

# L'eredità di Hannah Arendt

B@belonline/print

Rivista semestrale di Filosofia

N. 3 – Anno 2007



**B@belonline/print è la versione a stampa della rivista elettronica**  
**[www.babelonline.net](http://www.babelonline.net)**

**Due modalità di esprimere la filosofia oggi che dialogano nell'identità e nella  
differenza dei modi e dei contenuti**

Questo numero della rivista è stato realizzato con il contributo del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli studi Roma Tre

**B@belonline/print**

**Direzione e Redazione**

Dipartimento di Filosofia  
Università degli Studi Roma Tre  
Via Ostiense 234  
00146 Roma

**Sito Internet:**<http://host.uniroma3.it/dipartimenti/filosofia>

Tel. + 39.06.57338338 / 57338425 – fax + 39.06.57338340

**Direttore: Francesca Brezzi**

**Comitato direttivo: Patrizia Cipolletta, Chiara Di Marco**

**Comitato scientifico:** Giuseppe Cantillo, Riccardo Chiaradonna, Daniella Iannotta, Giacomo Marramao, Elio Matassi, Paolo Nepi, Maria Teresa Pansera, Stefano Poggi, Beatrice Tortolici, Carmelo Vigna

**Comitato di redazione:** Francesca Gambetti, Carla Guetti, Sabine Meine, Paolo Mulè, Federico Sollazzo

Libri per recensioni, riviste e manoscritti possono essere inviati alla segreteria di redazione: Claudia Dovolich (dovolich@uniroma3.it) presso il Dipartimento di Filosofia

**Abbonamento annuale:** Euro 25,00 (Italia), Euro 30,00 (Estero), Euro 20,00 Studenti, Euro 35,00 (Sostenitori) da versare sul c.c. n. 38372207, intestato a: Associazione Culturale Mimesis. Spedire fotocopia della ricevuta alla Redazione di B@belonline via fax, e-mail via posta. Numeri arretrati: versare Euro 20,00 sul c.c. indicato e inviare la ricevuta alla Redazione.

© 2007 – **Mimesis Edizioni (Milano)**

Sede operativa e amministrativa:

**Via Mario Pichi 3 – 20143 Milano**

Telefono e fax: **+39 02 89403935**

Per urgenze: **+39 347 4254976**

E-mail: **mimesised@tiscali.it**

Catalogo e sito Internet: **www.mimesisedizioni.it**

**In copertina:** *La Torre di Babele*, Pieter Bruegel il Vecchio, 1563

Elaborazione Grafica di Marco De Meis

**B** @belonline/print

*Voci e percorsi della differenza*

*Rivista di Filosofia*



**Mimesis**



**Editoriale**

di Francesca Brezzi p. 9

**Il tema di B@bel**

a cura di Francesca Brezzi e Maria Teresa Pansera p. 11

**L'eredità di Hannah Arendt**

*Hannah Arendt. "Una donna che viene da lontano"*

**Premessa** di Francesca Brezzi p. 15

*L'eredità di Hannah Arendt a cento anni dalla nascita*

**Presentazione** di Maria Teresa Pansera p. 23

**Laura Boella**

*Hannah Arendt a contrappelo.*

*Ripensare la condizione umana* p. 29

**Françoise Collin**

*Les deux visages de la violence* p. 37

**Margarete Durst**

*Esporsi alla vita. "Hannah-Rahel-Hannah"* p. 47

**Roberto Esposito**

*Le antinomie di Hannah Arendt* p. 61

**Marisa Forcina**

*Cittadinanza e non lavoro per la democrazia  
del terzo millennio* p. 67

**Federica Giardini**

*Il sociale e la politica* p. 75

**Aldo Meccariello**

*Hannah Arendt lettrice di Duns Scoto* p. 87

**Maria Teresa Pansera**

*Il significato etico del pensare* p. 95

**Paola Ricci Sindoni**

*Sul nesso pensiero-scrittura in Hannah Arendt* p. 107

**I giovani e Hannah Arendt****Maria Camilla Briganti**

*Hannah Arendt e il valore educativo della condivisione* p. 115

**Laura Moschini**

*L'attualità di Hannah Arendt nelle politiche di "Genere"* p. 119

**Lucrezia Piraino**

*Hannah Arendt e "il grande gioco del mondo"* p. 131

**Federico Sollazzo**

*Crisi della facoltà di giudizio e modello democratico* p. 137



# I ndice

# B @belonline

## Spazio Aperto

*a cura di Paolo Nepi*

**Jack Zipes**

*Ernst Bloch's Enlightened View of the Fairy Tale  
and Utopian Longing*

p. 157

**Cristina Ujma**

*Ernst Bloch und die Moderne. Ästhetik ohne Vorschein*

p. 165

## Ventaglio delle donne

*a cura di Maria Teresa Pansera*

**Ester Monteleone**

*Maria Zambrano e l'idea di Europa*

p. 175

## Filosofia e...

*a cura di Beatrice Tortolici*

**Oreste Tolone**

*Il male di Gadda. Riflessioni morali  
sulla Meditazione milanese*

p. 189

## Immagini e Filosofia

*a cura di Daniella Iannotta*

**Massimo Nardin**

*Il "cinema buono" di Andrej Tarkovskij*

p. 207

## Giardino di B@bel

*a cura di Claudia Dovolich*

**Daniela Murgia**

*Chäim Perelman tra Pascal e Kant.  
Note su "convinzione" e "persuasione"*

p. 221

## Ai margini del giorno

*a cura di Patrizia Cipolletta*

**Paola Angelini**

*Politica estera e vita quotidiana*

p. 229

**Silvia Manca**

*Il linguaggio muto dell'immagine  
Il ritmo del mosaico e lo stupore*

p. 233

p. 237

**Libri ed eventi***a cura di Chiara Di Marco***Libri...**

Charles Larmore, *Pratiche dell'io*  
(Daniela Murgia) p. 243

Helmuth Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*,  
a cura di Vallori Rasini  
(Giacomo Scarpelli) p. 246

Mario Signore, *Lo sguardo della responsabilità. Politica, economia e tecnica per un antropocentrismo relazionale*  
(Elena Maria Fabrizio) p. 248

Laura Tundo Ferente, *Moralità e storia. La costruzione della coscienza etica moderna*  
(Elena Maria Fabrizio) p. 250

**... ed eventi**

*Psicoanalisi ed ermeneutica*  
Roma 13 gennaio 2007  
(Daniella Iannotta) p. 252

*Quale etica per il terzo millennio?*  
Roma, 12 marzo 2007  
(Francesca Brezzi / Chiara Di Marco /  
Elio Matassi / M. Teresa Pansera) p. 256

*Tempo storico e conflitto di valori. Incontro con Giacomo Marramao*  
Roma, 2 maggio 2007  
(Dario Gentili) p. 264

*L'etica impossibile di Georges Bataille*  
Napoli 14-15 giugno 2007  
(Rossana Cuomo) p. 265





di Francesca Brezzi

Dedicando il presente numero di Babel ad una pensatrice ormai “riconosciuta”, apprezzata ed ammirata nei più diversi contesti filosofici e culturali, il proposito non è stato quello di seguire le mode, né soltanto – retoricamente – di celebrare i cento anni della sua nascita, anche se il Dipartimento di Filosofia dell’Università Roma Tre ha organizzato una giornata di studi in tal senso, della quale i saggi qui raccolti sono una felice conseguenza. Piuttosto si è voluto intraprendere un viaggio, non ancora terminato, in compagnia della riflessione di Arendt, di quel pensiero senza ringhiera, ma anche pensiero appassionato, come lei stessa lo definisce, cifre tutte di cui è stata la prima testimone.

Se da un lato, infatti, la bibliografia su Arendt è sterminata, se ella non è più una presenza dimenticata e la sua figura di filosofa, così significativa anche nel vissuto esistenziale, è definitivamente uscita dall’ombra, dall’altro le caratteristiche del suo itinerario intellettuale consentono approcci e interpretazioni che attraversano ambiti diversi e disparati: già scorrendo l’indice di questo volume emergono la ricchezza e la complessità del soggetto studiato, così da offrire una molteplicità di livelli di lettura. Complessità di una pensatrice, che nella sua determinata volontà di comprendere, ha percorso vari territori teorici e pratici, forse riprendendo da Kant la distinzione tra barriera (*Schranke*) e confine (*Grenze*) e volendo appunto oltrepassare continuamente i confini, in una declinazione positiva dei limiti. Già nella sua prima opera Arendt affermava che «mettere in evidenza le incongruenze (di un pensiero) non significa mai risolvere un problema sollevato [...] è opportuno lasciar sussistere le contraddizioni [...], renderle comprensibili [...] e cogliere ciò che sta dietro di esse» (*Il concetto di amore in S. Agostino*, p. 19).

Affidando questo numero della rivista alla comunità dei lettori siano sentite due annotazioni: in primo luogo Arendt assume, ancora da Kant, un’espressione significativa: «(si deve) educare la propria immaginazione a visitare», da cui deriva l’invito ad aprire la strada alla *poesia*, nel senso ampio e originario del termine, *poiesis*



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

## **E**ditoriale

come creatività, potenzialità umana, che irrompe nell'essere finito e si manifesta nell'agire compiuto, realizzando una via "sperimentale" quale interpretazione dell'*Erlebnis* personale e quale modo di darsi del mondo e non già come il rinchiudersi in una interiorità sterile. Se nasceranno da ciò cambiamenti nel vivere di ognuno/a, tuttavia, in secondo luogo, si può rilevare che nella poliedricità del pensiero di Arendt anche le antinomie e le sovrapposizioni di chiavi ermeneutiche ribadiscono come la sua sia un'opera di filosofia in cui storia e teoresi si collegano, chiamando in causa altresì la morale, dal momento che riecheggiano in molti passi le motivazioni etiche delle scelte che diventano prassi concreta.

Ne deriveranno anche itinerari e tracciati per il nostro tempo, sempre caratterizzati tuttavia, per restare fedeli alla nostra pensatrice, dall'impronta prospettica assumendo il termine prospettiva nel duplice significato di visione (*Ansicht*) e di visuale (*Aussicht*): osservare un oggetto nel campo visivo del presente, scorgendo un'apertura a possibili sviluppi futuri.

A cura di Francesca Brezzi e Maria Teresa Pansera

## ***L'eredità di Hannah Arendt***

**Francesca Brezzi**

*Premessa*

*Hannah Arendt. "Una donna che viene da lontano"*

**Maria Teresa Pansera**

*Presentazione*

*L'eredità di Hannah Arendt a cento anni dalla nascita*

**Laura Boella**

*Hannah Arendt a contrappelo. Ripensare la condizione umana*

**Françoise Collin**

*Les deux visages de la violence*

**Margarete Durst**

*Esporsi alla vita. "Hannah-Rahel-Hannah"*

**Roberto Esposito**

*Le antinomie di Hannah Arendt*

**Marisa Forcina**

*Cittadinanza e non lavoro per la democrazia del terzo millennio*

**Federica Giardini**

*Il sociale e la politica*

**Aldo Meccariello**

*Hannah Arendt lettrice di Duns Scoto*

**Maria Teresa Pansera**

*Il significato etico del pensare*

**Paola Ricci Sindoni**

*Sul nuovo pensiero-scrittura in Hannah Arendt*

## ***I giovani e Hannah Arendt***

**Maria Camilla Briganti**

*Hannah Arendt e il valore educativo della condivisione*

**Laura Moschini**

*L'attualità di Hannah Arendt nelle politiche di "Genere"*

**Lucrezia Piraino**

*Hannah Arendt e "il grande gioco del mondo"*

**Federico Sollazzo**

*Crisi della facoltà di giudizio e modello democratico*



- Editoriale
- Il tema di B@bel**
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi



*L'eredità di Hannah Arendt*

*La fanciulla che viene da lontano*

*La lontananza,  
che ti tiene lontana da te stessa,  
com'è?*

*Montagna di gioia  
mare di dolore,  
la desolazione del desiderio,  
luce aurorale di un evento futuro.  
Lontananza: casa di quello sguardo  
che principia il mondo.*

*Iniziare è un sacrificio.  
Il sacrificio è il focolare della fedeltà,  
che attizza ancora la cenere di tutte le braci -  
e accende:*

*bruciante dolcezza,  
parvenza di silenzio.*

*Tu, straniera della lontananza -  
possa dimorare nell'inizio.*

*Martin Heidegger*

---

## PREMESSA

### Hannah Arendt. “Una donna che viene da lontano”

«Mi sento quella che sono in realtà, “una donna che viene da lontano”», così Hannah Arendt in una lettera a Martin Heidegger del febbraio 1950<sup>1</sup>, in cui affronta, come nei testi più noti, il tema dell'identità personale e dell'appartenenza all'ebraismo: con la consueta lucidità schiude sentieri nuovi di interrogazione, consente una rilettura del suo pensiero, nel momento in cui non è più in discussione il valore della sua eredità. Eredità incompiuta, difficile da gestire, sottolinea Laura Boella, ma espressione di una filosofia ormai classica, da accostare a pensatori quali Agostino e Duns Scoto, Kant e Heidegger<sup>2</sup>. Passate le mode, quando autori come «Marcuse, Fromm, Lukács, Bloch, Horkheimer, Adorno sembrano quasi dimenticati, – aggiunge un po' ingenerosamente la studiosa italiana, – Arendt per quanto poco allineata sull'asse della nostra epoca, tiene ancora la scena»<sup>3</sup>.

Da qui le questioni aperte a cui questo numero di *Babel* tenta di rispondere con l'abituale pluralità di voci: Arendt è una pensatrice radicata nel suo tempo, che ha saputo intrecciare con profondità filosofia e vita, o meglio è espressione di una riflessione vissuta esistenzialmente, in particolare è cifra di una intelligenza che, di fronte agli orrori della storia, non abdica al compito di comprendere, trovando forse in questa ricerca di senso anche il filo della propria vita, unendo quindi microstoria e macrostoria nel susseguirsi degli eventi. Quando parla di sé – come nella citazione da cui ho preso le mosse – quasi sempre allarga il suo sguardo alla comunità pubblica, alla *polis*, con cristallina chiarezza, con grande equilibrio e apparente distacco, senza tuttavia dimenticare il legame forte, presente in tutti gli esseri umani, tra vissuti emotivi e atteggiamenti intellettuali, legami che ritroviamo nei continui rinvii da un livello all'altro, rintracciabili nelle sue opere più significative. Insieme, nondimeno, è una pensatrice completa, che ha affrontato tutti gli ambiti del sapere, e questo la unisce alle grandi filosofe del '900 come Edith Stein, Simone Weil, María Zambrano, ma altresì ai classici del passato quali Socrate, Agostino, Pascal, Kierkegaard.

In queste brevi pagine vorrei mostrare proprio tale cifra arendtiana con riferimento – necessariamente sommario – ai concetti di amore e amicizia che conducono a due opere, lontane tra loro nel tempo, diverse, ma per certi versi speculari, *Il concetto di amore in Agostino* (1929)<sup>4</sup> e *L'umanità in tempi bui* (1960), e a due autori, Agostino e Lessing.

- 
- 1 H. Arendt/M. Heidegger, *Lettere(1925-1975) e altre testimonianze*, a cura di M. Bonola, Edizioni di Comunità, Torino 2001, p. 54.
  - 2 L. Boella, Introduzione a H. Arendt, *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006, p. 10.
  - 3 *Ibidem*.
  - 4 H. Arendt, *Il concetto di amore in Agostino*, a cura di L. Boella, SE, Milano 2004. La studiosa italiana ha scritto un'interessante e utile postfazione, in cui dà conto anche degli studi critici, invero pochi, relativi a quest'opera.

Quali le motivazioni che spingono una giovane ebrea tedesca di ventitré anni a scrivere la sua dissertazione di laurea su una figura centrale della chiesa cristiana? Troppo lungo sarebbe rispondere in maniera esauriente, sia sufficiente ricordare che, pur risentendo del fervore intellettuale di Heidelberg negli anni '30, in cui Arendt era in contatto non solo con Heidegger, ma anche con Bultmann, Jaspers e Jonas (quest'ultimo dedica a sua volta un lavoro a Agostino nel 1930), il suo studio generò scalpore nell'ambiente universitario.

Arendt, sotto l'influenza congiunta di Heidegger e Jaspers, manifestando tuttavia una «sorprendente autonomia intellettuale» (Boella), volge la sua attenzione all'Agostino pensatore e non al teologo: pur avendo scelto la teologia tra le materie dei suoi studi, ritiene possibile affrontare l'Ipponate ad un livello «pre-teologico», considerando (e sostanzialmente apprezzando) che quello spirito magno, nonostante le *Retractationes* finali, non abbia demolito, anzi neanche si sia allontanato dall'impianto filosofico della sua ricerca. Nell'introduzione di questo saggio leggiamo: «per quanto sia stato un cristiano credente e convinto, per quanto sia penetrato sempre più a fondo [...] nella problematica propria del Cristianesimo, Agostino non perse mai del tutto l'impulso all'interrogazione filosofica, non lo estromise mai radicalmente dal suo pensiero»<sup>5</sup>.

In secondo luogo Arendt focalizza la problematicità e le ambiguità<sup>6</sup> di quella speculazione, rilevando i mutamenti di orizzonti concettuali, «le ripetute incoerenze» nella «coesistenza dei procedimenti di pensiero più diversi», ma tale non unitarietà costituisce, a suo parere, «la specifica ricchezza e seduzione dell'opera agostiniana»<sup>7</sup>. Anche Karl Jaspers, quando trenta anni dopo scriverà pagine significative sul vescovo di Ippona, pagine che sembrano riecheggiare quelle della sua brillante allieva, sostiene: «non c'è nulla di più facile che trovare contraddizioni in Agostino. Noi le prendiamo come un tratto caratteristico della sua grandezza. Nessuna filosofia è priva di contraddizioni, eppure nessun pensatore può volere una contraddizione»<sup>8</sup>.

Arendt, all'inizio del proprio percorso teoretico – forse riflettendosi in Agostino e anticipando le sue stesse aporeticità – accentua quasi tale dimensione della ricerca dell'Ipponate, negandone ogni sistematicità<sup>9</sup>, ma proprio per questo rivendicandone la validità come riflessione attuale, cioè quale meditazione che guardando nel profondo di se stessi riconosce il tormento del disaccordo interiore, studio che passando attraverso il cristianesimo giunge a Pascal, Kierkegaard. Il contrasto diventa situazione esistenziale di chi vive al crocevia di civiltà e non necessariamente può armonizzarle, anche se Agostino ha tentato di congiungere il mondo romano tardo-antico e il sorgente cristianesimo, evitando rotture – sottolinea Arendt – tra *ratio* e *autoritas*; con fedeltà a se stessa in seguito ripeterà: Agostino è «un grande pensatore che visse in un periodo che per alcuni versi somigliava al nostro più di ogni altro nella storia e che in ogni caso scrisse sotto il pieno impatto di una fine catastrofica, che forse somiglia alla fine cui noi siamo giunti»<sup>10</sup>.

5 Ivi, p. 18. E poco prima: «È lo stesso Agostino ad autorizzarci a questo tipo di interrogazione e di interpretazione, nel momento in cui attribuisce a ogni autorità una funzione solo preparatoria e pedagogica [...], l'autorità prescrive dall'esterno ciò che la *lex interna*, la *coscientia* sarebbe in grado di suggerirci se non fossimo irretiti [...] nel peccato» (ivi, p. 16).

6 Si tratta di «rendere esplicito quanto Agostino ha lasciato implicito, mostrando per questa via come in un medesimo contesto si giustappongano e si influenzino reciprocamente intenzioni diverse» (ivi, p. 14).

7 Ivi, pp. 13 e 14.

8 K. Jaspers, *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973, p. 471.

9 Non si può – afferma Arendt – «imprigionare Agostino in una coerenza che gli fu ignota» (Ead., *Il concetto di amore in Agostino*, cit., p. 15).

10 H. Arendt, *Comprensione e politica*, in Ead., *La disobbedienza civile e altri saggi*, Giuffrè, Milano

Agostino, quindi, filosofo di tempi bui come quelli vissuti dalla pensatrice: di fronte all'immensa produzione dell'Ipponate la giovane, per niente intimorita, affronta il concetto di amore o meglio i tre concetti di amore presenti in varie opere dell'autore antico: l'*appetitus*, il rapporto creatura – Creatore, e l'amore per il prossimo.

L'originalità dell'interpretazione arendtiana risiede nell'affermazione dell'amore del prossimo come fondamento degli altri due e quale forma più complessa di amore. Innanzi tutto Arendt intreccia profondamente tali modalità di amore con le esperienze temporali corrispondenti, futuro, passato e presente, ma se temporalità ed essere sono due opposti – e la dicotomia deve essere superata perché l'uomo sia –, è da tale tensione che deriva per la pensatrice l'amore per il prossimo. Esso poggia le sue basi su due essenziali esperienze, la memoria e la speranza, e rinviando alle parole di Agostino che descrive: «i campi e i vasti palazzi della memoria», la studiosa rileva come per l'Ipponate la creatura trovi nel creatore la ragione della sua esistenza e la speranza della beatitudine futura.

Non solo, ma Arendt, collegandosi alla nota asserzione agostiniana presente nel *De civitate Dei*, «*fecerunt civitates duas amores duo*», coglie in quest'opera, – «impresa grande e difficile», come la definisce lo stesso autore –, una sorta di *summa* dell'agostinismo, al di là delle impalcature sistematiche nella filosofia dell'amore, focalizzando come il partecipe essere con gli altri sia ravvivato dal ricordo della comune creaturalità o natalità (nozione fondamentale nella filosofia, su cui non posso soffermarmi in questa sede), che fornisce agli uomini anche un principio per il loro orientamento: si ama l'eterno che è in sé e nel prossimo dando origine ad una nuova comunanza, una società contrapposta e superiore alla società storica, appunto la città di Dio.

Qui emergono – a mio parere – alcuni nodi ermeneutici significativi sia in relazione all'itinerario di Arendt, sia ampliando le considerazioni ad altri pensatori, che hanno affrontato la medesima tematica, proprio in riferimento ad Agostino.

Per il primo aspetto è interessante lo scavo progressivo condotto all'interno del concetto di amore del prossimo agostiniano: Arendt con decisione ne mette in evidenza la “trascendenza”, la non fruibilità per edificare una *civitas* o *societas* radicata nel mondo, anzi «vivere nella *caritas* significa fare del mondo un deserto, invece che una patria, renderlo vuoto ed estraneo a ciò che l'uomo ricerca»<sup>11</sup>. È indicativo, pertanto, che per Arendt l'amore non sia riconducibile alla quotidianità, né possa essere considerato quale modalità pubblica, a differenza per esempio di quel percorso della speculazione contemporanea – da Charles Taylor caratterizzato quale “cultura del sentimento”, essenziale nella costruzione dell'identità –, percorso avviato a delineare il ruolo delle passioni, come categorie politiche, e quindi il valore della vita emotiva nella coesione sociale.

---

1985, p. 108. Anche in *La vita della mente* (con sorprendente fedeltà a se stessa, opportunamente annota Boella) afferma: «Agostino, il primo filosofo cristiano e si sarebbe tentati di aggiungere, il solo filosofo che i Romani abbiano mai avuto, fu anche il primo uomo di pensiero che si rivolse alla religione spinto da dubbi di ordine filosofico» (*La vita della mente*, a cura di A. Dal Lago, il Mulino, Bologna 1987, pp. 40-41).

11 H. Arendt, *Il concetto di amore in Agostino*, cit., p. 31. Giustamente Boella rileva come «l'amore del prossimo dunque è un amore non mondano, trascendente; è nel mondo ma non è del mondo». Secondo la studiosa italiana l'amore emerge «come scena primaria agli albori del moderno, che Arendt non distrugge», ma da cui si allontana, scegliendo di «lavorare su terreno diverso, quello di una modalità terrena che non neghi il mondo e la realtà». (L. Boella, *Amore, comunità impossibile in Hannah Arendt*, in H. Arendt, *Il concetto di amore in Agostino*, cit., pp. 159 e 164).

Anche nella maturità, quando il tema dell'amore ritorna con diverse sottolineature, Arendt lo disegna sempre quale virtù antipolitica, esclusa dallo spazio pubblico, esperienza privata e molto rara, come leggiamo in *Vita activa*<sup>12</sup>, laddove l'attenzione politica di Arendt alla comunità, ai gruppi – interesse che non verrà mai meno – la condurrà a ricercare fondamenti altri (ma non opposti radicalmente), come l'amicizia, di cui tra poco.

Per il secondo aspetto è interessante sottolineare, a conferma della preveggenza di Arendt, come la considerazione della filosofia dell'amore quale tema centrale in Agostino sia rinvenibile in varie letture contemporanee: se von Balthasar tratteggia una forma di teodicea estetica<sup>13</sup>, e Bodei approfondisce l'ordine insito nell'amore (torneremo tra poco su questo autore), non si devono dimenticare le ermeneutiche novecentesche capaci di conferire attualità all'inesauribile testo agostiniano: ermeneutiche in termini di filosofia della speranza, come in E. Bloch e in Moltmann, o in autori anche molto diversi come Pannenberg, Rahner, Löwith, Bultmann e Barth, che accentuano il *novum* rappresentato dall'intervento di Dio nella storia.

In particolare in Remo Bodei è evidenziabile un'interpretazione del testo agostiniano in certo senso collegabile a questa ora ricordata di Arendt, ugualmente pensosa ed inquieta per le lacerazioni e gli scarti presenti nella storia: ma, come la studiosa, Bodei è convinto che riaccostarsi al messaggio concettuale di Agostino, anche subirne il fascino, è necessario per rispondere alle sfide intellettuali che la sua riflessione lancia.

Occupato a delineare quella che, per brevità, potremmo definire una teoria degli affetti, o filosofia delle passioni, Bodei ha scelto in *Ordo amoris*<sup>14</sup> proprio Agostino come filo conduttore della sua indagine, ma non per tentarne una forzata ed anacronistica attualizzazione, né d'altra parte, per cristallizzarlo nella figura di un grande del passato, tantomeno per cercare somiglianze, che pure sussistono, tra la sua e la nostra epoca, come Arendt ha mostrato.

Non potendo soffermarmi sulla complessa concezione di *ordo amoris* che Bodei ritrova nelle pagine agostiniane, si può rilevare come lo studioso italiano privilegi una dimensione di Agostino, che potrebbe essere cara ad Arendt, anche se da lei non approfondita, la *civitas Dei peregrinans*: ne consegue che il cristiano descritto da Agostino non sia il *civis* ma il *peregrinus*, straniero e viaggiatore senza fissa dimora, spinto dallo spaesamento proprio del nomade abituato alla tenda del deserto e dalla speranza di chi si avvia verso la città celeste, patria sconosciuta, intravista solo nel desiderio; non si possono non rilevare le risonanze con le odierne filosofie dell'esodo, con il pensiero nomade di cui parla Lévinas e altri pensatori ebraici.

---

12 H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani 1964, p. 158.

13 H.U. von Balthasar, *Gloria*, Jaca Book, Milano 1975. In questa monumentale opera il teologo svizzero vuole invertire il processo di progressiva depauperizzazione dell'estetico, quale si è verificato per motivi diversi sia nella teologia cattolica che in quella protestante, come nella filosofia contemporanea *tout court*, intessuta di scientismo razionalista. Si deve infatti cogliere la bellezza che sempre si dispiega nello svelarsi della verità, perché la bellezza è radicata nell'essere ed essere che si manifesta essa stessa. In particolare Agostino, più di ogni altro, ha pensato Dio mediante le categorie dell'estetica, sia lodandolo come bellezza suprema per cui il mondo è un cosmo ordinato secondo una scala gerarchica di esseri, che partecipano dell'unità come misura, sia nella filosofia numerica, presente nella prima produzione, che si traduceva in un ottimismo estetico che esaltava la bellezza del *Logos* «*qui et foedos dilexit, ut pulchros faceret*» come il santo afferma nelle *Confessioni*. Nel *De Civitate Dei* inoltre Agostino, secondo von Balthasar, elabora una teologia estetica della storia, in quanto tutta la storia della salvezza, i cui ritmi sono ordinati e stabiliti da Dio, è interpretata in termini estetici.

14 R. Bodei, *Ordo Amoris*, il Mulino, Bologna 1991.

Agostino, il moderno teorico della peregrinazione più che il filosofo della teocrazia, è una tesi condivisibile da Arendt? Forse sì, soprattutto nella accentuazione di una idea di tempo non come banale contrapposizione tra il semplice tempo lineare (cristiano) di contro al tempo ciclico (greco), ma quale conflitto tra il *novum* – o il rinnovato tempo di ogni *initium* – e la ripetizione dell'identico, da cui deriva una visione dinamica del processo storico, un viaggio nel tempo, il percorso più drammatico del cristiano responsabile personalmente, che può accettare o rifiutare l'aiuto divino, ma anche aperto alla speranza.

Se ora compiamo un balzo di trenta anni e apriamo il testo *L'umanità in tempi bui* appare con evidenza che il periodo intercorso è molto più lungo, simbolicamente, al di là della cronologia effettiva: tragedie immani, catastrofi impensabili, eventi drammatici e inauditi sono accaduti, ed ancora Arendt intreccia trama personale e vissuta con le *res gestae* degli storici, così come nelle opere nel frattempo pubblicate l'interrogazione personale si coniuga sempre con il richiamo a fonti ed autorità del passato.

*On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing* è la traduzione inglese del discorso pronunciato in occasione dell'assegnazione del prestigioso premio Lessing. La giovane studiosa, che aveva lasciato la Germania nel 1933, ed era approdata negli Stati Uniti nel 1941, è diventata ormai un'intellettuale famosa, autrice di numerosi libri, discussi e ammirati, testi che hanno rivelato un'elaborazione teoretica molto approfondita: nuovi territori di indagine si sono schiusi, così come si sono ampliate le prospettive, che arricchiscono la speculazione, sia nel suo complesso che nei vettori particolari.

Il saggio, pur nella sua brevità, è uno scrigno ricco di tesori concettuali, di quelle «*fermenta cognitionis*» che la studiosa stessa ritiene necessario spargere, come ha fatto Lessing, per risollevarsi «dal campo di rovine» in cui l'umanità si trova. Scrigno da cui affiorano questioni come il problema della verità e quello della libertà, il rapporto pensiero e azione, l'importanza delle passioni, ma anche la loro «pericolosità», e altro ancora.

In questa presentazione voglio limitare le mie osservazioni al plesso tematico che la stessa autrice sembra considerare centrale, il concetto di amicizia, che completa in maniera mirabile e «costruttiva», a mio parere, il discorso sull'amore. L'autore di riferimento è Lessing, ma lo sguardo dottrinale di Arendt ripercorre molti secoli dall'antichità greca e romana, passando per Rousseau – da cui si distanzia – e giunge ai nostri giorni, attuando e realizzando quel pensare da sé, che diventerà una cifra essenziale della riflessione femminista negli anni '70 e qui individuabile allo stato nascente.

Se il filo del discorso arendtiano è, come al solito, lineare e composito insieme, il *telos* è esemplare: si tratta di affrontare un nodo politico, o meglio «comprendere» le aporie del politico, «il labirinto del politico» (come affermerà Ricœur), perseguendo il sogno non impossibile di combinare il gerarchico con il conviviale, e Hannah Arendt sembra scrutare il nocciolo della questione democratica, nel tentativo di comporre la relazione verticale di dominio e la relazione orizzontale del vissuto condiviso, con inaspettata somiglianza con Max Weber.

Da un lato quindi il disincanto e la franca accettazione della «fragilità delle basi dell'ordine pubblico», la precarietà dei suoi concetti – libertà, fraternità, uguaglianza – e del suo linguaggio – la retorica della competizione –; instabilità, che racchiude pur tuttavia proprio a livello politico una grande forza: la responsabilità dei cittadini ai quali è affidata tale fragilità estrema delle democrazie moderne, private di ogni garanzia assoluta. Dall'altro lato, Arendt trova nell'etimologia di azione/agire *l'archein*, quale iniziare e condurre avanti; pertanto se l'azione è «la sola attività che metta in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali, essa

corrisponde alla condizione umana della pluralità<sup>15</sup>, da qui l'aprirsi dello *spazio* politico, detto anche *spazio della ragione* e *spazio della memoria*, in cui emerge la visione inflessibilmente morale dell'agire politico.

In tale agire Arendt ri-legge il concetto di amicizia evidenziandone il valore politico, quale ci proviene dai Greci, in particolare da Aristotele, che parla dell'amicizia tra i cittadini come una delle condizioni di benessere della città e la filosofa aggiunge acutamente: «per i Greci l'essenza dell'amicizia consisteva nel discorso. Essi sostenevano che solo un costante scambio di parole poteva unire i cittadini in una *polis* [...] e chiamavano filantropia questa umanità che si realizza nel dialogo dell'amicizia, poiché essa si manifesta nella disponibilità a condividere il mondo con altri uomini»<sup>16</sup>. L'amicizia allora assume nelle pagine di Arendt un valore prismatico, illuminando la nozione di umanità e insieme il radicarsi nel mondo. Per il primo aspetto Arendt dichiara che dove si realizza un'amicizia pura (e vedremo tra poco un esempio in tal senso) lì si «produce una scintilla di umanità in un mondo divenuto inumano»<sup>17</sup>. Ma l'amicizia quale virtù politica, a differenza dell'amore, che come si è visto è cifra di un'esistenza trascendente la realtà, esprime il rapporto con il mondo, con le cose, con gli uomini.

In Lessing, quasi in uno specchio – come in Agostino –, Arendt vede se stessa: non necessariamente e non sempre si sentiva in armonia o in pace con il consorzio umano che la circondava, ma «sfidando pregiudizi e dicendo la verità» non perse mai la relazione con il contesto e con la situazione in cui era immersa, anzi, come Nathan il Saggio, che era disposto a sacrificare la verità all'amicizia, la studiosa auspica «il dono dell'amicizia, con l'apertura al mondo, infine con l'amore genuino per il genere umano»<sup>18</sup>.

Amicizia come prisma si è detto, altre dimensioni si intravedono e nuove mappe concettuali vengono disegnate, di lancinante attualità: l'amicizia, per Hannah Arendt rinvia, infatti, alla spontaneità, che è l'opposto del conformismo, tipico dei totalitarismi: «la spontaneità cioè la capacità dell'essere umano di dare inizio coi propri mezzi a qualcosa di nuovo che non si può spiegare con la reazione all'ambiente e agli avvenimenti»<sup>19</sup>. Spontaneità, che i regimi assolutisti volevano annientare, dice anche critica all'autoritarismo in nome del valore delle mediazioni sempre *in fieri*; non solo, ma essa consente una prassi di reciprocità, che qui Arendt, anticipando ancora il dibattito contemporaneo, chiama anche ospitalità. La *polis* è spazio relazionale, l'*in-fra* che unisce e separa insieme, direi quel pensare ampio di cui parlava Kant, ripreso con acutezza e originalità da Arendt: se il filosofo auspicava un pensiero dal punto di vista altrui, la filosofa, con forte esigenza pratica e politica, aggiunge: «essere e pensare con la mia propria identità *dove io non sono*; non generica immedesimazione, né accattivante empatia, ma dal sé fare spazio all'altro, con il proprio concreto esistere intraprendere il viaggio politico e pubblico verso la diversità in me e fuori di me, accettando il cambiamento di ciascuno/a che ne deriverà.

Alla domanda: “chi sei?” Arendt dichiara di non rispondere più “sono un'ebrea”, ma con Lessing attestare “sono un essere umano”, di più se ci poniamo dalla parte degli uomini, «dal punto di vista di un'umanità che non abbia perso il solido terreno della realtà, [...] si deve poter dichiarare “sono tedesco, ebreo e amico”»<sup>20</sup>.

15 H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 128.

16 H. Arendt, *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, cit., p. 86.

17 Ivi, p. 83.

18 Ivi, p. 89.

19 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino 1999, p. 624.

20 H. Arendt, *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, cit., p. 82.

Ed oggi, nel nostro mondo ancora dilaniato da odi etnici, pur dopo Auschwitz, Lessing “con la sua coscienza ferma e integralmente libera” potrebbe smascherare ogni dottrina che rendesse in via di principio impossibile l’amicizia tra gli uomini, niente gli impedirebbe di «dialogare con un maomettano convinto, un ebreo pio o un cristiano credente. Questa era l’umanità di Lessing»<sup>21</sup>.

Questa è l’umanità di una donna che viene da lontano e “sfida pregiudizi e preconcetti” affermando con Kafka: «È difficile parlare della verità, perché sebbene ce ne sia una sola, è vivente e ha quindi un volto che cambia con la vita»<sup>22</sup>.

*Francesca Brezzi*

---

21 Ivi, p. 96.

22 Ivi, p. 92.



*Ханна Арендт (1906–1975)  
Фото 30-х годов*

---

## PRESENTAZIONE

### L'eredità di Hannah Arendt a cento anni dalla nascita

*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament*

René Char, *Feuillets d'Hypnos*

Parlare di un'eredità di Hannah Arendt nel centenario della sua nascita acquista oggi per noi un doppio significato: da un lato quello proposto dall'Autrice che, partendo dalla concezione che il testamento lega i beni passati a un momento futuro, considera la libertà dal fardello della tradizione come possibilità di guardare al passato con occhi nuovi e di disporre dei suoi tesori nascosti senza il vincolo di nessuna costrizione; dall'altro il significato che oggi, a cento anni dalla sua nascita, noi vogliamo attribuire al pensiero della Arendt che, nel suo distinguersi nettamente dai filosofi di professione, non ci costringe sicuramente nelle rigide maglie di un legato, ma ci serve da stimolo e da incentivo per impegnarci nell'azione e volgerci all'incessante attività del pensiero.

Forse – sostiene la Arendt – non è possibile scrivere una storia delle idee del nostro secolo (anziché in base al succedersi delle generazioni, criterio che obbliga lo storico a riferire alla lettera il susseguirsi nel tempo di teorie e di mentalità) quasi narrando la biografia di una sola persona, nell'intento di fornire una semplice metafora approssimata di quanto veramente accadde nella mente degli uomini. Ma se fosse possibile si vedrebbe come la mente di questa persona sia stata costretta a volgersi verso se stessa per ben due volte: la prima, per una fuga dal pensiero nell'azione; e la seconda, quando dall'azione, o meglio dall'aver agito, è stata respinta verso il pensiero<sup>1</sup>.

Facciamo così nostra l'«esortazione a ritornare al pensiero», a quel momento magico tra un passato che non è più e un futuro che non è ancora, liberi di fermarci finalmente a riflettere sotto la spinta dei numerosi stimoli che la Arendt ci ha forniti per avvicinarci verso «il momento della verità».

L'aforisma di René Char, «la nostra eredità non è preceduta da alcun testamento», contiene il senso profondo che gli anni della resistenza ebbero per i molti uomini di cultura che vi parteciparono. Con l'occupazione nazista, quando la politica era divenuta in Francia, come negli altri paesi, una scena in balia «del burattiname grottesco di furfanti e sciocchi» Char scoprì la sua eredità: un tesoro che finora era rimasto nascosto, l'apparizione della libertà. I partecipanti alla resistenza, «i compagni d'arma», s'incontravano in modo nuovo, per una causa comune, senza più i ruoli e le distinzioni sociali soliti<sup>2</sup>. Erano divenuti uomini uguali, ma allo stesso tempo unici e distinti, nel loro sforzo condiviso contro un nemico comune. L'essenza del loro tesoro sta dunque nell'azione comune, dove ognuno riscopre l'identità e la differenza del pro-

---

1 H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, p. 32.

2 Cfr. R. Char, *Feuillets d'Hypnos*, Gallimard, Paris 1946.

prio sé, e per la quale «ama, si spende, è impegnato, va nudo, provoca». Il significato della loro partecipazione andava ben al di là della vittoria e della sconfitta, gli uomini della resistenza non si aspettavano il successo, non si presentavano come rappresentanti di un partito, di un governo, di un esercito riconosciuto, ma agivano semplicemente insieme con gli altri, in quello spazio condiviso dove la libertà poteva sembrare come «un tesoro antichissimo, che appare all'improvviso nelle circostanze più diverse, e quindi scompare di nuovo celandosi sotto i più svariati e misteriosi travestimenti, come una fata morgana»<sup>3</sup>.

Ma tutto ciò non durò a lungo, in quanto quell'isola di libertà, all'interno della quale gli uomini della resistenza avevano agito e pensato autonomamente, dopo la liberazione scomparve, come se non fosse mai esistita. Il tesoro era andato perduto, e ciò era avvenuto non per circostanze esterne o per lo scontro con una realtà avversa, ma perché i primi a non ricordarlo furono proprio coloro che l'avevano posseduto e non erano neppure riusciti ad identificarlo.

La tragedia non cominciò quando la liberazione di tutto il paese fece crollare quasi automaticamente le isolette nascoste di libertà già comunque condannate: cominciò quando divenne chiaro che non c'era nessuna mente pronta a ereditare e mettere in discussione, a meditare e a ricordare<sup>4</sup>.

Se anche per noi, oggi, pensiero e realtà sembrano essersi dissociati e «la realtà si è fatta impenetrabile alla luce del pensiero», avvicinarsi ad un'autrice come Hannah Arendt, leggere i suoi testi con valenza etico-politica, ma anche metaforica e letteraria, può servire a recuperare, attraverso l'aspetto più valido della sua eredità, non le teorie filosofiche di un passato e di una tradizione ormai andati in pezzi, ma la capacità del pensiero di porsi in quel punto di non-tempo tra passato e futuro da cui giudicare in modo imparziale le forze in conflitto. Solo rimettendo in moto il «misterioso processo della mente» attraverso la capacità di «pensare da soli» avremmo pienamente accolto l'eredità di Hannah Arendt.

Un'eredità che non si limita alla conoscenza della sua pur vastissima bibliografia, ma, partendo da essa, ci proietta verso la riscoperta della nostra abilità critica e della nostra capacità di pensiero. Liberi così dal «fardello della tradizione» possiamo gestire un «enorme patrimonio di esperienze immediate» senza il vincolo di nessuna prescrizione. In questo consiste la vera eredità della Arendt, che all'interno della costellazione della sua vasta opera si dirama in numerosi sentieri, percorsi dagli Autori che hanno scritto i saggi a lei dedicati.

Possiamo seguire alcune linee direttrici o idee-guida, le quali vanno dal versante politico a quello etico, da quello storico-filosofico a quello narrativo, dalla problematica dell'ebraismo e della natalità a quella del pensiero femminile e della libertà e del rispetto dei diritti umani.

La relazione tra politica e vita è analizzata con prospettive diverse sia da Laura Boella che da Roberto Esposito. Mentre quest'ultimo critica la netta antinomia tra i due termini in questione, poiché l'emergenza del *bios* viene dalla Arendt situata all'esterno e in contrapposizione alla sfera politica ed è quindi impossibile unire i due termini, in quanto l'ingresso sulla scena della dimensione biologica, anziché aprire un nuovo capitolo della politica, produrrebbe un inevitabile effetto di depolitizzazione; la Boella, mettendo in luce che la condizione umana non è soltanto un dato biologico, ma si fonda sull'azione politica, su quella capacità di agire che si realizza non nella produzione di oggetti di consumo, ma nel confronto e nel dialogo come condizione della pluralità, considera la politica come un «dispositivo di umanizzazione», in

---

3 Ivi, p. 27.

4 Ivi, p. 28.

particolare di fronte alla crisi del totalitarismo e alle più recenti catastrofi del terrorismo e delle «guerre umanitarie». Così, mentre per Esposito la Arendt non ha saputo cogliere l'importanza della vita e il suo conseguente processo di politicizzazione, in quanto la considera nettamente opposta alla dimensione politica, per Boella si può cercare una mediazione tra i due corni del dilemma e individuare nella possibilità di stabilire un nuovo rapporto tra umano e inumano la speranza di tradurre in forme di civile convivenza quella parte di inumano che comunque incombe sulla condizione umana.

Un altro tema rilevante è quello del rapporto tra legge e politica, in particolare per quanto riguarda i diritti umani. Di fronte all'ambiguità insita in ogni democrazia, la Arendt auspica non un teorico ed astratto rispetto dei diritti umani, ma una cittadinanza che vada al di là degli stati e delle frontiere e che sia insita in ogni persona, attestando il suo inalienabile diritto di avere comunque dei diritti. Il suo pensiero anticipa qui le nuove problematiche poste dai migranti, dai *sans papiers*, dalle "non persone", dai "senza diritti", avvicinati a quegli "esseri superflui" a cui il totalitarismo aveva ridotto una parte dell'umanità. Vi sono, secondo Françoise Collin, due forme di violenza: una eclatante, visibile, imposta con la forza che lo stato deve contenere, ed una silenziosa e invisibile che deriva dalla legge stessa dello stato di diritto. L'organizzazione politica permette la convivenza umana in un mondo comune, ma mentre include nello stesso tempo esclude. Non c'è stato, per quanto democratico, che non marchi i confini tra i cittadini e gli stranieri, tra noi e gli altri, tra gli uguali e i diversi. Il fondamento dell'esclusione non è di ordine socio-economico, come riteneva Marx, ma è di ordine politico: è il rifiuto del diritto alla parola; in questi casi può accadere che la violenza sia l'unico modo per far ascoltare la voce di chi non ha più voce o non trova il modo di farsi ascoltare diversamente. La violenza non potrà mai divenire un principio politico, ma è tuttavia un'espressione inevitabile nei casi limite, in cui, come un grido, si sostituisce all'impossibilità di parola.

Tuttavia nonostante la Arendt sia stata una delle più acute studiosi dell'aporia insita nei diritti umani, non riesce comunque a superarla. Infatti, come acutamente sostiene Esposito, pur riconoscendo che il diritto, fin dalle sue origini romane, distingue la persona giuridica dall'essere vivente, si riferisce cioè ad un soggetto astratto, avulso dal proprio corpo, non riesce a decostruire questo principio perché per proporre una diversa relazione tra diritto e corpo, tra norma e vita avrebbe dovuto rinunciare al presupposto su cui aveva basato la sua teoria, dove l'essere agente capace di azione politica era nettamente separato dalle condizioni dello sviluppo biologico e della conservazione dell'esistenza.

All'interno della problematica dei diritti umani, si colloca una delle tematiche costitutive del pensiero dell'autrice tedesca: l'ebraismo. Nello scrivere la biografia di Rahel Varnhagen in forma di storia narrata di una vita, una giovanissima Arendt mette in campo l'inquietante poliedricità della sua stessa vita e torna a riflettere sul significato della sua nascita. Quest'ultima, come mette in luce Margarete Durst, rappresenta per Rahel l'esclusione dal mondo, il punto cruciale della sua esistenza, la forza che sempre di nuovo la respinge indietro, estraniandola dal mondo. Quel dato che lei vorrebbe negare, può solo nascondere, impegnandosi in una strenua lotta per mantenerlo segreto, e, ogni volta che pensa di potersi riappropriare della sua vita, ricadere nella vergogna della nascita ebraica. Il racconto biografico è una delle forme di scrittura che la Arendt usa per comunicare ciò che non riesce ad esprimere parlando, ciò che non si può dire a voce, ma solo nel chiuso della parola scritta. Il nesso pensiero-scrittura, evidenziato da Paola Ricci Sindoni, appare chiaramente nella narrazione della storia di Rahel, dove Hannah sperimenta se stessa: le diverse e contrastanti sfaccettature della sua personalità rispetto al mondo dei filosofi, della cultura, dell'ebraismo. Narrare la storia della vita della sua eroina, così come

avrebbe potuto farlo lei stessa, la spinge a mettersi in gioco in prima persona, riattualizzando immagini di sé inconsapevoli o rimosse, come all'interno di un laboratorio in cui prendono forma gli argomenti cardine del suo futuro pensiero.

Il pensiero femminile, pur non trattato direttamente dalla Arendt, ha trovato in lei un punto di riferimento e molte autrici hanno preso le mosse dal suo invito a pensare *a partire da sé*: Camilla Briganti, Federica Giardini e Laura Moschini si pongono su questa linea. La coppia ostile che si forma tra il politico e il sociale è analizzata da Giardini, riferendosi a *Vita activa*, dove il sociale è posto come nettamente antinomico al politico, in quanto rappresenta il mero vivere assieme che la specie umana condivide con le altre specie e si differenzia nettamente dalla capacità propria dell'uomo di confrontarsi con gli altri attraverso l'azione e il linguaggio. Attualmente, l'allontanamento che le donne hanno compiuto dalla sfera domestica ha portato a divenire questioni pubbliche quelle che prima rimanevano chiuse nell'ambito privato: servizi, accudimento, lavoro giornaliero per la conservazione della vita. Quest'ultima, anche se la Arendt non sarebbe stata d'accordo, ha fatto il suo ingresso nell'ambito politico, diventando oggetto dei dibattiti contemporanei sulla biopolitica e sul biopotere. La riscoperta vicinanza tra il sociale e il politico va considerata come un'occasione per le donne che erano state relegate nella sfera privata dell'impolitico, non si tratta della fine della politica, ma di una sua radicale reinterpretazione, volta a realizzare un nuovo equilibrio che migliori la qualità della vita di ogni singolo componente della società. Il benessere di ciascuno – sottolinea Moschini – è quindi da ricercarsi all'interno di un'equa distribuzione delle risorse e della sostenibilità ambientale e sociale degli interventi per tutelare l'esistenza di un mondo che esisteva già prima della nostra nascita e si auspica continuerà ad esistere anche per le generazioni future.

Un ultimo filone di ricerca è quello che partendo dall'azione si sforza di riconciliarla con il pensiero. Il pensiero non deve elaborare una teoria separata dalla realtà, ma esaminare i “molteplici affari del mondo” per prendere posizione nei conflitti, per compiere le scelte. L'azione politica, che si differenzia nettamente dall'opera e dal lavoro, corrisponde per la Arendt alla condizione della pluralità, del porsi in relazione, del comunicare con gli altri che caratterizza l'essenza del cittadino. Quest'ultimo – come sostiene Marisa Forcina – è in grado di «costruire un mondo» non nel senso dell'*homo faber* che produce oggetti d'uso, né in quello dell'*animal laborans* che produce oggetti di consumo, ma attraverso l'azione e il pensiero. In questo modo si attua il passaggio da una fruizione del mondo immediata e istintiva, legata esclusivamente alle esigenze della pura sopravvivenza, ad una dimensione propriamente e tipicamente umana: lo spazio pubblico della libertà e dell'agire politico che si distingue nettamente dalla dimensione privata del lavoro, della riproduzione e dei sentimenti soggettivi. Nell'azione l'uomo, libero da ogni condizionamento, agisce non per utilità personale, ma esclusivamente per “amore del mondo”.

Al contrario dei regimi totalitari che hanno giustificato la loro esistenza in base alla formula del “tutto è possibile”, un mondo libero deve fondarsi sulla capacità dell'uomo di pensare autonomamente. Se il male si origina per un'atrofia del pensiero, bisogna chiedersi come e perché si pensa, come è possibile cogliere l'interna armonia del pensiero, quel muto dialogo tra sé e il proprio io, che deve precedere ogni giudizio. Pensare diventa così il nuovo “imperativo etico”, la capacità di comprendere gli eventi attraverso il giudizio, la “più politica delle attività della mente”, in grado di discernere il bene dal male. Il pensiero, dunque, può riconquistare il suo rapporto con il mondo comune quando si incarna nella facoltà del giudizio. Esso è, dunque, un atto in cui il soggetto riconosce la sua autonomia di pensiero, ma al contempo richiede anche un rapporto di scambio e comunicazione con gli altri; esso obbliga a trascendere le limitazioni,

individuali, l'isolamento, il distacco per dirigersi verso il riconoscimento dell'altro e della sua ineludibile presenza e riuscire così a compiere, grazie all'intervento della volontà, le scelte giuste, a prendere le decisioni più eque.

Riferendoci alla volontà e al giudizio non possiamo non ricordare Duns Scoto – trattato da Meccariello – e Kant – ricordato da Sollazzo –, insieme nel nome di un'incondizionata adesione alla libertà. L'accostamento della Arendt ai due importanti pensatori muove dall'esigenza di dare spazio all'autonomia umana e di allargare la sfera della volontà. L'aspetto di Scoto che attrae maggiormente la nostra Autrice riguarda la consapevolezza che gli uomini, attraverso la volontà, compiano il più alto esercizio di libertà, esaltando la loro singolarità e unicità e accrescendo la forza del loro essere al mondo. L'elemento kantiano che ella sottolinea di più è la facoltà di giudicare, considerata, insieme alla spontaneità dell'azione, una delle qualità superiori dell'uomo. Nella capacità di comprendere retrospettivamente il senso dell'accaduto si realizza la facoltà di giudicare, di cercare i fondamenti del legame tra universale e particolare, tra individuo e pluralità alla ricerca di una condizione umana basata sulla libertà e sulla giustizia.

Come in un prisma dalle molteplici sfaccettature, diverse sono le prospettive che il pensiero di Hannah Arendt suggerisce ai suoi lettori nel terzo millennio. In quest'occasione d'incontro, svoltasi presso l'Università Roma Tre, abbiamo cercato di “ri-pensare”, a partire da alcuni dei suoi concetti-cardine, le tematiche più attuali sul versante etico-politico. E ci siamo resi conto che, “re-interrogando” la nostra Autrice possiamo ancora “ri-scoprire” elementi utili per avviare la nostra personale capacità di riflessione. Quindi ci auguriamo che il nostro meditare con la Arendt ci conduca oltre la Arendt stessa, per metterci in grado di cogliere le sfide che il mondo di oggi, ormai non più uguale al suo, ci presenta continuamente. Soltanto così potremo accoglierne pienamente l'eredità, non limitati nelle rigide maglie di un legato, ma aperti al libero vento del pensiero.

*Maria Teresa Pansera*



---

Laura Boella

## HANNAH ARENDT A CONTRAPPELO Ripensare la condizione umana<sup>1</sup>

Come ci ha insegnato Ernst Bloch, nessuna eredità è mai fino in fondo liquidata, riscattata. Rimane sempre una parte del lascito che forse non è stata oggetto di testamento oppure è stata rapinata, acquisita senza titolo. Si eredita in fondo non il passato imbalsamato, ma sempre il presente con la sua porzione di passato che non passa e di apertura su un futuro ignoto e incerto, si eredita il presente in quella forma aspra e difficile che un debito non stipulato, che non si potrà mai ripagare e che ci pone costantemente di fronte a noi stessi, a ciò che nel presente pensiamo e facciamo.

Questo è l'unico modo in cui si può parlare di eredità di Hannah Arendt. In fondo, alcuni dei debiti che sentiamo di avere nei suoi confronti la troverebbero probabilmente non estranea, ma ironicamente sorpresa, perché legati a qualcosa che giace molto nell'ombra del suo pensiero. Tipico è l'esempio del debito che il pensiero femminile dichiara di avere verso una pensatrice programmaticamente antifemminista oppure degli spunti di biopolitica che alcuni studiosi hanno riscontrato nella lettura arendtiana del progetto totalitario. In realtà, la sua opera è *un work in progress*, non ha alcun aspetto di compiutezza e sistematicità, semmai procede per linee di scorrimento ed è rimasta sostanzialmente aperta: scritti molto noti come *Le origini del totalitarismo* o *Vita activa* affiorano come punte di un iceberg da un materiale a più strati in evoluzione, che subisce progressivi spostamenti e sommovimenti. Questo materiale, che sta venendo alla luce nei suoi strati più sotterranei – i numerosi epistolari, il *Denktagebuch*, l'inizio di una ricostruzione critica della tessitura-montaggio di citazioni e di letture che costituisce l'architettura nascosta dei suoi scritti – fa dell'eredità di Hannah Arendt qualcosa che non si può gestire in maniera convenzionale e tanto meno frettolosa.

Un pensiero come il suo, destato dall'urto con le catastrofi storico-politiche del '900, non ci mette innanzitutto di fronte a un presente, un ritmo, una velocità e molti imprevisti che ci separano dalle domande e dai problemi che lei stessa ha costruito? Forse sono i temi o lo stile del pensiero arendtiano che resistono a essere liquidati, tradotti e trasmessi in altre mani, come si fa appunto con le eredità? Ma che cosa significa propriamente questa resistenza? Una lontananza oppure il richiamo a un uso non strumentale di un pensiero che molti si sentono in dovere di celebrare?

---

1 Questo non è un saggio (mancano le note), ma un programma di lavoro. Esso è anche legato a occasioni di prendere la parola in pubblico, come nel convegno di Roma Tre per celebrare il centenario della nascita di Hannah Arendt, di cui quasi desidero conservare l'intensità offrendo un testo che ha l'andamento sinuoso e forse anche divagante del riferimento diretto a un pubblico e insieme il coraggio del dire, che spesso si spegne nello scrivere (Laura Boella).

## Il tema di B@bel

Il primo momento di fedeltà a Hannah Arendt può essere proprio fare i conti con l'imprevisto, con l'inevitabile novità apportata da un tempo che non è più il suo. Riprendiamo allora dal cuore della sua opera, ma anche dal suo programma tanto esplicito da essere affidato ai titoli degli scritti più famosi, la domanda che sta dietro la sua ostinata volontà di comprendere. Il pensiero arendtiano nel suo complesso ripropone infatti la questione dell'umano in tempi di distruzione di innumerevoli esseri umani e di catastrofe dell'eredità culturale e filosofica europea fondata sul valore o sul postulato dell'umanità. "Umanizzare l'inumano": questo è il significato della politica per Hannah Arendt, della sua fede nella capacità umana di iniziare, della sua utopia luxemburghiana e consiliare della comunità politica (innanzitutto antifascista) in cui l'azione è direttamente libertà, innovazione. Sta a noi aprire questo programma di vita e di pensiero, le cui risonanze rinviano onde tematiche che sembrano incessanti variazioni su questioni ancora sempre da pensare. Sta a noi tradurre e modulare la straordinaria forza ricostruttiva dell'opera arendtiana, disfaccendo alcune delle sue tesi e reimpostandole in ordine alla configurazione che oggi noi diamo delle lacerazioni e tensioni del presente.

Hannah Arendt è l'autrice di un libro intitolato *The Human Condition* (1958): nell'edizione tedesca questa espressione sarà preceduta da *Vita activa. La lettera sull'umanismo* (1949) di Heidegger fu per lei sicuramente un testo di riferimento, anche se la citò raramente, ma, quando lo fece, per esempio in una lettera a Jaspers, ne parlò come della «cosa migliore che Heidegger abbia scritto da un po' di tempo a questa parte». Il tema dell'*humanitas*, nella sua accezione antica e illuministica – tra Cicerone e Lessing – appare in scritti centrali: *La crisi della cultura* (1960) e *L'umanità in tempi bui* (1960). I toni che lo accompagnano – la pluralità di inizi della storia legata alla natalità, l'amicizia politica, la *cultura animi*, nonché le ultime indicazioni sulla moralità del pensiero fondata su una coerenza con se stessi che ha i suoi modelli in Socrate e in Kant – sembrano proiettare il pensiero arendtiano in un orizzonte umanistico classico.

