



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

DIPARTIMENTO DI STUDI GIURIDICI ED ECONOMICI

FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA

DOTTORATO DI RICERCA IN

DIRITTO ROMANO, TEORIA DEGLI ORDINAMENTI E

DIRITTO PRIVATO DEL MERCATO

XXXI CICLO

CURRICULUM TEORIA DEGLI ORDINAMENTI – FILOSOFIA DEL DIRITTO

*UN'IDEA RADICALE DI CITTADINANZA.
IL PENSIERO POLITICO DI HANNAH ARENDT*

TUTOR: PROFESSORESSA LUISA AVITABILE

DOTTORANDO: DOTT. SSA CHIARA MAZZAGLIA

A.A. 2017/2018

Indice

INTRODUZIONE	4
CAPITOLO 1 IL TOTALITARISMO COME CONSEGUENZA DELLA DISGREGAZIONE MODERNA	13
1.1 UNA RICERCA PERSONALE E POLITICA	13
1.2 I TRATTI DEL REGIME TOTALITARIO E LA SUA INERENZA ALLA SOCIETÀ MODERNA	21
1.3 UNA FILOSOFA CONTRO SÉ STESSA. TOTALITARISMO E METAFISICA.....	30
1.4 GENEALOGIA DEL TOTALITARISMO. IL COMBINATO DISPOSTO DI ANTISEMITISMO E IMPERIALISMO NELLA STORIA EUROPEA.	36
1.5 L'INDIVIDUO ATOMIZZATO E L'IDEOLOGIA COME DISPOSITIVO DI DOMINIO DELLA MASSA.....	45
CAPITOLO 2 LIBERTÀ E CONTINGENZA. LO SPAZIO PUBBLICO COME DIMENSIONE ONTOLOGICA	54
2.1 LA POLITICA COME CAMPO DELLA LIBERTÀ.....	54
2.2 SFERA PUBBLICA E CREAZIONE SOCIALE	60
2.3 LO SGUARDO AL PASSATO CONTRO L'ESPROPRIAZIONE DELLA POLITICA	66
2.4 IL PARADOSSO DELLA TEORIA POLITICA MODERNA	70
2.5 L'AGIRE POLITICO COME FORMA PIÙ PURA DELLA VITA ACTIVA	76
2.6 UN'IDEA DI POLITICA TRA UTOPIA E REALTÀ	84
CAPITOLO 3 IL LASCITO DI UN PENSIERO CORAGGIOSO	94
3.1 IL LAVORO DI UNA VITA	94
3.2 IL RIGETTO DELL'ANIMALITÀ UMANA	100
3.3 LE RIVOLUZIONI TRADITE E LE POTENZIALITÀ DELLA DECISIONE COLLETTIVA	110
3.4 LA POLITICA COME POTENZA CREATRICE SENZA LIMITI	117
3.5 PIÙ CHE UNA TEORIA, UN'IPOTESI SUL SENSO DELL'UMANO	125
3.6 SENTIERI APERTI DI UN'OPERA FECONDA.....	133
BIBLIOGRAFIA	145

Un'idea radicale di cittadinanza. Il pensiero politico di Hannah Arendt

Introduzione

L'opera di Hannah Arendt è ormai molto nota e ampiamente studiata. Il suo lavoro teorico ha suscitato sempre dibattito e interesse; qualsiasi sia stato il tema verso cui si è rivolto. Ciò perché senza dubbio l'attività intellettuale della pensatrice tedesca è sempre stata caratterizzata, oltre che da un'indubbia capacità speculativa, da una peculiare autenticità; da un particolare trasporto personale. Le riflessioni della Arendt non sono mai banali e il suo pensiero è sempre denso e articolato. Se il libro sul totalitarismo è l'episodio più celebre della sua produzione teorica, così come la tesi sulla natura ("la banalità del male") della responsabilità di Eichmann (e delle persone come lui) nella persecuzione nazista è la posizione teorica

maggiormente discussa e criticata, probabilmente è la teoria sull'agire politico, sull'essenza della politica, che costituisce l'apporto più rilevante al dibattito teorico che Arendt ha dato e certamente questa teoria costituisce il perno della sua filosofia politica.

Per Hannah Arendt la politica è la dimensione della libertà umana, nella misura in cui essa può essere esperita. Si può essere liberi, cioè, solo nella misura in cui si può essere attivi nella sfera pubblica. Per libertà infatti la Arendt non intende il perseguimento della realizzazione di bisogni e desideri; non intende insomma libertà come attitudine soggettiva, individuale, alla soddisfazione dei propri impulsi o dei propri scopi e progetti ma intende uno spazio di azione in cui l'individuo umano interagisce con gli altri suoi simili, definendo la scena mondana in cui vive. L'idea di libertà e di politica che Arendt elabora è quindi originale e del tutto contro-intuitiva. Eccentrica rispetto alla tradizione della filosofia politica, soprattutto fino al suo contributo, e distante dalla concezione consueta della libertà individuale. La libertà è per la Arendt un tutt'uno con l'agire politico, con l'essere attivi nella sfera pubblica; che vuol dire esporsi nell'incontro con gli altri rispetto alle questioni che definiscono il mondo in comune. Vuol dire prendere la parola in pubblico.

Una tale concezione della vita pubblica, che viene distinta nettamente dal resto delle attività a cui gli uomini possono dedicarsi e in particolare dalle occupazioni pertinenti alla sfera della

sopravvivenza (le pratiche relative alla dimensione domestica e al lavoro), si comprende pienamente solo come parte di un'antropologia che concepisce l'essere umano come essere contingente e indefinito; il quale proviene nel mondo senza una definizione ontologica, cioè senza un senso o un destino, e con esso ha una relazione 'artificiosa'. Nel senso che il mondo per l'essere umano, secondo Arendt, è un ambiente in cui egli vivendo opera una trasformazione, insieme agli altri, nel suo interagire con gli altri. Egli, l'Uomo, ciascun individuo umano, contribuisce a costruire il mondo per il semplice fatto di vivere, di venire al mondo. In questa prospettiva la nascita di ogni un uomo rappresenta un potenziale evento rivoluzionario e in questo senso per la Arendt è un inizio. La venuta al mondo di ogni singolo essere umano costituisce per sé un elemento di trasformazione, perché al di là e prima che questo nuovo individuo acquisisca la capacità di interagire e la consapevolezza delle proprie azioni, la sua semplice comparsa è già una novità e ha già modificato la realtà. Si capisce perciò, già da questi primi accenni, la portata di originalità e anche, diremmo, il coraggio della definizione arendtiana di libertà e di agire politico.

Avendo presente questa estrema (esigente) concezione della libertà politica, si comprende bene perché Hannah Arendt biasimi la tendenza a pensare la politica come affare di governo, inteso come rapporto tra governanti e governati. Poiché per lei ridurre la politica alla dimensione della gestione del potere o alla amministrazione delle

risorse materiali è una deviazione dal senso stesso dell'agire politico, che è per lei la libertà che gli uomini possono praticare. L'uomo può essere libero nella misura in cui può provare l'esperienza della partecipazione politica e per questo, dice per esempio nei frammenti pubblicati postumi su che cosa è la politica, la libertà, intesa in questa maniera, è il senso stesso della politica.

La politica ha come suo 'senso' la libertà umana perché è la sfera dell'esperienza nella quale si mette a tema e si pratica la relazione mutevole e trasformativa dell'essere umano con il proprio ambiente e con gli altri esseri umani. Per tal via si comprende perfettamente perché la Arendt prenda le distanze dal pensiero politico ereditato; non solo da quello dei secoli moderni ma sin dalla filosofia politica di Platone, che imposta l'interrogazione sulla politica come un problema di ordine e di organizzazione della vita rispetto a idee oggettive, concetti di verità e di giustizia, che in quanto tali, universali ed eterni, richiedono un governo della società ad essi conforme. Per queste ragioni, in questa prospettiva teorica, l'esercizio del potere è legittimo, anche in maniera violenta e comunque autoritaria, da parte di chi ha il compito di governare sugli altri. Quello che la Arendt non accetta in questa linea ereditata è la riduzione della dimensione politica alla questione del governo e della sopravvivenza, come senso e fine dell'agire politico. Per Arendt questo è un travisamento assoluto dell'esperienza politica e *tout-court* della convivenza umana; cioè della relazione come struttura fondamentale del vivere umano. La politica pensata così, ridotta a gestione delle risorse o a governo

dell'esistente, amplifica la dimensione animale dell'essere umano a caratteristica totalizzante mentre ciò che connota l'uomo, afferma la nostra Autrice, è la potenza di pensare e dialogare mettendo al centro di questa attività dialogica la questione del senso dell'esistenza e del significato da dare alle 'cose' del mondo. La politica è per Arendt l'ambito in cui gli uomini creano (ricreano) il loro mondo a partire dalla loro indeterminatezza e dalla indeterminazione, almeno per quanto riguarda ciò che per gli uomini è sperimentabile, della stessa realtà mondana. Che in primo luogo consiste nella indefinitezza e malleabilità delle relazioni umane, del tessuto dei rapporti tra individui; tutti portatori di punti di vista e interessi astrattamente differenti, che ovviamente nell'incontro pubblico, che solo nella sfera politica può avvenire, trovano il contesto di espressione e di mediazione. Per questo la mondanità umana, cioè l'esperienza che gli uomini fanno sulla Terra, è per la Arendt contrassegnata dalla pluralità, delle visioni della realtà, delle idee di giustizia e per questo la pluralità è un connotato essenziale dell'umanità.

La definizione di politica di fronte alla quale ci troviamo è, nonostante Hannah Arendt non amasse definirsi filosofa, una filosofia politica, perché presuppone allo stesso tempo una definizione dell'umanità, dell'essenza dell'umano. Quella della Arendt è un'ontologia sebbene un'ontologia unica ed estrema, almeno nel momento in cui viene elaborata. E' unica perché è una concezione che

afferma una struttura dell'ente umano ancorché parta da una pretesa radicalmente non sostanzialista, contraria alla tradizione che punta a trovare una natura umana che esprima valori e principi di giustizia e di verità. E' una concezione estrema perché assume pienamente la materialità della natura umana, in quanto materia indefinita e plasmabile nel contatto con l'ambiente in cui si trova a vivere. Questa materialità della struttura umana per Arendt, nella misura in cui viene declinata come apertura 'infinita' verso la definizione di una maniera di vivere insieme che gli uomini possono decidere e determinare attraverso il loro interagire, ci pare l'elemento più interessante e originale della teoria politica arendtiana, rispetto alla quale è forse possibile cogliere delle coincidenze con alcuni pensatori successivi e sulla quale, per la sua evocazione di una potenza democratica radicata nella creatività di cui sarebbe depositaria la specie umana, in questo lavoro ci si concentrerà. Per cercare di verificare in particolare alcuni esiti a cui essa sembra poter condurre.

Nel primo capitolo ci si concentrerà sulla celebre ricostruzione che la Arendt ha fatto del Totalitarismo, leggendo perciò *Le origini del totalitarismo*; poiché in essa affiora, attraverso la diagnosi delle cause dell'esperienza totalitaria, la radicale idea di politica come attitudine della libertà umana a creare e costruire il mondo in cui vivere, il mondo sociale, l'ambiente in comune, senza alcun fondamento e vincolo, valoriale e metafisico. La maniera in cui Hannah Arendt definisce la libertà politica, la politica, determina la

sua rilettura della storia della filosofia europea che secondo lei è caratterizzata prevalentemente dalla tensione metafisica e dalla tensione alla prescrittività. Da Platone in poi i filosofi hanno pensato che la politica dovesse riguardare il rispetto e l'applicazione di principi assoluti, incontestabili ed eterni. Come è noto, Arendt ritiene che i regimi totalitari siano un'esperienza che in parte è provocata da questa dinamica interna alla tradizione speculativa europea, che ha teso a soffocare la dimensione della libertà (politica) sin dai suoi albori.

Nel secondo capitolo si è inteso sviluppare questa idea centrale del pensiero arendtiano, per cui i regimi totalitari non sono conseguenza di un parossismo politico, cioè non sono l'esito di una politicizzazione estremistica. Proprio per quello che è la politica, secondo Arendt, il dispotismo pervasivo e ideologico delle dittature totalitarie ne è la negazione. Il totalitarismo ha proliferato eliminando la politica. E allora nel secondo capitolo si svolgerà articolatamente l'esplicitazione della teoria politica arendtiana, così poco sistematica e in cui l'agire politico è posto come l'azione per mezzo della quale le singolarità umane possono (hanno la potenzialità e opportunità di) tessere trame di vita non scontate e determinate da cause esterne.

Le conseguenze delle riflessioni di Hannah Arendt, dei suoi scritti, delle sue prese di posizione e, soprattutto, di alcune tesi filosofiche -malgrado la diffidenza che Ella provava per la filosofia

almeno come disciplina accademica e malgrado non volesse esser definita una filosofa- nel dibattito filosofico ed etico-politico dello scorso secolo sono state rilevanti. Molteplici e soprattutto profonde. Arendt ha segnato la seconda parte del Novecento. Prima di tutto per la sua disamina delle esperienze autoritarie che ha chiamato totalitarie; non perché la parola fosse da lei inventata ma perché lei ne ha dato una definizione e una concettualizzazione originali, che sono diventate paradigmatiche. L'analisi di Arendt è talmente profonda articolata e rigorosa che, al di là della indefettibilità di ogni suo elemento, ha costituito un paradigma teorico con il quale tutti si sono dovuti confrontare. Ha poi contribuito in maniera importante, certo, al dibattito e alla comprensione della tragedia ebraica (dell'Olocausto e dell'antisemitismo) e alla riflessione filosofico-morale sulla responsabilità dei singoli rispetto alle vicende collettive dentro le quali vengono a trovarsi. Ha infine consegnato alla filosofia politica una teoria della partecipazione, dello spazio pubblico e della democrazia, attraverso due libri in particolare, *The Human Condition* e *On Revolution*, che costituisce una delle tesi in campo nel dibattito teorico sulla democrazia e sul concetto di politica tra le più incisive e influenti. Sebbene estrema e forse anche utopistica, la proposta della Arendt ha una forza di suggestione che è probabilmente determinata dalla propria radicalità ma, ancor più, dalla propria coerenza con i presupposti ontologici e teoretici che esibisce.

Nel terzo capitolo si svilupperanno per questo alcuni temi che spiegano meglio il fondamento teorico delle tesi arendtiane e ne mostrano la forte coerenza con l'intera concezione teoretica della Arendt, che elabora la propria visione della politica e del suo significato per l'individuo umano in seguito a un corpo a corpo con le questioni metafisiche e con la Storia della speculazione filosofica. Così come dedica molta attenzione all'esperienza politica che l'umanità ha fatto e da essa prende le mosse per proporre un atteggiamento più consapevole che consenta di abbracciare l'impegno civile con sincera motivazione ma senza un trasporto irrazionale. La Arendt configura l'impegno politico come una vocazione esistenziale per l'umano e non tanto una scelta. Una vocazione che attiene alla propria strutturale condizione di essere gettato nel fluire del tempo e di essere unico portatore di una propria identità. Da questi concetti sono tante le strade che potrebbero essere percorse per ulteriori sviluppi e se ne indicheranno alla fine solo alcune (la questione del rapporto tra le generazioni umane e il vasto campo della questione femminile); poiché seguirne gli orizzonti porterebbe molto lontano. Troppo per le ambizioni di questo lavoro.

Capitolo I

Il totalitarismo come conseguenza della disgregazione moderna

Paragrafo 1 *Una ricerca personale e politica*

La conoscenza del percorso biografico e intellettuale della prima parte della vita di Hannah Arendt potrebbe rendere difficile comprendere come mai sia ricordata per opere eminentemente politiche, cioè come mai abbia scritto opere di filosofia politica, perché -oltre a essere quella della Arendt una formazione giovanile che avvenne nel solco della tradizione filosofica e accademica della Germania dei primi decenni del Novecento- la vicenda biografica sembrava averla condotta verso un maggior distacco dalla politica e soprattutto dalla riflessione su di essa. Ciò perché il dramma della persecuzione personale (in quanto ebrea) spinse la pensatrice tedesca a concentrarsi sulla questione della propria condizione e della propria identità, cioè della propria condizione di esule (profuga, perseguitata) e della propria origine ebraica. Per cui, dopo i primi studi e saggi

dedicati al problema filosofico dell'amore in Sant'Agostino e alla poesia, la Arendt si occupò essenzialmente (almeno apparentemente) di biografie intellettuali; a partire già dallo studio realizzato ancora in terra germanica su Rahel Varnhagen, che la interessò proprio in quanto protagonista di un'esistenza contrassegnata dal dover fare i conti con la propria origine ebraica nel mezzo delle inquietudini romantiche del primo Ottocento.

La riflessione di Hannah Arendt, come ricostruisce ampiamente Laura Boella in uno degli studi monografici più attenti dedicati alla nostra Autrice in Italia¹, si sviluppò almeno nel primo periodo di esilio (quello in Francia) seguendo l'inclinazione per la letteratura e analizzando le figure di amici intellettuali che costellano la vita della Arendt, dagli anni in patria alla fuga (Walter Benjamin, Bertold Brecht, Broch) e i quali per Lei costituirono esempi di esistenza policroma: genio, passione, coraggio, irrequietezza, disadattamento, inadeguatezza alla vita e alle relazioni, frustrazione e superbia, idealità e inconcludenza. L'attività intellettuale di Arendt, così apparentemente apolitica, fu affiancata in realtà da un intenso impegno civile allo stesso tempo, che perciò rende più comprensibile la successiva crescente attenzione per i temi di teoria politica, visti, come era inevitabile per una intelligenza formata secondo le attitudini dello scandaglio speculativo, come questioni filosofiche. Alla Arendt, la cui esistenza è stata segnata totalmente

¹ L. Boella, Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare politicamente, Feltrinelli, Milano 1997.

dall'antisemitismo nazista, dalla necessità di lasciare la terra d'origine e dal problema dell'identità ebraica dopo la fine del conflitto mondiale e in particolare dal rapporto con il giovane Stato d'Israele, la politica probabilmente si presenta prima di tutto sotto forma di interrogativo sentito e doloroso sul perché gli esseri umani possano essersi resi protagonisti dell'orrore nazista e aver accettato la follia della dittatura totalitaria.

La Arendt si impegnò subito, appena esule in Francia, con organizzazioni ebraiche che aiutavano a fuggire dalla persecuzione e con organizzazioni sioniste per la salvaguardia della cultura ebraica; del patrimonio culturale (dai libri ai monili) minacciato dalla barbarie nazista in Germania e dal montante sentimento antisemita in tutta Europa negli anni Trenta. Il suo coinvolgimento nella tragedia che travolse gli ebrei di tutta Europa fu assoluto e arrivò, oltre che a contribuire come potette alla costruzione dello Stato israeliano, anche a sostenere la necessità di formare un esercito ebraico per combattere con gli altri eserciti contro la Germania nazionalsocialista. Proprio da questa drammatica esperienza la sensibilità di Arendt per la politica si declina quindi, prima di tutto, come riflessione sulla responsabilità individuale e si esprime in modo particolare in una delle sue tesi più importanti e innovative, che suscitò grande dibattito. La tesi per cui la spiegazione principale della ampia adesione (più o meno attiva) al regime totalitario fu causata dalla diffusione nelle società moderne (perciò a lei contemporanee ma anche a noi contemporanee) di una

personalità isolata, sperduta, atomizzata, che ha perso valori di riferimento e capacità di dar senso e criteri morali alla propria esistenza, tanto da essere in balia di fenomeni politici che, seppure deliranti, per la loro evidente crudeltà e ingiustizia, riescono a esser attraenti per molti in quanto riempiono il vuoto esistenziale che i singoli hanno; più o meno consapevolmente. Questa tesi fu esplicitata in maniera incisiva nella riflessione che Ella fece raccontando il processo ad Eichmann e costituì il tema centrale della sua ricostruzione della responsabilità imputabile all'ufficiale tedesco processato dallo Stato israeliano.

Questo resoconto confluì nel famoso *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* pubblicato nel 1963. Il libro più controverso scritto dalla Arendt, quanto meno sotto il profilo della sua immagine pubblica². Se il volume su *Le origini del totalitarismo* è stato il lavoro maggiormente discusso negli ambienti filosofici e anch'esso, qualche volta, oggetto di forti critiche, il nome di Hannah Arendt fu messo al centro di una aspra polemica che riguardò certo il mondo di cultura ebraica ma coinvolse la cultura politica tutta per la sua descrizione di Adolf Eichmann e per la sua tesi sulla natura della responsabilità dei tanti come Eichmann. Concepito

² Il libro fu conseguenza dell'impegno che la Arendt prese per la rivista settimanale *New Yorker* di seguire il processo che si prospettava come un evento importante; uno dei pochi casi in cui, dopo il processo di Norimberga, si ripropose la possibilità di chiamare a responsabilità qualcuno per i crimini atroci contro gli ebrei. Si veda Hannah Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2013.

come uomo comune e quindi esempio dell'atteggiamento diffuso nella collettività tedesca.

Nel libro su *Eichmann a Gerusalemme* vengono esposti temi che, in continuità con il cuore dell'analisi sul totalitarismo, ribadiscono la convinzione della Arendt che la società moderna ha raggiunto un esito paradossale e annichilente in quanto ha prodotto un'umanità eticamente svuotata e depoliticizzata; cioè una cultura in cui l'individuo si sente isolato ed è incapace di costruire riferimenti valoriali, costituendo perciò una sorta di tassello di una collettività anonima. Quella che Arendt chiama la massa. In questa condizione si verifica più facilmente un processo che spiega la frequente accondiscendenza delle collettività, almeno di grandi parti di esse, verso governi non solo autoritari ma anche crudeli e quindi l'incapacità di reagire ad azioni terribilmente ingiuste e violente. Si tratta della tendenza diffusa negli esseri umani a considerare eventi terribili o molto crudeli come episodi eccezionali e imputabili a cause patologiche e a momenti di follia dei singoli, che naturalmente non farebbero parte della 'normalità' né della quotidianità. Questa attitudine a differire la normalità delle azioni crudeli e dei comportamenti immorali è un'attitudine che possiamo rubricare come meccanismo psicologico fondamentale nelle relazioni umane e che spiega molta parte delle dinamiche politiche, che non sarebbero possibili senza questa propensione diffusa a non indagare e prima di tutto guardare francamente la crudezza delle azioni di pochi su molti

volte a guadagnare potere. Tale tendenza umana spiega buona parte dell'esperienza di regimi violenti ma trovò (e forse trova oggi?) un terreno di esaltazione nella forma che l'individualismo come esaltazione della singolarità ha assunto nell'epoca moderna.

Il tema dell'individualismo atomizzato e nichilistico, che nel tentativo di comprensione dell'uomo Eichmann troverà un campo di analisi concreta e foriera di ulteriori sviluppi, è probabilmente la questione politica centrale per Arendt, che lega i suoi due principali libri sulla politica e che spiega la proposta radicale nel concepire la partecipazione civile e la democrazia. La Arendt afferma che l'uomo contemporaneo è gettato in un mare di disperazione perché l'epoca moderna ha infranto le credenze religiose ed etiche sull'esistenza di valori oggettivi ed eterni ma, allo stesso tempo, la cultura moderna ha sottratto all'individuo anche l'unica possibilità di non sentirsi solo e senza scopo. La dimensione politica, lo spazio pubblico come campo in cui gli uomini si incontrano e, potendo esprimersi e mostrarsi, quindi assumersi la responsabilità di un ruolo o di azioni compiute, definiscono le decisioni sulle questioni comuni³. La sfera pubblica è per Arendt quel campo in cui si fa pienamente esperienza della relazione con l'altro, diversamente dalle relazioni familiari o intime che rispondono a differenti dinamiche, e nelle quali si è chiamati a

³ Sui caratteri di fondo della Modernità un libro importante è quello di Pietro Barcellona, *Diritto senza società. Dal disincanto all'indifferenza*, Dedalo, Bari 2003.

manifestare sè stessi prendendo la parola ed esprimendosi su questioni che richiedono argomentazione ed esposizione delle proprie capacità.

Lo spazio pubblico, come dimensione dello stare insieme e della costruzione collettiva del mondo comune, è per Arendt quel piano dell'esperienza che consente di dare uno scopo e un valore alla propria individualità anche laddove si perde la certezza delle verità religiose o di valori oggettivi. Questa possibilità, dice, è stata sottratta agli uomini da una filosofia politica, quella della modernità, che ha ridotto l'uomo a essere bisognoso di sicurezza e di beni materiali e conseguentemente ha confinato la politica nella dimensione del bisogno materiale. La politica è difatti concepita, definita, teorizzata come governo degli uomini e delle ricchezze, come amministrazione delle risorse e gestione delle paure. L'epoca moderna, che aveva nelle sue premesse la ricerca della libertà e della riduzione dell'ingiustizia che impedisce l'emancipazione, ha invece virato verso un esito contrario che ripete e perpetua il vizio, per Arendt, di una tradizione filosofica che ha concepito la politica come esperienza subordinata ai risultati della speculazione filosofica. Questa tara che per Arendt connota la filosofia politica europea da Platone in poi (e che è il vizio di fondo di tutta la speculazione filosofica per Arendt e che la porta a sentirsi estranea a questa lunga vicenda, tanto da non volere che la si considerasse una filosofa) nei secoli della svolta moderna assume, dice, una ulteriore torsione; diventa teoria del governo delle vite, preoccupata solo di garantire la sopravvivenza degli esseri umani.

Cioè, la politica si definisce e lo spazio pubblico viene legittimato, solo in quanto attività di salvaguardia dell'esistenza fisica degli uomini, che vengono così concepiti come animali bisognosi di assistenza e protezione. Quello che c'è di sbagliato in questo, potremmo dire di perverso, è per Arendt il fatto che una tale concezione della politica muove da una considerazione dell'uomo che lo riduce a una macchina organica (un organismo animale, un essere vivente) e che lo svuota di ciò che lo caratterizza nell'ambito dell'universo e degli esseri viventi: la sua mente, la sua capacità di immaginare, sognare, creare, amare e così via. Capacità che si manifesta al di fuori delle sue relazioni intime con i propri congiunti nella relazione mediata dalla parola, dai discorsi, che avviene al di fuori della famiglia e della sfera degli affetti più intimi⁴.

Questo processo di riduzione dell'uomo ad animale bisognoso, soggetto di bisogni e di necessità, è quello che ha condotto per Arendt alla spersonalizzazione dell'individuo e allo svuotamento ideale che ne ha fatto un essere pronto (disponibile) all'avventura totalitaria. Della dittatura totalizzante del Nazismo e dello Stalinismo. Per questa ragione per Arendt diventa perno della sua idea della politica la partecipazione civile, come agire politico consapevole e privilegiato tra le attività che gli uomini possono svolgere. Hannah Arendt svilupperà nel volume di sette anni successivo a *Le origini del*

⁴H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2003.

