dell'eguaglianza e del-

la distinzione»<sup>13</sup>, nel senso di una pluralità di esseri unici, differenti. Ma non abbiamo ancora raggiunto il concetto che letteralmente unisce la nozione antropologica di azione e quella politica di potere: è la capacità d'innovare, legata all'azione, che ha come contropartita l'*imprevedibilità* dell'emergere del *potere* – ciò che abbiamo definito sollevamenti, qualora vengano colti al loro acme – come la rivolta di Budapest, la resistenza di Praga e, in misura minore, le azioni di disobbedienza civile legate al nome di Martin Luther King. Ci avviciniamo qui a una specie di punto cieco dove la questione relativa a ciò che è indimostrabile non può più essere posta, punto cieco segnato dalla metafora – ben più che una metafora – della natalità – fenomeno prepolitico per eccellenza: «Filosoficamente parlando», leggiamo in *Sulla violenza*, che dunque riecheggia *Vita activa*, «agire è la risposta umana alla condizione di essere nato»<sup>14</sup>.

Il ricorso al tema della natalità ci mette in difficoltà più di quanto non ci sia d'aiuto nella nostra ricerca di una giustificazione della definizione proposta di potere. La natalità, la nascita, l'essere 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; anche la violenza è specificamente umana, malgrado le sue oscure radici nell'aggressività. Occorre dunque definire la natalità in rapporto all'azione e non l'inverso. Énegren coglie nel segno quando scrive: «Il concetto di natalità [...] fornisce un punto d'appoggio ontologico, in quanto ogni azione si può intendere come l'eco dell'inizio di una vita essa stessa destinata a cominciare»<sup>15</sup>. La stessa Arendt conferma quest'interpretazione, quando afferma, come abbiamo appena visto, che «l'azione costituisce la risposta umana al fatto di esser nati» – la *risposta*, non il prolungamento. In *Vita activa* aveva già detto che al fatto di essere nati «reagiamo iniziando qualcosa di nuovo di nostra iniziativa»<sup>16</sup>. *Iniziativa*: ecco la parola chiave sul piano fenomenico-antropologico, a cui corrisponde, sul piano politico, il *consenso* nei confronti del vivere-assieme. Mediante l'iniziativa, l'azione si distingue dal lavoro e dalla fabbricazione; mediante il consenso, il potere si distingue dal dominio e dalla violenza della strumentalità. In più, che l'azione passi attraverso la parola non rappresenta un problema, nella misura in cui, sul piano politico, il consenso vive di parole scambiate – più precisamente del principio stesso dello scambio di parole, cioè della promessa (abbiamo in mente le belle pagine di *Vita activa* sulla promessa, che completano le analisi dedicate al perdono, che non è altro che la possibilità, restituita all'altro, di ri-cominciare). Sono gli atti linguistici che, in ultima istanza, intessono gli scambi da cui nasce il potere, nella misura in cui quest'ultimo deve poter essere distinto dalla violenza della strumentalità.

<sup>11</sup>Ivi, p. 127.

<sup>12</sup>*Sulla violenza*, cit., p. 222.

<sup>13</sup>A. Énegren, *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., p. 44.

<sup>14</sup>*Vita activa*, cit., p. 128.

<sup>11</sup>A. Énegren, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, PUF, 1984, trad. it. *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Roma, Edizioni Lavoro, 1987.

<sup>12</sup>H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bologna, Bompiani, 1989, p. 7.

Ma la domanda ritorna, ossessionante: da dove sappiamo tutto questo? Su che cosa si fondano le definizioni, più essenzialmente le distinzioni, drastiche, sia sul piano antropologico sia sul piano politico?

A questo punto sottopongo alla discussione un'ipotesi di lavoro che, se anche non risolve tutte le difficoltà incontrate, a mio parere presenta quantomeno il vantaggio di portare il dibattito a un grado di maggiore radicalità. Tale ipotesi poggia al contempo sullo statuto ontologico di nozioni apparentemente autoreferenziali come azione e potere – fabbricazione e violenza – e sullo statuto epistemologico dell'intero discorso arendtiano.

La mia interpretazione è questa: la costituzione del potere all'interno di una pluralità umana – costituzione pregiuridica per eccellenza, dunque precontrattuale, che fa emergere nel suo carattere di evento il consenso al vivere insieme delle opinioni a confronto – possiede lo statuto del *dimenticato*. Ma questo oblio, inerente al costituirsi del consenso che rende tale il potere, 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. Hannah Arendt non sarebbe l'unico pensatore a evocare un oblio non relativo al passato. Non so se il modello sia l'oblio dell'essere di Heidegger. Se fosse necessario cercare in Heidegger, richiamerei piuttosto il testo sulla fenomenologia nel paragrafo 7 di *Essere e tempo*, dove si dice che ciò che è più vicino è al tempo stesso ciò che è più nascosto. Ecco perché la fenomenologia non può essere che ermeneutica, vale a dire interpretazione e non intuizione. Ma Heidegger non è il solo a collegare il vicino e il dimenticato. Il suo più energico avversario, Levinas, ci ha insegnato a parlare di «tracce» di un *immemorabile* di cui è possibile affermare che è più antico di tutto ciò che può essere ricordato, nel senso che sfugge all'ordine della rammemorazione, del memorabile. È Jean-François Lyotard, in *Heidegger e «gli ebrei»*, parla di «ebrei» (tra virgolette), come di ciò che è stato radicalmente dimenticato dal pensiero occidentale. Esiste dunque tutta una corrente di pensatori che ruotano attorno a questa idea di un oblio che non riguarda un passato già accaduto. Ammetto assolutamente, e lo sostengo anche con forza, che possano esserci molte filosofie del dimenticato che non si sovrappongono in alcun modo. Hannah Arendt, secondo questa interpretazione (insisto sul rischio di tale interpretazione), sarebbe uno di questi pensatori.

Se si ammette come ipotesi di lavoro l'idea secondo cui il potere è la realtà più vicina, che costituisce in ogni momento l'attualità del vivere assieme, e al tempo stesso ciò che è più nascosto – e in questo senso sempre dimenticato – molte difficoltà, paradossi, e persino le ambiguità dovute alla Arendt medesima, se non si dissolvono quantomeno, oserei dire, diventano *produttrici di significato* ed elevano in tal modo la discussione che occorre instaurare con il pensiero di Hannah Arendt.

Per orientarmi tra queste difficoltà, paradossi e ambiguità, sosterrò che nella Arendt il cittadino è guidato verso l'elemento costitutivo – azione/po-

tere – da *indizi* più o meno erratici e al tempo stesso da tenaci *sostituti*, i quali, facendo da schermo, rinviano per difetto a tale fondamento. Seguendo questo filo, ripercorreremo parte del terreno coperto dalle analisi precedenti, prima di introdurre alcune nuove difficoltà legate a due concetti che abbiamo deliberatamente tenuto in disparte: l'opinione e l'autorità, che avviano il dibattito con Habermas, sia sul piano epistemologico (quale sapere della politica?) sia sul piano normativo (quale legittimità per la politica?).