Occorre notare subito che il lessico arendtiano della "condizione umana" ricorda un momento specifico della filosofia dell'esistenza in particolare francese. È difficile capire per quali vie – ironia crudele nella quale si esercitava con maestria la coppia Arendt-Bluecher? – il titolo del libro del 1958 replichi quello del controverso, ma in ogni caso famoso romanzo dell'ex-rivoluzionario romantico e ex-trotzkista André Malraux, *La condition humaine* (1933). Resta il fatto che nella Francia dell'immediato dopoguerra la questione dell'umano era stata ripresa a partire da un'aspra interrogazione sulla violenza nella storia, sulla tragedia politica scaturita dalla sostituzione delle antiche ontologie e metafisiche con il progetto rivoluzionario di una società in cui si sarebbe plasmato "l'uomo nuovo". Basta pensare a *Umanesimo e terrore* (1947) di Merleau-Ponty. Nella *Lettera sull'umanismo*, Heidegger a sua volta discuteva le tesi espresse da Sartre in *L'esistenzialismo è un umanismo* e segnalava la dismisura tra il destino epocale della tecnica e l'immagine filosofica tradizionale dell'uomo.

Con questo dibattito (che coinvolgeva anche il personalismo cattolico) Hannah Arendt si confrontò collocandosi già altrove, non solo perché lo vedeva da New York, ma anche perché all'inizio degli anni '50 aveva già chiaro in mente che la sfera della prassi e della politica non poteva funzionare come ancora di salvezza dai problemi insoluti della filosofia. Occorreva invece ripensare integralmente l'ontologia e la metafisica alla luce dello scenario storico-politico devastato da entrambi i totalitarismi, quello nazista e quello stalinista.

Anche se «gli otto anni abbastanza felici passati in Francia» (1933-1941) costituiscono uno dei periodi meno documentati e meno studiati del percorso arendtiano, non è certo solo questione di ricostruire la prima fase dell'esilio che la portò negli Stati Uniti. Furono anni sicuramente decisivi in cui Hannah Arendt fu in contatto, forse indirettamente, ma certo attraverso importanti

mediazioni, prima fra tutte quella di Walter Benjamin, con i seminari di Kojève, il Collège de Sociologie di Bataille e il Collège de Philosophie di Jean Wahl. È noto che qui germineranno le letture di Husserl e di Heidegger proposte da Lévinas, da Merleau-Ponty e da Sartre nell'immediato dopoguerra e che nutriranno il pensiero di Derrida, Deleuze, Lyotard.

“Vista da New York” la nuova stagione della filosofia francese poteva apparire all'esiliata che stava ripartendo da zero un episodio intellettuale le cui promesse e contraddizioni erano ancora gravate dal marchio della tradizione. Non le sfuggiva tuttavia la posta in gioco. Le due matrici del pensiero arendtiano: la formazione esistenzialistica e heideggeriana e l'esperienza dell'ebraismo convergono infatti in un punto di tensione, mai di conciliazione. *Hannah Arendt trae le più amare e demolitrici conclusioni dalla catastrofe della tradizione occidentale culminata nel totalitarismo e insieme pensa che la partita dell'umanità degli esseri umani non sia definitivamente perduta.*

L'intera opera arendtiana è percorsa da una doppia vibrazione che non si saprebbe esprimere se non come un *difficile umanesimo e universalismo al cospetto delle rovine della storia*. Qualcuno potrebbe obiettare che con questa formula si confeziona elegantemente il pensiero di Hannah Arendt in prodotto da esporre negli scaffali dei dipartimenti di filosofia (magari tra Heidegger e Benjamin). Eppure bisogna stare nella distanza e ammettere che questo è il centro della sua eredità e dei problemi che può suscitare: utopia impossibile di una politica dell'essere-insieme, “malinconia protettiva” che si difende da una visione tragica della storia con l'idea di una pluralità di inizi, di un infinito rinnovarsi del miracolo della nascita? Ci si può infatti chiedere perché le letture più aggiornate del pensiero arendtiano tornino quasi sempre alle tesi sul totalitarismo e lascino a una lettura canonica e a volte elusiva *La condizione umana*. Arendt avrebbe espresso il suo pensiero più radicale e soprattutto capace di anticipare le nuove forme della politica nel mondo transnazionale dei migranti, delle “non persone” e delle vittime inermi di guerre supertecnologiche e attentati terroristici, quando ha interpretato il progetto totalitario come finalizzato alla riduzione di gran parte dell'umanità a “esseri superflui”, a corpi sofferenti, sospesi tra la vita e la morte. In questa cornice, *La condizione umana* sarebbe il libro della “sopravvivenza”, in cui dai “buchi d'oblio” e dalle tenebre dei campi sembra uscire l'utopia della luce della vita pubblica.

Se è vero che la sopravvivenza, come ha notato anche Julia Kristeva, è la cifra che va al cuore dell'opera arendtiana, occorre aggiungere che essa va dritta al suo cuore pensante e al suo cuore di tenebra. Non si tratta di una sopravvivenza intesa in senso letterale, sebbene il coraggio, la vitalità e la determinazione di Hannah Arendt nel tormentato percorso dell'esilio siano noti a tutti. Si tratta piuttosto del movimento alla base della sua teoria politica, dell'idea che la dignità della condizione umana si giochi quando ne va di qualcosa di più della vita, ne va dell'amore del mondo, della preservazione dello spazio dell'essere-insieme. Ancora una volta, è una doppia vibrazione quella che percorre il pensiero arendtiano e metterne in ombra un aspetto significa costringerla in stereotipi, per quanto celebrati, come quelli dell'ontologia della Shoah, della nostalgia della *polis*, dell'esistenzialista conservatrice o della *radical leftist*.

In un non dimenticato saggio del 1988, *Le survivant*, Jean-François Lyotard disegna un ritratto critico di Hannah Arendt proprio alla luce dell'idea di sopravvivenza. Per Lyotard sopravvivere è qualcosa di ambiguo, non si sa se si sopravvive alla vita o alla morte e se ciò a cui si sopravvive vada perduto oppure resti. Ambigua condizione di chi vive un “dopo”, essa rappresenta il polo di una dialettica negativa in cui l'inumano rimbalza, ammonisce, insegue costantemente l'umano come suo rovescio e resto inestricabile. La sopravvivenza per Lyotard ci pone di fronte all'enigma del presente, alla relazione di ciò che è, che accade con il non

essere. Proprio in questo luogo, nella lacuna del presente, sospeso tra non più e non ancora, noi sappiamo che si è posta Hannah Arendt, tenacemente ostile a ogni escatologia o teleologia storica. In questo luogo stanno la nascita e il potere innovatore dell'azione, la pluralità di inizi della storia e la singolarità non condivisibile di ogni essere che agisce, ma da quel punto parte anche la ricerca del significato, in cui memoria, pensiero e immaginazione concorrono a rendere duraturi i fragili atti della libertà umana. Difficile condividere la tesi di Lyotard che al fondo della sopravvivenza ci sia un umanesimo consolatorio e protettivo. Piuttosto, c'è il cuore di tenebra dell'opera arendtiana, il suo aspro e discusso regime di distinzioni tra privato e pubblico, economia-società-politica, etica e politica e i suoi ambigui silenzi sul contesto prepolitico della politica (classe, razza, inconscio, differenza sessuale, comunità, gruppi, associazioni, morale, trascendenza religiosa).

Occorre dunque guardare frontalmente l'impresa arendtiana, senza arbitrarie cesure, cercando di tenere insieme i fili della sua grandezza e originalità e dei problemi che ha lasciato aperti e che, in un tempo tanto diverso dal suo, si pongono a noi.

Torniamo dunque a interrogare il modo in cui Hannah Arendt rimette in gioco la questione dell'umano dal suo punto zero, portandola fuori dalle tenebre dei campi e soprattutto dal possibile compimento del progetto totalitario di sostituzione di un mondo non più umano a quello umano. Da questo punto di vista, *Le origini del totalitarismo* e *La condizione umana* non sono semplicemente due facce della stessa medaglia – la “nuda vita” come riduzione all'essenza della tradizione politica occidentale e la proposta di una nuova ontologia politica – ma tra di essi c'è il progredire di un pensiero che cerca il punto in cui possa avvenire un'interruzione etico-politica dei processi naturali, sociali e ideologici che hanno dato il ritmo alla catastrofe totalitaria.

Dove va a cercare questa interruzione chi pensa nel segno della “sopravvivenza”? Non certo nell'umano come residuo preservato o verità a venire, bensì nel punto zero o nel “niente” che è il luogo atroce in cui la vita dei singoli viene trafitta dagli avvenimenti storici, in cui essi vengono ridotti a fragili corpi sofferenti oppure schiacciati sulla razza, sul dato biologico-culturale, sulla “nascita infame”(Rahel). È questo il punto crudele dell'anonimato, con cui la pensatrice, celebre per la sua esaltazione dell'apparizione di ognuno come essere unico sulla scena del mondo, risponde alla domanda «chi sei?»: «sono un'ebrea» (cfr. *L'umanità in tempi bui*, 1960). Siamo nel contesto della persecuzione, Arendt parla, come raramente fece, in prima persona e dice che questo tipo di individuazione, in quel contesto, se voleva essere politica, doveva essere un anonimato. Unica possibilità di rimanere debitori nei confronti del mondo, ancorati alla realtà per gli espulsi, gli imprevisi. Accettare una nomina anonima, quella dell'appartenenza di razza, quindi della massima esposizione agli eventi di un'epoca distruttiva, diventa l'unico modo per esistere, per essere vivi, presenti. Nessuna solidarietà di gruppo, nessuna comunità compassionevole, nessuna viva umanità dei sentimenti di aiuto reciproco ha la forza di interruzione etico-politica di quell'anonimato.

Nel quadro di un accadere come interruzione, evento, si colloca infatti la ricerca dei passaggi che consentono agli individui esposti a forze ingovernabili di recuperare una misura di libertà e di significato sulla scena del mondo. Qui sta il nucleo più attuale e a noi affidato del pensiero arendtiano.

Sappiamo che sullo sfondo della ricostruzione del progetto totalitario in termini di trasformazione della natura umana e di riduzione di interi gruppi e popolazioni a “esseri superflui”, l'idea di umanità compare in un contesto rovesciato rispetto all'epoca dei Lumi: nel vuoto che ci separa da essa, nelle tenebre dei tempi bui. Allo stesso modo, il mito del progresso si disintegra nelle macerie prodotte da un mito ancora più fatale, quello della Storia e del processo. Dal

punto di vista dell'esito totalitario, la questione del rapporto con l'eredità umanistica europea, con l'Illuminismo, con la rivoluzione francese e i suoi ideali e con il marxismo, poteva restare semplicemente in un cono d'ombra. Al contrario, Hannah Arendt continuerà a porsi e a riporsi la questione dell'eredità umanistica: il completamento dello studio sul totalitarismo avrebbe dovuto riguardare le fonti della sua versione stalinista. Per quanto in maniera frammentaria, stigmatizzò pertanto con molta chiarezza il modo in cui gli ideali di *égalité-liberté-fraternité* vennero integrati nella prassi rivoluzionaria nella qualità di mezzi per realizzare un fine (spesso contrastante). Affondarono così nella corrente impetuosa del processo storico, perdendo il radicamento in un'altra prassi, quella dell'individuo che non "realizza" la libertà o la giustizia, ma è libertà vivente e operante che si sente obbligato verso un mondo giusto, libero, a venire, mai garantito. Hannah Arendt tornava in questo modo a un'altra linea dell'Illuminismo, quella di Lessing e di Kant, il Kant di *Che cos'è l'Illuminismo?* e della *Critica del giudizio*, anticipando la feconda ambivalenza di Foucault, ma soprattutto di Derrida e di Lyotard nei confronti del pensiero kantiano e dell'Illuminismo critico.

Per veder affiorare questa linea del tutto originale, d'altra parte, non bisognava aspettare le ultime riflessioni sulla filosofia politica di Kant, ma bastava leggere con attenzione scritti considerati a torto "letterari", dal libro dedicato a Rahel Varnhagen (1930-1938) ai saggi raccolti in *Men in dark Times* (1968). In queste prove molto ardite di scrittura biografica-autobiografica, è all'opera l'idea che non esiste né la Storia, né l'Uomo, ma solo storie potenzialmente infinite di esseri unici. Sappiamo quanto Hannah Arendt fu interessata all'anonimato dei protagonisti dei racconti e romanzi di Kafka. Il "niente" di esseri umani invisibili al loro tempo può essere la fragilità e contingenza, spesso non solo fisica, ma anche morale, di coloro che esistono solo in virtù della loro esposizione all'evento (cfr. lettera a Jaspers del 1930). C'è dunque qualcosa all'incrocio delle forze storico-naturali, dei processi burocratici e ideologici e delle teorie della razza: il residuo, il resto, il niente di umanità che è dato a determinati esseri. Quel resto, che spesso è meno di niente, interrompe e quindi resiste solo per il fatto di esistere: è passività, ma anche attività, ovviamente a partire da zero, ma solo che venga vista come un arresto delle logiche che la portano a rilevare unicamente sotto il profilo della vita offesa e umiliata e magari della compassione corrispondente o magari ancora della rivolta in nome di un sovvertimento futuro. È attività se viene inserita in un altro ordine di significati, nel linguaggio arendtiano, da fatto privato diventa pubblico, politico: è questo tipo di esistenza, di un singolo unico esposto all'accadere, che in Hannah Arendt fa nascere l'idea del coraggio di agire, dell'urgenza di capire, del parlare quando gli altri tacciono, dell'affrontare il rischio della vita pubblica.

Bisogna sempre ricordare che il pensiero politico arendtiano nasce nel libro sul totalitarismo con l'intuizione che la creazione di una massa di apoliti, di *displaced persons*, private di diritti civili e umani rappresenta il "fenomeno politico" del XX secolo. Molto c'è da riflettere, nel mondo dei migranti e dei *sans papiers*, sulla scoperta di questi inediti soggetti politici (contro ogni consuetudine delle scienze sociali di ieri e di oggi), il cui profilo politico, disegnato solo in negativo, per *deficit*, inclassificabilità e invisibilità, interrompe i saperi e le pratiche per il solo fatto di stare di fronte al singolare e all'inclassificabile. La semplice percezione degli innumerevoli "niente" in cui si incarna l'umano è politica perché fa di una linea di tendenza (sociologica, economica) una crisi, un salto, un passaggio di qualità. Le dure polemiche arendtiane sull'appartenenza al popolo ebraico, il rifiuto di leggere il mutamento storico nella prospettiva di una filosofia della storia o di valori universali come la giustizia o l'uguaglianza trovano una ragione nel suo assunto radicale: l'umano si disegna solo nell'esposizione totale all'alterità, che si profila come vita nuda e indifesa, vita infame senza linguaggio e senza appartenenza a co-

dici, vita espulsa o relegata in un'invisibilità e immobilità sociale e culturale. Il fatto che i suoi esempi siano attinti dalla vicenda dell'ebraismo o da una generazione di intellettuali, filosofi, poeti e scrittori illusi e delusi, con le loro abiure, tradimenti, mondi di sogno e incapacità di fare i conti con la realtà, non rende certo meno incisiva questa posizione. La *pietas* e la delicatezza che nutrono spesso l'amicizia di Hannah Arendt verso gli uomini e le donne di cui racconta la storia non gettano nessun velo consolatorio sui loro tragici destini. L'umano deve essere catturato nel suo opposto, l'inumano, qualunque faccia esso ci mostri, quella del totalitarismo così come quella del "cielo" di Brecht o della "malasorte" che perseguitava Walter Benjamin.

La *condizione umana* e l'aspro regime di distinzioni che fonda la proposta di riattivazione dell'azione politica contro il predominio della prassi tecnico-strumentale nella modernità devono ancora essere letti alla luce della domanda che risuona nella affermazione che «[...] il mondo non è umano perchè è fatto da esseri umani, e non diventa umano solo perchè la voce umana risuona in esso, ma solo quando è diventato oggetto di discorso»<sup>2</sup>. Una formulazione folgorante, ma anche molto laconica e soprattutto molto più radicale di quanto sembri: essa dice infatti il «mondo comune rimane "inumano" in un senso del tutto letterale finché delle persone non ne fanno costantemente argomento di discorso tra loro»<sup>3</sup> e insieme che ci sono cose che non possono diventare oggetto di dialogo – il sublime, l'orribile, il perturbante – che possono risuonare nel mondo attraverso una voce umana, ma non sono propriamente umane. C'è dunque un inumano proprio del mondo comune e un inumano che oltrepassa l'umano, che è esperienza privata, interiore e assoluta, cioè sciolta da vincoli con il mondo umano, anche quando assume voce umana. Questo tipo di inumano corrisponde per Hannah Arendt alla Verità, alla Bellezza, a Dio, al *tremendum*, a tutto quanto oltrepassa la sfera di ciò che accade nella realtà umana plurale.

Appare chiaro che la questione dell'umano non è una questione di definizione o di confini, bensì di un orizzonte che sta tra due forme di inumano. Di carattere umano si può parlare propriamente solo in riferimento al mondo considerato orizzonte dell'originaria socialità umana, delle pratiche di relazione e di scambio intersoggettivo, economico, sociale e culturale. Ricordiamo che, quando parla di "discorso" o di dialogo, Hannah Arendt si riferisce all'incessante interrogazione sul presente di cui parla in *Le difficoltà del comprendere*, definendolo lo sforzo infinito di essere contemporanei (siamo contemporanei fin dove arriva la nostra comprensione) anche a patto di andare d'accordo con il secolo della Shoah e del totalitarismo.

L'ambito specifico dell'umano che può diventare oggetto di discorso è pertanto sempre a rischio di "naturalizzazione" (anche quando si configura come Storia o come idea dello sviluppo), di diventare movimento o processo impersonale e automatico. L'umano è abitato costitutivamente da forze in bilico tra umanità e disumanità, tra natura e cultura: la forza incontrollabile della natura, l'assolutismo degli affetti e delle fedi, il vincolo di sangue e di appartenenza etnica e culturale, l'"ombra" proiettata su noi stessi dalla singolarità incarnata che ci fa, a nostra insaputa, agire e parlare con uno stile personale che dice fino in fondo le nostre provenienze e appartenenze, i nostri tabù e pregiudizi, i nostri amori e dolori. Una realtà, dunque, tanto intensa quanto straniante, che dice la tensione e spesso la paralisi moderna e contemporanea del rapporto dell'individuo con la storia, ma che sarebbe distruttivo scambiare con quella che ci porta ad assumere la responsabilità di agire e parlare sulla scena del mondo.

---

2 H. Arendt, *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, in Ead., *Antologia*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 228.

3 *Ibidem*.

C'è dunque un profilo dell'umano – sia individuale sia collettivo – che non è da considerarsi “non umano”, in quanto estraneo o opposto a una presunta “umanità” compiuta, il cui divenire umano è, piuttosto, ancora sempre in gioco, e quindi in pericolo, se non trova nel “discorso” la possibilità di un passaggio di piano, di un aggancio alla pratica umana della relazione intesa come percezione dell'esistenza degli altri e di altro, scoperta che il mondo è intreccio di sguardi, di gesti e di parole, che la realtà non sono solo le cose e le relazioni che entrano nella logica mezzo-fine (prassi tecnico-strumentale, sapere e conoscenza obiettiva), ma è responsabilità e quindi significato.

La condizione umana non è un dato biologico o antropologico o un'essenza postulata, bensì si istituisce, nasce, si fonda sempre di nuovo nell'azione politica, nell'agire che trae la sua specificità non dalla produzione di oggetti o dalla realizzazione di scopi, bensì dalla sempre rinnovata messa in atto della condizione umana come condizione di pluralità. *La politica è dunque un dispositivo di umanizzazione, mai garantito, sempre arrischiato con coraggio.* L'umanizzazione non si gioca in relazione a uno stadio di sviluppo o di involuzione dell'umano, bensì in relazione alla possibilità di aprire le svariate manifestazioni dell'umano a un passaggio di piano, alla capacità di assottigliare il muro tra umano e inumano, di individuare porosità e filtri, mettendo in opera dispositivi di risistemazione dei pezzi per riagganciare i piani.

È questo il punto in cui il percorso arendtiano deve essere passato a contrappelo nel senso che Benjamin proponeva per la storia vista come progresso: occorre probabilmente disfare il percorso arendtiano e soprattutto il suo regime di distinzioni (privato/pubblico, *zoé/bios*, visibile/invisibile, passività/attività), la sua idea di scienza, di economia e di inconscio. L'umano in cui talora si inabissa la condizione umana non può probabilmente più essere definito come “natura” o come vita biologica o anche psiche o inconscio, ma deve essere riconosciuto come l'alterità inconfessabile e invisibile che sta in fondo al linguaggio e al pensiero e soprattutto, nella pluralità che arendtianamente abita la Terra, crea la tensione tra i soggetti e la tensione interna al soggetto medesimo.

Una volta disfatte le famigerate distinzioni, il dispositivo di umanizzazione può forse apparire in una luce nuova.

Soprattutto facendo riferimento a pensatrici come Judith Butler o Martha Nussbaum che hanno riattualizzato per vie molto diverse la questione dell'umano al cospetto delle sue recenti catastrofi – l'attentato alle due torri, le guerre umanitarie, il riemergere prepotente della religione come risposta ai problemi di assoluto, la questione della vita alla luce delle biotecnologie, le politiche e i diritti umani nei cosiddetti paesi in via di sviluppo – appare chiaro che il dispositivo di umanizzazione arendtiano e in particolare la sua politicità oggi può benissimo (anzi deve) chiamare in causa un'altra scena della soggettività (p. es. quella psicoanalitica) e un discorso, come quello poetico-letterario, che apre molteplici possibilità alternative dell'umano. Analogamente, la tesi che c'è dell'umano anche in ciò che oltrepassa la condizione umana, per esempio negli assoluti (e anche nel sacro e nel trascendente) quando si prendono alla lettera, cioè si considerano privi di vincoli nei confronti del mondo, può entrare in un discorso attento alla necessità di un supplemento di trascendenza religiosa per metterci in relazione con l'ospite e lo straniero nell'universo multiculturale.

Decisiva è la forza politica del dispositivo di umanizzazione che segnala che ogni agire e patire umano ha in sé una contingenza e quindi un margine di irriducibilità, di alterità che rischia di “naturalizzarsi” o di “essenzializzarsi”, di essere preso alla lettera o manipolato e usato se non viene ripreso e rigiocato ogni volta da soggetti che rilanciano ciò che è dato (e anche conosciuto, fatto secondo i canoni dei saperi e delle pratiche convenzionali con i loro limiti e le loro

## ***Il tema di B@bel***

impotenze) in termini di responsabilità personale nei confronti del mondo. Una responsabilità che è attenzione e osservazione scrupolosa dei particolari della realtà, rispetto e accettazione di ciò che è e insieme messa in movimento, messa in parola e prospettiva, scambio infinito di esperienza. L'umanizzazione vista in questa luce istituisce sempre di nuovo la condizione umana e rappresenta in fondo un potente dispositivo di risignificazione di ciò che è sempre sull'orlo del non-senso. È allora un dispositivo neutro, che filtra e seleziona, in un certo senso razionalizza gli elementi disparati di cui è fatta la condizione umana? Qualcosa va perduto in questo complesso regime di passaggi, viene lasciato nell'oscuro e nell'impensabile? E soprattutto è in grado non solo di permetterci di scorgere nel totalitarismo un esito sempre aperto della politica, ma anche di affrontare l'altro come terrorista e kamikaze in nome di una fede?

Hannah Arendt ha lavorato molto sullo schema di *La condizione umana*, offrendosi alle impennate e alle interruzioni del presente vivente, innanzitutto al processo Eichmann e ad altri imprevisti. Il suo sforzo di tradurre in forme di relazione civile e politica quella parte di inumano senza la quale la condizione umana non sarebbe propriamente tale è rimasto forse frammentario, ma in ogni caso ha sgombrato la strada dagli ambiziosi progetti delle fenomenologie e delle filosofie dell'esistenza, lasciandola aperta soprattutto al nostro confronto con le potenze in cui si gioca l'umano: la scienza e la tecnica, la noia, l'identità personale.

---

Françoise Collin

## LES DEUX VISAGES DE LA VIOLENCE<sup>1</sup>

*On ne fait pas d'omelette sans casser des œufs.  
Il ne suffit pas de casser des œufs pour faire une omelette.*

Hannah Arendt

La question de la violence occupe une place centrale dans l'œuvre de Hannah Arendt. Il suffit, pour s'en rendre compte, de rappeler les titres de ses livres : *The origins of totalitarianism*, *Eichmann in Jérusalem*, *On Revolution*, *Men in dark times*, *On violence*, *Crises of the Republic*, *The Jew as pariah*. En effet, si cette question s'impose de manière évidente et prioritaire dans l'analyse du totalitarisme, elle est loin de s'y réduire. Elle n'est en effet pas identifiable au seul "mal radical" qui s'est manifesté au XX<sup>e</sup> siècle sous les formes de l'anti-sémitisme et des camps d'extermination, phénomènes hors norme qui nécessitent d'ailleurs une approche spécifique.

Ce n'est pas cet angle d'approche évident et souvent privilégié que j'adopterai ici. Ce n'est pas non plus celui de la violence que constitue la domination croissante et destructrice de la technique, et l'asservissement du politique à l'économique dont Arendt ne cesse de dénoncer les dangers. Je relèverai plutôt la marque de la violence telle qu'elle traverse et infléchit la sphère même du politique comme "vivre ensemble", sphère qui concerne chacun comme *qui*, comme "quelqu'un", selon l'expression de la philosophe. En effet, la pensée politique de Hannah Arendt n'est pas tant ou pas seulement une réflexion sur les différents régimes politiques – parmi lesquels serait distinguée et élue la démocratie – qu'une réflexion sur la manière dont chacun, chaque "quelqu'un", est concerné par le monde commun. Une manière de faire écho au "souci du monde", au *fürsorgen*, purement ontologique quant à lui, du maître à penser de sa jeunesse, Heidegger, et de le traduire en le déclinant en nouveaux termes.

En effet si l'horreur du totalitarisme consiste en ce qu'il fait de la violence son principe même, la démocratie qui s'y oppose – et qui aurait d'ailleurs pu ou dû lui faire obstacle dans les années '30 – n'en est pas pour autant exempte. La violence n'y est pas seulement accidentelle : elle lui est inhérente parce qu'elle est inhérente à l'organisation même du politique. Arendt ne manque d'ailleurs pas de souligner que le totalitarisme et son corollaire d'antisémitisme – culminant dans l'extermination systématique d'un peuple – s'est développé non pas dans quelque lointaine contrée barbare mais dans l'Europe civilisée, éclairée par la philosophie des Lumières et les droits de l'homme, et transie de culture chrétienne. Il s'est développé aussi sur le terrain de la démocratie. Tel est le scandale qui la préoccupe, et qui la désespère même par moments, l'amenant alors à se demander « La politique a-t-elle encore un sens ? » « La politique a-t-elle encore un sens dès lors qu'elle finit par la croyance au miracle – et à quelle

---

1 J'ai traité une première fois de la question de la violence dans un chapitre du livre que j'ai consacré à Hannah Arendt (F. Collin, *L'homme est-il devenu superflu?*, Odile Jacob, Paris 1999). Ce texte en reprend certains éléments mais dans une articulation différente.

## **Il** tema di B@bel

autre fin devrait-elle bien aboutir ? » tant son impuissance semble grande, aucun système ne mettant l'humanité à l'abri du mal.

Hannah Arendt distingue fermement la violence du pouvoir, consciente toutefois de ce que le pouvoir n'est jamais exempt de violence. Si elle ne se fie pas à l'harmonie spontanée de l'anarchie, elle sait aussi qu'il n'est pas de système légal, même démocratique, qui ne comporte des formes de violence qu'il faut constamment débusquer et amender, violences qui ne sont d'ailleurs pas seulement accidentelles mais intrinsèquement liées à sa structure. Car la loi relève non de l'action mais de la fabrication : elle doit à ce titre être constamment revivifiée par l'initiative.

Le souci du vivre ensemble ou du monde commun réside donc non pas, certes, dans la suppression des limites – celles de la loi – mais dans une vigilance constante portée sur ces limites, à la fois indispensables et redoutables. La vie démocratique est même un travail incessant sur les limites.

Ainsi relève-t-elle que la *polis* grecque et son *agora* qu'elle semble prendre comme motif d'inspiration – *agora* où le commun est débattu de manière plurielle – repose sur une division préalable du public et du privé qui est en fait celle du public et du domestique (*oikia*) auquel sont assignés les femmes et les esclaves. Elle repose aussi sur la division des autochtones et des étrangers. La loi établit toujours un rapport d'inclusion/exclusion qui est à la fois sa condition de possibilité et sa faiblesse : une forme de pacification et un ferment de violence<sup>2</sup>. Elle précise en effet avec lucidité :

Chaque loi crée un espace où elle est valable et cet espace est celui sous la condition duquel nous pouvons nous mouvoir en toute liberté. Ce qui est à l'extérieur de cet espace est sans loi, et à strictement parler dépourvu de monde, au sens d'un vivre ensemble humain : s'agit-il d'un désert ? Car la loi, en produisant l'espace du politique contient cet élément de violation et de violence caractéristique de toute production<sup>3</sup>.

Il n'est pas de cité, même démocratique, qui ne marque des limites, externes d'une part, internes de l'autre, entre ceux qui ont droit à la parole et ceux qui sont sans parole, les *anew logou*, entre les inclus et les exclus de l'intérieur autant que de l'extérieur. Devant cette contrainte, Arendt reconnaît qu'il peut arriver que la violence soit conjoncturellement la seule forme d'expression – la seule parole – laissée à certains. En ce sens la violence de la révolte répond à la violence du calme – celle de la loi – imposée par le pouvoir. « Il peut arriver que la violence soit l'unique moyen de faire entendre la voix de la modération » écrit-elle et pourtant « La violence peut être justifiable mais elle ne sera jamais légitime »<sup>4</sup>.

Le pouvoir, y compris “ démocratique ” induit en effet une forme de violence. Ce risque ne peut être contenu que par une vigilance constante dont la clé réside ultimement dans l'obstination à l'interpellation des *qui*, des “ quelques-uns ” non seulement au sein des limites assignées, mais par-dessus celles-ci : par le dialogue pluriel, comme elle le formule, mais aussi par la capacité de juger et de décider de ce qui n'est pas encore, qui a à être. La démocratie se définit à la fois par ses limites et par le dépassement de ses limites. Car la loi, qui est censée réguler ou endiguer la violence en déterminant un espace qui en soit exempt, peut en devenir à son tour le relais. Fruit de la fabrication mais destinée à favoriser l'action, elle peut aussi l'entraver.

---

2 Nous ne le savons que trop face au débats nationaux concernant la légitimité ou non de l'immigration.

3 H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, Seuil, Paris 1995, p. 160.

4 H. Arendt, *Du mensonge à la violence*, Calmann-Lévy, Paris 1972, p. 162.

De sorte que le souci du vivre ensemble ou du monde commun réside non pas, certes, dans la suppression des limites mais dans une attention constante portée à celles-ci qui, indispensables, sont en même temps redoutables. Une *polis* – l'espace politique de la cité - a toujours des bords qui ne sont pas que géographiques et ces bords mêmes supportent toute l'ambiguïté de l'inclusion/exclusion : elles instituent et elles destituent. En effet toute démocratie est finie, limitée, comporte un dedans et un dehors qui ne sont pas seulement géographiques et qui rétablissent en permanence des discriminations que cette démocratie prétendait dépasser ou dont elle prétendait se garantir.

On peut, on doit dès lors penser que la démocratie est un mouvement autant et plus qu'un état. Elle est plus exactement un acte qui doit être constamment réactivé. Sa fondation appelle sa refondation. Ainsi le recours ultime du vivre ensemble pour Arendt réside-t-il non dans le donné factuel ou légal mais dans l'agir, soutenu en permanence par ce qu'elle nomme le dialogue pluriel, interpellation mutuelle qui préserve l'espace commun et le renouvelle tout à la fois dans le cadre que l'institution lui assure et au-delà de lui : sous son abri et en le transgressant. Se parler, et se parler dans la langue de l'autre en même temps que dans la sienne, est le ressort ultime de la refondation permanente de la vie démocratique, d'une communauté faite de la pluralité des mêmes et de la pluralité des différents. Cette vie se tient sur la frontière du rapport exclus/inclus. La vie démocratique est un travail permanent sur ses limites.

La démocratie n'est donc pas un fait acquis, mais un mouvement qui exige de chacun, selon la formule à laquelle Arendt recourt souvent, de " penser par soi-même et agir avec les autres ", agir seul susceptible d'éviter la dissolution ou la sclérose du monde commun. Celui-ci est toujours un acte – une mise au monde – non la perpétuation ou la simple extension d'un acquis. Il implique une dialectique subtile entre permanence et changement. En effet, malgré la nécessité impérative de l'institution pour réguler les rapports interhumains, l'institution elle-même, en déterminant la sphère de son exercice recrée un rapport d'inclusion/exclusion.

Cette vérité s'applique d'ailleurs tant au rapport des contemporains entre eux qu'au rapport des générations. Elle requiert en effet pour chaque génération la prise en charge d'un héritage, l'héritage d'une histoire déterminée, qui ne peut être dilapidée, mais héritage qui est, comme l'énonce Arendt à plusieurs reprises " sans testament ", appelant les héritiers – les nouveaux venus ( *oi néoi* ) – tout à la fois à le préserver et à le renouveler, et à le renouveler pour le préserver.

Hannah Arendt ne mentionne cependant pas explicitement la place de la violence dans le rapport générationnel, violence qui s'impose aujourd'hui de plus en plus à l'observation et à la réflexion. Son objectif, exprimé par exemple dans *La crise de l'éducation* ou dans *La désobéissance civile*, est plutôt de protéger les enfants des ambiguïtés et des contradictions du monde adulte. Mais l'échec de la transmission peut se traduire par une rage ( *rage* est le terme auquel elle recourt en anglais ) qui détruit tout, rage impuissante, non constructive de ceux qui sont *aneu logou*. ( Et comme on le sait Arendt distingue " rage " de " violence ", comme on distingue une fureur destructrice et auto-destructrice d'une violence revendicative et constructive ). « En face d'événements ou de conditions sociales révoltantes, il est terriblement tentant d'avoir recours à la violence » écrit-elle. Et elle ajoute même, citant l'agitateur irlandais William O'Brian : « il peut arriver que la violence soit l'unique moyen de faire entendre la voix de la modération »<sup>5</sup>.

Si elle prend en compte le sens politique que peut comporter la violence, à aucun moment Hannah Arendt n'en fait pour autant un principe d'action politique. ( On sait d'ailleurs comment, dans la confrontation de la révolution américaine et de la révolution française, elle marque sa

---

5 Ibid., p. 190.

nette préférence pour la première qui, elle au moins, ne fut pas sanglante et n'eut pas la guillotine pour emblème ). Elle reconnaît cependant qu' il n'est pas d'organisation du monde commun qui ne comporte le risque non seulement d'une violence externe mais d'une violence interne exercée par les uns sur les autres à travers les usages et les lois. Et si elle n'a pas souvent pris position devant le scandale de la discrimination raciale qui affecte les noirs dans l'Amérique où elle vit, elle n'hésite cependant pas à reconnaître que la violence des émeutes fomentées à partir des ghettos est une réponse des *aneu logou*, des sans parole – la seule réponse possible – à l'exclusion, à la stigmatisation et aux discriminations dont ils ont été et sont “ légalement ” les victimes, dans le droit fil des origines esclavagistes de la république américaine.

Son intérêt pour les révolutions française et américaine, comme son approbation explicite de la “ révolution ” de mai '68, et l'appui qu'elle donne alors par lettre à Daniel Cohn-Bendit, le fils d'amis juifs allemands, bien que de moins de conséquence, témoigne de la même inspiration : l'action et même l'action violente dans des cas limites a, ultimement, et sous certaines conditions, priorité sur la loi qui, fruit de la fabrication est vouée à la fois à durer et à changer. L'action a besoin de la fabrication mais elle excède la fabrication.

L'œuvre de Hannah Arendt tout entière est donc non seulement traversée mais animée, ou même hantée par la question de la violence telle qu'elle se distingue en principe du pouvoir mais telle aussi qu'elle l'habite et s'y dissimule. Cette violence s'impose en effet à elle dans son expérience autant que dans l'observation du monde qui l'entoure, monde bouleversé par l'antisémitisme et par le totalitarisme nazi et, sous d'autres formes, stalinien. Mais elle est également présente dans l'impérialisme ravageur dont les pays qui se revendiquent de la démocratie ont fait preuve. La violence n'est pas un malheureux accident de parcours, une sorte d'erreur, mais une menace permanente pesant sur les rapports humains. Les grands mythes légendaire et religieux eux-mêmes sont marquée de son sceau et en font foi.

On peut même soutenir que toute la pensée arendtienne du vivre ensemble débat avec cet horizon de la violence. L'état pacifique des rapports humains, la vie de la polis comme sphère des égaux, s'arrache en permanence “ par la parole et par l'action ” à la menace qui pèse sur elle. L'humanité est une conquête sans cesse renouvelée sur l'inhumanité qui la guette. Car quand la vigilance se relâche, « la pente naturelle de l'humanité la conduit au désastre et non au salut » écrit Arendt. C'est d'ailleurs pourquoi les notions d'agir et d'initiative prennent une telle place dans son œuvre. Celui, celle, qui n'agit pas et ne pense pas par soi-même cautionne implicitement cette dérive. La “ pente naturelle ” est toujours celle du mal.

### *1. Les limites de la démocratie*

La démocratie même, dès sa fondation est sous condition : en incluant, elle exclut. Elle trace une frontière entre les parlants et les sans paroles – les *aneu logou* – ceux qui sont autorisés à se manifester sur la scène publique et ceux qui ne le sont pas. C'est ce que la jeune Hannah Arendt commence par raconter dans la biographie de Rahel Varnhagen, l'histoire d'une femme juive, d'une femme et d'une juive, dont la parole et l'affirmation mêmes sont non autorisées de sorte que ( je cite Arendt ) – paroles terribles – « c'est à elle-même qu'il lui faut refuser son assentiment » ou encore « devenir tout sauf soi-même »<sup>6</sup>. Cet interdit frappant l'être soi-même de certains est le pivot de la domination.

---

6 H. Arendt, *Rahel Varnhagen*, éd. Tierce, Paris 1986, p. 30.

C'est ce qu'elle analyse et fait apparaître, dans la fondation de la *polis* grecque, qui dans sa distinction du privé et du public, assigne à l'espace privé, implicitement identifié à l'espace domestique, non seulement des tâches spécifiques mais des personnes – femmes et esclaves – dès lors exclues de l'agora. Et la refondation moderne de la démocratie réitère ce geste, même quand, paradoxalement, elle qualifie d'universel son suffrage. La distinction du privé et du public recouvre en fait une distinction non entre des formes d'existence mais entre des personnes qui y sont assignées.

Le libre espace de la *polis* apparaît ainsi comme une île d'où se trouve exclu le principe de la violence et de la contrainte dans les relations humaines. Ce qui subsiste à l'extérieur de ce petit espace, la famille d'un côté et les relations de la *polis* elle-même avec les autres unités politiques de l'autre côté, demeure soumis au principe de la contrainte et au droit du plus fort<sup>7</sup>.

D'autre part toute démocratie est géographiquement limitée, comporte des bords, ceux de la Cité marquant la distance entre citoyens et étrangers, les barbares, (*oi barbaroi*) ceux qui parlent une drôle de langue. De ce point de vue l'empire romain et son système d'alliances est, selon Arendt, plus ouvert que la cité grecque. « Le *nomos* grec n'est pas la *lex* romaine » écrit-elle.

Devant cette ambiguïté des limites inhérentes à la réalité démocratique on comprend que par moments, Arendt puisse rêver non aux droits humains qui, comme elle le souligne, risquent de rester purement principiels, mais à ce qu'elle esquisse un moment comme une citoyenneté transfrontalière et trans-étatique qui serait attachée à chaque personne, indépendamment de ses migrations, attestant de son droit d'avoir des droits.

La démocratie tient en tout cas pour elle à la réalité de l'acte qui la constitue et la reconstitue en permanence. Elle n'est jamais un donné fixé une fois pour toutes. En tant qu'elle est déterminée, elle comporte nécessairement un dedans/dehors, un rapport d'inclusion/exclusion, une forme, des bords. Et Hannah Arendt sait que comme elle le dit « la violence ne commence pas avec les actes physiques » « car l'injustice des lois est une violence » – je reprends ses termes – injustice inhérente à sa justice même. Il y a une violence violente, réactionnelle, mais il y a aussi, moins visible mais non moins puissante, une violence de la loi qui cautionne le fort.

## 2. Les deux formes de la violence

Le rapport de Hannah Arendt à la violence est donc complexe. Elle condamne la violence comme principe politique et soutient que, sous la protection des lois, le dialogue doit s'y substituer dans tous les cas. Parler ensemble est le seul moyen de tenir à la fois l'un et le plusieurs, de réaliser l'un du plusieurs, avant de juger et de décider.

Mais cette position de principe ne l'empêche pas de voir qu'à côté de la violence naturelle que doit endiguer la loi, il y a une violence muette – une violence du calme – qui peut être celle même de la loi. Il y a une violence de l'état de fait et une violence de l'état de droit. La violence des actes de violence est dans certains cas une réplique à la violence tranquille de la loi ou des usages. Un cri contre l'injustice de la justice. Une violence visible du mineur qui se révolte contre la violence invisible du majeur.

---

7 Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris 1961, chap. II, par. 5.

Hannah Arendt n'est donc pas ce qu'on pourrait appeler une pacifiste. Elle pense que non seulement la violence est inscrite comme une menace dans la trame des relations interhumaines mais qu'il est des cas où elle s'impose et, même vouée à l'échec, atteste de la dignité humaine sous la forme de la résistance. Car non seulement « en face d'événements ou de conditions sociales révoltantes, il est terriblement tentant d'avoir recours à la violence »<sup>8</sup> mais encore « Il peut arriver que la violence soit l'unique moyen de faire entendre la voix de la modération »<sup>9</sup> écrit-elle.

Sa position à l'égard des violences contestataires est loin d'être purement négative. Sans ratifier la violence comme principe politique, elle en reconnaît la validité conjoncturelle. La violence ne peut jamais être un principe d'organisation du monde commun mais il peut arriver qu'elle soit un moment indispensable à la redéfinition des relations humaines : « la violence ne sera jamais légitime mais elle peut être justifiable » écrit-elle<sup>10</sup>.

On sait d'ailleurs comment – cela lui fut reproché – tôt que de célébrer les victimes elle préfère souvent rendre hommage aux combattants : ainsi aux insurgés du ghetto de Varsovie qui menèrent un dernier combat pourtant sans espoir et qui moururent les armes à la main plutôt que de se laisser abattre. On sait aussi comment durant la deuxième guerre mondiale elle appuya le projet d'une armée juive internationale pour lutter contre le nazisme.

Si elle n'a pas été particulièrement attentive à la ségrégation raciale majeure qui affecte les noirs aux Etats-Unis, en a peu écrit et n'a pas rallié ostensiblement leur cause, elle éclaire et soutient, au moins par sa réflexion, leur révolte violente : l'insurrection des ghettos. Voilà bien en effet un cas où la violence est la seule parole possible de ceux qui ont été privés de voix.

Sa faveur pour l'insurrection l'amène aussi, dans un contexte moins tragique, à soutenir ce qu'elle perçoit de la “ révolution ” de mai '68 en France et elle en atteste dans une lettre d'encouragement qu'elle adresse à Daniel Cohn-Bendit, qui est le fils d'amis juifs allemands.

Car la violence peut s'imposer comme dernier recours dans des situations limites. Elle peut être le langage de ceux qui n'ont pas ou plus de langage ou ne peuvent se faire entendre. Pourtant si Arendt en comprend la nécessité occasionnelle et réactionnelle de la violence, elle n'élève jamais celle-ci au rang de principe d'action politique. Et elle cite à plusieurs reprises deux adages familiers apparemment contradictoires mais qui résument sa philosophie sur la question : « On ne fait pas d'omelette sans casser des œufs » mais aussi « il ne suffit pas de casser des œufs pour faire une omelette » que je traduirais de la manière suivante : « Toute politique comporte de la violence » et « la violence ne suffit pas à faire une politique ».

L'ordre des lois est bien évidemment préférable à la force brute, mais si les lois constituent en principe un rempart contre le droit du plus fort, elles peuvent aussi, au contraire, la cautionner et elles le font trop souvent. Car s'il y a une violence de la force spontanée, il y a aussi, ou il peut y avoir aussi, plus invisible, plus sournoise mais non moins puissante, une violence de la loi. « L'injustice des lois est une violence »<sup>11</sup> écrit elle. La vie politique réside donc dans la remise en cause des limites qui à un moment donné l'avaient pourtant assurée. Elle tient dans l'équilibre instable de la permanence et du changement. Les lois politiques – elle le sait – assurent un monde commun mais en incluant elles excluent. Les lois sont l'expression d'un ordre donné mais transitoire. Relevant de la fabrication elles introduisent de la fixité-du-durable dans la mobilité mais sont elles-mêmes sous le contrôle de l'action.

---

8 H. Arendt, *Du mensonge à la violence*, cit., p. 172.

9 Ibid., p. 190.

10 Ibid., p. 162.

11 Ibid., p. 65.

### 3. *Les aneu logou ( les sans paroles ) : Billy Budd*

Comme on le sait, le fondement le plus universel de l'exclusion n'est pas pour Hannah Arendt, comme il l'est pour Marx, d'ordre socio-économique – ordre dont elle a même tendance à sous-estimer l'importance ou qui n'est pas son objet prioritaire – mais d'ordre politique : il réside dans l'exclusion du droit à la parole. L'exclu est celui qui pour quelque raison que ce soit ( car les exclus ne forment pas une catégorie fixe ni homogène ) ne peut « se manifester par la parole et par l'action », prendre part au dialogue pluriel. Il est celui qui est dépourvu de l'autorité de la parole : *aneu logou*. Cette privation est ou peut être génératrice de violence.

Dans son éclairage de la violence, Hannah Arendt distingue cependant toujours la violence conjoncturelle de la violence structurelle. La violence ne peut en effet fonder une vie politique, être son principe. Mais elle peut se substituer dans certains cas limites à la parole, être la seule parole possible des sans-parole.

Hannah Arendt éclaire – entre autres – le sens de son affirmation en recourant à un récit de Herman Melville, *Billy Budd* qui nous servira ici de référence. Elle y recourt d'ailleurs deux fois et en donne deux versions un peu différentes, une première fois dans *On révolution*, une deuxième fois dans *On violence*. Nous suivrons ici celle qu'elle développe dans *On violence*.

Dans ce texte Arendt écrit en effet ( de manière surprenante pour qui croit l'avoir lue autrement ailleurs ) : « Je m'efforcerai de montrer dans les pages qui vont suivre que la violence n'est pas plus bestiale qu'irrationnelle »<sup>12</sup>.

Et elle ajoute « l'important est qu'en certaines circonstances la violence – l'acte accompli sans raisonner, sans parler, et sans réfléchir aux conséquences devient l'unique façon de rééquilibrer les plateaux de la balance ». C'est alors qu'elle cite le héros de Melville, *Billy Budd* « abattant d'un coup de poing l'homme qui portait contre lui un faux témoignage ». Ce type d'acte anti-politique n'en est pas pour autant “ inhumain ” commente-t-elle<sup>13</sup>.

Dans le récit de Melville, *Billy Budd* est un marin au long cours apprécié par son capitaine, le capitaine Vere, mais qui se trouve injustement accusé par un autre officier de fomenter une révolte sur le bateau. Bouleversé par cette accusation injuste et inattendue, le marin qui a des difficultés d'expression verbale – il est bègue – n'arrive pas à se défendre et frappe son accusateur d'un coup si violent que, sans l'avoir prémédité ou voulu, il le tue. La violence a tenu lieu d'une parole impossible.

Ce que Hannah Arendt ne relève pas dans ce contexte c'est que le Commandant, ami de Vere, s'il comprend humainement et même affectivement le geste désespéré du marin sans-parole, contribuera pourtant à sa condamnation. Le coup violent porté par *Billy Budd* est une expression légitime mais non pas légale. Elle fait sens mais n'a pas valeur dans le droit établi. Le marin, qui n'avait pas de mots devant l'accusation injurieuse dont il est l'objet, sera donc condamné à mort et exécuté.

On peut ainsi, à la suite de la philosophe, distinguer plusieurs types de violence : l'une principielle, légale, qui accompagne le bon fonctionnement d'un régime politique déterminé – la démocratie –, une autre, arbitraire, qui prétendrait tenir lieu structurellement de politique – celle de la terreur totalitaire –. Mais il en est encore une, conjoncturelle : la violence conjoncturelle et circonstancielle du faible qui n'a pas de parole ou dont la parole est sans poids.

---

12 Ibid., p. 171.

13 Ibid., pp. 171-173.

Ainsi si la violence ne peut – selon Arendt – être érigée en principe politique, elle n'en est pas moins une expression significative et inévitable dans des cas limites, se substituant, comme le cri, à une parole impossible. La violence est discréditée par Arendt dans la mesure où elle prétend devenir un système : jamais la violence ne peut fonder une vie politique. Mais elle fait sens quand elle émerge non comme un principe mais comme la protestation de ceux qui n'ont pas d'autre moyen de se faire entendre et qui y recourent comme à un moyen transitoire. Arendt écrit très clairement :

La violence, instrumentale par sa nature même, est rationnelle dans la mesure où elle atteint le but qu'elle s'était fixé et qui doit la justifier. Or du fait que nous ne pouvons jamais prévoir avec certitude la conséquence finale de nos actes, la violence ne saurait être rationnelle que si elle se fixe des objectifs à très court terme<sup>14</sup>.

Ces propos peuvent surprendre ceux ou celles qui ont lu Arendt comme la philosophe quelque peu édénique du dialogue pluriel où chaque quelqu'un « se manifeste par la parole et par l'action ». Mais en la relisant ses détours et ses hiatus on est toujours surpris par la complexité très libre de sa pensée, pensée cohérente mais qui ne fait cependant pas système et n'hésite pas à manifester sa complexité, par les approches diverses qu'elle donne du monde commun, oscillant – à travers ses livres et ses textes – entre une sorte d'apologie glorieuse de la citoyenneté démocratique qui va de l'athénien aux pères fondateurs de l'Amérique, et un profond pessimisme qu'elle laisse percer quand elle répète : « le désert croît ».

Ce qui se dégage en tout cas de cette oscillation et de la complexité de ses analyses c'est que seule la vigilance de chacun – des qui, des quelqu'un – et de quelques uns – « dix autour d'une table » – peut donner chance à un monde commun dont la caractéristique fondamentale est qu'il n'est jamais “ un ” mais pluriel, fait de la pluralité des mêmes dont l'homogénéité se manifeste sur l'agora grecque, mais plus décisivement encore de la pluralité des différents. Et, en Occident, du 5<sup>e</sup> siècle avant Jésus Christ au XXI<sup>e</sup> siècle, elle désigne parmi les exclus ou exclus/inclus les femmes, les esclaves, les étrangers. Aussi la pluralité n'est-elle pas seulement un fait mais un acte, un acte de pluralisation. « Il faut tenter de remplacer les préjugés par des jugements » écrit-elle. Tel est le sens de l'agir politique.

Le rapport synchronique aux autres, se double du rapport diachronique, articulant les générations. L'alternative aux processus d'exclusion/inclusion dont la démocratie est porteuse ne consiste pas pour elle dans une renonciation à l'héritage mais dans l'accueil et la reformulation de cet héritage dont elle rappelle que, d'une génération à l'autre, il est “ sans testament ”. « A chaque génération quelque chose d'absolument neuf arrive au monde » écrit-elle à plusieurs reprises, célébrant l'irruption du nouveau que célèbre toute naissance. Mais ce nouveau est en même temps le dépositaire de l'ancien. La croisée de la tradition et de la novation, de l'agir et du donné est au cœur de la pensée arendtienne du vivre ensemble. L'assomption du donné articulé à l'agir, “ agir et donné ” comme je l'avais formulé autrefois en titre d'un article<sup>15</sup>, sont inséparables. Notre tradition est la tradition du nouveau, non la persistance infinie du même. Et le nouveau est renouvellement de la tradition. C'est cette difficile conjonction qui est l'enjeu permanent du monde commun, monde commun qui n'est jamais “ un ” mais pluriel, de la pluralité des

---

14 Ibid., p. 189-190.

15 F. Collin, *Agir et donné*, in A.M. Coviello / M. Weyembergh (coord.), *Hannah Arendt et la modernité*, Vrin, Paris 1992.

contemporains, mais aussi de la pluralité des générations qui se succèdent. Dans un cas comme dans l'autre – dans la pluralité horizontale comme dans la pluralité verticale – le dialogue est la forme susceptible de supporter la conjonction du même et du différent, de la tradition et du nouveau. Mais le dialogue ne peut, sans renoncer à son essence, prédéterminer les limites de ceux qui y participent. La parler barbare investit ainsi l'essence du parler grec non selon la loi de la nécessité dialectique mais par l'initiative de ceux qui parlent. Le dialogue pluriel tout à la fois se tient à l'abri de la loi et transgresse la loi. Le politique excède le juridique qui le protège cependant. Comme le langage excède les lois de la langue.

La transmission est nécessairement transgression. En toute circonstance il s'agit de naître et de faire naître – on connaît l'insistance de ce thème dans l'œuvre de Arendt – et de sauvegarder ainsi le sens du mot commencement.

N'est-ce pas là ce que lui a révélé le terme dans le sens qu'il a initialement chez Aristote : non pas l'exécution d'un plan préalable mais l'agir aventureux qui n'a pas la représentation de sa fin. Tel est en tout cas le sens que j'ai recueilli pour ma part dans la lecture de Hannah Arendt : la transcendance de l'acte, du " faire être ", sur la fabrication qu'incarne l'institution. Comme si seul l'acte pouvait nous réconcilier avec le donné.

---

## ABSTRACT

*La violenza si presenta in duplice forma: una eclatante, visibile, imposta con la forza, che lo stato ha il compito di contenere, ed una silenziosa e invisibile che deriva dalla legge stessa dello stato di diritto. Nessun sistema politico mette l'umanità al riparo dal male e, anche se distinguiamo la violenza brutta dal potere, questo non è mai del tutto privo di costrizione. Se il totalitarismo aveva fatto della sopraffazione il suo principio fondante, anche la democrazia, che gli si oppone, non è certamente immune da quell'aspetto della violenza che è comunque costitutivo di ogni organizzazione politica.*

*La legge stabilisce una dicotomia tra cittadini e stranieri, tra coloro che sono inclusi nei confini e coloro che sono esclusi dai confini ed in questo è insita non solo la condizione della possibilità dello stato, ma anche la sua debolezza in quanto al suo interno convivono sia una forma di pacificazione sociale, sia un fermento di violenza. Ogni democrazia comporta un dentro e un fuori che ristabiliscono quelle discriminazioni che la democrazia stessa pretenderebbe di aver superato. Non c'è organizzazione di un mondo comune che non comporti il rischio della violenza, sia esterna che interna, per cui la brutalità dei senza parola diviene la sola risposta possibile all'esclusione e alla discriminazione di cui essi sono legalmente vittime. La democrazia ha comunque dei limiti: mentre include alcuni, nello stesso tempo esclude altri. Traccia una linea di demarcazione tra coloro che hanno diritto di parola e coloro che non lo hanno (aneu logou), tra coloro che sono autorizzati ad apparire sulla scena pubblica e coloro che non lo sono. La violenza non è un disgraziato incidente di percorso, una specie di errore, ma una minaccia permanente che pesa sui rapporti umani. L'umanità è, dunque, una conquista sempre rinnovata nei confronti dell'inumanità che incombe.*

*Di fronte all'ambiguità insita in ogni democrazia Hannah Arendt auspica non un teorico e astratto rispetto dei diritti umani, ma una cittadinanza che vada oltre gli stati e le frontiere e sia insita, al di là delle sue possibili migrazioni, in ogni persona, attestando il suo inalienabile diritto di avere comunque dei diritti. Ci sono alcuni casi in cui la violenza diviene l'unico modo per far intendere la voce dei moderati, per cui può essere giustificabile, ma non legittima. L'insurrezione dei ghetti rappresenta l'unica espressione possibile per chi è stato privato della voce o non riesce a farsi ascoltare in altro modo, l'ultima possibilità a cui si ricorre in una situazione limite. L'esempio di Billy Budd, il balzubiente protagonista del racconto di Melville, che sferra un pugno a chi l'accusava ingiustamente, costituisce l'esempio di una violenza che ha preso il posto dell'impossibilità di parola. E se si può umanamente comprendere il senso del gesto disperato del marinaio senza-parola, non se ne può trovare alcuna giustificazione legale e, quindi, Billy Budd va condannato. In questa ottica la violenza, per Hannah Arendt, non è mai un principio politico, ma si presenta come inevitabile in alcuni casi limite, in cui esplode come il muto-grido di coloro a cui è stata negata la possibilità di parola.*

*Il rapporto inclusione-esclusione, di cui la democrazia è portatrice, non implica una rinuncia all'eredità del passato, ma l'accoglie e la riformula nel passaggio alle nuove generazioni. Nell'intreccio tra tradizione e innovazione, tra il passato già dato e l'azione rivolta al futuro vi è il senso profondo del pensiero arendtiano, che si proietta così attraverso il nuovo inizio, rappresentato da ogni singola nascita, verso quanto deve ancora apparire sulla scena del mondo.*

---

Margarete Durst

## ESPORSI ALLA VITA. “HANNAH-RAHEL-HANNAH”

Il testo di Hannah Arendt su Rahel Varnhagen<sup>1</sup> ha goduto negli anni più recenti di rinnovata attenzione, ovviamente anche legata al crescente interesse per le opere e per la figura dell'autrice. Vari sono i tagli di lettura e le angolature da cui è stato affrontato, tra cui quella *in primis* dell'ebraismo e dei problemi connessi all'assimilazione e all'emancipazione ebraica nel periodo cruciale in cui Rahel si trovò a vivere, cioè nel contesto tedesco, in specie berlinese, ancora pervaso dell'atmosfera dell'illuminismo e già attraversato dalle forti istanze nazionalistiche attivate dall'avanzata napoleonica. Problemi che coinvolgono la giovane Hannah sul piano teorico e storico, sotto il profilo del senso dell'esistenza in relazione al mondo umano. Non mi concentrerò qui su tale questione, che è centrale sia nella riflessione arendtiana sia nell'ottica dei processi di formazione delle due protagoniste del libro: la narratrice-biografa e la sua eroina; essa è però costantemente presente nello sviluppo delle mie considerazioni. Per quanto fosse giovane, allorché intraprese il lavoro su Rahel, Hannah aveva infatti già avuto modo di apprendere cosa significasse essere nata ebrea in Germania, e nell'affrontare la storia della vita di un'ebrea tedesca attanagliata dalla drammatica problematica dell'assimilazione, cui lei collegherà «la nascita e lo sviluppo dell'antisemitismo moderno»<sup>2</sup>, era conscia dei cupi sviluppi che minacciavano il mondo ebraico. Martine Leibovici, nella rilettura del testo su Rahel che propone all'interno della sua biografia *Hannah Arendt, une Juive*, insiste sul fatto che Hannah cerchi in Rahel il bandolo di una storia che la coinvolge, per cui nel rivolgersi al passato per cercarvi delle tracce di orientamento è tesa soprattutto a comprendere, innanzitutto la vita di

- 
- 1 H. Arendt, *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*, East and West Library, London 1958 (ed. tedesca *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, Piper, München 1959); tr. it. *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea*, a cura di L. Ritter Santini, *Postfazione* di F. Sossi, il Saggiatore-Net, Milano 2004 (I ed. 1988). Nel saggio introduttivo al testo da lei curato nel 1988 la Ritter Santini (*I cassetti di Rahel e le chiavi di Hannah*, pp. IX-XLVI), oltre a sviluppare con grande acume e finezza il gioco del doppio di Hannah con Rahel, offre nell'apparato delle note riferimenti bibliografici assai circostanziati e tuttora preziosi. Sottolineo come gli studi sul testo biografico risultino sempre più transdisciplinari, benché più numerosi nell'ambito letterario, in particolare di area tedesca, e coinvolgono anche le nuove generazioni (mi fa piacere citare la tesi di dottorato di M.L. Pelosi, *Filosofia e scrittura di vita. La biografia di Rahel Levin Varnhagen scritta da Hannah Arendt*, Università Federico II di Napoli). Per una generale bibliografia arendtiana cfr. S. Forti, *Bibliografia degli scritti su Hannah Arendt*, in Ead. (a cura di), *Hannah Arendt*, Bruno Mondadori, Milano 1999, pp. 286-306, alla quale mi rifaccio anche per la datazione della I ed. inglese di *Rahel Varnhagen* (cit.), in alcuni studi anticipata al 1957.
  - 2 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* (1951), Edizioni di Comunità, Torino 1999, p. 10.

colei attraverso cui ha scelto di focalizzare una fase così cruciale di una vicenda che si prolunga a ritroso e in avanti nel tempo. Rahel non è quindi un'Arendt mascherata (*deguisée*), come ritengono altre interpreti, ma la nonna che ella ha alle spalle (*arrière-grand-mère*)<sup>3</sup> a cui guarda con spirito di comprensione. Dove altre interpreti individuano invece nella comune ebraicità il luogo di divergenza tra Hannah e Rahel che determina la sostanziale incomprensione della prima verso la seconda<sup>4</sup>.