*totalitarismo*⁵ una riflessione lunga e storiograficamente attrezzata per proporre una concezione della partecipazione politica estrema nella sua idealità da sembrare utopica ma che in realtà è una proposta concreta contro il nichilismo della libertà soggettiva dei moderni. La spiegazione di questa teoria è probabilmente da vedersi nel fatto, come stiamo dicendo, che la Arendt nel cercare di comprendere, di riportare a una spiegazione razionale la crudeltà del suo tempo, si convinse che essa è riconducibile a un meccanismo più ampio delle dinamiche di potere delle classi dirigenti e degli interessi dominanti, a un fenomeno più profondo e generale che attiene alla struttura intima dei soggetti sociali.

Paragrafo 2 *I tratti del regime totalitario e la sua inerenza alla società moderna*

Lo studio di Hannah Arendt sul totalitarismo è un classico dal quale non si può prescindere perché ha messo in campo un'analisi articolata, che affronta il fenomeno che la Arendt ha vissuto sulla propria pelle cercando di andare in profondità e di cogliere tutta la complessità di ciò che è accaduto; ciò vuol dire prima di tutto non ricondurre la vicenda degli autoritarismi totalitari a una sola causa e infatti la Arendt lavora sia sul piano della ricostruzione storica, degli eventi e dei processi culturali, sia sul piano dell'idea politica, della

⁵H. Arendt. *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 1997.

teoria, che il regime totalitario ha rappresentato. Un lavoro rigoroso che, d'altra parte, dovrebbe essere il frutto di ogni sguardo serio e acuto su fenomeni così importanti e naturalmente a una tale sforzo si dedicò la Arendt che certamente in ogni sua opera ha dimostrato queste caratteristiche: profondità, serietà, rigore nell'affrontare le questioni, mossa da sincere ragioni conoscitive e morali. L'effetto di tale approccio è che dal lavoro della Arendt, sebbene in diversi punti possa presentare forzature e contraddizioni teoriche (critiche rivolte da più parti), non è possibile trascendere nella comprensione di queste vicende politiche⁶.

Assume però particolare rilievo che tra le concorrenti cause dell'esperienza totalitaria Hannah Arendt individui quella dell'individualismo atomistico come causa determinante. Non si connette alle riflessioni di molti che danno priorità alla dinamica del dittatore demagogo dalla capacità carismatica o al desiderio diffuso di azioni 'eroiche' (che danno senso alla propria esistenza individuale) che possono caratterizzare molti degli attivisti dei movimenti nazista fascista o comunista⁷. Arendt va in profondità e scava nella logica culturale e nella dinamica psicologica del fenomeno sociale, mettendo in primo piano un aspetto che attiene sia alla dimensione politica in sé che alla più impegnativa vicenda della civiltà europea. Non è possibile comprendere quello che è accaduto se non andando a fondo rispetto al

⁶ Una ricostruzione dei temi e delle teorie sul totalitarismo Simona Forti, *Il totalitarismo*, Laterza, Roma-Bari 2001.

⁷ Si veda Alberto Martinelli, *Premessa* a H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, p. X.

tipo umano che può accettare e partecipare a tutto ciò. Poiché accettare che gli uomini possano fare quel che hanno fatto è in astratto difficile, troppo difficile. E, d'altra parte, è proprio su questa incredulità che spesso si edificano fenomeni orrendi. È questo un profilo molto rilevante, che verrà sviluppato nel libro sul processo di Eichmann e che a dire il vero dice molto del passato ma probabilmente del presente, del nostro tempo. Arendt sottolinea la facilità con la quale gli uomini possono assuefarsi all'ingiustizia ma soprattutto quanto essa sia spesso misconosciuta e consentita dallo sguardo distratto e superficiale della normalità quotidiana che evita di farsi turbare occultando i significati di ciò che accade e che dovrebbero allertare rispetto alla possibilità che gesti di ingiustizia e discriminazione possano facilmente evolvere in comportamenti crudeli e terribili. Un tale meccanismo è certo al centro del primo dei fattori che vengono analizzati come causa del totalitarismo nazista, l'antisemitismo. Analizzato nella prima parte del volume di Arendt⁸.

Il rilievo che Arendt assegna agli elementi culturali e antropologici nella spiegazione degli ordini totalitari la conduce a ritenere che essi siano una assoluta novità nell'esperienza politica fino ad allora sperimentata. La novità ha a che fare proprio con la pervasività psicologica ed etica dell'ordine totalitario. L'ordine totalitario è un ordine per l'appunto totalizzante, nel senso che è un sistema sociale che invade la sfera esistenziale nel profondo

⁸ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 3-14.

dell'intimo e nelle menti degli individui. Per questo l'ultima parte del libro è dedicato a quella che è la struttura fondamentale del regime, il connubio di "ideologia e terrore". Questo connubio è possibile e spiega la radicalità del fenomeno sperimentato nella prima parte del XX secolo perché vi era la condizione sociale che lo ha consentito e questa in buona parte coincide con la struttura psicologica dell'uomo medio della società moderna. L'indagine della Arendt si concentra su questo aspetto, sebbene dedichi ampio spazio alle cause economiche e geopolitiche quando si rivolge alle azioni colonialistiche e imperialistiche delle potenze, perché ciò che le pare (e diremmo noi, a ragione) più urgente è comprendere perché ciò che a uno sguardo distaccato e lucido sembra incomprensibile e terribile sia potuto accadere.

Insomma il punto è che la crudeltà nazista è stata praticata da una gran parte del popolo tedesco; così come l'ottusità e la rinuncia all'autonomia individuale che ha contrassegnato il regime comunista negli anni Trenta e Quaranta ha riguardato gran parte delle collettività comuniste. Le dittature totalitarie sono state un fenomeno di massa e per questo per Arendt è necessario afferrare la causa di tale adesione. D'altra parte sta in questo nodo l'elemento che distingue ciò che è accaduto nel XX secolo dalle dittature o dagli autoritarismi tante volte verificatesi prima ma anche dopo la seconda guerra mondiale. I regimi che vengono studiati da Arendt e definiti come totalitari sono un accadimento nuovo e diverso dalle esperienze autoritarie e dagli ordini

repressivi. Questa tesi è forse la più originale e rende il lavoro arendtiano un punto di riferimento ancora oggi; nonostante in seguito gli studi su questo tema siano stati numerosi.

Quello che connota in termini assoluti i regimi totalitari è la loro inedita capacità di penetrare nelle vite dei cittadini della collettività, dovremmo dire di quelli che erano cittadini e che sono diventati piuttosto che dei sudditi degli automi al servizio di un progetto politico estremo e onnipervasivo. Un progetto totalizzante, per l'appunto, sia nel senso che si è realizzato attraverso una totale ingerenza della vita individuale sia perché si poneva come trasformazione permanente, come movimento rivoluzionario volto a creare un nuovo assetto sociale e addirittura un nuovo uomo; una nuova umanità. Questo il connotato più innovativo e che ha a che fare proprio con il tempo in cui i regimi totalitari si sono verificati, nel senso che essi sono possibili, nella loro diversità dalle tirannie e dai dispotismi (del passato e del presente), per alcune condizioni sociali che la società moderna nel suo esito ha determinato. Il totalitarismo è un assetto politico che ha invaso tutte le sfere di esistenza della società perché è consistito in un progetto politico di trasformazione radicale non solo delle relazioni intersoggettive ma degli stessi individui e infatti esso si è presentato e sviluppato come movimento, cioè come continua azione per trasformare la società e che richiedeva, per tutto questo, il pieno coinvolgimento dei consociati. La loro piena adesione, inevitabilmente fanatica e ottusa. Un'adesione ottusa perché il far

parte dell'ordine e del progetto totalitario ha voluto dire aderire a una concezione politica che si è posta come metafisica o religiosa, cioè come credenza assoluta in una visione di verità e giustizia delle cose umane.

Il perno intorno a cui ha ruotato il sistema sociale dei regimi analizzati e definiti dalla Arendt totalitari è l'ideologia, il sistema di rappresentazione della realtà e di definizione di criteri indiscutibili di giustizia che si pone come visione del mondo che tutto spiega e che è in grado di predire anche ciò che accadrà in futuro. Questo è uno dei profili che più ha accomunato vicende politiche apparentemente (e comunque inizialmente) tanto lontane quali il progetto Nazionalsocialista e il progetto Comunista. La proposta ideologica è ciò che per Arendt svolge la funzione determinante di queste esperienze estremistiche, piuttosto che l'elemento del capo, che certo è importante nel dispiegarsi concreto del regime ma che può agire da catalizzatore di energie collettive perché si serve della visione ideologica, degli argomenti ideologici che costituiscono l'elemento unificante e attraente per individui bisognosi di ridare senso alla propria singolarità svuotata e fragile. L'ideologia rivoluzionaria, che movimentata l'intera comunità in una partecipazione che deve essere piena e motiva per le speranze che dà, spiega tutto e travolge le concezioni precedenti, i valori tradizionali. Legittima l'azione delle istituzioni del regime, dei suoi funzionari, perché fonda una legittimità nuova che determina anche la legalità del regime, contro qualsiasi idea

di diritto positivo (cioè mutevole e storico). Perché l'ideologia mette in campo un principio di giustizia metafisico (la natura della razza, l'oggettività del processo storico dialettico) che fonda l'autorità del nuovo ordine.

Ultimo tassello di questo meccanismo è il terrore, compagno gemello della visione ideologica in quanto metafisica e assolutizzante. Il fine delineato dall'ideologia, lo scopo verso cui tendere per realizzare l'ordine nuovo, realizzare la rivoluzione, legittima azioni violente e la soppressione della libertà individuale. L'oggettività della concezione ideologica, l'indiscutibilità dei suoi dettami e del suo scopo, si manifestano nell'assenza di margini all'azione. Ciò che è giusto fare è indicato dal partito depositario della verità ideologica e ogni critica o contrasto di questa dinamica è da contrastare. Il controllo poliziesco, la violenza nella realizzazione dell'ideologia, la paura per la repressione del regime è un inevitabile conseguenza di un progetto sociale assolutizzante e per ciò delirante. Si può parlare così di una società paranoica, di un tessuto sociale composto da relazioni psicologicamente, se così possiamo dire, patologiche. Perché la partecipazione politica avviene dentro una cornice ideale che non lascia spazio alla riflessione e all'effettivo contributo individuale, nel dialogo e nel confronto, ma fornisce solo una visione delle cose che riempie di senso la mente e richiede dedizione totale per realizzarne lo scopo indiscutibile. Perché un tale esito è coincidente con la modernità?

Ebbene, solo nella società moderna, dove gli uomini hanno imparato a organizzarsi in partiti per partecipare allo spazio pubblico, per rivendicare i propri interessi e le proprie idee sulla giustizia sociale, era possibile il verificarsi di un fenomeno come quello dell'ideologia totalitaria, poiché nella società premoderna gli uomini erano tutt'al più assorbiti dalle concezioni religiose e non pensavano di poter prendere in mano le sorti proprie e soprattutto del mondo. È solamente nell'ambito della civiltà moderna, nell'ambito di una società in cui si tematizza la trasformazione della realtà umana, in cui si pensa che l'uomo possa determinare il proprio destino (e, come nota la Arendt più profondamente, possa cambiare la natura stessa, perché esito della scienza moderna è quello di poter agire drammaticamente sull'ambiente circostante) che poteva realizzarsi un'esperienza politica così ambiziosa e presuntuosa come quella che è incarnata parossisticamente dalle vicende totalitarie. Soprattutto è però la condizione raggiunta dalla cultura moderna negli ultimi decenni che ha consentito l'avventura totalitaria: la diffusione di un individualismo senza sostanza che ha perduto il contenuto emancipatore dell'idea di libertà individuale e si è ridotto a un vuoto guscio in balia delle tendenze sociali perché incapace di trovare punti di riferimento e risorse morali. Questo esito, non necessario ma verificatosi nella società moderna, è alla base, come si è già detto, dell'esito totalitario che, per Hannah Arendt, è una possibilità, per quanto detto, della modernità. L'orrore che si è realizzato è conseguenza della strada

intrapresa dal progetto moderno e non è una contraddizione dei requisiti della cultura moderna.

Questa quindi, secondo Arendt, ha in sé la possibilità di determinare esperienze collettive violente e fondate sul soffocamento della libertà individuale. Esattamente l'opposto di ciò per cui l'epoca moderna si è detta l'epoca dell'emancipazione del soggetto. Ciò si spiega per Arendt in una maniera ben precisa. La cultura moderna ha tagliato le radici religiose e i fondamenti tradizionali della vita individuale ma ha consegnato agli uomini la consapevolezza di poter costruire insieme il proprio percorso esistenziale come vicenda comune e di pensare alla propria esistenza come parte di un progetto collettivo a cui dare un senso. Questa possibilità coincide con la costruzione della democrazia e con la partecipazione a essa da parte degli uomini. Nel corso degli ultimi decenni, tra fine Ottocento e inizio Novecento, pensa la Arendt, questa consapevolezza ha perso terreno, è diminuita, e si è diffuso un generale senso di inquietudine e smarrimento che ha fatto degli uomini non dei protagonisti attraverso i partiti o azioni civili ma degli esseri senza bussola che fanno parte di una massa indistinta e pronta a farsi trascinare da emozioni e sentimenti poco meditati ma in grado di affascinare e dare illusorie speranze. L'ideologia ha presa su tale tipo d'uomo. L'identificazione con un capo carismatico può costituire una mediazione emotiva che serve a motivare per un coinvolgimento pieno nel progetto politico e il regime di polizia assicura il controllo capillare e impedisce la presa di

coscienza; che si diffondano i dubbi e le critiche. Ma solo la diffusione di una personalità come quella che Arendt chiama individuo-massa può consentire che il progetto ideologico di radicale e violenta trasformazione della realtà possa divenire effettivo movimento collettivo.

Paragrafo 3 *Una filosofa contro sé stessa. Totalitarismo e metafisica*

L'interesse per la comprensione dei due sistemi politici autoritari e violenti che hanno rappresentato le esperienze politiche più estreme della prima parte del Novecento, a sua volta piena di eventi politici estremi (dalle due guerre mondiali al Fascismo in Italia o alla guerra civile spagnola, solo per ricordarne alcuni), è senza dubbio provocato dal sentire una urgenza che inquietava il cuore di Hannah Arendt. Come notato da molti⁹, la riflessione sul Totalitarismo della Arendt è mossa quasi da un'ossessione, un'ossessione che accompagna il suo lavoro intellettuale fino alla fine ma che certamente si manifesta in maniera matura nel saggio sul processo all'ufficiale nazista Eichmann, che le consentirà di scendere negli abissi della capacità umana di fare del male. Difatti, l'ossessione che spinge allo studio del Nazismo è certamente quella di capire come possa realizzarsi tanta crudeltà e tanto male tra gli esseri umani.

⁹ Lo afferma Simona Forti, *Le figure del male*, in Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit. e in questo senso pure Laura Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare politicamente*, cit.

Questa necessità viene affrontata dalla Arendt con quell'attitudine all'indagine in profondità, alla speculazione e alla classificazione teorica, che è tipica della riflessione filosofica e nella quale Ella si è formata intimamente.

Al di là della propria decisa presa di distanza dalla tradizione della filosofia europea, Arendt ha un'intelligenza filosofica e questo spiega perché nello studio del Nazismo, che ha sperimentato come parte della propria vita, non possa limitarsi a una ricostruzione storica e tenti una comprensione teorica che la porta a elaborare un concetto generale dentro il quale inserire la politica nazista e sussumere allo stesso tempo l'altra esperienza politica che presenta i caratteri essenziali in comune con il regime nazista, pur nella grande diversità dei contenuti ideologici e degli eventi che l'hanno originata. L'accostamento del sistema Sovietico a quello Nazionalsocialista provocò, infatti, grandi critiche e forti polemiche verso la Arendt. Probabilmente è la tesi che più ha disturbato del lavoro teorico arendtiano, sempre poco attento alle impostazioni tradizionali e molto libero da schemi precostituiti. La Arendt fu aspramente criticata da molti studiosi marxisti e per molto tempo circolarono sospetti che Ella si fosse messa al servizio della battaglia politico-ideologica del capitalismo americano. A guardar bene, effettivamente le avventure politiche della Russia sovietica e della Germania nazista presentano contenuti ideali diversissimi, anzi contrapposti.

La Arendt sa bene che mentre il regime sovietico si pone l'obiettivo di eliminare la società capitalista e costruire quella socialista, cioè una società egualitaria e pacifista e che nel far ciò si basa su una teoria politica che si alimenta di gran parte della tradizione filosofica europea, certo non liquidabile come pattume ideologico e anzi relativa alla dimensione umanistica, il movimentismo nazista è supportato dall'inizio alla fine da teorie razziste e violente e che verso la filosofia umanistica europea (per esempio il cosmopolitismo kantiano, il razionalismo illuministico) esternava disprezzo e totale contrarietà. D'altronde i due terzi del libro sono dedicati alla ricostruzione delle vicende storiche e della cultura politica che hanno preparato gli eventi catastrofici successivi. Ciononostante, la prospettiva con cui Arendt guarda alla fenomenologia politica è quella di voler cogliere la causa che consenta di capire come è stato possibile e di cui i singoli avvenimenti sono stati manifestazioni o complici; è convinta che ci siano delle ragioni profonde che affondano nella cultura diffusa e nella mentalità dell'uomo comune di quei decenni.

Proprio il verificarsi nei primi decenni del XX secolo di tanti eventi politici radicali e turbolenti è dimostrazione che la causa è una generale condizione di inquietudine e malessere dell'uomo della società moderna. L'individuo umano tipico della società moderna è un soggetto tendenzialmente isolato e sperduto che non fa parte più di

una collettività (cioè, non si sente parte) ma di una massa¹⁰, informe e manipolabile facilmente da emozioni forti e in cerca di esse per sopperire a una condizione sentimentale di angoscia. Questo il presupposto della ricerca della Arendt. Se ne ha una esplicita manifestazione nella prima premessa a *Le origini del totalitarismo*, che gronda di preoccupazione e cupezza. Si pensi che il titolo proposto dalla Arendt (e rifiutato dall'editore)¹¹ per il volume è *The Burden of our Time*; ancora una volta testimonianza dello stato sentimentale con cui Arendt affrontò questi problemi e della sua prospettiva interpretativa. La Arendt era preoccupata non solo per ciò che già era accaduto ma per ciò che sarebbe potuto accadere. Perché gli esiti dispotici che si era occupata di studiare erano per lei una alternativa sempre in campo nella condizione sociale del suo presente e del futuro che poteva prevedere. L'attenzione rivolta all'antisemitismo e all'imperialismo, prima di entrare nella analisi dei tratti strutturali della macchina totalitaria, è fondata sulla convinzione che questi due fenomeni siano tra quelli che hanno condotto all'esplosione bellica nel Novecento e che soprattutto abbiano fatto emergere la contraddizione e la fragilità della forma politica intorno alla quale ha ruotato l'ordine sociale moderno, lo Stato-nazione.

Per la Arendt lo Stato-nazione, che è stato sempre attraversato dalle tendenze razziste, di cui l'antisemitismo è la forma

¹⁰ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 300 e ss.

¹¹ Il titolo *The Origins of Totalitarianism* fu scelto dall'editore statunitense mentre quello proposto dall'autrice fu scelto solo per la prima edizione del volume in Inghilterra.

più esacerbata e perversa (perché elemento strisciante nelle collettività europee da sempre) e dalle spinte a trovare nuove risorse e nuovi territori da sfruttare, è stato costruito su una contraddizione essenziale che si è nel corso dei secoli manifestata e che oggi è sotto gli occhi di tutti ancor più chiaramente (non solo gli occhi di Arendt ma anche i nostri occhi, visto che il nesso diritti cittadinanza pare aver raggiunto il massimo di problematicità in questi anni di flussi migratori disperati). Dentro la struttura dello Stato si è declinato il discorso dei diritti soggettivi e della libertà individuale, che, anche prima della retorica contemporanea dei diritti umani, sembrava rivolgersi comunque a tutti gli uomini ai quali la filosofia politica moderna attribuiva facoltà e prerogative nuove rispetto ai secoli premoderni. L'esperienza statale però (la politica e la convivenza dentro l'organizzazione dello Stato) si è svolta allo stesso tempo intorno all'idea di nazione, che implica per sé un criterio di limitazione al riconoscimento dei diritti individuali poiché il richiamo alla Nazione ha significato circoscrivere gli appartenenti alla collettività (organizzata come Stato) a coloro che per nascita e cultura possono essere considerati appartenenti alla nazione e quindi cittadini. Questa endiadi apparentemente contraddittoria Stato (che tutela i diritti) e Nazione (che identifica la collettività istituita nello Stato), che ha trovato nella teoria politica della Rivoluzione francese la sua elaborazione più piena e influente, costituisce uno dei nodi più controversi e inaggirabili del pensiero politico degli ultimi secoli.

I diritti, nucleo giuridico della libertà che la filosofia politica moderna ha concepito per il soggetto¹², sono definiti e teorizzati come naturali e perciò di ogni essere umano ma per la loro effettualità richiedono la tutela delle istituzioni statali. Queste però esplicano il proprio ruolo, quello di organizzare le relazioni sociali e proteggere l'esistenza dei singoli, circoscrivendo la propria azione sulla base della cittadinanza che è a sua volta definita come appartenenza a una collettività (che nel pensiero politico originario della modernità è la collettività nazionale). Tale paradosso è evidenziato da Arendt in maniera incisiva e teoricamente molto stringente e infatti anche questa posizione critica ha avuto molta risonanza contribuendo a iniziare un dibattito che attraverserà tutto il secondo Novecento. Quello, per l'appunto, sul nesso tra tutela giuridica dei diritti dell'uomo e appartenenza al popolo di cittadini di uno Stato. Nel ragionamento della Arendt la presenza del discorso razzista nella cultura degli Stati nazionali (e dell'antisemitismo, come detto, in modo particolare) e della logica di potenza delle classi dominanti che si esplicita in una secolare azione di colonizzazione e di rapina nei confronti di altri popoli, sono fenomeni parossistici della contraddizione irrisolta nel concetto dello Stato e contribuiranno in maniera rilevantissima alla formazione dei due sistemi politici totalitari. L'antisemitismo e l'imperialismo saranno solo portati all'estremo dal Nazismo e dallo Stalinismo che di questi moduli violenti si imbeveranno fino al delirio.

¹² Sui caratteri strutturali della Modernità, in particolare sotto il profilo delle istituzioni giuridico-politiche, P. Barcellona, *Diritto senza società. Dal disincanto all'indifferenza*, cit.

Unendo a questo presupposto di cultura violenta e bellicosa un elemento che proviene dalla tradizione filosofica e cioè quello della pretesa di progettare e realizzare la rivoluzione, di poter trasformare la realtà sociale del tutto con l'azione decisa e consapevole dell'uomo. La cifra idealistica e prescrittiva della filosofia europea viene così a svelare tutta la violenza della pretesa metafisica nel successo di ideologie politiche totalizzanti e ottuse, così come il sostrato violento della politica statale verrà messo al servizio di questa pretesa di costruire la società nuova e si tradurrà non solo in autoritarismo ma in terrore, come metodo di governo della società. Ciò perché di fronte a un'idea così assolutizzante come quella della trasformazione radicale della realtà sociale si pone come necessario un controllo delle vite capillare e aggressivo.

Paragrafo 4 Genealogia del Totalitarismo. Il combinato disposto di antisemitismo e imperialismo nella Storia europea.

Per quanto detto, il lavoro di scavo che la Arendt ha svolto sulla tragedia dei regimi totalitari, sulla scia di un coinvolgimento personale evidente (che è vera e propria angoscia che traspare di continuo dalle pagine del voluminoso volume, determinato da un singolare connubio di rigore analitico ed emotività), individua diversi fattori come causa dell'orrore politico del primo Novecento e ne costruisce il combinato disposto, cioè la connessione e l'intreccio che

provocò l'esito finale. Sia che si tratti della pesante presenza del discorso razzista nella cultura europea, di cui l'antisemitismo è manifestazione paradossale, sia che si tratti dell'inclinazione imperialista degli Stati europei e della borghesia capitalistica, sia che si tratti delle potenzialità violente del pensiero speculativo, con le sue pretese di verità e con quella di forgiare la realtà concreta, la Arendt si impegna nella ricostruzione dei processi che condurranno a esperienze politiche così crudeli con una attitudine da storica poiché è persuasa del fatto che fenomeni così estremi non possono realizzarsi senza una lunga preparazione e, allo stesso tempo, come sottolineato da Simona Forti¹³, la Arendt non attribuisce a ciascuno di essi un effetto necessario. Quel che qui interessa è che nei differenti fattori da lei individuati della storia politica europea e nella cultura europea secondo Arendt vi sono spiccate ragioni per cui si sono potuti affermare progetti politici così autoritari e totalizzanti e che quindi la variante razzista, in particolare nella sua specificazione antisemita, la rapacità colonizzatrice del capitalismo e il delirio di onnipotenza della metafisica costituiscono facce diverse di una Civiltà che dando a esse piena recezione ha tradito buona parte di se stessa: l'umanesimo, la solidarietà, l'idea di eguaglianza e di fratellanza, il pacifismo *et cetera...*

Diversamente da quello che molti interpreti hanno sostenuto, Hannah Arendt non ha messo in campo un'analisi

¹³ S. Forti, *Le figure del male*, cit., p. XXXIV.

deterministica e men che meno schematica per riflettere sulle cause del totalitarismo. Ella, ripetiamo, individua fenomeni, tendenze, presenti nei decenni precedenti che rendono quindi non sorprendente o comunque inspiegabile ciò che è accaduto, che da molti è stato ritenuto invece inspiegabile, una cesura nella Storia europea. Arendt dice esattamente l'opposto, sebbene non giunga alle conclusioni, come per esempio fanno altri grandi pensatori, Voegelin e Horkheimer e Adorno per esempio, che la violenza totalitaria sia stata esito inevitabile della cultura europea¹⁴. Già nella maniera in cui fa l'archeologia dell'antisemitismo si nota la consueta originalità e complessità di sguardo.