Riprendiamo dunque il cammino percorso in precedenza. Parliamo prima di tracce, quindi di schermi.

Per prima cosa le *tracce*: se si ammette che il «potere puro» – espressione che la Arendt utilizza in più occasioni – è ciò che il presente politico misconosce, la sua evocazione non ha assolutamente nulla di nostalgico. Certamente non abbiamo che interpretazioni storiche del potere, la cui collocazione all'interno della storia non è però appropriata. L'isonomia, secondo Solone e Pericle, non esprime la viva esperienza della Città greca, ma la sua auto-interpretazione; e noi diremo tra poco, quando parleremo dell'autorità, ciò che, proprio in Grecia, ha impedito che fosse vissuta in certo qual modo allo stato puro. Questo è ancor più vero per la *civitas* latina, inseparabile dal rapporto *potestas/auctoritas* che discuteremo fra breve. Ma, per farla finita con l'accusa di nostalgia, occorre insistere sul fatto che le vere *tracce* di potere allo stato puro si lasciano ritrovare in massimo grado nel corso delle rivoluzioni moderne: *Räte*, soviet, insurrezione di Budapest, resistenza ceca, taluni aspetti della rivolta studentesca, disobbedienza civile; in breve, nei momenti privilegiati che rappresentano delle *interruzioni* della relazione di dominio e, in questo senso, un emergere dell'isonomia, del potere degli uguali. Sicuramente, se ciò che è vicino è il dimenticato, esistono circostanze esaltanti in cui il dimenticato diventa ciò che è vicino.

Questo per quanto riguarda le tracce. Che ne è degli *schermi*? Se i punti in cui emerge il potere sono così dispersi nel corso della storia, è perché il vero potere è occultato da *sostituti* e non si lascia più percepire se non attraverso la filigrana di tali maschere: al primo posto, proprio la relazione di dominio. Ricordo lo stupore del lettore di fronte alla temerarietà di Hannah Arendt che denuncia la quasi totalità della tradizione delle scienze politiche, perché il rapporto di comando-obbedienza, il rapporto di dominio, è costitutivo della struttura politica. Secondo la Arendt, è in rapporto con la dannosa invenzione dello Stato-nazione fin dall'Alto Medioevo europeo che si è rafforzata l'idea che la politica sia lo Stato e lo Stato la relazione di dominio. Di qui, ancora una volta, la Arendt dà l'impressione di un richiamo, da parte dei Moderni, agli Antichi. Ma abbiamo visto come anche in Platone e Aristotele la distinzione tra i regimi politici venga già fatta in termini di dominio. In un certo senso, il dominio ha sempre – già da sempre – occultato il potere. Il vero sapere del potere si esaurisce quasi nel sospetto che il dominio non sia il vero fondamento del potere. Ciò che è stato appena detto sul dominio vale a maggior ragione per la violenza. Se il potere degli uguali è l'energia, a tal punto dissimulata, del vivere insieme,

si comprende facilmente come la violenza costituisca la maggiore tentazione dell'azione politica nella sua fase innovativa, vale a dire, in definitiva, nelle sue rivoluzioni. Perché la violenza è l'energia visibile di cui la Arendt dice giustamente che indebolisce la forza fisica. I rivoluzionari non vogliono credere che la loro vera forza consista nel mettere alla prova il nuovo vivere-insieme che li tiene uniti – la prova dell'*inter-esse* e non la strumentalità troppo visibile ed emotivamente esaltante della violenza.

È questa la rilettura che propongo dei termini che abbiamo esaminato fin qui. Che ne è ora dei due importanti concetti che ho lasciato volutamente da parte, al fine di, per così dire, «aprirli» per mezzo della chiave interpretativa che propongo? Il primo, che ci permetterà di innescare il dibattito con Habermas sul piano epistemologico, è quello di *opinione*, colto innanzitutto nel contesto della famosa dichiarazione di Madison, uno dei redattori della Costituzione americana a Filadelfia. «Tutti i Governi si fondano sull'opinione». Questo ricorso all'opinione ha suscitato la severa critica di Habermas, come Jean-Marc Ferry mostra in modo eccellente in uno dei capitoli iniziali di *Habermas: l'éthique de la communication* e in un suo articolo su «Esprit» (Giugno 1985) dedicato allo stesso tema. Tale critica specificamente epistemologica diventa del tutto plausibile se si integra questa dichiarazione con la formula inquietante della stessa Arendt, secondo cui: «L'opinione e non la verità è una delle basi indispensabili del potere»<sup>17</sup>. Per misurare la pertinenza della critica di Habermas bisogna, a mio avviso, ricollocare questo concetto di opinione in relazione alla nozione stessa di potere. Cosa non facile, proprio adottando la nostra ipotesi secondo cui il potere è il sostegno vicino e dimenticato del potere reale. Innanzitutto perché l'idea di opinione è parzialmente legata a un altro concetto che, apparentemente, infligge una smentita senza appello all'idea del potere come l'azione, dimenticata nel presente, del consenso che fonda il vivere-insieme. Quest'altro concetto su cui si è scritto molto è quello di *spazio pubblico*, per la precisione *spazio pubblico d'apparenza*. La sola espressione – apparenza, apparire, apparizione – sembra negare qualsiasi statuto di virtualità nascosta alla forza del consenso che tiene assieme i membri di un corpo politico. Al contrario, il concetto di spazio pubblico d'apparenza, definendo un quadro quasi spaziale (e persino esplicitamente spaziale, in termini di territori e frontiere, nel caso classico dello Stato-nazione) esprime la visibilità stessa del legame sociale, del «tra» dell'*inter-esse*. Tale visibilità non esclude qualsiasi riferimento a entità nascoste? A questo rispondo due cose. Innanzitutto, il dimenticato è efficace, e a questo titolo non possiede affatto lo statuto di entità nascosta, come fosse un tesoro sepolto. Penso alla parola di Hölderlin cara a Gadamer: «*Das Gespräch das wir sind*» («Il dialogo che noi siamo») – non insisto qui sulla parola *Gespräch*, ma sul presente indicativo del «noi siamo». Lyotard preferirebbe senza dubbio rinviarci al rimosso freudiano. Sia pure. L'essenziale, secondo me,

<sup>17</sup> H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Milano, Garzanti, 1991.

non riguarda il meccanismo dell'oblio, ma lo statuto del dimenticato; quest'ultimo – proprio perché non è un passato già stato, ma la forza dell'essere-insieme che noi siamo senza vederlo – non è d'ordine sostanziale. Esso è proprio il nostro potere comune. Ma allora, che ne è della visibilità dell'essere in comune come spazio pubblico d'apparenza? È qui che giunge la mia seconda risposta: lo spazio pubblico – come lo spazio kantiano, che è condizione del vedere, ma non un vedere – non ha altra visibilità che la *pubblicità* del «tra» dell'*inter-esse*. La spazialità politica è l'*Öffentlichkeit* (il termine tedesco lo rende bene: pubblicità equivale ad apertura). Di conseguenza, la visibilità in questione non è altro che l'apertura dello scambio. Scambio di che cosa? Ebbene, proprio di opinioni!