Nell'ambito degli studi arendtiani, soprattutto riconducibili al filone femminista<sup>5</sup>, molto si è insistito sull'aspetto biografico dell'opera, inteso letteralmente come bios-grafia: cioè storia di una vita che nel lessico arendtiano è appunto *bios* e non mera *zoe*. Bios, dunque, come vita riconosciuta e riaffermata attraverso una ri-appropriazione della nascita naturale, in una dinamica vitale liberante e autenticante l'individualità plurale: il «chi si è»<sup>6</sup>. Si tratta di letture che non si limitano a rintracciare nel testo la genesi dei più innovativi (e si potrebbe dire per fortuna ormai più noti) temi arendtiani, ma che utilizzano tali temi come chiavi di lettura di un testo giovanile e in certo modo “marginale”, e mi riferisco in particolare a Seyla Benhabib<sup>7</sup>, trovando avallo nella stessa autrice, che nel determinarne sia la stesura in due tappe che, soprattutto, l'iter editoriale fortemente posticipato, mostra di essersi riconosciuta solo a ritroso. Il testo è tanto più interessante proprio perché l'intreccio dei temi s'innesta sull'intreccio tra le persone – Rahel e Hannah –, ciascuna a suo modo “attore” (vorremmo dire “attrice”); a conferma non solo del fatto che ogni biografia è anche, per vari aspetti, un'auto-biografia, ma che in questa particolare biografia in forma di storia narrata di una vita si percepisce la genesi di una problematica teorica originale, che trae spunto da idee e figure, quali quelle del *pariah* e del *parvenu* (pur esplicitate nei due capitoli scritti successivamente alla prima stesura del testo del 1933, cioè nel 1938 su sollecitazione di Blücher e Benjamin) mutuate sì da altri, in primis Bernard Lazare, ma sviluppate a modo proprio<sup>8</sup>.

3 Cfr. M. Leibovici, *Hannah Arendt, une Juive. Expérience politique et histoire*, Desclée de Brouwer, Paris 1998, p. 36.

4 F. Sossi, *Storie di Rahel*, postfazione a H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea*, cit., pp. 274-75.

5 Anche in questo campo si nota la trasversalità disciplinare degli studi, di cui a alcuni dei più noti farò nel proseguo riferimento. Sul tema più generale della ricezione femminista di Arendt rimando al mio saggio *Hannah Arendt e le interpretazioni femministe e al femminile del suo pensiero: una circolarità virtuosa*, in «Annali di studi religiosi», 2004, n. 5, pp. 295-308.

6 Uso qui un lessico arendtiano già in nuce fin nella tesi di dottorato ma tematizzato in *Vita activa. La Condizione umana*, tr. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1964 (orig. *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958; ed. tedesca *Vita activa oder von tätigen Leben*, a cura di H. Arendt, Kohlhammer, Stuttgart 1960).

7 S. Benhabib, *The pariah and her shadow: Hannah Arendt's Biography of Rahel Varnhagen*, in B. Honig (a cura di), *Feminist interpretations of Hannah Arendt*, Pennsylvania State University Press, University Park (PA) 1995, pp. 83-104.

8 Sulle correlazioni tra Arendt e Lazare in merito alla doppia figura del paria, cfr. M. Leibovici, “Paria et parvenus: un système d'oppression”, in Ead. *Hannah Arendt, une Juive. Expérience politique et histoire*, cit., parte IV, 7, pp. 263-278. Arendt nel 1944 pubblica *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition* (in «Jewish Social Studies», 1994, VI, n. 2, pp. 99-122) che include il saggio *Heinrich Heine: The Schlemihl and Lord of Dreams*, dove si cita Rahel come esempio di quella purezza e innocenza del paria correlata al fatto di non avere «nella realtà del mondo politico e sociale nessun posto ereditato» (H. Arendt, *Heinrich Heine: Schlemihl e principe del mondo del sogno*, in Ead., *Il futuro alle spalle*, tr. it. a cura di L. Ritter Santini, il Mulino, Bologna 1995, p. 5). Rimando anche al mio saggio *Dilemmi dell'identità: paria e parvenu nella proposta di Arendt* in F. Susi / R. Cipriani / D. Meghnagi (a cura di), *Antinomie dell'educazione nel XXI secolo*, Armando, Roma 2004, pp. 130-146.

Anche la ripresa del testo da parte dell'autrice nel 1938, cioè nel periodo di sradicamento da lei vissuto in Francia, come apolide, in una situazione quindi che di per sé intensifica i legami più privati, di amicizia e amore, segnala un'esigenza di riprendere il confronto con il passato proprio nel momento in cui si è nel passaggio di un confine. Confine non solo tra due mondi, oltre che geografici, culturali e politici, ma tra due modi d'intendere l'impegno intellettuale e la pratica della filosofia.

In tale passaggio Hannah si trovò accanto, anche come mentore, Blücher, l'uomo appassionato di Socrate col quale scelse di risposarsi. Egli concorse a farle decidere di aggiungere al testo su Rahel i due capitoli, di evidente rilievo tematico, *Fra paria e parvenu (1815-1819)* e *Dall'ebraismo non si esce (1820-1833)*. Nel primo due figure nodali del pensiero arendtiano, e più in generale ebraico, vengono come cesellate sulla persona di Rahel, infatti è costellato di sue citazioni individuate con cura, come nel caso di quella scelta per esemplificare il sicuro istinto con cui il paria sa fondare la sua gratitudine su quanto di più degno possa apprendere e comprendere nel suo mondo: «il riguardo eccessivo per il viso umano –. Potrei prendere il mio cuore in mano e ferirlo piuttosto che offendere un altro viso e vederlo offeso»<sup>9</sup>. Arendt non manca però di sottolineare, come già segnala l'inciso di quel "eccessivo", la morbosa esagerazione con cui Rahel manifesta «l'istintiva comprensione della dignità che è in ognuno e definisce un viso umano». Nel secondo capitolo, con cui si chiude il racconto, la presa di distanza da Rahel è più netta perché per Hannah è chiaro che «in quanto problema personale la questione ebraica era insolubile», il che rende vana qualunque recita, e la figura della protagonista dell'opera finisce col rientrare tra i «casi in cui l'esistenza dei muri è dimostrabile solo dalle teste che si feriscono sbattendoci contro»<sup>10</sup>. È proprio per questo ritrovato distacco, o indispensabile distanza, che Arendt arriva a calibrare il suo giudizio con maggiore equanimità, e, intessendo la sua scrittura con le frasi di Rahel, chiude il racconto lasciandola agire in scena, nel finale della sua vita, da vera attrice che ritrovatasi "ebrea e paria" dialoga alla pari con Heine: è lui infatti, e non altri, «ad aver salvato in senso veramente storico "l'immagine dell'anima" di Rahel»<sup>11</sup>. Occorsero ancora altri anni perché Arendt riuscisse a pubblicare il libro, e molti furono i fattori che concorsero a questo ritardo, ma di certo era scemata la tensione che le comportava riguardarlo a ritroso per consegnarlo al pubblico.

Testo di non grande scorrevolezza, con varie asprezze di scrittura e alcune disomogeneità tra le partizioni, l'opera su Rahel impegna una giovanissima Arendt, che anticipando il suo grande tema della narrazione quale forma di riconciliazione, mette in campo anche l'inquietante poliedricità di se stessa, come di riflesso, attraverso la storia di un'altra donna, la cui vita – considerata dal suo inizio alla sua fine, e quindi tale da poter rivelare un suo senso e poter essere narrata – si distingue per il fatto di manifestare fino alla vecchiaia un tratto dell'indomito carattere giovanile. È il tratto dell'audacia, che, quanto più legato all'inesperienza della vita propria della giovinezza, espone all'imprevisto e all'imprevedibile. Il che rende Rahel fragile, e tale la fa rimanere nel passare degli anni che la vedono sempre esposta al corso degli eventi e come incapace di far tesoro dell'esperienza imparando ad assumere un *habitus* di saggia prudenza nei confronti del nuovo che disorienta. Coacervo di contraddizioni fin dall'infanzia, la vita di Rahel appare a più riprese una vita spezzata, tesa ad affermarsi attraverso negazioni

9 H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea*, cit., p. 219.

10 Ivi, p. 226.

11 Ivi, p. 232.

che significano lacerazioni del proprio tessuto vitale<sup>12</sup>. È infatti nella stessa trama della nascita che si situa la contraddizione, propria della venuta al mondo di ogni creatura umana, e che nel caso di Rahel è esasperata dal rifiuto di riconoscerla e accettarla come un paradosso vitale al quale attingere per dare nuovo frutto. Il “fatto” della nascita, che non è dato al nuovo venuto di scegliere, assume per Rahel, in quanto ebrea, i connotati dell’esclusione dal mondo che solo per lei conta, quindi non può rappresentare per lei un’occasione di natalità.

La cruciale correlazione tra prima e seconda nascita che Arendt elaborerà in *Vita activa. La condizione umana*<sup>13</sup>, emerge dunque in maniera esemplare da questa anomala biografia di Rahel, appunto perché l’autrice, discostandosi dal genere canonico biografico, delinea il racconto di una vita in forma compiuta: dall’inizio alla fine, senza per questo farne un romanzo. Terminata, come si è detto, la prima stesura del testo nel 1933 – dopo la tesi di dottorato su Agostino e prima di abbandonare, durante lo stesso anno, la Germania – l’opera vide nel 1938 l’aggiunta di due capitoli, e ebbe la prima edizione inglese nel 1958, cui seguì nel 1959 quella tedesca, quindi occorsero circa venticinque anni per presentarla al pubblico. Il libro ha una dedica: «per Anne: dal 1921», su cui mi soffermerò più avanti, e una *Prefazione*, in cui l’autrice racconta l’iter della stesura e della pubblicazione finale, nonché i motivi che l’avevano indotta a scriverlo, visto che: «questa rappresentazione biografica è derivata da un aspetto non abituale della letteratura

- 
- 12 Rahel Lewin (1771-1833), nasce a Berlino, prima figlia di un gioielliere, e fa parte dell’ambiente ebreo benestante ma non veramente ricco; non bella vive in maniera confortevole profittando del filoebraismo di Federico II di Prussia, prima che inizino le sofferenze dovute all’ostilità dei borghesi e dei nobili. Infatti, con il cambiamento di regime nel 1810 il nazionalismo innescato dal regime napoleonico favorisce l’antisemitismo, peraltro legato anche alla diffusione delle idee illuministe che propagandano l’uguaglianza. Tra il 1790 e il 1806 crea un salone romantico nella sua città natale, tra i meglio frequentati da letterati e filosofi; sempre nel 1790 avvia un’amicizia con Karl August von Brinkmann e nell’estate del 1795 conosce Wilhelm von Burgsdorff, viaggia con amiche nobili e del mondo teatrale e si fida con il conte Karl von Finckenstein, ma quattro anni dopo, nel 1800, il legame s’interrompe. Nello stesso periodo il fratello Ludwig si battezza con il nome di Robert, e lei per un anno vive a Parigi per poi stabilirsi a Berlino con la madre. Tra il 1801 e il 1802 incontra Friedrich Gentz e si fida con Don Raphael d’Urquijo ma dopo poco si separano. Con l’occupazione napoleonica la famiglia attraversa una crisi finanziaria; e si creano contrasti tra i fratelli che accentuano la tensione tra Rahel e la madre, che lascia la casa. Anche la figlia trasloca, e proprio in tale fase conosce Varnahagen di 18 anni più giovane di lei. Nel 1809, anno in cui muore la madre, Rahel conosce Alexander von der Marwitz, decide quindi di farsi chiamare Rahel Robert. Nel 1812 l’editore Cotta pubblica i brani su Goethe dalla corrispondenza tra Rahel e Varnahagen. Tra il 1813 e il 1814 si sposta per la guerra e si ammala, rinvia Varnahagen e si ritrovano a Berlino dove lei vive con un fratello. Il 27 settembre del 1814 si battezza come Antoine Friederike e sposa Varnahagen col quale si trasferisce a Vienna. Gli impegni del marito, membro del corpo diplomatico, la fanno spostare e a Francoforte riceve la visita di Goethe. Nel 1819 i coniugi tornano a Berlino dopo che Varnahagen ha perso il suo incarico. Nel 1821 Rahel conosce Heine. Dieci anni dopo in un viaggio a Baden Rahel incontra Pauline Diesel. Nel 1833, morti già due dei suoi fratelli, muore e 30 anni dopo sarà posta nella tomba del marito. Durante la sua vita Rahel ha occasione di incontrare alcune delle figure maschili che erano state per lei affettivamente significative.
- 13 Su questo tema, anche per i relativi riferimenti bibliografici, mi permetto di rimandare ai miei saggi: *La forza della fragilità. La nascita in Hannah Arendt*, in «Fenomenologia e società», 2001, n. 3, XXIV, pp. 32-50; Ead., *Birth and natality in Hannah Arendt*, in «Analecta Husserliana», 2003, n. LXXIX, pp. 777-797; Ead., *Nascita e natalità in Hannah Arendt. Le condizioni di possibilità per una vita umana*, in «Il cannocchiale» (numero monografico: *Genesi del possibile*) gennaio-aprile 2006, pp. 43-70.

della biografia', ed è scritta in maniera inconsueta»<sup>14</sup>. Chi legge il libro si trova sommersa/o da un flusso di eventi, in quanto ogni fatto, pur se appare improvviso e come slegato dal contesto, segna una svolta, un cambiamento nel percorso della vicenda, che per tale verso appare segnata dalla casualità e, per la sua stessa imperscrutabilità, indirizzata a compiersi in destino. Il nodo irrisolto della nascita, negata alla radice, richiama a sé ogni evento, favorendo meccanismi di coazione a ripetere e implementando sentimenti di mancanza di senso. La contingenza, in tale situazione, mostra il suo volto meno benigno perché la negazione del dato primario non dà sostegno alle istanze di crescita, per quanto vitalistiche possano essere.

Il processo di formazione di Rahel è segnato da tale negazione della prima radice, ed è quindi orientato a volgersi in destino piuttosto che in storia. Quel destino di cui Rahel pretende peraltro di riappropriarsi a partire dal dato primario della nascita, mettendo in scena se stessa in modi tanto esteriormente vari quanto sostanzialmente «invariati», come acutamente osserva Arendt<sup>15</sup>. È proprio il dato della nascita che Rahel scopre presto essere il luogo cruciale della sua esistenza: la calamita che sempre di nuovo la ricaccia indietro estraniandola dal mondo. Quel dato lei vuole cancellarlo, negandolo in ogni parte, dimensione, aspetto della sua persona, ma può invece solo nascondere, impegnandosi in una continua e strenua vigilanza per tenerlo segreto. Come ben mostra la storia della vita di Rahel narrataci da Arendt, questo impegno nella vigilanza conosce solo brevi soste, ed è comunque votato alla sconfitta perché ogni volta che la protagonista pensa di essersi riappropriata della propria vita e abbassa le difese ricade preda della vergogna; vergogna di essere scoperta nella sua indecenza: «essere nata ebrea». Da qui l'inarrestabile consunzione che come un fiume carsico attraversa l'intera vita di Rahel, scandita da tappe che di volta in volta rinnovano in lei illusione e disillusione. Da qui anche il quasi connaturato fatalismo della donna, tanto audace e intraprendente quanto abbandonata al corso degli eventi, e da qui anche la sua insipienza nell'apprendere dall'esperienza, che la riduce a «non poter scegliere», «non poter agire»<sup>16</sup>. Solo in prossimità della morte – come riporta Varnhagen, il marito – sente di non volere a nessun costo rinunciare a «l'onta più grande, il più crudo dolore e l'infelicità» di un'intera vita: «essere nata ebrea»; e con questo epilogo Arendt inizia il suo libro su Rahel<sup>17</sup>.

Si tratta di un avvio a partire dalla fine che però mette subito in scena l'avvio della storia di Rahel, seguendone scandite meticolosamente per gruppi di anni le varie tappe, ciascuna delle quali corrisponde a delle prove, con il proprio carico di speranze e illusioni, di delusioni e sconfitte. Ma a questa lineare impostazione formale non corrisponde un altrettanto lineare processo di formazione, alcune notizie essenziali per capire la storia di Rahel ci vengono date nei due ultimi capitoli, aggiunti successivamente alla prima stesura, o non ci vengono date affatto. Solo all'inizio dell'ultimo capitolo sugli anni 1820-1833, ci viene descritta Rahel «ragazza», che «non conosceva ancora perfettamente la lingua tedesca – le prime lettere alla famiglia sono scritte in Yiddish a caratteri ebraici», fare il suo primo viaggio a Breslavia per visitare dei parenti ebrei di provincia, «quelli che allora, per ogni ebreo assimilato, rappresentavano il legame con il popolo ebraico, e con usi e costumi ormai dimenticati e abbandonati», e lei dice: «ho provato vergogna»<sup>18</sup>. È questo un sentimento dominante nella vita di questa donna

14 H. Arendt, "Prefazione" a *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea*, cit., pp. 3-9: p. 5.

15 Ivi, p. 5.

16 *Ibidem*.

17 Si tratta del primo periodo del I cap. dal titolo "Ebrea e Schlemihl (1771-1795)", ivi, p. 11.

18 Ivi, p. 221.

indomita: la vergogna, che riemerge sempre di nuovo ogni qual volta lei pensa di averla soffiata riuscendo a mantenere celata la sua vera identità. Da questo punto di risucchio sembra invece immune la vita di Hannah che fin da piccola ha imparato a vedere difesa e a difendere la propria dignità di bambina ebrea. Il modello dell'educazione familiare, in specie materno, ha agito su di lei in maniera assai diversa di quanto non sia avvenuto nel caso di Rahel, che non trova nella genealogia materna alcun retaggio di Rosa Luxemburg: Rosa la rossa. La speciale congiunzione di laicità e di ebraismo che caratterizzava l'ambiente familiare di Hannah, pervaso da un peculiare interesse culturale e politico, delinea un percorso formativo antitetico a quello di Rahel, cresciuta, al pari degli ebrei berlinesi di quel periodo, come figlia «di tribù selvagge», ed infatti «si era già deciso il destino della sua educazione: per tutta la vita resterà 'di una ignoranza crassa'», aggravata dalla sua appartenenza di genere<sup>19</sup> (anche se in effetti, oltre ad imparare le arti domestiche ed a leggere e scrivere in caratteri ebraici, aveva studiato francese e musica, e quindi da autodidatta l'inglese e l'italiano, continuando a perfezionare il tedesco e il francese).

Proprio perché correlato alla vergogna il bisogno di apparire di Rahel arriva facilmente a tradursi in comportamenti difforni dalla norma e tendenzialmente scandalosi anche quando orientati al conformismo; per lei non c'è infatti altra possibilità che mettere in scena se stessa al naturale, mostrandosi senza reticenze in maniera *naïve*. La sua spregiudicatezza paradossalmente intrecciata al conformismo le prospetta un'esistenza apparente in quanto rapportata non al mondo ma al sociale, con la conseguente rinuncia a scoprire chi ella sia. Per questo Rahel è così tesa a costruirsi un'apparenza accettabile, e in tal modo svilisce se stessa trovandosi a rischio di venire scoperta nel suo gioco di travestimenti/nascondimenti. Come è stato già messo in luce<sup>20</sup>, tutti questi atteggiamenti possono anche essere letti in una chiave di femminismo postmoderno, cioè come segni anticipatori di un'identità multipla e fluida, che indebolendo se stessa valorizza la trasversalità e il mascheramento, dando così spazio espressivo alle varie facce di individualità sempre *in fieri*, celate nelle pieghe e tra le pieghe di esistenze frammentarie e mobili. In questa linea interpretativa l'apparire, nell'accentuare, dilatandola, la propria valenza trasgressiva, indebolisce la sua portata scandalosa e dà respiro a una pluralità di rappresentazioni di sé che non pretendono più il sigillo dell'autenticità. Di certo però Rachel, nella misura in cui la sua esistenza può rientrare in tale lettura, ha pagato alto il prezzo del suo precorrere la cangiante identità postmoderna, che comunque ha il pregio di trasformare in elemento di forza la sua stessa fragilità. E in tale ordine di considerazioni può rientrare anche il fatto che proprio una donna così costitutivamente fragile sia riuscita a reggere tanti e ripetuti colpi, prove e sconfitte infertele dal "suo destino".

Quasi in contrasto al modo in cui Rahel intende l'apparire, Arendt svilupperà la sua concezione dell'apparenza, per un verso assolutizzandola tramite l'esclusione/indifferenza verso ogni forma di trascendenza, e, per altro verso, investendola per intero sulla scena mondana, intesa come terra che costituisce la dimora umana, cioè della più universale umanità, in cui s'inscrive la scena dell'agire, e quindi lo spazio pubblico propriamente politico come distinto dall'ambito privato. In questa cornice l'apparire viene riscattato dallo scandalo proprio perché acquista la forza politica del disvelamento, quindi una funzione rivelatrice dell'autenticità di chiunque, cioè di ogni "chi" agente. Ma perché questi temi si chiariscano nell'autrice del racconto biografico

19 Ivi, p. 13.

20 Cfr. F. Sossi, *Storie di Rahel*, postfazione a H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea*, cit., pp. 259-290.

occorrerà del tempo, e l'impegno in questa particolare opera letteraria, cioè nel racconto della vita di Rahel – riscattata dall'essere ridotta a destino dal fatto stesso di essere narrata dall'inizio alla fine e di essere così rimessa nel circolo delle tante storie che animano il mondo –, contribuirà alla loro piena enucleazione. Sappiamo che la storiografia contemporanea nel recepire il modulo biografico mostra cautela e riserve rispetto a interpretazioni in chiave di «immagini di sé allo specchio»<sup>21</sup>. Quella di Arendt è comunque, come si è detto, una biografia *sui generis*, per stessa ammissione dell'autrice, la quale, una volta decisa la pubblicazione, dopo avere esplicitato i motivi contingenti per cui non ha seguito il metodo storico/storiografico, afferma di aver voluto «raccontare la storia della vita di Rahel, così come l'avrebbe potuta raccontare lei stessa»<sup>22</sup>.

Nella frase appena citata Julia Kristeva, nel contesto della sua biografia di Arendt<sup>23</sup>, coglie il segnale del doppio senso che pervade il libro, perché Hannah con tale dichiarazione mostra come, lungi dall'essere in osmosi con la sua eroina, tenda ad avviare con lei un regolamento di conti. Di certo il processo d'identificazione dell'autrice con il suo soggetto salta agli occhi fin troppo palesemente, tanto da suscitare sospetto; infatti Arendt, nel manifestare con simile dichiarazione il suo bisogno di appropriazione del soggetto della sua opera – bisogno tale da indurla a trattarlo piuttosto come un oggetto –, lascia trapelare la conflittualità insita nel suo rapporto con Rahel: figura da lei tanto diversa quanto simile, e perciò stesso facile a svolgere il ruolo del doppio, cioè di quel *alter ego* odiato e temuto che affascina ed esercita potere. Rahel si profila pertanto come un alter ego di Hannah, una persona quindi a lei tanto prossima quanto diversa, di cui avverte la minaccia, e che proprio per questo ha bisogno di esorcizzare, come scacciandola da qualche profondità familiare con una severità e un accanimento impietoso e complice ad un tempo. Di certo Hannah non sarà mai come Rahel, ma forse proprio la decisione di raccontare la vita di quella donna, trovata a vivere il suo essere tedesca e ebrea in un periodo così diverso eppure collegato a quello in cui si trovava lei, deve avere concorso ad evitarle la coazione a ripetere. D'altronde, proprio la scelta di non scrivere una biografia ma il racconto di una vita, nel portarla a mettere come in scena un dramma, sia individuale che collettivo, la deve avere aiutata a decantare alcuni suoi vissuti, non facili per lei da affrontare, anche per il fatto di essere giovane e filosofa, per di più interessata alla speculazione e alla teologia. Rahel in tal senso fa da supporto a Hannah in un passaggio assai delicato di vita, il che la rende tanto preziosa quanto, per certi versi, insopportabile, e questo intricato legame si palesa nella scrittura in cui trova forma il racconto.

Kristeva, richiamando l'intenzione espressa da Arendt in merito alla sua narrazione biografica, afferma che non si tratta di un'identificazione empatica e nemmeno simpatetica, innanzitutto perché non viene riconosciuta e non è quindi consapevole<sup>24</sup>. Rifacendomi a quanto già

21 L'espressione è tipica della letteratura di taglio femminista attinente a varie matrici disciplinari, che in vari modi fanno riferimento alla ricerca storica (mi permetto di citare un recente volume da me curato *Educazione di genere tra storia e storie. Immagini di sé allo specchio*, FrancoAngeli, Milano 2006).

22 H. Arendt, "Prefazione" a *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea*, cit., p. 5.

23 J. Kristeva, *Hannah Arendt*, Fayard, Paris 1999, tr. it. di M. Guerra, *Hannah Arendt. La vita, le parole*, Donzelli, Roma 2006 (è il primo volume della trilogia della Kristeva: *Le génie féminin. La vie, la folie, les mots. Hannah Arendt, Melanie Klein, Colette*).

24 Nel I cap. di questa opera della Kristeva, il terzo paragrafo è "Il senso di un esempio: Rahel Varnhagen" (pp. 64-88), ma già nel titolo del primo paragrafo, "Una biografia «talmente esposta»" viene introdotta Rahel (p. 23) in collegamento agli anni dell'amore di Hannah con Heidegger in cui matura in lei l'idea

detto all'inizio, tenderei a smussare tale giudizio, o quanto meno a circostanziarlo, d'altronde la stessa Kristeva, già appena introduce Rahel nella sua biografia di Arendt, parla di funzione catartica a proposito della stesura del racconto biografico, il che implica dei processi di immedesimazione anche di tipo simpatetico. Va inoltre tenuto conto dei due capitoli finali aggiunti da Arendt al suo testo, scritti in una situazione, dal punto sia affettivo che storico, assai diversa da quella da lei vissuta più di cinque anni prima in Germania. Ed è importante ricordare che nel libro si riflettono due fasi diverse della vita di Hannah, segnate da un passaggio estremamente importante per la sua formazione umana dovuto al legame con Blücher. Come ella stessa dirà esplicitamente, si tratta di un rapporto che incide profondamente nella sua vita anche dal punto di vista dell'orientamento teorico e dell'impegno intellettuale: quanto Hannah riprende in mano il testo su Rahel questo passaggio è in pieno atto. Anche in questo caso si tratta di riconfrontarsi con l'amore, ma non per viverlo scisso dalla vita nel mondo pur se da essa distinto, e tutto ciò si riflette nel rapporto con Rahel che appare dallo scritto meno diretto e segnato da un distacco, in cui si può avvertire quasi un atteggiamento di "estranietà"<sup>25</sup>.

Se dunque è legittimo parlare a proposito del libro in questione di un esempio agito, in certo modo manipolato, quasi di una messa in scena del rapporto tra due donne, ciascuna a proprio modo protagonista del dramma, in veste l'una di eroina l'altra di drammaturga, va anche riconosciuto che lo stacco introdotto dai due capitoli aggiunti nel 1938 è significativo. La relazione tra le due donne, così segnata da momenti di unione e di lacerazione e con intensi effetti di chiaroscuro, non viene modificata ma il suo contesto complessivo cambia. Le dissonanze di cui si è detto rimangono ma accanto ad esse si sviluppa una scrittura diversa: Hannah guarda Rahel da un diverso punto di vista perché è lei che è mutata. La difformità d'insieme dell'opera palesa questo mutamento che la vede più tesa a comprendere con minore visceralità e con maggiore attenzione per come Rahel è non solo in veste di protagonista di una "recita".

In sintesi ritengo che il libro richieda l'interazione di più chiavi di lettura, che per quanto attiene alla letteratura sul tema si possono raggruppare in due filoni: uno teso a valorizzare lo sguardo simpatetico di Hannah verso Rahel dall'inizio alla fine, facendo leva sulla condivisione dell'appartenenza ebraica; l'altro più focalizzato sulla conflittualità del rapporto dell'autrice con la protagonista del testo, conflittualità modulata su diverse gradazioni d'intensità e attinente a diversi aspetti della personalità di ciascuna delle due donne. La schematizzazione è ovviamente riduttiva ed è chiaro che le interpretazioni più interessanti sono quelle più articolate, come ad esempio ci propone Kristeva focalizzando il conflitto intrapsichico che circola nel testo, di cui esalta la dimensione di teatralità e quindi la drammatizzazione. Nel sottolineare l'ambiguità di Hannah, la psicoanalista e semiotica mette in luce la peculiare valenza bisessuale della sua personalità, da lei vissuta conflittualmente, con un conseguente aggravio di tensione nel rapporto con Rahel, la quale vive la propria androgenia in maniera più esplicita e diretta. Nella veste di narratrice della vita di Arendt, Kristeva coglie nella scrittura della protagonista della sua opera i segni di questa irrisolta tensione. È indubbiamente inaspettato l'approccio quasi psicoanalitico che Hannah usa verso Rahel, pretendendo di interpretarne i sogni meglio del marito, e

---

del libro biografico. Kristeva, sottolinea subito, appoggiandosi al carteggio con Heidegger (cit. dalla biografia arendtiana di E. Young-Bruehl), le tensioni e i conflitti psicologici della Arendt, i sentimenti di angoscia e di scoramento, rispetto ai quali scrivere la vita di Rahel ha un effetto «catartico, se non auto-analitico».

25 Ingeborg Nordmann rimarca la positività del sentimento di estraneità quale antidoto a letture dispotiche.

pretendendo nel contempo, osserva Kristeva, di mettersi al suo posto (ma nella *Prefazione* è negato qualsiasi intento interpretativo in chiave psicologica). Si ha dunque a che fare con una biografia ambivalente, e che tale risulta quanto più l'autrice parla di cose che costituiscono per lei stessa, all'epoca in cui scrive, un problema, ad esempio: il rapporto con il cristianesimo, il partecipare anche per apparire a una vita intellettuale di alto livello, l'appoggiarsi a persone, in specie uomini, importanti, la scelta intellettuale della pratica della libertà sessuale e amorosa, considerandola indolore, ecc.

Tra i temi focali della critica di Hannah alla protagonista della sua opera, che costituiscono per lei l'*humus* vitale, sono stati messi in luce: l'intimismo<sup>26</sup>, il romanticismo, i salotti, la confusione tra pubblico e privato, ed aggiungerei: la messa in scena dell'amore. Si tratta di un tema che è in certo modo implicito nei precedenti ma richiede di essere focalizzato per se stesso, in quanto l'amore, inteso nella sua accezione di legame tra uomo e donna in cui è coinvolta l'intera sfera affettiva e sessuale, costituisce un punto nevralgico della personalità delle due donne, essendo peraltro un punto d'innesto delle dinamiche creative in cui è coinvolta l'androginità o bisessualità che anima entrambe, benché ciascuna in modo proprio. Nella dimensione amorosa, e quindi nelle problematiche connesse all'affettività e alla sessualità, che coinvolge il rapporto con il maschile in sé e nell'altro, s'impenna il nucleo della tensione che caratterizza il rapporto di Hannah con Rahel. Rapporto che tende, a mio avviso, a configurarsi sul modello della riflessività asimmetrica, in quanto tra le due posizioni emerge con evidenza uno scarto. La malcelata irritazione della prima per la seconda – usa, anche spudoratamente, a mettere in scena le sue relazioni amorose – segnala una contraddizione in atto negata, che non agevola nell'autrice lo sguardo simpatetico che sa dosare il rapporto distanza/vicinanza necessario alla comprensione. In proposito ritengo che la critica arendtiana al narcisismo, da lei inteso nella sua accezione esclusivamente negativa quale forma regredita di autoamore, ben si colleghi alla tendenziale messa in mora delle passioni amorose di Rahel, la quale dimostra di saper anche attingere all'eros primario in maniera libera e vitale. Arendt, da parte sua smussa, per fortuna, le sue rigidità con il coraggio con cui riesce a vivere la vita senza pretendere di incasellarla in un progetto prestabilito, ma anzi imparando in corso di esperienza.

Si delineano così due itinerari formativi molto diversi accomunati da un'analogia difficoltà: di «conoscere la propria storia quando si è nati a Berlino nel 1771; e questa storia è cominciata già 1700 anni prima a Gerusalemme»<sup>27</sup>, infatti tutto ciò vale anche per chi, come Hannah, sia nata a Linden, vicino Hannover, nel 1906, visto che il passato sta ripresentandosi in forma tragicamente innovativa, e da qui anche la scelta di raccontare la storia della vita di Raehl. Ignorare la propria storia è infatti assai pericoloso perché «la storia si vendica e diventa, in tutta la sua oscura grandezza, destino personale, cosa non piacevole per l'interessato»<sup>28</sup>. Si delinea dunque fin dalle prime pagine del testo un rapporto tra Hannah e Rahel tanto più controverso quanto più forte, di cui è segno anche la duplice riluttanza a pubblicare l'opera e a lasciarla nel cassetto. Colpisce anche l'asimmetria tra le due donne per quanto attiene al fascino e alla bellezza, come alla capacità di decidere e scegliere in relazione al passare dell'età. Di certo Hannah ha tanti motivi per occuparsi di Rahel, e alcuni dei meno scontati mostra di ignorarli. Anche il suo

26 Sul tema cfr. R. Viti Cavaliere, *Critica della vita intima*, in M. Durst / A. Meccariello (a cura di), *Hannah Arendt 1975-2005. Percorsi di ricerca tra passato e futuro*, Giuntina, Firenze 2006, pp. 149-160.

27 H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea*, cit., p. 11.

28 *Ibidem*.

apprezzamento per Rahel emerge spesso tra le righe in maniera indiretta, ad esempio, come è stato osservato, lei valorizza la capacità della sua protagonista di avviare una pratica di socialità veramente comunicativa e di confronto personale, in particolare tra donne. Il che delineerebbe un modello di socialità a misura di donna che potrebbe assurgere a simbolo di una possibile socialità a misura di essere umano comunque sessuato.

Queste considerazioni hanno fatto ritenere che si possa intravedere nella trama della vita di Rahel ricostruita da Arendt una linea genealogica alternativa della modernità; come anche che si possa estendere a questo embrione di diversa vita nel mondo la modalità femminile del “fare rete”, cioè la capacità d’intessere rapporti di amicizia capaci di sostenere il vitale bisogno di apparire di ogni essere umano, senza pervertirlo in conformismo o eccentricità, quindi senza dover pagare un prezzo sul piano dell’individuazione<sup>29</sup>. Sempre nell’ordine di queste considerazioni, e tenendo a mente anche la componente bisessuale della personalità arendtiana, si può sottolineare come nel rapporto di Hannah con Rahel abbia giocato un ruolo anche una donna a lei ben più tangibilmente prossima: Anne Mendelssohn<sup>30</sup>, sua amica, che le offrirà le edizioni rare degli scritti di Rahel Varnhagen e a cui lei dedicherà il libro, una volta decisa a pubblicarlo, segno anche questo di un’istanza riconciliativa con il passato. L’offerta dei testi di Rahel avverrà dopo che tra le due donne, Anne e Hannah, si era creato un distacco e un’incrinatura a livello amicale, dovuta al comune rapporto con Ernst Grumach. Da qui anche, molti anni dopo, quella dedica: «Per Anne: dal 1921».

Di cinque anni più giovane di Anne, con cui aveva un legame amoroso, Ernst aveva trasmesso a Hannah la sua ammirazione per Heidegger di cui seguiva i corsi a Marburg. Sono anni in cui Hannah sperimenta se stessa come aveva fatto Rahel mettendo al bando il conformismo e assumendo atteggiamenti spregiudicati, insofferente di regole e costrizioni; prende infatti l’*Abitur* come candidata libera perché troppo ribelle, e seduce i compagni con la sua cultura. A differenza di Anne, ella palesa il carattere che rimarcherà tanto in Rahel: si espone alla vita, e nel febbraio del 1924, quando l’amica si allontana per un viaggio ad Allenstein, avvia una relazione con Ernst Grumach, di cui trattano le cronache provinciali (parlando di scappate folli). Nell’inverno di quello stesso anno si sposta a Marburgo, dove segue i corsi di Heidegger, e avvia l’amicizia con Kurt Blumenfeld, quindi va Friburgo, poi a Heidelberg e infine approda, nel 1929, a Berlino dove ottiene una borsa di studio per completare il suo lavoro su Rahel, avviato negli anni precedenti, che costituirà la sua tesi di abilitazione. In questo lasso di tempo la relazione con Grumach continua, fino a poco dopo il matrimonio del 1929 con Günther Stern.

Anne, la “piccola Anne”, si troverà così a dare a Hannah le edizioni preziose degli scritti di Rahel, che rifluiranno in tante citazioni del libro in cui se ne racconterà la vita. Vita che, a detta appunto della narratrice, sarebbe stata «un esempio dell’amore nella sua forma più banale, del caso nella sua forma più casuale»; ma giustamente Ritter Santini solleva un dubbio sulla riduzione di Rahel ad «un esempio del “banale”»<sup>31</sup>, visto anche che, nella sua sprovvedutezza, «la piccola Lewin» era tanto audace da rivolgersi a Goethe e da ritenere che egli avrebbe trovato

29 Tra i vari testi di questo taglio interpretativo cito quello di Georges Solovieff, *Rahel Varnhagen. Une rivoltée féministe à l’époque romantique*, L’Harmattan, Paris 2000.

30 Discendente del compositore Felix Mendelssohn. e nipote di Moses Mendelssohn, capofila dell’emancipazione sociale e culturale degli ebrei del movimento illuminista.

31 L. Ritter Santini, *I cassette di Rahel e le chiavi di Hannah*, “Introduzione” a H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di un’ebrea*, cit., p. XXVI.

in lei «un genere che ancora non ha avuto»<sup>32</sup>. Lavorando di cesello, sempre Ritter Santini mette in luce come proprio nel riferire il caso, così sproporzionato, Arendt tradisce, inciampando in un errore interpretativo, la tensione del suo rapporto con Rahel, della quale proprio Goethe, scrivendo a Varnhagen, dirà «è una natura singolare che afferra, aiuta, supplisce [...] non dà giudizi, ma ha il soggetto e se non lo possiede non le interessa affatto», per cui ha l'effetto di trarre a sé chi la ama e la stima<sup>33</sup>. Segno che imbarcarsi nel racconto della vita di Rahel significava per Hannah avviare un confronto per lei non facile con una vita che segue percorsi contorti, accidentati e dolorosi in cui risulta in ombra la luminosità dell'amore.

Si ha dunque a che fare con una biografia che volendo proporsi come racconto di una vita porta l'autrice a mettere in gioco la propria vita, cioè le immagini di sé introiettate anche inconsapevoli e rimosse. Si può parlare di un corpo a corpo tra Arendt a Rahel perché la prima nel raccontare la storia si trova ad agire di riflesso proprio nel mentre riporta, lasciando più che trapelare il suo punto di vista, le vicende della vita della protagonista. Non è semplice per la giovane Hannah riconoscere di avere a che fare con un'immagine di donna ebrea, e tedesca, opposta e speculare a se stessa; come di essere accomunata alla sua "eroina" da tante similarità – oltre quelle dell'appartenenza di genere e dell'ebraismo –, quali la forte tensione intellettuale, la spregiudicatezza sconfinante in audacia, il desiderio e la volontà di esporsi alla vita, il bisogno di apparire, il culto dell'amicizia, il disinteresse radicale per ciò che non suscita appassionato interesse, e, soprattutto, l'attrazione per l'amore. Tante similarità che Hannah, anche a partire da quel corpo a corpo con Rahel, investirà di un amore per il mondo di più largo respiro e dell'accettazione di sé attraverso quella delle proprie radici: l'essere ebrea e la lingua materna. Ebraismo e lingua materna (che nel caso specifico, pur riconoscendo la forte valenza delle risonanze affettive della linguisticità preverbale, è quella tedesca) mettono in campo la contraddizione insita nella nascita di Hannah, che lei, a differenza di Rahel, giungerà ad assumere come un paradosso vitale su cui far leva per non ricadere nel passato.

L'opera arendtiana su Rahel è stata a più riprese vista in connessione con la gestazione della riflessione di Arendt nel tempo in cui era appunto impegnata a scriverla, cioè subito dopo la tesi di dottorato, quando il suo rapporto con Heidegger stava attraversando una fase cruciale. Il testo è stato dunque considerato una testimonianza indiretta di come attraverso quel rapporto l'autrice avesse avviato una nuova e più matura presa di coscienza del suo peculiare modo di essere, elaborando, proprio nella fase in cui scriveva la biografia di Rahel, la fine di una relazione carica di un investimento affettivo per vari motivi totalizzante. Quell'uomo era infatti il nuovo filosofo-maestro: capace di stupire i giovani, come appunto Hannah, per la sua capacità di pensare e di far capire cosa significava pensare; egli impersonava la filosofia che la stessa Hannah aveva scelto di praticare sul fronte propriamente speculativo e sul versante teologico. Ma l'ammirazione, che tanto peso gioca nell'amore, andava intridendosi di delusione, acuendo le difficoltà di un distacco che, al di là della spregiudicatezza ostentata, la costringeva a rimettere totalmente in gioco la propria immagine. È indubbio che quando inizia ad occuparsi di Rahel, Hannah si trova a vivere una fase di svolta, che inevitabilmente le comporta, oltre il nuovo da affrontare, un confronto col passato, con la propria storia e il senso della propria esistenza. Come è stato giustamente osservato, molte delle carte che era usa giocare per superare le difficoltà sembrano in quei frangenti o sfuggirle di mano o avere perso valore, ma non sa ancora trovarne o forgiarsene delle nuove, e ad essere messa in causa è tutta la sua persona, compresa la sua femminilità.

32 Ivi, p. XXX.

33 Ivi, p. XXXII.

Si sta parlando di anni inquieti, carichi di contrasti e fermenti, sia esistenziali che intellettuali, come di forti tensioni psicologiche, che suscitano in lei un'alternanza di atteggiamenti e comportamenti: quell'alternanza, segno di instabilità, che è facile vedere da lei fotografata, talvolta con malcelata irritazione, in Rahel. In tal senso è vero che, ripercorrendo le trame della vita di Rahel, Hannah sperimenta se stessa: le diverse e contrastanti facce della sua identità rispetto al mondo intellettuale, alla filosofia, all'ebraismo. Nel narrare la storia di un'altra donna Arendt si trova dunque a mettere in campo una serie di questioni sulla vita nel mondo che imprimeranno una nuova curvatura al suo itinerario di auto-formazione, anche sotto il profilo dell'elaborazione propriamente concettuale. Nel parlare dell'opera su Rahel come di un testo di sperimentazione di sé è già implicito che si ha a che fare con un testo di formazione, sia perché è l'altra/o che occasiona e offre sponda a tale sperimentazione, sia perché la vita della protagonista è considerata nell'ottica di una ricerca di senso globale, tale da dare significato a tutta un'esistenza. Perché infatti affannarsi a ricostruire fatti, episodi, incontri, dimenticanze, finzioni, a riportare stralci di lettere, di frasi, testimonianze di dolori e gioie, di abulia e eccitazione, se non per afferrare il bandolo dell'intera vicenda? E come interrogarsi sul senso della vita di Rahel se non nel contesto della questione più generale sul senso della vita umana?

È attraverso la sua stessa scrittura, quindi nella stesura del racconto della vita di Rahel, che Arendt vede man mano affiorare un significato per entrambe, cioè per la vita individuale, unica e irripetibile, e la più universale vita umana nel mondo, quella che chiamerà poi "condizione umana". Significato e senso di entrambe derivano dal reciproco intreccio tra le due, perché ogni vita individuale ha senso in relazione al mondo che ne ratifica la costitutiva pluralità, e il mondo è umano in quanto è effettivamente dimora per ciascun essere umano. Questa correlazione imprescindibile affiora nel libro su Rahel già tra gli interstizi delle tante diverse Rahel che emergono dal racconto, e che a tratti sembrano pezzi di un puzzle impossibile da ricomporre in forma unitaria. In quest'opera l'autrice sperimenta dunque l'arte, che più tardi ascriverà in maniera peculiare a Walter Benjamin, di captare dai frammenti di tutto un mondo infranto, la cui unitarietà è dunque persa ma è dato ritrovarla se si sa cogliere, come per magia, o meglio tramite la forza dell'immaginazione, un'interesse di senso in quei frammenti. Senza la ricerca sempre rinnovata dei e sui frammenti non c'è dunque speranza di senso per la vita umana, e per il mondo quale dimora per la più universale comunità umana<sup>34</sup>. Non a caso dunque il lavoro sulla vita di Rahel – vita che appare a tratti un'opera di Sisifo, votata all'inermità perché destinata a ricominciare sempre daccapo – non sfocia in una biografia in senso proprio, eppure, attraverso le tante immagini della figura della protagonista che ci rimanda, riesce a stagliare nella nostra mente questa donna tutta intera e viva, soprattutto per l'intensità del suo contrastato legame con il mondo.

Per la sua pervicace volontà di vivere in un mondo più universalmente umano Rahel affronta un'esistenza che un'altra persona avrebbe, anche troppo facilmente, potuto prevedere esposta alla vergogna, all'umiliazione e al dolore; mentre lei si mostra come cieca o troppo lucidamente veggente e pertanto bloccata dalla sua stessa visione. In tal senso la vita di Rahel, per come ce la racconta Arendt, costituisce un caso esemplare di esistenza umana, che può cioè fungere da modello per elaborare un giudizio su una serie di casi analoghi, pur se dotati ciascuno di una propria peculiare unicità. Ma tale esemplarità Arendt arriverà a focalizzarla nei due capitoli scritti successivamente alla prima stesura, cioè nel 1938 quando ha ormai avviato il rapporto

---

34 Sul tema del frammentario cfr. F. Collin, *Del frammentario*, in M. Durst / A. Meccariello, (a cura di), *Hannah Arendt 1975-2005. Percorsi di ricerca tra passato e futuro*, cit., pp. 83-92.

con Heinrich Blücher, suo secondo marito nel 1940, che la educherà alla politica. Nel 1936 Hannah, lasciata la Germania, lo ha rincontrato a Parigi, e nel settembre del 1937 gli scrive di essersi liberata della paura infantile che l'ha pervasa anche da adulta; paura dell'amore che si brama e che impedisce di scegliere e di non subire gli eventi. Questo è il clima in cui vengono portati a termine i due capitoli finali della vita di Rahel, da cui risalta la presa di distanza dell'autrice nei confronti della protagonista della vicenda. Ma sarà solo dopo avere maturato altre scelte che Hannah si deciderà, trovandone il tempo e la voglia e cercando supporto economico e di collaborazione, a fare uscire "dal cassetto" il manoscritto, che sarà pubblicato quasi pochi anni dopo *Le origini del totalitarismo* e in contemporanea a *Vita attiva. La condizione umana*, dedicata a Heidegger, "la volpe". Di certo Rahel ha giocato un ruolo nell'itinerario formativo che porta Hannah ad aprirsi sempre più al mondo, alla sua novità e imprevedibilità, sapendo leggere i segnali della sua possibile distruzione.

L'arte del giudizio, di cui si tratta nelle *Lezioni sulla Critica del giudizio di Kant* edite postume<sup>35</sup>, e che avrebbe dovuto costituire l'ultima parte dell'opera appunto incompiuta *La vita della mente*<sup>36</sup>, non circola troppo nelle pagine della biografia giovanile, appunto se intesa nel senso elaborato sulla falsariga di Kant, perché per emergere, come un frutto improvviso, quando occorre bisogna che si sia esercitata tutta la serie delle attività mentali che impegnano pensiero, memoria, immaginazione e volontà<sup>37</sup>. Solo allora il giudizio può essere espresso con imparzialità, mentre proprio per il suo forte coinvolgimento nel caso Rahel Varnhagen, la biografia rischia di scivolare in qualche faziosità; non a caso Jaspers mette Arendt sull'avviso di rivedere il testo smussando appunto la durezza del suo giudizio. Concordo quindi con quante e quanti, più che di una drammatizzazione della vita di Rahel attraverso cui l'autrice mette in scena se stessa e le proprie problematiche, parlano di una sperimentazione di sé; e aggiungerei una sperimentazione di sé nella tipologia della scrittura biografica – non coincidente con le scritture biografiche di amiche, allieve, o studiose di Arendt –, che l'autrice riprenderà nei suoi vari schizzi di figure per lei emblematiche, nel senso appunto del rientrare nella categoria dei casi esemplari, tra le quali c'è appunto Heine, che aveva sperimentato su se stesso la capacità formativa di Rahel.

Ritengo che Arendt sia diventata progressivamente più avvertita del proprio coinvolgimento nella figura di Rahel e dell'ambivalenza nei suoi confronti, come anche delle resistenze a rimettere mano e a pubblicare il testo, ascrivibili, a mio parere, oltre che a vicende contingenti, al fatto di essere giunta a poterlo valutare in una prospettiva più ampia e con mente allargata, dopo aver elaborato alcuni temi centrali della sua riflessione che le permettevano di riconoscere, nel caso Rahel Varnhagen, una vicenda umana esemplare dal punto di vista della comprensione della "condizione umana", quindi del significato di mondo umano. Diversi studi sull'opera concordano d'altronde nel ritenere che l'autrice stessa, in vario modo, confermi il fatto che essa ha rappresentato una specie di crogiolo del suo pensiero successivo, e che in essa ella si

35 H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant* (ed. orig., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, a cura di R. Beiner, The University of Chicago Press, Chicago 1982), tr. it. a cura di P.P. Portinaro, il melangolo, Milano 1990, con un saggio interpretativo di R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt. Saggio interpretativo* (tr. it. C. Cicogna e M. Vento), pp. 139-213.

36 H. Arendt, *The Life of the Mind*, a cura di M. McCarthy, Harcourt, Brace and Jovanovich, New York-London 1978, tr. it. a cura di A. Del Lago, il Mulino, Bologna 1987.

37 Ho sviluppato il tema nel saggio *Immaginazione, giudizio e azione educativa in Hannah Arendt*, in M. Durst / A. Meccariello, *Hannah Arendt 1975-2005. Percorsi di ricerca tra passato e futuro*, cit., pp. 107-134.

## **Il** tema di B@bel

riconosca. Nel libro affiorano, evidentemente *in nuce*, alcuni dei principali temi arendtiani, tra i quali – oltre quelli già segnalati tra cui *in primis* nascita e natalità – cito: la distinzione tra pubblico e privato, l’accezione di “il politico” e le diverse forme di socialità e di socializzazione, le duplice figura del paria consapevole, in quanto oppositiva nei confronti dell’assimilazione, e dell’ebreo, in quanto necessaria al mondo perché prototipo della condizione umana, e l’elenco potrebbe continuare.

È giusto quindi dire che il libro, cioè il racconto della vita di Rahel, costituisce una specie di laboratorio in cui si approntano le idee che saranno oggetto di opere successive, come anche che da esso emerge, in controtuce, l’ambivalenza dell’autrice nel prendere coscienza del “fatto” che la sua vita era incentrata sull’essere tedesca, ebrea e donna. Questa connessione, di cui mostra l’incidenza nella vita di Rahel, Arendt giungerà, dopo averla tematizzata, a presentarla come elemento basilico della propria identità. Specifico comunque, in merito alla “questione donna”, essendomi anche a più riprese rifatta al saggio prezioso di Seyla Benhabib, che ho delle riserve sull’applicazione ad Arendt del canone interpretativo femminista secondo cui, per interrogare appunto tale questione, è necessario mettere in atto un movimento dal centro ai margini, e quindi cercare nei *marginalia*, guardando le tracce che si sono perse dietro la presenza delle donne, e più spesso attraverso la loro assenza. Certo, significativi aspetti della personalità arendtiana emergono dalla sua opera sulla vita di Rahel, che nel contesto della produzione dell’autrice può anche essere considerata “marginale”. Ma Hannah Arendt che pure, dopo varie e accese critiche, è stata riconosciuta come una delle “grandi madri” del pensiero femminista, è figura femminile atipica proprio perché di fatto fortemente presente e mai marginale (che non contraddice il fatto che la sua intelligenza sia frammentata). Questo suo modo d’essere le assegna uno spazio quanto mai interessante nella storia delle donne, visto che tale sua eccezionalità non si lega all’appartenenza ad un *establishment*, come invece accade per le donne giudicate eccezionali in quanto hanno forato il cosiddetto “tetto di cristallo”. In questo ordine di considerazioni trovo assai proficuo cercare di comprendere Hannah Arendt, come appunto hanno fatto varie studiosi di diverso indirizzo, narrandone la vita dall’inizio alla fine. Conta però soprattutto che occuparsi di lei, del suo pensiero, delle sue opere, induce a riattivare la propria natalità, e forse anche per questo gli studi arendtiani proliferano, sfuggendo a ogni delimitazione canonica.

---

Roberto Esposito

## LE ANTINOMIE DI HANNAH ARENDT

I - Io credo sia arrivato il momento di tentare un bilancio sereno ed equilibrato dell'opera di Hannah Arendt. Dopo una fase, ormai più che ventennale, di studi che l'hanno strappata al cono d'ombra in cui era stata confinata negli anni precedenti e riportata al centro del dibattito internazionale, è oggi possibile analizzarla in tutta la sua ricchezza e complessità – senza timore di mettere in luce, insieme alle geniali intuizioni ermeneutiche, anche le sue antinomie interne. L'aporia, la contraddizione – quando è davvero tale, quando, cioè, esprime un'effettiva tensione di pensiero – non è il limite, ma, al contrario, il segno, il sintomo, della rilevanza, e anche della classicità, di un autore. Tutti i grandi filosofi, antichi e moderni, si può dire siano contraddittori – se non altro perché riflettono su una realtà essa stessa contraddittoria come è quella della esperienza umana individuale e collettiva.

Vorrei limitarmi a toccare tre punti, tre temi di fondo sui quali la Arendt ha fornito un contributo di grande rilievo. Essi sono quelli del totalitarismo, della relazione tra politica e vita e dei diritti umani. Quanto al primo di essi, i meriti de *Le origini del totalitarismo* sono ampiamente noti perché ci si debba ritornare in maniera analitica: esso costituisce uno dei più riusciti tentativi di interpretazione filosofica della storia contemporanea, di individuazione della contemporaneità come il luogo in cui le idee – trasposte in ideologie – divengono potenze, a volte mortali, tese non solo alla conquista materiale del mondo, ma anche alla determinazione del suo senso d'insieme.

In questa chiave l'analisi arendtiana del nazismo, ricostruito nella sua genealogia profonda e nei suoi esiti devastanti, è veramente insuperabile per capacità analitica e forza espressiva. Non solo, ma anche per coraggio intellettuale – nella misura in cui non teme di coinvolgere l'intera ideologia imperialistica europea, anche inglese e francese, nella stessa deriva che conduce alla catastrofe degli anni Trenta. Quello che fa problema, piuttosto, è proprio la categoria di totalitarismo in quanto tale, inteso come blocco concettuale unitario comprensivo di fenomeni assai differenti, se non opposti, come sono stati appunto nazismo e comunismo. Come è noto, del resto, anche sotto il profilo della sua composizione formale, il libro della Arendt è tutt'altro che un'opera unitaria. Ad una prima stesura, risalente agli anni della guerra e costituita da quella magistrale ricostruzione dell'antisemitismo nazista di cui si diceva, se ne sovrappone una seconda, stesa nel biennio '49-'50, in cui l'analisi si allarga alla comparazione tipologica con il comunismo staliniano. È in questa ultima sezione, propriamente, che prende piede quel paradigma totalitario destinato ad investire retrospettivamente l'intera opera.

Ma tale operazione di risarcitura a posteriori, lungi dal conferire unità al testo, ne mette ancora di più allo scoperto la frattura interna e la contraddizione che porta dentro: come rin-

tracciare le radici del comunismo sovietico nella stessa deriva degenerativa – dalla crisi dello Stato-nazione, all'imperialismo coloniale, fino all'esplosione del razzismo biologico – che ha condotto al nazismo? O come riportare il particolarismo naturalistico del nazismo all'ideologia universalista della filosofia della storia rivoluzionaria? Come tenere nella stessa categoria una ideologia della assoluta uguaglianza – tale è, almeno nei principi, il comunismo – con una pratica dell'assoluta differenza, quale è stato il nazismo? Che le due anime del libro non trovassero, del resto, un vero punto di coagulo logico e lessicale, se non attraverso una forzatura che immetteva un oggetto precedentemente elaborato in una cornice concettuale ad esso successiva ed eterogenea, era dimostrato non solo dalla diversa qualità della ricerca – ampia ed approfondita nel caso del nazismo, inevitabilmente povera e superficiale in quello del comunismo – ma anche da una netta difformità d'impostazione. Mentre la prima parte risultava tematicamente riconducibile alla polemica antiliberal e anticapitalistica non lontana, nella sua ispirazione di fondo, dai lavori coevi di Borkenau, Neumann (ma anche di Hilferding), infatti, la seconda appariva in qualche modo condizionata dalla pregiudiziale anticomunista collegata all'inizio della guerra fredda. Naturalmente nel libro della Arendt c'è molto di più, ed anche di diverso, rispetto a tutta la letteratura precedente – a partire dalla straordinaria tensione morale culminata nelle pagine finali sui campi di concentramento. Per non parlare della sua intelligenza bruciante, che lascia il lettore colpito, convinto, coinvolto nel grande disegno del testo. Ma ciò non cancella l'impressione di iniziale sdoppiamento, e di successiva sovrapposizione, tra due registri discorsivi, tra due modelli teorici, mai perfettamente integrati tra loro.