Arendt mette in discussione le spiegazioni più diffuse, ricordando come l'enormità di ciò che è accaduto durante gli anni della seconda guerra mondiale, la *shoa*, abbia spinto molti a ritenere incomprendibile l'importanza che l'antisemitismo ha avuto nel regime nazionalsocialista, così come Arendt afferma che non è sufficiente

¹⁴ Come sottolinea Simona Forti (in *Il totalitarismo*, cit., p. 20 e ss.), le posizioni della Arendt sono state molto influenti e hanno in alcuni casi condotto alla formazione di una cornice interpretativa *standard*, cioè di un paradigma di analisi di ciò che significa ordine politico totalitario, che orienta la riflessione di molti studiosi. In parte, perciò, rischiando di fraintendere il lavoro della Arendt che come abbiamo detto non mette in campo una ricostruzione perentoria del processo di formazione dei regimi. Ciò vale anche per il ruolo della tradizione della metafisica europea. Sbaglia chi accosta la Arendt alle conclusioni di autori come Voegelin e i maestri Francofortesi, che hanno sostenuto che il nazismo e lo stalinismo furono la conclusione delle idee della filosofia europea e del conseguente influsso che sulla società essa ha avuto. Per Voegelin, filosofo di impostazione conservatrice (di destra), il totalitarismo è conseguenza della immanentizzazione moderna, cioè della matrice atea della società moderna. La rinuncia alla trascendenza ha provocato questo terribile esito politico distruttivo, senza limiti etici. Per Horkheimer e Adorno, un po' diversamente, anche perché filosofi con posizioni politiche molto distanti da quelle di Voegelin, Nazismo e Stalinismo sono il frutto marcio della logica di potenza rispetto alla natura e alla vita della cultura illuministica che nella sua principale tendenza ha costituito la legittimazione ideologica della rapacità borghese e che mettendo in campo una razionalità strumentale, cioè preoccupata solo di costruire mezzi per trasformare il mondo o per ottenere guadagni, ha eliminato dal proprio orizzonte la ponderazione etica e il senso del limite.

nemmeno la tesi di una forma di xenofobia coniugata con il nazionalismo, perché nei primi decenni del XX secolo il peso del nazionalismo non è stato così importante come si pensa, anche per il movimento nazista¹⁵. Così come può stupire che l'apoteosi dell'antisemitismo arrivi in un momento in cui da tempo la presenza delle comunità ebraiche era in diminuzione e soprattutto le funzioni svolte dalle borghesie ebraiche nella società erano diminuite, per cui la presenza ebraica nelle comunità europee non era più così importante o, quantomeno, lo era molto meno rispetto a ciò che era stato in tutto il corso dei secoli passati; un fatto questo misconosciuto ma che certamente lascia di stucco considerando quanto la fanatica retorica nazista abbia insistito sull'argomento, sempre molto popolare, della titolarità da parte di persone ebrei di attività professionali determinanti per il resto della popolazione.

Per la Arendt non è convincente nemmeno la tesi del capro espiatorio, perché questa tesi non basta a spiegare la radicalità della persecuzione. È però la stessa Arendt che ci consente di dire che dalla sua disamina della presenza costante nella storia europea dell'antisemitismo se ne può dedurre che il ruolo centrale che ha svolto per l'ordine politico nazista e per la sua azione si spiega in termini simili al meccanismo del capro espiatorio. Seppure in una situazione particolare, quella della presenza di un movimento politico che si afferma come forza capace di stravolgere la società e cambiarla

¹⁵ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 4-6.

in tutti i suoi aspetti, per cui l'antisemitismo viene a essere utilizzato come propellente (già diffuso e sempre presente) di una impresa politica che richiede enorme energia politica; cioè enorme capacità di coinvolgimento. L'antisemitismo svolge questa funzione e si unisce nella realizzazione del progetto totalitario ai cascami dell'imperialismo europeo ottocentesco. O meglio. Secondo la Arendt l'antisemitismo è legato all'imperialismo nella misura in cui il ruolo importante che gli ebrei hanno svolto nei secoli precedenti è legato allo sviluppo e al consolidarsi dello Stato nazionale, mentre con il disgregarsi di questo, che per la Arendt è quel che accade con la continuazione delle politiche imperialistiche degli Stati, la rilevanza degli ebrei (soprattutto per le professioni legate al mondo della finanza) diminuisce e però cresce l'antisemitismo¹⁶.

Il nesso che viene colto tra l'accrescersi del sentimento antisemita e la vicenda dello Stato nazionale si basa sulla convinzione che le politiche imperialiste abbiano avuto un segno nettamente contrario alla stabilità degli Stati-nazione e che siano avvenute sotto spinta di ceti sociali interessati all'espansione ma contro il volere dei ceti politici e delle burocrazie statali. La politica di espansione e conquista riceve nuova linfa nel XIX secolo su pressione dei ceti imprenditoriali interessati a nuovi spazi dove prelevare materie prime e ricchezze ed è quindi proprio conseguenza della logica del profitto capitalistico. Lo spazio nazionale non è più sufficiente per continuare

¹⁶ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 14 e ss.

ad accrescere l'accumulazione capitalistica e quindi le preferenze di una parte degli uomini politici a non forzare le relazioni internazionali ma, soprattutto, a concentrarsi sul governo del proprio territorio e non lanciarsi in avventure belliche costose e rischiose vengono soppiantate dagli interessi di potenti soggetti economici che vogliono invece una politica aggressiva di espansione¹⁷. Il successo di questi gruppi imprenditoriali e finanziari nel causare le scelte dei governi si fondò e rafforzò grazie a una strategia che consentì il favore di gran parte della popolazione, sia delle classi più indigenti che di quelle borghesi, non direttamente favorite, come i gruppi economici per sé imperialistici.

Si consolidò infatti la convinzione che la politica di conquista e di espansione avrebbe favorito la distribuzione della ricchezza verso le fasce più povere della collettività, perciò vi fu ampio consenso nelle fasce popolari così come anche nella borghesia, per la quale la scelta imperialista sembrò essere la soluzione necessaria al problema crescente del conflitto sociale¹⁸. Questo non ci pare certo un elemento di poco rilievo e, ovviamente, nemmeno nuovo. Certamente però assunse una rilevanza inedita all'inizio del Novecento quando la conflittualità sociale era arrivata a una intensità mai vista e le classi sociali privilegiate temevano davvero una rivolta volta all'instaurazione di un ordine sociale nuovo.

¹⁷ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 172 e ss.

¹⁸ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 205 e ss. Sappiamo bene quanto questi argomenti furono centrali nelle retoriche legittimanti le scelte di politica estera del governo fascista in Italia. Quanto le campagne italiane in Africa furono costruite sul mito dell'impero e dello "spazio vitale" per un popolo vigoroso e desideroso di affermarsi.

Tra fine dell'Ottocento e inizio del Novecento le classi sociali erano non solo un effettivo modo in cui si divideva la popolazione di una collettività per attività lavorativa e condizione economica ma anche una diffusa maniera di percepirsi da parte degli stessi individui. Poiché a causa della forte presenza di partiti socialisti e comunisti che insistevano su questa composizione di classe della società e a causa della rilevanza ormai assunta dalle organizzazioni sindacali che avevano il compito di far assumere coscienza della propria posizione nella società e dei propri interessi materiali, tra le fasce più povere e bisognose della popolazione era diffuso il senso di appartenenza alla classe. Tale consapevolezza degli interessi materiali e della loro naturale configurazione conflittuale, perché gli interessi degli uni apparivano evidentemente contrapposti a quelli degli altri, determinò una capacità di rivendicare riforme politiche e di pretenderle contro il volere delle classi privilegiate e dell'assetto istituzionale esistente che il tenore della vita pubblica almeno nei decenni dalla fine del XIX secolo fu quello dello scontro di classe e del conflitto sociale conseguente. Tali tensioni non furono certo influenti nell'esplosione del primo conflitto bellico così come non è possibile dimenticare che i timori di una vampata rivoluzionaria attraversarono tutta l'Europa, si concretizzarono nel 1918 nella rivoluzione in Russia, che travolse l'impero zarista e condussero probabilmente alla seconda guerra mondiale.

La descrizione delle ragioni delle politiche imperialistiche degli Stati-nazione ha lo scopo nello studio della Arendt di consentire di disegnare con maggior completezza possibile il quadro della situazione culturale e sociale da cui sono derivati i sistemi nazista e sovietico. Ne viene fuori un contesto che ben poco ha a che fare o, meglio, stride con l'autocelebrazione di sé che gli europei facevano ancor più di quanto facciano al tempo presente, considerandosi portatori della Civiltà. L'imperialismo, la politica di potenza delle grandi potenze, per l'appunto, volto all'espansione del proprio territorio su cui esercitare controllo e da cui trarre risorse è il fenomeno più patente di una complessiva situazione culturale che è intrisa di elementi violenti e aggressivi. La Arendt li passa a rassegna, dal razzismo all'antisemitismo, dalle ideologie nazionaliste all'individualismo possessivo tipico della prima società moderna e ancor più di quella in cui si è affermata la borghesia¹⁹, constatando come tutti questi fenomeni siano in profonda contraddizione con gli ideali e i valori che la filosofia morale e politica europea ha nel corso di due millenni proclamato; con ancor più enfasi e convinzione dalla fine del Settecento.

Al contrario, proprio gli ultimi secoli sembrano aver incubato i germi di una violenza politica tale da aver realizzato eventi la cui malvagità lascia increduli ma che per Arendt sono talmente connaturati alla Storia politica e filosofica europea da essere una

¹⁹H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 193 e ss.

minaccia imminente. La chiusa della terza parte del libro, quella propriamente su *Il totalitarismo*, costituisce un monito ma soprattutto una sincera manifestazione di angoscia.

È conforme alla nostra tradizione filosofica non poter concepire un <male radicale>Quindi non abbiamo nulla a cui ricorrere per comprendere un fenomeno che ci sta di fronte con la sua mostruosa realtà e demolisce tutti i criteri di giudizio da noi conosciuti.....Le soluzioni totalitarie potrebbero sopravvivere alla caduta dei propri regimi sotto forma di tentazioni destinate a ripresentarsi ogni qual volta appare impossibile alleviare la miseria politica, sociale od economica in maniera degna dell'uomo.²⁰

Esempio, forse massimo, delle contraddizioni che minano la politica e la teoria della politica ereditata è il contrasto clamoroso tra la teoria dello Stato (nazionale) e il concetto di diritti umani. Questi ultimi, da quando sono stati proclamati nella temperie illuministica hanno rappresentato un'idea morale sempre più riferimento di richieste di giustizia e speranze riformatrici, sebbene già nella loro formulazione più nota, quella francese, emergeva il nodo della cittadinanza come condizione giuridica essenziale per essere titolare di diritti. Questo nodo non pare essersi sciolto anche dopo l'istituzione dell'Organizzazione delle Nazioni Unite e la proclamazione dei diritti ancora più 'universale' (tanto che la Arendt non muta tenore teorico,

²⁰ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 628-629.

pur pubblicando il suo lavoro ben dopo la dichiarazione universale dei diritti umani del 1948).

Paragrafo 5 *L'individuo atomizzato e l'ideologia come dispositivo di dominio della massa*

Il paradosso della filosofia dei diritti umani viene diffusamente affrontato dalla Arendt perché si pone come esemplare banco di prova di un'attitudine continuamente presente nel pensiero europeo. Difatti, possiamo dire che questo blocco teorico sembra solo uno degli episodi che contrassegnano la storia delle idee europee. Dalle teorie platoniche sull'ordine delle idee la tradizione si è sviluppata come una serie di modelli sulla giustizia e sul migliore degli assetti sociali da realizzare che, nella quasi maggior parte dei casi, e, sicuramente, nel caso di quelli più influenti, non ha fatto in realtà i conti con la realtà, con la concretezza delle dinamiche umane e dei rapporti sociali (di forza, di interesse). La contraddizione dei diritti dell'uomo è discussa dalla Arendt non perché le interessi prima di tutto evidenziare la questione filosofica ma perché ritiene di aver assistito negli anni precedenti a un evento manifestatosi, proprio a seguito delle guerre, degli scontri tra Stati e della sempre maggior diffusione delle teorie razziste. La disgregazione degli imperi (ottomano e austro-ungarico) in seguito alla prima guerra mondiale soprattutto (e gli eventi bellici in generale) provocò la proliferazione

di profughi ed esiliati che rapidamente si tradussero nella maggior parte dei casi in persone senza cittadinanza, senza appartenenza nazionale.

La condizione della apolidicità divenne una condizione diffusa. Naturalmente in parte condizione sperimentata dalla stessa Arendt (che certo restava tedesca ma che nella Germania nazista non era più cittadina) ma che riguardò molti nei primi decenni del secolo scorso, in seguito a un procedimento a cui ricorsero diversi Stati, proprio accogliendo sotto il profilo amministrativo il successo delle retoriche razziste e producendo provvedimenti di denaturalizzazione; togliendo cioè la cittadinanza, con vari espedienti giuridici, a persone che la avevano ricevuta in seguito alla procedura di “naturalizzazione”. La discrasia rappresentata dall’affermazione dell’esistenza di diritti dell’uomo, affermazione che deve fare i conti, come notò perspicuamente Edmund Burke (richiamato dalla Arendt), con la necessità di individuare l’autorità che si prende il compito di garantire i diritti proclamati, è solo parte di una strutturale insufficienza del pensiero politico moderno. La fallacia di una teoria che affida all’organizzazione statale la protezione della sfera dei singoli e del loro benessere e che allo stesso tempo proclama diritti umani è evidente, poiché è evidente che solo se si è pienamente soggetti alla sfera di controllo dello Stato e quindi cittadini di quello specifico Stato, si può ottenere la salvaguardia dei propri diritti

soggettivi, che perciò da diritti umani sono da derubricare come diritti cittadini²¹.

Ma le insufficienze sono palesi e ancor più incisive, perché più profonde, se ci si volge a guardare la definizione di individuo e cittadino che la teoria politica moderna ha sviluppato nel corso degli ultimi secoli a partire dal XVII. La teoria moderna si preoccupa di configurare mezzi per la realizzazione della libertà del singolo e costruisce la stessa teoria dello Stato, a partire dalla fondamentale legittimazione di Hobbes del monopolio statale, edificandola su questo primario scopo e però toglie il terreno sotto i piedi a questa figura di individuo portatore di diritti e di aspirazione alla libertà. Il terreno sotto i piedi viene tolto, secondo Arendt, perché alla personalità individuale e alle sue possibilità è necessario uno spazio in cui poter misurarsi e concretizzare le proprie capacità. Questo spazio per Arendt è quello della partecipazione civica e della collettività, vista come dimensione costitutiva dell'esistenza umana.

Ecco, questo spazio, lo spazio pubblico, è sottratto all'uomo, nella modernità, dalla teoria che lo pone come soggetto assetato di profitto (in tutti i sensi); come soggetto portatore di bisogni e necessità e interessato prioritariamente, se non esclusivamente, ad acquisire beni, a competere con gli altri e con le difficoltà naturali per avere maggiori risorse e ricchezze. Quest'uomo, l'essere umano così

²¹ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 372.

concepito, è stato salvato nel corso dei secoli XVIII e XIX dal rischio di perdersi nella sua singolarità dallo svilupparsi dei partiti e dalla percezione di far parte di porzioni di società con caratteristiche comuni e interessi da difendere, le classi sociali ma questi contenitori sono collassati, quasi scomparsi e per questo si è materializzato il rischio intrinseco all'antropologia individualistica, l'isolamento e l'estraniamento. Per cui l'uomo si è percepito, nella sua gran parte, come un essere solo e senza punti di riferimento; un essere disponibile a esser travolto da ideologie totalizzanti, non importa quanto folli e crudeli. Questo è quel che afferma la Arendt, sostenendo, nelle parti forse più importanti del suo libro, che ciò cui si è assistito negli anni precedenti e ha reso possibile il nazismo (ma pure il totalitarismo su base marxista-leninista, che si struttura sull'abolizione delle classi, anche lì, e le sostituisce con un progetto di trasformazione totale dell'uomo che implica un'azione permanente cui tutti sono chiamati) è l'emersione della massa e dell'uomo-massa²².

La massa è conseguenza di una cultura che da un lato ha mondanzato l'orizzonte esistenziale, eliminando implicitamente la trascendenza o comunque relativizzando la religione, dall'altro ha enfatizzato l'egoismo e la libertà individuale e ha posto le basi, sotterranee quando non dichiarate, per svuotare di importanza e significato lo spazio politico. L'uomo massa è l'uomo atomizzato, incapace di reperire riferimenti etici dal contesto sociale e da sé

²²H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 423 e ss.

stesso, così come alla fine incapace di elaborare progetti di vita e dare un senso alla propria. Insomma, l'uomo-massa è esito della filosofia politica individualistica, che ha delineato l'uomo come soggetto calcolante e utilitarista e lo ha destinato (il pensiero e la cultura derivante) in tal modo a un futuro di isolamento e estraniamento. Due termini questi ultimi che Arendt utilizza per dire che oltre alla perdita di strumenti di partecipazione politica, all'uomo contemporaneo è riservata la sensazione di solitudine, di non appartenenza a un tessuto relazionale.

Ovviamente per quest'ultimo Hannah Arendt non intende la possibilità di avere affetti e relazioni intime (private). Sebbene anche questo nell'ordine del delirio totalitario è un contesto messo in difficoltà, ciò che per Arendt svanisce nell'uomo contemporaneo, su cui le ideologie totalitarie possono aver presa, è il campo delle relazioni pubbliche in cui misurarsi con le proprie idee e le proprie azioni. Nel libro *Vita Activa (The Human Condition)* verrà sviluppata ampiamente la tesi per cui la dimensione sentimentale e familiare è ben differente da quella pubblica e in un certo senso meno interessante, almeno per la speculazione filosofico-politica, poiché attiene al profilo biologico e animale degli uomini. Soprattutto, la sfera degli affetti privati non è quella in cui gli uomini affrontano le questioni più grandi e degne; proprio quelle che non hanno a che fare con il ristretto orizzonte della sopravvivenza o del tornaconto

individuale e materiale²³. Quelle che consentono agli uomini, per questo non puri esseri viventi, di essere soggetti capaci di creare nuove maniere di vivere, nuove concezioni del giusto e del bello, nuove concezioni del rapporto tra l'umanità e l'ecosistema.

Il venir meno di questa dimensione, necessaria all'uomo per dar senso alla propria naturalità, ha ridotto gli uomini, sostiene la Arendt, a soggetti duttili e forgiabili da un programma di governo dell'esistenza assolutizzante, repressivo e capillare, che si pone quindi come una proposta di senso. Una proposta di senso che riempie il vuoto dell'individuo moderno ma attraverso un'azione che ha invece paradossalmente il compito programmatico di annichilire l'uomo. I fenomeni totalitari sono stati possibili (e sono possibili) perché si è aperta una voragine di insensatezza e in questa è intervenuta con tutte le sue conseguenze terrificanti una possibilità che la cultura europea ha prodotto, quella di un'azione (politica/pubblica) di radicale controllo della vita, legittimata e resa possibile da proposte ideologiche che sono in grado di riempire ogni articolazione dell'esistenza, avendo una matrice metafisica e una forza pratica derivante dal meccanismo di controllo assoluto che proviene dalla logica della necessità dell'ideologia e del progetto da realizzare; cioè la rivoluzione della realtà. Questo è il punto cruciale e finale del resoconto arendtiano.

²³ H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, cit., capitolo II.

L'esperienza totalitaria è consistita in un completo asservimento dell'uomo al "movimento" della trasformazione della società (anzi dell'uomo stesso) di cui l'ordine politico istituzionale giuridico nazista e stalinista dovevano essere gli assi portanti ma che il totale coinvolgimento degli individui doveva consentire di realizzare²⁴. Questo coinvolgimento, reso possibile dall'ideologia e dal terrore repressivo, è strettamente connesso alla vuotezza individuale che Arendt coglie nella società a lei contemporanea. Il nucleo del sistema totalitario è questo movimento permanente implicato nell'obiettivo di radicale trasformazione, poiché per indirizzare gli individui ma più correttamente per assorbirli del tutto e giustificare ogni asservimento al potere e alla sua ideologia, era necessaria un'azione continua; una permanente richiesta di adesione piena. Per un verso questo è ciò che spiega in profondità l'affermarsi dei regimi totalitari, perché per tali caratteristiche essi sopperiscono all'isolamento e alla solitudine dell'uomo-massa, per un altro verso la mobilitazione continua è pienamente realizzabile per mezzo di un governo parossistico che non può fare a meno del ricorso alla logica

²⁴ Interessante il ragionamento di Jean-Francois Lyotard su Arendt, che in alcuni passaggi parla implicitamente della natura simbolica dell'essere umano e richiama il tema della centralità della rappresentazione o immaginario nell'ordine della vita degli uomini. È il modo in cui Arendt parla del Totalitarismo che ci fa pensare ancor più a questo profilo. Che deve essere sviluppato tenendo presente anche il tema della passività volontaria (servitù). Lyotard afferma che se l'angoscia è all'origine del totalitarismo essa è presente ancora oggi e spiega l'ordine totalitario contemporaneo, meno appariscente ma egualmente efficace (l'imperativo dello sviluppo e la connessione continua come mobilitazione totale); in J.-F. Lyotard, *Sopravvissuto*, in *Hannah Arendt*, a cura di Simona Forti, cit.

terroristica. Alla paura e al controllo di tutti gli interstizi vitali. Ecco che la fenomenologia totalitaria ha fatto ricorso alla polizia segreta e alla delazione, con la quale si è potuto trasformare il singolo aderente al movimento in uno zelante controllore, oltre che esecutore, della pervasività dell'ideologia.

Tutti questi fattori manifestano presi insieme il profilo più terrificante e allo stesso tempo coerente del regime totalitario: la vuotezza finale della stessa ideologia, dello stesso programma ideologico, che si evidenzia invece per essere semplicemente un altro dispositivo per la totale disponibilità degli individui. I progetti politici totalitari si rivelano per essere dei meccanismi per disporre dell'umano, senza alcun significato se non quello di venir a capo dell'estraniamento tipica dell'individuo moderno che non costituisce un limite in sé all'azione politica poiché il significato e il senso dello stesso individuo vengono a essere definiti dal sistema ideologico e dall'azione di governo poliziesco al servizio del movimento rivoluzionario che giustifica una logica di terrore per il raggiungimento dell'obiettivo finale. Logica di terrore e meccanismo di disposizione assoluta degli uomini che ha avuto nei campi di concentramento una concretizzazione conseguente. Anche l'obiettivo finale del movimento rivoluzionario è a sua volta irrilevante in una prospettiva che in verità punta a dar soluzione all'insensatezza cui è arrivata la società moderna senza uscirne ma portandone all'estrema

conseguenza l'assenza di limite etico perché in assenza di un orizzonte di senso.

Il tentativo totalitario di rendere superflui gli uomini riflette l'esperienza delle masse moderne, costrette a constatare la loro superfluità su una terra sovrappopolata.²⁵

L'ideologia totalitaria non mira alla trasformazione delle condizioni esterne dell'esistenza umana né al riassetto rivoluzionario dell'ordinamento sociale, bensì alla trasformazione della natura umana che, così com'è, si oppone al processo totalitario.²⁶

²⁵ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p.626.

²⁶ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p.628.

Capitolo II

Libertà e contingenza. Lo spazio pubblico come dimensione ontologica

Paragrafo 1 *La politica come campo della libertà*

Lo Stato totalitario è stato l'incarnazione dell'idea di Stato-macchina. Quell'idea che costituisce ciò contro cui il pensiero politico di Hannah Arendt cozza strutturalmente; contro cui cioè la riflessione politica della pensatrice tedesca è intrinsecamente orientata. Abbiamo visto come la complessa e profonda analisi della logica totalitaria possa esser vista come parte di un atteggiamento intellettuale che attraversa tutta la riflessione della Arendt. L'ordine politico totalitario è scandagliato anche perché esito, non necessario ma possibile, della

filosofia politica occidentale²⁷. Arendt pensa che il vizio di fondo della filosofia ereditata sia la pretesa della superiorità del pensiero sulla realtà, dell'attività speculativa sulle altre attività umane, compreso l'agire politico. Questo non perché l'attività del pensare venga ritenuta dalla Arendt irrilevante o poco degna ma perché la Storia del pensiero occidentale l'ha posta indebitamente in una posizione di supremazia e di prescrittività rispetto alla materialità della vita, da Platone in poi²⁸.

Arendt dice già nel prologo del suo libro sull'agire umano come attività libera e creativa per eccellenza, cioè l'agire politico, che il fatto che Lei si interessi dell'agire pubblico non vuol dire che attribuisca al pensiero, che definisce «... la più alta e forse la più pura attività di cui l'uomo è capace.....» un rilievo marginale o infimo ma che si occupa nelle pagine successive di quell'attività che pertiene a tutti gli uomini, cioè che tutti fanno, anche senza concettualizzarla, e che ha a che fare con lo stare al mondo relazionandosi con gli altri, essenzialmente attraverso il linguaggio²⁹. Ciò perché interessa alla Arendt descrivere e mostrare le caratteristiche di una sfera delle attività degli esseri umani che è quella propriamente politica, cioè della relazione con gli altri; perché si parla in pubblico, si prende posizione, si agisce in un modo influenzando ed essendo influenzati; ci si esibisce, nel senso che ci si espone. Attività differente e distinta

²⁷ Su questo punto anche Miguel Abensour, *Contro un fraintendimento del totalitarismo*, in *Hannah Arendt*, a cura di S. Forti, Bruno Mondadori, Milano, 1997.

²⁸ Confronta Adriana Cavarero, *Note arendtiane alla caverna di Platone*, in *Hannah Arendt*, a cura di Simona Forti, cit.

²⁹ H. Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 5.

da altre attività che gli uomini esperiscono singolarmente e che possono avere importanza per essi ben maggiore³⁰; intendendo riferirsi qui in particolare alla dimensione religiosa e rimarcando perciò che l'attenzione che viene rivolta all'agire politico non si fonda sulla convinzione che essa sia l'unica importante né la più importante per l'esistenza degli umani.

L'intento della Arendt è quello di sviluppare una riflessione sull'uomo focalizzando una dimensione che per lei è quella in cui si può maggiormente esercitare la libertà che è data agli umani e che è intimamente connessa con ciò che chiamiamo politica. La politica è la sfera in cui l'uomo può misurare le proprie possibilità di libertà e questa dimensione dell'essere umano non a caso è quella sempre più occultata nella storia politica. La riflessione della Arendt sulla politica mette al centro il concetto di libertà, a tal punto da poter dire che per Lei la politica coincide con la libertà e, certamente, che per Arendt la riflessione sulla politica coincide con la riflessione sulla possibilità della libertà.³¹ Per libertà qui si intende la facoltà umana, che gli esseri umani hanno in quanto sono ciò che sono, di agire e pensare (soprattutto nel significato di giudicare e valutare) senza vincoli costituiti dall'ordine esistente, dalla cultura dominante, dalla

³⁰ H. Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 4.