Eccoci dunque alle prese con il difficile concetto di opinione e con il suo statuto, sospetto dal punto di vista epistemico: è indubbio che per la Arendt esista una stretta connessione tra i due sensi del termine greco *doxa*. Da un lato il contrario dell'illusione, l'apparire nel senso forte e positivo, l'illuminazione, ovvero la messa in scena e persino la *gloria*, quando l'azione termina il suo effimero corso nel racconto che ne accoglie lo splendore; dall'altro lato, il contrario della scienza, che dispiace ad Habermas. Ma non bisognerebbe ascoltare la Arendt quando difende la pluralità che lo spazio pubblico propriamente dispiace? Ora, di che pluralità si tratta, oltre a quella dei corpi, se non di pluralità di opinioni? *Doxa*, qui, non vuol più dire «apparire», ma «opinare, essere dell'avviso che...», *meinen*. Qui la *doxa* greca trapassa nell'*Öffentlichkeit* illuministica, che mette in luce precisamente la differenza di opinioni, il dissidio, almeno nel senso in cui l'intende Lyotard, senza cui non ci sarebbero problemi di consenso al vivere insieme. Diventa in tal modo comprensibile la dichiarazione di Madison: «Il governo si fonda sull'opinione», vale a dire sul trattamento consensuale dei conflitti... d'opinione. Ma si possono anche comprendere le parole – infelici lo riconosco – della stessa Arendt: «L'opinione e non la verità è una delle basi indispensabili di ogni potere»<sup>18</sup>. Lei non parla, qui, di *teoria* politica e della sua ambizione di adeguarsi alla realtà politica, ma della *pratica* politica stessa, che, in effetti, non si fonda sulla scienza, sul sapere, ma proprio sull'opinione. Esisterebbero argomenti, in politica, se si disponesse di un sapere vincolante dal punto di vista intellettuale? Spingiamoci ancora più lontano: la pretesa di sapere, per tutti e al posto di ognuno, non è forse l'errore – talvolta il crimine, sempre la colpa – dei regimi totalitari? Non si parla ancora, qui e là, di «socialismo scientifico»? Difenderò qui la Arendt sostenendo che si è resa conto della parentela tra la *lexis* propria della *praxis* e la modalità retorica dell'argomentazione politica o, se vogliamo continuare a parlare greco, la *phronesis* piuttosto che l'*episteme*. Si dirà, con Habermas, che la filosofia non deve esprimere il discorso del cittadino – il discorso pratico – ma un discorso *sul* discorso del cittadino – un discorso non più pratico, bensì critico – e che tale discorso cri-

<sup>18</sup>Ivi.

tico impone di riferirsi a un'idea regolatrice che ambisce alla verità e non più all'opinione. In questo senso la colpa della Arendt sarebbe stata quella di contrapporre nella medesima proposizione l'opinione che è propria del discorso dell'azione e la verità che appartiene al discorso sull'azione. In altri termini, avrebbe confuso linguaggio politico e metalinguaggio politologico. Ammettiamo la tesi di Habermas. Essa non elimina, a mio parere, quella della Arendt, ma in certo qual modo la presuppone. E ciò in molteplici maniere: innanzitutto, presuppone il dato di fatto del conflitto di opinioni come pratica su cui la filosofia pretende di esercitare la critica. Ma non è questo ciò che è più importante: la tesi di Habermas presuppone esperienze privilegiate in cui emerga un potere senza dominio né violenza grazie alle quali l'idea regolatrice di una comunità priva di limiti e di ostacoli può essere una cosa diversa da un'utopia esangue. Bisogna forse spingersi ancora più lontano: una comunicazione illimitata e senza ostacoli sarebbe ancora comunicazione se si escludesse il conflitto di opinioni? Detto in altri termini, l'idea regolatrice di Habermas ha bisogno di uno schematismo, e lo trova nelle esperienze del potere che abbiamo interpretato come tracce storiche del dimenticato che noi siamo.

In fondo, la Arendt e Habermas non parlano della stessa cosa. Quando la Arendt parla di opinione, si riferisce alla *lexis* della pratica politica. Lei non specifica il livello del sapere relativo al proprio discorso, cosa che le si può legittimamente rimproverare di non fare. Quando Habermas parla di opinione intende un grado epistemologico inadeguato alla scienza critica, che, in virtù del suo statuto trascendentale, è autoreferenziale. Ma ciò che suscita la più viva diffidenza da parte di Hannah Arendt è proprio la pretesa scientifica di una critica che si creda superiore alla pratica, vale a dire, in ultima analisi, allo scambio pubblico di opinioni. È a questo punto che il dibattito tra la Arendt e Habermas – tra il discorso pratico e il discorso critico – può essere proseguito in modo redditizio, perché meno conflittuale.

Lasciamo tale dibattito a questo punto d'incertezza per volgerci verso il secondo concetto che la nostra rassegna delle nozioni fondamentali del pensiero politico arendtiano ha volutamente tenuto in disparte: quello di *autorità*. Che relazione ha con il concetto di potere? In che modo si affianca a potere e violenza? Quale luce getta sui complessi rapporti tra potere e autorità, e anche sulle ambiguità della posizione arendtiana riguardo all'autorità, la nostra ipotesi di lavoro relativa al potere come presente dimenticato dell'azione politica? Nel saggio *Sulla violenza*, l'autorità figura tra i concetti chiave passati in rassegna: «L'autorità, che si riferisce al più inafferrabile di questi fenomeni e che quindi, in quanto termine, è quello più frequentemente usato a sproposito, può risiedere nelle persone – c'è una cosa come l'autorità personale, come, per esempio, nel rapporto tra genitore e figlio, fra insegnante e allievo – oppure può risiedere in cariche, come, per esempio, nel Senato romano (*auctoritas in senatu*) oppure nelle funzioni gerarchiche della Chiesa (un prete può impartire un'assoluzione valida anche se è ubriaco). La sua caratteristica specifica è il riconoscimento indiscusso da parte di coloro cui si chiede di obbedire; non ci vuole né coerci-