La mia sensazione è che, aldilà di motivi più contingenti, quale la chiusura degli archivi sovietici, tale scarto strutturale sia il portato di un'antinomia più profonda che attiene intrinsecamente al paradigma di totalitarismo in quanto tale. Si tratta del rapporto tra quello che viene definito il fenomeno totalitario e i suoi supposti antecedenti – o, più in generale, tra contemporaneità ed origine. Come si concilia la risalita all'origine, annunciata fin nel titolo del testo arendtiano – appunto *Le origini del totalitarismo* – con il presupposto in esso contenuto della assoluta eterogeneità della fenomenologia totalitaria rispetto a tutte le forme politiche che la precedono? Da un lato la Arendt dichiara il totalitarismo diverso ed imparagonabile ad ogni altro regime precedente, dall'altro cerca le sue origini nella società liberale di massa. È qui che risiede la contraddizione di fondo dell'intero libro e più in generale della stessa categoria di totalitarismo – si ricordi che anche il saggio, altrettanto influente, di Jacob Talmon si intitola *Le origini della democrazia totalitaria*. Come è possibile, in altre parole, rintracciare l'origine di ciò che, per le sue caratteristiche inedite, risulta non avere origine?

Ciò è possibile, e anzi necessario, solo se situa l'intero discorso nel quadro, necessariamente omogeneo, di una filosofia della storia. Certo, di una filosofia della storia rovesciata, con il riferimento positivo non posto alla fine, ma all'origine del processo – la *polis* greca, che costituisce l'origine mancante di tutto il discorso, un po' come accade in Heidegger per l'Urgrecia cui la Germania deve ritornare, sia pure in una chiave filosofica e non politica. Ma pur sempre di una filosofia della storia. È vero che la Arendt distingue tra condizioni di possibilità e causa effettiva: il totalitarismo non è l'effetto diretto di ciò che lo precede, dal momento che solo in determinate situazioni la potenzialità si realizza storicamente. C'è, ad un certo punto, un'accelerazione straordinaria che elabora e trasforma il dato preesistente. Ma quello che in questo modo di porre le cose fa problema è il carattere comunque lineare che, nonostante la cesura orizzontale, viene ad assumere l'intero percorso. Il totalitarismo novecentesco, inteso come una dinamica, anzi una logica in sé unitaria, finisce per apparire l'esito, certo non necessario in anticipo, ma reso di fatto tale, almeno in presenza di certe condizioni, di una logica altrettanto

omogenea quale quella cui è ricondotta la modernità nel suo complesso. È vero che, sempre per la Arendt, tra i due segmenti si determina un'improvvisa accelerazione che ne differenzia i connotati – ma lungo una stessa linea di sviluppo che inizia da Hobbes per precipitare, alla fine, nell'abisso di Auschwitz e di Kolyma. Ora ritenere che Hobbes, interpretato peraltro come ideologo della borghesia capitalista, fornì al pensiero politico il presupposto di tutte le teorie razziali – come sostiene la Arendt – è un errore di fatto che non è riducibile al solo piano della storiografia filosofica. Esso finisce, infatti, per piegare l'intero quadro analitico ad un doppio presupposto continuista non diversamente da quanto accade in Heidegger per la storia della metafisica.

II - La mia impressione – e vengo così al secondo punto – è che tale stallo interpretativo nasca dalla mancata identificazione, o dalla errata valutazione, del rapporto tra politica e vita, vale a dire di quel segmento decisivo cui, a partire dagli studi di Michel Foucault, si è dato il nome di biopolitica. Non che la Arendt abbia trascurato – soprattutto nelle opere successive – il ruolo sempre più invadente assunto dalla vita biologica nel lessico concettuale moderno. Ma l'elemento che segna il discrimine più marcato rispetto alla semantica biopolitica è che tale emergenza del *bios* viene da lei situata all'esterno e in contrapposizione rispetto alla sfera propriamente politica. Piuttosto che una modalità dell'agire politico, la rilevanza della vita è, per la Arendt, ciò che ne rende impossibile l'espressione e ne prosciuga la fonte. Dal suo punto di vista è impossibile pensare insieme vita e politica: quando c'è l'una non ci può essere l'altra. Da qui l'interpretazione dell'intera modernità come un unico processo di spoliticizzazione che non registra al suo interno apprezzabili differenze.

Il punto di passaggio decisivo, all'interno di tale schema interpretativo, è costituito dal Cristianesimo. Esso costituisce, infatti, l'orizzonte originario in cui per la prima volta si afferma il concetto di sacralità della vita individuale, sia pure declinato in senso ultraterreno. Allorché la modernità, nella sua opera di secolarizzazione, sposterà il baricentro dall'ambito celeste a quello terreno, la sopravvivenza biologica diverrà il bene più alto. Da allora – conclude la Arendt – «sola a poter essere immortale, immortale come il corpo politico nell'antichità e come la vita individuale nel Medioevo, fu la vita stessa, il processo vitale della specie umana». Ma è appunto la nuova centralità della vita individuale, della sua conservazione, opposta all'interesse greco per il mondo comune, ad avviare, secondo la Arendt, quel processo di spoliticizzazione pervenuto al suo culmine allorché il lavoro per la soddisfazione delle necessità materiali diventa la forma prevalente dell'agire umano. Da quel momento – prosegue la Arendt – la vita individuale divenne parte della vita della specie, del processo vitale in cui tutte le attività umane in ultima analisi confluiscono.

È precisamente quel processo di biologizzazione della politica, o di politicizzazione della vita, che di lì a qualche anno Foucault avrebbe definito con il termine di "biopolitica", aprendo una nuova stagione di riflessione sulla politica contemporanea. Ma è anche il punto su cui l'analisi della Arendt diverge radicalmente da questa impostazione – dal momento che per lei, anziché aprire una nuova dimensione della politica, l'ingresso sulla scena della vita biologica produce un effetto di depoliticizzazione irreversibile, appunto destinato a compiersi nell'antipolitica totalitaria. Naturalmente l'idea della reciproca esclusione tra politica e vita – del carattere antipolitico della vita e antivitale della politica – che spinge l'intera modernità postcristiana verso il necessario esito totalitario scaturisce a sua volta dalla convinzione che l'unica forma autentica di attività politica sia quella riconducibile all'esperienza della *polis* greca, caratteriz-

zata dalla radicale separazione tra sfera dei bisogni corporei ed azione politica. Che la Arendt fosse ben consapevole della sua irriproducibilità nel mondo moderno, non toglie il carattere pregiudiziale di tale riferimento su tutto il resto del discorso in una chiave fortemente segnata dall'eredità di Heidegger e dal suo gergo dell'autenticità, trasposto dal piano teoretico a quello filosofico-politico.

III - A questo arretramento prospettico verso l'origine greca, che caratterizza tutta l'interpretazione arendtiana della modernità, e dunque anche quella del totalitarismo da essa scaturito, fa riscontro un'ulteriore difficoltà, o incongruenza, relativa alla questione della relazione tra legge e politica e, più in particolare, dei diritti umani. Essa si basa su una concezione in qualche modo edulcorata, se non volutamente ingenua, della effettiva funzione svolta dal diritto nella società moderna. A differenza degli autori – da Nietzsche a Benjamin, allo stesso Foucault – che hanno messo in luce la genesi spesso conflittuale, tutt'altro che pacifica, se non anche violenta, dell'ordinamento giuridico, per la Arendt compito della legge è quello di proteggere il nesso tra libertà e potere dagli assalti della violenza. Essa sagoma, contiene, trattiene il gioco della politica nei margini di una dialettica non violenta appunto perché garantita dalla preesistenza del diritto. È esattamente questa funzione di protezione e insieme di stabilizzazione dell'azione politica che fa della legge un presupposto necessario a qualsiasi forma politica non totalitaria – qualcosa come le mura che impediscono alle passioni civili di deragliare fuori dal loro limite. Pur se dialettizzata da elementi a volte disomogenei – come per esempio il discorso sulla disobbedienza civile, che sembra forzare questa concezione in direzione di un primato della politica insopportabile dei limiti della legge – nel complesso la Arendt resta fedele a questa prospettiva che, come dire, prende per buono quanto il diritto dice di sé. Non apre un vettore significativo di critica del diritto. Anche quando ne riconosce gli elementi riduttivi, paradossali, antinomici, come accade per la questione dei diritti umani cancellati in nome delle sovranità nazionali.

Va detto che la sezione de *Le origini del totalitarismo* dedicata al fallimento – o meglio all'aporia – della nozione di “diritti umani” costituisce un pezzo di bravura che basta a situare il libro della Arendt all'apice della letteratura politica contemporanea. In essa è ricostruita con straordinaria penetrazione una vicenda la cui paradossale tragedia non ha smesso di interpellare la coscienza contemporanea, anche per il modo ricorrente con cui ancora oggi tristemente ritorna: quanto più si parla di diritti umani, tanto più se ne sperimenta l'introvabilità in un mondo dominato dalle appartenenze politiche ed anche etniche. E tuttavia, pur nel momento in cui l'autrice protesta, implicitamente ed esplicitamente, contro tale dato di fatto – cioè contro l'introvabilità di diritti non definiti dagli ordinamenti degli Stati nazionali – non ne immagina un superamento possibile. È come se la Arendt restasse in qualche modo chiusa nel cerchio che ella stessa denuncia. E ciò non per motivi contingenti, ma per la logica stessa del suo discorso, interamente vincolato alla separazione radicale tra politica e vita umana. Dal momento che la semplice vita, il corpo, il dato biologico non può avere una connotazione politica, non ne è immaginabile neanche una condizione giuridica.

Fin dalla sua origine romana, il diritto non si riferisce all'uomo in quanto essere vivente, ma solo alla persona giuridica, cioè a un soggetto non coincidente con il proprio corpo. Questo è il presupposto che la Arendt mette in evidenza con assoluta lucidità. Solo che, pur analizzandone le conseguenze terribili che arrivano in ultima analisi al genocidio, ella non contesta né decostruisce teoricamente il dispositivo giuridico che lo fonda, limitandosi ad assumerlo nella sua antinomia profonda. Perché per farlo, per proporre una diversa relazione tra *ius* e *humanitas*,

tra norma e vita, tra diritto e corpo, avrebbe dovuto rinunciare al presupposto antivitalistico, o antibiologistico, della sua teoria incrociando il discorso che di lì a qualche anno avrebbe avviato Foucault in termini di biopolitica e dunque di critica del soggetto-persona separato dalla propria corporeità.

So bene quanto il discorso sulla soggettività nella Arendt sia complesso e venato da mille sfumature. Come si possa sostenere che ne abbia revocato il carattere metafisico in una prospettiva destinata a mandare in frantumi la concezione personalistica e individualistica della tradizione filosofica. Tutta una parte della sua concezione va, in effetti, in questa direzione. E tuttavia, proprio in merito alla sfera della legge, e più precisamente al rapporto tra politica e legge, la mia sensazione è che nel suo dispositivo di pensiero non si liberi una nozione di soggetto veramente esterna alla teoria classica. E che ciò non avvenga per il persistente rifiuto di porre la politica e il diritto in relazione diretta con la vita biologica. È questo divieto – cui è rimasta sempre fedele – a vietarle di rompere il diaframma che nella tradizione giuridica s'interpone tra la persona e il corpo, tra l'essere vivente e la maschera che lo ricopre. In questo senso è come se la Arendt restasse legata a un elemento di trascendenza – alla diversità o alla differenza – tra il soggetto, l'attore, l'eroe politico e il suo medesimo modo di essere, la sua semplice presenza in quanto uomo o donna. Forse proprio questo è il punto, la questione, da cui la filosofia politica deve oggi ripartire, valorizzando l'opera straordinaria di Hannah Arendt in un quadro teorico capace di decostruirne le aporie interne in un differente orizzonte di senso.



---

Marisa Forcina

## CITTADINANZA E NON LAVORO PER LA DEMOCRAZIA DEL TERZO MILLENNIO

Quando, nel '58, Hannah Arendt dava alle stampe *The Human Condition*, da lungo tempo, potremmo dire, tutto un dibattito sul lavoro si era ormai sviluppato, non solo per ricondurre questa modalità della prassi concreta dell'uomo ai suoi risvolti politici, organizzativi, sindacali e tecnologici, ma quasi con l'intento, ancora una volta a cinquant'anni circa di distanza dal grande affresco weberiano<sup>1</sup>, di costruire una nuova civiltà del lavoro e, conseguentemente, farvi derivare una modalità politica innovativa. E se Weber aveva conferito al lavoro il miglior passaporto per garantire non solo l'identità sociale di ognuno, ma persino la predestinazione di ciascuno, in conformità con quanto assicurava l'etica calvinista, bisogna dire che già Simmel (*Philosophie des Geldes*, Leipzig 1900) e poi Ernest Troeltsch (*Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912) e ancora Werner Sombart (*Der Bourgeois*, Monaco 1913), e Max Scheler (*Vom Umsturz der Werte*, Leipzig 1915) avevano collegato il lavoro allo spirito rinascimentale e all'influenza dell'ebraismo, facendo del lavoro la testimonianza migliore di una vocazione etica o soprannaturale<sup>2</sup>, in grado di garantire prassi politiche che sarebbero potute essere innovative.

In tutti questi autori non era certamente il progetto di sostenere una mistica della santità del lavoro o una apologia del lavoratore<sup>3</sup>, ma certo era presente una filosofia del lavoro, che proprio negli anni '50 rivedeva altri interventi che ponevano nuove domande politiche e si ponevano in attesa di risposta.

Nel 1951 infatti, era stato George Friedmann a porsi la domanda *Où va le travail humain?* La domanda, con taglio sociologico-politico, era rivolta soprattutto al lavoro di fabbrica e al lavoro operaio che trovava sempre meno spazio per sé ed, invece, cedeva sempre più spazio alla disoccupazione. Si trattava, per Friedmann, di proporre un nuovo umanesimo del lavoro, che avrebbe reso lo stesso lavoro meno faticoso, «perché la fatica scompare in una società dove tutti lavorano». Nel francese, il lavoro permetteva di realizzare l'identità dell'uomo e di affermare

---

1 Cfr. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 1904, n. XX, pp. 1-54 e 1905, n. XXI, pp. 1-110.

2 Sulla filosofia del lavoro non si può non ricordare la monumentale opera di Antimo Negri, *Filosofia del lavoro. Storia antologica*, Marzorati, Milano 1980-81, 7 voll. E anche il suo ultimo *Il lavoro nel Novecento*, Mondadori, Milano 1988, dedicato al compianto amico Felice Battaglia, «che esattamente trentasei anni fa, volle donargli, con affettuosa raccomandazione a seguirlo in questo itinerario di ricerca, la sua *Filosofia del lavoro*, frutto, senza dubbio, della sua mai tradita formazione attualistica», p. 3.

3 Cfr. P. Jaccard, *Storia sociale del lavoro*, Armando, Roma 1963, pp. 272-273.

la sua esistenza al disopra della natura che, in questo modo, era, appunto, dominata attraverso il lavoro. Ad Arendt non sfuggì il taglio “accademico” di questa impostazione e, citando Friedmann in *Vita activa*, non mancò di annotare rapidamente e con la consueta ironia:

[...] dopo tutte queste teorie e discussioni accademiche, dà un senso di liberazione sapere che la grande maggioranza dei lavoratori quando si domanda loro: perché si lavora? rispondono “per poter vivere” o “per fare soldi!”<sup>4</sup>.

Libera, come sempre, da pregiudizi e idealizzazioni, Hannah Arendt aveva già implicitamente stigmatizzato anche *Homo ludens* di Huizinga, che era stato pubblicato ad Amsterdam nel '39 in tedesco. L'approccio interdisciplinare di Huizinga, che affrontava la natura e il significato del gioco come fenomeno culturale, la nozione del gioco nella lingua e come funzione creatrice della cultura, la sua connessione al diritto e alla guerra, al sapere e alla poesia, e che sottintendeva, insieme con altri critici, sempre la categoria del lavoro come gioco, sembrò ad Arendt così generale da apparire generica, e le sembrava rientrare totalmente nelle idealizzazioni moderne del lavoro considerato come mezzo per conseguire un fine superiore.

Il paradosso, che Arendt vedeva evidentemente profilarsi, era che tutti questi modi di intendere il lavoro facevano ulteriormente diventare l'identità politica e sociale sempre più continuamente sfuggente e sottoposta ad usura, proprio in una società dove il lavoro non solo era ritenuto l'unica fonte di una identità sociale ma contemporaneamente anche fonte di libertà<sup>5</sup>, nel senso che garantiva identità politica ed era considerato anche testimonianza di un impegno in grado di produrre trasformazioni sociali. E però, il lavoro stesso, che veniva spacciato come un puro piacere, come modalità soddisfacente allo stesso modo delle attività ricreative, dava a quella identità una coloritura vaga e inesistente, né innovativa, né restaurativa, ma, appunto, solo ricreativa e distratta, nel senso letterale di essere tratta fuori dal suo vero contesto.

All'opposto, l'emancipazione del lavoro non aveva dato luogo all'eguaglianza di questa attività con le altre attività della *vita (activa)*, ma al suo indiscusso predominio. Sicché, dal punto di vista del “lavorare per vivere”, ogni attività non connessa al lavoro, diventava un passatempo<sup>6</sup>. In una società di consumatori, denunciava l'autrice, qualsiasi cosa facciamo, si suppone fatta per guadagnarsi da vivere, quindi è vendibile; mentre tutto il resto che non è vendibile, è fatto per gioco, o per *hobby*. Sotto questo aspetto, potremmo dire, allora, che l'identità politica che si profila è quella, ancora una volta oscillante tra una modalità di posizionamento nel denaro e nel mercato e un'altra evanescente e che rende superflui i soggetti, collocandoli entro confini sempre più mobili tra rapporti economici e rapporti, che, se non sono economici, sono superflui.

Non si tratta, per Arendt, sappiamo bene, di opporre alle categorie economiche altre categorie, che potrebbero essere tratte dall'etica, per designare un coerente modo di vita e quindi anche un modello politico. Ella fu sempre convinta che una politica che assumesse la bontà come paradigma sarebbe condannata alla sua stessa distruzione; perché la bontà, così come il crimine, hanno bisogno di essere tenuti nascosti agli occhi e all'ascolto degli altri. L'esempio arendtiano di Machiavelli, che insegnò agli uomini «come non essere buoni», è illuminante al

---

4 H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958, tr. it. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1989, nota 75, p. 261.

5 Cfr. sul tema del lavoro e della libertà le analisi svolte da F. Andolfi, *Lavoro e libertà. Marx, Marcuse, Arendt*, Diabasis, Reggio Emilia 2004.

6 H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 91.

proposito, e non perché gli uomini dovevano imparare ad essere cattivi, ma perché come «la malvagità distrugge il mondo comune», così «la bontà che entra nella sfera pubblica non è più buona, ma corrotta nella sua sostanza e porterà la sua corruzione ovunque giungerà»<sup>7</sup>. Proprio per questo motivo Machiavelli aveva giudicato corruttrice l'influenza esercitata dalla Chiesa nella politica italiana, e non per la corruzione dei singoli prelati. La sfera pubblica, secondo Arendt, corrompe le istituzioni religiose e quindi si corrompe a sua volta, oppure le istituzioni religiose non si corrompono, ma proprio per questo distruggono completamente la politica, in quanto, insegnando la pratica della bontà, si rivolgono a soggetti privati, e non a cittadini, ossia a soggetti politici, in grado di opporsi, come diceva Machiavelli, «a governi scellerati che fanno tutto il male che vogliono»<sup>8</sup>.

Al fondamento è, allora, la necessità di verificare storicamente i giudizi in base ai quali le comunità politiche hanno determinato la relazione tra sfera pubblica e sfera privata sulla base delle attività della vita.

Vale la pena ricordare che solo l'anno prima della pubblicazione di *Vita activa*, nel 1957, K. Polanyi in *The Great Transformation* aveva sostenuto che il lavoro era un'attività umana che non era prodotta per essere venduta. Né va dimenticata l'eco che ebbe *L'être et le travail* di J. Vuillemin, che PUF aveva pubblicato nel '49 e che Arendt non mancò di citare come prova di quel che accade quando si cerca di risolvere le contraddizioni e le ambiguità fondamentali del pensiero di Marx. Citando il testo di Vuillemin<sup>9</sup>, dove nel lavoro «la necessità esprime per l'uomo una libertà nascosta», la Arendt controbatte ancora con la solita ironia: «Contro queste volgarizzazioni intellettualistiche sarà utile ricordare l'atteggiamento superiore dello stesso Marx nei confronti della propria opera», e riporta un aneddoto riferito da Kautsky che, nel 1881, chiese a Marx se non pensasse all'edizione delle sue opere complete. Al che Marx replicò: «Queste opere, bisogna prima scriverle»<sup>10</sup>. Come dire che sarebbe tutta da inventare e da scrivere una storia della necessità che nasconde al suo interno la libertà.

E, a proposito di rapporti tra necessità e libertà, probabilmente, fu proprio soprattutto Simone Weil, che Arendt conosceva bene e che citava con precisione<sup>11</sup> anche per articoli meno noti e pubblicati con pseudonimi<sup>12</sup>, a insegnarle la perdita irreparabile di sovranità che il nuovo

7 Ivi, p. 56.

8 N. Machiavelli, *Discorsi*, libro 3, cap. 1. Citato da Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 253, nota 89.

9 J. Vuillemin, *L'être et le travail*, PUF, Paris 1949, pp.15-16.

10 H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 258, nota 48.

11 Ivi, p. 262, nota 83. L'ultima pubblicazione della filosofa italiana Angela Putino, recentemente scomparsa, ha messo in rilievo come l'incarnazione non sia tendenza alla fusione individuale o collettiva, ma ciò che si può configurare come "intima estraneità"; questo significa che la molteplicità resiste sempre alla sintesi unitaria e che la pluralità non può essere ridotta a totalità. L'intelligente analisi della Putino riapre gli studi weiliani in direzione innovativa dove la comunità ospita comunque la solitudine. Cfr. A. Putino, *Simone Weil. Un'intima estraneità*, Città Aperta, Troina 2006.

12 Cfr. ivi, p. 278, nota 54. Arendt si riferisce a un articolo sulla scienza della Weil, pubblicato nel '42 con lo pseudonimo di Emile Novis, dove la francese sosteneva che il creatore di un'ipotesi dispone di possibilità praticamente illimitate ed è altrettanto poco limitato dal funzionamento dei suoi organi che dagli strumenti di cui si serve. Pertanto nessuna misurazione può confermare o disconfermare un'ipotesi, ma soltanto farne vedere la maggiore o minore convenienza. Arendt commenta: «Simone Weil sottolinea qualcosa di *infiniment plus précieux*» che la scienza ha compromesso in questa sua crisi: la nozione di verità; non vede tuttavia come la maggiore complessità di questo stato di cose derivi dal fatto innegabile che queste ipotesi "operano" effettivamente.

lavoro industriale aveva comportato e la conseguente alienazione; una perdita di sovranità che aveva cancellato il modo in cui il vecchio artigiano, travolto dalla civiltà industriale, “dominava” sul proprio lavoro. Questa possibilità di “dominio”, o meglio di sovranità, aveva costituito la felicità e dignità del lavoratore, per poi trasformarsi, «con lo sviluppo del regime capitalistico, in una totale schiavitù, via via che l’artigiano viene sostituito dalla manifattura e quest’ultima dalla fabbrica»<sup>13</sup>. «Come ripristinare l’antica sovranità?» era stata la domanda della Weil, che auspicava un nuovo ordine industriale compatibile con «le libertà acquisite ultimamente, con la coscienza rinnovata della dignità operaia e del cameratismo»<sup>14</sup>. Weil non aveva nessuna nostalgia per tempi preindustriali e, se del capitalismo accettava lo sviluppo e la forma della cooperazione nel lavoro, al tempo stesso era lucidamente consapevole che la divisione del lavoro toglieva felicità e dignità e libertà al lavoratore, togliendogli ogni capacità di pensare e impegnandolo in un solitario compito monogestuale e puramente meccanico, totalmente alienante.

La monotonia del lavoro mi spinge a fantasticare. Per qualche attimo il pensiero va a tante cose. Brusco risveglio. Quanti (pezzi) sto facendo? Non deve essere abbastanza. Non sognare. Aumentare ancora. Sapessi almeno quanto bisogna farne! Mi guardo intorno; nessuno sorride, nessuno leva la testa, mai. Nessuno dice una parola! Come si è soli!<sup>15</sup>.

Arendt annotava puntuale in *Vita activa*:

Non è forse esagerato dire che *La condition ouvrière* (1951), di Simone Weil è il solo libro nella vasta letteratura sulla questione del lavoro che tratti il suo oggetto senza pregiudizi e senza sentimentalismi. Simone Weil sceglie come motto per il suo diario, a cui affida giornalmente le sue esperienze di fabbrica, il verso di Omero: *poll’alkadzomenē, kraterē d’epikeiset anagkē [molto è contro la tua volontà perché la necessità è molto più potente di te]* e conclude che la speranza di una liberazione dal lavoro e dalla necessità è il solo elemento utopistico del marxismo, ed è al tempo stesso il motore di ogni movimento del lavoro ispirato al marxismo. Esso è appunto quell’oppio del popolo che Marx riteneva essere la religione<sup>16</sup>.

Sicché, probabilmente, proprio radicalizzando Simone Weil, Arendt arrivò non solo alla sua critica di Marx per il quale l’uomo è essenzialmente *animal laborans*, ma poi, aggiungeva criticamente Arendt, nella società liberata, la più grande e la più umana delle sue facoltà non gli era più necessaria<sup>17</sup>. Arrivò anche a chiedersi perché nel corso dei secoli, i teorici politici, dal XVII secolo in poi, si erano trovati alle prese con un processo fino ad allora sconosciuto:

---

13 S. Weil, *Le capital et l’ouvrier* (1932), tr. it. in A. Accornero / G. Bianchi / A. Marchetti, *Simone Weil e la condizione operaia*, con un’antologia di scritti, Editori Riuniti, Roma 1985, p. 171.

14 Ivi, p. 217.

15 Ivi, p. 219.

16 H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 262, nota 83. Gabriella Fiori tra le prime ha messo in rilievo come Simone Weil avesse mostrato come le condizioni di esistenza, con i loro ostacoli delimitano e indirizzano in modo obbligato la forma di organizzazione sociale che nasce da un insieme di sforzi. Sono condizioni prevalentemente ignorate da coloro che vi si sottomettono, dove l’ambiente naturale a opera dell’uomo implica la costruzione di mezzi e metodi, esercita un’azione sulla forma dell’organizzazione sociale e ne subisce a sua volta la reazione, cfr G. Fiori, *Simone Weil. La biografia interiore di una delle intelligenze più alte e pure del Novecento*, Garzanti, Milano 2006.

17 H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 74.

quello della legittimazione del «lavoro come origine della proprietà, della ricchezza, dei valori e, alla fine, dell'autentica umanità dell'uomo»<sup>18</sup>. La risposta è tipicamente arendtiana: fu solo il bisogno di legittimare l'appropriazione del mondo alla sfera privata, che spinse i pensatori politici, con Locke in testa, a ridurre il lavoro da un'attività, che altro non era, a una funzione del corpo. In quanto funzione, il lavoro diventò mezzo di appropriazione, uso privato di ciò che Dio aveva dato agli uomini in comune<sup>19</sup>. Con Marx, il lavoro, assicurando la sopravvivenza dell'individuo, diventò «riproduzione della propria vita» (la funzione più privata) e, in seguito, l'interminabilità del processo lavorativo fu garantita dalle sempre ricorrenti esigenze di consumo. Arendt poteva così mostrare che la grande abbondanza degli oggetti d'uso, trasformati con troppa velocità in beni di consumo, non ci consente stabilità e sovranità sul mondo che ci circonda. Costretti a consumare, dalle case alle automobili, i soggetti non sono più tali, ma sono solo, appunto, consumatori in un mondo non più protetto da confini e sempre più minacciato e usurato nella sua stabilità. La libertà del consumatore è, infatti, quella di consumare il mondo intero e di riprodurre quotidianamente tutte le cose che desidera consumare<sup>20</sup>: «È il sogno eterno del povero e dell'indigente – incalza l'autrice con amara ironia –, ma diventa il paradiso di un pazzo non appena è realizzato»<sup>21</sup>. In questo modo, se nessun oggetto del mondo è protetto dal consumo e dall'annullamento attraverso il consumo, in un'economia di spreco, nessun lavoratore può avere sovranità sul mondo, potrà essere cittadino di un mondo, se questo si sgretola e si consuma perennemente. Per farsi e disfarsi.

Come non rievocare, a questo punto, una espressione gramsciana di grandissimo effetto, che attribuiva al «progettista parolai» la modalità di procedere provando e riprovando e della cui attività si dice che: «fare e disfare è tutto un lavorare?».

Si tratta, evidentemente, di una di quelle espressioni che piacevano tanto alla Arendt, perché, come era solita affermare: una cosa detta procede più spedita nel mondo se è stata ben detta. Ma questo non significava per lei procedere per frasi fatte e per assiomi ripetuti, e non solo perché amava procedere senza balaustre, come per una sorta di orgoglio esistenziale, ma perché le balaustre erano scomparse da tempo: «Da quando, come aveva affermato Tocqueville, il passato ha smesso di illuminare il futuro, la mente dell'uomo vaga nell'oscurità»<sup>22</sup>. Anche la citazione di Tocqueville, il cui pensiero era stato per lei di orientamento e di guida, illumina come un flash tutto il pensiero arendtiano.

Ma se per Tocqueville i riferimenti sono puntuali ed espliciti, la stesso cosa certamente non si può dire per Gramsci. Eppure, ci sono buone ragioni per supporre da parte di Arendt una buona

18 *Ibidem*.

19 Cfr. *ivi*, pp. 78-79.

20 *Ivi*, p. 93.

21 *Ivi*, p. 94.

22 Arendt commenta ampiamente l'espressione di Tocqueville, tratta dall'ultimo capitolo de *La democrazia in America*, nella prefazione a *Between Past and Future* del 1954 (tr. it. *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, p. 293). L'espressione completa cui si riferisce Arendt è: «Sebbene la rivoluzione in atto nella situazione sociale, nelle leggi, nelle opinioni e nei sentimenti degli uomini sia ancora lungi dall'essere compiuta, i suoi risultati non sono neppure paragonabili a qualsiasi altro evento che il mondo abbia già veduto. Se risalgo nella storia fino alla più recente antichità non trovo un esempio comparabile a quanto si svolge sotto i miei occhi: da quando il passato non getta più la propria luce sul futuro, lo spirito dell'uomo brancola nelle tenebre». In quelle righe Arendt vede anticipati gli aforismi di René Char e le sembra che le stesse precorrano alcune intuizioni di Kafka secondo cui proprio il futuro rinvia la mente dell'uomo all'indietro, nel passato, «fino alla più remota antichità».

conoscenza dell'autore italiano e del volume pubblicato nel 1951 da Einaudi con il titolo *Passato e Presente*, tratto dai *Quaderni del Carcere*. Arendt, infatti, non solo conosceva l'Italia e vi soggiornò più volte, ma aveva in Italia amici cari tra cui Silone e Pasolini. Alcuni, come Nicola Chiaromonte erano legati tanto a lei quanto alla sua amica Mary McCarthy, che già nel '45, proprio sulle spiagge di Truro, in compagnia dei coniugi Chiaromonte, Niccolò Tucci e James Agee, traduceva per la rivista «politics» il saggio di Simone Weil *L'Illiade ou le poème de force*.

L'affinità tra Chiaromonte e Arendt fu subito colta da Mary McCarthy, che li definiva diversi dagli altri intellettuali di New York, certamente perché tutti e due europei, e tutti e due “platonici”, o, piuttosto, “socratici”, condividevano l'interesse per la moralità personale e politica ed entrambi erano lontani dagli intellettualismi e dalle prese di posizione di stampo ideologico. D'altra parte, Chiaromonte aveva avuto sin dal '41, anno del suo approdo in America, una notevole influenza sugli ambienti intellettuali della sinistra antitotalitaria newyorkese<sup>23</sup>, raccolta intorno alla rivista «politics» di Dwight Macdonald. L'amicizia e l'attenzione che lo storico italiano rivolgeva ad Arendt sono testimoniati, inoltre, dalla tempestiva recensione che l'italiano fece di *The Human Condition* che, appena pubblicata in America, fu subito recensita nel n. 9-10 di settembre-ottobre 1958 della rivista «Tempo Presente»<sup>24</sup>. Inoltre, il fatto che Arendt avesse partecipato a Milano dal 12 al 17 settembre del '55 al Convegno internazionale su “L'avvenire della libertà” con una relazione che affrontava il tema del totalitarismo e della forme di governo autoritarie, l'aveva messa in contatto con gli altri relatori presenti – tra i quali c'erano Raymond Aron, Friedrik von Hayek, Aldo Garosci – e con Adriano Olivetti, fondatore del Movimento di “Comunità” e delle omonime edizioni, che era alla presidenza del tavolo. Dopo quel convegno, fu pubblicato il primo numero di «Tempo Presente», rivista diretta da Silone e Chiaromonte che vide la regolare pubblicazione mensile fino al '68. In comune con Chiaromonte, Arendt aveva la stessa scelta libertaria, che nell'intellettuale italiano si caratterizzava come liberalsocialismo, in lei come antiideologia e antitotalitarismo. E se Chiaromonte chiamava “dilettanti di comunismo” gli intellettuali che fiancheggiavano il Pci, Arendt nel 1952, già prendendo le distanze da Marx, si congedava anche da Gramsci, nonostante, come ha mostrato Marcello Montanari<sup>25</sup>, le valutazioni affini del totalitarismo. Ma Gramsci rappresentava la continuità politica del marxismo e, dunque, non prometteva ad Arendt i risultati di altre ricerche. Lei stessa infatti scriveva nel '53:

Ho passato sei settimane a Parigi studiando le ricche raccolte francesi di storia del lavoro e di storia del socialismo. In queste letture mi sono concentrata sulla teoria del lavoro, considerato da un punto di vista filosofico in quanto distinto dall'operare. Con ciò intendo la distinzione tra l'uomo come *homo faber* e l'uomo come *animal laborans*, tra l'uomo come artigiano e artista (nel senso greco del termine) e l'uomo soggetto alla maledizione di doversi guadagnare il pane quotidiano col sudore della fronte. Mi sembrava importante non solo avere una precisa conoscenza storica in questo campo, ma anche che la suddetta distinzione fosse concettualmente ben chiara: e ciò in vista del fatto che la dignità attribuita da Marx al lavoro in quanto attività essenzialmente creativa costituisce una rottura con l'intera tradizione occidentale, per la quale il lavoro aveva sempre rappresentato la parte animale e non già la parte umana dell'uomo<sup>26</sup>.

23 Cfr. A. Donno, *Dal New Deal alla guerra fredda*, Sansoni, Firenze 1983.

24 Cfr. F. Magni, *Hannah Arendt e la rivista «Tempo Presente»*, in M. Durst / A. Meccariello (a cura di) *Hannah Arendt percorsi di ricerca tra passato e futuro*, Giuntina, Firenze 2006, pp. 27-32.

25 Cfr. M. Montanari (a cura di), *Per la critica dei totalitarismi*, Pensa Multimedia, Lecce 2004.

26 E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 321.

In definitiva, Arendt aveva bene intuito che gli insegnamenti di Marx, pur essendo nutriti della grande tradizione occidentale, avevano consentito proprio il nascere e lo sviluppo del totalitarismo, perché, nel considerare l'uomo come animale da lavoro, Marx lo aveva slegato dalla sua dimensione politica, dal suo essere cittadino. Per Arendt l'uomo era cittadino, non in quanto borghese bardato e garantito dai diritti, in questo aveva fatto bene Marx a slegarlo dal suo essere cittadino, l'uomo arendtiano era invece costitutivamente cittadino, lo era solo perché semplicemente uomo, solo per il fatto di essere nato.

Il cittadino arendtiano è, infatti, colui che è in grado di “costruire un mondo”, ma non nel senso dell'*homo faber* che, come si è detto, si serve della materia per produrre cose, oggetti d'uso. Il cittadino arendtiano agisce nel tessuto delle relazioni umane e per agire deve nutrirsi di pensiero, di quel pensiero che Arendt considera «ancora possibile e senza dubbio efficace ovunque gli uomini vivano in condizioni di libertà politica»<sup>27</sup>. Il pensiero, come esperienza di vita, è stato ritenuto, sostiene l'autrice, appannaggio di pochi, e invece è l'autentica dimensione della vita attiva, la stessa del cittadino che esprime la sua sovranità, quando è in grado di esprimere il proprio consenso.

Nell'attività del cittadino è il suo potere, mentre l'impotenza distrugge le comunità politiche. E nessun denaro o ricchezza materiale potrà compensare questa perdita.

Il potere è realizzato solo dove parole e azioni si sostengono a vicenda, dove le parole non sono vuote e i gesti non sono brutali, dove le parole non sono usate per nascondere le intenzioni ma per rivelare realtà, e i gesti non sono usati per violare e distruggere, ma per stabilire relazioni e creare nuove realtà<sup>28</sup>.

Un cittadino impotente è per Arendt una contraddizione in termini, perché, laddove i sudditi hanno perduto la capacità di parlare e di agire insieme, là è contraddetta la condizione umana essenziale: quella della pluralità, che è poi quella della politica stessa. Sicché ogni individuo, nella sua irripetibile unicità, appare e conquista la sua identità nel discorso e nell'azione, che, consegnandolo alla sfera pubblica, fanno di lui un cittadino, ossia un uomo libero.

L'eredità di Arendt è nella possibilità che abbiamo ancora di riflettere sull'affermazione: “Il lavoro rende liberi”, che fu, paradossalmente, l'affermazione scritta sull'ingresso di Auschwitz e di altri “campi di lavoro”, dove la libertà era quella di passare per i camini della morte. Eppure non era quella della Germania nazista una cultura della morte e della violenza; apertamente era una cultura della razza, dell'etica, della perfezione, delle affermazioni in cui si era migliori degli altri e in nome della propria superiorità e libertà si mandarono letteralmente in fumo gli altri, li si rese superflui, li si negò. Ma in quel “Si” senza volto, come si esprimeva Hannah Arendt, fu resa superflua ogni individualità, e non ci fu più alcuna possibile pluralità umana per i membri di una comunità ormai incapaci di pensare e di agire.

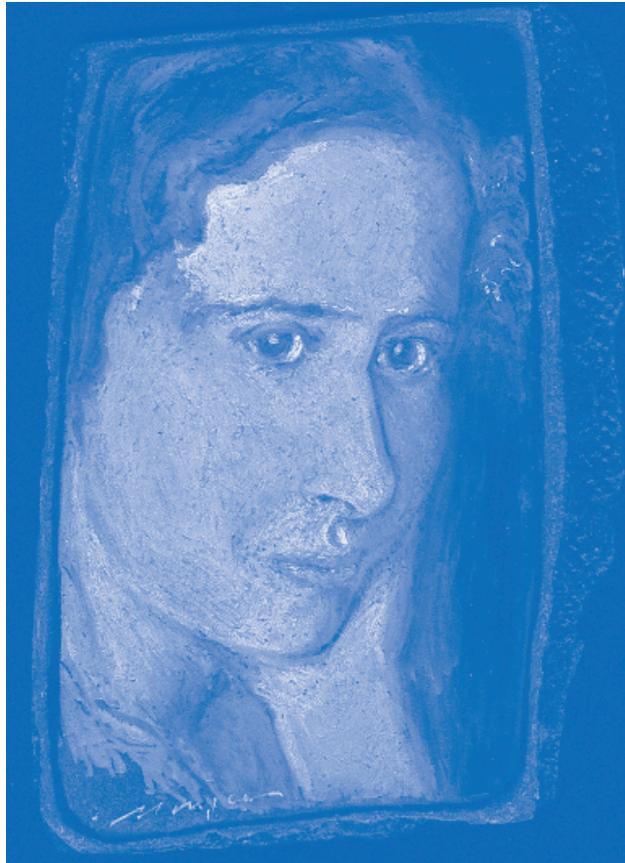
Dove ritrovare allora l'energia per dei soggetti ancora disposti e capaci di azione? Semplicemente tra i cittadini, la cui identità è data non dall'appartenenza a un Noi comune e generalizzato, ma, potremmo dire con linguaggio arendtiano, dalla nascita stessa, ossia dall'aver «fatto il proprio ingresso nel *continuum* temporale del mondo», come portatori di un cominciamento e non di doti o di doni, ma semplicemente come “esseri umani”, “uomini nuovi” che «sempre e sempre di nuovo appaiono nel mondo in virtù della nascita»<sup>29</sup>.

---

27 H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 242.

28 Ivi, p. 146.

29 H. Arendt, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987, p. 546.



André Mongeau, *Hannah Arendt*

---

Federica Giardini

## IL SOCIALE E LA POLITICA

Leggere Arendt oggi, non facendone un esercizio di commento, chiede innanzitutto di definire la domanda e la posizione da cui si interroga e ripercorre la sua opera, di compiere cioè non un atto “innocente” e filologico, ma un’operazione genealogica: quella che registra la distanza dell’autrice, dei suoi tempi, tempi storici – con gli eventi a cui fa riferimento, i regimi totalitari, l’antisemitismo, la società di massa, insomma il Novecento – come anche quella distanza piena, abitata dalle tante “famiglie” di letture: del pensiero liberale, delle riformulazioni del politico, del femminismo. Insieme alla registrazione della distanza però, l’approccio genealogico ha per caratteristica di partire dal presente, dall’esperienza del contemporaneo, per rivolgere una domanda di pensiero all’opera, stabilendo una prossimità viva.

E dunque, che cosa nell’opera di Hannah Arendt offre elementi per ricreare esperienza della realtà presente, in quella commistione di spazi ancora impensati e di elementi di senso che l’autrice ci offre? Quali prendere, quali lasciare e, soprattutto, in quali sequenze il contemporaneo ci chiede di ricombinare tali elementi? Il tema di queste considerazioni è la coppia, ostile, che l’autrice istituisce tra il sociale e la politica. Si tratta di due elementi che si presentano contrapposti – dove c’è l’uno viene meno l’altra – e spesso in modo drammatico.

Sappiamo che la proposta di Arendt di ripensare la politica ne fa un’autrice originale, che dà inizio, come amerebbe dire, a una concezione inedita: ci «ha insegnato a slegare la politica da quei vincoli che la volevano una cosa sola con lo stato e la nazione, la rappresentanza e il governo»<sup>1</sup>. Un inizio che si disegna a ridosso di una diagnosi critica della modernità, che ha perduto le sue radici antiche, e che colloca la politica in uno spazio progressivamente e inesorabilmente eroso da due altre sfere, il privato e il sociale.

Che valutazione ci permette la posizione presente rispetto a questa tensione tra politica e sociale? Un presente che nasce da un lungo periodo di liquidazione del moderno occidentale – si pensi all’insieme delle analisi postmoderne che ci hanno accompagnato negli ultimi trent’anni – e che si presenta, agli inizi del XXI secolo, con fenomeni di difficile lettura, tra continuità e discontinuità con le epoche precedenti: dalle vicende della sovranità degli stati in epoca di globalizzazione, la fine dello stato-nazione e la fine della coppia stato-società, fino al mutamento delle forme del lavoro e all’avvento della società della conoscenza<sup>2</sup>. In effetti la pensatrice sembra dotata di una straordinaria capacità anticipatrice dell’epoca in cui viviamo e insieme, però, non sembra offrirci la giusta sequenza per un’analisi del contemporaneo.

---

1 S. Forti, *Introduzione a H. Arendt, Archivio Arendt 2. 1950-1954*, Feltrinelli, Milano 2003, p. XXV.  
2 Cfr. G. Marramao, *Passaggio a Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

Vediamo dunque più in dettaglio gli elementi costitutivi di questa coppia, il sociale e la politica, individuando e connettendo i punti salienti della questione per la forza con cui li ha potuti segnalare l'autrice, ma anche per la coerenza di cui li dota una lettura al presente.

### 1. Elementi del "sociale"

Una precisazione preliminare: il termine sociale, che tante volte ricorre nell'opera arendtiana, non mette l'autrice su di un terreno sociologico. Abbiamo riferimenti testuali che dichiarano la sua avversione a un approccio del genere<sup>3</sup>. In Arendt il sociale, come lo sarà anche il termine politica, è una nominazione – è risignificazione linguistica, che intercetta gli ordini della convivenza e delle sue rappresentazioni, una nominazione filosofica e politica. Questa avviene attraverso una parola che nel rivendicare una pretesa di verità si applica però al massimamente contingente, quella dimensione che non può essere che umana, la politica. Si tratta di un gesto che nasce, all'apparenza, proprio dalla ritrosia dell'autrice a definirsi una filosofa della politica, là dove la filosofia pretenderebbe di dire la verità della politica, di istituire il primato della verità delle idee rispetto all'agire umano – come nella sistemazione che Leo Strauss appronta per la filosofia politica<sup>4</sup>. La capacità anticipatrice e innovatrice di Arendt si trova così anche, se non soprattutto, nel valore che attribuisce alla contingenza umana come via, e non come dimensione platonicamente contrapposta o fuorviante, alla verità. H. Arendt restituisce in un testo del 1954 – *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico* – l'auspicio e il programma di una «nuova filosofia politica»<sup>5</sup>, che richiede la capacità di osservare la realtà cogliendone i tratti salienti, non a scopo di legittimazione o delegittimazione dell'agire umano, ma piuttosto per rintracciarne le ragioni sensibili e plurali. In questo Arendt riprende la formazione della scuola fenomenologica di Husserl e di Heidegger, rinnovando l'ingiunzione a stare ai fenomeni, alle *apparenze* – altro termine che manifesta la sua attenzione per la contingenza – senza la forzatura di un'interpretazione preliminarmente e altrove stabilita.

Tornando alla questione del sociale, a partire da queste considerazioni preliminari, risulta ora evidente che, se è vero quel che le è stato addotto, cioè di non aver tenuto conto, nella sua progressiva definizione del "sociale", delle varie forme dell'organizzazione in società – dalla

---

3 Cfr. H. Arendt, *Sociologia e filosofia*, recensione a K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, in H. Arendt, *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 67-82; Ead., *Le scienze sociali e i campi di concentrazione*, in *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit. Nel primo testo, l'avversione dell'autrice per le scienze sociali riguarda l'approccio oggettivante che non renderebbe conto della singolarità e dello spessore simbolico dei fatti esaminati: «la genesi nel mondo reale non può essere semplicemente trasformata in genesi di significato» (p. 69).

4 In effetti Arendt prende decisamente posizione contro una concezione della politica che possa essere guidata, o giudicata per l'essenziale, da un piano di trascendenza, come ribadirà in *Vita activa*. (Bompiani, Milano 1994): una vita che «è sempre radicata in un mondo di esseri umani (*Menschen*) e di cose fatte dall'essere umano che non abbandona mai o non *trascende mai* del tutto» (p. 18, mio il corsivo). È quel che farà dire a Eric Vögelin che l'autrice partecipa all'oggetto analizzato, il totalitarismo, perché pecca di immanentismo (cfr. R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna 1988, p. 11). Non optare per la trascendenza dei principi del politico non significa però rinunciare a giudicare, come dimostra l'opera intera di Arendt fino a *La vita della mente*. Cfr. L. Boella, *Agire politicamente, pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano 1995.

5 H. Arendt, *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., pp. 199-219.

*societas civilis*, alla *civil society* e alla *bürgerliche Gesellschaft*<sup>6</sup> – è anche e soprattutto vero che non era questo il movente della sua analisi. Non una storia delle forme politiche e sociali, non un sapere dalle pretese oggettivanti, bensì l'individuazione dei punti critici che l'agire umano incontra nell'ambito dei rapporti sociali. E i numerosi riferimenti alla tradizione classica, come appaiono in *Vita activa*, più che a giustificare una linearità storica, stanno a fare da contrappunto rispetto ai tempi presenti. È anche vero che la questione del sociale si articola in analisi differenziate che non possono essere ricondotte alle sole pagine di *Vita activa*, dato che si sviluppano fin da *Le origini del totalitarismo*<sup>7</sup>, e che però mirano a individuare i momenti in cui l'essenziale della politica è minacciato.

Il sociale si presenta dunque come una sequenza composita che connette elementi diversi tra loro. Ne enuncio qui alcuni, in riferimento alle opere dell'autrice.

In *Le origini del totalitarismo* elemento principale è la perdita di differenziazione nella convivenza. Nelle pagine sul *Tramonto della società classista*<sup>8</sup>, che precede l'instaurazione del Terzo Reich, questa perdita conduce alla disorganizzazione e all'amorfismo della vita sociale che produce, per converso, un isolamento dell'individuo, la sua incapacità di tessere relazioni. Le passioni che accompagnano questa disposizione dell'ordine delle relazioni sono il risentimento, vago e generico, e l'amezza egocentrica che l'autrice lega, con finezza, non all'espansione bensì alla drastica riduzione del valore di sé e del senso del proprio quotidiano. È per questa via che l'indifferenziazione incipiente può contare sul concorso dei singoli che, delusi dall'ordine delle cose vissute, sono presi da "un'ansia di anonimità", dalla volontà di «spazzare via la fittizia identità con specifici tipi o funzioni predeterminate della società»<sup>9</sup>, insomma di sottrarsi a un'identificazione sociale<sup>10</sup> drammaticamente insoddisfacente. Così la massa, quel non soggetto sociale che prepara il terreno al totalitarismo, «si forma dai frammenti di una società atomizzata»<sup>11</sup>. Questa affermazione ci dà l'occasione per sottolineare che in questo periodo Hannah Arendt non identifica il sociale con la società, anzi, sociale è piuttosto ciò che emerge nel momento in cui una società perde le sue articolazioni interne<sup>12</sup>. La massa si caratterizza per alcuni elementi che Arendt attribuirà poi al "sociale", vale a dire, l'assenza di legami articolati, una tonalità emotiva generica, non pubblica ma diffusa, che si accompagna a un senso di sé cancellato ma proprio per questo da difendere, all'isolamento dei singoli e alla fuga dall'identificazione sociale.

Non sorprende allora che il valore democratico dell'*uguaglianza* inclini anch'esso verso l'anonimato, riformulandosi come *livellamento seriale*. Se nelle pagine sul totalitarismo Arendt

6 S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, FrancoAngeli, Milano 1994, p. 299.

7 «Il sociale non si può cogliere se non sullo sfondo e sulla base delle analisi di *Le origini del totalitarismo*». (F. Collin, *L'homme est-il devenu superflu?*, Odile Jacob, Paris 1999, p. 58).

8 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino 1999, pp. 430-470.

9 Ivi, p. 456.

10 Cfr. ivi, p. 459.

11 Ivi, p. 438.

12 Nel quadro di tali considerazioni la società è terreno politico, ma va tuttavia ricordato il peculiare rapporto temporale che l'autrice, in questa fase della sua opera, intrattiene con gli eventi considerati, poiché per quanto eventi del passato recente vengono considerati portatori di una verità sul presente. La massa infatti «potenzialmente esiste in ogni paese e forma la maggioranza delle persone [...] politicamente neutrali che non aderiscono mai a un partito e fanno fatica a recarsi alle urne» (ivi, p. 431). Dunque le differenziazioni interne della società che permettono di distinguerla dalla massa e di farne un terreno politico sono, ancora tradizionalmente, le classi e il sistema della rappresentanza (i partiti e le urne).

chiosa esentando gli Stati Uniti dall'effetto massificante e omologante dell'uguaglianza – grazie alla sofisticazione delle classi colte e a un individualismo che considera positivo – non così è quando tratta dell'antisemitismo:

[...] quanto più le condizioni si avvicinano all'uguaglianza, tanto più difficile è spiegare le differenze che in realtà esistono, e tanto più dissimili diventano gli individui e i gruppi [...] è pericoloso quando la società lascia alle differenze uno spazio relativamente esiguo<sup>13</sup>.

Insomma, l'uguaglianza è in realtà una forma dell'ordine sociale che tende a ridurre le differenze a dei meri dati di fatto, irrilevanti dal punto di vista della società e del senso delle relazioni di convivenza. Tant'è vero che la richiesta di integrazione ugualitaria, come omologazione, passa attraverso un invito all'eccellenza, alla distinzione, o meglio, all'esemplarità: la perdita della differenza ebraica – dice l'autrice riportandoci alle sue analisi delle figure del *paria* e del *parvenu* in *Rahel Varnhagen* – viene espressa nell'invito a farsi “campioni di umanità”<sup>14</sup>.

Sul versante della stretta interazione tra stato e società, la perdita della singolarità e della differenziazione è poi anche legata a un altro fenomeno del XX secolo, quello dei panmovimenti, il panslavismo e il pangermanismo. Si tratta di progetti di dominio totale, che minano la differenziazione nelle relazioni internazionali e che, pur intaccando la legittimità e sovranità dello stato nell'attribuzione di ruoli e funzioni, risparmiano però la nazione, attraverso un «nazionalismo tribale» che «parte da elementi inesistenti, pseudomistici che si propone di realizzare pienamente nel futuro»<sup>15</sup>.

Un altro elemento dirimente che compare in *Le origini del totalitarismo* – in modo molto più evidente e a noi parlante di quanto non sia in *Vita activa* – è l'elemento della *vita*, che partecipa anch'esso a definire la perdita di differenziazione che caratterizza il sociale.

Nei regimi totalitari viene attribuito un primato ideologico al movimento, da intendere come una fluidità dissolutrice, che si traduce nelle retoriche dell'attivismo: «se la società [borghese] sosteneva ‘sei quel che sembri’, l'attivismo del dopoguerra rispondeva ‘sei quel che hai fatto’, una risposta che [...] è stata ripetuta con una lieve variante ‘sei la tua vita’»<sup>16</sup>. Essere la propria vita si presenta allora come una variazione della fuga dall'identificazione che verrebbe dall'ordine della società e che caratterizza la massa nella sua ansia di anonimità.

L'elemento della vita assume tratti diversi, in altri passaggi di *Le origini del totalitarismo*, stavolta non alla stregua di presagi bensì come espressioni compiute della tragedia storica del Novecento. L'imperialismo coloniale declina infatti la vita nel verso di una mancata, o perturbante, comunanza umana, più vicina a un sentimento genericamente biologico. Come proprio del suo stile di pensiero – narrativo, non prescrittivo, eppure non alieno dalla formulazione di giudizi – Arendt cita un passo di *Cuore di tenebra* di J. Conrad:

[...] la vita indigena assumeva [...] la parvenza di un mero gioco di ombre [...] non si assassinava un uomo se si uccideva un indigeno, bensì una larva [...] urlavano e saltavano, e si rigiravano e

13 Ivi, p. 77.

14 Ivi, pp. 91-92.

15 Ivi, p. 316. Anche in questo caso riscontriamo la capacità anticipatrice di Arendt, come non pensare alle odierne dinamiche della globalizzazione tra delocalizzazioni e riterritorializzazioni a mezzo di “comunità immaginate” teorizzate da Benedict Anderson?

16 Ivi, p. 459.

facevano smorfie orrende [...] ma quel che vi faceva trasalire era proprio il pensiero della loro umanità – come la vostra – il pensiero della vostra remota parentela con questo appassionato e selvaggio trambusto<sup>17</sup>.

La vita dispiega qui un particolare tratto dell'indifferenziazione, che non riguarda più le dinamiche interne a una società, ma guadagna il terreno dell'umano, del (mancato) riconoscimento di una generica natura umana. Se questo riconoscimento non avviene, o sopraggiunge come un imprevisto, alla stregua di un perturbante, di un *Un-heimlich*, familiare che si presenta al cuore del più estraneo, la vita si avvicina alla morte, a quel richiamo biologico che Freud ha per l'appunto chiamato pulsione di morte. Nessuna identificazione, nessun riconoscimento, piuttosto comunanza al di là di qualsiasi individualità, richiamo mortifero dell'inorganico.

In assonanza e radicale differenza, la vita si ripresenta infine nelle analisi dei campi di concentrazione. La vita è qui quella di "animali che non si lamentano", in una "società dei morenti" popolata da "cadaveri viventi", in cui "l'anima viene distrutta senza distruggere l'uomo fisico". Una vita che è irrealistica perché senza conseguenze. Di fronte a questa estensione radicale dell'indifferenziazione, Arendt compie un gesto che potremmo definire di *pietas* quando procede a una paradossale differenziazione della morte, del nulla: l'uccisione della persona morale, l'annientamento della persona giuridica e la distruzione dell'individualità<sup>18</sup> – disperato tentativo di classificare le forme più tragiche della perdita di differenziazione.

Lo scenario che si apre con le analisi di *Vita activa* è meno cupo, e in questo nuovo quadro si ritrovano alcuni degli elementi che in *Le origini del totalitarismo* concorrono a definire la dimensione del sociale anche se disposti in sequenze ben diverse.

Considerato a partire dalla genesi moderna della crisi delle forme tradizionali della società, il sociale arriva a una piena formulazione antinomica rispetto alla politica: sociale è il mero vivere assieme, dimensione naturale che la specie umana condivide con altre specie, politico è invece quel tratto caratteristico del solo essere umano, un tratto non naturale, meglio, non biologico, in quanto legato alla capacità di linguaggio<sup>19</sup>.

Del naturale e del biologico partecipano invece la sfera del domestico e le relative attività, ivi inclusa quella del *lavoro*, alla cui confluenza si delinea il sociale. Il domestico sarebbe, nella Grecia classica, l'*oikia*, dimensione contrapposta alla *polis*, luogo della famiglia e della tutela e conservazione della vita. Torna così, in modo radicalmente diverso da *Le origini del totalitarismo*, la questione della vita, che è individuata all'interno dell'organizzazione sociale come la sfera dei bisogni, delle attività di sussistenza e di riproduzione dell'essere umano attraverso la famiglia. Attraverso i secoli, la separazione tra privato e pubblico – "decisiva distinzione" – viene erosa dall'avanzare del "dominio sociale" che non è né privato né pubblico<sup>20</sup>. Va sottolineato infatti come il privato abbia una doppia connessione con la politica e con il sociale: positiva, là dove individua un luogo proprio e singolare, di differenziazione nella e dalla massa, negativa là dove funziona invece da sottrazione al mondo comune, come letterale privazione di mondo.

---

17 Ivi, pp. 265-266.

18 Ivi, pp. 600-612. Va sottolineato che emerge qui l'elemento della calcolabilità, nel senso del prevedibile, con l'uccisione della spontaneità. Sono questi gli elementi che caratterizzano la gestione della vita, quella "nuda vita" cui si contrappone l'esistenza propriamente politica, la *vita activa*.

19 H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 19-21.

20 Ivi, pp. 21-22.

In queste pagine il profilo definitivamente negativo del sociale si precisa: società e sociale sono accomunati nel giudizio dell'autrice, attraverso la mediazione del domestico, infatti:

[...] con il sorgere della società, cioè con l'estendersi della "comunità domestica" (*oikia*) o delle attività economiche al dominio pubblico, la gestione della casa e tutte le faccende che rientravano precedentemente nella sfera familiare sono diventate una questione "collettiva"<sup>21</sup>.