³¹ Miguel Vatter in *La fondazione della libertà*, in *Hannah Arendt*, a cura di Simona Forti, Bruno Mondadori, Milano 1997, esordisce sostenendo che la libertà è il fulcro del pensiero politico di Arendt. Vedi pure Etienne Tassin, *L'azione "contro" il mondo. Il senso dell'acosmismo* sempre in *Hannah Arendt*, a cura di S. Forti, cit.

tradizione né dalle necessità materiali-biologiche. La libertà politica è infatti per Arendt una libertà specifica, rispetto ad altri modi di declinarla, cioè ad altri aspetti dai quali gli uomini possono emanciparsi. Non è la libertà dal bisogno e dalla esigenza di sopravvivere. È la libertà di pensare (o meglio di determinare con la propria azione) un assetto delle cose, della vita, differente da quello che c'è. È la libertà di fondare un nuovo modo di convivere, di costruire un altro ordine umano. È una libertà radicale, in potenza.

La libertà potenziale ma effettiva di creare un nuovo mondo ed è per questo, prima di tutto, libertà dal dominio, cioè è la condizione in cui si dovrebbero trovare tutti, consistente nel partecipare con la stessa facoltà al dialogo pubblico e con gli stessi diritti di farlo. Questa dimensione dell'agire coincide perciò con l'idea di isonomia o, genericamente, con quella di anarchia³². La Arendt è interessata a questa dimensione dell'agire umano e della libertà che gli uomini possono esperire, per loro vocazione e capacità. Questa idea di libertà è l'ideale di libertà che attira l'attenzione della Arendt perché, per Lei, solo questa idea di libertà consente di pensare la politica senza violenza, laddove se si pensa alla libertà umana come emancipazione dal bisogno materiale inevitabilmente entrano in gioco processi coercitivi che sono incompatibili con la libertà politica. Processi violenti poiché coattivi nella misura in cui impongono misure

³² Vedi ancora il saggio di Miguel Abensour contenuto nel libro curato da Simona Forti, citato alla nota precedente.

e azioni che soffocano l'autodeterminazione. L'intervento politico-amministrativo, ancor più la progettazione politica, assume in questa ottica una configurazione che non è negativa per quanto riguarda gli eventuali fini solidaristici o assistenziali ma solo nella misura in cui è espressione dell'attitudine al dominio degli uomini sugli altri uomini e anche della connotazione coercitiva della filosofia politica così come è stata impostata; come modello che l'attività di governo deve perseguire. È chiaro che Hannah Arendt, pur essendo impastata della materia filosofica profondamente, non ha ritenuto giusto dedicarle la propria attività matura durante la quale ha rivolto il suo acume intellettuale alla politica e ha assunto anzi come improprio il carattere metafisico ed essenzialistico della speculazione filosofica.

Hannah Arendt si è dedicata nel suo secondo sforzo sistematico, dopo il grande libro sui regimi totalitari, a un'opera che evidenziasse un profilo della natura umana paradossalmente poco valorizzato e preservato proprio nell'età moderna. Ecco perché quella che sviluppa è un'antropologia filosofica, poiché, pur non avendo obiettivi essenzialistici e non credendo di cogliere la verità della natura umana, la sua essenza, Arendt si occupa di evidenziare un aspetto fondamentale dell'esistenza umana che è quello che a tutti appartiene e di cui tutti facciamo esperienza; misconoscendone però la sua origine e le sue potenzialità.

Una potenza, un potenziale, che è prima di tutto dato dalla pluralità che è propria degli uomini, dell'essere umano, il quale per la Arendt è peculiarmente politico non in quanto aristotelicamente "animale politico", ma perché può esprimere la propria libertà e le proprie capacità di pensare e creare idee e costruzioni sociali solo interagendo con gli altri uomini. Se non fa questo si riduce a essere biologicamente determinato e necessitato, cioè un essere che si riduce ad agire per il solo scopo della sopravvivenza. Nella pluralità, grazie alla pluralità si definisce lo spazio umano della condivisione, della politica. Il mondo umano.

La politica per Hannah Arendt non è un'idea astratta, non è un ideale o un valore. Non è un'opzione né una necessità, è il modo d'essere che consente all'uomo di essere pienamente sé stesso, di manifestare la ricchezza e la possibilità che la propria natura contiene di creare forme di vita. Questa capacità non è necessaria, come detto, perché l'uomo può vivere senza politica nella misura in cui viene annullata la sfera della relazione e del pensiero, così come è accaduto nei casi di ordini sociali autoritari in modo estremo e che chiamiamo totalitari. Di più. È in pagine successive dei "frammenti sulla politica" che vien detto qualcosa di ancora più impegnativo e prospettico: la politica è lo spazio in comune tra gli esseri umani³³; è il loro mondo. Ciò perché politica è per Arendt la dimensione della

³³ Tesi sviluppata anche nei vari frammenti raccolti in Hannah Arendt, *Che cos'è la politica?*, Einaudi, Torino 2003.

relazione con l'altro nella quale soggetti pensanti e liberi interagiscono nel dare senso alle cose e nel far ciò creano il loro mondo; che è spazio della relazione, spazio in comune, e sfera nella quale si dà valore, senso, significato alle cose; quindi si crea un mondo. Sviluppando tale idea la Arendt afferma che la pluralità è poi insita in questa esperienza della politica, poiché la diversità e la pluralità sono proprio i presupposti della relazione; dell'esserci di uno spazio di incontro, di uno spazio in comune.

Paragrafo 2 *Sfera pubblica e creazione sociale*

La riflessione arendtiana è mossa perciò dall'intento di concentrarsi su un profilo della "condizione umana" che rispetto ad altri profili, cioè ad altre attività che gli umani svolgono solitamente, attiene a un piano che non riguarda la sfera della singolarità, nel senso che non può che essere esperito in relazione con l'altro e, quindi, è un'attività in cui la singolarità non può che esplicitarsi nella intersoggettività. Ciò vuol dire allo stesso tempo che essa appartiene intrinsecamente al carattere plurale dell'esistenza degli esseri umani. Si ripete, Arendt dedica la sua attenzione a questo fenomeno non perché giudica meno importanti gli altri rami dell'agire ma perché stima l'esperienza del vivere civile come un aspetto delle attività degli umani peculiare, in quanto attinente necessariamente all'incontro, confronto, dialogo, scontro con gli altri uomini e allo stesso tempo,

nonostante la sua profonda connessione con un aspetto che connota l'esistenza umana peculiarmente in confronto agli altri esseri viventi, trascurata e anzi messa ai margini dalla cultura occidentale e paradossalmente dall'ultima fase della Storia politica; quella Modernità che, avendo preso le mosse dall'affermazione della mondanità come unica dimensione di cui gli uomini possono parlare e che possono pienamente costruire proprio nella pratica politica, ha invece progressivamente ma diremmo programmaticamente occultato.

L'attenzione della Arendt è intrinsecamente attenzione rivolta a ciò che vivere per gli umani significa; quindi è un'analisi relativa alla condizione umana. Ecco perché il titolo del suo secondo libro politico si chiama *The Human Condition* (tradotto in italiano come *Vita activa. La condizione umana*). Ecco perché il lavoro volto a valorizzare la capacità/possibilità/attitudine di costruire il proprio mondo è letteralmente uno sforzo di antropologia filosofica. Non perché la Arendt ritenga possibile un'analisi di tipo essenzialistico e sia interessata a essa, non lo è. Non lo è proprio perché Ella è ostile, o quantomeno a disagio, rispetto alla pretesa dell'attività filosofica tradizionale di afferrare l'essenza e la verità dei fenomeni, dell'esistenza e dello stesso agire degli uomini³⁴. Hannah Arendt non è interessata (e non lo è perché verso esso nutre un intimo scetticismo teoretico) al pensiero metafisico e all'ontologia e alla fenomenologia classiche.

³⁴ Si veda M. Vatter, *La fondazione della libertà*, cit.

La sua matrice filosofica è profondamente fondata sulla convinzione dei limiti alla conoscenza cui la speculazione umana può giungere e soprattutto si mostra disinteressata a uno sforzo intellettuale che ritiene poco pertinente a ciò che gli uomini possono determinare e fare nel proprio percorso di vita. L'agire pratico degli umani è attinente prioritariamente a quella prassi di condivisione che è propria della sfera pubblica, della definizione delle norme della convivenza, degli istituti che organizzano lo stare in comune e che gli uomini possono sfuggire volontariamente ma, diversamente, si trovano immersi in essa e solo assumendone pienamente coscienza essi possono viverla (vivere la dimensione politica) con una porzione, almeno una porzione, di protagonismo. Presupposti infatti e, al tempo stesso, elementi ineliminabili della "condizione umana" in quanto condizione di coesistenza e confronto sono due fattori che delimitano cosa è l'agire politico, la politica, per Arendt e dai quali consegue una concezione che, per lo meno al momento della pubblicazione del libro, risultava poco scontata e scomoda: la pluralità e l'imprevedibilità; entrambe responsabili della contingenza costitutiva della condizione umana, che è poi la scomoda verità dell'approccio arendtiano alla sfera politica e alla stessa analisi ontologica su ciò che può esser detto della natura umana³⁵. Questo è il punto su cui si impernia e da cui comprendere la teoria politica che stiamo qui descrivendo e che assumendo pienamente le affermazioni filosofiche del pensiero

³⁵ Diffusamente in Hannah Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit.

moderno della politica e dell'esistere stesso dell'uomo ne svolge pienamente le implicazioni, differentemente dalle elaborazioni di gran parte delle riflessioni precedenti e successive.

In particolare la filosofia politica di Arendt assume l'infondatezza della dimensione umana e tematizza la contingenza come connotazione essenziale della vita individuale e collettiva, dalla quale però non fugge, acquisendola pienamente come cifra della sfera politica, della prassi in comune. Per questo quello di Arendt è un pensiero che sfida la teoria politica moderna, i suoi autori esemplari e le sue logiche profonde e potenti³⁶. Il momento hobbesiano, architrave della teoria politica moderna e dell'ordine moderno, cioè del modo in cui viene pensato l'ordine politico moderno, si basa proprio sulla paura dell'infondatezza; sulla paura del caos e del disordine³⁷. Mentre la definizione stessa di politica della Arendt è conseguenza dell'assunzione piena del disordine e della contingenza³⁸ perché come detto, prima di tutto essi sono dati di fatto della condizione in cui l'uomo si trova a vivere. La pluralità per Hannah Arendt è prima di tutto la convivenza della diversità come inevitabile e incontrollabile connotazione dell'ambiente per l'uomo. Diverse modalità d'essere, interessi, visioni del mondo, opinioni sulla giustizia caratterizzano l'esperienza della socialità.

³⁶ Sulle caratteristiche dell'epoca moderna Carlo Galli, *Modernità. Categorie e profili critici*, il Mulino, Bologna 1988.

³⁷ Si veda anche Pietro Barcellona, *Il declino dello Stato. Riflessioni di fine-secolo sul progetto moderno*, Dedalo, Bari 1998.

³⁸ A. Dal Lago, *La città perduta*, introduzione a Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit.

Questi elementi, diversamente dal rappresentare un pericolo da esorcizzare e neutralizzare, come è per buona parte del pensiero filosofico dei secoli della Modernità, che dal XVI secolo almeno, dopo le grandi guerre di religione, ha un obiettivo ossessivo, realizzare le basi filosofiche per la pace e la stabilità sociale³⁹, per Arendt sono le condizioni dell'agire, ciò in cui gli uomini devono agire e che rappresentano un'opportunità, non un pericolo. Sotto questo profilo è interessante lo sguardo che la Arendt dà sulla differenza tra esperienza giuridica romana e altre, come quella greca. I romani hanno pensato il diritto come strumento per regolare l'incontro tra differenti e renderlo prima che occasione di *polemos* occasione di convivenza. Sia sul piano della convivenza civile, diritto privato, che su quello della coesistenza tra diversi popoli, diritto internazionale. In questo senso Arendt si sofferma sulla peculiarità della civiltà romana di creare accordi e trattati con i popoli vinti, derivazione di una concezione del diritto di tipo relazionale.

La legge per i romani è vincolo, intimamente contratto, tra interessi e punti di vista diversi. La legge consente di convivere vincolandosi con un accordo. Che è poi l'unico modo per vivere. Convincere, se non si vuole eliminare l'altro. Anzi, la convivenza è l'unico modo anche per vivere semplicemente, poiché solo nella relazione con l'altro c'è una vita, non solo politica, ma veramente umana. Laddove si elimina l'altro si vive come un vegetale perché non

³⁹Diffusamente su questi profili P. Barcellona, *Il declino dello Stato*, cit e C. Galli, *Modernità*, cit.

vi è confronto rispetto al valore dell'esistente. In questo viene marcata la differenza tra la concezione romana del diritto e quella greca, espressa esemplarmente dalla maniera in cui i romani pensavano il rapporto con gli altri popoli, cioè la relazione, che, se non finiva con la guerra, era un accordo che, comunque, vi sarebbe stato lo stesso dopo la guerra per determinare le condizioni di convivenza. I romani inventano la politica estera, per questo; mentre non solo i greci ma anche le varie culture precedenti non hanno elaborato un simile maturo pensiero della compresenza nello spazio umano di altri popoli.⁴⁰ In questo ragionamento Arendt tira fuori la metafora del rapporto tra deserto e oasi, per indicare come l'esperienza contemporanea, la sua e la nostra, avviene prevalentemente nel deserto dello svuotamento dell'agire politico, cioè in assenza di quella interazione tra individui che è propria delle potenzialità che gli uomini hanno di ragionare, riflettere, confrontarsi, elaborare insieme soluzioni esistenziali che è proprio la caratteristica della esperienza politica. Vivere senza questa esperienza e al di fuori da questo orizzonte, almeno come possibilità a portata di mano, ha conseguenze talmente annichilenti, dell'essere umano, delle sue capacità, da essere ben descritto con il concetto di deserto. Dal quale ciascuno fugge in misura minore o maggiore attraverso le nicchie di creatività, vitalità, emotività, sentimentale ed estetica che sono le "oasi". In buona parte

⁴⁰ H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 94-96.

identificate con l'attività artistica⁴¹. Con questa immagine, così vivida ed efficace, oggi come allora, Arendt esprime una convinzione che è più che timore, rispetto alla perdita di centralità della partecipazione che era ideale politico essenziale, non solo nell'antica esperienza greca, magari mitica, ma anche della teoria democratica radicale moderna.

Paragrafo 3 *Lo sguardo al passato contro l'espropriazione della politica*

L'ideale della *polis* greca non viene proposto come modello di perfezione da seguire, poiché la Arendt non è certo una idealista né un'ingenua, ma come esperienza cui ispirarsi in quanto effettivamente praticata e teorizzata in un contesto culturale certo molto diverso da quello delle società moderne che riserva (riservava) alla partecipazione alla cosa pubblica un posto di primordine. Ovviamente, tale condizione di primordine di coloro che partecipavano alla discussione pubblica era intrecciata, nell'antica Grecia, allo *status* privilegiato di coloro che possedevano la qualità di cittadino (maschio e libero, cioè non asservito in schiavitù) e ciò è naturalmente più che noto alla Arendt. Il riferimento alla grecità è perciò uno strumento teorico-argomentativo per porre la questione della contraddizione del

⁴¹H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., *passim*.

pensiero politico moderno e della teoria democratica (nelle sue varianti) elaborata al suo interno.

Il lavoro della Arendt è infatti spinto dallo sguardo avvilito e preoccupato rispetto al mondo in cui vive che è esito di un processo di alienazione dall'attitudine dell'uomo ad agire pubblicamente, cioè a impegnarsi nell'agone discorsivo con altri appartenenti alla propria collettività, attribuendo a questa attività valore primario ed essenziale, poiché ne va del significato ultimo del proprio esistere. Diversamente, sotto questo aspetto, dalle altre attività che l'uomo svolge, le quali possono essere necessarie per vivere ma che non consentono di dare forma alla questione del significato delle azioni⁴². La marginalità assegnata a questa attitudine partecipativa avviene nonostante l'enfasi della teoria politica moderna sulla democrazia. Tale fenomeno per Arendt è provocato dalla struttura aporetica della filosofia politica moderna, in questo continuatrice delle tendenze èlitarie e repressive del pensiero politico ereditato.

Se la tradizione della teoria politica è prevalentemente autoritaria, perché pensa l'ordine pratico, l'agire pratico dell'uomo in società, subordinato (e per ciò limitato) alle verità svelate dalla speculazione filosofica, non lo è meno la filosofia politica degli ultimi secoli, perché essa si fonda tutta sulla rimozione del senso profondo

⁴²Ciò per quanto attiene alle attività che l'uomo svolge nel suo ambiente incontrando l'altro; quell'insieme di pratiche che compongono la "vita activa" e che sono descritte nei capitoli terzo, quarto e quinto del libro del 1958. Ovviamente l'attività intellettuale, quella contemplativa, che è in sé occupazione di riflessione sulla realtà, è dalla Arendt considerata separata dalle pratiche che implicano una qualche relazione con il contesto sociale. Vedi H. Arendt, *Vita activa*, cit., capitoli III, IV, V.

della politica e ruota attorno alla necessità di giustificare la necessità dell'ordine politico, giuridico, etico. La filosofia politica moderna rifugge dall'apertura alla potenza creativa che costituisce la possibilità della sfera politica, dopo aver espunto dall'orizzonte della teoria politica i fondamenti valoriali oggettivi che la metafisica si era incaricata di descrivere e occulta la potenza dell'infondatezza attraverso strategie di giustificazione di assetti istituzionali e sociali intimamente repressivi⁴³. Che disconoscono la capacità di costituire un assetto normativo e un ordine sociale a partire dalle interazioni tra i membri della collettività senza presupposti ideali posti come universali ma semplicemente (si fa per dire) in quanto decisione presa in comune, attraverso l'agire discorsivo, il confronto dialettico, sulle regole da seguire, sui principi da porre come fini della comunità e del suo complesso di istituzioni. Ecco perché per Arendt la dinamica che descrive gli esiti del pensiero politico è quella dell'alienazione. Perché dentro le strutture discorsive di teorie apparentemente emancipative e democratiche si celano strategie di rimozione e di superamento dell'energia insita nella naturale artificiosità delle decisioni politiche e nel loro radicamento esclusivamente nella dialettica sociale.

Per Hannah Arendt, la filosofia moderna ha agito in maniera da provocare esiti alienanti, cioè mistificanti e occultanti la potenza di creare nuovi ordini di vita in comune da parte degli uomini in quanto consociati, per mezzo della riduzione delle facoltà umane ad agire

⁴³P. Barcellona, *Il declino dello Stato. Riflessioni di fine secolo sulla crisi del progetto moderno*, cit.

manipolativo della natura e ad agire calcolante per raggiungere obiettivi produttivistici, materialistici ed economicistici; potremmo dire meramente quantitativi. Insomma, nell'analisi della Arendt c'è, con un linguaggio personale e difficile, la denuncia, nei decenni successivi condivisa da molti studiosi, sebbene con differenti impostazioni, della matrice riduzionista del pensiero politico che ha sostenuto nei suoi assunti programmatici l'obiettivo democratico ed emancipativo ma che invece ha abbracciato a pieno la vocazione autoritaria e meccanicistica della natura e delle disposizioni umane in relazione all'ambiente in cui si trova a vivere.

La politica moderna ha sviluppato un discorso manipolativo e disciplinante, mentre ha dichiarato il fine dell'emancipazione, della libertà del singolo. Essa ha potuto far questo per mezzo della rilevanza che ha acquisito il discorso scientifico di manipolazione della natura e la ragione calcolante. Per queste ragioni le riflessioni arendtiane si comprendono fino in fondo tenendo sempre presenti le sue considerazioni sulla scienza e gli esiti tecnologici. Già nel prologo di *Vita activa* è possibile capirlo, poiché è Arendt stessa a spiegare il senso del suo lavoro nelle pagine successive come una sorta di introduzione alla comprensione di un'epoca, ancora all'inizio e le cui prospettive sono sconosciute (ma per la Arendt certamente inquietanti). Lo stesso ricorso all'esperienza della democrazia della Grecia antica, un riferimento mitico, non è da intendersi come una teoria istituzionale che indica come esempio da seguire una pratica

antica e verificatasi in un periodo storico determinato con caratteristiche sociali peculiari e diversissime da quelle delle nostre società e da quella in cui viveva la Arendt.

Paragrafo 4 *Il paradosso della teoria politica moderna*

La riscoperta arendtiana della democrazia ateniese muove da una intenzione polemica, quella di evidenziare gli esiti del pensiero politico che ha, secondo Arendt, maggiormente nel periodo moderno ridotto l'attività politica e di esercizio del potere a gestione amministrativa e a governo delle risorse materiali. Il ragionamento politico di Hannah Arendt è infatti essenzialmente concepito e argomentato come critica della Modernità politica, vista in continuità con la maniera in cui è stata tradizionalmente pensata la politica dalla Filosofia europea, almeno a partire da Platone. Arendt spiega la propria concezione dell'agire politico utilizzando come esempio l'esperienza della *polis* avendo lo scopo di denunciare la perdita della centralità di essa che è propria del pensiero politico moderno. Si tratta di una critica radicale verso il pensiero politico che, fondandosi sull'individualismo e su una concezione meccanicistica della natura, ha rivoluzionato la Storia umana determinando la realizzazione delle società moderne. Una rivoluzione che ha riguardato le collettività europee, a partire dal Settecento illuministico, e che si è stesa in tutto il globo; così da poter dire che oggi viviamo in un contesto globale in

cui le società hanno più o meno tutte le caratteristiche proprie della Modernità. Proprio per questa forza espansiva, d'altra parte, Arendt avverte con preoccupazione le conseguenze dello scientismo e dell'espropriazione della politica:

.... la mancanza di pensiero - l'incurante superficialità o la confusione senza speranza o la ripetizione compiacente di "verità" diventate vuote e trite – mi sembra tra le principali caratteristiche del nostro tempo.⁴⁴

Il volume volto a riscoprire la partecipazione alla vita pubblica fa parte di un percorso di analisi che origina dalla convinzione della Arendt che la situazione umana è arrivata a un punto di estrema gravità, poiché l'evoluzione di alcuni esiti politici e sociali mette a rischio per un verso le condizioni stesse della libertà che gli uomini possono avere, cioè decidere nella dialettica comune le proprie modalità di condotta, e per un altro verso le stesse condizioni di esistenza degli esseri umani. Prima di tutto per quanto riguarda il rapporto con l'ambiente naturale e in ultimo anche la stessa sopravvivenza, che Ella vede in pericolo per il potenziale distruttivo che la scienza ha consentito che gli armamenti avessero. Questo timore verrà manifestato ancor più negli anni successivi alla pubblicazione del 1958, come si evince dai frammenti pubblicati in *Che cos'è la politica?*, ma è parte dell'atteggiamento che la Arendt

⁴⁴ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 5.

manifesta nella sua riflessione, che è attraversata da un unico grande tema: cercare di dare degli strumenti per uscire da un tunnel che le pare essere avviato alla autodistruzione (se non in termini biologici, in termini culturali).

Come detto già all'inizio, il libro sul Totalitarismo, così come il libro sulla *vita activa*, che è uno studio con lo scopo di proporre una via d'uscita, sono parti del lavoro di un'intellettuale che vede un mondo circondato dalla violenza, dalla tendenza a soffocare e misconoscere grandi masse di uomini ad opera di altri uomini, e che è convinta di assistere alle conseguenze di un approccio al mondo, filosofico e pratico, che in quanto capace di giustificare gli eventi sotto il profilo culturale deve essere combattuto nei suoi presupposti teorici, attraverso l'analisi delle sue pratiche e lo svelamento di ciò che esse significano. L'ideale della partecipazione come pratica di esercizio della propria libertà nell'incontro con le altre soggettività nasce dalla convinzione dell'intima contraddizione del pensiero politico moderno. Esso infatti si costruisce intorno all'idea che la natura dell'uomo è quella di un essere egoista che agisce su impulso dei propri bisogni e che, per questa innata propensione acquisitiva, ha sviluppato una ragione di tipo strumentale, cioè decide e si comporta sempre valutando ciò che gli conviene fare per ottenere i vantaggi che vorrebbe. Questa concezione della natura umana, questa antropologia utilitaristica, comporta una teoria politica di tipo materialistico, nel senso che l'agire umano e la relazione tra individui viene pensata a

partire da problemi che devono essere affrontati e che sono di tipo materiale: la sopravvivenza, la protezione della fragile vita dagli egoismi degli altri simili.

Come è noto, questa filosofia politica è pienamente espressa dal lavoro dell'inglese Thomas Hobbes che ne dà una delle prime elaborazioni complete e molto influenti nel suo famoso *Leviathan* (pubblicato nel 1651). Il libro di Hobbes è considerato il punto di riferimento della teoria politica moderna, perché pensa l'ordine sociale secondo lo schema diffuso nella filosofia politica giusnaturalistica del contratto sociale e definisce l'ordine sociale a partire da una concezione dell'uomo, un'antropologia, che esprime a fondo l'idea che contrassegnerà i secoli successivi e che sta al fondo della marginalizzazione che la sfera pubblica come dimensione in cui realizzarsi nel vivere in comune subisce⁴⁵. Questa è la tesi di Arendt, che ovviamente è legittima dalla sua prospettiva, cioè dalla prospettiva di chi ritiene che gli individui umani abbiano vari campi di azione ma che quello della interazione (discussione, confronto) sulle questioni comuni, sia il campo in cui ci si esprime più liberamente, sollevati dalle esigenze particolari. Arendt pensa che nella partecipazione civile l'uomo possa manifestare pienamente se stesso e che ciò valga sia perché non sono messi in primo piano gli interessi individuali sia perché ha l'occasione di prender la parola ed esporsi.

⁴⁵ C. Galli, *Modernità. Categorie e profili critici*, cit., *passim*.

Arendt utilizza il ricorso all'esperienza delle città greche perché ha bisogno di contrastare con un riferimento forte le pratiche cui si sono uniformate le collettività attuali. La svalutazione della sfera pubblica, dell'agire politico, che attualmente sembra aver raggiunto livelli inediti era già per Arendt inaccettabile e da ricondurre al modo in cui la filosofia ha pensato l'ordine sociale, la sua funzione sulla base della maniera in cui l'individuo umano è stato concepito. A una antropologia utilitaristica, per cui gli esseri umani sono soggetti di bisogni egoisti e calcolatori, per natura quindi anche aggressivi e pericolosi reciprocamente, corrisponde una teoria dell'ordine sociale e della sua organizzazione giuridica e amministrativa, lo Stato, che lo definisce come istituzione garante della vita di ciascuno perché con i propri mezzi autoritari e coercitivi protegge dai pericoli e così pone le basi per un pensiero politico che penserà lo Stato, le sue istituzioni e il diritto come funzionali alla produzione di benessere materiale. Tutto ciò, come abbiamo visto anche nel capitolo precedente, è per Arendt l'inizio di una storia politica in cui la politica è stata ridotta a dimensione della gestione delle risorse e la libertà degli uomini è stata ricondotta alla semplice possibilità di vivere e vantare pretese di soddisfazione di esigenze materiali. La sfera pubblica, l'agire politico è stato così svuotato del suo significato essenziale che è quello di creare, nell'azione comune di confronto, polemica, cooperazione, significati sociali, valori a cui informare l'assetto sociale e idee di giustizia.