zione né persuasione. [...] Per poter conservare l'autorità ci vuole rispetto per la persona o per la carica. Il peggior nemico dell'autorità, quindi, è il disprezzo, e il modo più sicuro per scuoterne le basi è il riso»<sup>19</sup>. Leggendo queste righe, l'autorità sembrerebbe legata al dominio più che al potere. Ma il correttivo del riconoscimento e del rispetto, con l'esclusione della coercizione e della persuasione, riporta l'autorità dalla parte del potere. Ciò che incuriosisce è proprio questa incertezza relativa al *luogo* esatto dell'autorità all'interno della trama concettuale. Leggiamo infatti un po' oltre: «Il potere istituzionalizzato nelle comunità organizzate spesso appare sotto le spoglie dell'autorità, esigendo un riconoscimento immediato e senza discussione; nessuna società potrebbe funzionare senza»<sup>20</sup>. Abbiamo letto bene: «le spoglie dell'autorità». Si tratta di uno di quegli schermi che impediscono di decifrare la vera natura del potere? Il rapporto è più complicato. Come attesta il saggio *Che cos'è l'autorità* pubblicato in *Tra passato e futuro*, non si tratta di ciò che abbiamo chiamato «indizio» o «traccia», «schermo» o «dissimulazione», ma di un *complemento divenuto per noi una mancanza – in breve di una trasmissione al tempo stesso indispensabile e impossibile*.

La prima affermazione che si legge in questo saggio è in effetti assai sconcertante. Non bisogna interrogarsi, sostiene la Arendt, su che cosa sia l'autorità, ma su ciò che fu, perché essa è scomparsa (*has vanished*) dal mondo moderno assieme a una massa di esperienze comuni a tutti – esperienze autentiche e incontestabili. Che cos'è ciò che è svanito in questo modo e che cosa significa questo vuoto?

Ciò che è sparito è la triade di *religione-tradizione-autorità*, di cui si dice che l'autorità costituisce l'elemento più stabile, dal momento che rappresenta la permanenza, la durata o, si potrebbe dire, la resistenza. Ora, dove è esistita questa triade? Ebbene, non fra i Greci, ma a Roma. L'autorità è un'idea *romana*. Questo punto richiede una certa attenzione: nei paragrafi dedicati ai Greci non è in questione la pratica politica di questi ultimi, il loro agire, il potere effettivo che istituisce la *polis*, ma il tentativo di legittimazione *filosofica* da parte di Platone e Aristotele, che, secondo la Arendt, si è concluso con un fallimento completo. Di primo acchito c'è di che rimanere sorpresi; ma, per la Arendt, i filosofi hanno sempre fallito perché non sono partiti dalla pratica effettiva dei cittadini, ma hanno tentato di fornire una giustificazione estrinseca a tale pratica. Di qui la stupefacente affermazione secondo cui, in Platone, pur accreditato d'aver fondato la *filosofia* politica, non si troverebbe che una meditazione sul conflitto tra la filosofia e la *polis*. Perché? Ebbene, perché la filosofia, sottraendo l'uomo alla caverna, lo ha condotto in una sfera di *Idee* intelligibili il cui obbligo razionale è privo di effetto sul gran numero. I filosofi comprendono le Idee, la massa no. Allora che cosa occorre fare, quando si è filosofi, per governare la massa? Tre cose:

<sup>19</sup>H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., pp. 196-7.

<sup>20</sup>Ivi, p. 197.

1) riformulare la teoria delle Idee nel vocabolario della tirannia: in nome del filosofo-re, le Idee diventano *misure*, con tutte le implicazioni punitive e repressive che le riguardano (Hannah Arendt ne vede una conferma nello scivolamento dell'idea non politica del Bello verso l'idea del Bene, la quale, secondo lei, non ha senso che all'interno di un contesto essenzialmente politico, il che è molto discutibile);

2) trasferire nella sfera politica dei modelli di dominio presi a prestito dalla sfera privata: le figure del pastore, del pilota, del medico, del capofamiglia;

3) fare un uso politico dei miti a scopo di dissuasione, essenzialmente del mito di un inferno riservato all'espiazione dei malvagi – in breve, di miti che assegnano una funzione politica alla paura dell'al di là. Lo scacco speculativo di Platone significa, se ben comprendo, che il concetto di autorità è di primo acchito mal fondato, perché trascendente la sfera terrestre del potere. Questo scacco resta il contributo maggiore dei Greci al concetto di autorità, dal momento che Aristotele non pare essere riuscito a fondare meglio tale nozione: egli non crede più alle Idee e tutti i suoi modelli di dominio rimangono improntati alla sfera non politica, principalmente quella dell'educazione dei bambini, dunque a una relazione essenzialmente non egualitaria, inappropriata a una comunità di uguali.

Bisogna tener presente questo scacco filosofico dei Greci per determinare nel suo giusto valore l'elogio insistente dei Romani. Essi hanno pensato e agito al tempo stesso sotto il segno dell'*auctoritas*. Ma quale significato aveva, per loro, tale nozione? L'energia duratura dell'atto di fondazione della Città: *ab Urbe condita*. La coesione della triade autorità-religione-tradizione è contenuta *in nuce* in questa energia dell'inizio. Se l'autorità risiede nella fondazione originaria, la religione vi si ricollega immediatamente per mezzo del legame costituito dalla pietà, e la tradizione in maniera mediata attraverso la trasmissione degli Antichi. Il potere vincolante della fondazione è al tempo stesso autorità, tradizione e religione. Specifico dell'idea di autorità è l'*innalzamento* (*auctoritas* deriva infatti da *augere*, «innalzare») che il potere riceve da tale energia ereditata. La differenza tra potere e autorità, dunque, è al tempo stesso netta dal punto di vista dei principi, occultata nella realtà; di principio, il potere risiede nel popolo, dunque qui e ora; l'autorità risiede invece nel Senato, ovverosia negli *Anziani* che, proprio perché più vecchi, sono più vicini alla fondazione. Se tale è il modello iniziale dell'autorità, si comprende al tempo stesso perché abbia esercitato una tale influenza sulla storia politica dell'Occidente, ma anche perché sia stato condannato fin dall'origine all'eclissi, poi al declino, infine alla scomparsa.

Per quanto riguarda l'influenza, il modello romano la deve alla trasmissione che la Chiesa romana ha assicurato all'*auctoritas* romana; non intendiamo la fede della Chiesa che Hannah Arendt mette accuratamente tra parentesi – la Buona Novella con la quale il suo elogio della natalità possiede una moderata affinità – ma precisamente l'autorità *ecclesiastica* nella quale la Arendt scorge un amalgama particolarmente efficace tra la fede nella re-

surrezione, l'antichità, del tutto romana, della fondazione terrestre in un punto della storia, e l'autorità trascendente della Verità e del Bene secondo un modello platonico e neoplatonico. Senza dimenticare la ripresa del mito politico dell'inferno destinato a far tremare i malvagi. È dunque in quanto romana che la Chiesa è stata lo strumento fondamentale attraverso cui si è trasmessa l'*auctoritas*.