Il sociale sarebbe dunque un'escrescenza del domestico. Parallelamente, anche l'economico – originariamente arte dell'amministrazione della casa (*oikos nomia*) – viene collocato come parte di quella "gigantesca amministrazione domestica" che è il sociale e che, nelle formulazioni dell'"economia nazionale" e dell'"economia sociale", guadagna sempre più terreno e annuncia l'avvento di un'"economia domestica collettiva"<sup>22</sup>. Nell'antichità greca, invece, in cui vi era ancora la capacità di definire e proteggere l'ambito specifico del politico, l'odierna espressione "economia politica" sarebbe stata una contraddizione in termini, dato che l'economico condivide con il domestico l'essere un'attività rivolta alla vita dell'individuo e alla sopravvivenza della specie. Insomma, Arendt su questo punto è chiara, l'amministrazione non è politica. Il passo è allora breve per considerare il lavoro come attività che partecipando della sussistenza contribuisce anch'esso alla dilatazione di questa dimensione a tutta la vita comune.

### 2. La politica come antinomia del sociale

La politica nell'opera arendtiana si definisce senz'altro per le vie di storia del pensiero, per le vie di analisi dei fenomeni contemporanei, ma anche per l'urgenza di una presa di distanza dal sociale, punto che vorrei sottolineare qui, in modo da articolare ulteriormente l'ostilità dell'autrice per questa dimensione.

I tratti di questa contrapposizione si trovano compendiatamente nel testo *Che cos'è la politica?*<sup>23</sup>. Là dove il totalitarismo ha ucciso la "spontaneità" e prodotto la riduzione dell'esistenza alla nuda vita indifferenziata, ecco allora che viene valorizzata la *singularità irriducibile*. Di contro, la massificazione, l'omologazione seriale e calcolabile, trova contrappunto nella *pluralità*, che non può essere una. Agli «animali che non si lamentano» troviamo la risposta della *parola e della comunicazione*. Alla passività dell'uomo di massa, ma anche all'attivismo fluidificante, troviamo contrapposto l'attore, l'agente, l'azione che è incalcolabile e imprevedibile e che trova a ritroso la sua forma nella narrazione<sup>24</sup>. Infine, ma non da meno, la libertà intesa in senso precisamente politico, è avventura, impresa di esposizione al rischio della vita, in radicale opposizione alla dimensione domestica che è invece preposta alla sua tutela.

Quanto all'estensione dell'*oikia*, come sfera della sussistenza e della riproduzione della vita, troviamo una risposta composita su cui soffermarsi. Da una parte infatti, la vita come sussistenza e tutela dei bisogni viene relegata nel prepolitico, quando non addirittura individuata come elemento antipolitico – là dove trattiene dal rischio dell'esposizione alla vita comune. Dall'altra, tuttavia, la vita non scompare dalla politica, ma viene traslata negli elementi della

---

21 Ivi, p. 25.

22 Ivi, p. 22.

23 H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, Edizioni di Comunità, Milano 1995.

24 H. Arendt, *Isak Dinesen (1885-1962)*, in «aut aut», 1990, n. 239-240.

*natalità*, dell'esposizione primigenia, del dare inizio all'inedito e al nuovo. Opportunità questa che è stata colta e sviluppata dalle letture femministe<sup>25</sup>, ma che ha anche offerto all'autrice un riparo – attraverso la ritraduzione della politica come “seconda nascita” – dalla consistenza materiale e biologica di questo aspetto essenziale dell'esistenza umana. L'estensione della sfera domestica nel suo aspetto di lavoro strumentale, di produzione e non di riproduzione, si articola poi nella distinzione netta tra il fare dell'*homo faber*, ancora preso nella sfera dei bisogni o proiettato nelle alienazioni e oggettivazioni della tecnica, e l'agire politico che si presenta invece come un agire processuale, avventuroso e imprevedibile. La sfera dell'economico viene infine e conseguentemente svalorizzata a vario titolo: la sfera politica non prevede un agire calcolabile – scinde l'*agorà* dal mercato – non ha un fine ma è fine a se stessa, è svincolata dalle costrizioni della materialità, del bisogno e della sussistenza e, soprattutto, è libera in quanto si configura come impresa di rischio, sì, ma di esposizione all'inedito. Su questo terreno, quello della novità senza precedenti, la politica «si fonda essenzialmente sul giudizio»<sup>26</sup> – diversamente dal pregiudizio che ha luogo nel sociale e che «avviene in epoche in cui il nuovo è particolarmente raro e dunque ci si appoggia su giudizi passati», si pensi al *man* e alla chiacchiera di Heidegger e all'incapacità di giudicare propria della massa in *Le origini del totalitarismo* – poiché avviene nel momento in cui si è confrontati con «qualcosa che non abbiamo mai visto e per il quale non disponiamo di alcun criterio»<sup>27</sup>. Giudicare inoltre è quella facoltà che, diversamente da quell'amalgama frammentato che è il sociale, congiunge la capacità di operare differenziazioni e la dimensione del vivere comune.

### 3. Ritorno al presente: la politica (e) è il sociale?

I tempi presenti, il senso che se ne cerca, stavolta in relazione con i testi di Hannah Arendt, confermano la sua forza anticipatrice, ma ci confrontano con un margine di impensato che impone di rispettarla, di non manipolarla cioè per fare tornare i conti tutti e solo all'interno del suo pensiero. Per dirla in modo sintetico: la politica oggi è il sociale. Per due aspetti almeno, per via di un'espansione degli elementi del sociale all'ambito tradizionalmente riservato alla politica – in questo Arendt è un'anticipatrice – ma anche e soprattutto perché il sociale ha assunto dei tratti che la pensatrice riservava alla politica.

Parto dunque dagli elementi del sociale per percorrere il primo verso della questione, cioè l'estensione alla politica delle caratteristiche che per Arendt sono costitutive del sociale. Emerge qui un tratto della posizione da cui interrogo l'opera dell'autrice, che non rientra nel suo pensiero e che dunque connota una distanza decisiva: la questione del sociale, così come articolata da Arendt, è messa alla prova dal sapere politico che si è sviluppato a partire dal movimento femminista, e questo avviene in merito a due questioni principali.

La prima è quella che interroga l'ostilità della filosofa per il sociale, là dove lo definisce come estensione perversita della sfera del domestico. Il suo giudizio negativo comporta un'irriflessa svalorizzazione – congrua con la tradizione della filosofia politica – di una sfera che per millenni è stata di pertinenza delle donne. Hannah Pitkin ha mostrato in dettaglio l'articolazione di questo disvalore: le attività relative alla riproduzione non possono e non devono essere questioni

25 A. Cavarero, *Dire la nascita*, in Diotima, *Mettere al mondo il mondo*, La Tartaruga, Milano 1990.

26 H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 13.

27 Ivi, p.14.

politiche. Hannah Arendt si trova a una distanza siderale, se non dalla dichiarazione del femminismo originario, «il personale è politico»<sup>28</sup>, certamente dal pensiero che, ponendo a tema la differenza tra i sessi, ha reso politiche le questioni legate alla sessualità e alla riproduzione<sup>29</sup>.

La seconda mette in discussione il modo in cui Arendt valuta l'estensione della sfera domestica alla sfera pubblica, o meglio la traslazione delle questioni legate alla vita in questioni pubbliche e collettive, e la causalità univoca che l'autrice imputa ai regimi totalitari e ai loro apparati organizzativi e ideologici. In realtà questa estensione, altrimenti formulata più recentemente come “femminilizzazione della società”, deve prendere in conto l'esodo dalla sfera domestica che le donne hanno compiuto proprio a partire dagli anni Settanta e che ha determinato una serie di effetti politici e sociali: la cura è diventata questione pubblica, “affare di stato”, nel momento in cui non veniva soddisfatta dalle lavoratrici invisibili, le “casalinghe”. Non solo servizi, accudimento, lavoro giornaliero di riproduzione della vita, ma anche più drammaticamente il sapere, che dava misura ai momenti iniziali e finali della vita umana, si trovano oggi a ricadere sulle istituzioni politiche<sup>30</sup>. La vita è stata dunque assunta come ambito eminentemente politico, in un'estensione, indebita e critica per Arendt, che è al centro dei dibattiti contemporanei sotto il titolo di “biopolitica”<sup>31</sup>.

Così la tradizionale sfera del domestico, si delinea oggi con i tratti di quella che per Arendt era una denuncia: «i popoli e le comunità politiche [...] le cui faccende quotidiane devono essere sbrigate da una gigantesca amministrazione domestica»<sup>32</sup>, che tiene conto della materialità dei bisogni e dei vincoli materiali del territorio. Insomma, dal punto di vista di Arendt le donne, la loro uscita dalla sfera domestica e il loro impegno pubblico, sarebbero imputabili di aver fortemente contribuito all'erosione della sfera politica da parte del sociale. È da vedere se possiamo accettare questa imputazione e soprattutto se possiamo accettare che prenda la forma di un'imputazione<sup>33</sup>. Del sociale la politica assume inoltre l'elemento economico che

---

28 Cfr. M. Fraire (a cura di), *Lessico politico delle donne*, Fondazione Badaracco-FrancoAngeli, Milano 2002. Il testo che invece traccia una ripresa di Hannah Arendt nell'orizzonte di un pensiero della differenza sessuale è di L. Boella, *Agire politicamente, pensare politicamente*, cit.

29 H. Fenichel Pitkin, *Conformism, Housekeeping, and the Attack of the Blob. The Origins of Hannah Arendt's Concept of the Social*, in B. Honig, *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, The Pennsylvania State University Press, University Park, PA 1995, pp. 51-81.

30 Basti pensare ai recenti dibattiti parlamentari sollevati da casi e questioni legate al concepimento o all'eutanasia. Per una lettura delle trasformazioni del *welfare* in relazione alla dislocazione delle attività femminili di cura, rimando a F. Giardini, *L'esperienza “cura” oggi. Una genealogia*, in M. Forcina (a cura di), *Tra invidia e gratitudine: la cura e il conflitto*, Milella, Lecce 2006, pp. 105-115.

31 Nominazione foucaultiana sviluppata in particolare da R. Esposito, nella trilogia *Immunitas* (Einaudi, Torino 2002), *Bíos. Biopolitica e filosofia* (Einaudi, Torino 2004) e *Communitas* (Einaudi, Torino 2006). Segnalo la piegatura particolare che ne dà Barbara Duden che, in *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull'abuso del concetto di vita* (Bollati Boringhieri, Torino 1994) nel denunciare per l'appunto l'abuso del concetto di vita e la sua costruzione attraverso procedure che chiamano in causa proprio la statistica sociale e le nuove tecnologie di indagine del corpo umano, riprende alcune istanze di Arendt, ma a favore di una de-istituzionalizzazione dei saperi pertinenti alla vita (cfr. anche il più recente *Il gene in testa e il feto nel grembo*, Bollati Boringhieri, Torino 2006).

32 H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 26.

33 Sottolineo come su questo punto vi sia una proposta che rovescia radicalmente la diagnosi arendtiana, che vede nella grammatica del quotidiano, quando non del domestico, una chiave per ripensare il politico, cfr. I. Praetorius, *Das Ganze neu denken. Mit dem Alltag beginnen*, in A. Buttarelli / F. Giardini (a cura di), *Il pensiero dell'esperienza*, Baldini Castoldi Dalai, in corso di stampa.

– riconsiderato proprio nelle sue radici etimologiche, come insieme delle regole di governo della sfera domestica, si riformula oggi, a livello mondiale, nelle politiche che vanno sotto il titolo di *governance* e, a livello locale, in una declinazione sempre più accentuata della dimensione amministrativa. In questa dinamica la sfera politica è connotata da un rafforzamento del legame con il territorio, che si realizza al livello delle istituzioni locali, insieme a un rinnovato valore attribuito alle procedure, a garanzia dell'applicazione di criteri di uguaglianza e giustizia nei diversi contesti di applicazione.

Politici infine sono diventati anche gli elementi della fluidità, della disidentificazione sociale e nazionale e di una certa indifferenziazione che si presenta sotto le spoglie di un nuovo pensiero dell'uguaglianza. C'è infatti chi, come A. Appadurai, saluta il dissolversi delle identità territoriali e nazionali a favore di "etnorami" transnazionali, come un'opportunità politica all'altezza del XXI secolo, c'è chi, come Zygmunt Bauman, li individua quali sintomi di un malessere delle civiltà e chi invece, come Judith Butler, li coglie come un'occasione di liberazione dalle identità sociali e sessuali della tradizione moderna, in vista di una revisione delle dinamiche di riconoscimento nelle democrazie occidentali<sup>34</sup>. Questi elementi, oggi assurti a indicatori di nuovi terreni per la contesa politica, sono quelli che per Arendt segnalavano invece la progressiva erosione di uno spazio rigorosamente politico.

Dicevo anche che il sociale si fa politica per l'altro verso, assumendo cioè su di sé dei tratti che Arendt considerava distintivi della politica e della politica soltanto.

In particolare, l'ambiguità del *dare inizio*, della creatività umana garantita solo nella sfera politica – ambiguità che si articola tra la valorizzazione della singolarità, in quanto il dare inizio è facoltà del singolo, e la valorizzazione della portata collettiva, dato che l'inizio è inteso come inizio di un processo – si ritrova appieno in alcune caratterizzazioni odierne dell'*impresa*. Questo punto è di particolare interesse per le sue articolazioni interne.

Innanzitutto l'impresa riguarda l'economico, fa segno cioè a un agire economico legato alla produzione. Tuttavia questo agire economico ha perso le valenze tratteggiate da Hannah Arendt, è diventato cioè luogo di produzione e di riproduzione di quella vita che è *bios* più che *zoe*, è diventato luogo di produzione del tessuto sociale, luogo e attività che contano sulla creatività, sulla capacità di trovare quel che ancora non c'è, l'inedito, e che spesso rispondono al bisogno di partecipazione. Abbiamo molti esempi a portata di mano, al livello delle politiche municipali, che prevedono dei veri e propri sportelli "incubatori di impresa" situati in territori marginali e che fanno dell'*impresa sociale* uno strumento politico per la ritessitura di un mondo comune – anche questo, per Arendt, compito tradizionalmente riservato alla politica – eroso dalla marginalità. Esempio su scala globale è l'invenzione di Muhammad Yunus della pratica del microcredito che trova anch'esso il suo punto di forza nell'idea di un'impresa economica dalle ricadute sociali. Il creatore della cosiddetta banca dei poveri lega la capacità di dare inizio alla capacità di fare impresa, nel senso più strettamente economico, e ne fa una questione politica proprio per via della sua dimensione sociale che ricostituisce, potremmo dire con la stessa Arendt, un vivere insieme là dove la povertà costringe l'agire nella sfera della mera sussistenza<sup>35</sup>.

34 A. Appadurai, *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma 2001; Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002; J. Butler, *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma 2006.

35 M. Yunus, *Il banchiere dei poveri*, Feltrinelli, Milano 2000. Per una ridefinizione delle attività che vanno sotto il nome di impresa e del termine stesso, rimando a A. De Vita, *Imprese d'amore e di denaro*, Guerini, Milano 2004. Sulla dimensione politica della "creazione sociale", cfr. A. De Vita / L. Bertell, *La creazione sociale*, in A.M. Piusi (a cura di), *Paesaggi e figure della formazione sociale*

Le forme del lavoro dell'impresa sociale rimandano a un'ulteriore dislocazione degli elementi forniti dalle analisi di Arendt. Come leggere infatti il fenomeno della cosiddetta "femminilizzazione del mondo del lavoro" se non come l'assunzione da parte della sfera del lavoro di tratti che caratterizzavano l'agire politico? Si tratta infatti di forme del lavoro basate essenzialmente su competenze relazionali, e non più sulla produzione di merci, e che si fanno a mezzo parola e comunicazione, come vuole una società della conoscenza. Sembrerebbe dunque sfumare la distinzione tracciata da Arendt tra l'agire politico e il fare produttivo e tecnico<sup>36</sup>.

#### 4. Conclusioni

Rimangono alcune domande aperte. Ha ancora corso per noi la sollecitazione arendtiana a considerare l'avanzamento del sociale come una condanna per la politica? E, in secondo ma non ultimo luogo, è ancora da riprendere l'urgenza dell'autrice di individuare la politica come un'eccedenza rispetto al sociale?

La vicinanza, quando non la sovrapposizione tra sociale e politico va considerata un'occasione. Questa affermazione si formula innanzitutto a partire dalle valutazioni che la politica e il pensiero della differenza tra i sessi permettono. Più che perdita di una politica preziosa ed esemplare, come quella della Grecia classica, una donna non può che vedere un'occasione nella fine di una storia millenaria e di una categoria che l'hanno relegata nella sfera dell'impolitico o addirittura dell'antipolitico. Non si tratta però della fine della politica *tout court*, ma piuttosto di una sua radicale reinterpretazione e nominazione, con i guadagni di una maggiore concretezza e materialità e con le nuove minacce che si profilano, quelle che derivano dalle pretese di competenza avanzate dall'organizzazione statale sulle questioni dell'inizio e della fine della vita.

Quanto alla seconda domanda, ritengo invece che, con Arendt, vada mantenuto aperto lo spazio di un'eccedenza della politica rispetto ai movimenti dell'esistente. A quali condizioni può essere riformulata questa eccedenza, in un tempo che vede una radicale trasformazione delle condizioni di esistenza? Una possibile linea di riflessione potrebbe prendere le mosse da uno degli elementi che Arendt attribuisce al sociale, cioè dall'*acosmismo*. In *Vita activa* l'acosmismo si presenta come una sorta di equivalente dello sradicamento di cui l'autrice aveva già parlato in *Le origini del totalitarismo*. Si tratta di una mancanza o, meglio, di una privazione di mondo, che si articola su vari piani, da quello giuridico, come mancata iscrizione nei diritti di cittadinanza – la figura evocata da Arendt è quella dell'apolide, che oggi possiamo ritrovare nelle figure della straniera e della migrante – a quello materiale dell'alienazione a mezzo tecnica, fino al piano più strettamente politico della perdita di un mondo condiviso. La politica interverrebbe allora a ricostruire uno spazio di differenza ogni volta che le dinamiche sociali, tecniche, economiche, omologhino il terreno delle relazioni, rendendo superflue le singolarità. L'eccedenza della po-

---

*nella creazione sociale*, Carocci, Roma 2006, pp. 60-84. Questa particolare declinazione dell'impresa come creazione sociale si discosta sia da una concezione liberista che porterebbe a coincidenza *agorà* e mercato, sia da una concezione dell'agire facente capo all'idea di una "società civile" che rinnova le tradizionali mediazioni tra società e stato. Si trovano invece risonanze nella riproposta di una "società politica", come nel caso di P. Chattergee, *Oltre la cittadinanza*, Meltemi, Roma 2006.

36 Cfr. C. Marazzi, *Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1999 e C. Vercellone (a cura di), *Capitalismo cognitivo*, manifestolibri, Roma 2006.

litica si legherebbe oggi ancora più strettamente all'esigenza della ricostituzione di un mondo comune. Riprendendo ancora una volta Hannah Arendt, che finemente mantiene distinte queste istanze, questa comunanza va costruita per le due vie distinte dell'azione e della parola. Là dove l'agire rimanda alla creazione effettiva di un mondo condiviso attraverso diversi stili di vita, la parola interviene, per parte sua, a disegnare un orizzonte simbolico di scambio. Si potrebbe pensare al ritorno di grandi narrazioni, mettendo l'accento sul registro narrativo, simbolico, per tralasciare il movente inclusivo, come è stato invece proprio delle narrazioni eurocentriche pre-novecentesche. Un esempio recente, anche questo affine alle scelte arendtiane, viene dalla produzione letteraria e narrativa postcoloniale che intreccia a contrappunto le diverse voci del globo e racconta, per parte propria, l'occidente. In questa politica che attinge alle risorse e alla flessibilità simboliche della cultura, ancora una volta il linguaggio trova una dimensione politica, stavolta non tanto nella sua funzione comunicativa bensì in quella narrativa, come costruzione di un mondo comune attraverso le sue vicende di differenziazione, di discernimento. In una inedita politica cosmologica.



---

Aldo Meccariello

## ARENDRIT LETTERTRICE DI DUNS SCOTO

I - Rispetto alla presenza continua di Agostino che accompagna il percorso arendtiano sin dalla celebre dissertazione giovanile<sup>1</sup>, quella di Duns Scoto, il francescano scozzese del 1200, appare assai piÙ incidentale ed episodica in pagine, non molte ma significative, de *La vita della mente*<sup>2</sup>.

Eppure l'influenza scotista sul pensiero di Hannah Arendt è decisiva, non solo per l'elaborazione della complessa categoria della volontà, ma soprattutto per la messa a fuoco delle nozioni di singolarità e di contingenza sullo sfondo di una contestazione radicale dell'ontologia greca<sup>3</sup>.

Siamo in piena Scolastica e indubbiamente le posizioni scotiste in materia di primato della volontà eguagliano in potenza teorica quelle tomiste in materia di primato dell'intelletto.

Il rapporto tra intelletto e volontà così come si desume dai due *dottori* della Chiesa è oggetto di una lunga riflessione che Hannah Arendt svolge nei primi due paragrafi del capitolo settimo da *La vita della mente*. Il primo filosofo ad impostare il tema "necessità o libertà" fu, nella ricostruzione arendtiana, Duns Scoto.

Fu ad opera di Duns Scoto, il solitario paladino del primato della Volontà sull'Intelletto e, ancora di piÙ, il campione del fattore di contingenza intrinseco a tutto ciò che è. Se esiste realmente una "filosofia cristiana", si dovrebbe riconoscere in Duns Scoto non solo "il pensatore piÙ importante

- 
- 1 H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Julius Springer, Berlin 1929, tr. it. a cura di L. Boella, *Il concetto d'amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, SE, Milano 2001.
  - 2 H. Arendt, *La vita della mente*, tr. it. di Giorgio Zanetti, a cura di A. Dal Lago, il Mulino, Bologna 1987.
  - 3 Cfr. J. Kristeva, *Le genie féminin, I. Hannah Arendt*, Fayard, Paris 1999, pp. 280-281; tr. it. *Hannah Arendt, La vita, le parole*, Donzelli Editore, Roma 2005, pp. 211-212. Cfr. inoltre A. Illuminati, *Esercizi politici. Quattro sguardi su Hannah Arendt*, manifestolibri, Roma 1994, p. 71-83. Scrive l'Autrice: «L'orrore che la Arendt prova nei confronti della massificazione totalitaria si esprime qui nella passione per la singolarità del "chi", così come viene da lei riscoperta nell'opera di Duns Scoto. La posizione del "Doctor Subtilis", per cui "soltanto le cose particolari (*res*), caratterizzate da un "essere questo" [*eccetità*], possono dirsi reali per "l'uomo", nonché il suo *principium individuationis*, che fa dell'uomo l'essere singolare per eccellenza, suscitano l'adesione appassionata dell'Arendt. La valorizzazione, in Duns Scoto, di "questo uomo particolare" gli conferisce un rango superiore rispetto alla specie ma anche rispetto al pensiero di tutta l'umanità che lo precede e all'universalità del pensiero. Inoltre, rifiutando la priorità dell'intelletto sulla volontà, Duns Scoto non solamente individualizza il potere mentale, ma lo affranca dal desiderio e dal ragionamento, e conferisce una libertà inaudita all'uomo singolo, contro ogni causalità che condanni *a priori* gli affari umani a una contingenza screditata».

del Medioevo cristiano”, ma forse anche l’unico che non cercò un compromesso tra la fede cristiana e la filosofia greca, che osò pertanto individuare il contrassegno dei veri “cristiani [nell’affermazione] che Dio agisce in modo contingente”<sup>4</sup>.

Questo è uno dei primi densi passaggi della lettura arendtiana di Scoto sia sul versante della continuazione della tradizione volontaristica iniziata da Agostino, cioè del primato della volontà sull’intelletto, sia sul versante di una riabilitazione della nozione di contingenza che equivale al rifiuto netto e radicale dell’ontologia greca.

In altri termini, la radice della contingenza portata nel cuore della speculazione filosofica cristiana da Scoto va collocata in Dio, che *ad extra* è assolutamente libero. Questa affermazione che Dio ha creato il mondo con un atto di libera volontà è gravida, nell’ottica arendtiana, di notevoli conseguenze filosofiche perché ne consegue che Dio era del tutto libero di creare un mondo completamente diverso. Quindi, il nostro mondo non è necessario, poteva essere altrimenti o non poteva essere affatto<sup>5</sup>.

- 
- 4 H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 345. Per una comprensione più generale dei legami di Arendt con la filosofia medievale, cfr. F. Focher, *Sulla tradizione latina nel pensiero di Hannah Arendt*, in «Paideia», 1986, Anno XLI, n. 3-6, pp. 161-178, e M. Forcina, *Hannah Arendt, interprete medievale*, in M. Durst / A. Meccariello (a cura di), *Hannah Arendt. Percorsi di ricerca tra passato e futuro*, Giuntina, Firenze 2006, pp. 93-106. Per un’interpretazione invece del legame di Arendt con Scoto si veda L. Tonia, *L’io voglio di Duns Scoto come potenziale decostruttivo del totalitarismo in Hannah Arendt*, in «Miscellanea Francescana», 2004, tomo 104, pp. 525-574. Il saggio di Tonia analizza il legame tra Arendt e Scoto muovendo dalla nozione arendtiana di contingenza che va, però, intesa nel senso che Leibniz dà alle “verità di fatto”, realizzate e valutate in base al “principio di ragion sufficiente” e cioè rivolgendo l’attenzione al tasso di razionalità che tali verità includono e devono esprimere. Ora, per Tonia, il tema della contingenza in Scoto poggia, più che sul principio di ragion sufficiente, sul principio di “gratuità” secondo cui le cose vengono all’essere senza averne diritto. Pertanto l’Autore si muove lungo due linee di ricerca per mettere a fuoco la nozione di contingenza: la prima vede la contingenza come premessa della libertà, in quanto ciò che è temporale viene inteso come ciò che è ma che può non essere; la seconda come sinonimo di gratuità e dunque fonte di ringraziamento, comune alla scuola francescana, che l’Arendt recupera attraverso la critica kantiana del giudizio.
- 5 Non è certo la sede per esporre nella sua ampiezza la lettura che di Scoto offre ad esempio l’amico fraterno di Hannah Arendt, Hans Jonas in alcune pagine di “Elementi ebraici e cristiani nella filosofia: il loro contributo alla nascita dello spirito moderno”, capitolo di *Dalla fede antica all’uomo tecnologico. Saggi filosofici*, uscito negli Stati Uniti nel 1974, anche se pubblicato in traduzione in Italia solo nel 1991; e, soprattutto, Hannah Arendt, la cui frequentazione dei testi scotiani si snoda almeno per gli ultimi quindici anni della sua vita, dal saggio *Freedom and Politics: A Lecture* pubblicato nel 1960 sulla «Chicago Review», e rielaborato poi per divenire il capitolo “Cos’è la libertà”, in *Fra passato e futuro* dell’anno successivo, al suo ultimo libro *La vita della mente*, terminato solo per la seconda parte: “Il volere”. Jonas e Arendt riconoscono nella dottrina della volontà di Scoto un momento centrale della storia della filosofia occidentale. Jonas vede come “gravida di conseguenze filosofiche” la teoria della volontà in Dio, e precisamente la convinzione scotiana che il volere divino non abbia altra causa che se stesso, e che non sia perciò subordinato all’intelletto. A parere di Jonas, l’importanza di questa posizione esubera dal campo strettamente teologico in cui nasce per investire interamente l’ambito della moralità nella successiva secolarizzazione del pensiero moderno: se infatti precetti e valori hanno come unico fondamento la scelta volontaria di Dio, e non sono tali per una precedente connessione al bene, essi perdono validità se privati del loro “elemento divino”. Cfr. H. Jonas, *Dalla fede antica all’uomo tecnologico. Saggi filosofici*, il Mulino, Bologna 1991.

Ne segue che ogni cosa che è avrebbe benissimo potuto non essere – ad eccezione di Dio stesso. La Sua esistenza è necessaria nella prospettiva di un mondo non-necessario, di cui Egli “concepì il disegno” liberamente, ma non necessaria nel senso che vi sia mai stata una necessità che lo costrinse o lo ispirò nella Sua creazione: una simile necessità operante attraverso di Lui sarebbe in contraddizione flagrante con l’onnipotenza di Dio così come la sua sovranità<sup>6</sup>.

L’onnipotenza di Dio è, secondo il commento arendtiano, decisiva per capire la natura del volontarismo. Duns Scoto, infatti, afferma, in polemica con il pensiero greco e le teorie emanazioniste, che la *creatio ex nihilo* del mondo e di ogni forma di esistenza avvenne per una decisione libera di un Dio Creatore, che avrebbe potuto creare un mondo completamente diverso in cui «non sarebbero valide né le nostre verità matematiche né i nostri precetti morali»<sup>7</sup>.

Dio agisce scandalosamente in modo libero e contingente perché ogni cosa avrebbe benissimo potuto non essere e anche l’uomo stesso, creato a immagine e somiglianza di Dio, allo stesso modo agisce in modo libero e contingente.

La realtà della contingenza sembra così la cifra che accomuna l’uomo e Dio, la creatura finita e il Creatore onnipotente benché il segno distintivo della creatura umana che è la «più vicina a Dio di ogni altra, non sia in nessun modo la creatività: se così fosse, la creatura sarebbe realmente una sorta di “dio mortale”» con conseguenze devastanti nel rapporto tra creatura e Creatore, mentre «la creatura di Dio è contraddistinta invece dalla capacità spirituale di affermare o negare liberamente, indipendentemente dalle coercizioni sia del desiderio sia del raziocinio»<sup>8</sup>. Riaffiora prepotente il primato della libertà della Volontà che è il vero potere della creatura finita fatta a somiglianza di Dio: in altri termini la libertà e la volontà non dipendono da alcun oggetto e tanto l’una e tanto l’altra non sono legate ad alcuna motivazione né sono accomunate da un fine predeterminato, entrambe sono libere perché possono affermare e negare o odiare liberamente tutto ciò che hanno di fronte.

Proprio questa libertà della volontà di *prendere posizione* spiritualmente colloca l’uomo a sé, rispetto al resto della creazione: senza di esso egli sarebbe tutt’al più un bruto illuminato (*bonum animal*) o, come aveva affermato precedentemente Pier Giovanni Olivi, *una bestia intellectualis*, una bestia intellettuale<sup>9</sup>.

6 H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 457.

7 *Ibidem*.

8 Ivi, pp. 457-458. È curioso notare che la descrizione del pensiero scotista operata dall’Arendt, tranne qualche caso, avvenga su fonti esclusivamente intertestuali e questo rende assai più difficile l’interpretazione. «Questo pomeriggio ho un seminario su Duns Scotus e siccome ho il massimo rispetto per quel signore, sono spaventata a morte». Così Arendt si esprime in una lettera datata Chicago, 15 Maggio 1972 alla cara amica Mary McCarthy, in C. Brightman (a cura di), *Tra amiche. La corrispondenza di Hannah Arendt e Mary MacCarthy 1949-1975*, tr. it. di A. Pakravan Papi, Sellerio, Palermo 1999, p. 543. Cfr. inoltre, M. Cangiotti, *L’ethos della politica. Studio su Hannah Arendt*, QuattroVenti, Urbino 1990, p. 175: «La Arendt è a questo proposito perentoria e inequivocabile: la libertà e la volontà non dipendono assolutamente da alcun contenuto oggettuale, e tanto l’una quanto l’altra non sono legate a nessuna motivazione [...]. Ella vuole sottolineare talmente questo assunto, che si spinge sino a fare in qualche modo propria la posizione scotista che, nella sua ricostruzione, appare tutta centrata su un difficile ma affascinante equilibrio tra il mantenimento del carattere creaturale e finito dell’uomo e la contemporanea rivendicazione della sua assoluta libertà». In altri termini, per l’Autore, nel volere arendtiano, l’uomo è radicalmente libero perché sperimenta un’assoluta trascendenza rispetto a ogni dato sia esterno sia del suo stesso mondo interiore.

9 H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 458.

## **Il** tema di B@bel

Sulla scia di Pier Giovanni Olivi, teologo e filosofo francescano del XIII secolo, la Arendt demolisce il principio aristotelico di causalità, cioè l'assunto che vi sia un'unica causa, da sola sufficiente a spiegare perché una cosa dovrebbe essere anziché non essere, «a spiegare, cioè, il movimento e il mutamento». Olivi e Scoto, ma assai di più il primo, ingaggiano una dura polemica nei confronti dell'aristotelismo che ha sempre rivendicato la successione di cause necessarie e sufficienti per arrivare ad una Causa non causata. Per la Arendt, grazie a questi due straordinari pensatori del medioevo, si può misurare l'originalità del pensiero cristiano e nella fattispecie, di quello di Scoto che apre, a suo avviso, la via alla contingenza e alla sua rivalutazione in ambito filosofico.

Per “contingente” – afferma Duns Scoto – non intendo qualcosa di non necessario o che non sia sempre esistito, ma qualcosa dal quale, allorquando si verificò, avrebbe potuto accadere l'opposto. Per questo non dico che una cosa è contingente, ma che una cosa è causata in modo contingente<sup>10</sup>.

Questa nozione di contingenza, che in termini arendtiani, è antitetica alla nozione di necessità, presuppone che una cosa è causata da un insieme di cause che avrebbero potuto anche non attuarsi in modo concomitante e dunque non c'è necessità nello schema della causalità ma contingenza. L'idea che il concetto di contingenza incorpori la nozione medesima di causalità sembra a prima vista paradossale e poco ortodossa rispetto ad un'intera tradizione di pensiero che da Aristotele ad Avicenna e a Leibniz ha sempre elaborato l'opposizione necessità/contingenza come irrinunciabile e definitiva negando che la Causa prima operi in maniera contingente<sup>11</sup>.

Per Scoto, pertanto, va trovata la spiegazione radicale della contingenza che è incompatibile con l'esistenza di una Causa Prima che opera necessariamente.

La radice ultima della contingenza va sempre collocata in Dio, che *ad extra* è assolutamente libero. Hannah Arendt accentua il carattere solitario del pensiero scotista all'interno della tradizione cristiana e scolastica, ritenendo che «per il nucleo del suo pensiero – la contingenza, il prezzo pagato di buon grado per la libertà – egli non ebbe né predecessori né successori»<sup>12</sup>, ma, allo stesso tempo, coglie di questo pensiero il rovesciamento salutare ed innovativo che fa dell'intelletto una facoltà subalterna alla volontà. «Ciò che però è indubbio – secondo la nostra Autrice – è che l'originario pregiudizio nei confronti della contingenza, del particolare, della Volontà – insieme con la supremazia assegnata a necessità, universalità e Intelletto – sopravvisse alla sfida sin nel cuore dell'epoca moderna»<sup>13</sup>.

Scoto non era un “edificatore di sistemi” e spesso «le sue intuizioni più sorprendenti appaiono casualmente e, per così dire fuori contesto» e qui Arendt forse allude anche a se stessa, alla sua scrittura che sovente procede per lampi di illuminazione.

È interessante a questo punto un scavo nei testi scotisti, al fine di una ricostruzione parziale del termine “contingente” da raffrontare con la ridescrizione arendtiana che s'avvale di opere di commento dedicate al pensatore scozzese<sup>14</sup>.

10 Ivi, p. 460.

11 Non è qui il caso di ricostruire la nozione di contingenza nella storia del pensiero. Cfr. G.W. Leibniz, *Scritti sulla libertà e sulla contingenza*, tr. it. a cura di A. Sani, Editrice Clinamen, Firenze 2003.

12 H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 455.

13 Ivi, p. 346.

14 Non è qui possibile offrire una se pur incompleta indicazione bibliografica sulla dottrina della volontà in Scoto, data la vastità della produzione anche recente. A titolo di esempio si possono segnalare: J.

II - Come è noto, per Duns Scoto l'esistenza effettiva del contingente non è tanto oggetto di dimostrazione ma di constatazione immediata ed evidente. Gli enti contingenti sono di per sé autoevidenti e sono ontologicamente finiti. Il contingente è la proprietà di ogni esistente che è dotato di una determinata quiddità ed è inevitabile che il finito sia l'intrinseca radice della contingenza. Tuttavia vi è una radice estrinseca ma primaria, fondamentale della contingenza del finito che è da riporsi nell'autosufficienza totale dell'essenza divina o più propriamente nella perfetta trascendenza di Dio rispetto all'intero arco dell'essere finito<sup>15</sup>.

Il punto cruciale per capire la lettura arendtiana di Scoto e più in generale la natura del volontarismo scotista è stabilire quello che Dio può e non può fare.

Su questa delicata questione sulla contingenza degli esseri creati in relazione all'operare di Dio è il caso di fornire una spiegazione più approfondita sulla distinzione tra "potenzia assoluta" e "potenzia ordinata" che è un grande tema del dibattito scolastico negli anni 1277-1347<sup>16</sup>.

Duns Scoto sviluppa il tema nel primo libro dell'*Ordinatio* (dist. 44 q. unica) che curiosamente la nostra Autrice non prende in considerazione.

Deus ergo, agere potens secundum illas rectas leges ut praefixae sunt ab<sup>17</sup> eo, dicitur agere secundum potentiam ordinatam; ut autem potest multa agere quae non sunt secundum illas leges iam praefixas, sed praeter illas, dicitur eius potentia absoluta: quia enim Deus quodlibet potest agere quod non includit contradictionem (et tales sunt multi modi alii), ideo dicitur tunc agere secundum potentiam absolutam.

(Dio dunque, essendo in grado di operare sulla base di giuste leggi (*leges rectas*) così come sono state fissate da lui, si dice che egli opera *secundum potentiam ordinatam*; tuttavia in quanto egli può compiere molte altre cose che non sono secondo quelle norme già prefissate, ma al di là di esse (*praeter illas*), la sua *potentia* viene detta *absoluta*: infatti poiché Dio può compiere tutto ciò che non implichi contraddizione (*quodlibet potest agere quod non includit contradictionem*) e proprio tali sono altri modi di agire, per questo si dice che egli agisce sulla base della *potentia absoluta*).

Quasi non bastasse il già detto per fugare ogni equivoco sul cosiddetto "volontarismo" di Scoto, egli stesso aggiunge:

---

Auer, *Die menschliche Willenfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus*, Hueber Verlag, München 1938; W. Hoeres, *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, tr. it. di A. Bizzotto, Liviana Editrice, Padova 1976; B.M. Bonansea, *Duns Scotus' Voluntarism*, in J.K. Ryan / B.M. Bonansea (a cura di), *John Duns Scotus, 1265-1965*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1965; R. Prentice, *The Voluntarism of Duns Scotus, as seen in his Comparison of the Intellect and the Will*, in «Franciscan Studies», 1968, n. 38, pp. 63-103; A.B. Wolter, *Duns Scotus on the Will and Morality*, The Catholic University of America Press, Washington (D.C.) 1986; B.M. Bonansea, *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*, Jaca Book, Milano 1991. È utile poi consultare gli Atti dei vari Congressi Internazionali Scotistici.

- 15 Per il complesso dei testi di Duns Scoto si rinvia all'*Opera Omnia*, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana MCML-MCMLXIII. In particolare, per il nostro studio è stato preso in esame il VI tomo.
- 16 Cfr. E. Randi, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla "potenzia assoluta" fra XIII e XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1987. Cfr. inoltre G. Canziani / M. Granata / Ch. Zarka (a cura di), *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, FrancoAngeli, Milano 2000.
- 17 I. Duns Scoto, *Opera Omnia*, cit., tomo VI, pp. 365-366.

Unde dico quod multa alia potest agere ordinate; et multa alia posse fieri ordinate, ab illis quae fiunt conformiter illis legibus, non includem contradictionem quando rectitudo huiusmodi legis – secundum quam dicitur quis recte et ordinate agere – est in potestate ipsius agentis. Ideo sicut potest aliter agere, ita potest aliam legem rectam statuere, – quae si statueretur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta nisi quatenus a voluntate divina acceptante est statuta<sup>18</sup>.

(Per cui asserisco che Dio può compiere in modo ordinato (*ordinate agere*) molte altre cose; e che molte altre potrebbero essere poste in essere in modo ordinato (*posse fieri ordinate*) diverse da quelle che vengono prodotte (*fiunt*) in modo conforme a quelle leggi (da lui stabilite) e ciò non implica contraddizione, quando la correttezza (*rectitudo*) di una legge siffatta è in potere di colui che agisce (*est in potestate ipsius agentis*). Pertanto come egli può agire diversamente, così può stabilire una diversa legge giusta, la quale qualora fosse stabilita da Dio, sarebbe *recta*, giacché nessuna legge è *recta* se non in quanto è stata fissata (*statuta*) dalla volontà divina che la accetta (*nisi quatenus a voluntate divina acceptante*).

Duns Scoto prosegue in ulteriori dettagli, ma vale la pena di avere richiamato qui l'essenziale giacché, in questo modo, si evita di continuare a far sussistere un equivoco per cui si fa, in modo erroneo, di Duns Scoto un precursore del cosiddetto “volontarismo assoluto”.

Tale “volontarismo assoluto” non è mai stato sostenuto da Scoto, giacché egli – come si è visto – non ha mai asserito che la volontà di Dio può stabilire a piacere anche ciò che implica contraddizione, violando così i criteri del vero e del falso e cadendo in un arbitrarismo insostenibile.

Dio non può fabbricare a proprio piacimento ogni verità. Ciò che Dio fa è per ciò stesso il meglio e Scoto quando parla di *potentia absoluta* non sta in realtà parlando di contingenza e di libertà bensì di onnipotenza divina che acquista il carattere di una *lex recta* cioè di una misura per l'*ordo* o la *regola* cui si riferisce. Intendiamoci, la regola trova sempre la propria legittimazione nella volontà dell'agente. Dio è e rimane libero di creare le cose in un dato modo o in un altro progetto creativo e per questo occorre distinguere tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata*. Tuttavia anche la *potentia Dei absoluta* non va e non può andare contro la legge fondamentale dell'intelletto conoscitivo divino (ed umano) che non è, per Duns Scoto, in conflitto o in antitesi con la componente, altrettanto importante, della volontà e della libertà divina (ed umana).

III - Si comprende da queste annotazioni che il tema dell'onnipotenza divina si svolge come critica del necessitarismo aristotelico e come critica di quelle tesi teologiche che non concedono adeguato spazio alla volontà nei riguardi dell'intelletto ma curiosamente Arendt non approfondisce molto questo punto. Ella si limita ad elogiare non sempre, come abbiamo visto, con giusta causa, il motivo della contingenza nell'opera del pensatore scozzese e ad osservare che

[...]la sua Esistenza è necessaria nella prospettiva di un mondo non necessario, di cui Egli “concepì il disegno” liberamente, ma non necessaria nel senso che vi sia mai stata una necessità che lo costrinse o lo ispirò nella Sua creazione: una simile necessità operante attraverso di Lui sarebbe in contraddizione flagrante con l'onnipotenza di Dio così come con la Sua sovranità<sup>19</sup>.

---

18 *Ibidem*.

19 H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 457.

Il passo arendtiano lascia molte questioni aperte: la più importante può riassumersi in questi termini: il contingente ha un'autonomia ontologica o dipende da qualcosa altro? La distinzione tra la *potentia absoluta* e *potentia ordinata* è applicabile anche ad ogni agente libero cioè vale anche per l'uomo? Per Arendt, parrebbe di sì perché senza la volontà, intesa come il potere o la capacità di iniziare qualcosa dal nulla, non ci sarebbe libertà e verrebbe così meno la stessa categoria della natalità paragonabile alla *creatio ex nihilo* intesa come *potentia Dei absoluta*.

L'impressione è che la nostra Autrice accetti le tesi di Duns Scoto senza discuterle o meglio pieghi alle sue esigenze teoretiche alcune categorie dello scozzese come la contingenza, la potenza, la volontà e la libertà trovandovi nessi unitari che ella non sempre approfondisce in maniera adeguata e che pertanto non appaiono sempre giustificati. Se la contingenza non indica solo ciò che non è necessario o ciò che non è sempre esistito ma anche qualcosa di cui sarebbe potuto accadere l'opposto, questa definizione non può valere per Duns Scoto che restringe la nozione di contingenza, ma semmai come ha acutamente dimostrato Eugenio Randi, varrebbe per Guglielmo di Occam che distanzia di molto la prospettiva scotista perché «tale concezione non produce in Occam alcun esito “scettico”: considerare l'azione divina *de potentia absoluta* significa ragionare di mondi possibili, non del possibile intervento sconvolgente di Dio su questo mondo»<sup>20</sup>. In altri termini, se in Scoto la *potentia absoluta* si commisura ad un sistema di regole, in Occam «parlare di *potentia absoluta* e di *potentia ordinata* non vuol dire che Dio possa agire ora in un modo ora in un altro, ma invece indica che Dio, al di là di ciò che ha previsto e deciso che avvenisse, conserva la possibilità di scegliere altrimenti»<sup>21</sup>.

Lo scotismo che attrae Hannah Arendt riguarda la consapevolezza che gli uomini attraverso la volontà facciano il più alto esercizio di libertà accrescendo e dilatando la potenza e gli spazi del loro essere al mondo. La volontà è attiva «*est potentia quia ipsa aliquid potest*», e quindi crea spazi operativi all'essere umano e agli altri, dentro di sé e intorno a sé, in linea con quella libertà di cui la pensatrice di Hannover non smette di esaltare nell'opera scotista. La redenzione della Volontà viene dall'agire che interrompe il conflitto tra *velle* e *nolle*.

L'idea che possa esserci un'attività che trova riposo in se stessa non è meno sorprendentemente originale – senza precedenti e senza seguito nella storia del pensiero occidentale – della promozione ontologica del contingente rispetto al necessario, del particolare esistente rispetto all'universale. Ho cercato di mostrare come con Duns Scoto non si sia di fronte a semplici capovolgimenti concettuali, ma a idee e concezioni autenticamente nuove, che tutte, probabilmente, potrebbero spiegarsi come le condizioni speculative per una filosofia della libertà. Per quanto mi è dato di vedere, nella storia della filosofia solamente Kant può uguagliare Duns Scoto nella sua adesione incondizionata alla libertà<sup>22</sup>.

Scoto e Kant, insieme nel nome di una incondizionata adesione alla libertà: l'ardito accostamento arendtiano muove dalla comune esigenza dei due pensatori di concedere molto all'autonomia umana e di allargare la sfera del volere.

Che il fine capace di orientare la vita morale del soggetto debba essere posto dal soggetto stesso non è solo il debito di Kant nei confronti di Scoto, ma l'elemento teoreticamente più rilevante nella filosofia del medioevo.

20 E. Randi, *Il sovrano e l'orologio*, cit., p. 67.

21 Ivi, p. 68.

22 Ivi, p. 469.

## ***Il tema di B@bel***

Arendt ribadisce in queste note conclusive l'originalità del pensiero di Scoto, *inascoltato filosofo cristiano* che, prendendo sul serio la questione della libertà della volontà e non limitandosi a considerarla, alla stregua dell'etica antica e aristotelica, come disposizione alla scelta fra possibilità già date, bensì come autonoma capacità progettuale, si accinge ad allestire una vera filosofia della libertà<sup>23</sup>.

Sulla strada aperta da Agostino, proseguita da Duns Scoto e attraversata da Kant, Hannah Arendt rivendica, sullo sfondo della *contingentia mundi*, il ruolo guida della volontà che esalta l'effettiva singolarità dell'uomo rispetto al resto delle creature. La sua *haecceitas*, appunto.

---

23 Cfr. W. Hoeres, *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, cit. Si tratta di un libro che è tuttora di fondamentale riferimento per chi voglia affrontare lo studio della teoria della volontà di Scoto, la fonte dell'allusione alla capacità di progettare fini autonomi.

---

Maria Teresa Pansera

## IL SIGNIFICATO ETICO DEL PENSARE

*Se, come ho sostenuto prima, l'attitudine a discernere ciò che è giusto da ciò che è sbagliato dovesse rivelare di aver qualcosa a che fare con l'attitudine a pensare, si dovrà poter "esigere" questo esercizio da ogni persona sana, indipendentemente dalla sua istruzione o ignoranza, dalla sua intelligenza o stupidità eventuali.*

Hannah Arendt, *La vita della mente*

In Hannah Arendt vita e filosofia sono state sempre strettamente intrecciate poiché il pensiero dell'autrice costituisce parte integrante della sua vita e quest'ultima è strettamente connessa allo svolgersi della sua teoria politica. Dopo essersi inizialmente occupata di teologia ed esser passata poi allo studio e allo "smantellamento" della metafisica, la giovane filosofa ha dedicato il suo pensiero alla vita. Dapprima la vita di per sé: per sopravvivere è costretta a lasciare la Germania recandosi prima a Parigi e poi a New York. In seguito, nella sua singolare passione per la ricerca, considera vita e pensiero (*praxis* e *theoria*) come un'unica sintesi e non smetterà mai di collocare al centro dei suoi interessi *l'amor mundi*. Infatti la Arendt, lungi dall'essere una "pensatrice di professione" colloca la propria capacità di pensare e di comprendere al centro della propria vita; la comprensione, infatti,

[...] rappresenta il modo specificamente umano di vivere, in quanto ogni individuo ha bisogno di riconciliarsi con un mondo in cui è arrivato, con la nascita, come straniero e in cui, in virtù della sua irriducibile unicità, rimarrà sempre uno straniero. La comprensione ha inizio con la nascita e si conclude con la morte. Nella misura in cui la comparsa dei governi totalitari è l'evento cruciale del nostro mondo, comprendere il totalitarismo non equivale a condonare alcunché, bensì a riconciliarsi con un mondo in cui cose del genere sono semplicemente possibili<sup>1</sup>.

La crisi della comprensione è analoga alla crisi del giudizio, in quanto ci rendiamo conto di non possedere più regole universali attendibili né quella saggezza che nel passato ci aiutava ad orientarci nell'azione. «Non occorre la comparsa del totalitarismo per dimostrarci che viviamo in un mondo capovolto, un mondo in cui non possiamo orientarci attenendoci alle regole di quello che una volta era il senso comune»<sup>2</sup>. L'assenza di significato e la perdita del senso comune, che hanno caratterizzato il ventesimo secolo, sono state accompagnate da un accentuato sviluppo del sapere teoretico e da un'atrofia del sapere pratico, indeterminato, dut-

---

1 H. Arendt, *Comprensione e politica*, in Ead., *Antologia*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 108.

2 Ivi, p. 115.

tile, problematico e, proprio per questo, in grado di indirizzare il comportamento nel versante etico. La nostra grande tradizione ha dimostrato

[...] la sua evidente incapacità di rispondere in maniera efficace alla sfida portata dalle questioni “moralì” e politiche del nostro tempo. In effetti le fonti da cui sarebbero dovute scaturire queste risposte si erano inaridite e la stessa cornice entro cui la comprensione e il giudizio potevano emergere si era sgretolata<sup>3</sup>.

Per la Arendt la possibilità di giudicare era strettamente connessa con la possibilità di muoversi liberamente nel mondo delle apparenze, osservando la realtà con un'imparzialità non disincarnata, in sostanza essere spiritualmente liberi di pensare da soli, in totale autonomia<sup>4</sup>. L'autonomia di giudizio e la capacità di analizzare tutto criticamente fanno di lei una studiosa di grande spessore, dotata di perseveranza e tenacia nel perseguire i suoi propositi, ma al contempo capace di correre il rischio dell'interpretazione e di avere il coraggio di impostare il gioco secondo nuove regole.

### 1. *Il totalitarismo e la questione morale*

La nostra vita oggi è senza dubbio molto diversa rispetto a quella che si conduceva solo un secolo fa. È stato decisamente alleviato sia lo sforzo per il sostentamento sia la pena per la procreazione; tuttavia non si è riusciti ad eliminare la costrizione della necessità. L'espressione massima della libertà per *l'animal laborans* consiste nell'attività continua e ripetuta per soddisfare le proprie esigenze, senza mai, tuttavia, riuscire ad appagarle completamente. In base all'attuale trasformazione del lavoro, si presenta davanti all'uomo contemporaneo un nuovo problema: da un lato la sua capacità produttiva non conosce soste e si espande illimitatamente; dall'altro i prodotti tendono ad accumularsi e perciò si richiede un'accelerazione e un incremento dei consumi. Infatti, se si produce oltre quello che è possibile consumare, si rischia l'inutilità e la perdita di valore di ciò che si è prodotto. La società si è, in parte, adeguata a questo meccanismo perverso trasformando i beni d'uso in beni di consumo.

In questo modo si è costruito un mondo in continuo e tumultuoso mutamento, dove il principio di stabilità e di sicurezza è completamente svanito. L'ideale dell'*homo faber*, che consisteva nella durata e nella permanenza dei manufatti, si è trasformato in quello dell'*animal laborans* che produce e consuma a ritmo continuo. Viviamo, ormai, in una cultura di massa, dove la generalizzata insoddisfazione si placa temporaneamente e illusoriamente soltanto nella sempre più vorticosa successione della produzione e del consumo, e nella sola ed unica esaltazione del dominio assoluto dell'*animal laborans*.

È quindi perfettamente concepibile, secondo la Arendt, che «l'età moderna – cominciata con un così eccezionale e promettente rigoglio di attività umana – termini nella più mortale e nella più sterile passività che la storia abbia mai conosciuto»<sup>5</sup>. E all'interno di questa passività può

3 Ivi, p. 117.

4 Ci riferiamo qui al *Selbstdenken* lessinghiano, cfr. H. Arendt, *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten: Gedanken zu Lessing*, Hauswedell, Hamburg 1960, tr. it. *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, in Ead., *Antologia*, cit., pp. 210-234.

5 H. Arendt, *The Human Condition*, tr. it. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1964, p. 240.

trovare spazio, come sappiamo, quella “banalità del male” che ha condotto ad individui come Eichmann. In un’epoca in cui «l’azione è diventata un’esperienza per pochi privilegiati»<sup>6</sup>, un barlume di speranza appare quando si fa riferimento al pensiero che è «ancora possibile e senza dubbio efficace, ovunque gli uomini vivano in condizione di libertà politica»<sup>7</sup>.

Se l’esistenza di un mondo totalitario va analizzata attraverso una meditazione sul concetto di male radicale, la possibilità di un mondo libero va ricercata nelle risorse di autonomia e di rinascita contenute nella condizione umana in quanto tale. Se il totalitarismo giustifica la sua esistenza in base alla formula del “tutto è possibile”, un mondo libero deve fondarsi sulla capacità dell’uomo di agire razionalmente, partendo dall’ipotesi dell’esistenza di un essere umano capace di creare, preservare o ricostruire uno spazio per l’azione politica. La realtà completamente nuova del mondo totalitario ha dato vita a una domanda che non si era mai posta precedentemente: a quali condizioni è possibile un mondo senza campi di concentramento? Secondo quali presupposti l’uomo cessa di essere superfluo?

Quando scrisse *Le origini del totalitarismo* Hannah Arendt credeva che nel mondo potesse davvero esistere il male radicale, quel male che viene generato da una mente criminale e consapevole, quel male a cui aveva appena assistito nell’esempio terrificante del nazismo, incarnato nella figura di Hitler e dei suoi seguaci. Quel male che non si può perdonare perché non si riesce a comprendere (almeno finché non diventi storia, passato) e così il saggio si chiude con un deciso rifiuto di riconciliazione con il mondo: un mondo in cui la presenza del male è davvero possibile, anzi reale. Solo più tardi questo atteggiamento ostile e diffidente nei confronti del mondo, dove crudeltà e malvagità sono presenti e uomini senza scrupoli possono sempre trovare un posto di *leader* tra le masse, mutò grazie agli eventi che offrirono alla Arendt la possibilità di capire, di maturare nuove riflessioni per trovare una cura contro il rischio della chiusura interiore e la paura della disperazione, recuperando così quell’*amor mundi* su cui edificherà tutto il suo pensiero futuro.

Quindi, se ne *Le origini del totalitarismo* la Arendt aveva ipotizzato la possibilità di una completa distruzione, ne la *Vita activa* ricerca quelle barriere che la condizione umana è in grado di opporre a tale minaccia. Ma è nella *Vita della mente* che muove da un interrogativo etico cruciale, che trova le sue radici nell’esperienza nazista e nell’olocausto degli ebrei: come sia possibile per l’uomo commettere il male e un male così tragico e al contempo eclatante, senza trasgredire le regole, in modo normale, banale e se sia possibile preservarsi da esso.

È possibile fare il male (le colpe di omissione alla stessa stregua di quelle commesse) in mancanza non solo di “moventi abietti” (come li chiama la legge), ma di moventi tout court, di uno stimolo particolare dell’interesse o della volizione? Si può credere che la malvagità, comunque la si definisca, questa “determinazione a mostrarsi scellerati”, non sia una condizione necessaria per compiere il male? Il problema del bene e del male, la nostra facoltà di distinguere ciò che è giusto da ciò che è sbagliato sarebbe forse connesso con la nostra facoltà di pensiero? [...] Potrebbe l’attività del pensare come tale, l’abitudine di esaminare tutto ciò a cui accade di verificarsi o di attirare l’attenzione, indipendentemente dai risultati e dal contenuto specifico, potrebbe quest’attività rientrare tra le condizioni che inducono gli uomini ad astenersi dal fare il male, o perfino li “dispongono” contro di esso?<sup>8</sup>

6 Ivi, p. 242.

7 *Ibidem*.

8 H. Arendt, *The Life of the Mind*, tr. it. *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987, pp. 85-86.

Tale interrogativo era sorto da una constatazione fatta durante un'esperienza fondamentale della sua vita, assistendo cioè al processo Eichmann a Gerusalemme come inviata del *New Yorker*, quella del ridimensionamento della figura del criminale nazista, che invece di essere mostruosamente dedito al male, era invece «assolutamente incapace di distinguere il bene dal male». Ciò che colpì la Arendt, nell'ascoltare la deposizione di Eichmann, «l'uomo nella gabbia di vetro», fu il fatto di trovarsi di fronte a un uomo né diabolico né inquietante nell'aspetto, né stupido né malvagio, ma piuttosto a un uomo ordinario, banale e mediocre, contrassegnato da un'unica caratteristica degna di nota: «la mancanza di pensiero», che si dimostrava attraverso una cieca adesione a «codici d'espressione e di condotta convenzionali e standardizzati»<sup>9</sup>.

Quanto più lo si ascoltava, tanto più era evidente che la sua incapacità di esprimersi era strettamente collegata a un'incapacità di *pensare*, cioè di pensare dal punto di vista di qualcun altro. Comunicare con lui era impossibile, non perché mentiva (ipotesi che fino alla fine tenne in dubbio i giudici), ma perché le parole e la presenza degli altri, quindi la realtà in quanto tale, non lo toccavano<sup>10</sup>.

Tutte le scelte della sua vita in fondo, furono dettate dal bisogno di un'autorità superiore che gli indicasse cosa fare, evitando così di prendere da solo le proprie decisioni. Quello che maggiormente disorientava era, inoltre, la totale assenza di rimorso per le atrocità compiute, come se avesse agito privo di consapevolezza rispetto alle conseguenze delle sue azioni.

Il male è sempre stato concepito come qualcosa di diabolico, come un atto di superbia e di calcolato peccato, come qualcosa di cui solo le grandi menti sono capaci. Mentre la Arendt aveva preso coscienza che si può compiere il male anche senza tali requisiti, non perché si è stupidi, ma per una mancanza di pensiero, quel pensiero che ci permette di discernere, di esaminare prima di agire, quel pensiero grazie al quale ognuno di noi diviene arbitro e giudice di se stesso, quel pensiero senza il quale mai si potrà realizzare quel silenzioso dialogo del sé con se stesso, che si trova alla base di ogni vita politica e morale all'interno della pluralità.