L'agire politico è quel campo dell'interazione umana in cui gli uomini creano il loro modo di stare insieme e collettivamente anche le idee cui ispirarsi nelle scelte individuali. Questa limpida fisionomia della politica è occultata e messa ai margini, seppure ipocritamente, dall'esperienza politica degli ultimi secoli giunta nel Novecento a esiti che hanno dimostrato la tendenza annichilente insita nel pensiero che riduce la politica ad amministrazione dell'esistente e che all'inizio del XXI secolo sembra ripresentarsi come svalutazione radicale della partecipazione civile. Il materialismo della filosofia politica moderna, che è antropologia utilitaristica e individualistica, è parte di una filosofia che ha ridotto la natura a oggetto di studio, a macchina da conoscere e smontare e che quindi era destinato, come sta accadendo, a forzare i limiti di quello che è l'ambiente della vita per gli uomini. Insomma, la tesi di fondo della Arendt è che la svalutazione della politica e la graduale mancanza di rispetto nei confronti del nostro contesto naturale siano strettamente connessi. Perché la trasformazione dell'agone politico, riducendolo a opzioni da parte di professionisti (il ceto politico) sulla gestione e produzione di risorse, impedisce che in esso gli uomini elaborino dialogicamente e responsabilmente un'etica pubblica che consenta di evidenziare come l'ambiente, il cosmo, sia la preconditione dell'esistere per gli uomini e che un atteggiamento che lo consideri un limite sia il più saggio ed

equilibrato⁴⁶. Preoccupazione che accompagna le analisi arendtiane sin dall'inizio:

Nel 1957 un oggetto fabbricato dall'uomo fu lanciato nell'universoper un fenomeno piuttosto curioso, la gioia non fu il sentimento dominante, né fu l'orgoglio o la consapevolezza della tremenda dimensione della potenza e della sovranità umana La reazione immediata, espressa sotto l'impulso del momento, fu di sollievo per "il primo passo verso la liberazione degli uomini dalla prigione terrestre".⁴⁷

Paragrafo 5 *L'agire politico come forma più pura della vita attiva*

Ci troviamo di fronte a un sentimento che non è paura nei confronti del progresso o del sapere scientifico ma constatazione della prevalenza, nella cultura moderna, di un atteggiamento predatorio e violento verso l'ambiente naturale, che è conseguenza dell'aver posto al primo posto nella scala dei valori la capacità di costruire mezzi per sopravvivere, di fabbricare strumenti per impadronirsi della natura. Questo orientamento, rafforzatosi nell'epoca moderna, secondo la Arendt occulta la centralità per l'essere umano dell'attività nel campo dell'incontro con l'altro e delle decisioni sui temi di comune interesse,

⁴⁶ Già i primi rilievi in tal senso nel primo capitolo di *Vita Activa*, intitolato *La condizione umana*, ma soprattutto nell'ultimo capitolo del libro; in H. Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 211 e ss.

⁴⁷ H. Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 1.

che compongono la sfera pubblica. La partecipazione politica viene svelata qui come l'attività più genuina e necessaria che l'uomo possa svolgere, perché essa è conseguenza diretta di ciò che l'uomo è.

Il mondo in cui si svolge la *vita activa* consiste di cose prodotte dalle attività umane; ma proprio le cose che devono la loro esistenza solo agli uomini condizionano costantemente i loro artefici. In aggiunta alle condizioni cui è sottoposta la vita dell'uomo sulla terra, e solo in parte al di fuori di esse, gli uomini creano costantemente le proprie autonome condizioni, che, nonostante la loro origine umana e la loro variabilità, possiedono lo stesso potere di condizionamento delle cose naturali.⁴⁸

Essere mortale, vulnerabile desiderante e pensante l'uomo, che si trova insieme agli altri suoi simili in questa condizione e che ha la facoltà di dialogare con essi per trovare soluzioni per temperare la propria fragilità e organizzare la propria vita in vista di fini che vengono individuati come degni d'esser perseguiti. In questo ragionamento l'assunto di partenza è che non vi sono valori assoluti e modelli da seguire perché l'uomo non possiede la verità e da questa condizione comune può uscire 'parzialmente' solo attraverso lo scambio di opinioni e il parlare con gli altri. La Arendt non sminuisce il pensiero speculativo né la teologia, anzi, però riserva loro lo spazio dell'esperienza individuale, perché esse attengono ai dubbi e alle

⁴⁸ H. Arendt, *Vita Activa*, cit., pp. 8-9.

incertezze che ciascuno ha a prescindere dalle proprie relazioni comunicative con gli altri e che, in verità, ciascuno risolve secondo la propria intima riflessione e convinzione.

La proposta della Arendt, infatti, deve esser compresa a partire dalla piena comprensione del suo orizzonte antropologico e cosmologico, che assume la limitatezza e la futilità delle azioni umane come inevitabile conseguenza della strutturale mortalità e vulnerabilità dell'essere umano. Questo statuto esistenziale si manifesta nelle attività che gli uomini possono svolgere, nelle azioni che possono compiere, in ciò che fanno e di questo Arendt si occupa, dando risalto a ciò che dell'essere umano è visibile e che Ella connota attraverso due coordinate: la convivenza con il simile, cioè la circostanza che gli uomini vivono in comune, entrando in contatto con gli altri e la cornice dell'esistenza individuale costituita dai due momenti essenziali della vita, la nascita e la morte. Certamente la Arendt non rinnega la necessità di interrogarsi filosoficamente sulle cause iniziali della vita ma nel suo interessarsi alla vita pratica degli uomini mostra la convinzione teoretica che sul piano conoscitivo non vi è un punto d'approdo comune e che perciò agli uomini pertiene essenzialmente la dimensione delle azioni che essi compiono vivendo. Ecco perché si concentra sull'analisi delle varie forme che l'agire degli umani nel mondo può prendere. Quel complesso che chiama *vita activa*, contrapponendola alla vita contemplativa, e che si presenta

come l'unica dimensione in cui l'uomo può esprimere il proprio stare al mondo.

L'agire nel mondo viene diviso dallo sforzo arendtiano in tre diverse attività, che sono alla portata di tutti. L'agire come lavoro, come attività funzionale alla sopravvivenza, che oggi noi intendiamo prevalentemente come occupazione in un'attività che sia retribuita con denaro ma che per quasi tutta la Storia che abbiamo alle spalle ha significato lavoro per produrre o procacciarsi il cibo (quindi lavoro nei campi e lavoro fisicamente pesante e usurante). L'agire come costruzione, fabbricazione di oggetti. Cioè l'attività di produrre opere che in molti casi è stata funzionale alle attività lavorative ma che frequentemente non è finalizzata a consentire lo svolgimento delle occupazioni del lavoro ma risponde alla capacità dell'uomo di inventare e costruire oggetti con i quali contribuisce a determinare l'ambiente in cui vive, modificando il mondo naturale. La terza attività che l'uomo può svolgere in quanto essere vivente sulla terra è quella che Arendt chiama spesso semplicemente "azione" e che costituisce di fatto la *vita activa* per eccellenza, cioè quella che noi indichiamo spesso come partecipazione alla "cosa pubblica". L'azione, la partecipazione alla sfera pubblica, è quel tipo di attività con cui gli uomini entrano in relazione tra loro e interagiscono, si confrontano si influenzano e contribuiscono alla costruzione degli assetti sociali. Questa attività si connota essenzialmente per la pluralità che la contrassegna. Nel senso che è elemento essenziale il

fatto che a essa partecipino tanti esseri umani con opinioni e sensibilità differenti, con punti di vista diversi e spesso opposti. Soprattutto, ecco l'elemento che si profila come identificativo di ciò che Arendt attribuisce a questa pratica, mentre il lavoro è attività che si svolge anche in solitudine ma soprattutto senza la libertà creativa e senza che la comunicazione tra gli uomini costituisca un fattore rilevante, mentre l'opera è un'esperienza solitamente individuale sebbene spesso creativa, l'attività di partecipazione politica rappresenta quel campo dell'agire umano in sé collettivo e comunicativo, dove il parlare gioca una funzione essenziale e ineliminabile.

Il linguaggio, ripete la Arendt, è il *medium* necessario dello spazio politico, in cui gli uomini possono mettere le basi per costruire un percorso di continuità nel tempo rispetto alle proprie contingenti esistenze e azioni. Nella sfera pubblica insomma tutti partecipiamo, più o meno consapevolmente, alla formazione di un itinerario collettivo che consente alle azioni umane di superare la propria futilità e assumere un significato che può essere ricordato in quanto parte di un percorso che ha durata.⁴⁹ È questo infatti il compito della memoria che può essere realizzata come attività collettiva, non come attitudine singolare. Questa affermazione chiarisce la concezione di fronte alla quale ci troviamo e ne svela l'ambizione, se vogliamo. Arendt

⁴⁹ L. Boella, *Hannah Arendt. Pensare politicamente, agire politicamente*, Feltrinelli, Milano 1997, p. 100 e ss.

concepisce la vita pubblica e la partecipazione a essa, l'impegno civile, come l'ambito in cui gli uomini elaborano, più o meno consapevolmente, la propria condizione di esseri vulnerabili e mortali e la rendono oggetto di decisioni e strutture organizzative.

Nell'agire politico gli esseri umani creano quella parte del mondo che non è data loro come natura e che non risponde a logiche strumentali e prettamente materiali, cioè non risponde alle urgenze biologiche, come invece fa l'attività lavorativa. Nella sfera pubblica vengono a definirsi gli orizzonti morali e normativi della vita di relazione e ciò senza immediata corrispondenza a esigenze di sopravvivenza. Le decisioni politiche sono spesso arbitrarie rispetto alle altre alternative scartate. Qui gli uomini esprimono la loro dimensione sentimentale e simbolica, a partire dalla loro contingenza esistenziale. Ed ecco allora che si capisce anche un altro assunto arendtiano, quello per cui nella sfera politica, quella in cui non è la necessità a dettare gli esiti, gli uomini hanno potuto tentare di contribuire alla storia umana lasciando un segno, esprimendo la propria personalità con grandi gesta e potendo puntare a conquistare il diritto a esser ricordati, oltre la propria permanenza sulla terra, per azioni meritevoli d'esser ricordate. La sfera pubblica quindi come luogo di costruzione della storia umana fatta di eventi e gesta che gli uomini possono ricordare in quanto assumono significati che li

riguardano, in quanto partecipi dell'agire politico che è uno spazio collettivo e comune.⁵⁰

Questa concezione 'romantica' nasce in Arendt guardando, certo, all'esperienza antica delle città-Stato greche e a quella cultura che costituisce la cultura della *polis* nella quale Ella ritiene sia certamente presente con le caratteristiche appena tratteggiate. Caratteristiche però che si sono perse rapidamente e che nel corso dei secoli la cultura politica europea non ha più recuperato per una costante tensione all'occultamento della contingenza che contrassegna gli affari umani. La politica è diventata nell'età moderna attività di organizzazione della vita economica, delle risorse materiali e della conservazione della vita biologica. L'esito contemporaneo (ad Hannah Arendt e ancor più nostro contemporaneo) consegue al gesto inaugurale già dei maestri del pensiero politico europeo, Platone e Aristotele, che riconducono la *vita activa* alla sfera delle attività umane indegne rispetto alla contemplazione e all'attività sapiente del filosofo. L'opera platonica, reazione al tradimento che la città aveva posto in essere condannando Socrate⁵¹, costituisce la prima di una continua serie di operazioni intellettuali con le quali si è voluta cancellare l'indeterminatezza della politica e quindi con ciò della democrazia, nella misura in cui essa è specchio della contingenza umana e quindi potenzialmente mutevole e volubile, oltre che fragile.

⁵⁰ H. Arendt, *Vita Activa*, cit. Capitoli III e IV.

⁵¹ A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano 1995, *passim*.

Insomma, la filosofia ha cercato di negare l'apertura indeterminata che è propria di una sfera politica in cui gli uomini decidono senza essere vincolati da principi e valori eterni negando questa libertà e sostituendole la necessità di idee e modelli che solo i filosofi hanno la capacità di conoscere. La Arendt chiama questa tendenza anche tensione 'mortifera' della filosofia.

E' come se avessero detto che solo nella rinuncia alla facoltà di agire, con la sua futilità, la mancanza di limiti e l'imprevedibilità, potesse trovare un rimedio alla fragilità delle cose umane.⁵²

A questo inaugurale gesto di razionalizzazione filosofica della futilità umana Ella contrappone, o ritiene che sia contrapposto, il modo in cui i greci precedenti pensarono di affrontarla, con la fondazione della *polis*: L'originale rimedio greco prefilosofico a questa fragilità era stata la fondazione della *polis*.⁵³

Il ragionamento della Arendt, che può sembrare dettato dalla passione archeologica per la storia dell'umanità, è volto alla riscoperta delle forme in cui la politica, come dimensione creativa in cui l'uomo sperimenta in comunità la propria sorte, è stata inventata e pienamente sviluppata. Questo intento la porta ovviamente al confronto con la pratica dell'antica Grecia. Questa esperienza, che è stata tradizionalmente ritenuta la prima esperienza di democrazia da parte delle collettività umane, non sarebbe stata tale per l'inclusione

⁵² H. Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 143.

⁵³ H. Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 144.

nella cittadinanza di tutti gli appartenenti alla città, perché come sappiamo sotto questo profilo fu una democrazia ingiusta ma è stata la prima piena pratica democratica per il fatto di esser stata vissuta come prassi di deliberazione comune sulle questioni che l'uomo si trova ad affrontare in quanto essere mortale e limitato. La *polis* era lo spazio di coloro che non si riducevano a vivere solo come gli animali, seguendo le necessità della natura ma diversamente stavano insieme a dialogare sul senso della propria esistenza (diciamo così). Questa caratteristica di fuoriuscita dalla condizione naturale è rappresentata secondo la Arendt dal fatto che la sfera pubblica viene vissuta come luogo in cui gli uomini, proprio perché capaci di sfuggire alla propria limitatezza, cercano, paradossalmente, di raggiungere l'immortalità. Ciò nel senso che quello che viene in realtà deciso nella sfera pubblica non è attinente a come garantire la sopravvivenza materiale della collettività (invece nella Modernità tutto è stato ridotto a questo, alla gestione delle risorse) ma al significato da dare all'esistenza di essa. Della comunità politica. Della vita individuale come parte di essa.

Paragrafo 6 *Un'idea di politica tra utopia e realtà*

La concezione arendtiana della politica è una concezione estrema, coerente e certamente inusuale; si potrebbe dire che è “inattuale”, tanto nel momento in cui venne pensata e presentata, cioè quando venne pubblicato il libro del 1958, tanto più nella temperie

culturale e politica contemporanea. Essa è coerente perché poggia su una teoria della natura dell'uomo, che Arendt esplicita, pur non presentandola come teoria dell'essenza umana ma come teoria che coglie alcuni aspetti innegabili ed evidenti della vita degli uomini. Essa è estrema, poiché dalla contingenza e fragilità dell'esistenza umana, delle attività e delle costruzioni umane, la Arendt enuclea una filosofia della politica che si presenta come profonda presa d'atto di ciò che gli uomini fanno e possono fare nel loro stare insieme rispetto al mondo in cui si trovano a vivere. Ciò che gli uomini possono nel loro essere in comune deriva direttamente dalla loro fragilità e dalla loro contingenza e su queste basi la Arendt definisce la politica, la sfera pubblica, l'azione civile. Per questa ragione, per questa configurazione, l'idea di politica che qui discutiamo è inusuale. L'agire politico è, nel ragionamento di Arendt, l'agire degli uomini che si trovano insieme, che vivono in comune, cioè che condividono uno spazio pubblico, nel quale si esprimono, parlano, prendono posizione rispetto al loro stesso stare in comune, rispetto all'essere dell'uomo nel mondo e alle decisioni che devono segnare la vita collettiva⁵⁴.

Questa attività avviene, dice Arendt, dentro le coordinate dell'essere umano; quindi è condizionata dalla sua fugacità, dalla sua vulnerabilità, dall'incapacità di conoscere la verità, dall'incapacità di controllare il futuro e (almeno in parte) le conseguenze delle proprie

⁵⁴H. Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 37 e ss.

azioni. Per questa teoria della politica la sfera pubblica è lo spazio in cui l'uomo, collettivamente, elabora la propria contingenza, il mistero dell'esistenza e rispetto a essa e alle regole da dare alle relazioni tra uomini prende posizione. La sfera pubblica è quindi uno spazio indeterminato, in cui si decide senza necessità e potendo creare nuove soluzioni, innovando rispetto a come in precedenza gli uomini si sono condotti. Questa visione, che afferma la creatività sociale degli esseri umani, ovviamente si basa sulla convinzione che non ci siano verità e principi di giustizia universali conoscibili dagli uomini e che non vi siano teorie politiche da seguire, da realizzare come modelli per la buona vita della collettività. Ecco perché un tratto essenziale del discorso della Arendt è la polemica verso il pensiero ereditato e la filosofia politica in particolare.

La riflessione politica arendtiana va contro quasi tutto il pensiero politico precedente e successivo; il quale in buona parte (e in modo ancor più compatto fino a quando la Arendt scrisse) consiste di modelli ideali per l'organizzazione politica e di filosofie volte a trovare le idee di giustizia e buona vita cui informare le scelte istituzionali. Con un gesto molto interessante Arendt bolla tutte queste filosofie (quindi, quasi l'intero lavoro filosofico da Platone in poi) come tentativi di occultare la vanità delle cose umane e degli ordini umani. In più punti di *Vita activa* questo pensiero ritorna e viene spiegato come tendenza a sfuggire la fragilità delle azioni umane e degli ordini politici.

L'età moderna, con il suo originario interesse per i prodotti tangibili e i profitti dimostrabili o la sua più tarda ossessione per il funzionamento regolare e la socialità, non fu la prima a denunciare l'oziosa inutilità dell'azione e del discorso in particolare e della politica in generale. L'exasperazione per la triplice frustrazione inevitabilmente connessa all'agire – imprevedibilità dell'esito, irreversibilità del processo e anonimità degli autori - è vecchia quasi quanto la storia. È sempre stata una grande tentazione, sia per gli uomini di azione sia per quelli di pensiero, trovare un sostituto all'azione nella speranza che la sfera degli affari umani potesse sfuggire all'accidentalità e all'irresponsabilità morale inerenti a una pluralità di agenti.⁵⁵

Ecco, in questo passaggio viene espressa chiaramente la tesi secondo la quale la tradizione politica che abbiamo alle spalle e in cui siamo incastonati sia determinata da una *ratio* fondamentale, fuggire alla futilità dell'agire umano, in specie proprio nel campo della regolazione delle coesistenze e della vita sociale. Per Hannah Arendt da Platone in poi, anzi con la filosofia platonica che sta al centro di tutto il pensiero successivo, viene rimossa l'essenza dell'esperienza politica, cioè la sua contingenza e indeterminatezza, che implicano anche la possibilità di creare nuovi scenari e di innovare perciò il mondo che si è trovato alla propria nascita⁵⁶. Come abbiamo, detto la

⁵⁵ H. Arendt, *Vita Activa*, cit., pp. 161-162.

⁵⁶ H. Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 167.

nascita di ciascuno diventa metafora reale della condizione del singolo e della condizione collettiva, cioè dell'essere in comune. Secondo la Arendt questo processo di rimozione della sfera politica è avvenuto soprattutto seguendo uno schema, sin dall'opera platonica, quello di assimilare la dimensione collettiva e delle decisioni pubbliche alla sfera domestica, ricalcando l'impostazione della gestione delle risorse e dell'autoritarismo (patriarcalità/monocraticità) della vita familiare.

..... noi vediamo i popoli e le comunità politiche riflessi nell'immagine di una famiglia le cui faccende quotidiane devono essere sbrigate da una gigantesca amministrazione domestica su un piano nazionale. La disciplina che corrisponde a questo processo non è tanto la scienza politica quanto l'“economia nazionale” o l'“economia sociale” la collettività di famiglie economicamente organizzate come facsimile di una famiglia superumana è ciò che chiamiamo “società”, e la sua forma politica di organizzazione è la “nazione”.⁵⁷

Il riferimento alla tendenza a ridurre la politica all'organizzazione delle risorse e della vita materiale, cioè alla sfera della sopravvivenza, ricostruisce una trasformazione che inizia secondo Arendt già dopo le civiltà greca e latina ma che solo nell'età moderna assume la connotazione di riduzione materialistica dell'essenza della natura umana e della vita di relazione. Una

⁵⁷ H Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 22.

concezione d'altra parte che determina la nostra vita sociale in modo del tutto evidente. Il discorso pubblico contemporaneo è determinato prevalentemente da parametri economici e la felicità possibile è declinata come conseguenza della disponibilità monetaria che si ha. Questo esito, per Arendt, è conseguenza della permanente tensione a superare le difficoltà di accettare la fragilità degli assetti prodotti dalla sfera dell'azione, della politica, che non garantisce, se rettamente intesa, alcuna stabilità e certezza.

La fuga dalla futilità delle cose umane nella stabilità della quiete e dell'ordine ha tanti motivi pratici per raccomandarsi, che gran parte della filosofia politica, da Platone in poi, potrebbe agevolmente essere interpretata come una serie di tentativi di trovare fondazioni teoretiche e modi pratici per una fuga totale dalla politica.⁵⁸

Si è già veduto quale ruolo viene assegnato dalla Arendt alla filosofia platonica e all'impostazione per 'modelli' (idee, ideali) che ha contraddistinto la filosofia politica europea. Una tendenza a cui può imputarsi la struttura autoritaria e violenta della teoria politica, ancor più nella Modernità e che per Arendt è uno degli elementi che hanno reso possibile i regimi totalitari. Quello che qui ci interessa sottolineare è che secondo la Arendt tutto il pensiero politico e quindi la pratica politica passata è stata determinata, a un certo punto, dalla tensione a non accettare la futilità dell'agire politico. Questo obiettivo

⁵⁸ H. Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 163.

è stato perseguito occultando la natura dell'azione e riconducendola entro i parametri dell'agire per fabbricare, cioè dell'azione dell'uomo volta a costruire cose; quella che Arendt chiama agire come "opera". Questa riduzione è stata causata dalla volontà di avere come modello per l'azione politica quello dell'agire per realizzare obiettivi tangibili e in questo modo la dimensione dell'agire umano, indefinita negli scopi e libera, è stata occultata e ricondotta dentro gli schemi dell'operare in vista di fini specifici. Arendt dice dall'agire al fare.

Senza ricostruire minuziosamente tutti i passaggi, certamente questa lettura ci dice molto del nostro presente, in quanto la riduzione della politica alla sfera degli obiettivi materiali non solo contrassegna il mondo in cui viviamo ma spiega la tendenza generale del nostro pensiero, non solo politico, a giustificare le azioni solo in vista di fini pratici. Per cui le azioni sono mezzi legittimi se i fini sono legittimi. È questo certamente uno schema di pensiero e di rappresentazione della realtà che ci è familiare, poiché possiamo dire che la mentalità comune delle collettività in cui viviamo è dominata dalla logica dei mezzi per degli scopi. Per non dire poi che questi scopi sono legittimi, nel pensiero comune, se coincidenti con obiettivi materiali, funzionali alla sopravvivenza. Il lavoro che Arendt svolge in *Vita activa* punta a mostrare gli esiti nefasti di questo approccio al mondo e alla politica che sono oggi quasi invisibili, nel senso che è poco comune far risalire le caratteristiche che non ci piacciono del contesto sociale in cui viviamo a queste radici profonde.

Ecco perché, in realtà, ci troviamo qui dinanzi a una riflessione sulla politica e sull'essenza dell'uomo che è quasi incomprensibile ai più (forse oggi più di allora) e che non compie quei processi di occultamento e rimozione che contrassegnano buona parte della vita di ciascuno di noi. Arendt guarda frontalmente la condizione umana, che per lei è innegabilmente quella di un essere gettato nel mondo il quale ha una sola certezza, quella di essere gettato nel mondo in comune con gli altri suoi simili.

...il termine “pubblico” significa il mondo stesso, in quanto è comune a tutti e distinto dallo spazio che ognuno di noi vi occupa privatamente. Questo mondo, tuttavia, non si identifica con la terra o con la natura, come spazio limitato che fa da sfondo al movimento degli uomini e alle condizioni generali della vita organica. Esso è connesso, piuttosto, con l'elemento artificiale, il prodotto delle mani dell'uomo, come pure con i rapporti tra coloro che abitano insieme il mondo fatto dall'uomo. Vivere insieme nel mondo significa essenzialmente che esiste un mondo di cose tra coloro che lo hanno in comune, come un tavolo è posto tra quelli che vi siedono intorno; il mondo, come ogni *in-fra* (*in-between*), mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo.⁵⁹

La Arendt ci ha lasciato una riflessione, non facile, articolata e piena di osservazioni sui mutamenti delle organizzazioni umane nel

⁵⁹ H. Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 39.

corso della storia, che si poneva uno scopo quello di evidenziare come le società umane, in particolare dell'emisfero europeo, abbiano sepolto piano piano la dimensione della politica che i greci antichi avevano praticato con la loro esperienza della *polis*. Un'esperienza definita proprio dalla comprensione della vanità degli affari umani e dalla convinzione che solo la costruzione di uno spazio collettivo come luogo in cui manifestare la propria individualità, con la propria fragilità e con le proprie caratteristiche uniche (ciascuno con la propria identità) e confrontarsi sulle questioni comuni consentiva di dare alle azioni umane, per sé futili e caduche, una connotazione duratura che è data dall'essere parte di una vicenda collettiva nella quale si è solo partecipi e tasselli ma che, in quanto percorso continuo nel quale ognuno contribuisce a costruire un pezzo, può dare, probabilmente unica maniera che agli uomini si dà, alle esili esistenze individuali un significato che trascende la propria singolarità. Se non configurandone l'eternità, certamente attribuendo alla sfera pubblica questa caratteristica di vicenda comune continua nel corso del tempo, è possibile costruire una trascendenza che si costruisce come prodotto delle azioni umane e che allo stesso tempo per esse costituisce una fonte di senso, come dice mirabilmente all'inizio di una pagina davvero emozionante:

Solo l'esistenza di una sfera pubblica e la susseguente trasformazione del mondo in una comunità di cose che raduna gli uomini e li pone in relazione gli uni con gli altri si fonda interamente

sulla permanenza. Se il mondo deve contenere uno spazio pubblico, non può essere costruito per una generazione e pianificato per una sola vita; deve trascendere l'arco della vita degli uomini mortali.⁶⁰

⁶⁰ H. Arendt, *Vita Activa*, cit., pp. 40-41.