Una volta fatta questa constatazione, che cosa concludere? Occorre riconoscere che le ultime pagine di *Che cos'è l'autorità* sono davvero ambigue. Tento di spiegarne il motivo in funzione dell'interpretazione del potere che ho proposto. Peraltro, abbiamo detto: l'esperienza romana della fondazione sembra esser andata interamente perduta ed esser stata dimenticata, e, tutte le volte che si è voluto restaurarla, – a parte un'eccezione, di cui si dirà – ciò è avvenuto sotto il segno della violenza. Si vedano Robespierre e il Terrore, Lenin e lo stalinismo. La conclusione attesa sarebbe che è necessario rinunciare definitivamente alla trinità romana di religione, tradizione e autorità. Eppure la Arendt non si congeda semplicemente dalla nozione di autorità, come se l'«esperienza romana della fondazione» (è una sua espressione<sup>21</sup>) non avesse esaurito l'idea di autorità e quest'ultima costituisse, in un modo che resta da definire, un *complemento* necessario alla stessa idea di potere. Che cos'è essenziale, in fin dei conti, all'idea di autorità? L'idea di fondazione. È questa idea che occorre confrontare con la nozione di potere e con il suo nucleo, l'iniziativa. Leggiamo infatti nelle ultimissime pagine del saggio (di cui non bisogna sottovalutare il carattere interrogativo del titolo: «Che cos'è l'autorità?») queste parole: «Nella nostra storia politica c'è almeno un genere di evento per il quale l'idea di fondazione è decisiva, e la nostra storia delle idee registra l'opera di un teorico politico incentrata sul concetto di fondazione, se non addirittura dominata da questo. Si tratta, rispettivamente, delle rivoluzioni dell'età moderna e dell'opera di Machiavelli, il quale visse alle soglie di quest'età, e pur non avendo mai usato la parola "rivoluzione" fu il primo a concepirne l'idea»<sup>22</sup>. Perché Machiavelli a questo punto di un discorso che parrebbe prender congedo dall'idea stessa di autorità? E perché legare il suo nome a quello delle rivoluzioni moderne? Che bisogno hanno le rivoluzioni dell'idea di autorità? Credo che tali questioni intrattengano uno stretto rapporto con l'enigma del potere come esperienza soggiacente, già da sempre presente e già da sempre perduta.

Cominciamo da *Machiavelli*. Non è lodato per il suo elogio dell'astuzia né per il suo disprezzo nei confronti della tradizione – di tutte le tradizioni: cristiane e greche, reinterpretate dalla Chiesa – ma perché ha creduto che fosse possibile «ripetere» quell'esperienza nella creazione di un'Italia unificata, destinata a diventare, per la nazione italiana, la sacra pietra angolare di una struttura politica «eterna», come lo era stata per i popoli italici la fon-

<sup>21</sup> H. Arendt, *Che cos'è l'autorità*, in Id., *Tra passato e futuro*, cit., p. 185.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

dazione della Città Eterna»<sup>23</sup>. Ripetere l'esperienza romana della fondazione, ecco l'essenziale. Purtroppo Machiavelli, prima di Robespierre, ha legato fondazione e dittatura, dunque violenza. Per quale motivo? Perché Machiavelli e Robespierre hanno identificato fondazione e fabbricazione: fare un'Italia unita, fare una Repubblica francese. In questo senso, la loro nozione di autorità ha contribuito alla confusione tra potere e violenza contro cui si leva tutta la teoria politica della Arendt. Eppure, essi avevano ragione di tentare di ripetere la fondazione romana.

Perché quest'ostinazione nel rimanere legati all'idea di autorità? A mio avviso, proprio a causa del carattere evasivo del potere. Ho insistito in precedenza sul dimenticato del presente. Bisognerebbe insistere anche sul carattere fragile e quasi evanescente dell'azione e dunque del potere. Ora, ci si attende dalla politica che assicuri la durata e la solidità di cui l'azione manca. Ecco perché è sempre necessario un elemento di *legittimazione* che sia al tempo stesso un fattore di *durata*. Questa doppia necessità, cui aveva risposto il modello romano di autorità, non è venuta meno a seguito del crollo del modello romano e della ripresa di quest'ultimo da parte della Chiesa. Per questo, Hannah Arendt si aggrappa da ultimo, come a un salvagente, alla rivoluzione americana, la sola ad essere riuscita, secondo lei, perché «i padri fondatori (il nome, tuttora in uso è abbastanza caratteristico) fondarono, senza ricorrere alla violenza e servendosi di una costituzione, una struttura politica in tutto e per tutto nuova»<sup>24</sup>. E in aggiunta, oltre alla relativa assenza di violenza della rivoluzione americana, «è altresì possibile che i padri fondatori, fuggiti di fronte all'evoluzione dello stato nazionale europeo, siano rimasti più vicini allo spirito dell'antica Roma»<sup>25</sup>. Si coglie qui l'utopia politica della Arendt: una ripresa moderna dell'esperienza romana della fondazione nello spirito di Machiavelli, ma senza Robespierre e il Terrore, senza Lenin e lo stalinismo – in breve senza la ricaduta nella violenza. E si comprende, all'interno del sistema di pensiero della Arendt, la necessità di tale utopia. Potere e fondazione sono ugualmente indispensabili alla costituzione della politica, ma non possono coincidere. Il potere è effimero, la fondazione è ciò che soltanto può renderlo duraturo; dal momento che l'azione è più fragile dell'opera, il potere da cui procede ha sempre bisogno di essere *innalzato* per mezzo di un qualche equivalente dell'esperienza romana della fondazione. Ma forse questo bisogno non può più essere soddisfatto, sembrano dire le ultime righe del saggio: «Vivere nella sfera pubblica senza l'autorità (e quindi senza la consapevolezza della trascendenza della fonte di tale autorità rispetto al potere e ai detentori di questo) significa trovarsi ad affrontare daccapo, senza più fede religiosa in un principio consacrato, e senza la protezione offerta da criteri di comportamento tradizionali, e perciò assiomatici, i problemi più elementari suscita-

<sup>23</sup> Ivi, p. 188.

<sup>24</sup> Ivi, p. 190.