La questione morale, che la Arendt si è posta dopo il processo Eichmann, è strettamente legata alla scoperta dell'essenza del male come mancanza di pensiero.

È come se sulla connessione fra il male e l'assenza di pensiero Socrate avesse solo da dire che coloro che non sono innamorati della bellezza, della giustizia e della sapienza sono incapaci di pensiero, proprio come, viceversa, chi ama l'esame e la riflessione tipici del pensiero e perciò fa filosofia sarebbe incapace di fare il male<sup>11</sup>.

Non si tratta di stupidità, ma di ottusità, di assenza di giudizio che, non più chiamato in causa durante il regime totalitario, si è atrofizzato nelle menti delle masse. «Il problema è precisamente che per causare il male non è necessario un cuore iniquo, fenomeno relativamente raro. Quindi in termini kantiani, per prevenire il male si avrebbe bisogno della filosofia, dell'esercizio della ragione come facoltà di pensiero»<sup>12</sup>.

---

9 Ivi, p. 84.

10 H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil*, tr. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 57.

11 H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 274.

12 H. Arendt, *Pensiero e riflessioni morali*, in Ead., *La disobbedienza civile e altri saggi*, Giuffrè, Milano 1985, p. 124.

Il “caso-Eichmann” appare dunque paradigmatico, non solo perché testimonia una totale assenza di pensiero, ma anche una radicale incapacità di esercitare la facoltà di giudizio, quando vengono a mancare le norme, i valori, i principi ereditati dalla tradizione. Dato che ormai la “breccia” aperta tra “passato e futuro” non può essere colmata recuperando le risorse di una tradizione andata in pezzi, la modernità si trova priva di qualsiasi punto di riferimento e di guida all’agire in situazioni di ambiguità e di rischio<sup>13</sup>. L’epoca moderna ha occultato il vero senso della moralità, riuscendo a far penetrare nelle menti delle masse la convinzione che legge e morale fossero la stessa cosa, così che uomini superficiali come Eichmann e la maggior parte dei nazisti che eseguivano gli ordini, non sono stati in grado di esaminare quelle leggi sotto il profilo della moralità e del rispetto dell’umanità. A questi è mancata la facoltà di giudicare, l’unica in grado di distinguere il bene dal male, il giusto dall’ingiusto, il buono dal cattivo. Una delle più grandi questioni morali di tutti i tempi è rappresentata, per la Arendt, dalla natura e dalla funzione dei giudizi umani.

In quei processi, dove gli imputati erano persone che avevano commesso crimini “autorizzati”, noi abbiamo preteso che gli esseri umani siano capaci di distinguere il bene dal male anche quando per guidare se stessi non hanno altro che il proprio razioicinio, il quale inoltre può essere completamente frastornato dal fatto che tutti coloro che li circondano hanno altre idee. E il problema è tanto più grave, in quanto noi sappiamo che quei pochi che furono abbastanza “arroganti” da confidare soltanto nel proprio razioicinio non erano affatto persone che si attenevano ai vecchi valori o che si lasciavano guidare da una fede religiosa. Poiché nel Terzo Reich tutta la società “rispettabile” aveva in un modo o nell’altro ceduto a Hitler, virtualmente erano svanite le massime morali che determinano il comportamento sociale, e assieme ad esse erano svaniti i comandamenti religiosi (“non ammazzare”) che guidano la coscienza. E quei pochi che sapevano distinguere il bene dal male giudicavano completamente da soli, e lo facevano liberamente; non potevano attenersi a norme e a criteri generali, non essendoci né norme né criteri per fatti che non avevano precedenti. Dovevano decidere di volta in volta<sup>14</sup>.

## 2. Il pensiero come imperativo etico

Secondo la Arendt il pensatore che più di ogni altro può aprire un varco per la comprensione del possibile nesso tra non-pensiero e male e, all’opposto, tra pensiero e disposizione ad agire bene, è Socrate, la cui attività di pensiero era strettamente connessa all’attività dialogica e al confronto pubblico con i suoi concittadini, quindi all’azione politica, così come era stata descritta in *Vita attiva*. Se il male si origina per un’atrofia del pensiero, e gli uomini che non pensano sono come uomini che camminano nel sonno, bisogna chiedersi come e perché si pensa, come è possibile cogliere l’interna armonia del pensiero, quel silenzioso colloquio tra sé e il proprio io, il due-in-uno che costituisce l’essenza del pensiero e che deve precedere ogni giudizio. Ricordiamo qui la frase che Cicerone attribuiva a Catone e con cui la Arendt chiudeva il volume *Vita attiva: Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solus esse quam solus esset*. (Mai un uomo è più attivo di quando non fa nulla, mai è meno solo di quando è solo con se stesso)<sup>15</sup>.

13 Cfr. H. Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, tr. it. *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991.

14 H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit., p. 296.

15 H. Arendt, *Vita attiva*, cit., p. 242.

## Il tema di B@bel

Quando Socrate torna a casa, non è solo, egli è con sé. Con questo compagno immaginario che lo attende, è chiaro, Socrate deve pervenire a qualche tipo di accordo, giacché vivono sotto lo stesso tetto. Meglio essere in discordia con il mondo intero che non con l'unica persona con la quale sei costretto a convivere dopo aver lasciato la compagnia degli altri<sup>16</sup>.

La scoperta socratica consiste nell'aver riconosciuto che possiamo avere rapporti con noi stessi oltre che con gli altri, e che il criterio fondamentale del dialogo che il pensiero instaura fra gli amici (intendendo con Aristotele l'amico come un altro se stesso) è il "non contraddire te stesso". Riuscire a vivere in pace con se stessi, significa rendere possibile ai due-in-uno di essere amici e di vivere in armonia, perché «la coscienza è l'anticipazione del compagno che ti aspetta se e quando torni a casa»<sup>17</sup>.

Pensare diventa il nuovo imperativo etico, pensare come capacità di darsi ragione dell'evento attraverso il giudizio, facoltà mentale autonoma, che ha in se stessa i propri principi, attraverso i quali è in grado di distinguere il bene dal male, il giusto dall'ingiusto, ecc. ponendosi al di là dei valori e delle regole socialmente accettate. Quando faccio esperienza di un atto sono in grado di affermare se esso è coraggioso o vile, giusto o ingiusto e così via. Il giudizio è, per la Arendt, la facoltà che ci permette di analizzare sia i singoli eventi quotidiani sia quelli avvenuti nel passato, senza pretendere di definire cosa sia il buono, il giusto o il coraggioso in sé, ma riconoscendolo nelle sue manifestazioni particolari. Dunque il criterio del giudizio è costituito dall'accordo o dal disaccordo dello spettatore-giudice riguardo alle azioni compiute dall'attore: tutto ciò basandosi sul presupposto dell'abitudine a pensare.

Lo scopo che la Arendt si era prefissa con la sua ultima opera era quello di riunire il pensiero alle due altre facoltà spirituali (volontà e giudizio) e di riconciliarlo con la facoltà precipuamente umana: l'azione. Mentre nella *Vita activa*, attraverso la decostruzione delle principali linee del pensiero metafisico, aveva cercato di ribaltare il primato che una lunga tradizione speculativa aveva assegnato alla teoria sulla pratica, riportando in primo piano l'azione e il suo significato politico, in *La vita della mente* l'antagonismo si attenua e, anche «se il filo della tradizione è spezzato e non lo si potrà riannodare», lo si può vedere in una prospettiva mai tentata prima, estrarne i frammenti preziosi e provare a riconnetterli in modo diverso. Pur essendo ormai perduta la continuità con il passato così come si era tramandato da una generazione all'altra ed essendo il futuro ancora imprevedibile, tra queste due forze (il passato e il futuro) si colloca il presente, il *nunc stans* (un piccolo spazio di non-tempo nel cuore stesso del tempo), il momento di quiete (l'occhio del ciclone) in cui il soggetto pensante può allontanarsi dalla linea del combattimento e collocarsi nella posizione di giudice e spettatore del gioco della vita.

Il *continuum* temporale, che è mutamento perenne, si spezza nei tempi passato, presente, futuro; col che, passato e futuro sono avversari l'uno dell'altro come il non-più e il non-ancora solo a causa della presenza dell'uomo che possiede un'"origine", la sua nascita, e una fine, la sua morte, e perciò in ogni dato istante sussiste tra loro: questo "tra" si chiama presente<sup>18</sup>.

In questa lacuna tra passato e futuro, in questo presente senza tempo, l'io trova il proprio luogo temporale quando pensa, cioè quando riesce a discostarsi a sufficienza dal passato e dal futuro per cercare di penetrarne il significato, assumendo la posizione di arbitro delle

16 H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 284.

17 Ivi, p. 287.

18 Ivi, p. 298.

molteplici vicende dell'esistenza umana nel mondo, senza mai raggiungere una soluzione definitiva, ma sempre alla ricerca del loro senso più profondo. Pensare costituisce, dunque, la predisposizione indispensabile per decidere ciò che sarà e valutare ciò che non è più. Siccome il passato, in quanto tale, è soggetto al nostro giudizio, quest'ultimo costituisce un supporto per il volere futuro.

Nell'essere umano si verifica una convivenza precaria tra l'istinto al cambiamento e il bisogno della conservazione, tra il desiderio di stabilità e il fascino dell'imprevedibile, ed è nella temporalità che queste due opposte tensioni raggiungono l'equilibrio, poiché attraverso il giudizio e il conseguente perdono degli eventi passati si trova la spinta ad agire di nuovo e nella promessa si realizza la stabilità per l'avvenire. Soprattutto nell'epoca moderna, in cui i mutamenti avvengono con una rapidità che ha superato la volontà di cambiamento che è insita nella stessa condizione umana, c'è necessità del perdono e della promessa che ci reintroducano nel mondo della durata, gettando un nuovo ponte sulla lacuna temporale tra storia da comprendere e storia ancora da compiersi.

Il rimedio contro l'irreversibilità e l'imprevedibilità del processo avviato dall'azione non scaturisce da un'altra facoltà superiore, ma è una potenzialità dell'azione stessa. La redenzione possibile dall'aporia dell'irreversibilità – non riuscire a disfare ciò che si è fatto anche se non si sapeva, e non si poteva sapere, che cosa si stesse facendo – è nella facoltà di perdonare. Rimedio all'imprevedibilità, alla caotica incertezza del futuro, è la facoltà di fare e mantenere delle promesse. Le due attività si completano poiché una, il perdonare, serve a distruggere i gesti del passato, i cui "peccati" pendono come una spada di Damocle sul capo di ogni nuova generazione; e l'altra, il vincolarsi con delle promesse, serve a gettare nell'oceano dell'incertezza, quale è il futuro per definizione, isole di sicurezza senza le quali nemmeno la continuità, per non parlare di una durata di qualsiasi genere, sarebbe possibile nelle relazioni tra gli uomini<sup>19</sup>.

La Arendt si pone, a questo punto, il problema di capire i rapporti che si instaurano tra le diverse facoltà per cercare di mantenere tra loro un certo equilibrio, senza che una parte prenda il sopravvento sulle altre. Infatti il pensiero si avvicina alla morte quando perde il rapporto con il mondo e con l'azione umana; l'agire diviene cieco quando si allontana dal pensiero; la *praxis* perde ogni incisività senza il discorso e il giudizio non può avere senso se non nell'ambito della pluralità e del dialogo.

Gli esseri umani sono dotati sia di un equipaggiamento sensoriale, che permette l'esperienza sensibile, sia di una facoltà mentale, il pensiero, che permette di trascendere mentalmente qualsiasi datità sensibile. La Arendt cerca di riannodare questi due aspetti e trova nella capacità metaforica del pensiero la possibilità per quest'ultimo di non rimanere chiuso nell'ambito astratto della contemplazione, ma di agganciarsi alla realtà attraverso la relazione tra la visione della mente e la parola.

Gettando un ponte sull'abisso tra le attività interiori e invisibili della mente e il mondo delle apparenze, la metafora fu sicuramente il dono più grande che il linguaggio potesse offrire al pensiero e quindi alla filosofia [...]. Per quanto nel pensare si sia prossimi a ciò che è lontano, per quanto si sia assenti da ciò che è vicino, l'io che pensa, ovviamente, non abbandona mai del tutto il mondo delle apparenze. La teoria dei "due mondi" come abbiamo già detto, è sì un'illusione metafisica, ma non è né arbitraria né accidentale: è l'illusione più plausibile che abbia mai afflitto l'esperienza

---

19 H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 175.

del pensare. Concedendosi all'uso metaforico, il linguaggio ci permette di pensare, cioè di avere commercio con il non sensibile, proprio perché consente di "portare oltre" – *metapherein* – le nostre esperienze sensibili. Non vi sono due mondi perché la metafora li unisce<sup>20</sup>.

La metafora permette di gettare un ponte tra le attività mentali interiori e il mondo delle apparenze, tra la visione della mente e il dialogo tra gli uomini. Ciò significa che non ci sono due mondi separati, pensiero e realtà, visibile e invisibile, poiché la metafora li unisce. Il pensiero, quindi, può riconquistare il suo rapporto con il mondo quando s'incarna nella facoltà del giudizio; si apre così una nuova strada che esso può percorrere per riconciliarsi con l'esistente.

### 3. La teoria del giudizio

La Arendt, attraverso la sua teoria del giudizio, cerca di individuare un tipo di sapere che sia in grado di fornire norme vincolanti di comportamento e al tempo stesso tenga conto delle situazioni concrete in cui si viene a trovare. Un sapere (*theoria*) che si sviluppa insieme all'agire (*praxis*) e in cui si riconciliano l'aspetto teorico e concettuale con quello pratico e concreto: la ragione e la decisione. Il pensiero non deve elaborare una teoria separata dalla realtà, ma compiere un esame dei "molteplici affari del mondo" per esserne arbitro, per decidere nei conflitti, per effettuare scelte.

Ma come prendere queste decisioni? A chi spetta la capacità di scegliere? A questo punto subentra la volontà, ed è a tale facoltà che si rivolge la parte centrale della *Vita della mente*. La Arendt intendeva analizzare le relazioni antagonistiche tra pensare e volere, tra la mentalità teorica, basata sulla prevedibilità e sulla necessità, e la mentalità politica, fondata sulla contingenza e l'imprevedibilità. E sperava con questa analisi di concludere un trattato di pace tra il pensare e il volere.

Il tema del giudizio avrebbe dovuto costituire la terza parte dell'opera e sarebbe servito da collegamento tra le riflessioni filosofiche e la sfera politica. Il quadro che Hannah Arendt cerca di presentare, attraverso una complessa rete di analisi e riflessioni, è quello di tre facoltà mentali che, come i tre rami di un governo, si controllano e si equilibrano a vicenda e riescono inoltre a legare il presente che noi siamo allo scorrere inesauribile del tempo. Cosicché mentre il pensare si snoda nell'attualità dell'oggi e il volere nella possibilità futura, il giudicare stabilisce una relazione con il passato.

Hannah Arendt ha concepito il *giudizio* come la modalità attraverso la quale il pensiero può togliersi dal suo ritrarsi, e recuperare il rapporto con la sfera mondana delle azioni storico-politiche. Nel giudizio, il pensiero intenziona il campo dell'agire, e lo investe col senso della sua comprensione significatrice. L'esercizio delle proprie capacità giudicanti consente la discriminazione e la scelta tra alternative esclusive, apre alla disponibilità verso la comunicazione e lo scambio reciproco delle opinioni, e fornisce all'uomo quella capacità di orientamento nella situazione di emergenza che nel pensiero permaneva latente a livello di possibilità<sup>21</sup>.

---

20 Ivi, p. 192 e pp. 196-197.

21 G. Rametta, *Comunicazione, giudizio ed esperienza del pensiero in Hannah Arendt*, in G. Duso (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, FrancoAngeli, Milano 1988, p. 285.

Era, quindi, intenzione della Arendt servirsi del giudizio, la più politica delle facoltà mentali, come di un collante che (grazie alla sua doppia valenza che lo collega da un lato al pensiero e alla sua ricerca di significato e dall'altro al mondo dell'esperienza e della volontà) l'aiutasse a tenere insieme le due facoltà del pensiero e della volontà, ma la morte improvvisa glielo ha impedito.

Il giudizio politico riceve così una forte connotazione morale, perché si caratterizza come l'unico spazio di libertà che appartiene agli uomini, in quanto esseri che sono nel mondo, e si ricollega sia alla dimensione critica del pensiero sia alla sfera delle apparenze mondane tipica della volontà. Esso, dunque, prendendo come modello il giudizio estetico di Kant, non si fonda su verità dell'intelletto eterne e universali, ma offre spazio alla ricerca di senso e di significato, alla discussione, al confronto e alla libertà di pensiero. La sua presenza si riscontra negli individui che agiscono e parlano nella concretezza della sfera pubblica e non in quelli che si dedicano esclusivamente all'astrazione e alla contemplazione. Il giudizio rappresenta così la moralità del pensiero, che ha il coraggio di toccare la realtà e quindi non si atrofizza, diventando insensibile e lasciandosi guidare da norme precostituite.

Che la capacità di giudicare sia un talento specificamente politico, proprio nel senso kantiano, della capacità di vedere le cose non solo dal proprio, ma anche dal punto di vista di tutti quanti si trovano ad essere presenti, e persino che il giudizio possa essere una delle facoltà fondamentali dell'uomo in quanto essere politico (in quanto gli consente di orientarsi nella vita pubblica, nel mondo comune), sono intuizioni praticamente vecchie quanto l'elaborazione concettuale dell'esperienza politica. I greci chiamavano questa facoltà *φρόνησις*, intuizione, considerandola virtù primaria dell'uomo politico, da contrapporre alla sapienza del filosofo. La differenza tra l'intuizione del giudizio e il pensiero speculativo è nell'aver il primo le sue radici in quello che chiamiamo di solito *common sense*, mentre l'altro lo trascende sempre. Il *common sense*, che i francesi chiamano in modo così suggestivo "buon senso", *le bon sens*, ci svela la natura del mondo, in quanto patrimonio comune a tutti noi: grazie al buon senso, i nostri cinque sensi, strettamente privati e "soggettivi" e i dati da essi forniti, possono adattarsi a un mondo non soggettivo, ma "oggettivo", che abbiamo in comune e dividiamo con altri. Il giudicare è una delle più importanti, se non la più importante attività nella quale si manifesti il nostro "condividere il mondo con altri"<sup>22</sup>.

Per la Arendt l'atto di giudicare rappresenta il fulcro dell'attività tripartita della mente perché, da un lato mantiene il contatto con il "mondo delle apparenze" con il quale si collega la volontà, dall'altro compie la ricerca di senso che anima il pensiero. La vita della mente raggiunge il suo compimento ultimo, non nella visione onnicomprensiva del metafisico, ma nel piacere disinteressato che lo storico, il poeta, il narratore provano nell'atto di giudicare gli eventi.

Il giudizio, dunque, deve essere libero, e la condizione della sua autonomia consiste nella capacità di pensare; il diritto di giudicare è quindi assolutamente inalienabile, perché solo giudicando costantemente l'uomo può dare un senso al mondo e può dividerlo con gli altri esseri umani. L'uomo inserito nella società di massa si identifica nella «capacità di consumare unita all'incapacità di giudicare, anzi addirittura di distinguere» e presenta anche una «nefasta alienazione dal mondo»<sup>23</sup>; attraverso l'attività del giudizio, invece, il soggetto può prendersi cura dello spazio comune per «accudire, conservare e ammirare le cose del mondo»<sup>24</sup>.

22 H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., pp. 283-284.

23 Ivi, p. 258.

24 Ivi, p. 281.

Affinché l'uomo possa condurre una vita moralmente giusta è necessario che la sua mente sia viva, che sia sempre vigile attraverso le sue tre facoltà: pensare, volere e, soprattutto, giudicare. La nostra vita morale, dunque, è regolata proprio dalle attività della mente che guidano le nostre azioni e devono trovarsi in armonia tra loro: pensare un'azione, voler che si compia, giudicare, infine, in che modo sia inserita nel mondo plurale della coesistenza tra gli individui. Pertanto se il volere è la molla dell'azione, il pensare e il giudicare devono essere con lui e tra di loro in equilibrio e in armonia perché l'azione sia veramente giusta. Se il pensare prevalessesse sulle altre due facoltà, si giungerebbe ad un abbandono del mondo reale, ritraendosi nell'isolamento teoretico dei "filosofi di professione", senza aver più la facoltà di comunicare e di essere compresi dagli altri. «Hannah Arendt accentua molto il contrasto tra il pensiero e la volontà, perché quest'ultima, sintonizzata sul futuro, su ciò che non è ancora, inaugura il potere della negazione, del dir di no a ciò che è»<sup>25</sup>, il più grande potere dell'io, quello di essere libero.

In questo consiste l'umana esistenza: nell'enorme potenza di essere liberi: liberi di dare inizio, liberi di interrompere, liberi di dire, liberi di giudicare, liberi di interagire, liberi di prendere decisioni giuste o sbagliate, liberi di essere buoni o iniqui, ma comunque liberi e quindi sempre in pericolo, perché, spesso, essere chiamati ad agire, pensare e giudicare, può significare essere condannati e criticati. Non ci si può nascondere dietro l'alibi collettivo per cui laddove tutti sbagliano nessuno può essere giudicato colpevole.

Proprio come non esiste soluzione politica quando gli uomini sono capaci di commettere uno sterminio amministrativo di massa, così il bisogno di giustizia degli uomini non può trovare alcuna risposta soddisfacente al fatto che tutto il popolo si mobiliti a tal fine. Quando tutti sono colpevoli, nessuno, in ultima analisi, può essere giudicato. Infatti, quel tipo di colpa non è nemmeno accompagnato dalla mera apparenza, dalla mera pretesa di responsabilità. Poiché al criminale spetta di essere punito – e questo paradigma è stato per più di duemila anni la base del senso della giustizia e del diritto dell'uomo occidentale – la colpa implica la consapevolezza della colpa, e la punizione attesta che il criminale è una persona responsabile<sup>26</sup>.

Secondo la Arendt, infatti, ciascuno di noi è un essere che agisce liberamente, non perché sia estraneo ai vincoli del potere<sup>27</sup>, ma perché possiede egli stesso il potere: il potere di fermarsi a pensare da sé con la propria mente, per poi agire tra e con gli altri. Solo quando ciascun abitante di questo pianeta si renderà conto della grande forza che possiede e che si manifesta nel vivere insieme, potrà comprendere di non essere solo "uno-in-più" nell'apatia della massa, ma una parte fondamentale, irriducibile, inviolabile e insostituibile di quel libero, creativo, imprevedibile fluire che è la vita nella pluralità<sup>28</sup>.

---

25 L. Boella, *Agire politicamente. Pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 196.

26 H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 69-70.

27 Non c'è quindi nessuna giustificazione per Eichmann come "vittima" di ordini superiori.

28 Cfr. P. Flores D'Arcais, *Esistenza e libertà. A partire da Hannah Arendt*, Marietti, Genova 1990, pp. 19-26.

#### 4. *L'etica arendtiana*

Quindi quell'assenza di pensiero, che permette di aderire all'organizzazione del male servendosi dell'alibi di obbedire a norme e valori assolutamente indiscutibili, è dovuta all'atrofia della facoltà di giudicare e della possibilità di scegliere liberamente, per cui non si può realizzare un'autentica dimensione politica, e quindi dialogica, vale a dire quella comune partecipazione allo spazio pubblico della parola e dell'azione, dove ciascuno è tenuto a confrontarsi e a mettere in discussione le proprie concezioni.

Non si può, quindi, prescindere da un significato etico del pensare, legato a quell'attività in cui pensiero e parola rimangono inscindibilmente uniti e caratterizzano quel modo di vita in cui le qualità veramente umane possono manifestarsi. Il *logos*, inteso come capacità di pensiero e di parola (prima che Platone rompesse questa unione e la trasformasse nel dualismo di verità-*aletheia* e opinione-*doxa*) ci riporta all'esperienza della *polis*, dove la pluralità e il dialogo costituivano la base delle relazioni fra gli uomini. La Arendt, quindi, rifacendosi sia alla *phronesis* aristotelica che al giudizio estetico kantiano, ci presenta un sapere etico-politico, inteso non come qualcosa di cui ci si possa impadronire nello stesso modo in cui si acquisisce una certa capacità o una determinata tecnica, ma come una ricerca sempre in *fieri*, un continuo interrogarsi sulle cose del mondo, un bisogno di approfondire sempre nuovi significati in un ambito di apertura, incontro, dialogo e comunicazione in cui ogni io diviene un noi che agisce liberamente e compie responsabilmente le proprie scelte.

Attraverso l'opera di decostruzione dell'orizzonte metafisico implicito nelle tradizionali teorie politiche, attraverso la necessità di ripensare la *praxis* in totale indipendenza rispetto alle categorie tratte dalla *poiesis*, attraverso la tematizzazione del carattere e della struttura del giudizio, la Arendt ha decisamente contribuito a ripristinare un'esperienza autentica e sostanziale della politica ed a riflettere sul problema dello scollamento tra eticità e politicità. Il male e la sua inesorabile banalità sembrano poter trovare un ostacolo soltanto in quella capacità di giudizio che distingue, al di là di leggi e norme, ciò che è giusto da ciò che è sbagliato. Coloro che non si prestarono ad eseguire i compiti imposti dal regime nazista sono l'esempio di una personale capacità di giudizio e di una responsabilità individuale. Il loro rifiuto all'obbedienza e all'eliminazione di altri esseri umani non è dovuto all'obbligazione di leggi e comandamenti, ma all'impossibilità di convivere con i sensi di colpa derivanti dalla partecipazione ad un genocidio. Si verificano qui le implicazioni etiche del pensiero critico e della conseguente capacità di giudicare, che la Arendt continua a sottolineare nelle sue ultime opere. In particolare ne *La vita della mente* scrive:

Quando tutti si lasciano trasportare senza riflettere da ciò che gli altri credono e fanno, coloro che pensano sono tratti fuori dal loro nascondiglio perché il loro rifiuto a unirsi alla maggioranza è appariscente, e si converte perciò stesso in una sorta di azione. In simili situazioni la componente catartica del pensiero (la maieutica di Socrate, che porta allo scoperto le implicazioni delle opinioni irriflesse e non esaminate, e con ciò le distrugge – si tratti di valori, di dottrine, di teorie, persino di convinzioni) si rivela implicitamente politica. Tale distruzione, infatti, ha un effetto liberatorio su un'altra facoltà, la facoltà di giudizio, che non senza ragione si potrebbe definire la più politica fra le attitudini spirituali dell'uomo. [...] La facoltà di giudicare ciò che è particolare (così come scoperta da Kant), l'attitudine a dire "questo è sbagliato", "questo è bello" e così via, non è la stessa cosa dell'attività di pensare. Il pensiero ha a che fare con l'invisibile, con le rappresentazioni di cose che sono assenti; il giudicare concerne sempre particolari nelle vicinanze e cose a portata di mano. Nondimeno l'uno è in relazione con l'altro, allo stesso modo dell'essere coscienti e della coscienza

morale. Se il pensare – il due-in-uno del dialogo senza voce – attualizza la differenza interna alla nostra identità quale è data nell'esser coscienti [*consciousness*] e con ciò sfocia nella coscienza etica [*conscience*] come suo sottoprodotto, il giudicare, il sottoprodotto dell'effetto liberatorio del pensare, realizza il pensiero, lo rende manifesto nel mondo delle apparenze, là dove non sono mai solo e sono sempre troppo indaffarato per essere in grado di pensare. La manifestazione del vento del pensiero non è la conoscenza; è l'attitudine a discernere il bene dal male, il bello dal brutto. Il che, forse, nei rari momenti in cui ogni posta è in gioco, è realmente in grado di impedire le catastrofi, almeno per il proprio sé<sup>29</sup>.

L'etica che traspare dalle ultime riflessioni della Arendt è una «sorta di etica radicale»<sup>30</sup> nella quale ella cerca di coniugare assenza di leggi e responsabilità, libertà e singolarità. «Non vi è infatti etica senza responsabilità, ma non vi è responsabilità senza qualcosa che impedisce, che ostacola, senza un'obbligazione duplice e ultimativa. Non vi è responsabilità in senso proprio finché non ci si confronta con l'assenza di criteri, col vuoto»<sup>31</sup>. Quando ci troviamo di fronte all'«abisso della libertà» si apre lo spazio della responsabilità, del giudizio che non costituisce più la semplice attuazione di un sapere già acquisito, proprio del funzionario della società tecnologica, ma implica la libertà, la responsabilità, la progettualità di un nuovo soggetto morale, di un «chi» non impassibile e indifferente di fronte agli eventi del mondo. Tutto questo è un richiamo alla *praxis*, a quell'azione che rappresenta l'aspetto fondamentale della vita umana. Nascere, venire alla vita, significa oltrepassare la linea che divide la passività del corpo e della mente dall'azione libera e responsabile, la quale permette di superare i limiti di un'esistenza trascorsa al buio, senza che rimanga una traccia, un'ombra a testimonianza del nostro passaggio nel mondo. Lasciare un'impronta, seppur minima, è fondamentale perché nessuna vita possa andare perduta, perché, se è vero che morire è l'evento certo della nostra esistenza, restare impressi nella memoria per le nostre azioni, dipende esclusivamente da noi.

---

29 Ivi, pp. 288-289.

30 S. Forti, *Hannah Arendt: filosofia e politica*, in Aa. Vv., *Hannah Arendt*, Bruno Mondadori, Milano 1999, p. XXXI.

31 Ivi, p. XXXII.

---

Paola Ricci Sindoni

## SUL NESSO PENSIERO-SCRITTURA IN HANNAH ARENDT

*Un pensatore lo si onora  
Pensando*

E. Jünger

Giovedì, 4 dicembre 1975, di sera: Hannah Arendt è al lavoro nel suo studio di fronte alla macchina da scrivere e ad un foglio inserito, in cui batte come titolo «La facoltà di giudizio», apponendo due citazioni, una sentenza di Cicerone e un passo dal *Faust* di Goethe. Poi nient'altro: la morte sopraggiunse qualche ora dopo, mentre stava cenando con una coppia di amici.

Che magnetica forza simbolica, questo ultimo foglio!

Già di sicuro colmo di pensieri, mai calati nel biancore della pagina, che porta impresso soltanto il tema di un lungo lavoro interiore e due citazioni che, come l'amico Benjamin amava indicare, sono i preziosi frammenti che contengono in sé la densità del tutto, già trapassati dalla fatica del pensiero di altri e che vengono donati come preziosa eredità, ed anche, forse, come spinta, come incoraggiamento a continuare il lavoro da soli<sup>1</sup>.

Un lavoro, quello della scrittura che Arendt non ha mai interpretato come un semplice mezzo tecnico, oggettivo di rappresentazione della realtà esterna attraverso la propria sedimentazione introspettiva, ma come l'unica ineludibile possibilità di disciplinare il caos degli avvenimenti passati in un certo ordine del presente.

Non le sarebbe certo piaciuta l'idea, in auge in molta letteratura decadente, che la scrittura filosofica è sempre un lavoro di retroguardia perché «si ferma a raccogliere i feriti e gli assetati di un esercito in fuga»<sup>2</sup>. Come è evidente ne *La vita della mente*, certo legge Boezio e apprezza la sua attitudine stoica di cercare consolazione dai mali del mondo, ma sempre riemerge in lei una continua lotta per immaginare come possa la mente ritrarsi dal mondo senza ignorarlo né disprezzarlo.

Certo il pensiero, come la scrittura, esigono silenzio e solitudine, ma mai l'isolamento che sarebbe la tentazione del ritiro e della rassegnazione; nonostante le fatiche e le delusioni, Arendt ha bisogno negli anni '70 di una *cura posterior* sulla ferocia delle critiche al suo libro su Eichmann e come Rebecca della Bibbia si getta alle spalle il suo dolore, non guarda più indietro e si sente libera di abitare nel coraggio e nella pazienza del pensiero. Di fronte "agli inattesi soprassalti della storia" tenterà perciò di costruire nuovi ponti tra il lavoro interiore e

- 
- 1 Fortemente attratta dalla personalità complessa e affascinante di Walter Benjamin, Arendt ci ha lasciato una intensa ricostruzione biografica e intellettuale: H. Arendt, *W. Benjamin 1892-1940*, tr. it. *Walter Benjamin: l'omino gobbo e il pescatore di perle*, in Ead., *Il futuro alle spalle*, il Mulino, Bologna 1995, pp. 43-103.
  - 2 L'espressione è di Pier Paolo Pasolini, citata da C. Magris, *Una certa colpa di radici troppo profonde*, in M. Calcano / P. Martino (a cura di), *Tra l'anima e il mondo*, Edizione Cinque Lune, Roma 1991, p. 129.

il mondo attraverso quel difficile mosaico, entro cui gli uomini misurano solitudine e destino comune.

Nasce da qui l'esigenza di esplorare la vita della mente, radicalizzando l'aspetto di pura attività del pensare, sapendosi ormai certa che il senso pieno della realtà è garantito dall'agire nella sfera dell'apparenza, in presenza di altri, e non può essere mai minacciato da un pensiero che si ritira dal mondo, pago della contemplazione dell'essere, in aperto contrasto con Heidegger<sup>3</sup>, ma ha se mai bisogno di essere sostenuto da un libero sì o da un altrettanto libero no, pronunciato non soltanto ogni volta che si agisce, ma anche ogni volta che si riflette sul significato dei propri atti.

Per questo il pensiero è attivo, pur non facendo nulla; è improduttivo e non serve a niente, è fuori dell'ordine, perché interrompe la vita ordinaria, paralizza e rende quasi immobile il corpo; è una tela di Penelope – è sempre Arendt che parla – che distrugge la notte ciò che ha fatto durante il giorno; ricomincia cioè sempre da capo, si muove oscillando, facendo ampi giri per tornare al punto di partenza. Il pensiero è perciò un vento, una tempesta, che non si vede, ma si sente e il cui impeto scompiglia e trascina via<sup>4</sup>.

Non c'è dubbio che qui sia presente l'idea aristotelica di *energeia*, come attività che ha il suo fine in se stessa, che si esplica e si compie nel suo farsi; il pensiero è dunque attuazione, movimento interno all'esperienza, attualizzazione e mai realizzazione di qualcosa, distendendosi nella temporalità, inteso con Kant come "senso interno", autoriflessione che vive nel presente nel continuo rivolgersi della mente verso se stessa.

Il presente è sempre campo di battaglia, lotta contro il tempo della sua carica dissolutrice, come più volte precisa Hannah Arendt<sup>5</sup>, facendo riferimento ad un racconto-metafora di Kafka, intitolato *Egli*, che vale la pena leggere per intero:

*Egli* ha due avversari; il primo lo incalza alle spalle, dall'origine, il secondo gli taglia la strada davanti. *Egli* combatte con entrambi. Veramente il primo lo soccorre nella lotta col secondo perché vuole spingerlo in avanti, e altrettanto lo soccorre il secondo nella lotta col primo perché lo spinge indietro. Questo però soltanto in teoria, perché non ci sono soltanto i due avversari ma anche lui stesso e chi può dire di conoscere le sue intenzioni? Certo sarebbe il suo sogno uscire una volta, in un momento non osservato – è vero che per questo ci vuole una notte buia come non è stata mai – dalla linea di combattimento, e per la sua esperienza nella lotta essere nominato arbitro dei suoi avversari, che combattono tra loro<sup>6</sup>.

*Egli*, che non è che l'altro nome del presente per Kafka, sostiene di continuo la lotta contro due avversari e sogna "una notte buia come non è stata mai" che gli permetta di abbandonare la linea di combattimento, di liberarsi dalla tensione del "tra" (tra il passato che lo tira indietro e il futuro che lo spinge in avanti), così da conquistare il suo tempo, l'"inizio del suo inizio",

---

3 Sull'incontro/scontro complesso fra questi due grandi protagonisti del pensiero novecentesco si veda il carteggio, in parte tradotto in italiano: H. Arendt / M. Heidegger, *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, a cura di M. Bonola, Edizioni di Comunità, Torino 2001. Cfr. anche il recente: L. Adler, *Dans les pas de Hannah Arendt*, Gallimard, Paris 2005.

4 H. Arendt, *The Life of the Mind*, tr. it. a cura di A. Dal Lago, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987, pp. 83-98.

5 Su Kafka cfr. H. Arendt, *Franz Kafka: A Revaluation*, tr. it. *Franz Kafka: l'uomo di buona volontà*, in Ead., *Il futuro alle spalle*, cit., pp. 11-22.

6 F. Kafka, *Egli*, in *Confessioni e Diari*, a cura di E. Pocar, Mondadori, Milano 1972, vol. II, p. 807.

come dice Agostino (XI, 31), che lo autorizzi a sfuggire il perverso fluire di una ininterrotta successione.

È vero comunque che non è concesso “uscire” dal flusso spaziale del tempo, sotto pena di abbandonare irrimediabilmente il presente alla sua radicale caducità; così come è altrettanto difficile sostare all’interno di quella metaforica linea di combattimento, senza esporsi alla violenza delle aggressive malattie del tempo<sup>7</sup>.

Hannah Arendt arriva a dire che comunque, nel campo di battaglia stesso, “Egli” può trovare un luogo sia pur temporaneo di riposo, un punto di quiete nell’occhio del ciclone, interno allo scontro tra passato e futuro, che non è certo il presente senza turbamenti isolato ed eterno del pensiero tradizionale, ma è lo spazio attivo del pensare, quello che spezza la linea continua del tempo, interrompe il rapporto con le apparenze, con la vita ordinaria, ed anche – sia pure per poco – con ciò che non è più e ciò che non è ancora<sup>8</sup>. È sempre il pensiero che dimora in questa attività discontinua e intermittente, che si esprime attraverso la critica, la meditazione, la riflessione nel senso semantico del termine, come flessione rinnovata, ripiegamento che porta a riesaminare ogni verità data nel movimento dell’autoriflessione, del rivolgersi dell’io verso di sé<sup>9</sup>.

Se il pensiero è questo movimento vertiginoso, spavaldo che, come le rimproverava Jaspers, la esponeva al costante pericolo di «smarrirsi andando al galoppo»<sup>10</sup>, come riusciva lei a disciplinare il pensiero dentro la scrittura, dentro quell’estenuante pratica di fissaggio di una parola dopo l’altra sullo spazio bianco del foglio?

Hannah non ha scritto mai sulla scrittura, ma ha scritto molto, esprimendo simbolicamente il suo “ossessivo” desiderio costituito dalla relazione con l’altro, come è soprattutto evidente nei ricchissimi carteggi che via via vengono pubblicati<sup>11</sup>. Si è comunque cimentata con molte, tante pratiche di scrittura: dalla poesia all’articolo di giornale, dalla trattazione sistematica alle lettere, dal saggio di teoria politica alla recensione su autori di letteratura e di cinema.

È in questo territorio inesplorato che si cela la sua difficile lotta con la scrittura, laddove forse si nasconde il suo segreto, che è ciò che non si può dire a voce perché troppo vero – le grandi verità non si è soliti dirle parlando – ma nasconderlo nel senso chiuso delle parole scritte, perché così possa essere in forma velata comunicato.

La sua scrittura, in fondo, rimpiazza la voce mostrando un mondo tessuto con la cucitura indefinita dei frammenti, perché non è autorizzata da una verità piena e preconstituita, ma perché è mossa dall’ansia di decifrare dentro l’opacità dei tempi bui quella porzione di verità che i fatti storici politici rimandano. È nella natura dello scrivere ricondurre nella geografia mentale

7 H. Arendt, *Between Past and Future*, tr. it. *Tra passato e futuro*, a cura di A. Dal Lago, Garzanti, Milano 1991, pp. 32-38. Cfr. anche *La vita della mente*, cit., pp. 296-305.

8 Su questi temi mi permetto di rinviare al mio: *Tempo ebraico e tempo cristiano nell’orizzonte biblico* in L. De Salvo / A. Sindoni (a cura di), *Tempo sacro e tempo profano. Visione laica e visione cristiana del tempo e della storia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, pp. 269-280.

9 Sul complesso processo di traduzione del pensiero nella scrittura è illuminante: H. Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, a cura di U. Ludz / I. Nordmann, Piper, München – Zürich 2002.

10 Cf. H. Arendt / K. Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, tr. it. *Carteggio. Filosofia e politica*, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1989, p. 178.

11 Ricco di suggestioni su questo tema: C. Brightman (a cura di), *Between Friends. The correspondance of Hannah Arendt and Mary MacCarthy 1949-1975*, Harcourt Brace & Company, New York 1995, tr. it. *Tra amiche. La corrispondenza di Hannah Arendt e Mary MacCarthy 1949-1975*, Sellerio, Palermo 1999.

tutto quanto il pensiero suscita: ciò che è lontano, rendendolo vicino, presente nella materialità inamovibile del testo<sup>12</sup>.

Sebbene le parole siano radicate nel discorso orale, è la scrittura che le imprigiona, tirannicamente per sempre in un campo visivo, fornendo loro una stabilità, una durezza, una sorta di eternità che resiste all'inquieto movimento della vita del pensiero.

È il Socrate di Platone che nel *Fedro* contesta alla scrittura proprio questo carattere di "estranità" attraverso cui "strani segni di fuori" fissandosi nel foglio esonerano la memoria della sua funzione veritativa del ricordo. La parola scritta inoltre non sa rispondere; se interrogata «maestosamente tace», non entra cioè nel circuito dialogico e continua «a significare sempre il medesimo»<sup>13</sup>.

Il pensiero, al contrario, si muove su altri binari e Hannah Arendt ha indicato come esso sia frutto di una situazione concreta, espressione dinamica della vita apparente, dell'interagire immediato degli esseri umani. È insomma ciò che muove e scatena la parola-azione che muta il mondo<sup>14</sup>. Il pensiero è il regno del presente immediato e vivo che la parola scritta mortifica, paralizzandolo dentro il chiuso della lettera; è ciò che suggerisce l'accusa di Platone che la scrittura è disumana, inanimata e distrugge la memoria, mettendo in luce il paradosso stesso del libro<sup>15</sup>.

Da un lato esso si stacca dal mondo umano vivente con la sua rigida fissità visiva, dall'altro è la scrittura che ne assicura la durata nel tempo e la possibilità di risorgere in illimitati contesti grazie a un numero potenzialmente infinito di lettori.

C'è da pensare che Hannah abbia sofferto di dover convivere contemporaneamente dentro questi due mondi che vedono opposte "parola-azione" contro "parola-ricordo", evento contro situazione, mutamento contro stasi, memoria contro dimenticanza, tempo presente contro l'oltre tempo della lettera scritta.

È una discrasia che è presente nei suoi scritti dove a volte il periodare faticoso e sconnesso, il movimento centripeto di parole «tortuose come cavatappi», come le rimproverava l'amico poeta Auden<sup>16</sup>, in una sorta di «demagogica tendenza all'esagerazione», come le contestava Scholem<sup>17</sup>, sono i segnali del suo non volersi piegare alle ferree leggi della scrittura, preferendo piuttosto servirsi del linguaggio dell'immagine, dell'evento e della situazione, entro cui l'accadimento vivente predomina sull'idea e il simbolo concreto sul concetto astratto. Quasi a voler piegare la scrittura al pensiero, capovolgendo quell'ordine che vede l'ordine del pensiero piegato all'ordine della scrittura.

Hannah Arendt sembra reagire con fatica a questi due differenti piani che fanno pensare a quanto Jaspers indicava in *Metaphysik*, nel terzo volume di *Philosophie*, quando affidava l'autenticazione esistenziale alla doppia scansione della «legge del giorno e della passione della

---

12 Su questo tema rimando al mio *Hannah Arendt. Come raccontare il mondo*, Studium, Roma 1995.

13 Platone, *Fedro 275a*, cito da tr. it. *Fedro*, a cura di M. Tondelli, Mondadori, Milano 1998, p. 123.

14 Sull'argomento è centrale: H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, a cura di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 1999.

15 Platone, *VII Lettera*, 334 cde (cito dalla tr. it. *Lettere*, a cura di P. Innocenti, BUR, Rizzoli, Milano 2001, p. 203).

16 Sul rapporto tenero e tormentato fra Hannah e Wystan Auden cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, pp. 228, 255, 284, 422 e *passim*.

17 Sul vivace scambio di lettere tra Arendt e Scholem si veda H. Arendt, *Jewish Frontier. The Review of Politics*, tr. it. *Ebraismo e modernità*, Unicopli, Milano 1986, pp. 215-228.

notte»<sup>18</sup>. Da un lato la chiarezza, la coerenza, la fedeltà del giorno che è anche norma della scrittura nella sua necessaria esigenza di fornire stabilità e permanenza alla grande commedia delle idee. Dall'altro lato la vita passionale della notte che sconvolge ogni ordinamento, che precipita fuori del tempo, attirando e trascinando tutto nel suo vortice. È la spinta impetuosa a muoversi nel mondo del pensiero, dove si è colti dalla vertigine della libertà e dal tormento della ricerca.

La seduzione della notte e il richiamo normativo del giorno, la cui dialettica apre per Jaspers la via alla lotta per l'Esistenza, può essere una indicazione per cogliere questa difficile coabitazione nei due mondi – quello del pensiero quello della scrittura – che Hannah Arendt ha pesantemente sperimentato, senza peraltro esplicitarlo, al di là di qualche luminosa allusione dentro i carteggi con Heidegger, con Jaspers, con Mary McCarthy.

Soltanto la seduzione della “cosiddetta obiettività” l'avrebbe salvata – forse – da questa difficile convivenza, ma non era questa la sua vocazione intellettuale nutrita dalla confidenza con il *Selbstdenken* di Lessing, che l'ha condotta al lavoro faticoso di individuare tutti i possibili ponti tra il pensiero e il mondo, senza che ne venissero alterati i rispettivi confini<sup>19</sup>.

E per costruire i ponti bisogna scavare, perforare le profondità, restando ancorati al terreno ruvido e oscuro della storia, senza perdersi nelle nebbie dell'utopia e senza nascondersi dietro le pareti rassicuranti della cosiddetta indagine oggettiva.

Questo è forse il suo lascito più prezioso: sopportare il peso dei due mondi in nome del suo smisurato e appassionante amore per il mondo.

---

18 K. Jaspers, *Metafisica* a cura di U. Galimberti, Mursia, Milano 1972, pp. 209-226.

19 H. Arendt, *On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing*, tr. it. *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, a cura di L. Boella, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006.



*I giovani e Hannah Arendt*



---

Maria Camilla Briganti

## HANNAH ARENDT E IL VALORE EDUCATIVO DELLA CONDIVISIONE

L'attualità di Arendt per il nostro vivere quotidiano e per il senso che attribuiamo o cerchiamo di attribuire ad esso, va ricercata nel grande valore che questa pensatrice dà alla comunità, alla condivisione, alla partecipazione di ogni singolo individuo nello spazio pubblico come luogo comunitario, appunto messo in comune.

La prospettiva del modello politico greco per Arendt è presupposto di partenza per un'idea di democrazia diretta realizzata in Atene, è il tentativo di capovolgere la nozione moderna di politica, oggi sempre comunque diffusa o serpeggiante, di questione e mera amministrazione della società in cui la partecipazione, il *con-dividere* è una dimensione a cui si riserva molto poco spazio ed attenzione.

Di fronte all'espropriazione moderna dell'autentico significato della politica che assume un chiaro significato etico (o meglio non etico), la *polis* greca acquista una particolare attualità perché rappresenta uno spazio pubblico in cui, attraverso il pensiero e l'azione declinati insieme, gli uomini e le donne entrano in rapporto tra loro, mantenendo pur nella diversità sociale-culturale-religiosa, cifra del nostro vivere odierno, un'eguaglianza politica che assume un forte significato simbolico, morale ed educativo insieme. Il compito della filosofia e delle scienze umane lasciatoci in eredità da Arendt per l'oggi, è proprio il ripensamento dell'agire visto come condivisione, ovvero tentare di restituire al pensiero il legame con il mondo. Per le nuove generazioni questo compito ha il valore di una sfida, di un percorso da compiere facendo tesoro di ciò che le passate generazioni ci hanno lasciato in consegna, trasformandolo in esperienza progettuale e pratica di condividere, sempre sul piano della pluralità, esprimendo convergenze o divergenze, espressioni di reale democrazia. È un impegno di responsabilità di grandissimo peso e valore, questa è l'eredità, ma anche la dote che Arendt lascia all'attualità dell'oggi, come ogni dote è un dono, di cui dobbiamo essere capaci di fare buon uso, bussola d'orientamento per il nostro pensare e agire nel mondo che tutti abitiamo.

È la Arendt stessa che lo ricorda in *Vita activa* poiché

[...] l'azione, la sola attività che metta in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali, corrisponde alla condizione umana della pluralità, al fatto che gli uomini, e non l'uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo<sup>1</sup>.

---

1 H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 1998, p. 7.

Un'eredità è un lascito davvero non facile da gestire e forse è anche per questo motivo che esso si carica di maggiore attrazione, impegno, suggestione, fascino, ma anche di responsabilità, di fedeltà a noi stessi e a noi stesse, di testimonianza attiva nel tempo complesso in cui si vive, nella pluralità, ovvero nella comunità e nella capacità di mettervi in atto e vivere relazioni autentiche. In questo senso il dono che Arendt lascia alle nuove generazioni è un'urgenza ineludibile che sa rimetterci in gioco ogni giorno, farci interrogare sempre e comunque su temi di particolare attualità e valenza politica considerata tessuto relazionale, base e fondamento per la fondazione di un "mondo comune".

Dotarsi di questo "bisogno partecipativo" è stato il primo impegno di Hannah Arendt nel cui pensiero si trova costantemente la ricerca del valore di eticità con cui sostanziare la nostra vita e l'esperienza sociale. Laura Boella ci ricorda come

[...] Hannah Arendt parla intensamente alle nostre società deluse dalla politica, in quanto richiama un'idea di potere come capacità d'iniziativa, non titolarità di un ruolo o di un'autorità per disporre dei destini altrui. E richiama anche a un'idea di politica che è dimensione esistenziale, attraverso ogni forma di attività e di esperienza, non è tecnica di governo, ma arte e piacere di stare insieme, di scambiare idee e parole<sup>2</sup>.

Questa arte e questa competenza sociale sono il tessuto connettivo che lega le nuove generazioni a patto che sappiano trarre non solo insegnamento, ma orientamento di pensiero ed azione dalle riflessioni di grandi pensatrici come Arendt. Questo è il compito edificante della Filosofia oggi ed è in questa "prospettiva educativa" che dobbiamo affidarci ad essa. È una filosofia pratica che sa richiamare le nuove generazioni all'impegno civile e politico, a fondare nelle relazioni la condivisione delle esperienze e delle responsabilità e che può manifestarsi ogni giorno nella vita quotidiana, nei nostri rapporti, nelle nostre parole ed azioni. In questa prospettiva M. Teresa Pansera ci rammenta come Arendt,

[...] non abbia mai perduto la fiducia nella possibilità che l'uomo agente dia l'avvio a qualcosa di nuovo che gli permette di realizzare "l'improbabile" e "l'imprevedibile", di cambiare le cose così come si presentano. Ma agire liberamente vuol dire agire insieme agli altri, agire pubblicamente, collocarsi nello "spazio politico". Ed è qui che l'azione umana si afferma nel suo significato più pieno e profondo e acquista un nuovo spessore concettuale<sup>3</sup>.

Spessore e significato di "sfida", ma non certo di utopia poiché occorre cercare sempre di resistere alla tentazione di separare la filosofia dalla vita così come riconosciamo nell'impresa tecnica ed esistenziale di Arendt. Ancora, a tale riguardo, sottolinea come

[...] si era sempre ritenuto che la più alta espressione delle capacità dell'uomo fosse raggiunta dall'astrazione e dalle teoresi e che l'azione fosse un aspetto decadente del pensiero, un passaggio alla pratica a partire da una teoria che ne rappresenta comunque la causa determinante. Hannah Arendt, invece, riabilita con forza la funzione dell'azione e si oppone ad una tradizione che ha per anni dominato la filosofia. [...] La dimensione dell'agire è stata mortificata e accantonata nel corso dei secoli dalla filosofia delle idee, dove l'essere e l'apparire erano tenuti nettamente

---

2 L. Boella, *Cuori pensanti*, Tre Lune, Mantova 2000, p. 11.

3 M.T. Pansera, *Etica e politica in Hannah Arendt*, in C. Di Marco (a cura di), *Percorsi dell'etica contemporanea*, Mimesis, Milano 1999, p. 255.

distinti. [...] Essa ha cercato, quindi, di riportare al centro dell'attenzione quelle condizioni umane che la filosofia aveva emarginato ed allontanato, perché troppo complessa, imprevedibile e non malleabile: l'azione intesa nel suo significato di agire politico<sup>4</sup>.

L'azione è l'atto politico che qualifica l'umanità e l'esistenza plurale della persona e ciò può essere interpretato come necessità sempre più ineludibile per le nuove generazioni che non vivono ed elaborano un pensiero astratto dalla vita e dalla realtà, altresì dimostrano un impegno di responsabilità verso se stessi, gli altri, il mondo che abitano e condividono. Sempre Laura Boella allora, sostiene come il pensiero di Hannah Arendt indica nell'agire politicamente e nel pensare politicamente la forma di un dialogo incessante con il nostro tempo, giacché in essi confluiscono e ogni volta si confrontano le grandi e piccole questioni umane. Si tratta di un agire che non richiede né santi, né eroi, ma deve poter essere alla portata di tutti coloro che sanno che, in ogni atto della loro esistenza, dicono di sì o di no al bene e al male, al giusto e all'ingiusto, affermando qualità umane che è necessario testimoniare anche quando l'orizzonte è oscuro<sup>5</sup>. È dunque una valorizzazione dell'agire, come sottolinea Federica Giardini, che parte dalla centralità della *vita activa*, per la quale l'azione pubblica e politica è la piena realizzazione umana<sup>6</sup>. In questa direzione ci si sente "parte di un tutto", di una complessità sociale che va vissuta come vivaio di relazione umane da coltivare e ciò implica il pensare, ma anche l'agire politicamente per sé e per gli altri.

Questo è il dono, l'eredità lasciata in dote da Arendt ai giovani, è questo un dono che sa produrre e dare frutti perché dimostra impegno, testimonianza, militanza, si tratta poi di coglierli tali frutti, dividerli per noi stessi e con gli altri. La filosofia acquista quindi un valore edificante poiché orienta, indirizza, è bussola per la vita ed è quindi cantiere aperto per la costruzione comunitaria di decisioni e azioni responsabili, è riflessione, giudizio ed azione che non solo pensa il mondo e gli altri ma co-agisce, cosicché Arendt restituisce alla filosofia quella connessione e legame con il mondo e la vita nella sua fattualità e vitalità che erano andate progressivamente perdute o dimenticate a favore di un pensiero astratto, dimentico del suo legame con la realtà. Vi è in Arendt una forte e viva intenzione che sa affascinare i giovani che si accostano al suo pensiero, essa consiste appunto nell'intenzione di coniugare e declinare insieme vita e pensiero come coordinate tenute assieme dal collante della responsabilità e partecipazione comunitaria. Delineare e orientare la condizione umana e la relazione con gli altri, ricostruire i nessi tra le cose e le persone, tra il mondo e gli esseri viventi che lo abitano, le idee con la prassi, il pensiero con le emozioni e decisioni, così da ritrovare e riscoprire il "contesto e il senso autentico dei rapporti", questa è la dote che lascia Arendt alle giovani generazioni. Questa eredità che è dono prezioso e di cui fare buon uso, dà modo alla vita di manifestarsi nei suoi aspetti più umani: condivisione, partecipazione, responsabilità, discorso e azione, fondamenta salde su cui realizzare il futuro e su cui radicare le nostre speranze. È un pensiero che scaturisce e trae origine dall'esperienza del vivere, poiché per Arendt, l'elaborazione in forma di vissuto, del significato di ciò che accade, è un'esigenza ineludibile, è donare senso e valore alle cose, ai fatti, agli accadimenti, agli eventi che la quotidianità ci offre. Arendt ha affrontato

---

4 Ivi, pp. 254-257.

5 Cfr. L. Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano 1995.

6 Cfr. F. Giardini, *Relazioni. Differenza sessuale e fenomenologia*, Luca Sossella Editore, Roma 2004.

## ***Il*** tema di *B@bel*

i problemi fondamentali del suo tempo in una cornice di comprensione del loro significato esperienziale, tracciando quadri di storia della cultura e della civiltà occidentale: l'indagine sull'origine del totalitarismo, l'interesse per la politica, prendendo posizione, esprimendo un dissenso, assumendo su di sé una responsabilità che è compito etico.

In questa prospettiva Arendt ha lasciato una testimonianza di particolare spessore, una dote preziosa per il Novecento, tristemente ricordato come una delle epoche più problematiche e sconvolgenti della storia umana ed i cui eventi politici, storici e sociali, hanno visto molte filosofe, tra cui anche la nostra Autrice, protagoniste attive dei loro tempi. Storia ed eventi su cui questa pensatrice e teorica della politica ha formulato una riflessione di grande rilievo per la tradizione filosofica, suggerendo ed avanzando interrogativi su avvenimenti che non erano stati valutati adeguatamente. Formulare domande, alimentare dubbi, suscitare interrogativi è un'esperienza che ogni giovane dovrebbe compiere e su cui la scuola non deve mai dimenticare di orientare. Educare a porsi domande significa esercitare la nostra libertà come suprema espressione dell'umanità, dimostrarsi responsabili verso se stessi e gli altri, abituarsi all'impegno civile e politico verso la comunità ed il mondo che noi tutti abitiamo. Valori questi di altissimo significato, di cui sempre più la società attuale dimostra di avere urgente bisogno.

---

Laura Moschini

## L'ATTUALITÀ DI HANNAH ARENDT NELLE POLITICHE DI “GENERE”

Occupandomi di dottrine politiche e di studi di “Genere”, il mio intervento intende evidenziare l'attualità del pensiero di Hannah Arendt nella definizione delle politiche di “Genere” con particolare attenzione alle sue osservazioni in merito ad una componente della politica tradizionale tanto diffusa quanto sottovalutata come la menzogna.

In particolare mi soffermerò sull'attualità della sua idea di filosofia, di politica, di società e sull'analisi delle forme di menzogna e del ruolo dell'intellettuale, analisi che, rendendoci consapevoli dei meccanismi più nascosti e misconosciuti della politica tradizionale, può consentire di formulare una nuova prassi politica basata su una relazione più trasparente tra istituzioni e società.

Prima di entrare nel merito della mia riflessione vorrei premettere che pur non essendo una filosofa – anche se gli studi sulle dottrine politiche sono molto vicini alla storia della filosofia e alla filosofia politica e morale – mi trovo immancabilmente a citare Hannah Arendt in tutti i miei interventi inerenti alla storia della questione femminile o alle problematiche di “Genere”.