Capitolo III

Il lascito di un pensiero coraggioso

Paragrafo 1 *Il lavoro di una vita*

L'opera di Hannah Arendt è ormai un classico della filosofia politica e gli studi su di essa sono ormai "incontrollabili" ma non si deve trascurare che fino agli anni Ottanta dello scorso secolo l'attenzione sull'itinerario filosofico arendtiano fu invece esiguo, al netto dell'attenzione polemica e molto 'rumorosa' che venne rivolta al libro sul Totalitarismo, per le sue implicazioni politiche e soprattutto al saggio sul processo ad Eichmann⁶¹. Probabilmente la spiegazione del lungo periodo di relativo disinteresse è che il lavoro teorico della Arendt è davvero peculiare per almeno due aspetti; prima di tutto esso si svolse al di fuori dell'istituzione accademica e fu il frutto di una propensione personale alla riflessione e al coinvolgimento civile molto

⁶¹ S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., p. 11 e ss.

forti e intimi, in secondo luogo (ma non per importanza) esso è contrassegnato da originalità rispetto a molti temi, spesso affrontati dalla Arendt in maniera spiazzante, oltre che in complessiva posizione critica rispetto a tutta la filosofia precedente. Senza dubbio infatti, ecco l'elemento spiazzante, un connotato del lavoro arendtiano è quello di essere difficilmente etichettabile e non accostabile ad una scuola o a un 'partito' (filosofico, ideologico, politico). Esempio di questo profilo e della capacità di definire e analizzare senza alcun vincolo o appartenenza ideologica è la posizione che Ella ha verso il Liberalismo e verso il Marxismo. Entrambi criticati aspramente, pur essendo teorie politiche e della giustizia profondamente antagoniste.

La tesi critica che accomuna nella condanna arendtiana Liberalismo e Marxismo è paradossalmente proprio avanzata sul terreno economico, della concezione economica, che apparentemente è il campo in cui si evidenziano le differenze e l'antagonismo tra le due visioni politiche del mondo. Per la Arendt, infatti, ciò che rileva non è la divergenza che connota le due filosofie politiche, le quali sono certamente diverse nel concepire la questione economica. Mentre il Liberalismo, espressione di una visione esistenziale che si identifica con l'uomo (maschio, per l'appunto, perché è chiaro che la teoria politica liberale nasce in un contesto storico segnato dalla logica maschilista/patriarcale più di quello in cui oggi viviamo) proprietario e imprenditore interessato al perseguimento della ricchezza e del successo economico come viatico principale di realizzazione di sé ed

espressione principale della propria libertà, si delinea come teoria politica dell'individualismo economico. Per cui l'economia di mercato è il modello relazionale su cui l'intera società dovrebbe strutturarsi e l'agire economico, l'intraprendere attività economica nel mondo ma anche il calcolare costi e benefici delle proprie azioni secondo una logica strumentale, è il modello dell'agire umano. Poiché l'essere umano è concepito (da Hobbes a Locke, per parlare dei classici del Liberalismo) come soggetto calcolante ⁶² e conseguentemente la libertà è pensata come libertà economica perché è attraverso questa che può raggiungersi la felicità (coincidente con il benessere materiale, con il successo imprenditoriale).

Il Marxismo muove esattamente dalla polemica contro il Liberalismo, identificato come la visione del mondo e la teoria politica di una parte specifica della società che si avvantaggia delle conseguenze delle dinamiche dell'economia competitiva di mercato e che, nel delineare la libertà come un attributo individuale e intimamente connesso con quella economica, sancisce il primato dell'agire economico sulla distribuzione egualitaria delle risorse e il primato della logica individualista rispetto alla solidarietà tra consociati. La borghesia è il gruppo sociale, la classe, che si avvantaggia di tale concezione politica e dell'ordine imperniato su di essa perché comprende quei soggetti che svolgono attività lavorativa nel commercio o che hanno proprietà di beni o denaro. Contro questa

⁶²H. Arendt, *Vita Activa*, cit., diffusamente; C. Galli, *Modernità. Categorie e profili critici*, cit. *passim*.

filosofia politica e contro l'ordine sociale che ne è derivato, perché almeno dal Settecento è possibile dire che le società europee sono organizzate secondo gli assiomi del pensiero liberale, il Marxismo ha proposto una filosofia politica opposta. Sia in termini antropologici, perché per il Marxismo (a partire dallo stesso Marx) l'essere umano non è prima di tutto un individuo ma un essere sociale, determinato prevalentemente dalle relazioni che lo influenzano e costruiscono sin dalla nascita. Da ciò ne deriva un'idea della libertà che è molto diversa da quella liberale, perché essa è concepita come realizzazione nella dimensione sociale, relazionale. Sia in termini di pura teoria politica, perché per il Marxismo i meccanismi della competizione economica sono da combattere in quanto forieri di conflittualità tra i cittadini e di diseguaglianze inaccettabili; causa di profonda ingiustizia perché determinano sfere di dominio di alcuni su altri (e, ovviamente, i primi, dominanti, sono pochi rispetto ai secondi che sono tanti).

Ebbene, per Arendt, che certamente non attribuisce lo stesso valore etico alle due differenti concezioni filosofiche e politiche (perché non è possibile dire che la nostra Autrice fosse indifferente alle questioni della diseguaglianza e della giustizia sociale), esse sono egualmente condannabili dal punto di vista in cui Ella si pone e che spiega l'intera (quasi) sua produzione intellettuale. Il lavoro teorico arendtiano si articola, come ben sappiamo, in molteplici fuochi di analisi e interessi ma in esso è possibile far emergere un filo rosso che

ne attraversa l'intera riflessione ed è quello della politica; del suo senso, della sua fenomenologia e della sua rilevanza per l'esperienza umana. L'interesse costante della riflessione di Arendt (al di là della produzione più giovanile e giornalistica) è quello di definire cosa è la politica, che ruolo occupa nell'esistenza umana e perché essa ha costituito il campo di eventi orribili nella Storia recente. Questa indagine è inevitabilmente legata, per una donna della formazione culturale della Arendt, all'interrogazione su come a queste domande ha risposto la riflessione filosofica fino a quel momento e di fatto Ella critica quasi l'intera tradizione perché l'intera ereditata speculazione filosofica (quasi tutta) ha tradito, misconosciuto, occultato l'essenza della politica. Su questo ritorneremo subito. Riprendendo il discorso sulla lettura arendtiana del Marxismo, questo viene condannato perché occulta anch'esso il politico, cosa la politica è per gli esseri umani. Il Marxismo, in ciò solidale al Liberalismo, mette al centro della propria elaborazione teorica ma più in generale al centro della propria analisi dei processi sociali l'economia. Ed è qui il punto. Ciò che lo rende omogeneo al Liberalismo, nonostante tutto e ciò che lo rende massima espressione dell'epoca moderna secondo la tesi della Arendt⁶³.

Anche nella descrizione della società che fanno i marxisti i fenomeni economici sono quelli che determinano tutto il resto delle relazioni sociali, dai rapporti familiari alle dinamiche di potere. Le istituzioni sociali, lo Stato e il diritto prima di tutto, sono determinate

⁶³ S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., p. 304.

dai processi dell'economia e dagli interessi degli attori economici. La sfera della politica, quindi in particolare quella dell'amministrazione, del governo, è al traino delle soggettività economiche e influenzata dai conflitti economici. La politica è fondamentalmente il campo della presa delle decisioni sulla allocazione delle risorse pubbliche e del governo della società da parte di pochi che tendenzialmente sono influenzati dagli interessi di potentati economici. La politica è così concepita come il governo della collettività da parte di gruppi al servizio delle classi privilegiate e dominanti.

Quel che non va in questa teoria della società è che essa (anch'essa) non riconosce la vera caratteristica della politica, il suo essere il campo dell'incontro tra gli uomini e il luogo della elaborazione in comune del mondo e della propria condizione, umana. Il Marxismo partecipa di quella risalente tendenza a rimuovere la vera natura della dimensione politica. Una dimensione in cui l'uomo espone la propria condizione in un gioco di relazioni con gli altri umani e nella quale nulla è definito, men che meno nella durata. Gli uomini possono costruire nello spazio pubblico il 'loro' mondo, quello relativo a ciò che non è definito dalle leggi necessitanti della natura e quindi è uno spazio di potenzialità e creatività.

Arendt è convinta che quasi tutto il pensiero filosofico precedente, tranne rare eccezioni, abbia rimosso l'essenza dell'agire politico, che è poi strettamente connessa con l'essenza della

condizione umana. L'uomo è contingente e fragile e queste condizioni sono anche gli elementi che consentono la sua libertà e lo spazio della politica. Il lavoro intellettuale della Arendt muove dalla critica alla metafisica e dalla decostruzione dell'epoca moderna per la sua logica di onnipotenza nei confronti della natura e per la riduzione della politica ad amministrazione delle risorse. Quest'ultimo aspetto è amplificato dalla Modernità, che si caratterizza per dare centralità alla dimensione materiale dell'esistenza umana ma riducendola a sfera dei bisogni e conseguentemente ancorando la politica a sfera dell'amministrazione dei bisogni. Della scarsità e delle risorse. Ecco perché l'economia diventa tema centrale delle teorie politiche moderne, seppure antagoniste come Liberalismo e Marxismo.

Paragrafo 2 *Il rigetto dell'animalità umana*

L'importanza assegnata alla dimensione degli affari economici è per Hannah Arendt un aspetto negativo che contrassegna l'intera epoca moderna, già a partire dalla filosofia politica di Thomas Hobbes e che determina, per via paradossale, la complessiva linea di continuità che può cogliersi tra la filosofia occidentale precedente la Modernità e quella moderna (da Hobbes a Marx, passando per Hegel)⁶⁴. Questa continuità, che conduce la Arendt a prendere le distanze e criticare categoricamente quasi tutta la speculazione

⁶⁴ S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., pp. 151-204.

filosofica a Lei precedente (ma anche coeva), consiste nella connotazione metafisica e performativa della teoria filosofica, che è presente forse ancor più nella filosofia moderna (politica per eccellenza) che nella filosofia premoderna. Perché, paradossalmente, quest'ultima, nell'attribuire alla materialità del vivente minore rilievo rispetto al piano delle idee e delle verità metafisiche, presenta una vocazione prescrittiva forse meno imperiosa di quella che contraddistingue molte delle proposte filosofiche moderne. Queste infatti nel partire da evidenze materiali, dall'oggettività delle necessità biologiche e delle ingiustizie reali, hanno assunto spesso una postura imperativa che per la Arendt è la vera contraddizione della Modernità, cioè quella di essere un'epoca storica in cui il pensiero è diventato più tirannico e violento del passato e ha determinato sviluppi politici, nelle azioni di governo e amministrazione che hanno costretto e violentato la vita degli uomini. Come abbiamo visto questo ordine di ragionamento è quello che spinge a ritenere che i due totalitarismi sperimentati siano esito (non necessario ma possibile) del pensiero politico.⁶⁵

Si impone di meglio chiarire questo profilo. Ampio spazio è dato in *Vita Activa (The Human Condition)* alla ricostruzione della emersione, nel corso della Modernità, del sociale, della società, nella maniera di pensare e descrivere le collettività. Con questa espressione, un po' ermetica, poiché certamente facile da fraintendere, Arendt vuol

⁶⁵ Questa tesi è presente in vari passaggi di H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit.

segnalare la graduale scomparsa nella teoria politica e nella prassi delle relazioni della separazione tra sfera domestica, privata e sfera pubblica, degli affari pubblici di cui si parla insieme alla 'luce' della sfera politica.⁶⁶ Il sociale che irrompe nella politica è la dimensione delle necessità materiali, economiche, relative alla questione della sopravvivenza e del procacciamento delle risorse. Che è certamente, quindi, il tema della giustizia distributiva ma che Arendt focalizza come il complesso dei problemi che uniscono gli uomini come esseri biologici e che li accomuna agli altri esseri viventi, immersi nello stato di necessità e intenti solo a sopravvivere. È questa dimensione animale che Arendt guarda con diffidenza, non perché abbia voglia di negare la natura ma perché ritiene che l'ancoraggio alle questioni biologiche sia un modo, consapevole o no, di misconoscere ciò che è la peculiarità della natura umana e cioè proprio la tendenza ad andar oltre la condizione biologica e la necessità di sopravvivere.

In questo modo è possibile comprendere bene l'atteggiamento mostrato costantemente verso i problemi materiali ed economici come problemi politici. La Arendt ripete, anche nelle sue opere politiche fondamentali (non solo *Le origini del totalitarismo* e *Vita Activa* ma anche in *Sulla rivoluzione*), una impostazione teorica per cui pare disinteressarsi delle questioni materiali e riservarle all'agire privato e non pubblico degli individui ma è quantomeno strano (e in realtà fuorviante) che una donna del carattere, dell'esperienza e della tempra

⁶⁶ H. Arendt, *Vita Activa*, cit., capitolo II.

morale come quella della Arendt sia indifferente ai temi della disuguaglianza e della giustizia economica. Il suo insistere sulla opportunità di considerare la politica al netto delle questioni economiche non va inteso come un effettivo disinteresse politico, oltre che etico, ma come una postura teorica che mirava a focalizzare il politico, la sfera della partecipazione al dibattito pubblico, come un campo di attività che non è strumentale a un obiettivo principale o esclusivo ma che è lo spazio di manifestazione della libertà umana di costruire un senso alla propria vita terrena, alla mondanità. Insomma, la Arendt è convinta che la politica moderna ha ripetuto l'errore della politica premoderna, in quanto attività orientate dalla filosofia politica, perché ha messo gli aspetti materiali, come bisogno e necessità, al centro della prassi politica e subordinando questa alla risoluzione dei problemi vitali. Procacciamento e allocazione delle risorse.

L'avvento del sociale consiste in questo, nel non rispettare la divisione intellettuale tra le questioni della vita privata e intima e ciò che può essere affrontato come spazio comune di confronto libero da interessi materiali ed egoistici. Una distinzione che caratterizzava le società antiche, greca e romana in particolare e che ha consentito l'esperienza di una sfera politica dove si accedeva non per risolvere problemi individuali e difendere interessi materiali ma per manifestare la propria singolarità e confrontarsi con gli altri paritariamente sulle domande dell'esistenza. Nella concezione della partecipazione alla vita pubblica che Hannah Arendt mette al centro della sua idea di

politica, di democrazia e che viene sviluppata nella sua seconda grande opera di teoria politica, il rinvio all'esperienza delle città-Stato greche, soprattutto precedenti alla diffusione della filosofia platonica, rinvia in gran parte alla convinzione che un elemento centrale nell'attività politica sia per il singolo il desiderio di esprimere qualcosa di grande, partecipando a quel complesso di azioni che vengono messe in atto davanti agli altri e a cui si assiste a propria volta. Si tratta dell'idea che la motivazione individuale dovrebbe essere prima di tutto legata alla voglia di lasciare il segno nella storia collettiva piuttosto che di avere successo nell'accumulazione di risorse materiali. Questa idea può essere espressa con il termine *grandezza*⁶⁷. Concetto che più volte troviamo in *Vita Activa*.

Naturalmente il ragionamento arendtiano può apparire per un verso utopico e per altro ingenuo. Soprattutto quando insiste sulla visione di una fase della storia greca che Ella stessa erge a modello ed esempio. Ma se pensiamo alla riflessione sulla distinzione tra privato e impegno pubblico, che è accompagnata dalla sottolineatura di come nell'era antica fosse presupposto istituzionalizzato non avere il problema di come vivere per poter partecipare alla vita politica, una sottolineatura che in alcuni passaggi pare esser quasi nostalgica, è abbastanza evidente che qui Arendt non si vuole occupare di un tema politico: la rilevanza delle disuguaglianze e men che meno vuole

⁶⁷ Cosa si debba intendere per grandezza nel discorso della Arendt è ben riassunto da Laura Boella in *Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare politicamente*, cit., pp. 35-36.

affermare che è un bene che vi siano molti che non devono (possono) partecipare alla vita pubblica perché economicamente dipendenti, cioè devono lavorare e non possono permettersi di non farlo. È chiaro che questo argomento è per Arendt, forse in maniera poco accorta, utilizzato e funzionale alla sua tesi e al suo progetto teorico: mostrare quanto poco è stata valorizzata l'azione politica. Lo scopo del discorso arendtiano è evidenziare il posto che occupa l'agire in pubblico, la politica, nell'esistenza dell'uomo e rispetto a questo scopo ha riservato un rilievo secondario a temi che certamente non avevano irrilevanza per la prassi politica di Hannah Arendt.

Dall'osservazione quindi della ovvia indipendenza dalla necessità di lavorare per vivere come requisito per la cittadinanza, oggi diremmo per la cittadinanza attiva, alla condanna della emersione delle questioni economiche, private, nella sfera sociale, cioè nella sfera pubblica, come attribuzione di rilevanza primaria delle questioni economiche per l'agora della collettività. Questo avvenimento è tipico della società moderna e ha confuso i piani ma, per Arendt, ciò è importante e pernicioso perché si è verificato come graduale 'colonizzazione' dell'agire politico da parte degli imperativi delle necessità materiali. Da Hobbes a Marx, infatti, la pressione della sfera delle esigenze materiali si è risolta in una teoria politica che non riconosce la politica come spazio delle possibilità, aperta e non prevedibile, dell'esperienza umana ma che la individua come quel campo di azione degli uomini in cui gli obiettivi sono necessitati e le

attività da compiere vincolate. Per questo la teoria politica moderna ha rivestito gli abiti della filosofia precedente, proprio mentre sembrava prenderne le distanze mettendo al centro la vita effettiva degli esseri umani e non le astrazioni sulla verità assoluta e sulle idee eterne⁶⁸.

È questo un punto decisivo, in cui il confronto che la Arendt fa con i classici della tradizione filosofica ma anche con gli esponenti più influenti a lei contemporanei si intreccia con la concettualizzazione dei temi politici dei suoi scritti più importanti. La ragione per cui viene condannata la storia della metafisica occidentale è che, a partire da Platone (ma già in Parmenide, secondo Simona Forti)⁶⁹, essa ha relegato l'oggettiva essenza dell'uomo, contingente e indefinita, a materia da forgiare e ordinare sulla base di verità astratte e metafisiche, elaborate prevalentemente dalla speculazione dei filosofi, dei sapienti, in quanto unici possessori della verità, o meglio unici capaci di accedere alla verità attraverso il distacco dalla vita materiale e una vita condotta se non in maniera isolata e ascetica separata dagli uomini comuni. Il modello del filosofo, da Platone in poi (e tradendo l'insegnamento di Socrate, che comunque in mezzo all'uomo comune stava, professando la propria attitudine all'interrogazione), è quello del sapiente diverso e distaccato dalla normale vita quotidiana. Questo modello ha costituito l'effettiva pratica filosofica e si è estrinsecato in un'attività di pensiero che ha

⁶⁸ S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., capitolo IX.

⁶⁹ A. Cavarero, *Note arendtiane alla caverna di Platone*, cit.

puntato a trovare nella contemplazione idee di verità per la comprensione della realtà e per indicare norme e regole da seguire per la vita mondana.

Ora, questa linea costitutiva della filosofia europea viene ribaltata nei secoli della Modernità, almeno in un primo momento, perché il pensiero politico moderno muove proprio da una programmatica valorizzazione della materialità dell'esistenza e da una attitudine alla critica verso il pensiero idealistico che non si fonda sulla natura umana, sulle sue caratteristiche e sulle sue concrete esigenze. Naturalmente tale svolta avviene anche a causa dei conflitti teologici che hanno attraversato la Cristianità nei secoli XVI e XVII. A causa di questi il riferimento a verità indiscutibili e a schemi metafisici da seguire nella vita mondana divenne fonte di conflittualità ben maggiore del passato, con la conseguenza che si cercò nella natura umana, nella struttura oggettiva della vita quotidiana, il fondamento da cui partire per proporre modelli di giustizia e di ordine sociale. Thomas Hobbes è l'esempio massimo di questo percorso e allo stesso tempo, per la Arendt, anche il primo esempio della contraddizione che accompagnerà i pensatori politici moderni, nonostante tutto. La costruzione teorica del filosofo inglese si basa sulla considerazione di cosa contrassegna l'uomo come essere vivente e come soggetto in relazione con l'altro. Lo stesso concetto di contratto sociale, idea grandiosa per giustificare l'assetto sociale e l'obbligatorietà della legge, si fonda sulla analisi delle caratteristiche naturali dell'uomo,

sulla sua oggettiva natura, sui suoi materiali impulsi. Si tratta quindi di una filosofia che vuol partire dalla vita materiale, esaltandone per ciò l'esistenza, rispetto a una tradizione in cui la concretezza della vita è relegata al ruolo di infima manifestazione da reprimere e disciplinare. Ebbene, questa esaltazione viene tradita nel restituire alla teoria una funzione dominante, rispetto all'essenza contingente dell'ontologia umana ma, soprattutto, utilizza l'antropologia per negare ciò che per la Arendt è l'essenza dell'uomo.

In Hobbes, difatti, non c'è solo un'ennesima teoria totalizzante, sebbene non metafisica. Una teoria totalizzante perché pretende di dire l'ultima parola sull'organizzazione dell'esistenza umana. Sotto questo profilo molto di più faranno ovviamente gli idealisti tedeschi (Hegel e Marx, l'idealista più materialista). Quello che secondo Arendt è il passo negativo e contraddittorio di Hobbes (sebbene egli ne derivi una grandiosa costruzione teorica) è di concepire e descrivere la natura umana in maniera necessitante, che richiede una politica 'ridotta' a dominio e controllo, per gestire gli uomini, che sarebbero esseri rapaci, violenti e mancanti, cioè difettosi. La svolta moderna, che consiste nel ridimensionare la vita contemplativa e dare rilievo alla materialità dell'esistenza umana, finisce per essere così una mossa strategicamente volta a riproporre un'idea di politica riduttiva e opprimente⁷⁰. Ridotta l'attività politica a

⁷⁰ S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., p. 151 e ss.

problema di governo dei pochi sui molti e a gestione dei problemi relativi alla sopravvivenza e perciò alla ripartizione delle risorse.

Per Arendt questo esito è nefasto, perché inaugura anche per la Modernità il percorso di misconoscimento della potenza della sfera politica e lo fa solo apparentemente abbandonando la strada percorsa dalla riflessione filosofica precedente. Anche il Moderno, con un autore esemplare come Hobbes, teme la finitezza che è propria dell'umano (e con la quale invece l'uomo si misura nella vita di ogni giorno) e non sopporta la contingenza e il riconoscimento della assoluta indeterminatezza e imprevedibilità che ne derivano. Indifferente al fatto che da queste derivi anche una sostanziale libertà, poiché l'uomo nell'azione che può svolgere con gli altri e insieme agli altri ha la potenza di creare percorsi e scelte innovative e rivoluzionarie rispetto al passato. Questa è la risorsa che per la Arendt è data agli esseri umani per trasformare la propria limitatezza strutturale, la propria limitatissima sfera esistenziale, in una possibile avventura se non gratificante meno frustrante e disperata, perché non ridotta alla meschinità della sopravvivenza e orientata verso obiettivi che possono lasciar traccia di sé e, in quanto obiettivi perseguiti insieme, della insignificante presenza di ciascuno. Insignificante presenza che l'uomo cerca di superare anche con l'agire produttivo (la costruzione di opere) ma che, secondo lo sguardo arendtiano, solo

nell'agire comune per obiettivi politici può trovare una degna causa e una effettiva possibilità di riuscita⁷¹.

Paragrafo 3 *Le rivoluzioni tradite e le potenzialità della decisione collettiva*

È da questa prospettiva che lo sforzo intellettuale della Arendt si misura con la filosofia precedente, con i suoi stessi maestri (da Heidegger a Jaspers) e con la Storia degli eventi politici: in particolare con il coevo a lei Totalitarismo così come con le celebri Rivoluzioni (quella americana e quella francese)⁷². In un certo senso possiamo dire che è questa l'ossessione di Arendt, che guida l'intero suo lavoro teorico e che le dà le coordinate per affrontare i temi di volta in volta cui scelse di dedicare attenzione. D'altra parte è comprensibile, perché alla luce di questa sua prospettiva, che è una lettura profonda dell'essenza dell'umano e delle sue possibilità di esperienza, quindi una prospettiva pienamente filosofica, ogni questione può essere considerata analizzata e interpretata. È ciò che Arendt fa della cultura ereditata e ciò che fa dell'esperienza politica passata. Così come, forte di una simile teoria, cioè di un'ipotesi impegnativa sull'uomo e il suo orizzonte, nel corso delle sue analisi politiche e storiche la Arendt oltre a ribaltare spesso le consuete interpretazioni definisce e rielabora categorie centrali del pensiero

⁷¹ H. Arendt, *Vita Activa*, cit., *passim*.

⁷² S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis*, cit.; in particolare il capitolo II.

politico, fornendone una definizione innovativa e certe volte spiazzante. È il caso del concetto di potere e di quello di autorità. Come vedremo dopo. Per capire fino in fondo il perché dell'impegno arendtiano contro la filosofia precedente riassumiamo velocemente altre sue tesi importanti.

L'accusa rivolta alla famosa teoria hobbesiana, considerata architrave della filosofia politica moderna, anche perché muove proprio dalla considerazione dei processi concreti che portano gli esseri umani a organizzarsi in istituzioni e darsi regole giuridiche, viene ripetuta anche nei confronti di altri protagonisti fondamentali dei secoli precedenti, che, come Hobbes, sembrano aver chiuso i conti con la filosofia metafisica. Hegel e Marx sono pensatori (e filosofi di formazione, sebbene solo il primo di professione) che riflettono teoreticamente a partire dalla descrizione degli eventi reali. Come Hobbes fu spinto a elaborare la sua teoria politica dai conflitti crudeli che per molto tempo insanguinarono gli Stati europei tra il Cinquecento e il Seicento⁷³, Hegel fu spinto nella sua riflessione da un evento in particolare, la rivoluzione francese. Evento, questo, che segnò profondamente non solo la successione degli altri eventi ma anche la cultura, basti pensare che tanto Kant quanto Hegel sono comunemente interpretati a partire dall'influenza che sulla loro attività speculativa ebbe lo sconvolgimento francese. D'altra parte ciò è abbastanza ovvio. Il rivolgimento della monarchia parigina costituì un

⁷³Magistrale la ricostruzione di questo meccanismo teorico e politico in Carlo Galli, *Modernità*, cit.

episodio spartiacque nella Storia europea, perché mise in discussione l'idea di un ordine sociale impostato su una rigidissima gerarchia e sulla concentrazione del potere in capo al vertice, il Re e la sua dinastia.