<sup>25</sup> Ivi, pp. 190-1.

ti dall'umana convivenza»<sup>26</sup>. Se ben comprendo, ciò vuol dire essere consegnati a un potere che non avrebbe altra autorità al di fuori di quella che gli conferisce il consenso che istituisce il vivere-insieme. È certamente questa una possibile china del testo di Hannah Arendt sull'autorità. In alcuni punti, essa sembra anticipare l'interpretazione della democrazia che ha proposto Claude Lefort, ovvero sia un regime cosciente del vuoto della propria fondazione e dunque condannato da questo vuoto al rischio della deliberazione, al trattamento negoziato dei conflitti. Ma io non credo che la Arendt consenta di spingersi fin qui: ha troppo insistito sulla fragilità del potere e del consenso, sempre da rinnovare, su cui esso riposa, per non rimanere alla ricerca di una fondazione differente di tale consenso, che lo «innalzi» e in tal modo gli conferisca autorità.

La Arendt cade in tal modo sotto la seconda accusa scagliata contro di lei da Habermas: dopo aver messo l'opinione al posto della verità, non colloca la tradizione all'origine della legittimità? Onestamente, non credo. Non si può parlare, nella Arendt, di un'autorità della tradizione, ma di una *tradizione dell'autorità*. Non si tratta di un gioco di parole. Un problema specifico della verità, nei confronti del quale l'autorità della tradizione è univocamente nemica, non esiste che in un pensiero politico che oppone critica a pratica. A questo proposito, Habermas sbaglia avversario: si rivolge a Leo Strauss o a Gadamer, non alla Arendt. In effetti, all'interno di un pensiero per cui la pratica politica e la gestione delle opinioni possiedono l'ultima parola, esiste un problema della tradizione dell'autorità, vale a dire la ricerca da parte del potere, così fragile e volubile, di un equivalente, per ogni epoca, dell'esperienza romana della fondazione. Dal momento che non esiste consenso senza fondazione, la fondazione, paradossalmente, non deve essere fatta, ma ripetuta. Esiste una soluzione a questo paradosso? Ecco in quale direzione, a mio parere, la Arendt intraprende tale ricerca. Solo le rivoluzioni che giungono a legittimarsi su atti di fondazione precedenti hanno possibilità di riuscire, vale a dire di istituire un regime *duraturo*: tutte le rivoluzioni si fondano così in modo vicendevole, ciascuna si innalza sulle ambizioni fondatrici delle altre. In questo senso esiste una tradizione dell'autorità. È la legge di ciò che precede all'interno della catena delle eruzioni del potere. Esiste anche un solo regime che non si fonda su qualche atto rivoluzionario precedente che per lui vale come fondazione? A mio avviso, è in questo rapporto tra *fondazione* e *innovazione* che risiede un enigma ben più grande di quello del rapporto tra potere e violenza da cui siamo partiti – un enigma che forse include quello, meno arduo da affrontare, che ci ha occupati troppo a lungo. Noi, che l'anno prossimo commemoreremo la rivoluzione francese, abbiamo risolto questo enigma? Sfuggiremo alla questione di sapere quale innalzamento quest'ultima dia ancora, oggi, all'azione politica, e su quale essa si fondi a propria volta?

<sup>26</sup> Ivi, pp. 191-2.

Il dimenticato della politica si scinderebbe sempre in due: il dimenticato di ciò che noi *siamo* per il solo fatto di agire in comune – fosse anche solo in modo conflittuale – e il dimenticato di ciò che noi *siamo stati* grazie alla forza di una fondazione anteriore sempre presunta e forse mai più ritrovabile?

Perché, dietro Roma c'era Troia, raffigurata da Enea che porta sulla schiena suo padre Anchise. E, sotto Troia, quante fondazioni sommerse?

(traduzione di Luca Savarino)

## L'AGIRE DEL DIMENTICATO UNA NOTA A «POTERE E VIOLENZA» DI PAUL RICOEUR

Luca Savarino

«Cos'è ciò che merita il nome di "fenomeno" in senso caratteristico? [...] Qualcosa che innanzitutto e per lo più *non* si manifesta, che resta *nascosto* rispetto a ciò che si manifesta innanzitutto e per lo più».  
M. Heidegger, *Essere e tempo*, § 7

La decisione di tradurre questo saggio di Paul Ricoeur su Hannah Arendt non è dettata da una semplice considerazione di carattere storiografico. Si è voluto proporre al lettore italiano, piuttosto, l'esempio di un vero e proprio confronto filosofico tra due dei maggiori pensatori della seconda metà del novecento. Il titolo del saggio non deve trarre in inganno: prendendo in considerazione la coppia concettuale formata dai termini potere e violenza, Ricoeur non si limita ad analizzare un aspetto particolare, per quanto importante, del pensiero politico di Hannah Arendt. Il suo intento, in realtà, è ben altro: consiste nell'andare alle radici del pensiero arendtiano, mettendo in evidenza e discutendo criticamente alcuni presupposti fondamentali che forniscono una chiave di lettura unitaria dell'opera della Arendt<sup>1</sup>. L'importanza del saggio di Ricoeur risiede nel tentativo di cogliere «lo statuto ontologico di nozioni apparentemente autoreferenziali come azione e potere – fabbricazione e violenza – e lo statuto epistemologico dell'intero discorso arendtiano»<sup>2</sup>.

Ricoeur inizia col mettere in evidenza una nota tipica del pensiero di Hannah Arendt, che procede articolando, distinguendo e separando concetti e categorie che la tradizione ha tramandato in maniera unitaria e confusa. La Arendt condivide con il suo maestro, Martin Heidegger, l'idea che l'unicità della posizione dell'uomo contemporaneo nei confronti del passato derivi dal fatto di essere collocati sul limitare di una grande tradizione. Il venir meno di tale tradizione, il declinare della metafisica, non significano tuttavia 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 sta per finire: la filosofia diventa riflessione sulle esperienze e i significati di una tradizione in via di dissoluzione. La necessità di sottrarsi alla dittatura di un passato ormai in frantumi – soltanto con un ritorno al pensiero, sostiene la Arendt, l'uomo moderno può riappropriarsi di passato e futuro, trasformandoli nel *proprio* passato e nel *proprio* futuro – si esprime e trova forma nel paradossale movimento di pensiero di Han-

<sup>1</sup>Non a caso Ricoeur fa notare come la scelta dell'argomento del saggio sia motivata dal fatto che «quasi tutte le discussioni suscitate dal pensiero politico di Hannah Arendt possono essere passate in rassegna sulla base della coppia concettuale potere-violenza» (*supra*, p. 181).

<sup>2</sup>*supra*, p. 188.

nah Arendt: di qui, scrive Ricoeur, la «sorprendente vigilanza semantica di un pensiero che si propone – sovente come scopo primario – di *separare* i concetti, di combattere ogni confusione, sia nell'ambito del discorso sia dell'azione»<sup>3</sup>.