Infatti l'idea di filosofia di Arendt riguarda «lo spessore pratico e politico dell'attività razionale»<sup>1</sup>, una filosofia che deve insegnare a pensare allo scopo di agire, che educa alla responsabilità e si pone al servizio di quanti facciano parte di una società nella quale la responsabilità risulti essere la condizione necessaria per esercitare il proprio diritto alla libertà<sup>2</sup>. La filosofia ha quindi il compito fondamentale, il dovere, di formare esseri pensanti ed agenti e di non permettere l'annullamento della coscienza morale – quindi della responsabilità personale – attraverso un “tirocinio continuo” con l'esperienza. Esperienza che nasce dalla vita di tutti i giorni e dagli incontri e dalle relazioni che quotidianamente avvengono e che arricchiscono e nutrono il pensiero, anche in caso di disaccordo.

Un pensiero che non è fine a se stesso, ma è in rapporto continuo con l'azione, un'attività che nasce dal vissuto e che si forma nel corso stesso dell'esperienza, anche dell'esperienza

---

1 F. Brezzi, *Presentazione* a M.C. Briganti, *Amo dunque sono. L'esperienza femminile tra filosofia e testimonianza*, FrancoAngeli, Milano 2002, p. 11.

2 Per un approfondimento sul pensiero politico di Hannah Arendt, si veda di L. Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano 1995; S. Forti, *Hannah Arendt*, Bruno Mondadori, Milano 1999; M.T. Pansera, *Etica e politica in Hannah Arendt*, in C. Di Marco (a cura di), *Percorsi dell'etica contemporanea*, Mimesis, Milano 1999; M.C. Briganti, *Amo dunque sono. L'esperienza femminile tra filosofia e testimonianza*, cit.; M. Durst, *Hannah Arendt. Impegno nella storia come pratica nella filosofia*, in A. Ales Bello / F. Brezzi (a cura di), *Il Filo(sofare) di Arianna*, Mimesis, Milano 2001.

concreta, corporea. Ed è proprio da questa concezione dell'attività razionale e con l'esplicito restituire valore e considerazione all'esperienza dell'essere umano considerato come individuo non astratto, ma reale, in carne ed ossa, che si crea l'aggancio forte con le filosofie femministe, anche se, come sappiamo, la posizione verso il femminismo della Arendt non è stata priva di problematicità.

Un'attività quindi, quella intellettuale, che deve essere radicata nella realtà, che non può prescindere dal mondo e non deve rimanere mai fine a se stessa appagandosi della sua autocelebrazione, come avviene invece per il pensiero astratto basato sul *logos*, ma essere sostenuta da scelte seguite da azioni e quindi destinata all'agire. Da quanto detto, all'intellettuale spetta il compito sociale fondamentale di entrare in relazione con gli altri membri della società e contribuire attraverso il dialogo all'agire politico. In particolare Arendt, si sofferma sul ruolo dello storico e afferma che, anche se per storia si intende una vicenda che raccoglie, a partire da un inizio e giungendo ad una fine, i fatti di una o più vite, anche se la semplice esistenza di una qualche testimonianza riconduce i fatti alla storia, lo storico ha il compito di valutare i documenti, di selezionarli in base alla loro autenticità umana con un'azione che Arendt considera «arte di raccordare i frammenti di vita in forma di vicenda»<sup>3</sup>. Ma lo storico, avverte, deve avere anche un atteggiamento sempre vigile per identificare e scovare le interpretazioni e le testimonianze modellate ad arte da chi detiene il potere per ottenere il consenso<sup>4</sup>. Per contrastare la tendenza alla massificazione e al conformismo dell'opinione pubblica il delicato compito dello storico è lavorare sui frammenti, cercandovi segni di vita umana cioè di quei caratteri di azione, di libero discorso e pensiero che fanno riconoscere la presenza di «attori» e quindi rendono possibile la ricostruzione di storie che possono essere narrate dall'inizio alla fine<sup>5</sup>. La storia quindi non può essere ricostruita solo in modo storiografico, sulla base della sequenza più ordinata, ma essendo il regno dell'imprevedibile, del contingente, per trovare il filo e dipanare la matassa si deve individuare la struttura relazionale delle esistenze individuali e plurali dei diversi attori<sup>6</sup>. La storia «non tratta dunque solo degli affari umani, ma è per eccellenza affare umano e riguarda ogni singolo»<sup>7</sup>.

A differenza di buona parte del pensiero filosofico tradizionale ed in accordo con gli studi di «Genere», per Arendt la realtà è quindi fattualità, è storia, è un pensiero che si trasforma in azione, è cura e fedeltà al mondo anche attraverso l'esperienza del dolore. La sofferenza, infatti, anche quella esterna da noi, non può essere vissuta come se fosse qualcosa che non ci riguarda, semplicemente perché vissuta da altri<sup>8</sup>.

Purtroppo l'attualità e la necessità di riportare alla conoscenza e di diffondere la realtà del dolore di tutti e tutte coloro che nel mondo patiscono le sofferenze imposte da azioni di volta in volta giustificate da cause civilizzatrici od economiche o ancora di «esportazione della democrazia», è drammaticamente urgente. Come è urgente contrastare l'indifferenza che si genera attraverso l'abitudine a vedere immagini televisive di morte e distruzione, abitudine che provoca, anche negli individui più sensibili, l'esigenza di distogliere l'attenzione dalle atrocità

---

3 Per un approfondimento sulla concezione di storia e prassi in Hannah Arendt, cfr. M. Durst, *Hannah Arendt. Impegno nella storia come pratica nella filosofia*, cit., pp. 93-114.

4 Cfr. *ivi*, p. 102.

5 Per la differenza tra «attori» e «autori» della storia, cfr. *ivi*, p. 100.

6 Cfr. *ivi*, pp. 103-105.

7 Cfr. *ivi*, p. 108.

8 Cfr. M.C. Briganti, *Amo dunque sono. L'esperienza femminile tra filosofia e testimonianza*, cit., p. 20.

che quotidianamente vengono proposte. Indifferenza generata anche da un gergo ingannatore che usa termini come “effetto collaterale” quando si uccidono decine di esseri umani più che altro civili, o di “fuoco amico” quando la morte è provocata da alleati militari, definizioni che portano a smaterializzare la fisicità della morte, della sofferenza, del dolore e a farne categorie separate dalla realtà dell'esistenza concreta.

Il pensiero, secondo Arendt, non più astratto, ma generatosi e formatosi grazie alle esperienze della vita reale e destinato alla vita reale, perde il suo carattere altezzoso e distante e, manifestandosi come Etica, diventa prassi, azione politica. Un concetto completamente diverso dal significato che ha assunto il termine e che la rende oggi una mera “tecnica di governo o gestione del potere” e che capovolge il punto di vista classico nella storia del pensiero politico occidentale, che identifica la natura della relazione politica nella gerarchia e nel rapporto di comando ed obbedienza tra autorità e cittadini<sup>9</sup>.

La politica, quindi, come la filosofia, per Hannah Arendt, nasce tra gli esseri umani e si manifesta come relazione, come continuo raccordo tra pensiero e azione, nell'essere e nello stare insieme responsabilmente. La sua riflessione tende costantemente a riaffermare il valore dell'eticità con cui ridefinire la politica e la vita sociale attraverso la partecipazione consapevole. La causa della sua preoccupazione era dovuta – e come non considerarne l'attualità – in primo luogo alla constatazione che le nostre società sono ormai deluse da un tipo di politica che si manifesta come “potere” inteso come titolarità di un ruolo o di un'autorità. Il potere invece, per Arendt, che riprende il concetto originario del termine, è la facoltà umana di iniziare qualcosa di nuovo, in un'attività che trae origine dal “dinamismo”<sup>10</sup> della irripetibile unicità di ognuno, che nella sfera pubblica diviene «accordo plurale di coloro che agiscono insieme»<sup>11</sup>. Il potere, inteso in questo senso, cessa quando nella sfera pubblica scompare l'agire collettivo che viene sostituito dalla tirannia.

Così intesa la politica modifica l'esistente non attraverso la coercizione, ma grazie ad un combinarsi plurale di singolarità umane. È l'ambito pubblico nel quale si realizza la capacità umana di dare inizio a qualche cosa di nuovo attraverso l'immaginazione, attività del pensiero che trae nutrimento dal mondo reale e dalla vita quotidiana<sup>12</sup>.

9 Secondo Max Weber, che pure indica etica e responsabilità come fattori di un esercizio corretto dell'azione politica (contrapposto all'etica dei principi, potenzialmente pericolosa), in politica il mezzo decisivo è la violenza con cui il politico di professione con lungimiranza e responsabilità deve saper venire a patti ed essere responsabile delle proprie azioni; in questo senso l'etica della politica per Weber è etica di responsabilità. Per un approfondimento si veda M. Weber, *La scienza come professione. La politica come professione*, Edizioni di Comunità, Torino 2001.

10 Il termine “potere” ha come equivalente in greco il termine *dynamis* e in latino *potentia* o ancora in tedesco *Macht* (che deriva da *mogen* e non da *machen* cioè dal verbo “potere” e dall'aggettivo “possibile” e non dal verbo “fare”, come ricorda Sergio Finzi, il traduttore di *The Human Condition* (tr.it. *Vita activa, La condizione umana*, Bompiani, Milano, 1988, p. 147); cfr. O. Guaraldo, *Prefazione* a H. Arendt, *La menzogna in politica. Riflessioni sui “Pentagon Papers”*, Marietti, Genova 2006, p. XII, nota 8.

11 Ivi, p. XIII.

12 La facoltà di immaginare deriva da quella di ricordare il passato che deriva a sua volta «dalla capacità di avere presente *davanti alla* (e non soltanto *nella*) mente ciò che è fisicamente assente [...]. Prima di formulare interrogazioni quali “Che cos'è la felicità”, “Che cos'è la giustizia”, “Che cos'è la conoscenza”, e così via, occorre aver veduto persone felici o infelici, occorre aver assistito ad azioni giuste od ingiuste, aver sperimentato il desiderio di sapere col suo esaurimento o la sua frustrazione. E, inoltre, è necessario che l'esperienza sia ripetuta nella mente *dopo* aver lasciato la scena in cui ebbe

In opposizione alla degenerazione della politica Arendt richiama quindi «un'idea di essa come dimensione esistenziale che si realizza attraverso ogni forma di attività o di esperienza, [...] arte e piacere di stare insieme, di scambiare idee e parole»<sup>13</sup> nella quale il senso di appartenenza e di cittadinanza è costituito dall'integrazione dei concetti di identità, pluralità, responsabilità per contrastare la massificazione dell'omologazione.

Ed è proprio dalla sua idea di cittadinanza che deriva la profonda e ricorrente denuncia del totalitarismo considerato come distruzione di ogni identità e responsabilità personale e, di conseguenza, come distruzione sistematica dello spazio pubblico e del dialogo che consentono la vita della democrazia. La denuncia del rischio del totalitarismo, anche nelle democrazie più avanzate, la porta alla costante ricerca delle tecniche usate per manipolare la capacità di giudizio, per condurre al conformismo e renderci soggetti all'opinione imperante.

Dopo aver più che sinteticamente ripreso il pensiero di Hannah Arendt relativo all'idea di filosofia, di politica e di società vediamo come tutto ciò coincida perfettamente con l'identificazione e l'attuazione delle politiche di "Genere", dove il "Genere", categoria relazionale per eccellenza<sup>14</sup>, implica lo stretto coordinamento delle azioni per realizzare il benessere e la qualità della vita di ogni singolo componente della società, considerata come una pluralità di persone irriducibilmente differenti che vivono in costante relazione ed interdipendenza tra di loro.

È il concetto stesso di relazione, fondamentale anche nel pensiero femminista – dal quale hanno avuto origine le politiche di "Genere" – che consente di riconsiderare, sulla base di quanto detto, la "politica" alla luce dei criteri espressi da Arendt.

In particolare il valore assegnato da Arendt all'esperienza e al riconoscimento dell'esistenza della sofferenza e del dolore, anche se esterna a noi, riporta al valore dell'essere umano in carne ed ossa, unico, irripetibile, parte di un tutto organico dove l'azione dell'uno influisce sulla vita dell'altro. Il riconoscimento dell'esperienza del dolore è inoltre fondamentale per riassegnare "realtà" alle sofferenze che vengono inferte a tante persone rese astratte dalla comunicazione mediatica.

Per tutte queste ragioni quando mi occupo di politiche di "Genere", per una riorganizzazione sociale in senso pienamente democratico, non posso fare a meno di citare l'idea di filosofia, di agire politico, di società come comunità etica partecipante di Arendt. È infatti nell'ambito di una società composta di persone – e non di individui astratti – che si collocano le politiche di "Genere", le quali comprendono politiche educative miranti a valorizzare l'individuo nella sua unicità ed irripetibilità e nella sua libertà, autodeterminazione e responsabilità verso se stesso, gli altri e l'ambiente in cui vive; politiche economiche che considerano prioritari il benessere, la qualità della vita e la felicità della popolazione e non più, invece, le leggi del mercato ed infine politiche definite di pari opportunità che hanno l'obiettivo di eliminare le forme di discriminazione verso le donne specialmente nel mondo del lavoro<sup>15</sup>.

---

luogo» (H. Arendt, "Le Attività della mente in un mondo di apparenze", in Ead., *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987, parte I, cap. II, p. 151-216: p. 170); cfr. M. Durst, *Hannah Arendt. Impegno nella storia come pratica nella filosofia*, cit., p. 111.

13 Si veda di L. Boella, *Cuori pensanti*, Tre Lune, Mantova, 2000, p. 11.

14 Per Genere si intende una categoria di interpretazione storica che consente di indagare tutte le caratteristiche collegate all'organizzazione sociale delle relazioni tra i sessi. Per un approfondimento si veda di J.W. Scott, *Gender a Useful Category of Historical Analysis*, tr. it. *Il genere un'utile categoria di analisi storica*, in «Rivista di Storia Contemporanea», 1987, n. 4, pp. 580-596.

15 Tra le politiche di genere troviamo la redistribuzione dei lavori di riproduzione sociale (di cura), la riorganizzazione dei tempi del lavoro, la predisposizione dei bilanci pubblici per garantire che siano

Tali politiche rientrano nel vasto ambito delle politiche di “Genere” perché considerano non solo l’interesse individuale, ma dell’individuo in relazione con la comunità. Il benessere di ognuno è quindi da ottenersi in un’ottica di equa distribuzione delle risorse e di sostenibilità sociale ed ambientale degli interventi proposti<sup>16</sup> o, per dirla con Arendt, nel rispetto «di un mondo che esisteva prima della loro nascita e, si spera, esisterà dopo la loro morte»<sup>17</sup>.

Collegata a questa idea di politica, più “trasparente” e rispettosa della cittadinanza, è la riflessione di Hannah Arendt sulla menzogna e sui rischi della manipolazione dell’opinione pubblica da parte di chi detiene il “potere”. Un’analisi che, riguardando da vicino il ruolo sociale dell’intellettuale, sarebbe opportuno riprendere non solo nel pensiero/azione politica, ma anche nella formazione scolastica per educare i giovani e le giovani al pensiero critico, trattandosi oltretutto di una lettura avvincente in grado di interessare le scolaresche.

Nel saggio del ’72, *La menzogna in politica. Riflessioni sui “Pentagon Papers”*<sup>18</sup>, tematica riportata alla luce da un recente film, Arendt, prendendo spunto da ciò che emerge dai documenti dei cosiddetti *Pentagon Papers*, relativi alla guerra del Vietnam, si sofferma sulla questione dell’uso politico della menzogna come inganno, o meglio falso deliberato, ritenuto legittimo per il raggiungimento di scopi politici. Un uso ben diverso, scrive, dalla tradizione degli *arcana imperii*, una forma di segretezza, che in linguaggio diplomatico viene chiamata “discrezione”, usata fin dall’antichità da ogni potere politico in situazioni considerate delicate<sup>19</sup>.

Dai documenti emerge, infatti, la precisa volontà di trattare deliberatamente i dati e le informazioni – provenienti dall’*intelligence* impegnata sul posto – come fossero semplici opinioni al fine di far prevalere la teoria ufficiale che contraddiceva quegli stessi dati, allo scopo di ingannare l’opinione pubblica e di manipolare il suo consenso.

Anche se in questa sede non posso entrare nel merito della interessantissima analisi delle politiche adottate dagli americani nella preparazione e nella conduzione della guerra, la riflessione sulle menzogne e sui motivi del loro uso da parte dei *problem solvers*<sup>20</sup>, che costruirono

soddisfatte le esigenze di tutta la cittadinanza e non solo delle donne. I bilanci di Genere infatti non prevedono che sia predisposto un bilancio a parte su esigenze esclusive delle donne, ma di considerare nel bilancio tutto quello che può consentire di riequilibrare le posizioni sociali, affettive, lavorative e politiche di uomini e donne. Per un approfondimento sulle politiche di Genere, si veda Aa.Vv., *Il bilancio di Genere. Percorsi ed esperienze in Italia*, Atti del convegno, Roma 20 febbraio 2006, Casa Internazionale delle donne.

- 16 Le priorità delle politiche di Genere, pur non riguardando quindi esclusivamente le donne, ma anche tutte le persone che interagiscono con loro, derivano dai principi emersi nella Conferenza ONU sulla condizione delle donne svoltasi a Pechino nel 1995, principi che hanno dato vita alla Piattaforma di Pechino e ai piani d’azione nazionali. Per un approfondimento si veda Aa.Vv., *I diritti delle donne sono diritti umani. La Conferenza mondiale di Pechino del 1995 e Pechino +5*, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma 2003.
- 17 L. Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare politicamente*, cit., p. 11.
- 18 H. Arendt, *La menzogna in politica. Riflessioni sui “Pentagon Papers”*, cit.; sempre di Hannah Arendt si vedano anche i saggi *La disobbedienza civile. Sulla violenza. Pensieri sulla politica e la rivoluzione*, oltre al saggio sui *Pentagon Papers*, in Ead., *Politica e menzogna*, con un saggio introduttivo di P. Flores d’Arcais, *L’esistenzialismo libertario di Hannah Arendt*, SugarCo Edizioni, Milano 1985.
- 19 H. Arendt, *La menzogna in politica. Riflessioni sui “Pentagon Papers”*, cit., p. 9.
- 20 Per la descrizione completa dei *problem solvers* e del loro ruolo nei “Pentagon Papers” si veda la descrizione di H. Arendt nel saggio *La menzogna in politica*, cit., pp. 19-21. Il termine *problem solvers*, coniato da Neil Sheehan, indica professionisti chiamati al governo dalle Università e dai

## **Il** tema di B@bel

la necessità della guerra e che, con aggiustamenti successivi consentirono di farla proseguire, modificando le “ragioni” e gli “obiettivi”, man mano che i precedenti fallivano, ci offre un argomento forte per divenire consapevoli di questa grave prassi politica tuttora in essere.

Prima di proseguire, mi sembra però necessario specificare cosa intenda Hannah Arendt per “fatto”, o “verità di fatto” di cui si parla nel saggio.

Come sappiamo la politica è per la Arendt, che riprende l’idea aristotelica, la sfera del contingente, delle cose che possono essere cambiate con le nostre azioni.

Siamo liberi di cambiare il mondo e di dare inizio in esso a qualcosa di nuovo. Senza la libertà mentale di negare o affermare l’esistenza, di dire sì o no – non solo ad affermazioni o proposizioni nei confronti delle quali possiamo dichiararci in accordo o in disaccordo, ma alle cose così come sono date al di là di ogni accordo o disaccordo, agli organi della percezione e della conoscenza – nessuna azione sarebbe possibile, e l’azione è la caratteristica specifica della politica<sup>21</sup>.

La politica quindi, al contrario della visione tradizionale di moltissimi pensatori politici, non è fatta di criteri stabili, rigidi o immutabili, ma è il costante operare della comunità per modificare la realtà realizzando quello che non è ancora.

Una caratteristica dell’azione umana è proprio quella di dare continuamente inizio a qualcosa di nuovo, e questo non significa che sia sempre permesso cominciare *ab ovo*, creare *ex nihilo*. Per fare spazio alla propria azione, qualcosa di preesistente deve essere rimosso o distrutto, e così vengono cambiate le cose di prima. Un cambiamento del genere sarebbe impossibile se non potessimo spostarci mentalmente da dove siamo collocati fisicamente e immaginare che le cose potrebbero essere anche diverse da come in realtà sono<sup>22</sup>.

L’immaginazione costituisce, come abbiamo visto, la premessa per l’azione, lo strumento attraverso il quale chi agisce “nega l’esistente”, ossia è la facoltà mentale che ci rende in grado di “far posto” nella mente a qualcosa che prima non c’era.

Ma la politica ha anche a che fare con l’accadere concreto e materiale e i “dati di fatto”, una volta accaduti, non possono essere facilmente eliminati o negati. Esiste quindi, insieme ad una dimensione dell’azione rivolta al futuro, alla possibilità, al cambiamento, una dimensione che riguarda i “fatti” accaduti che non possono essere cancellati. La politica si muove quindi tra la possibilità, la potenzialità insita nell’umana possibilità di agire e l’“ostinata fattualità” che però

[...] quando parliamo di menzogna, e in particolare del mentire tra uomini d’azione, ricordiamoci che essa non si è insinuata nella politica per un caso accidentale dell’umana capacità di peccare [...]. La deliberata falsità ha a che fare con fatti contingenti; vale a dire con materie che non portano in sé nessuna verità inerente, nessuna necessità di essere quelle che sono. Le verità fattuali non sono mai necessariamente vere<sup>23</sup>.

---

Centri studi. Molti di loro erano già esperti di *Games Theories*, o modelli simulati e di analisi dei sistemi e perciò preparati a risolvere tutti i “problemi” della politica estera. Molti degli autori dello studio di McNamara appartengono a questo gruppo, composto da diciotto ufficiali delle forze armate e da diciotto civili provenienti da Centri studi, dalle Università e dagli organismi governativi.

21 Ivi, p. 11.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*.

Secondo Arendt, gli storici sanno bene che i fatti non contengono verità assolute perché il contesto in cui si vive corre costantemente il rischio di essere

[...] trafitto da singole bugie o lacerato dalla menzogna organizzata dei gruppi, delle nazioni, o delle classi, o negato e distorto, spesso accuratamente ricoperto da successive stratificazioni di falsità o semplicemente lasciato cadere in oblio. I fatti hanno bisogno di testimonianza per essere ricordati e di testimoni degni di fede per poter essere affermati in modo da trovare una sicura dimora nel campo degli affari umani<sup>24</sup>.

La verità dei fatti esiste quindi nelle testimonianze e la natura dei fatti, essendo contingente, è spesso non prevedibile. Ed è proprio la natura imprevedibile dei fatti che rende le menzogne così seducenti.

Le menzogne – infatti – sono spesso molto più plausibili, più ragionevoli della realtà stessa perché chi le crea ha il vantaggio di sapere in anticipo quello che il pubblico desidera o si aspetta di sentire. Chi mente prepara la propria versione dei fatti destinata al consumo pubblico facendo bene attenzione a renderla plausibile, mentre la realtà ha la sconcertante abitudine di metterci di fronte all'imprevisto, per il quale non eravamo preparati<sup>25</sup>.

Se è vero però, come afferma, che l'abitudine a dire la verità non è stata mai considerata una virtù politica e le bugie sono sempre state considerate strumenti giustificabili negli affari politici, Arendt ci porta a riflettere sulla scarsa attenzione prestata, dalla nostra lunga tradizione di pensiero filosofico e politico al fenomeno della menzogna<sup>26</sup>. Infatti, se da un lato esiste una nostra passiva disponibilità a cadere preda dell'errore, dell'illusione, delle distorsioni della memoria che si contrappone alla nostra naturale, umana possibilità e capacità di agire, dall'altra è un'inevitabile indifferenza degli intellettuali che, in quanto tali, avrebbero il compito di disvelarne le varie facce. Ed è proprio la combinazione di questi due fattori che ha reso possibile il successo dell'uso della menzogna da parte dei sistemi totalitari e l'assoluta fiducia che i governanti totalitari ripongono in essa<sup>27</sup>.

I tiranni di tutti i tempi, infatti, dimostrano la capacità e l'utilità di riscrivere la storia più volte per adattare il passato alla "linea politica" del presente o per eliminare certi dati che non rientrano nella loro ideologia. Il pensiero ideologico, in questo modo, diventa indipendente da ogni esperienza reale che di conseguenza non può comunicargli nulla di nuovo, neanche se si tratta di un evento rilevante o appena accaduto<sup>28</sup>. A proposito del pensiero ideologico, Hannah Arendt aveva già scritto:

Emancipatesi dalla realtà dei cinque sensi [...] ideologie [...] ordinano i fatti in un meccanismo assolutamente logico, che parte da una premessa accettata in modo assiomatico, deducendone ogni altra cosa; procedono con una coerenza che non esiste affatto nel regno della realtà<sup>29</sup>.

---

24 Ivi, p. 13.

25 *Ibidem*.

26 Sul rapporto tra verità e menzogna in politica, si veda I. Kant / B. Constant, *La verità e la menzogna. Dialogo sulla fondazione morale della politica*, a cura di A. Tagliapietra, Bruno Mondadori, Milano 1996.

27 H. Arendt, *La menzogna in politica. Riflessioni sui "Pentagon Papers"*, cit., p. 9.

28 O. Guaraldo, *Prefazione* a H. Arendt, *La menzogna in politica. Riflessioni sui "Pentagon Papers"*, cit., p. XVI.

29 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino 1967, p. 645.

Anche se l'idea di Arendt è che ad un certo punto la menzogna diventi evidente, rivelandosi antiproduttore, è comunque necessario divenire consapevoli della sua esistenza come prassi politica e riconoscere figure apparentemente innocue per quello che possono essere e costituire.

In quest'ottica, oltre alle forme classiche, attualmente esistono due varietà più recenti dell'arte di mentire. La prima di queste riguarda l'attività degli esperti di pubbliche relazioni negli affari di governo che, per Arendt, non sono altro che una variante di pubblicità ed hanno quindi origine nella società dei consumi e seguono le logiche dell'economia di mercato. Come premessa psicologica predisponente alla loro azione esiste la disponibilità degli uomini e delle donne a farsi manipolare, disponibilità che è diventata oggi una delle merci più importanti sul mercato dell'opinione pubblica istruita. La cosa appare evidente nell'idea ormai comune tra gli intellettuali che la metà dell'attività politica consista nella creazione dell'immagine e l'altra metà nel far credere all'immagine creata<sup>30</sup>.

In questione sono quindi i metodi, la filosofia degli esperti in pubbliche relazioni assunti dal Pentagono per puro interesse "pubblicitario" del paese, visto che, afferma, le menzogne contenute nei "Pentagon Papers" non dovevano difendere alcuna realtà segreta, ma semplicemente salvare l'immagine dell'America<sup>31</sup>.

La seconda nuova varietà dell'arte di mentire, risulta più difficile da riconoscere nella vita di tutti i giorni, perché esercita il suo fascino sulle persone che occupano i livelli più elevati della pubblica amministrazione. Si tratta dei servizi offerti dai *problem solvers*. La Arendt li descrive come persone scelte tra le più intelligenti che si vantano di essere razionali ed amanti della "teoria", delle formule, ansiosi di scoprire le "leggi" con cui spiegare e prevedere i fatti storici e politici trascurando completamente la dimensione umana, contingente, dei fatti politici. L'avversione della ragione per la contingenza è molto forte, nota Arendt e ricorda che per Hegel «la contemplazione filosofica non ha altra intenzione se non quella di eliminare l'accidentale»<sup>32</sup>.

Gli strateghi americani e gli intellettuali assunti dal Pentagono trattano le loro teorie come fossero la realtà, ovvero sostituiscono o trascurano le verità di fatto con le loro ipotesi, liberandosi della sconcertante *contingenza*<sup>33</sup>, cosa che li accomuna ai bugiardi più semplici. Da tutto ciò deriva che la verità logica su cui si basano le teorie dei *problem solvers* del Pentagono procedono per assiomi incontrovertibili e che la coerenza di un ragionamento viene fatta discendere direttamente da premesse "date per vere". Proprio come avviene per le ideologie totalitarie, cosa che, anche se una grande democrazia come quella americana non può essere paragonata ad un regime totalitario, rende realistico il rischio di una deriva in tal senso.

Per questo motivo si deve divenire consapevoli e fare i conti con il fatto che per confermare le menzogne si citano *leggi*, spesso create ad *hoc*, con cui spiegare avvenimenti storici, politici ed

---

30 H. Arendt, *La menzogna in politica*, cit., p. 17.

31 Noam Chomsky non era però della stessa idea della Arendt e nel suo saggio *The Pentagon Papers and U.S. Imperialism in South East Asia* (in «The Spokesman», 1972-73, pp. 37-49) affermò che l'interpretazione arendtiana, pur essendo interessante e in alcuni punti convincente, non coglieva la vera natura del coinvolgimento americano in Vietnam: secondo Chomsky la strategia americana era inserita in un ampio tentativo imperialista di allargare la propria influenza economica e culturale nel Sud Est asiatico.

32 G.F.W. Hegel, *Die Philosophische Weltgeschichte, Entwurf von 1830*, citato in H. Arendt, *La menzogna in politica*, cit., p. 23, nota 11.

33 O. Guaraldo, *Prefazione a H. Arendt, La menzogna in politica. Riflessioni sui "Pentagon Papers"*, cit., p. XVII.

economici e si pianificano interventi come se fossero necessari; ma soprattutto si deve divenire coscienti che la politica della menzogna agisce allo scopo di ingannare non solo gli altri, coloro che sono esterni, l'opinione pubblica, ma anche coloro che operano all'interno delle istituzioni stesse, con il risultato che, ad un certo punto, nessuno, neanche chi ha in mano i destini degli altri riesce più a capire quale sia la realtà e quale la menzogna. L'abilità dei *problem solvers*, infatti, è anche di creare scenari diversi per "utenze" diverse aggiustando continuamente il tiro per risultare più credibili.

Arendt considera pure come per rendere veritiera la necessità di intervenire con bombardamenti, napalm o altre terribili tecniche devastanti, negli anni preparatori e poi durante la guerra del Vietnam, si siano usati termini quali "soluzioni", necessità di "salvare un amico" o di eliminare un "nemico". Abituati a confrontarsi con i numeri e le formule, probabilmente gli "intelligentissimi" strateghi, non riescono a rendersi conto delle sofferenze implicite nelle loro "soluzioni", nei loro programmi di pacificazione e di utilizzo di defolianti per aiutare "un amico che non aveva bisogno di essere salvato" e per combattere "un nemico che non aveva né la voglia, né la forza di essere tale prima di essere attaccato".

Quello che ha lasciato perplessa Hannah Arendt è che uomini così intelligenti non si siano resi conto che il mondo poteva anche essere spaventato da tali dimostrazioni di amicizia e quello che lascia sconcertati oggi è che, dopo quarant'anni dalla sua analisi, ancora si proceda nello stessa direzione e con gli stessi metodi.

Riflettendo su tutto ciò e cercando di rispondere alla domanda su come gli americani avessero potuto compiere tutte quelle atrocità in nome di un sentimento così grande come l'amicizia – e quindi non solo di aver avviato quelle politiche, ma di averle portate avanti fino all'ultima amara sconfitta – la prima risposta che Arendt si sente di dare è quella dell'esistenza di una interdipendenza tra inganno ed autoinganno «quanto più successo ottiene il bugiardo, quante più persone egli ha convinto, tanto più probabile è che egli stesso finisca per credere alle proprie bugie»<sup>34</sup>.

La forza dell'inganno fa quindi le sue vittime anche nel campo stesso della politica dove l'autoinganno diventa il pericolo per eccellenza perché, come sappiamo, i dati non sono frutto di fatti, ma di calcoli che vengono trasformati in teorie che non hanno fondamenti reali e che possono essere smascherati solo attraverso l'esperienza. Chi è preda dell'autoinganno non ha più, invece, la capacità di distinguere tra realtà e falsità, tra fatto e fantasia e vive perciò in un mondo defattualizzato, perdendo completamente il rapporto con il mondo reale.

Il fatto che gli stessi intelligentissimi *problem solvers* abbiano finito col cadere preda delle loro stesse astrazioni, è potuto avvenire perché si sono fidati più della capacità dei loro cervelli innamorati delle teorie<sup>35</sup> che della capacità della mente di riferirsi all'esperienza. La combinazione tra l'arroganza del potere e quella dell'intelligenza, ha potuto provocare situazioni straordinariamente costose in termini di vite umane e di risorse materiali oltretutto per fini che Arendt riteneva politicamente poco rilevanti, ma sui quali esistono pareri assai diversi<sup>36</sup>.

L'unico scopo di un impegno così enorme e costoso, sotto tutti i punti di vista, secondo l'analisi di Arendt, che nel saggio riprende le tesi esposte ne *L'origine del totalitarismo*, ricor-

34 H. Arendt, *La menzogna in politica*, cit. p. 63.

35 La frase precisa in lingua originale, che lascia intendere un giudizio spregiativo, anche se il tono è ironico, è «*They were "in love" with theories*» (citato da O. Guaraldo, *Prefazione* a Hannah Arendt, *La menzogna in politica*, cit., p. XXVII).

36 Sul parere di Chomsky, cfr. la nota 32.

dando come la tecnica totalitaria consista nel rendere reali, attraverso il terrore, costruzioni ideologiche che si basano su un ragionamento logico fondato su una mera consequenzialità tra causa ed effetto, era di creare uno specifico stato d'animo predisponente all'accettazione di ogni iniziativa tendente alla difesa propria o degli "amici".

La realtà fittizia, così costruita, può essere adattata ad ogni dettame dell'ideologia e ad ogni necessità politica. In quest'ambito rientra l'esempio del "terrore totalitario" che diventa sistematico quando non c'è più un'opposizione da eliminare. La violenza del terrore, non avendo più alcun legame col pericolo reale, si avvale della costruzione ideologica del "nemico oggettivo" e del "delitto possibile"<sup>37</sup>.

Anche se le differenze tra un regime totalitario ed una grande democrazia di massa come l'America per Arendt sono enormi, la pensatrice non cela la preoccupazione di una deriva totalitaria anche in una democrazia così avanzata, dove pur di raggiungere i propri fini non si esclude di sostituire un nemico reale con un nemico «oggettivo»<sup>38</sup>.

Nel caso specifico dei *Pentagon Papers*, però, le azioni per conquistare la mente della gente per manipolarla, trattandosi di un paese libero, dove almeno certa stampa riesce a fornire ogni tipo di informazione, non sono riuscite ad ottenere un completo successo. Per Arendt infatti, fino a quando la stampa rimane libera e non corrotta ha una funzione enormemente importante da assolvere e può costituire il *quarto potere* dello Stato<sup>39</sup> anche perché

[...] nella gara tra le dichiarazioni ufficiali, sempre eccessivamente ottimistiche, e i rapporti veritieri dei servizi segreti, costantemente scoraggianti e carichi di cattivi presagi, le dichiarazioni pubbliche erano destinate a vincere semplicemente per il fatto che erano pubbliche [...]<sup>40</sup>.

Il ruolo dell'intellettuale e come abbiamo visto specialmente dello storico e del giornalista che cerca di fornire un'informazione corretta e rispondente ai fatti, attività che per Arendt, quaranta anni fa era di fondamentale importanza, oggi, in un mondo sempre più mediatizzato, dove le notizie più che per la stampa passano attraverso le immagini televisive, e gli "opinionisti" spesso "tuttologi", lo è forse ancora di più.

È molto facile, infatti, per l'informazione corrotta, facilitare l'azione ingannatrice e la desensibilizzazione degli spettatori sia attraverso le costruzioni e le ricostruzioni permesse dalle moderne tecnologie, che rendono praticamente indistinguibile la verità di fatto dalla menzogna, sia con la smaterializzazione e l'assuefazione causate dall'enorme, continua quantità di immagini trasmesse di guerre, distruzioni, morti.

---

37 «Così gli ebrei nella Germania nazista o i discendenti delle vecchie classi dominanti in Russia non erano realmente sospettati di attività ostile; essi erano stati dichiarati "nemici oggettivi" dal regime in base alla sua ideologia» (H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 580). Stessa cosa avviene per il «delitto possibile» dove «la versione totalitaria è basata su una anticipazione logica di sviluppi oggettivi. [...] La presunzione centrale del totalitarismo [...] conduce così attraverso la sistematica eliminazione di ogni controllo fattuale, all'assurda e terribile conseguenza che qualsiasi delitto costruito dai governanti per via di ragionamento deve essere punito a prescindere dal fatto che sia stato o no realmente commesso» (ivi, pp. 584-585).

38 Per un approfondimento su quelli che Simona Forti ha definito "spettri della totalità", residui di dominio totale, menzogna assoluta, normalità del male si veda S. Forti, *Spettri della totalità*, «MicroMega. Almanacco di filosofia», 2003, n. 5, pp. 198-209.

39 Ivi, p. 83.

40 Ivi, p. 63.

Il problema che ci si pone leggendo il saggio di Arendt è come di fronte allo svelamento della menzogna, ad opera degli intellettuali onesti, l'opinione pubblica non si indigni più di tanto. Un'ipotesi realistica è che si sia oggi in presenza di costruzioni di finzioni molto più efficaci, più ben riuscite che nel passato<sup>41</sup>, di fronte alle quali «non siamo impotenti, passivi o conformisti solo per paura o vigliaccheria, ma anche perché il “falso indiscutibile” organizza magistralmente l'ignoranza di ciò che succede e, qualora poi ce ne fosse il bisogno, allestirebbe successivamente l'oblio di quanto si è riusciti ad intuire»<sup>42</sup>. Storditi dalla costruzione e ricostruzione mediatica dei fatti non riusciamo a comprendere quali siano i fatti reali e quali invece i fittizi<sup>43</sup>.

La “pubblicità”, che nelle democrazie moderne dovrebbe caratterizzare l'azione politica, specialmente istituzionale, la trasparenza delle informazioni e dei processi decisionali, non sembrano interessare più di tanto l'opinione pubblica, forse ormai troppo abituata ad essere spettatrice, più che attrice della politica. Così la via mediatica del sondaggio d'opinione ha sostituito la militanza politica e lo spettatore «reagisce passivamente, credendo di parteciparvi, al successo degli eventi»<sup>44</sup>.

Anche se le analisi di Hannah Arendt risultano oggi in alcuni casi superate, sono comunque essenziali per farci riflettere sulla condizione umana e sugli inganni che il “potere” predispone per ottenere il consenso.

Ma soprattutto, attraverso le sue riflessioni, Hannah Arendt ci ricorda il nostro “potere”, la facoltà umana di modificare la realtà attraverso l'agire politico, attuabile attraverso una relazione tra individui che sentono di essere una “comunità etica partecipante”, che si rispettano e si riconoscono perché consapevoli di essere ognuno un individuo umano, irripetibilmente differente. Una visione di speranza che spetta a noi raccogliere e diffondere.

---

41 Si veda di O. Guaraldo, *Prefazione* a H. Arendt, *La menzogna in politica. Riflessioni sui “Pentagon Papers”*, cit., p. XXXII.

42 S. Forti, *Spettri della totalità*, cit., p. 207.

43 «Il giornalismo italiano, pericolosamente sta dimenticando il suo dovere di raccontare ‘dove siamo’. Degradato a opinionismo, non guarda ai fatti, non li cerca, non vuole trovarli, non ne vuole tener conto. Quando se li trova improvvisamente tra i piedi li trasforma in opinioni. Screditata ad opinione, la verità di fatto è vulnerabile, irrilevante» (G. D'Avanzo, *L'intelligence, i fatti e i doveri dei giornali*, in “La Repubblica”, 2 dicembre 2005).

44 C. Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, il Mulino, Bologna 2001, p. 150.



---

Lucrezia Piraino

## HANNAH ARENDT E “IL GRANDE GIOCO DEL MONDO”

*L'atto originario della filosofia politica è lo stupore*<sup>1</sup>, in questa frase che contiene il titolo italiano di un estratto di una conferenza tenuta da Hannah Arendt nel 1954, sembra essere racchiuso lo slancio di un pensiero che fa della meraviglia per il mondo, con la sua intrascendibile opacità, il suo sbigottito punto di inizio e la sua meta infinita.

È infatti grazie alla capacità di stupirsi per ciò che accade nella sfera degli affari umani che viene in tal modo affidata alla riflessione la speranza di assolvere con realismo metodico il compito di corrispondere in modo sobrio e privo di sentimentalismi<sup>2</sup> ad una realtà in frantumi, trasformata in un vero e proprio campo di rovine<sup>3</sup>, anche o – forse soprattutto – a causa dell'opera dissolutrice di quelli che la Arendt definisce ironicamente i filosofi di professione.

Si legge infatti in un altro scritto sempre del 1954 dal titolo *Filosofia e politica*:

Se i filosofi, nonostante il loro estraniarsi dalla vita quotidiana degli affari umani, riuscissero a pervenire ad una vera filosofia politica, farebbero della pluralità degli uomini, da cui trae origine l'intero regno degli affari umani – nella sua grandezza e miseria – l'oggetto del proprio *thaumazein*. Parlando in senso biblico, essi dovrebbero accettare – così come nella muta meraviglia essi accettano il miracolo dell'universo, dell'uomo, dell'essere – il miracolo che Dio non ha creato l'Uomo, ma che “Egli li creò maschio e femmina”. Essi dovrebbero accettare qualcosa che è più che la rassegnazione di fronte alla malvagità umana, cioè il fatto che “non è bene che l'uomo sia solo”<sup>4</sup>.

Se, dunque, si aggiunge a tal proposito ne *La vita della mente*, lo stupore platonico, grazie al suo *shock* iniziale, proietta il filosofo in un cammino di totale solitudine, che lo esilia dalle apparenze, spingendolo verso la muta ammirazione di una totalità che rimanda a sua volta all'«ordine armonioso invisibile del *kosmos*»<sup>5</sup>, il filosofo politico si dovrebbe per contro accostare all'intero regno degli affari umani con quella vocazione, così efficacemente descritta dalla pensatrice nelle sue *Riflessioni su Lessing*, che nasce da «una intensificata consapevolezza della realtà»<sup>6</sup>.

- 
- 1 H. Arendt, *L'atto originario della filosofia politica è lo stupore*, in Ead., *La lingua materna*, a cura di A. Dal Lago, Mimesis, Milano 1993, p. 57.
  - 2 Cfr. H. Arendt, *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, tr. it. a cura di L. Boella, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006, p. 86.
  - 3 Ivi, p. 55.
  - 4 H. Arendt, *Filosofia e politica*, in «Humanitas», 1998, n. 6, p. 976.
  - 5 H. Arendt, *La vita della mente*, tr. it. a cura di A. Dal Lago, il Mulino, Bologna 1987, p. 233.
  - 6 H. Arendt, *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, cit., p. 46.

Questo “piacere tragico”, sgorgando spontaneamente «dall’apertura appassionata e dall’amore per il mondo»<sup>7</sup>, piuttosto che chiudere l’interprete nella dimensione solipsistica e privata delle passioni, gli restituisce un penetrante e sincero «grado di realtà» – così continua la nostra filosofa – «non nel senso che la realtà si misuri in base alla forza con cui le passioni colpiscono l’anima, piuttosto in base alla quantità di realtà che la passione trasmette all’anima»<sup>8</sup>.

Il mondo è dunque vissuto. Ed è vissuto criticamente, senza ricercare in esso armonie prestabilite o false conciliazioni, ma con la sincera passione interiore – non intima – di chi «si è sentito sempre debitore verso di esso»<sup>9</sup>, e con la solerte parzialità di chi, sollecitato e scompaginato dalla sua grandezza e dalla sua miseria gli risponde, come Lessing, anche con collera.

Quest’ultima, – sono parole della Arendt –

[...] rivela ed espone il mondo, proprio come il riso di Lessing nella *Minna von Barnhelm* vuole riconciliare con il mondo, sempre che si trovi il proprio posto in esso, ma con ironia, senza vendergli la propria anima<sup>10</sup>.

Sgomberare gli occhi dalle lenti colorate della filosofia significa dunque aprirsi ad un impatto collerico e forse ironico con il mondo, per lasciare spazio ad uno *shock* non più filosofico: uno *shock* che squarcia lo sguardo dell’interprete e gli riconsegna una visione inevitabilmente frammentata e tragicamente concreta della storia. Vitale, per custodire il mondo, sembra essere seguire il monito rilkiano di abbandonare una concezione intellettualistica ed astratta delle cose, troppo spesso vagliate, secondo il poeta tanto amato dalla nostra filosofa, «con occhi che attraverso i libri guardano,/ sono abituati a bere ben diluita ogni cosa,/ e non masticare il nerbo della realtà»<sup>11</sup>.

Masticare il nerbo della realtà, dunque, per vigilare sulle cose del mondo, anche quando questo masticare, sembra aggiungere Hannah Arendt, restituisce a chi guarda l’amaro sapore dell’urto della banalità del male, denunciato con quel “piacere tragico” di cui si è detto, che ha più volte assunto il tono violento, loquace e spesso sferzante di una drammatica ironia.

Atteggiamento spirituale, quest’ultimo, che nasconde a sua volta la consapevolezza del fatto che, come ben ribadisce la filosofa nella sua ultima opera, «se si concepisce lo stupore ammirato come punto di partenza del filosofare, non si lascia spazio all’esistenza fattuale della disarmonia, del brutto e, infine, del male»<sup>12</sup>.

Meditare il nerbo della realtà non è tanto farsi semplicemente toccare dallo «stupore colmo di ammirazione davanti allo spettacolo in cui l’uomo è nato, per apprezzare il quale egli è così ben equipaggiato spiritualmente e fisicamente», quanto invece, è farsi investire completamente «dallo sgomento» – continua la filosofa sempre ne *La vita della mente* – «l’angoscia estrema di essere stati gettati in un mondo dall’ostilità soverchiante, in cui predomina la paura, dal quale l’uomo cerca ad ogni costo di fuggire»<sup>13</sup>.

---

7 *Ibidem.*

8 *Ivi*, p. 45.

9 *Ivi*, p. 43.

10 *Ivi*, pp. 45-46.

11 R.M. Rilke, *Poesie 1907-1926*, Einaudi, Torino 2000, p. 405.

12 H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 241.

13 *Ivi*, p. 254.

Lo sgomento per un mondo inospitale viene maggiormente acuito dalla circostanza concreta per cui «se i carnefici fossero stati dei bruti selvaggi, dei sadici, degli squilibrati, lo *shock* sarebbe stato minimo. E la delusione anche»<sup>14</sup>.

Quest'ultima – lucida – constatazione tratta da un brano di *Al sorgere delle stelle* di Elie Wiesel esprime, in piena sintonia con quanto detto dalla nostra filosofa, il disagio che una tradizione spezzata ha lasciato in coloro che non si soffermano semplicemente a pensare la civiltà occidentale come una «eredità che non è preceduta da alcun testamento»<sup>15</sup> – la Arendt –, o come una «schiuma che le onde fanno salire e scendere prima di scomparire»<sup>16</sup> – Elie Wiesel –, ma tentano anche, tanto ostinatamente quanto tenacemente, di schiudersi al senso della realtà e di indagare i motivi per cui – sottolinea con malcelata ironia il premio Nobel per la pace –

[...] si può sparare su bersagli viventi e nondimeno apprezzare la cadenza di una poesia, la composizione di un quadro. Il bagaglio spirituale non fa da schermo, i postulati etici non offrono alcuna protezione. Si può torturare il figlio davanti al padre, e considerarsi uomo di religione e di cultura. E sognare un placido tramonto sul mare<sup>17</sup>.

Stupore per il mondo ed interrogazione del mondo sono dunque i criteri-guida della riflessione di questi due intellettuali a diverso titolo attraversati ed interpellati dal secolo appena concluso, nel comune tentativo di “cor-rispondere” alla realtà mondana a partire dal fatto che certamente, direbbe Hannah Arendt, “filosofare”, nel senso di “riflettere su ciò che si vede”, è una attività che non conduce ad alcuna verità definitiva, ma che racchiude nelle infinite pieghe delle sue aporie la inesauribile possibilità di trasformare la realtà in un continuo e rigenerante passaggio di stupore in stupore, a partire da un tipo di meraviglia che interroga il mondo e lo rinnova sempre di nuovo. Questo è il grande gioco del mondo.

Tale carattere aporetico del pensare socratico – sottolinea la filosofa – significa che è lo stupore ammirato per le azioni giuste o coraggiose viste con gli occhi del corpo a far nascere interrogazioni quali “Che cos’è il coraggio? Che cos’è la giustizia?” [...]. Ma lo stupore originario – si aggiunge – non solo non si risolve in un simile interrogare, che resta senza risposta, ma ne è anzi aumentato. Ciò che comincia come stupore sfocia nella perplessità dell’ignoranza e, di qui, riconduce allo stupore: “com’è meraviglioso che gli uomini possano compiere imprese giuste o coraggiose anche se non sanno rendere conto di che cosa siano il coraggio e la giustizia”<sup>18</sup>.

Interrogazione e stupore diventano in questa riflessione compagni inseparabili di un comune gioco virtuoso fatto di assenze e di rimandi, di separazioni e di rinvii, che non esprimono semplicemente il tentativo arendtiano di riconciliarsi col mondo, ma permettono anche al mondo di apparire, nella sua “trascendenza intramondana”, come il naturale scenario del gioco della politica.

Infatti, si dice ancora ne *La vita della mente*, «l’uomo non è che azzardo»<sup>19</sup>, quasi a confermare che l’esperienza umana sulla terra è occasione, attesa, o – forse meglio – è occasione attesa, dimensione “e-statica” in cui gli uomini, uscendo da se stessi e mostrandosi apparentemente senza

14 E. Wiesel, *Al sorgere delle stelle*, Marietti, Genova 1985, p. 158.

15 H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, p. 25.

16 E. Wiesel, *Al sorgere delle stelle*, cit., p. 157.

17 Ivi, p. 158.

18 H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 258-259.

19 Ivi, p. 257.

un motivo nello spazio pubblico, rischiano ed al contempo confermano la gratuità della realtà concreta e della loro stessa esistenza nel grande teatro del mondo, perché – aggiungerebbe idealmente Dostoevskij nell'opera *Il giocatore* – «noi, semplici mortali [...] giochiamo senza calcoli»<sup>20</sup>.

Scommettendo infatti sulla bellezza senza scopo del virtuosismo delle sue parole e delle sue azioni, che vengono esibite con l'incoscienza e la furezza di chi si lascia andare all'imprevedibilità della scoperta ed allo stupore reale che a sua volta allarga e rinvigorisce sempre l'«orizzonte da traguardare»<sup>21</sup>, l'uomo arendtiano, attore e spettatore del mondo, rinnova la fatica dello stare al mondo «di-vertendo» se stesso. Spostando cioè l'attenzione dal suo più intimo e più privato sé verso il traguardo infinito – dice la nostra filosofa nelle sue *Riflessioni su Lessing* – di «umanizzare l'inumano con un incessante parlare continuamente ricondotto alle vicende e alle cose del mondo»<sup>22</sup>. L'uomo arendtiano rivela così la coappartenenza originaria di uomini – al plurale – e mondo mostrando in tal modo la seria vocazione – propria di questo gioco fatto di corrispondenze e di distacchi – di celebrare ed immortalare la pluralità «ri-creativa», ludica – nel senso di innovativa e di spontaneamente libera – della sfera mondana. Dimensione, quest'ultima, che non senza difficoltà si accorda all'unità ed alla politicità dell'essere umano.

In tale contesto, l'unica risposta all'interrogativo comune ad una generazione di umiliati ed offesi, così efficacemente formulato da Elie Wiesel in *Al sorgere delle stelle* sul perché e sul «come sopravvivere in un universo che ti nega», oppure sul «come riconciliarsi con la storia e con i fossati che essa scava o scavalca»<sup>23</sup> potrebbe forse essere fornito dal costante monito di Hannah Arendt a ricoprire un ruolo pubblico nella sfera mondana, assumendo senza sosta una posizione per amore del mondo, nella consapevolezza profonda, maturata come ebrea perseguitata e come apolide, che sempre, ma soprattutto negli oscuri tempi della diffamazione e della persecuzione in cui i diritti umani hanno svelato il loro volto più inumano ed astratto, «non ci si può difendere se non nei termini dell'identità che viene attaccata»<sup>24</sup>: così si dice nelle *Riflessioni su Lessing*.

Attività tipicamente mimetica, quella dell'assumere un ruolo nel teatro del mondo per mezzo di azioni e di discorsi grandi e luminosi, che manifesta apertamente la implicita tensione ludica mai tematizzata direttamente ma tuttavia presente in modo sotterraneo in questo pensiero.

È vero infatti che nel discorso pronunciato nel 1975 a Copenaghen, in occasione del premio Sonning intitolato proprio *Il grande gioco del mondo*, la nostra filosofa afferma che i ruoli che ciascuno ricopre nella scena mondana sono le diverse e molteplici maschere con cui la persona può apparire in pubblico, come in un grande palcoscenico. Sottintendendo con tali rilievi come grazie al gioco rappresentativo della maschera – in latino *persona* – che nasconde la personalità interiore dell'attore e permette altresì di far risuonare attraverso l'interpretazione recitata la sua voce in pubblico, si instauri una relazione di fiducia, di responsabilità e di appartenenza alla sfera mondana. Perché «l'appartenenza è la radice del riconoscimento, [è] ciò che ci consente di sfuggire all'anonimato ed avere una dimora abitabile»<sup>25</sup>.

---

20 F. Dostoevskij, *Il giocatore*, BUR, Milano 2001, p. 60.

21 Mutuo questa espressione da F. Giacchetta, *Gioco e trascendenza*, Cittadella Editrice, Assisi 2005, p. 152.

22 H. Arendt, *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, cit., p. 97.

23 E. Wiesel, *Al sorgere delle stelle*, cit., p. 140.

24 H. Arendt, *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, cit., p. 72.

25 F. Giacchetta, *Gioco e trascendenza*, cit., p. 215.

È dunque grazie all'appartenenza ad un mondo stabile, contenuto e preservato dal diritto, che è possibile il concreto riconoscimento dei legami creati dalle leggi, la effettiva "ri-creazione" della persona, ed il simultaneo rispetto delle regole del gioco della politica.

A tale proposito in *Sulla rivoluzione* si evidenzia, accanto al «profondo significato insito nelle numerose metafore politiche derivate dal teatro», la capitale circostanza per cui, dice la Arendt,

[...] a Roma la distinzione tra un semplice individuo e il cittadino romano era che quest'ultimo aveva una *persona*: una personalità giuridica, come diremmo oggi: era come se la legge avesse applicato al suo volto la parte che era chiamato a recitare sulla scena pubblica, a patto tuttavia che la sua voce avesse la possibilità di risuonare attraverso la maschera. "Il fatto è che non è l'ego naturale ad entrare in una corte di giustizia. È una persona portatrice di diritti e di doveri, creata dalla legge, che si presenta dinanzi alla legge". Senza la sua *persona*, – continua la nostra – resterebbe solo un individuo senza diritti e doveri, forse un "uomo naturale" – ossia un essere umano [...] – ma certamente politicamente irrilevante<sup>26</sup>.

La politica, dunque, per essere giocata con piena libertà ha bisogno – come il gioco – di regole: quegli steccati, quei confini di cui tanto si parla in *Vita activa*, che limitando l'impetuosa irruzione della libertà nello spazio pubblico preservano e custodiscono la sua durezza.

Per tali ragioni le leggi che la comunità politica si dà diventano direttive, guide, orientamenti fondati sulla capacità dialogica della persuasione, piuttosto che sulla muta violenza.

Assumendo in tal modo un carattere autoritativo, non autoritario, vincolante, ma non cogente, permettono il fiorire della trascendenza intramondana, che si mostra così come spazio di "in-trascendibile" presenza in cui ha luogo in modo tanto fugace quanto fulmineo la sincera meraviglia per la sempre nascente gratuità del gioco del mondo.

Una gratuità concreta e al contempo incorporea, come tangibile ed impalpabile è la libertà regolata, incarnata – nell'ambito reale ma sempre sfuggente del potere – da coloro che prendono parte a questo stupefacente gioco con il dono dell'*enérghēia* vitale, dirompente e incontenibile delle loro azioni e dei loro discorsi che a loro volta rinnovano il mondo, e ne cantano una lode infinita.

Penso che la comparazione delle leggi con le "valide regole del gioco" – sottolinea la nostra filosofa in *Sulla violenza* – può essere spinta oltre. Il punto nel caso di queste regole non è che io mi sottometto volontariamente a loro o riconosco teoricamente la loro validità, ma è che in pratica io non posso iniziare il gioco fino a quando non mi conformo ad esse; il mio motivo per accettarle è il mio desiderio di giocare, e finché gli uomini esisteranno al plurale, il mio desiderio di giocare sarà identico al mio desiderio di vivere. Ogni uomo è nato in una comunità con leggi a lui preesistenti a cui lui "obbedisce", perché prima di tutto non ha altro modo per cominciare il grande gioco del mondo<sup>27</sup>.

Dunque questo tipo di trascendenza non è la muta ammirazione per la «bellezza del gioco del mondo»<sup>28</sup>, cifra di un ordine armonioso nascosto dietro le apparenze, di cui anche si parla ne *La vita della mente*, ma è invece proprio l'assunzione libera e responsabile della sfera delle

26 H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano 1996, pp. 114-115.

27 H. Arendt, *On Violence*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1970, p. 193 (traduzione mia).

28 H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 234.

apparenze, in tutta la sua radicale contingenza. Una dimensione fatta di persone, di corpi, di pluralità, di disarmonie e di distanze che si incrociano agonisticamente e si scontrano con libertà nello spazio sempre potenziale della scena pubblica, attivando in tal modo legami, accordi, fedeltà ma anche contrasti tra gli uomini, fondati sul loro gratuito reciprocare e sul loro mutuo riconoscimento a partire da un comune spazio pubblico.

Modalità, queste della reciprocità e del riconoscimento, che rimandano al luogo della vita interiore, avvolto, in questa riflessione, dal mistero del pudore. Dimensione che si affianca alla sfera interpersonale dello spazio pubblico senza mai sovrastarla, è in questo territorio segreto ed a tratti oscuro che si attiva quella relazione “intrapersonale”<sup>29</sup>, realizzata nel gioco dialogico del sé con se stesso, che testimonia l’indubbia capacità arendtiana di ri-creare – o, meglio – di rinnovare sempre dall’inizio in un rapporto costitutivamente plurale, la relazione totale dell’uomo con la realtà.

Non è un caso infatti che le due attività più approfondite in questa riflessione – l’azione ed il pensiero – siano indicate con un unico termine, il greco *enérghēia*, quasi ad indicare una azione pensante ed un pensiero agente. Così come – forse – non è un caso che uno dei termini per dire “gioco” sia proprio *enérghēia*: esperienza senza scopo che, accanto al valore performativo, possiede la capacità di rinnovare la relazione con la realtà e di creare in tal modo comunità.

La necessità di rieducare gli uomini e in particolare i filosofi allo stupore per questo tipo di attenzione alla serietà giocosa e al gioco serio della trascendenza intramondana è forse l’ultimo – denso – frammento di cenere che la tragedia dell’Olocausto restituisce ad una tradizione ormai in frantumi, nella considerazione tutta mondana che il criterio arendtiano dell’amore per il mondo non possa essere pensato senza la messa in gioco di concrete dinamiche di fede, speranza e carità verso una realtà concreta che, pur non essendo mai letta in chiave religiosa non finisce mai di legare a sé e contemporaneamente di meravigliare chi la ascolta.