Soprattutto però, al di là degli specifici accadimenti, mise sul terreno della politica il tema della possibilità di sovvertire ciò che viene dato per intramontabile e accese i riflettori sulla capacità del popolo di decidere come devono stare le cose, per dirla crudamente. Il tema caro alla Arendt, per l'appunto. Il tratto che consente di guardare alla filosofia hegeliana come a una filosofia originale è il porre la Storia come oggetto primario di studio filosofico e svolgere intorno a essa una complessa costruzione teoretica. Con Hegel, afferma la Arendt, continua, come nella grande operazione di Hobbes, a essere la vita concreta, materiale, oggetto della filosofia, rompendo con i due millenni precedenti in cui i filosofi avevano riconosciuto alla mondanità uno statuto infimo rispetto alle verità che potevano essere afferrate solo contemplando il cosmo con una posizione tendenzialmente ascetica o meglio di distacco dalla disprezzata vita terrena. Con Hegel la Storia degli uomini, l'evolversi delle civiltà e delle società, assurge a oggetto primario della speculazione filosofica poiché in essa è possibile trovare le verità, la conoscenza degli universali. Anzi, di più. Nella Storia, nel succedersi dei fatti umani, Hegel individua il dispiegarsi del senso dell'esistenza e del tutto. Per Hegel nella Storia si manifesta la Verità. L'Assoluto.

Anche nella filosofia hegeliana però accade qualcosa che annulla quasi la rilevanza che viene riconosciuta alla successione degli eventi reali. Hegel subordina la realtà dei fatti a una teoria che astrae dalla concretezza e rimette in campo la vocazione tipica della filosofia, quella di fornire risposte oggettive che pretendono di essere la verità senza alcun fondamento reale. Quella di Hegel è una nuova ennesima metafisica che finisce solo per omaggiare gli eventi effettivi ma che di fatto presenta conclusioni ideali non basate sui fatti. Questo esito si rinviene anche nello sforzo più antimetafisico che pare esservi stato, la proposta teorica di Marx che guarda alle conseguenze politiche e quindi pratiche che la filosofia provoca e si interessa solo di queste. Come programma e intento di Marx. Questi si dichiara contrario all'idealismo e vuole che la teoria smetta di interessarsi delle idee e si interessi della realtà con l'intento di modificare i processi reali. Marx e il marxismo si caratterizzano per essere prima di tutto una proposta politica di trasformazione radicale della società e del mondo. Una teoria politica che si interessa di interpretare il mondo come insieme di processi reali che spieghino le disuguaglianze e gli assetti di potere. Partecipa perciò anch'esso di quel carattere della Modernità che ne segna la frattura rispetto ai secoli precedenti.

Quale sforzo filosofico può essere ritenuto maggiormente attento alle dinamiche reali di quel tentativo di spiegare e descrivere la società a partire dai conflitti tra gli interessi, dai conflitti sociali, dalle disuguaglianze effettive e dalle loro cause. E invece il marxismo è

ricaduto nell'errore che è proprio per la Arendt di quasi tutta la filosofia europea. Si trasforma da teoria politica in filosofia della Storia. Un'altra metafisica che si dissocia dalla realtà, con l'aggravante che tradisce il proprio iniziale e principale tratto: analizzare fenomeni materiali per cambiarli agendo nella realtà sociale. Il Marxismo viene declinato, dalla maggior parte degli studiosi che a esso si rifanno, come una teoria che spiega i processi in corso ma soprattutto come una teoria che nel suo essere scientifica si è ancora una volta attribuita la capacità di cogliere il senso della Storia e l'evolversi di essa. Insomma, il Marxismo, nella sua messa al centro della Storia come luogo in cui si svolgono processi concreti e oggettivi, si svela come metafisica anch'esso. Nella vulgata quasi unanime, fino a due decenni fa, il Marxismo presentava una teoria che pretendeva di leggere i processi in corso e che preannunciava il futuro. Cosa sarebbe accaduto come conseguenza degli eventi e del conflitto sociale in corso⁷⁴.

Il Marxismo quindi, alla resa dei conti, è un'altra versione di quella ossessione alla rimozione della contingenza e della indefinitezza dell'esperienza umana che ha determinato l'attività filosofica sin dalla grande sistemazione platonica e che motiva il lavoro teorico di Arendt, che formatasi nel contesto degli studi filosofici in Germania, sotto l'influsso di grandi maestri che misero in discussione la tradizione, non potette non confrontarsi con le questioni

⁷⁴S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., p. 192 e ss.

politiche che la vita le pose come urgenze da affrontare con uno sguardo che puntava a vederne i nessi (se non le cause) con la teoria e le sue influenze sulle condotte pratiche. Arendt si formò nel contesto culturale e universitario della Germania dei primi anni del Novecento che non solo è tra i più stimolanti e vivaci della storia ma che vide il protagonismo di Husserl, Jaspers e soprattutto Heidegger nel rileggere e ribaltare le visioni filosofiche ereditate⁷⁵. In particolare Heidegger, che difatti ebbe un'influenza (basti pensare che oltre la Arendt, possiamo citare solo per un laconico esempio Gadamer, Löwith, Jonas tra coloro che devono l'inizio del loro percorso intellettuale al filosofo dell'analitica esistenziale) enorme ed è probabilmente il filosofo più studiato tra i pensatori contemporanei, avviò nei suoi studi e nei suoi corsi una revisione critica radicale dei classici della filosofia che andò nel senso in cui la riflessione arendtiana continuò a svolgersi. La critica heideggeriana tra l'altro si soffermò sulla pretesa costante della filosofia di individuare principi e verità poco fondate sulla considerazione della realtà e pretendendo di valere come spiegazione dell'essenza della vita svelata ai comuni mortali dai sapienti, come specialisti della verità e della sua contemplazione.

Hannah Arendt si nutrì di questo dirompende insegnamento e lo utilizzò coerentemente, tanto che criticò lo stesso Heidegger di aver incredibilmente riprodotto l'errore imputato da lui alla tradizione⁷⁶

⁷⁵ A. Dal Lago, *La città perduta*, introduzione a H. Arendt, *Vita Activa*, pp. XII-XIII.

⁷⁶ S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., capitolo II.

mettendo in campo una filosofia che in fin dei conti non accettava di porsi l'obbiettivo di svelare semplicemente le dinamiche dei fenomeni materiali ma apprestava, ancora una volta, un'ipotesi essenzialistica sul mondo e un esito complessivamente metafisico. La Arendt invece si è posta programmaticamente il proposito di fare i conti con ciò che le pare evidente essere lo statuto della condizione umana. La finitezza, la contingenza, la vulnerabilità, l'indefinibilità e la socialità sono i tratti della struttura ontologica degli umani e naturalmente poco offrono, se prese sul serio, allo sguardo teoretico o religioso per costruire una dottrina delle verità eterne e delle idee oggettive; per questo esse, queste connotazioni dell'umano, sono state continuamente occultate e rimosse anche dall'attività filosofica e non solo dalla morale e dalla sensibilità comune. Poiché accogliere pienamente queste evidenze significa rendere la teoria poco utile sotto il profilo normativo e la prassi esistenziale incerta e disordinata.

Di tali limiti, di queste impossibilità, la Arendt decide di prendere atto e di muovere coraggiosamente, perché in controtendenza sia rispetto al senso comune che alla maggior parte degli intellettuali, verso una definizione della politica che assume pienamente l'agire pubblico come azione, potenzialmente in comune e comunque nello spazio comune, libera, perché non definita prima e capace di costruire il nuovo. La politica è infatti costitutivamente un campo di esperienza in cui si può affermare tutto e progettare tutto, almeno rispetto a quello che gli uomini possono determinare con le proprie azioni e i

propri mezzi. La politica come spazio della elaborazione possibile della fragilità umana e della indefinitezza, se si assume l'inesistenza di un piano normativo (giuridico morale religioso) oggettivo, mette a disposizione degli esseri umani la potenzialità di inventare insieme, sebbene il contributo di ciascuno può essere diverso e più o meno incisivo, forme e regole di vita.

Si comprende bene perché Arendt abbia provato sempre interesse per le esperienze di politica assembleare e democratica effettive (le esperienze dei Soviet, nella Russia rivoluzionaria, ma anche nella Germania della fine della prima guerra mondiale e della Francia della Comune di Parigi o lo spontaneismo delle assemblee nei giorni della 'rivoluzione' ungherese del 1956) e per i momenti rivoluzionari. Alle due grandi rivoluzioni della Modernità dedica attenzione specifica, analizzandole e confrontandole nel saggio *On the Revolution*⁷⁷.

Paragrafo 4 *La politica come potenza creatrice senza limiti*

Questa attenzione è giustificata perché gli eventi dirompenti, rivoluzionari, rappresentano per Hannah Arendt la dimostrazione lampante, estrema, di quella che è l'essenza della politica o, per meglio dire, la potenzialità che gli uomini agendo nella sfera pubblica

⁷⁷ Il saggio *On Revolution* venne pubblicato per la prima volta nel 1963. L'edizione italiana utilizzata è *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino 2009.

hanno. Le rivoluzioni sono momenti storici nei quali si cerca di costruire un nuovo ordine sociale, solitamente in totale rottura con l'assetto precedente. Gli eventi rivoluzionari sono accadimenti in cui l'attitudine dell'uomo a cambiare e a creare novità si manifesta e concretizza, per una serie di fatti contestuali che portano alla esplosione di questa forza e, proprio per questo, senza che vi sia dietro un progetto o una direzione prevista. Sebbene possano esservi azioni precedenti e teorie del cambiamento che invocano o provocano l'evento rivoluzionario, questo non è mai del tutto conseguenza di un programma e di un'azione preordinata e ciò perché nell'agire pubblico è ancora più evidente un tratto umano, quello della imprevedibilità degli effetti. La Arendt insiste molto su questo fattore, soprattutto nei passaggi in cui definisce le coordinate dell'agire politico, poiché l'incertezza e l'impossibilità di controllare le conseguenze delle proprie azioni sono tratti strutturali dell'agire ma in maniera spiccata nel campo dell'azione nello spazio pubblico⁷⁸. In questo l'imprevedibilità è maggiore in quanto non solo si agisce non avendo il controllo né la conoscenza degli elementi ma anche perché si interagisce con gli altri e quindi è impossibile sapere quali saranno gli sviluppi delle proprie azioni. Questo aspetto, che dalla prospettiva di un singolo può costituire un problema per impossibilità di previsione, determina la potenza della sfera pubblica, perché in essa può accadere l'imponderabile e l'innovazione.

⁷⁸ H. Arendt, *Vita Activa*, cit.

Da ciò la specifica libertà che si può provare nell'agire politico. Si tratta dell'esperienza che l'uomo può fare dell'unica libertà che gli è concessa, considerando le molte limitazioni che la natura della propria condizione biologica (fragile, difettosa, breve) gli impone. La libertà che l'uomo ha è quella di scegliere quale ordine di vita (sotto il profilo etico e normativo) darsi, singolarmente, certo ma nella sfera collettiva questa libertà si estrinseca veramente, dato che l'uomo non desidera vivere in solitudine (tranne eccezioni) e non può vivere chiuso nella propria attività domestica. Poiché è comunque determinato dalle azioni che vengono intraprese nella politica dagli altri. Nello spazio pubblico si è liberi anche perché non vi sono idee e principi indiscutibili. Ecco perché la politica è la dimensione in cui si può sperimentare il massimo di libertà che è dato agli umani, ecco perché l'ordine politico, quello costituito da ogni momento rivoluzionario e iniziale, è infondato, senza fondamento. Qui viene in evidenza un profilo essenziale della questione, quello del fondamento dell'ordine politico e dell'azione politica. Il ragionamento sulla rivoluzione come momento fondativo e senza fondamento è molto denso perché pieno di implicazioni sul rapporto tra origine di un ordine giuridico, costituzione di un sistema giuridico, energia costituente, legge, legittimità dell'autorità.

Il modo in cui Arendt concepisce l'agire politico è incompatibile con un fondamento, perché al contrario è proprio perché non vi è una fondazione (nel senso di un valore oggettivo, di una

verità da realizzare, di un Assoluto da copiare) possibile che vi è la libertà di costruire e creare il nuovo. Ovviamente su questo presupposto la libertà, l'azione libera, può fondare un assetto, un nuovo ordine ma non nel senso di renderlo stabile ma solo in quello di iniziarlo, di crearlo con un gesto, con un'azione di libertà. Emerge subito qui che il pensiero della Arendt sta pienamente dentro l'aporia costitutiva della Modernità che è quella dell'assenza di fondamento⁷⁹, cioè della fine della possibilità di indicare criteri indiscutibili di giustizia ma di dover costruire lo stesso un ordine sociale. Dentro questa contraddizione anche la filosofa tedesca si muove con un certo disagio, come tutti i pensatori a lei contemporanei⁸⁰ ma Ella ne abbraccia fino in fondo le opportunità. D'altra parte, questa idea di libertà (la libertà di produrre un nuovo ordine, senza vincoli in valori o pretese necessità) è l'ideale di libertà che interessa la Arendt perché ritiene che solo questa idea di libertà consente di pensare la politica non solo come potenza originaria ma anche senza violenza, laddove se si pensa alla libertà umana come emancipazione dal bisogno materiale inevitabilmente entrano in gioco processi violenti che sono incompatibili con la libertà politica. Da questa impostazione scaturiscono le tesi espresse in *On the Revolution* che le rivoluzioni francese e russa sono diventate violente e sanguinarie per il loro focalizzarsi sulla libertà dalla necessità materiale.

⁷⁹ M. Vatter, *La fondazione della libertà*, cit., p. 108.

⁸⁰ C. Galli, *Modernità*, cit., *passim*.

Soffermiamoci su questo punto. La libertà intesa come facoltà di creare è infatti una attitudine a innovare, a ribaltare l'assetto pre-esistente, che non può conciliarsi con un programma vincolato a criteri di giustizia e ripartizione delle risorse materiali i quali presuppongono una fondazione valoriale e quindi una fondazione oggettiva del nuovo ordine. È da questa ottica che si sviluppano le riflessioni sulle epocali rivoluzioni settecentesche. Arendt analizza a fondo i fatti della sollevazione delle colonie americane contro la madrepatria inglese e ne studia in particolare la cultura sottostante; le idee filosofiche e politiche che guidano i *leaders* della sollevazione popolare. Secondo lei i padri fondatori della repubblica statunitense (e dei momenti cruciali di questa costruzione politica, la dichiarazione di indipendenza del 1776 e l'approvazione della Costituzione nel 1787), in maggioranza, avevano davvero una concezione partecipativa della Repubblica che volevano costruire e pensavano a una libertà radicale nel definire la nuova "città". La loro nuova Patria. Essi miravano davvero a una società in cui il perno civico fosse la cittadinanza attiva, la voglia di partecipare. E arrivarono in alcuni casi a concepirla proprio come gioia. Come quella esperienza che sola poteva degnamente riempire la vita di un uomo. Questa originaria carica visionaria ed entusiastica, potremmo dire, si perse sicuramente nel concreto affermarsi del nuovo ordine ma resta tra i cardini essenziali della cultura politica che fondò gli Stati Uniti d'America⁸¹.

⁸¹ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 236 e ss.

Esattamente al contrario può dirsi, dice Arendt, per la più rumorosa delle rivoluzioni, quella francese. Vi sono due elementi che distinguono sin dall'inizio le due vicine rivoluzioni di fine Settecento; una, quella francese, ha una duplice strutturale limitazione rispetto a quella che è per Arendt l'effettiva espressione della libertà politica: la dipendenza dalla Teoria e la pressione incisiva della questione materiale, poiché le condizioni di indigenza erano diffusissime tra la popolazione. Il contesto francese prima di tutto è sovra-determinato dalla teoria, perché l'Europa e la Francia in particolare erano i luoghi della rivoluzione illuminista e in cui i filosofi avevano un prestigio e una presenza pubblica enorme (da Voltaire a Diderot). Essi presero parte ai moti rivoluzionari e la loro influenza fu assoluta. Basti pensare all'influenza del pensiero di Jean-Jacques Rousseau che tra l'altro morì ben prima del 1789. Egli però partecipò a un contesto culturale che teorizzava radicali trasformazioni rispetto all'ordine esistente, delle vite individuali e delle collettività, per cui si può dire che ispirò molti aspetti degli eventi rivoluzionari. Per la Arendt, la sua teoria della volontà generale ispirò Robespierre e i giacobini e sta dietro gli esiti autoritari e violenti che gli eventi successivi ebbero. Così come parte in tutto questo giocò il secondo fattore 'vincolante' l'esperienza rivoluzionaria francese: la povertà diffusa e perciò la forte presenza di elementi di rivendicazione sociale e di trasformazione egualitaria che stette dietro al consenso popolare verso l'azione contro la monarchia. Tutto il percorso rivoluzionario francese

è determinato dalle pressioni derivanti dall'ingiustizia sociale e dal tema della necessità materiale della sopravvivenza che i rivoluzionari ebbero il compito di affrontare, dovendo fare la battaglia per il popolo stremato.

Per la Arendt, insomma, negli accadimenti della Rivoluzione “borghese” (come è stata identificata da molti studiosi) si verifica del tutto quel fenomeno che per lei ha quasi sempre soffocato la politica nel corso della Storia. Per un verso la tirannia della filosofia, della teoria che pretende di guidare la prassi e per altro la tirannia della necessità biologica, cioè delle questioni materiali poste come urgenza primaria e quindi pressanti per la sfera politica. Questa interpretazione può sembrare incomprensibile, per un certo aspetto (se pensiamo all'idea comune della rivoluzione francese come grande momento di conquista di libertà e di democratizzazione delle società, fino a quel momento rigidamente verticistiche e aristocratiche), e comunque rigida, poiché rischia di annullare il portato di emancipazione che i fatti francesi ebbero nella cultura europea e nell'esperienza politica. Se però ci accostiamo alle tesi della Arendt tenendo presente che il suo lavoro di analisi e concettualizzazione si dipana secondo una linea di forte coerenza filosofica e allo stesso tempo avendo un obiettivo etico e politico fortemente determinato, possiamo comprendere le posizioni arendtiane come se non necessarie logiche e ficcanti. L'obiettivo della Arendt, lo si è detto più volte, è mostrare (svelare) che la natura della politica è quella di una libertà

strettamente connessa ai limiti (all'accettazione dei limiti) della natura umana, mortalità e contingenza. L'obiettivo della Arendt è mostrare come questa libertà non sia una possibilità così infima rimessa agli uomini e comunque sia la condizione oggettiva degli esseri umani. La tesi arendtiana, la sua linea filosofica costante, è mostrare come la Storia delle idee e della stessa politica sia attraversata continuamente e quasi esclusivamente dall'incapacità di accettare la verità della condizione umana e dal tentativo di occultarla dietro grandi ipotesi metafisiche.

Ecco che allora passando alla descrizione di un evento come quello rivoluzionario francese Arendt coglie gli elementi che ne fanno un esempio delle tendenze da lei individuate e ne traccia la linea di continuità con altre vicende successive, la rivoluzione bolscevica e in fine la costruzione dell'ordine totalitario. Si tratta di una progressione analitica e intellettuale incontestabile, anche perché sappiamo bene che gli eventi francesi finirono per essere definiti dalla violenza irrazionale e ricordati con il termine "terrore". Non soffermandoci per ora sull'altro profilo, certamente problematico, della concezione arendtiana: quello di escludere dalla considerazione della libertà dal dominio la questione dell'emancipazione dalle esigenze materiali, la questione della libertà dal bisogno⁸². Evidenziamo ancora una volta il fatto che l'idea di libertà (e di politica) delineata dalla Arendt si

⁸² Come giustamente nota Miguel Vatter, la lotta alle disuguaglianze è un fattore necessario per poter realizzare l'isonomia che Arendt pensa e quindi l'effettiva libertà politica; in *La Fondazione della libertà*, cit., p. 115.

comprende a partire dalla sua critica alla filosofia politica occidentale che ha costruito una tradizione, a partire da Platone, imperniata sulla dialettica tra verità e politica, sul presupposto che la politica debba essere guidata dalla verità filosofica. Insomma, ci troviamo di fronte alla critica al pensiero occidentale come Metafisica e come tradizione 'violenta' a cui ricondurre drammaticamente gli esiti totalitari del recente passato. Con questa idea la Arendt si colloca nel solco tracciato da molti importanti esponenti del pensiero novecentesco, da Heidegger a Derrida, passando per Theodor Adorno e Emmanuel Lévinas che hanno sostenuto che la volontà di sapere e di conoscere oggettivamente ha determinato una violenza assoluta almeno nella misura in cui è stata messa in reazione con l'attività politica e ne ha voluto dirigere gli esiti, indicando criteri di giustizia e di verità. Per Arendt ogni tentativo di questo genere è intrinsecamente violento e destinato a soffocare la stessa capacità di agire politicamente che si dà agli uomini come attitudine esistenziale.

Paragrafo 5 Più che una teoria, un'ipotesi sul senso dell'umano

La filosofia politica di Hannah Arendt è stata associata da molti alla cosiddetta rinascita della filosofia pratica; un orientamento filosofico questo che ha vivacizzato il panorama degli studi soprattutto in Germania negli anni Sessanta e Settanta del Novecento. La Arendt

è stata accostata alla rinascita ‘pratica’ per via del suo preteso aristotelismo; perché, cioè, per molti la sua attenzione rivolta alla politica come dimensione umana in cui si esprime l’essenza dell’uomo si fonda sulla condivisione della filosofia aristotelica. Allo stesso tempo, il filosofo dell’uomo come “animale politico” ha scritto in parte distanziandosi da Platone e dal suo estremo impianto idealista e metafisico e per ciò, tra i due grandi classici della filosofia greca, Arendt si trova più vicina ad Aristotele che lei individua come colui che ha subito tentato di rimettere la vita concreta al centro della speculazione filosofica. Nonostante ciò, sebbene la Arendt apprezzi molti elementi della riflessione di Aristotele e utilizzi alcune sue categorie fondamentali nell’impianto centrale di *Vita Activa*, sembra azzardato rubricarla come aristotelica, perché anche Aristotele viene da lei criticato per gli esiti della sua riflessione. Anche lo stagirita finisce per esprimere la vocazione metafisica della tradizione filosofica, nonostante il tentativo di prendere congedo da un’impostazione come quella di Platone⁸³.

Piuttosto, se vogliamo etichettare la teoria arendtiana mettendo in risalto la sua enfasi per il civismo potremmo dire che Arendt mette in campo una teoria della politica repubblicana e quindi che la pensatrice tedesca appartiene alle varie posizioni del Republicanesimo. Ciò che sostiene è in fin dei conti una fiducia e una speranza, nonostante tutto, nella capacità umana di fare esperienza

⁸³ S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., p. 20 e ss.

di ciò che la politica può essere. Se vogliamo, il tratto più suggestivo dell'opera di Hannah Arendt è quello ricordato da Kurt Sontheimer alla fine della sua presentazione dei frammenti su *Che cosa è la politica?*⁸⁴. Il pensiero politico della Arendt infatti ruota, senza dubbio, sul perno dell'idea della politica come sfera in cui può manifestarsi ciò che è proprio dell'essere umano; cioè creare nella interazione con gli altri, nello spazio in comune con gli altri, l'ordine mondano in cui gli uomini vivono.

Per Arendt l'identità umana si costituisce nell'agire politico, almeno nella sua dimensione pubblica ma, vista la concezione che la Arendt ha della sfera della vita domestica, è possibile dire che ciò che per lei è più rilevante in ciascun individuo è quello che riesce a fare nella dimensione pubblica (o meglio, quale volto mostra in essa). Ciò che colpisce, giustamente sottolinea Sontheimer, è che Arendt, nonostante la sua profonda conoscenza delle esperienze che hanno maggiormente segnato drammaticamente l'esperienza politica, nonostante tutto, continui a pensare che l'uomo abbia la capacità di creare modi di vivere migliori, più giusti, più saggi. La Arendt persevera nella convinzione che gli uomini possano uscire dalla dimensione della meschinità e della violenza. Sotto questo profilo, per esempio, si differenzia dall'autore per eccellenza del pensiero repubblicano moderno (al quale come detto la Arendt può certamente essere accostata), Niccolò Machiavelli. Hannah Arendt è vicina alla

⁸⁴ K. Sontheimer, *Presentazione a Hannah Arendt, Che cos'è la politica?*, cit.

maniera in cui Machiavelli pensa la politica ma se ne discosta in maniera decisiva per la capacità dell'italiano di fare i conti pienamente con la radice conflittuale e violenta dell'agire politico, soprattutto se fondativo⁸⁵. Un evento rivoluzionario per Machiavelli non può essere senza violenza.

Così come può rilevarsi la distanza tra la riflessione sulla politica della Arendt e quella di Carl Schmitt. Entrambi sono stati grandi assertori della sfera politica come di un ambito dell'attività umana che vive di proprie logiche e che non è subordinata ai fenomeni economici o di altra natura ma opera secondo dinamiche dove tutte le componenti della vita di relazione interagiscono ma che determinano il politico come un campo autonomo di esperienza⁸⁶. Mentre però per Schmitt lo scopo essenziale del politico è l'ordine sociale e quindi sostiene che l'accentramento del potere disciplinante sia il processo politico prioritario, tanto che ovviamente il giurista tedesco fu un sostenitore della forma politica dello Stato e del concetto di sovranità, per Hannah Arendt il politico ha un'autonomia che è determinata da tutt'altro. Per Lei la politica/il politico è relativa alla ricerca di senso dell'esistenza umana e, ovviamente, alla mancanza di risposte certe e durature che a questa domanda ed esigenza gli uomini riescono a dare. Se per l'intera Storia dell'umanità è possibile affermare che la maniera che gli umani hanno utilizzato per dar significato alla propria

⁸⁵ Si veda M. Vatter, *La fondazione della libertà*, cit., p. 114 e ss.

⁸⁶ S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., pp. 304-308.

vulnerabilità e indefinitezza è stato costruire teorie che spiegano con idee e speculazioni la verità dell'esistenza e che solitamente hanno fornito una ipotesi di immortalità per superare la patente finitezza umana, Arendt sostiene che l'unica permanenza che agli uomini è data consiste nel costruire percorsi collettivi, di cui essere partecipi e nei quali svolgere la propria esperienza. Agendo ed edificando relazioni collettive che possano rimanere nel tempo. Durare per la loro fama, per la loro grandezza etica, per la loro incontestabilità morale e filosofica. Un passo da *Vita Activa* lo dice suggestivamente.