Non è esagerato sostenere che la questione decisiva della riflessione di Hannah Arendt sia precisamente definire ciò che legittima tale atteggiamento nei confronti della tradizione. Qual è, detto altrimenti, il fondamento di un pensiero che distingue e separa ciò che la storia ha tramandato in modo unitario e confuso? Per affrontare questo problema, Ricoeur sceglie come punto di riferimento critico un altro importante saggio su Hannah Arendt, scritto da J. Habermas, un saggio che ha influenzato un gran numero di interpreti<sup>4</sup>. Qui, Habermas intende mettere in discussione uno dei capisaldi epistemologici del discorso arendtiano: a fondamento delle argomentazioni della Arendt – appiattita, in fondo, su Leo Strauss e Gadamer – si troverebbe un ricorso alla tradizione che sostituirebbe la scienza e l'argomentazione. «D'improvviso», scrive Ricoeur, «questo pensiero in apparenza del tutto separato dalla storia non diventa fondamentalmente nostalgico? E se i suoi garanti appartengono al passato, la tradizione che conferisce loro forza e significato non sostituisce l'argomentazione? E che cos'è un argomento fondato sulla tradizione se non una forma d'opinione – diciamo, per essere generosi, qualcosa di simile all'opinione retta di Platone? Ora, la teoria politica, per meritare l'appellativo di "teoria", non rivendica una verità che non può accontentarsi dell'opinione?»<sup>5</sup>.

Un'obiezione, quella di Habermas, cui non si sfugge sottolineando, come fa notare Ricoeur, che la Arendt pensa in primo luogo «contro» una grande tradizione. Ora, è indubbio che il valore del gesto filosofico di Hannah Arendt risieda principalmente nella sua portata decostruttiva e nel confronto con una tradizione della quale viene dimostrata la non assolutezza. L'operazione arendtiana è guidata dall'intenzione, critica, di mettere in discussione la necessità e l'eternità dei fondamenti che stanno alla base dell'immagine dell'uomo e della politica consolidatasi nel corso dello sviluppo storico dell'occidente. La critica alla metafisica conduce dunque la Arendt a un'interrogazione radicale sulla natura e le caratteristiche del politico, il cui fine ultimo, tuttavia, è quello di mettere in luce le aporie e la non univocità del modo in cui quest'ultimo è stato pensato nella tradizione, e non quello di fondare un nuovo quadro normativo – come vorrebbe Habermas. Per questo motivo il pensiero di Hannah Arendt si caratterizza come un'in-

dagine sull'*origine* del politico, al di fuori dei criteri comunemente accettati di pensabilità di tale nozione e non può essere interpretato come ricerca di un «modello» ideale da applicare alla sfera politica.

Tuttavia, pur sottraendosi alla tentazione di sostanzializzare l'origine, il pensiero della Arendt dà l'impressione, talvolta, di essere incapace di sfuggire a una lettura pessimistica dello sviluppo storico. Su cosa si fonda infatti la sua critica alla tradizione metafisica, alla storia del dominio e della violenza? In ultima analisi sul ricorso a una tradizione altra rispetto a quella dominante; da cui, nuovamente, l'accusa di tradizionalismo. «Che cosa legittima», si chiede Ricoeur, «questa definizione di potere come altro rispetto al dominio? È forse iscritta in qualche cielo platonico delle idee? Per nulla, faranno notare i critici che sospettano sempre qualche ricorso all'argomento della tradizione: la Arendt si fonda su un'altra tradizione, e dunque fa valere la tradizione contro la tradizione»<sup>6</sup>. La sua rilettura della storia della metafisica rimane guidata dall'intento di fare i conti con una tradizione di pensiero che non è riuscita a sottrarsi a un esito catastrofico. E nella misura in cui il confronto 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. Anche mettendone in primo piano l'aspetto critico, decostruttivo e in ultima istanza negativo, la riflessione arendtiana non sembra del tutto immune dall'accusa di possedere una valenza utopica e, in fin dei conti, di ricadere in una nuova forma, rovesciata, di tradizionalismo, una sorta di «contro-filosofia» della storia.

Per rispondere a tali questioni, Ricoeur sottolinea giustamente la specifica modalità del ricorso arendtiano al passato, che non è pensato come uno sviluppo lineare e continuo, ma come interrotto e frammentario, alla ricerca dell'emergere, improvviso e puntuale, di un fenomeno che appare e scompare nuovamente, simile alla fata Morgana che la Arendt menziona in *Tra passato e futuro*. «L'altra tradizione», scrive Ricoeur, «a differenza della tradizione del dominio, è fatta di apparizioni discontinue, di sollevamenti, oserei dire di tentativi falliti, di movimenti incoattivi, al limite puramente *virtualis*»<sup>7</sup>. Un atteggiamento nei confronti della tradizione, questo, esemplarmente riassunto dalle riflessioni sulla facoltà del giudizio, che rappresentano l'esito del confronto di Hannah Arendt con la metafisica e che riconducono a un luogo centrale della sua opera, 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

<sup>3</sup> *supra*, p. 181.

<sup>4</sup> J. Habermas, *Hannah Arendt's 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, pp. 56-73.

<sup>5</sup> *supra*, p. 181. Anche l'utilizzazione della nozione di autorità testimonierebbe, secondo Ricoeur, la ricerca di una legittimazione storica che sola è in grado di rendere duraturi il potere e la fondazione: «La Arendt cade in tal modo sotto la seconda accusa scagliata contro di lei da Habermas: dopo aver messo l'opinione al posto della verità, non colloca la tradizione all'origine della legittimità?» (*supra*, p. 197).

<sup>6</sup> *supra*, p. 183.

<sup>7</sup> *supra*, p. 184.

tradizione, non voglia rassegnarsi a perdere, insieme a essa, il passato stesso. Il pensiero di Benjamin rispecchia la situazione della coscienza contemporanea, che si trova a dover fronteggiare un passato in frammenti, che ha perduto la certezza del suo criterio di valutazione. Una volta venuta meno la possibilità di ereditare il passato in una forma trasmissibile, sostiene la Arendt, 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 – manifesto nell'importanza delle citazioni nell'opera di Benjamin – esemplifica la possibilità di innovare e preservare in uno stesso momento il passato, confrontandosi con il «dato di fatto» della rottura della tradizione e della perdita del tramandamento. L'applicazione di questo tipo di tecnica distruttivo-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 e si ritengono degni di essere ricordati.

Ora, sembra lecito domandarsi se questa tecnica di decontestualizzazione, 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, infatti, talora non fa riscontro un'analoga capacità di *determinazione storica* e di ricontestualizzazione dei concetti medesimi. Un problema particolarmente evidente nella lettura dei pensatori del passato: alla originalità delle sue interpretazioni, spesso 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 radicalmente, 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, infatti, le osservazioni di coloro che hanno sostenuto che la Arendt, nel tentativo di rivendicare uno spazio autonomo per il giudizio storico, ricada in una prospettiva estetistica che sembra talvolta sconfinare nell'irrazionalismo.