Senza questa trascendenza in una potenziale immortalità terrestre, nessuna politica, strettamente parlando, nessun mondo comune e nessuna sfera pubblica, è possibile. Infatti diversamente dal bene comune come viene inteso dalla cristianità –la salvezza della propria anima come problema comune a tutti- il mondo comune è ciò in cui noi entriamo quando nasciamo e ciò che lasciamo alle nostre spalle al momento della nostra morte. Esso trascende il nostro arco di vita tanto nel passato che nel futuro; esso esisteva prima che noi vi giungessimo e continuerà dopo il nostro breve soggiorno in esso. È ciò che noi abbiamo in comune non solo con quelli che vivono con noi, ma anche con quelli che c'erano prima e con quelli che verranno dopo di noi. Ma un tale mondo comune può superare il ciclo delle generazioni solo in quanto appare in pubblico. È la pubblicità della sfera pubblica che può assorbire e far risplendere attraverso i secoli

qualsiasi cosa gli uomini abbiano voluto salvare dalla rovina naturale del tempo.⁸⁷

Questa concezione che Arendt ci trasmette è, se vogliamo, davvero un dono che il pensiero di questa donna ci lascia, perché se muoviamo dalla consapevolezza che le sue analisi politiche sono molto realistiche e anche spietate la proposizione e riproposizione della capacità dell'essere umano di determinare con la propria attitudine a cambiare, perché agire è iniziare far nascere costruire nuovi corsi delle cose, costituisce un atteggiamento (e una convinzione delle capacità etiche umane) stupefacente.

Nel ragionare sul senso della politica, nei frammenti su “che cosa è la politica”, questa capacità della Arendt è esplicita. La politica ha un senso, quello della libertà, ma essa è invece stata pensata anche e soprattutto nella Modernità come attività volta a salvare la vita e procacciare la sicurezza materiale e per questo, dopo le esperienze totalitarie, è difficile conservare la convinzione che la politica serva, visto che (diceva negli anni Cinquanta, quindi già negli anni Cinquanta) vi è ora un potenziale distruttivo tale da far scomparire il genere umano. È difficile insomma, affermava, pensare che la politica abbia ancora senso. La diffidenza verso obiettivi di giustizia materiale si deve intendere in questa prospettiva e si può meglio comprendere se la si connette al timore, alla paura assoluta, verso le conseguenze della

⁸⁷ H. Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 41.

evoluzione tecnologica. Come osservato rapidamente sopra, lo scetticismo verso una politica che si pone come scopo primario la distribuzione delle risorse e la lotta contro le necessità biologiche non è da intendersi come insensibilità o indifferenza verso la disuguaglianza ma come il timore che prenda il sopravvento un processo di sottomissione dell'agire politico all'imperativo dello scopo, che comporta la scomparsa della libertà di determinare soluzioni e possibilità senza le quali l'agire politico non si dà; come è spesso avvenuto.

Ciò che la Arendt aveva individuato, proprio guardando alle pratiche verificatesi, è che il subordinare l'azione politica a obiettivi di giustizia materiale si era solitamente trasformato in subordinazione della politica a mera amministrazione della sopravvivenza. Raggiungendo il paradossale esito che il perseguimento per tutti della pre-condizione per la partecipazione alla sfera pubblica si trasforma in motore del soffocamento di ciò che nella sfera pubblica si deve realizzare: la libera decisione nel confronto tra tutti, nella pluralità che caratterizza l'umanità, delle azioni da compiere e portare avanti. Questa paura è parallela alla paura che Arendt prova di fronte all'irrompere degli sviluppi scientifici e delle tecniche che ne derivano. Anche in questo caso, l'irruenza dei mezzi tecnici a disposizione spaventa, perché avere la possibilità di trasformare il mondo rende difficile non farlo se si afferma che il fine primario deve essere superare le difficoltà materiali proprie della natura umana. Se il

timore verso una politica asservita a obiettivi oggettivi e universali consiste nella convinzione che per tal via la politica si trasforma in apparato esecutore di verità e quindi incline al dominio e alla violenza, lo stesso timore ha ragion d'essere rispetto alla pervasività e aggressività della tecnica onnipotente.

La contrarietà a ogni sforzo tassonomico è insomma conseguenza di uno sguardo che assume radicalmente la connotazione di sradicamento e di infondatezza dell'agire umano perché la Arendt constata la condizione tipica dell'epoca moderna, che è espressa nella contemporaneità dalle potenzialità dello sviluppo tecnologico che in sé è senza misura e che mette in campo l'acosmismo esistenziale, dentro cui si muove l'uomo moderno e, dall'altra, teorizza la libertà che l'uomo ha come capacità di azione nel mondo insieme ai propri simili fatta di interazione e dialogo come una libertà senza limiti; per lo meno morali e filosofici, per cui anch'essa, questa libertà, prefigura un acosmismo radicale. Radicale perché l'azione politica come vera e libera azione umana è capace di creare un mondo e di distruggerlo allo stesso tempo, perché è sempre possibile e quindi sempre in grado di far saltare l'ordine istituito. E' una dismisura che può essere stabilizzata e messa in forma ma sempre fragile.

Non a caso, la Arendt, che si dilunga in *Vita activa* e altrove su come la tecnica sia in grado di far saltare le condizioni di vita finora dell'uomo (e se l'atomica è la *summa* del potere distruttivo che

l'uomo ha sviluppato, il totalitarismo ha espresso invece questa capacità di distruggere le condizioni del mondo umano nel campo politico, sempre come conseguenza dell'acosmismo), osserva che fino a quando l'uomo non le farà scomparire le condizioni dell'agire umano e i suoi limiti sono la terra e il cielo, cioè il cosmo naturale; che però, dice, gli esiti scientifici stanno configurando e definendo come superabili⁸⁸. La condizione dell'uomo sotto la tecno-poietica è una condizione di grande pericolo quindi, poiché la scienza ha messo nelle mani della politica gli strumenti per l'autodistruzione della specie umana. Questa condizione è l'esito di un percorso di civiltà che origina, ancora una volta, con l'atto, per così dire inaugurale, realizzato da Platone che ha inventato la Filosofia politica; cioè la speculazione filosofica volta a dettare principi di Verità all'azione politica.

Paragrafo 6 *Sentieri aperti di un'opera feconda*

Hannah Arendt è una figura intellettuale che ha avuto un ruolo importante nel dibattito filosofico della seconda metà del Novecento sui fenomeni politici e che continua a essere molto studiata, con un interesse verso la sua opera crescente. Quasi a dispetto delle polemiche che le sue tesi più incisive hanno suscitato, insomma, è diventata un classico. La ragione di questa graduale

⁸⁸ Si veda anche E. Tassin, *L'azione "contro" il mondo. Il senso dell'acosmismo*, cit., p. 138.

affermazione è la capacità della filosofa ebreo-tedesca di scendere in profondità nell'indagine di temi fondamentali della teoria politica e dell'analisi filosofica in generale, tanto da lasciare sempre un contributo non banale né scontato rispetto a ciò di cui si è occupata. La sua teoria della politica, con le connesse idee di cittadinanza e democrazia, è stata probabilmente l'apporto più suggestivo e fecondo alla riflessione politica⁸⁹. Soprattutto perché essa è filosoficamente densa e gravida di conseguenze.

La Arendt non afferma semplicemente che la partecipazione alla vita pubblica è l'unico modo per essere cittadini e che essere cittadini rende la vita più degna e giusta. Arendt sostiene che essere cittadini è una necessità se l'uomo non vuole esistere solo come animale, intento solo a sopravvivere e a riprodursi biologicamente. In questa prospettiva non vi è disprezzo per la natura né per le attività intime, relative agli affetti e alla famiglia, in cui gli uomini si impegnano nella sfera privata ma c'è la convinzione che solo nella sfera pubblica ciascuno può manifestare le proprie capacità intellettuali etiche e caratteriali senza i limiti dell'egoismo necessario per sopravvivere e delle relazioni affettive nella vita domestica. Anzi, nell'agire in pubblico, parlando con gli altri e concertando con gli altri, l'uomo può dar spazio alla propria immaginazione e creare un

⁸⁹ M. Passerin D'Entrèves, *La teoria della cittadinanza nella filosofia politica di Hannah Arendt*, Working Paper n. 102, Barcelona 1995; sito dell'Institut de Ciències Politiques i Socials.

mondo (culturale, sociale) in cui vivere insieme ad altri secondo delle regole non necessitate dai bisogni biologici. Qui tocchiamo l'aspetto più delicato e importante della teoria arendtiana. La concezione della cittadinanza e dello spazio pubblico della Arendt è strettamente legata alle idee della Arendt sulla costituzione naturale dell'essere umano e sulla capacità di attribuire alle azioni umane e all'esistenza stessa un significato o uno scopo. Si tratta di concepire la politica come lo spazio in cui gli uomini possono dialogare sul senso delle cose e l'unico in cui possono decidere, razionalmente, di organizzare la propria esistenza collettiva in un modo piuttosto che in un altro, cioè seguendo certe regole piuttosto che altre. La politica come sfera della creazione sociale di significati e di norme da seguire dove non hanno spazio concezione della Verità e teorie oggettive della giustizia ma in cui dialogando, argomentando, gli umani decidono quale forma sociale costituire. Quali fini porre come obiettivi sociali.

Quindi in tale concezione vi è l'affermazione che l'uomo è un essere fragile, bisognoso di organizzarsi con gli altri non solo per sopravvivere (e ciò si esplica prevalentemente in quelle pratiche che sono uguali per tutti: procacciarsi da vivere e difendere la propria vulnerabile costituzione biologica) ma anche per dare alla propria vita un valore che vada oltre la semplice animalità. Questo in Arendt non coincide con la scelta religiosa che, per Lei, è una scelta intima; da praticare nell'ambito della vita privata e domestica. Non a caso Arendt non si espone mai sotto questo profilo. Non lega mai le sue

affermazioni teoriche alle proprie convinzioni religiose. Sulle quali non è dato discutere, poiché nella sua attività speculativa si è sempre tenuta lontano dallo schierarsi partigianamente. È chiaro che questo atteggiamento è determinato dalla convinzione che non è dato agli uomini raggiungere, dialogicamente e razionalmente, una posizione comune sul senso ultimo dell'esistenza e sulla adeguatezza delle soluzioni religiose alle domande fondamentali. Ecco che allora nella dimensione comune, dove si deve esercitare la capacità razionale, argomentativa e dialogica, è possibile creare, costruire, dar vita a scelte che stabiliscono obiettivi e criteri da seguire secondo la convinzione che si è raggiunta. Secondo i criteri, i valori, i significati che si è deciso di abbracciare nella conduzione della vita in comune; nelle attività possibili della vita pubblica.

Una simile concezione pone sulle spalle degli uomini, cittadini, la responsabilità delle scelte fatte e non scarica su necessità oggettive o su valori universali e indiscutibili le prassi sociali attuate. Per esempio, sulla base di questa impostazione del rapporto tra individui e collettività è possibile far emergere chiaramente la questione del rapporto delle comunità umane con l'ambiente in cui vivono e con i futuri esseri umani. La questione della responsabilità verso le generazioni future è un tema che Arendt si pone, proprio ragionando delle potenzialità distruttive della tecnica e degli esiti incontrollabili del progresso scientifico ma che si pone perché si basa sulla convinzione che gli uomini possono decidere in vario modo

rispetto al futuro. Il problema della responsabilità verso il mondo come preconditione necessaria affinché l'uomo non cambi la propria condizione finora sperimentata (la Arendt immagina l'uomo che può decidere di lasciare la terra per altri pianeti, perché questa ipotesi veniva proclamata negli anni delle prime missioni spaziali) è con più forza posto rispetto a chi viene dopo⁹⁰. Ciò perché la sfera pubblica, come contesto delle risoluzioni non obbligate, è definita dalla Arendt come la dimensione in cui gli uomini sono in comunicazione tra loro ma non solo come contemporanei ma anche con coloro che son venuti prima e quelli che verranno⁹¹.

Il succedersi degli uomini nel fluire del tempo è tematizzato in più luoghi della sua produzione teorica da parte di Arendt e spesso la posizione di ciascun individuo è delineata come un incastro tra passato e futuro, per sottolineare la natura transitoria dello stare al mondo. A questa tematica viene associato il tema della nascita, che Arendt definisce come l'ingresso nel mondo, che per se stesso presenta già una carica innovativa⁹². È già portatore di novità. La nascita viene vista come un 'evento' e in quanto tale come fatto trasformativo perché interviene in ciò che lo precede e lo modifica inevitabilmente. Naturalmente il tema della nascita, che la Arendt tratta e valorizza perché lo associa alla specificità che ogni identità,

⁹⁰ Questi temi sono posti già nelle prime pagine di *Vita Activa* e particolarmente nel capitolo sesto, il capitolo finale; in H. Arendt, *Vita Activa*, cit., prologo e capitolo VI.

⁹¹ Genericamente sia in *Sulla rivoluzione* che in *Che cos'è la politica?* questo concetto è ripetuto frequentemente.

⁹² L. Boella, *Hannah Arendt*, cit. *passim*.

ogni singolarità, porta con sé e che può essere manifestata agendo nello spazio comune dell'agire politico⁹³, è un tema che non può non richiamare la sensibilità del variegato panorama della teoria femminista e che infatti è uno degli appigli che l'opera arendtiana dà per un suo utilizzo nell'articolato dibattito di questo spazio teorico. Rimarcando che l'enfasi sulla venuta al mondo deriva dal valore che la Arendt attribuisce a ogni singolarità, che Lei concepisce come capace di contribuire a partire dalla propria peculiarità/unicità alla costruzione dialogica dello spazio comune e del mondo che agli uomini è dato di modificare e riempire di significato, è il caso di dare rilievo finale al rapporto tra Arendt e la riflessione femminista. Non ci si può non interrogare su quale sia stato il rapporto tra una delle poche (fino agli anni Sessanta del Novecento e comunque dell'intero Secolo) protagoniste donna del dibattito filosofico e la riflessione e il movimento femministi.

Pur essendo donna e tra le pochissime voci che possiamo annoverare tra i classici della filosofia politica, Hannah Arendt ha una relazione controversa e marginale con la teoria che ha posto in maniera crescente negli ultimi decenni il tema della subalternità del genere femminile nelle società umane e affermato che la struttura sociale tradizionale è imperniata su una cultura profondamente patriarcale e maschilista. Prima di tutto perché se ne è interessata

⁹³ Osservazioni essenziali in Alessandro Argiroffi, *Hannah Arendt. La persona, l'effettività e la terzietà*, in *Persona, imputabilità, Ermeneutica*, Volume 2014-11, Università La sapienza di Roma, Roma 2014.

pochissimo. Non ha dato credito al movimento teorico femminista (altra cosa è ovviamente dar credito alle rivendicazioni politico-sociali femminili e condividerle) e non si è interessata della questione femminile nella propria opera. Non lo ha fatto anche per espressa volontà. Perché ha dichiarato che non le interessava né condivideva l'accento posto sulla rivendicazione di uguaglianza sostanziale tra uomo e donna⁹⁴. Ciò probabilmente è da intendersi come parte del voluto disinteresse mostrato per le questioni di giustizia sostanziale che, come abbiamo detto, non ha a che fare con l'indifferenza per le disuguaglianze e le ingiustizie, ma con l'interesse a sottolineare un altro lato della politica e a salvaguardarlo dal rischio della cogenza che può derivare dall'assunzione di scopi di giustizia materiale. Allo stesso tempo, l'indifferenza arendtiana, che tanto scetticismo e tante critiche ha provocato da parte di studiosi femministe, è in parte riconducibile al proposito di non esibire un disagio di genere, mostrandosi per ciò che Ella si sentiva (ed era): un essere umano pensante e sensibile, con molteplici peculiarità che la definivano e in cui l'essere donna non aveva un rilievo maggiore che essere ebrea, esule politica o intellettuale controcorrente⁹⁵.

La Arendt non ha battuto nei suoi scritti sentieri tipici della riflessione femminista ed è stata definita da molte teoriche essenzialmente maschilista (“mente maschile in un corpo da donna”),

⁹⁴ Si veda Margarete Durst, *Hannah Arendt e le interpretazioni femministe e al femminile del suo pensiero. Una circolarità virtuosa*, pubblicato in <https://books.fbk.eu/media/pubblicazioni/allegati/>

⁹⁵ Insiste in più punti su questi aspetti Laura Boella in *Hannah Arendt*, cit.

per il suo essere legata al linguaggio della filosofia ereditata ma la sua concezione della singolarità e del posto di questa nella trama delle relazioni umane consentono di trarre dal suo pensiero certamente almeno un elemento fondamentale per costruire un discorso critico dell'ordine patriarcale e della cultura maschile⁹⁶. Oltre alla portata che la teoria della partecipazione politica e dello spazio pubblico hanno, per un generale approccio radicalmente democratico che consenta di pensare a una politica che metta in discussione le consuete e dominanti logiche sociali, la concezione arendtiana dell'identità come struttura composita complessa e socialmente definita si presta a partecipare di uno dei discorsi più praticati dalla critica femminista⁹⁷.

Per Hannah Arendt l'identità è prima di tutto il presupposto dell'incontro nella sfera pubblica che ne determina la strutturale pluralità, per cui solo nel dialogo e nell'accettazione della diversità altrui vi sono i presupposti per l'agire politico. L'identità che è unicità di ciascuno, soprattutto, è presupposto ma allo stesso tempo elemento definito nell'incontro con l'altro. Questo perché per un verso della propria identità non si ha del tutto contezza, come detto e poi perché nel manifestarsi davanti agli altri si esercita, si manifesta, il proprio

⁹⁶ O. Nicolini, *Per una lettura femminista di Hannah Arendt* in e O. Guaraldo, *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, Meltemi, Roma 2003.

⁹⁷ Anche a partire da questa idea dell'identità plurale e composita Arendt sottolinea sempre come l'azione umana nello spazio pubblico sia imprevedibile nelle conseguenze. L'imprevedibilità può essere vista anche come conseguenza della complessità individuale e dell'impossibilità di ciascuno di comprendere la propria stessa psiche, almeno del tutto. Poiché l'io psicologico è contraddittorio, frammentato, imprevedibile nelle emozioni. Per la Arendt è impossibile accedere all'introspezione dell'io, rileva Bonnie Honig; in *Identità e differenza*, cit.

essere che si plasma allo stesso tempo in questo manifestarsi; nel mostrarsi nello spazio in comune, nell'agire collettivo. Insomma, l'identità non è data ma costruita dallo sguardo dell'altro e con l'altro. È possibile afferrare pienamente l'idea arendtiana dell'identità/unicità di ogni individuo umano dando rilievo, o meglio evidenziando, il posto che Arendt dà alla dimensione narrativa per lei insita nell'operare umano, in quanto agire in pubblico⁹⁸.

Come alcuni lavori hanno sottolineato negli ultimi decenni, la filosofia politica arendtiana è una teoria ontologica perché affronta il tema dell'identità del singolo e lo fa mettendo al centro l'idea dell'identità come di una entità indefinita che si costruisce nell'incontro con l'altro, per cui essa può esser vista come un'opera, una costruzione, che ha nello sguardo altrui un elemento fondamentale⁹⁹. Gli individui umani vengono al mondo, con quell'evento che è la nascita, portando con sé un elemento di innovazione legato alla propria unicità e si costruiscono come esseri viventi e dialoganti attraverso il contatto con gli altri uomini. Inizialmente nel contesto familiare e pian piano in quello esterno, pubblico, dove possono esibire il proprio carattere senza i vincoli dell'affettività ancestrale (gli affetti intimi della famiglia). In particolare Adriana Cavarero definisce l'idea di identità relazionale,

⁹⁸ O. Guaraldo, *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, cit.

⁹⁹ O. Nicolini, *Per una lettura femminista di Hannah Arendt*, cit.

che condivide con Arendt, una etica dell'ontologia relazionale; per cui etica e politica coincidono¹⁰⁰.

Queste affermazioni possono essere fatte a partire dalla concezione dell'identità come di un qualcosa che è definito nella relazione e che può essere raccontato dall'altro. Una concezione quindi che rifiuta l'essenzialismo ontologico, non perché non possa esservi qualcosa di originario in ciascun individuo, che anzi come già sottolineato ne determina in parte l'unicità, ma perché esso, il carattere originario/unico, esce (si mostra, si dispiega) solo nella relazione, nell'interazione con gli altri. Per cui l'identità di un'entità non è definita e non può esser afferrata come un presupposto. Ecco che la narrazione diventa metafora ma anche pratica definitoria dell'identità dell'individuo in quanto cittadino, perché essa coincide con l'azione del singolo nella dimensione pubblica e nella costruzione che di questa esibizione è possibile fare attraverso il racconto altrui. Di colui, coloro, che nella sfera pubblica si è incontrati.

Attraverso questa complessa prospettiva è possibile ricostruire quale apporto il pensiero della Arendt possa dare alla critica femminista dell'ordine attuale del discorso; nonostante questo registro politico non fosse stato mai affrontato direttamente dalla stessa Arendt. Diverse studiosi, piuttosto che sottolineare criticamente l'atteggiamento ambiguo della Arendt o perseguire tracce più

¹⁰⁰ A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano 2001.

consuete, evidenziano la coincidenza, non solo prossimità, tra il tema della narrazione come elemento costitutivo dell'essere umano e del suo relazionarsi, tema caro a un filone del pensiero femminista e la teoria arendtiana. La riflessione della Cavarero, per esempio, sottolinea come questa attitudine a narrare sia poi da vedersi come una caratteristica spiccatamente femminile. Cavarero affronta una riflessione sulla ragione della narrazione focalizzandosi subito sulla centralità per l'identità umana del narrare prima di tutto in quanto racconto di se stessi. Perché il narrare, il dire una storia consente ai disordinati eventi umani, anche della vita di ciascuno, di assumere una fisionomia. Un ordine spesso necessario anche per elaborare le sofferenze e le esperienze drammatiche. Anche questo fattore rende la pratica narrativa particolarmente 'femminile'. Visto che la capacità di esibire i propri sentimenti è una caratteristica che distingue solitamente il femminile dal maschile. Esibizione che avviene attraverso la narrazione, che è ovviamente una tecnica di elaborazione.

Adriana Cavarero giunge a parlare di un desiderio di essere narrati che ci contraddistingue e in questo senso la nostra identità (di esseri umani e non solo di donne) può essere definita il sé narrabile. Ciò prima di tutto a partire dalla conclusione proprio arendtiana che ciascuno è intimamente solo e che esce da questa condizione in 'relazionato' con altri e perché 'visto', guardato, da altri. Per Hannah Arendt infatti la relazione con l'altro (l'incontro nello spazio pubblico in verità) è talmente essenziale che è convinta del tratto

eminentemente biografico della narrazione, poiché ognuno non è in grado di narrarsi ed è necessariamente affidato allo sguardo dell'altro. Sotto questo profilo la Cavarero marca una differenza dalla definizione arendtiana, affermando che la Arendt non coglie la centralità del desiderio di esser narrati che per lei è il motore individuale della pratica narrativa ma, a dire il vero, tale rilievo non pare determinante rispetto al contributo che l'idea arendtiana dell'identità come costitutivamente esperita nella pratica relazionale e nell'incontro tra soggetti che si esibiscono in pubblico. L'importanza che Arendt dà a tale incontro rimane dentro la centralità che per lei riveste l'agire in pubblico, in quanto la stessa idea che ciascuno ha di sé e di ciò che si è fatto resta strettamente connessa all'essere guardati, compresi e raccontati da coloro con cui condividiamo lo spazio¹⁰¹.

¹⁰¹ La stessa Cavarero evidenzia come la vicinanza della Arendt all'impostazione femminista si evinca poi dallo sforzo radicale di criticare la filosofia occidentale, fatta di astrazioni universali mentre lo sguardo e la pratica femminile, fatti di attitudine al racconto, mettono in campo una filosofia narrativa che è radicata nell'unicità delle esperienze e del reale; A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, cit.

Bibliografia

AA.VV., *Hannah Arendt*, a cura di Simona Forti, Bruno Mondadori, Milano 1999.

AA.VV., *L'eredità di Hannah Arendt*, volume monografico di B@belonline/print, Rivista semestrale di Filosofia, n. 3 Anno 2007.

Abensour Miguel, *Contro un fraintendimento del totalitarismo in Hannah Arendt*, a cura di Simona Forti, Bruno Mondadori, Milano 1999.

Arendt Hannah, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 1997 (edizione originale 1951).

Arendt Hannah, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2003 (edizione originale del 1958).

Arendt Hannah, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2013 (edizione originale del 1963).

Arendt Hannah, *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino 2009 (edizione originale del 1963).

Arendt Hannah, *Che cos'è la politica?*, a cura di Ursula Ludz, Einaudi, Torino 2006 (scritti dal 1950 al 1959, prima edizione 1993).

Argiroffi Alessandro, *Hannah Arendt. La persona, l'effettività e la terzietà*, in *Persona, imputabilità, Ermeneutica*, Volume 2014-11, Università La sapienza di Roma, Roma 2014.

Barcellona Pietro, *Il declino dello Stato. Riflessioni di fine-secolo sul progetto moderno*, Dedalo, Bari 1998.

Barcellona Pietro, *Diritto senza società. Dal disincanto all'indifferenza*, Dedalo, Bari 2003.

Boella Laura, *Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano 1997.

Cavarero Adriana, *Note arendtiane alla caverna di Platone*, in *Hannah Arendt*, a cura di S. Forti, Bruno Mondadori, Milano 1999.

Cavarero Adriana, *Tu che mi guardi tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano 2001.

Dal Lago Alessandro, *La città perduta*, introduzione a Hannah Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2003.

Forti Simona, *Vita della mente e tempo della polis*, Franco Angeli, Milano 1996.

Forti Simona (1999), *Hannah Arendt: filosofia e politica*, introduzione a *Hannah Arendt*, a cura di Simona Forti, Bruno Mondadori, Milano 1999.

Forti Simona, *Le figure del male*, introduzione a Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 1997.

Forti Simona, *Il totalitarismo*, Laterza, Bari-Roma 2001.

Galli Carlo, *Modernità. Categorie e profili critici*, il Mulino, Bologna 1988.

Guaraldo Olivia (1999), *Cristalli di storia: il totalitarismo tra abisso e redenzione*, in *Hannah Arendt*, a cura di Simona Forti, Bruno Mondadori, Milano 1999.

Guaraldo Olivia, *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, Meltemi, Roma 2003.

Honig Bonnie, *Identità e differenza*, in *Hannah Arendt*, a cura di Simona Forti, Bruno Mondadori, Milano 1999.

Lefort Claude, in *Hannah Arendt*, a cura di Simona Forti, Bruno Mondadori, Milano 1999.

Liotard Jean-Francois, *Sopravvissuto*, in *Hannah Arendt*, a cura di Simona Forti, Bruno Mondadori, Milano 1999.

Martinelli Alberto, Premessa a Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino (edizione originale del 1951).

Nicolini Ottavia, Per una lettura femminista di Hannah Arendt in Passerin D'Entrèves Maurizio, La teoria della cittadinanza nella filosofia politica di Hannah Arendt, Working Paper n. 102, Barcelona 1995; sito dell'Institut de Ciències Politiques i Socials.

Tassin Etienne, L'azione "contro" il mondo. Il senso dell'acosmismo in Hannah Arendt, a cura di Simona Forti, Bruno Mondadori, Milano 1999.

Vatter Miguel E., *La fondazione della libertà in Hannah Arendt*, a cura di Simona Forti, Bruno Mondadori, Milano 1999.