Non a caso, Ricoeur fa riferimento al carattere ludico e innovativo della teoria dell'azione di Hannah Arendt, che interpreta sulla base del concetto di gioco. «Nel gioco», scrive Ricoeur, implicitamente aprendo la via alle successive interpretazioni del pensiero politico della Arendt in chiave estetica, «l'accettazione della regola deriva dal semplice desiderio di giocare, e dunque di vivere secondo una modalità ludica, che si articola tramite la norma stessa»<sup>8</sup>. L'insistenza sulla libera spontaneità dell'agire pone una serie di interrogativi che rinviano alla nozione forse più importante e pro-

blematica del pensiero di Hannah Arendt: quel concetto di natalità, che rappresenta il punto nodale in cui confluiscono il pensiero politico e l'antropologia dell'autrice. Letteralmente, il concetto che unisce «la nozione antropologica di azione e quella politica di potere»<sup>9</sup>. Ricoeur fa notare, a questo proposito, la contraddizione che sembra annidarsi nel pensiero della Arendt: «La natalità, la nascita, l'essere 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; anche la violenza è specificamente umana, malgrado le sue oscure radici nell'aggressività»<sup>10</sup>. Una contraddizione che va risolta pensando l'azione come risposta e non come semplice prolungamento del fatto di essere nati. In altri termini, pensandola non alla stregua di un fenomeno naturale, ma come legata a un che di mondano: «Occorre dunque definire la natalità in rapporto all'azione e non l'inverso»<sup>11</sup>.

La parte conclusiva del saggio fornisce la soluzione definitiva di Ricoeur alla circolarità della riflessione di Hannah Arendt e alle aporie che volutamente essa è in grado di produrre. Una soluzione che nasce dall'accostamento della riflessione arendtiana non soltanto a pensatori come Levinas e Derrida, ma anche e soprattutto a Martin Heidegger, con particolare riferimento al celebre paragrafo 7 di *Essere e tempo*, laddove si sostiene che ciò che si manifesta, e dunque è maggiormente vicino, è al tempo stesso ciò che è più lontano e nascosto. Il paragrafo in cui Heidegger declina la fenomenologia in senso storico ed ermeneutico, al fine di scoprire i velamenti che rendono difficile l'accesso al fenomeno. In un senso molto simile a questo, Ricoeur introduce la nozione di «dimenticato», che starebbe a fondamento delle analisi storiche e delle distinzioni arendtiane. «La costituzione del potere all'interno di una pluralità umana – costituzione pregiuridica per eccellenza, dunque precontrattuale, che fa emergere nel suo carattere di evento il consenso al vivere insieme delle opinioni – possiede lo statuto del *dimenticato*. Ma questo oblio, inerente al costituirsi del consenso che rende tale il potere, 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»<sup>12</sup>. Richiamando la nozione

<sup>8</sup> *supra*, p. 187.

<sup>10</sup> *supra*, p. 187. La contraddizione tra l'aspetto umanistico e mondano e il lato «biologico» del pensiero di Hannah Arendt è evidente anche in quei luoghi de *La vita della mente* dove la Arendt descrive il pensiero, e più in generale le attività dello spirito, sulla base del concetto di *vita*, con accenti che sembrano preludere a una ricaduta nel naturalismo: in contraddizione con l'insistenza con cui, nelle opere precedenti, in particolare *Vita activa*, tale nozione veniva ricondotta alla processualità e all'automatismo dei cicli naturali e storici – che conducono tutto ciò che è alla dissoluzione – e al metabolismo dell'uomo con la natura, la cui tipica espressione è l'attività lavorativa.

<sup>11</sup> *supra*, p. 187.

<sup>12</sup> *supra*, p. 188.

<sup>8</sup> *supra*, p. 184.

di *immemoriale*, introdotta da Levinas, ma anche il rimosso di freudiana memoria, Ricoeur insiste sull'idea di un dimenticato che non è relativo a un qualsivoglia passato una volta presente. In questo senso si spiega anche l'atteggiamento di Hannah Arendt nei confronti della storia: ogni fenomeno storico può essere, al tempo stesso, un mascheramento di ciò che è essenziale e nascosto – uno schermo<sup>13</sup> – e la traccia che, in determinate, favorevoli circostanze, consente di risalire a ciò che è originario, sempre presente ed attivo. «Innanzitutto», conclude Ricoeur, «il dimenticato è efficace, e a questo titolo non possiede affatto lo statuto di entità nascosta, come fosse un tesoro sepolto. Penso alla parola di Hölderlin cara a Gadamer: "Das Gespräch das wir sind" ("Il dialogo che noi siamo") – non insisto qui sulla parola *Gespräch*, ma sul presente indicativo del "noi siamo". Lyotard preferirebbe senza dubbio rinviarci al rimosso freudiano. Sia pure. L'essenziale, secondo me, non riguarda il meccanismo dell'oblio, ma lo statuto del dimenticato; quest'ultimo – proprio perché non è un passato già stato, ma la forza dell'essere-insieme che noi siamo senza vederlo – non è d'ordine sostanziale. Esso è proprio il nostro potere comune»<sup>14</sup>.

Di nuovo, torna d'attualità il saggio su Benjamin, dove la Arendt indica chiaramente, al di là della nostalgia per il passato e di qualsiasi deriva di stampo estetistico, come il pensiero sia alla ricerca di fenomeni originari da sempre nascosti e presenti al tempo stesso. Il saggio dice anche, 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. 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 in tal modo materia «vivente» di un pensiero rivolto al presente. «Tale pensiero, nutrito dal presente», scrive Hannah Arendt, «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 dissepellirlo 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

<sup>13</sup> «In un certo senso», scrive Ricoeur, «il dominio ha sempre – già da sempre – occultato il potere».

<sup>14</sup> *supra*, pp.190-191.

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 *Urphänomenen*<sup>15</sup>. Una soluzione, quella offerta da Ricoeur, che non dà la sensazione di risolvere interamente ogni questione, ma che forse, proprio per questo motivo, ben si adatta a un tipo di riflessione, aporetico e mai concluso, come quello della Arendt. E, soprattutto, che ha l'indubbio merito di non nascondere le difficoltà e le ambiguità del pensiero di Hannah Arendt, ma di renderle produttrici di significato.

<sup>15</sup> H. Arendt, *Walter Benjamin, 1892-1940*, in «Merkur», XXII, 1968, pp. 50-65, trad. it. di A. Carosso, *Il pescatore di perle, Walter Benjamin, 1892-1940*, Milano, A. Mondadori Editore, 1993, p. 92.