Ed è in questi ultimi versi del 1952 che la Arendt ha così intensamente espresso la sua sempre rinnovata fiducia verso il mondo:

Da campo a campo la terra fa poesia,/ intreccia gli alberi fra loro,/ ci fa intessere il cammino/ che per i campi ci porta nel mondo.// Fiori esultano nel vento,/ l'erba li accoglie in morbido letto,/ il cielo si azzurra con grazia,/ il sole fila lievi catene.// La gente cammina sicura; terra, cielo, luce e foreste./ ogni alba appena nata/ gioca nel gioco dell'Altissimo<sup>30</sup>.

---

29 Cfr. F. Giacchetta, *Gioco e trascendenza*, cit., p. 229.

30 E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt (1906-1975). Per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 306.

---

Federico Sollazzo

## CRISI DELLA FACOLTÀ DI GIUDIZIO E MODELLO DEMOCRATICO

### 1. *Giudizio e mondo comune*

Sono molteplici gli effetti disumanizzanti prodotti dal totalitarismo, e sono molteplici le descrizioni che ne sono state offerte. Con lucidità, la Arendt descrive tali effetti come l'annientamento degli uomini su tre diversi livelli. Il primo è dato dall'“uccisione del soggetto di diritto che è nell'uomo”. Questa forma di uccisione rappresenta il perfezionamento totalitario dello sfruttamento e della persecuzione politica proprie dell'imperialismo e corredate dal pregiudizio culturale e razziale tipico dell'antisemitismo moderno; il suo esito è quello della sottrazione dei diritti civili, e quindi di ogni tipo di protezione legale, a determinate categorie di persone. Il secondo livello risiede nell'“uccisione nell'uomo della persona morale”. Tale uccisione si esplica tramite la mortificazione della persona ed il relativo annientamento di ogni forma di dignità umana; questo fenomeno coinvolge tanto le vittime quanto i carnefici, poiché nei *Lager* entrambi risultano spogliati della propria umanità. Il terzo livello consiste nella “uccisione dell'individualità”. Anch'esso si ripercuote sia sulle vittime che sui persecutori: così come i primi risultano disumanizzati ed infine eliminati, i secondi vengono assorbiti nella massa amorfa, atomizzata e fusa, generante un'indistinta *Volksgemeinschaft*<sup>1</sup>.

Dalla sovrapposizione di questi tre elementi, l'uomo risulta non solo annichilito ma anche ricostruito: si assiste così alla nascita di un nuovo tipo d'uomo, inaugurante una mutazione antropologica senza precedenti:

Per gruppi sempre più numerosi di persone cessarono improvvisamente di avere valore le norme del mondo circostante [...]. In altre parole, è stata creata una condizione di completa assenza di diritti prima di calpestare il loro diritto alla vita<sup>2</sup>.

La perdita di un mondo comune rappresenta l'esito ultimo di quei processi disumanizzanti sopra descritti: l'eclissi di una dimensione plurale e condivisa, rinchioda il singolo in un isolamento che lo rende facile preda della logica dell'ideologia, ovvero di quell'«unica facoltà della mente umana che non ha bisogno dell'io, dell'altro o del mondo per funzionare, e che è indipendente dall'esperienza come dalla riflessione»<sup>3</sup>.

---

1 Per la descrizione di questi tre livelli di disumanizzazione cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino 1999, pp. 612-629.

2 Ivi, pp. 373 e 409.

3 Ivi, p. 654; per questo «visti attraverso le lenti dell'ideologia i campi hanno quasi il difetto di avere troppo senso, di attuare la dottrina con troppa coerenza» (ivi, p. 626).

Tale logica fatta di rigida consequenzialità, si potrebbe sintetizzare in un *fiat veritas et pereat mundus*, irresponsabile nel suo estremismo. Quindi per perpetuarsi, l'ideologia non abbisogna né dell'uomo unico nella sua irripetibilità, né tanto meno di una pluralità di uomini, ma di un mero esecutore, ecco perché la fisionomia del cittadino "ideologizzato" è quella dell'esemplare interscambiabile e, pertanto, in sé superfluo. Il cittadino-modello dello Stato totalitario è allora quell'individuo che fugge dalle responsabilità del *Selbstdenken* (*leit motiv* di tutta l'opera arendtiana), del pensiero e del giudizio autonomo. Egli diviene per tal via incapace di distinguere la realtà dalla finzione ideologica, che permea tutta la sua esistenza, spogliandolo di un qualsiasi convincimento autentico. In lui si riscontrano l'assenza del pensiero e l'atrofia della facoltà di giudizio, non v'è alcuna traccia, insomma, di quell'antico demone socratico-platonico che costringe al dialogo con se stessi. Il funzionario nazista può, dunque, essere dipinto come una sorta di anti-Socrate che, incapace di pensare, non può fare altro che obbedire "cadavericamente" alle norme del contesto in cui vive, qualsiasi esse siano.

Evidentemente, il superamento di tale problematica richiede, innanzi tutto, il ripristino di un mondo comune che oggi, nell'età della globalizzazione, potrebbe avvenire solo tramite l'esercizio di un *ethos* universalistico. Ed all'interno di tale mondo comune deve caparbiamente essere combattuta ogni sorta di "fuga dalla realtà" (come fa la Arendt nei confronti dell'ideologia), quale forma di cieca complicità con il male (rischio questo dal quale deve guardarsi in modo particolare la filosofia, costantemente soggetta al pericolo dell'estraniamento dalla realtà effettiva). Insomma, la Arendt sembra affermare che l'"umanità dell'uomo" non è un dato, ma un progetto, ed in quanto tale può realizzarsi solo se viene scelto e praticato attraverso l'iniziativa umana, conseguentemente, il suo primo nemico è la passività, il cedimento passivo ai processi che ci inglobano<sup>4</sup>. Contro un simile atteggiamento passivo, dagli esiti nichilistici, l'uomo è chiamato dalla Arendt ad esercitare la propria responsabilità attraverso risorse, forse fragili, ma propriamente umane, quali sostanzialmente, la capacità di essere un inizio, l'agire ed il parlare insieme in uno spazio comune e, soprattutto, la facoltà del giudizio. Ma cosa intende, più specificatamente, la Arendt quando parla di tale facoltà?

Nella *Critica della ragion pratica*, Immanuel Kant tratta della facoltà legiferatrice della ragione, asserendo che il principio legislativo, espresso nell'"imperativo categorico", si basa sulla necessità che il pensiero razionale sia in accordo con se stesso. Tuttavia nella *Critica del giudizio*, che per la Arendt è la più grande opera di filosofia politica kantiana, viene sostenuta una diversa posizione. L'accordo razionale con se stessi viene qui ritenuto insufficiente per l'edificazione di una pacifica società, obiettivo per il quale risulta invece indispensabile la capacità di saper ragionare al posto dell'altro:

Il "modo di pensare ampio", l'apertura mentale, gioca un ruolo cruciale nella *Critica del giudizio*. Esso si realizza "paragonando il nostro giudizio con quello degli altri, e piuttosto coi loro giudizi possibili che con quelli effettivi, e ponendoci al posto di ciascuno di loro". La facoltà da cui ciò è reso possibile si chiama immaginazione [...]. Il pensiero critico è possibile solo là dove i punti di vista di tutti gli altri siano accessibili all'indagine. Quindi il pensiero critico, pur tuttavia un'occupazione solitaria (ossia, per un'illuminista quale Kant, un *Selbstdenken*), non ha reciso ogni legame con

---

4 Questa prospettiva arendtiana ha molti punti di contatto con quella delineata da Martha Nussbaum in *La fragilità del bene* (il Mulino, Bologna 2004): come per la Arendt, anche per la Nussbaum, il destino dell'uomo è quello di dover agire all'interno di circostanze contingenti, rispetto alle quali ogni soggetto è chiamato a pronunciarsi, senza lasciarsene travolgere.

“tutti gli altri” [...]. [Con] la forza dell’immaginazione esso rende gli altri presenti e si muove così potenzialmente in uno spazio pubblico, aperto a tutti i partiti e a tutti i confronti; in altre parole, adotta la posizione del kantiano cittadino del mondo. Pensare con una mentalità larga – ciò vuol dire educare la propria immaginazione a recarsi in visita [...]<sup>5</sup>.

In tal modo il *giudizio* rimane un atto in cui il soggetto è completamente solo, un *Selbstdenken*, ma allo stesso tempo diviene un atto soggiacente alla comunicazione (sia anticipata, come previsione, sia effettiva) con gli altri; solo in questi termini può nascere un accordo fra gli uomini. È per questo che il giudizio obbliga a trascendere le proprie limitazioni individuali, l’isolamento, la solitudine, in direzione del riconoscimento della presenza degli altri. Non può esistere il giudizio senza la presenza altrui. Ne consegue che ogni giudizio non avrà mai un valore assoluto ma sempre contingente: non potrà mai trascendere le contingenze degli uomini che hanno partecipato alla sua elaborazione.

La differenza più decisiva tra la *Critica della ragion pratica* e la *Critica del giudizio* è che le leggi morali della prima sono valide per tutti gli esseri capaci di intelletto e di conoscenza, mentre la validità delle regole della seconda è strettamente circoscritta agli esseri umani sulla terra [...]. Dice Kant: il giudizio vale “per ogni singola persona che giudica”; ma l’accento cade su “che giudica”: non vale dunque per chi non giudica o per quanti non sono membri di quel mondo pubblico nel quale appaiono gli oggetti del giudizio<sup>6</sup>.

Arriviamo così ad un aspetto determinante di tutta l’opera arendtiana: il giudizio è tutt’altra cosa rispetto alla sapienza, tipica del filosofo:

[...] la differenza tra l’intuizione del giudizio e il pensiero speculativo è nell’avere il primo le sue radici in quello che chiamiamo di solito il *common sense*, mentre l’altro lo trascende sempre. Il *common sense*, che i francesi chiamano in modo così suggestivo “buon senso”, *le bons sens*, ci svela la natura del mondo, in quanto patrimonio comune a tutti noi: grazie al buon senso, i nostri cinque sensi, strettamente privati e “soggettivi” e i dati da essi forniti, possono adattarsi a un mondo non soggettivo, ma “oggettivo”, che abbiamo in comune e dividiamo con altri. (*Il senso comune*: assai presto Kant ebbe la consapevolezza di un che di non-soggettivo in quello che sembra il senso più privato e soggettivo. Tale consapevolezza si esprime così: si dà il caso che le questioni del gusto [“il bello”] “interessano solo in *società* [...]. Un uomo abbandonato a se stesso in un’isoletta deserta non ornerebbe né la sua capanna, né la sua persona [...]. [L’uomo] non è appagato da un oggetto, se non ne può sentire la soddisfazione in comune con gli altri”, mentre, invece, noi disprezziamo noi stessi se barriamo al gioco, ma ci vergogniamo soltanto quando siamo scoperti. O ancora: “In materia di gusto, dobbiamo rinunciare a noi stessi a favore degli altri” o al fine di piacere agli altri<sup>7</sup>.

Il giudicare è una delle più importanti, se non la più importante attività nella quale si manifesta il nostro «condividere il mondo con altri». Dunque, per la Arendt, *il giudizio è un’intuizione*

- 
- 5 H. Arendt, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987, p. 551, parentesi mia; ed ancora: «Il gusto è questo “senso comunitario” (*gemeinschaftlicher Sinn*)» (ivi, p. 563).  
 6 Ivi, p. 550, e, della stessa Arendt, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, p. 283.  
 7 H. Arendt, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in *Tra passato e futuro*, cit., p. 284, testo fra parentesi: H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 559-560.

che non necessita di alcuna fondazione filosofica poiché nasce unicamente dal e nel confronto con gli altri, e che è potenzialmente propria di ogni uomo in quanto essere politico.

Risulta così più chiaramente comprensibile la questione inerente alla radicalità ed alla banalità del male. Infatti, per il Kant de *La religione nei limiti della semplice ragione*, il *radikale Böse* non deriva dalla negazione della ragione, ma dalla corruzione della retta facoltà di giudizio. È per questo che quando la Arendt parla di “assenza di pensiero”, ciò va inteso come carenza della facoltà di giudizio, ovvero della facoltà politica per antonomasia, tanto importante quanto fragile. Ma diversamente da Kant, per il quale il male radicale è sempre potenzialmente vincibile grazie all’esercizio della virtù del ragionamento e quindi imputabile all’uomo quando ciò non avviene, la Arendt introduce un’innovativa nozione, definibile come una sorta di “imputabilità non soggettiva”. Esistono, cioè, delle strutture sistemiche nelle quali diviene impossibile attribuire la colpa morale di un crimine ad un soggetto. Per esercitarsi infatti, la facoltà di giudizio ha preliminarmente bisogno di uno spazio comune, all’interno del quale gli uomini possano entrare in contatto fra loro tramite le proprie parole ed azioni; è stata proprio la carenza di tutto ciò ad avere innescato il male totalitario. Ma se sono queste le radici del male, allora esso non è mai né profondo né radicale, come rileva anche Jaspers in una missiva di risposta ad una precedente lettera della Arendt:

Il suo modo di vedere la cosa mi sembra un po’ inquietante (la Arendt aveva affermato che la mostruosità dei crimini nazisti rendeva impossibile una loro valutazione in chiave giuridica, opinione che poi abbandonerà, mantenendo però l’idea di una non imputabilità morale) poiché la colpa, che sopravanza ogni crimine finora concepito, assume inevitabilmente [...] un connotato di grandezza – di satanica grandezza – e ciò è assolutamente estraneo ai miei sentimenti nei confronti del nazismo, così come il discorso sul “demoniaco” in Hitler e simili. Mi sembra, poiché così è, che si debbano ricondurre le cose alla loro pura e semplice banalità, alla loro piatta nullità [...]. I batteri provocano epidemie capaci di annientare intere popolazioni, eppure restano batteri e nulla più. Provo paura quando mi accorgo che da qualche parte sta sorgendo un mito o una leggenda, e ogni oggetto indeterminato è già un oggetto del genere [...]. Nel fenomeno nazista non c’è alcuna idea né alcuna sostanza<sup>8</sup>.

Andando alla ricerca delle fondamenta del male, la Arendt giunge infine alla conclusione che esso ne è sempre sprovvisto, configurandosi pertanto come un che di superficiale, di banale. Ma ciò non ne sminuisce l’atrocità, anzi la incrementa poiché mostra quanto sia facile e comodo etichettare il male come un qualcosa di “normale”, rinvenendo quindi senza difficoltà nella popolazione, personale a sufficienza per poterlo mettere in pratica. L’essenza dell’individuo nazista non è allora quella del fanatico e/o del folle, bensì quella del “borghe-succio” che compie ligiamente il proprio dovere, all’insegna di tutte le rispettabili abitudini del buon *pater familias* che si cura della propria moglie e si sforza di assicurare un buon futuro ai propri figli; egli è insomma un gran lavoratore ed un onesto padre di famiglia. La sua piccolezza e banalità, risiede nell’essere capace di tutto, purché venga sollevato da qualsiasi tipo di responsabilità<sup>9</sup>.

---

8 H. Arendt – K. Jaspers, *Carteggio*, Feltrinelli, Milano 1989, p. 71. Da ciò si può anche notare come Jaspers abbia contribuito all’elaborazione del concetto arendtiano di “banalità del male”. Sulla transizione dalla radicalità alla banalità del male cfr. S. Forti, *Banalità del male*, in P.P. Portinaro (a cura di), *I concetti del male*, Einaudi, Torino 2002: «l’obbedienza viene elevata a virtù [...] diventa un fine in sé; uno stato permanente in cui le pecore perseguono il bene sottomettendosi costantemente ai loro pastori», p. 43.

9 H. Arendt, *Colpa organizzata e responsabilità universale*, in *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli,

## 2. Il caso Eichmann

Seguendo come inviata del *New Yorker* il processo di Otto Adolf Eichmann a Gerusalemme, la Arendt ha potuto trovare in quell'ufficiale nazista una conferma delle sue tesi sulla banalità del male. L'incapacità di Eichmann di riflettere in modo autonomo e critico è latente sin nelle sue credenze religioso-mitologiche: nell'aula del tribunale infatti, egli si definisce come un *Gottgläubiger*, un "credente in Dio" che ha però rotto con il cristianesimo (si rifiutò infatti di giurare sulla Bibbia), intendendo Dio come un *Höherer Sinnesträger*, un "Essere razionale superiore" conferente significato alla vita umana, che altrimenti ne sarebbe priva. Ora, a parte il predisporre alla sottomissione ad un'autorità superiore (sottomissione risuonante apertamente nella definizione dell'«imperativo categorico nel Terzo Reich [...] agisci in una maniera tale che il Führer, se conoscesse le tue azioni, le approverebbe»<sup>10</sup>), che addirittura dona senso alla vita, questa concezione mitologica è interessante anche da un punto di vista terminologico: avendo infatti i nazisti mutato il termine militare di *Befehlsempfänger*, "colui che riceve ordini", in quello di *Befehlsträger*, "colui che porta gli ordini", definire Dio un *Höherer Sinnesträger*, significa inserirlo nella gerarchia militare, e la manipolazione linguistica è palese anche quando Eichmann definisce ripetutamente la "soluzione finale" come "evacuazione" o "trattamento speciale", la deportazione come un "cambiamento di residenza" e la sua stessa obbedienza al *Führer* come una "obbedienza da cadavere" (*Kadavergehorsam*). Ma Eichmann non è un caso isolato, anzi la sua incapacità di giudicare quanto accade intorno a lui è tipica di tutta la massa burocratica del *Reich*, composta da individui perfettamente normali, benché autori di azioni mostruose:

Ma il guaio del caso Eichmann era che di uomini come lui ce n'erano tanti e che questi tanti non erano né perversi né sadici, bensì erano, e sono tuttora, terribilmente normali [...]. Non era uno Jago né un Macbeth, e nulla sarebbe stato più lontano dalla sua mentalità che "fare il cattivo" come Riccardo III [...]. Dal punto di vista delle nostre istituzioni giuridiche e dei nostri canoni etici, questa normalità è più spaventosa di tutte le atrocità messe insieme, poiché implica – come già fu detto e ripetuto a Norimberga dagli imputati e dai loro difensori – che questo nuovo tipo di criminale, realmente *hostis generi umani*, commette i suoi crimini in circostanze che quasi gli impediscono di accorgersi o di sentire che agisce male<sup>11</sup>.

La figura di Eichmann mette quindi in evidenza la pericolosità dell'incapacità di elaborare un autonomo e critico giudizio, l'assenza, o meglio, la corruzione del quale provoca allontanamento ed estraniamento dalla realtà effettiva; in quell'ufficiale nazista trovano applicazione e conferma i concetti chiave dell'etica socratica, secondo cui "nessuno pecca volontariamente" e "chi fa il male, lo fa per ignoranza del bene": il male compiuto da Eichmann nasce dalla mancata comprensione

Milano 2003, p. 71; per le riflessioni della Arendt sulla mentalità tedesca del periodo bellico cfr. *The Aftermath of Nazi-Rule*, in «Commentary», 1950, IV, n. 10, pp. 342-353, ora in *Zur Zeit*, Rotbuch, Berlin 1986.

10 H. Frank, *Die Technik des Staates*, Deutscher Rechtsverlag, Berlin/Leipzig/Wien 1942, pp. 14-15 (traduzione mia).

11 H. Arendt, *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 282 e 290. È interessante notare come tale atteggiamento sia riscontrabile anche nell'odierno mondo del lavoro in cui, spesso, il lavoratore ignora il senso complessivo della propria attività, cfr. H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1991, p. 263, nota 6; su tale questione cfr. anche la visione gehleniana dell'uomo come "titolare di funzioni" in A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, Armando, Roma 2003, soprattutto il Cap. VIII: *Automatismi*.

della natura delle sue azioni, che la Arendt definisce più specificatamente, rispetto al socratico termine di ignoranza, come una crisi della facoltà di giudizio, sempre possibile laddove venga meno uno spazio pubblico condiviso dagli uomini<sup>12</sup>. Non a caso, anche negli ultimi istanti di vita prima dell'esecuzione, il gerarca nazista pronuncia meccanicamente ancora una volta quelle pompose frasi di rito che lo hanno accompagnato lungo tutta la sua carriera.

In quegli ultimi minuti era come se lo stesso Eichmann traesse il bilancio della lunga lezione di abiezione umana alla quale avevamo assistito. Il bilancio della spaventosa banalità del male di fronte alla quale la parola si blocca e il pensiero fallisce<sup>13</sup>.

Ma la concezione arendtiana della banalità del male contiene in sé anche le possibilità del suo superamento, che può giungere solo interrogandosi sul significato del pensare.

La lezione che il Terzo Reich ci ha impartito riguarda la facilità con cui gli individui possono conformarsi a nuove regole, e questo indipendentemente dal fatto che esse prescrivano un "devi uccidere!" piuttosto che il suo contrario. I peggiori criminali del XX secolo sono stati uomini che non hanno pensato. Una conclusione sulla quale meditare, per non convivere in modo banale con l'assassino in cui ciascuno di noi potrebbe mutarsi<sup>14</sup>.

Gli assassini non si sono mai percepiti come tali, paradossalmente, il più grande assassinio di massa della storia non è stato commesso da assassini, ma da professionisti che hanno svolto egregiamente e diligentemente il proprio dovere "lavorativo". E ciò vale tanto per chi gli ordini li esegue, quanto per chi li progetta, anch'egli infatti si percepisce come un mero esecutore di un progetto superiore, ovvero, arendtianamente, come un esecutore di una ideologia, il che rende del tutto superflua qualsiasi forma di confronto con gli altri, unica strada, invece, che permetterebbe una sana espansione della facoltà di giudizio. Se è questa la ragione di fondo, non solo della *Shoah*, ma di ogni atrocità, allora noi tutti dobbiamo guardarci dal ritenere queste forme di violenza delle parentesi della storia umana, oggi irripetibili. Il rischio del riprodursi, anche se in nuove vesti, di fenomeni analoghi è insito nella costante presenza, anche e forse soprattutto nel civile Occidente, di movimenti e partiti dichiaratamente e orgogliosamente intolleranti nei confronti degli "ebrei di turno".

### 3. *Dall'antica politeia alla moderna dimensione sociale*

Insomma, quella di Eichmann è la figura inevitabilmente derivante da quel generale processo di spoliticizzazione della vita, che la Arendt descrive a partire da un modello ideale di comunità:

- 
- 12 È opportuno specificare che la Arendt intende lo spazio pubblico come un luogo fisico nel quale gli uomini possano fisicamente incontrarsi; cosa accade nel momento in cui tale spazio pubblico diviene virtuale e mass-mediatico, lo hanno mostrato, per primi, gli autori della prima Scuola di Francoforte: gli strumenti tecnologici che filtrano i rapporti umani, sottomettono gli stessi ai principi della razionalità tecnologica.
  - 13 H. Arendt, *La banalità del male*, cit., p. 259.
  - 14 B. Assy, *Eichmann, Riccardo III e Socrate*, in E. Donaggio / D. Scalzo (a cura di), *Sul male*, Meltemi, Roma 2003, p. 179; cfr. anche C. Vallée, *Hannah Arendt. Socrate e la questione del totalitarismo*, Palomar, Bari 2006.

la *polis* greca al tempo di Pericle. In essa le attività fondamentali che caratterizzano la condizione umana sono il lavoro, l'opera e l'azione. Il lavoro costituisce l'insieme delle attività necessarie a garantire la sopravvivenza biologica e l'essere che lavora a questo scopo è definito come *animal laborans*<sup>15</sup>; l'opera prodotta dalle nostre mani<sup>16</sup> è quella funzione tramite la quale l'uomo «fabbrica l'infinita varietà delle cose la cui somma totale costituisce il mondo artificiale»<sup>17</sup>, e la figura a ciò corrispondente è quella dell'*homo faber*; l'azione, caratteristica esclusivamente umana non legata a mere necessità biologiche e/o istintuali, rappresenta la capacità di iniziare qualcosa che ancora non è in atto: «Agire, nel senso più generale, significa prendere un'iniziativa, iniziare [...] mettere in movimento qualcosa»<sup>18</sup>, e la massima azione umana è l'azione politica che inizia con la nascita ed è costituita da un insieme di relazioni dirette con gli altri, attuate senza la mediazione di oggetti materiali bensì tramite il linguaggio, che ne conserva anche la memoria grazie al racconto, l'azione manifesta quindi la pluralità del genere umano, il fatto che sulla Terra non ci sia l'uomo ma gli uomini<sup>19</sup>.

Queste tre attività si collocano necessariamente all'interno di una fra le seguenti dimensioni: la sfera privata e lo spazio pubblico; dimensioni che però hanno ormai un significato distorto rispetto a quello autentico ed originario che, in passato, possedevano all'interno di quello che per la Arendt rappresenta un tipo ideale di comunità: l'Atene periclea<sup>20</sup>. In tale comunità, infatti, la sfera privata era percepita come una sorta di male necessario, ovvero come una limitazione della libertà personale a causa dello svolgimento del lavoro necessario per garantire la sopravvivenza, mentre lo spazio pubblico era vissuto come il "trionfo della libertà", come un ambito autenticamente politico, inteso come quello spazio in cui era possibile agire e parlare insieme ad altri, lasciando un segno duraturo del nostro passaggio; attualmente invece, la sfera privata è vissuta come la sfera della privatezza del possesso e dell'intimità (*privacy*), e lo spazio pubblico si è ridotto nel sociale, inteso come la pubblicizzazione di temi che in passato erano privati: nascita, morte e lavoro per la sopravvivenza. Tali mutazioni sono avvenute a causa della proiezione del "sociale" sul "politico": quella che era un'alleanza finalizzata alla sola sopravvivenza (il sociale), si è sostituita all'interazione fra gli uomini finalizzata all'edificazione del mondo (il

15 Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 61.

16 Cfr. H. Arendt, "Il lavoro del nostro corpo e l'opera delle nostre mani", ivi, pp. 58-66.

17 Ivi, p. 97.

18 Ivi, pp. 128-129.

19 Per la Arendt, l'azione politica non abbisogna di una fondazione filosofica poiché la politica è essenzialmente condivisione di parole, discorsi e azioni fra i cittadini al fine di giungere alla più larga partecipazione possibile dei membri della comunità ai processi decisionali; questa concezione è stata criticata in almeno due aspetti da Jürgen Habermas, per il quale la politica necessita di una fondazione filosofica volta all'edificazione di una morale pubblica, e la Arendt rischia di ridurre *in toto* la politica al solo modello normativo della *polis* greca, come se quello fosse l'unico paradigma possibile di politica, cfr. J. Habermas, *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, in «Comunità», 1981, n. 183; R. Gatti, *Pensare la democrazia*, AVE, Roma 1989; J. Kristeva, *Hannah Arendt: la vita, le parole*, Donzelli, Roma 2005; S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Mondadori, Milano 2006.

20 Per un'analisi dell'idea arendtiana di *polis* cfr. P.P. Portinaro, *Hannah Arendt e l'utopia della "polis"*, in «Comunità», 1981, n. 183; D. Sternberger, "Die versunkene Stadt", in Id., *Die Stadt als Urbild*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, A. Dal Lago, "Politeia". *Tradizione e politica in Hannah Arendt*, in Id., *Il politeismo moderno*, Unicopli, Milano 1986, e Aa. Vv., *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.

politico)<sup>21</sup>. Conseguentemente la politica viene assorbita dal sociale, si ha un dominio del sociale al quale vengono delegati compiti che prima erano privati: le funzioni atte alla sopravvivenza. Questo processo di degenerazione dello spazio pubblico è stato causato, per la Arendt, dal cristianesimo (in particolare da Tommaso d'Aquino) e dal marxismo; entrambi hanno infatti alterato il significato originario dello spazio pubblico antico, riducendolo o a mera contemplazione e attesa dell'al di là, o a lotta per l'edificazione di una determinata società terrena, ed hanno inoltre sostituito le tre attività fondamentali di lavoro, opera e azione, o con quelle di vita materiale (male necessario) e di vita contemplativa (bene verso il quale tendere), o con quelle di lavoro improduttivo (che non lascia traccia) e di lavoro produttivo (di beni).

Più dettagliatamente, le critiche della Arendt sono rivolte alla distinzione operata da Karl Marx fra lavoro produttivo e lavoro improduttivo, ed il conseguente disprezzo per quest'ultimo. Il lavoro improduttivo viene infatti considerato da Marx (e da Smith) come un'attività che non introduce nulla nel mondo, non contribuendo, pertanto, ad arricchirlo e migliorarlo. Ora, per la Arendt, quelle che Marx definisce come lavoro produttivo e lavoro improduttivo non sono altro che le categorie di lavoro ed opera. Ci troviamo così, dalla prospettiva arendtiana, in presenza di un duplice errore marxiano: il primo consiste nella mancata comprensione dell'importanza della categoria, all'interno della condizione umana, di lavoro come fattore per la cura ed il mantenimento della vita biologica; il secondo, nell'aver assorbito la categoria di opera all'interno del concetto di lavoro (segnatamente in quello produttivo, ma ciò che conta è la riduzione dell'opera al lavoro), facendo così cadere le differenze tra il lavoro e l'opera. Infatti

[...] sia Smith sia Marx convenivano con l'opinione pubblica moderna nel disprezzare il lavoro improduttivo come parassitario, in effetti una specie di perversione del lavoro, come se non fosse degno del nome di lavoro se non un'attività che arricchisce il mondo [...] (ed i "servi domestici" non lo arricchiscono di certo). Tuttavia erano proprio questi servi domestici, questi oiketai o familiares, che lavoravano per la mera sussistenza, necessari per il consumo ozioso piuttosto che per la produzione, che tutte le epoche precedenti alla moderna avevano in mente quando identificavano la condizione del lavoro con la schiavitù [...] la distinzione tra lavoro produttivo e improduttivo contiene, benché in modo distorto, la distinzione più fondamentale fra lavoro e opera<sup>22</sup>.

Oltre a ciò, prosegue la Arendt, è contraddittorio in Marx il fatto che la libertà, alla quale il *telos* insito nella storia del genere umano tende, sia descritta come emancipazione dal lavoro, laddove però quest'ultimo è inteso come eterna necessità imposta dalla natura, sicché «Siamo lasciati nell'alternativa piuttosto angosciosa fra schiavitù produttiva e libertà improduttiva»<sup>23</sup>. Tale contraddizione origina dalla riduzione dell'opera al lavoro, che priva gli uomini del senso della produttività inerente all'opera: in Marx, il lavoro (che ha del tutto assorbito la categoria di opera) consiste nella messa in pratica della forza lavoro, la quale è finalizzata esclusivamente alla produzione di ciò che sottende al mantenimento della vita biologica, a differenza dell'arendtiana produttività dell'opera finalizzata ad introdurre nel mondo oggetti artificiali, indipendenti dalle funzioni, di competenza del lavoro, di mantenimento della vita biologica.

21 Cfr. H. Arendt, *Lo spazio pubblico e la sfera privata*, in *Vita activa*, cit.

22 Ivi, p. 62, parentesi mia; qui la Arendt non specifica se l'arricchimento del mondo sia da intendersi solamente in senso materiale od anche intellettuale, a mio avviso, in Marx la distinzione fra lavoro materiale ed intellettuale è applicabile sia al lavoro produttivo che a quello improduttivo, mentre nella Arendt l'opera è da intendersi sempre e soltanto in senso materiale.

23 Ivi, p. 74.

Ridurre l'opera al lavoro significa, altresì, perdere le differenze tra la figura dell'*homo faber* e quella dell'*animal laborans*. Il primo è, infatti, colui che letteralmente opera, fabbricando con le proprie mani: «l'infinita varietà delle cose la cui somma totale costituisce il mondo artificiale dell'uomo»<sup>24</sup>, oggetti caratterizzati dall'elemento della durevolezza e per produrre i quali egli usa violenza alla natura, utilizzandola come materiale per le proprie fabbricazioni, comportandosi così come il "prometeico" (poiché la sua produttività implica la distruzione di parte della natura) signore e padrone della Terra, nonché delle proprie opere: esse hanno sempre un inizio ed una fine definiti e prevedibili sicché, una volta concluso il processo di fabbricazione, sono a sua disposizione; il secondo è, invece, colui che propriamente lavora, (ri)producendo con il proprio corpo la vita, rimanendo pertanto asservito alla natura, alle necessità, senza inizio né fine, della propria vita. L'*homo faber* è dunque un "fabbricante di strumenti" che poi l'*animal laborans* usa per lavorare, in altre parole, se il fine ultimo dell'*homo faber* consiste nella progettazione ed invenzione di strumenti, quello dell'*animal laborans* risiede nella (ri)produzione della vita, attraverso il *consumo dei prodotti del lavoro* che, in quanto tale, si differenzia qualitativamente dall'*uso delle opere fabbricate*.

Inoltre nella modernità giunge ad una totale affermazione quel principio che il cristianesimo aveva introdotto nel mondo antico: la vita come bene supremo, difatti, la credenza

[...] nella sacralità della vita è sopravvissuta (senza mai esserne scossa) alla secolarizzazione e al generale declino della fede. In altre parole, la rivoluzione moderna seguì e lasciò immutata la più importante rivoluzione con cui il cristianesimo aveva fatto irruzione nel mondo antico, una rivoluzione di portata più grande e, storicamente, più durevole di qualsiasi specifico contenuto o credenza dogmatici<sup>25</sup>.

Tale assunto che, pur essendo di origine cristiana, è sopravvissuto, nella modernità, alla secolarizzazione ed al declino della fede, viene così applicato non nei confronti dell'immortalità della vita, ma in una prospettiva, immanente, di mantenimento della vita biologica, individuale (ciascun uomo) e collettiva (specie umana):

[...] in ultima analisi, è sempre la vita il punto di riferimento supremo, e gli interessi dell'individuo come quelli del genere umano sono sempre identificati con la vita individuale o con la vita della specie come se fosse scontato che la vita è il bene più alto<sup>26</sup>.

Sacralizzare la vita significa elevare, al di sopra di qualsiasi altro possibile bene, la soddisfazione dei bisogni e delle necessità della vita terrena, conferire all'evasione di bisogni e necessità organiche il rango di massima attività umana e, conseguentemente, svalutare l'attività politica poiché in essa non risulta presente il soddisfacimento immediato delle priorità biologiche, al servizio delle quali, anzi, la politica va posta. La politica diviene così uno strumento finalizzato alla cura ed alla tutela della vita. Quanto a fondo tale credenza cristiana, in cui è senz'altro presente un'eredità ebraica, sia radicata nel mondo occidentale risulta comprensibile dal fatto che solo dopo l'avvento del cristianesimo, la vita terrena divenne ciò che tuttora è: il più alto bene dell'uomo. Tutto questo, oltre alla già citata svalutazione dell'azione politica in favore dell'amministrazione pubblica della vita

---

24 Ivi, p. 97.

25 Ivi, p. 234.

26 Ivi, p. 232.

privata, determina un ulteriore effetto: una prima rivalutazione, rispetto all'antichità, dell'attività lavorativa, del lavoro finalizzato al sostentamento biologico, obiettivo, quest'ultimo, che nella modernità diviene quello principale, fino a restare l'unico, della vita dell'uomo.

Ora, il cristianesimo non elaborò mai una definitiva esaltazione del lavoro su qualsiasi altra attività umana, infatti:

La ragione per cui il cristianesimo, nonostante la sua insistenza sul carattere sacro della vita e sul dovere di mantenersi in vita, non sviluppò mai una positiva filosofia del lavoro risiede nella indiscussa priorità data alla *vita contemplativa* su tutti i generi di attività umana. *Vita contemplativa simpliciter melior est quam vita activa*, e quali che possano essere i meriti di una vita attiva, quelli di una vita dedicata alla contemplazione sono "più effettivi e più efficaci"<sup>27</sup>.

Tuttavia, nonostante il venire meno, nella modernità, della vita contemplativa

[...] l'epoca moderna continuò ad operare sul presupposto che la vita, e non il mondo, è il bene più alto per l'uomo [...]. Per quanto siano stati meticolosi e coscienziosi i pensatori moderni nei loro attacchi alla tradizione, la priorità della vita su qualsiasi altro valore aveva acquistato per essi il carattere di una "verità immediata", e come tale è sopravvissuta nel nostro mondo, che ha già cominciato a lasciarsi dietro l'epoca moderna e a sostituire a una società di lavoro la società degli impiegati<sup>28</sup>.

Insomma, poiché nell'età moderna la vita rimane il bene più alto e poiché in tale età la vita attiva non risulta più essere inferiore a quella contemplativa, il lavoro assurge al grado di massima attività umana. Si sono così venute a creare le condizioni ideali per la vittoria dell'*animal laborans*.

Questa vittoria si completa definitivamente tramite il processo di secolarizzazione che, facendo perdere la certezza di un futuro mondo ultraterreno, provoca il ripiegamento dell'uomo su se stesso, con il relativo interesse solo per gli appetiti, i bisogni e i desideri corporei. L'immortalità diviene un attributo tipico non più del corpo politico, come nell'antichità, né della vita ultraterrena, come nel Medioevo, ma della *specie* umana. Inoltre, la vittoria dell'*animal laborans* viene favorita anche dal marxiano spostamento d'accento teoretico, dall'individuo all'uomo socializzato, categoria questa che descrive l'umanità non come una pluralità di uomini, bensì come un unico essere sociale, il cui scopo è quello di mantenersi in vita:

[...] la vita individuale divenne parte del processo vitale, e lavorare, assicurare la continuità della propria vita e di quella della propria famiglia, fu tutto quanto bastava<sup>29</sup>.

Per tal via il pensiero si trasforma in mero "calcolo" finalizzato alla sopravvivenza «col risultato che gli strumenti elettronici adempiono queste funzioni molto meglio di noi»<sup>30</sup>, il lavoro in impiego funzionale alla vita della specie, e ogni attività umana in un processo rivolto unicamente al mantenimento della vita.

---

27 Ivi, p. 237; come è noto, la Arendt attribuisce principalmente all'opera di Tommaso d'Aquino (del quale in *Vita activa* viene frequentemente citata la *Summa theologiae*) la "vittoria" della vita contemplativa su quella attiva.

28 *Ibidem*.

29 Ivi, p. 239.

30 Ivi, p. 240.

Per la Arendt, l'uomo ha esplicitamente allontanato da sé la capacità di costruire partecipativamente il mondo fin dal *Leviatano* e dal *Contratto Sociale*, opere nelle quali l'azione politica è intesa come un che di cedibile ad altri, cioè a quei pochi che sono in grado di amministrarla poiché ne conoscono i "mitici" fondamenti eterni e indiscutibili; così, la politica moderna si allontana dalla *politeia*, dalla compartecipazione della cittadinanza, divenendo un sistema di norme e regole, scaturenti da un'autorità superiore. L'umanità si è progressivamente spinta in una condizione di assenza di un mondo comune, nel quale potersi dare autonomamente dei precetti pratici, oscillando così fra una solitudine individualistica ed un'anonima massificazione. Si è pertanto persa la centralità di quel mondo comune che

[...] è la dimensione politica che salva dall'alienazione propria dei regimi totalitari, dall'isolamento dell'individuo su cui s'instaurano sia il sospetto reciproco generalizzato, sia la devozione al leader e al regime promossa dall'ideologia<sup>31</sup>.

Ne consegue che il fabbricare dell'*homo faber* non viene più inteso come un modo per produrre cose e dominare la natura, bensì come un processo lavorativo finalizzato unicamente alla produzione di ciò che deve essere consumato, per garantire la sopravvivenza dell'uomo, sicché non un generico concetto di lavoro, ma questa specifica concezione del lavoro diventa dominante nella modernità.

L'emancipazione del lavoro non ha dato luogo all'eguaglianza di questa attività con le altre della *vita activa*, ma al suo quasi indiscusso predominio. Dal punto di vista del "lavorare per vivere", ogni attività non connessa al lavoro diventa un "hobby"<sup>32</sup>.

Risulta così comprensibile l'avvento e il dominio di quella moderna figura antropologica a proposito della quale si può dire che

[...] il tempo dell'*animal laborans* non è mai speso altrimenti che nel consumo, e più tempo gli rimane, più rapaci e insaziabili sono i suoi appetiti. Che questi appetiti divengano più raffinati – così che il consumo non è più limitato alle cose necessarie, ma si estende soprattutto a quelle superflue – non muta il carattere di questa società, ma nasconde il grave pericolo che nessun oggetto del mondo sia protetto dal consumo e dall'annullamento attraverso il consumo<sup>33</sup>.

Per questo il *laborans* non è un *homo*, ma è propriamente un *animal*: esso si cura solo delle sue funzioni animali. L'*homo faber* è infatti in grado di dare luogo ad uno spazio pubblico, seppure non di carattere politico ma commerciale: il mercato di scambio come luogo d'esposizione delle merci e della loro fabbricazione; diversamente, l'*animal laborans* risulta essere del tutto privo di un qualsiasi spazio pubblico, la cui assenza è, per la Arendt, la pre-condizione per l'avvento di ogni sistema totalitario.

---

31 E. Pasini, *Alienazione*, in P.P. Portinaro (a cura di), *I concetti del male*, cit., p. 15.

32 H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 91.

33 Ivi, p. 94; Hans Jonas, che negli anni Venti segue con la Arendt i corsi di Martin Heidegger a Marburgo, concorda con tali posizioni della sua ex collega di studi in *Handeln, Erkennen, Denken*, in «Merkur», 1976, n. 341.

Si impone così nella modernità quella dinamica, tipica dell'*animal laborans*, di (ri)produzione (soggetta a criteri di efficienza e funzionalità) e consumo (sfruttamento dell'esistente), che reca in sé i germi, sottoforma di condizioni di possibilità, della mentalità totalitaria.

Dunque, nel lavorare dell'*animal laborans* si giunge all'esito della perdita del significato politico antico dell'azione; in questa figura della modernità è presente il rischio del totalitarismo, inteso come conseguenza della spoliticizzazione della vita.

#### 4. Prospettive politiche arendtiane

L'opera della Arendt non è però limitata alla denuncia dei mali della modernità, ma consta anche di una parte propositiva, derivante dal confronto con la cultura classica.

L'autrice tedesca si sofferma infatti sulla definizione aristotelica di uomo come *zoon politikon*, in essa è presente la concezione greca della politica, intesa come *bios politikos*, come un vivere politico che non rappresenta una semplice dilatazione della vita privata, come nel caso della *phratría* e della *philia*, ma un nuovo ordine d'esistenza, inaugurato dalle *poleis*, fondato su ciò che, a parte le necessità biologiche, accomuna gli uomini: *praxis* (l'azione) e *lexis* (il discorso). Fra questi due elementi costitutivi delle *poleis*, il secondo ha preso gradualmente il sopravvento sul primo (distinguendosi peraltro in retorica, l'arte del discorso pubblico, e dialettica, l'arte del discorso filosofico), portando così Aristotele ad una seconda definizione di uomo, quella di *zoon logon ekhon* (essere vivente capace di discorso/ragionamento; il termine *logos* racchiude entrambi i significati). Così, per la Arendt, le *poleis* hanno infine adottato la parola e la persuasione come strumento decisionale, considerando la violenza ed il potere incontrastato di uno o pochi uomini, delle forme relazionali prepolitiche, tipiche della vita domestica o degli imperi asiatici, per questo considerati barbarici; in politica, insomma, non esiste alcun *pater familias*. Per questo la Arendt critica le traduzioni, riconducibili a Tommaso d'Aquino, di *zoon politikon* come essere sociale, e di *zoon logon ekhon* come essere razionale; in entrambe queste traduzioni infatti, si perde la concezione originale greca della politica: nel primo caso si confonde il *bios politikos* con una generica *societas*, nel secondo si commette l'errore di supporre che, per i greci, il *logos* sia una facoltà propria di tutti gli uomini, anziché comprendere come esso rappresenti un *modus vivendi* tipico solo di chi vive nel *bios politikos*. A causa di queste scorrette traduzioni, il cui errore di fondo sta nell'aver voluto adattare al pensiero romano-cristiano espressioni provenienti da un altro mondo culturale, quello greco antico, la sfera politica è stata gradualmente sostituita da quella sociale.

Nelle *poleis* la sfera della politica è la sfera della libertà, e in quanto tale si oppone alla sfera delle necessità, cioè alla sfera domestica. In quest'ultima gli uomini si uniscono spinti dai loro bisogni e dalle loro necessità, e l'uso della forza e della violenza è giustificato poiché rappresenta il solo modo per avere ragione della necessità; nella sfera domestica vige una rigida disuguaglianza che consente il dominio del *pater familias*<sup>34</sup>. La sfera politica, al contrario, si basa sulla libertà e sull'eguaglianza di tutti i suoi membri, infatti, essere liberi significa essere liberi dalle urgenze

---

34 Per la Arendt, ciò è massimamente evidente nella legislazione ateniese di Solone, che limita il potere paterno solo nel caso in cui esso configga con l'interesse della *polis* (inoltre, i diritti connessi alla domestica *patria potestas* rendono comprensibili fenomeni quali l'esposizione e la vendita dei lattanti): «il potere paterno era limitato solo quando veniva in conflitto con l'interesse della *polis*, e mai a vantaggio del singolo membro della famiglia» (H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 246, nota 16 al cap. II).

della vita e dalla disuguaglianza gerarchica relativa ad ogni forma di dominio. La sovrapposizione della sfera domestica su quella politica genera la società, la cui caratteristica di fondo consiste pertanto nel significato pubblico assunto dalle necessità private, in primo luogo quelle biologiche. Quindi, nella sensibilità antica, vivere nella sfera domestica è tutt'altra cosa che vivere nella sfera pubblica, nella prima infatti l'uomo è privato della possibilità di mostrare ed esprimere le sue facoltà più alte, e dunque non è considerato propriamente umano.

Una delle caratteristiche della vita privata [...] era che l'uomo esisteva in questa sfera non come un vero essere umano ma solo come un caso della specie animale del genere-umano. Questa, precisamente, fu la ragione ultima dello straordinario disprezzo concepito per essa dall'antichità<sup>35</sup>.

Ora, l'avvento del sociale non solo sposta nella politica temi considerati nell'antichità pre- o addirittura anti-politici, come ad esempio il mantenimento della vita biologica, ma determina anche una "gerarchizzazione della vita pubblica". Infatti, la disuguaglianza tipica della sfera domestica investe la società, si passa così dalla gerarchia dei membri di una famiglia, alla gerarchia dei soggetti (individuali e collettivi) di una società. Tuttavia, a differenza dell'ordine familiare, nell'ordine sociale non è identificabile il soggetto detenente il potere, il quale diviene così impersonale, cioè burocratico, ma non per questo privo di forza, anzi, la sua forza risiede nell'affidare a ciascun membro della società un genere di comportamento, così da "normalizzarne" la condotta, escludendo in lui la possibilità di azioni spontanee, imprevedute o eccezionali. Se l'azione è tipica della sfera politica antica, il comportamento lo è della società moderna: l'azione è una modalità di relazione tra gli uomini, grazie alla quale potersi distinguere dagli altri, tramite gesta e imprese fuori dal comune, ovvero eccellendo; il comportamento descrive fatti tipici di interi gruppi sociali nei quali i gesti del singolo, non solo sono irrilevanti, ma se si discostano troppo dai modelli sociali dominanti, dal conformismo che essi impongono, determinano la asocialità o la anormalità di quel singolo, per questo i comportamenti vengono descritti con le leggi della statistica. Così, la società uniforma gli uomini permettendo un solo interesse ed una sola opinione, in altri termini, non è tollerata alcuna forma di differenza rispetto al "comportamento sociale". Queste problematiche sono, per la Arendt, inevitabilmente legate al venire meno della sfera pubblica, in altre parole, non è possibile allontanarsi dal paradigma politico antico, senza incorrere nei suddetti problemi poiché la dimensione pubblica antica costituisce l'unico spazio adeguato al raggiungimento dell'eccellenza umana in una qualsiasi attività, eccellenza che risulta, nella modernità, priva di una sede in cui potersi manifestare. Inoltre, è corresponsabile della perdita dello spazio pubblico così come era inteso nelle *poleis*, qualsiasi pensiero che si basi sull'assunto che il mondo non durerà: per tal via si inibisce ulteriormente il desiderio di eccellere, poiché esso è legato alla volontà di disegnare anche nel futuro, oltre che nel presente, una traccia duratura della propria esistenza, ricercando così l'immortalità, ovvero il ricordo da parte delle future generazioni:

Alla base dell'antica stima riservata alla politica è la convinzione che l'uomo in quanto uomo, ogni individuo nella sua irripetibile unicità, appare e conquista la sua identità nel discorso e nell'azione, e che queste attività, malgrado la loro futilità da un punto di vista materiale, posseggono una qualità durevole perché provocano il *ricordo di sé*<sup>36</sup>.

35 Ivi, p. 34.

36 Ivi, p. 153, corsivo mio; anche la riflessione filosofica solitaria e la pratica della bontà cristiana contribuiscono alla distruzione dello spazio pubblico: la prima si basa su un dialogo solitario tra "sé e se stesso" (fondamentale come momento preliminare all'accesso alla sfera pubblica, deleterio per

## Il tema di B@bel

Ciò non sta ad indicare la presenza, negli antichi greci, di una sorta di egoismo individualistico, ma il fatto che, per essi, si potesse avere un'identità personale solo avendo una "storia" da condividere con gli altri uomini e da lasciare in eredità, sottoforma di "fama immortale", alle future generazioni. Da questa prospettiva, la *polis* rappresenta lo scenario ideale nel quale poter acquisire, tramite la condivisione di parole e atti, tale fama immortale. La *polis* è, quindi, memoria delle gesta del passato e "palcoscenico" per quelle del presente, finalizzate all'essere ricordati nel futuro. Pertanto le *poleis* non si debbono considerare solo come delle Città-Stato fisicamente situate in un territorio, ma come una specifica organizzazione umana scaturente dall'agire e dal parlare insieme all'interno di un determinato spazio comune in cui poter apparire; insomma per la Arendt, la *polis* è l'esatto opposto di ciò che è il totalitarismo: essa rappresenta non un determinato evento storico-politico, ma una vera e propria categoria concettuale, indipendente dalle coordinate spazio-temporali di realizzazione.

"Ovunque andrete, voi sarete una *polis*": queste parole famose non solo furono la parola d'ordine della colonizzazione greca, ma esprimevano la convinzione che l'azione e il discorso creano uno spazio tra i partecipanti che può trovare la propria collocazione pressoché *in ogni tempo e in ogni luogo*<sup>37</sup>.

Tuttavia, da ciò non si deve erroneamente evincere che la Arendt aneli all'

[...] esclusione o (al)la negazione della sfera sociale, che non avrebbe senso in una moderna concezione dell'agire, ma (al)la sua necessaria sottomissione alla sfera della *politeia*. In altri termini, per poter agire in pubblico, con gli altri, un essere umano deve radicarsi necessariamente nel privato – deve esistere come *creatura*, grata delle sue origini e *sola* dinanzi alle domande poste dal mero fatto di esistere – ma, a partire da tale solitudine e privatezza, egli può fondare con gli altri uno spazio comune, in cui le differenze originarie non contano più. *L'isonomia*, tipo ideale della forma politica in Hannah Arendt, è infatti la conquista dell'uguaglianza, davanti alle legge comune, di esseri che restano essenzialmente diversi<sup>38</sup>.

Ma diversamente, e ben distante, dai desideri della Arendt, ciò che si manifesta nella moderna dimensione sociale, non è più l'*aretè* o la *virtus*, bensì sono le passioni e le emozioni soggettive che, uscendo dall'ambito dell'intimità ed invadendo la dimensione dell'essere in comune, causano il rischio di una deriva solipsistica, che mette in dubbio la certezza della realtà, del mondo e degli altri uomini. Ciò accade perché nella moderna società di massa le relazioni fra gli uomini sono più rare e difficoltose che nel mondo antico. In esso infatti la condivisione della sfera pubblica offre agli uomini la possibilità di relazionarsi tra loro, mentre, nella società di massa non esiste alcun mondo comune (poiché lo spazio sociale è disgregato in una serie di proiezioni dell'intimità individuale) che possa mettere in relazione fra loro gli uomini. Ma, quando la Arendt si lamenta dell'assenza di un mondo comune, non si deve fraintendere ciò, supponendo che essa desideri l'esistenza di un'unica prospettiva dalla quale osservare la realtà

---

quest'ultima se fine a se stesso), la seconda si fonda sull'assunto che le buone azioni, per essere tali, non debbano essere né viste, né udite, né ricordate e, dunque, assenti da un mondo comune; cfr. *La posizione delle attività umane*, in *Ibidem*.

37 Ivi, p. 145, corsivo mio.

38 A. Dal Lago, *Introduzione*, in H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 43-44 (parentesi mie).

(cadendo così nella sua stessa critica al concetto di ideologia)<sup>39</sup>, quello che rimpiange è invece l'esistenza di uno spazio comune all'interno del quale poter confrontare prospettive diverse: la distruzione di un mondo comune

[...] può avvenire in condizioni di radicale isolamento [...]. Ma può anche accadere nelle condizioni di una società di massa o di isterismo di massa, in cui vediamo tutti comportarsi improvvisamente come se fossero membri di una sola famiglia, moltiplicando e prolungando ciascuno la prospettiva del suo vicino. In entrambi i casi gli uomini sono divenuti totalmente privati, cioè sono stati privati della facoltà di vedere e di udire gli altri, dell'essere visti e dell'essere uditi da loro. Sono tutti imprigionati nella soggettività della loro singola esperienza, che non cessa di essere singolare anche se la stessa esperienza viene moltiplicata innumerevoli volte<sup>40</sup>.

Quindi, se il termine “privato” nel suo uso originario indica la privazione della vita politica, oggi esso indica invece la privazione di una qualsiasi forma di relazione con gli altri, al punto tale che qualunque cosa un uomo faccia nella sua *privacy*, rimane senza significato e senza importanza per gli altri. Non a caso la Arendt individua nella solitudine il fenomeno di massa *par excellence* dell'attuale società<sup>41</sup>. La tendenza a rinchiudersi nella *privacy* si trova *in nuce* nel cristianesimo, per il quale la politica costituisce un peso che qualcuno deve assumersi per il bene di chi, libero da tale fardello, possa occuparsi della gestione della propria casa e della salvezza della propria anima; il radicarsi di tale prospettiva nell'odierna società conferisce talmente tanta importanza alla *privacy*, da esaltare tutto ciò che è in essa contenuto, in primo luogo la proprietà privata e la ricchezza<sup>42</sup>. Risulta in tal modo ancora più chiaro come la transizione dal mondo culturale antico a quello moderno consista essenzialmente nella trasformazione della cura privata dei beni privati (nei quali rientra sia la vita biologica che la ricchezza privata) in una preoccupazione pubblica<sup>43</sup>. Per la Arendt, quindi, lo spazio privato priva gli uomini di una

39 L'ideologia è descritta dalla Arendt come un meccanismo razionale che, a partire da premesse “dogmatiche”, deduce conseguenze logiche, il suo scopo è quello di sostituirsi alla realtà effettiva, per ottenerlo ha bisogno, oltre che di un determinato uso del terrore e di una efficiente propaganda, di inibire la capacità di pensare e per inibirli inchioda il pensiero stesso agli stringenti vincoli del ragionamento logico: il pensiero è ridotto a calcolo; a tal fine nulla cambia se l'ideologia si richiama a delle presunte leggi della Natura, come il nazionalsocialismo, o della Storia, come lo stalinismo. L'ideologia, insomma, designa una sorta di “metafisica totalitaria”; essa rappresenta una vera e propria categoria concettuale applicata alla descrizione del fenomeno del totalitarismo inteso, dalla Arendt, come una determinata esperienza storica, affondante le sue radici nella degenerazione della vita pubblica, cfr. H. Arendt, “Ideologia e terrore”, in *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 630-656 (capitolo ristampato in S. Forti (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo*, Einaudi, Torino 2004, pp. 43-75), e S. Forti, *Il totalitarismo*, Laterza, Roma-Bari 2001.

40 H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 43.

41 Fra i primi ad aver scorto nella solitudine e nell'isolamento dei fenomeni tipici della moderna società, cfr. D. Riesman, *La folla solitaria*, il Mulino, Bologna 1956.

42 Significativo a questo proposito è il fatto che nel mondo antico il *peculium*, il possesso privato di uno schiavo, potesse ammontare a somme considerevoli, testimoniando dunque come la ricchezza non fosse tenuta in gran considerazione, in quanto indifferente per lo svolgimento della vita politica; nell'antichità greca le ricchezze sono ininfluenti ai fini dell'ammissione alla vita pubblica, per accedere alla quale i requisiti richiesti sono quelli della libertà e dell'appartenenza alla comunità.

43 Esemplificativo di ciò è il fatto che, nella modernità, i soggetti benestanti non usano le proprie ricchezze come un fondo esonerante dal lavoro che consenta loro di accedere alla sfera pubblica, ma per l'accumulazione di ulteriore ricchezza, utilizzando il potere politico unicamente come protezione di questa.

“esistenza autentica”, raggiungibile solo in uno spazio pubblico nel quale l'uomo possa realizzare appieno la sua natura di “essere politico”. Quello politico è, essenzialmente, un atto creativo, per potersi dedicare al quale la *conditio sine qua non* è la libertà dalle necessità naturali.

A mio avviso, questo però non significa che, come da alcuni interpreti dell'opera arendtiana è stato detto, l'azione sia, essenzialmente, contro natura, come se, nelle loro funzioni più alte, le *poleis* rappresentassero una negazione della natura:

Esistenza contro natura. Contro natura è la cultura, la storia, epperò anche (forse soprattutto) il senso che talvolta l'esistenza riesce a conferire alle cose del mondo e alle relazioni fra gli uomini<sup>44</sup>.

Diversamente, ritengo che l'azione non sia, per la Arendt, una forma di opposizione alla natura, bensì una forma di trascendimento della natura, un andare oltre la natura, emancipandosi da essa il più possibile, senza per questo negarla: senza la vita biologica, l'esistenza politica non potrebbe avere luogo. Semmai, da tale prospettiva, la natura può rappresentare una negazione della cultura (in quanto una vita spesa unicamente nella dimensione biologica, come accade all'*animal laborans*, è del tutto impolitica), ma se la cultura distruggesse la natura, distruggerebbe le sue stesse fondamenta, collassando. La cultura non è contro natura, è oltre la natura.

Una delle prime conseguenze che deriverebbero dall'applicazione delle teorie politiche arendtiane al contesto contemporaneo, sarebbe quella della scomparsa della figura del politico di professione. Egli infatti, insieme ai partiti, rappresenta la causa della trasformazione della politica, da azione ad amministrazione, la quale si esplica non tramite la condivisione di parole e azioni, ma attraverso delle precise tecniche, note solo ai professionisti della politica. *L'agorà* si muta così in “Palazzo”, testimoniando il fatto che il primo pericolo che ogni democrazia corre è quello di una degenerazione dall'interno. Tale disintegrazione del sistema politico ne mina la legittimità, poiché dilata le distanze fra i cittadini e gli amministratori del potere, ponendo a quelli dei dubbi sull'autorità governativa di questi; si generano così delle tensioni sociali che, non di rado, sfociano in episodi di violenza. Ma, avverte la Arendt, per contestare e contrastare la degenerazione della politica esiste un'alternativa alla violenza: la disobbedienza civile<sup>45</sup>.

La disobbedienza civile esprime la posizione di un gruppo di persone accomunate da una medesima opinione che, nonostante sia, o proprio in quanto è un'opinione minoritaria, sentono il desiderio di manifestare. La disobbedienza civile nasce da un accordo reciproco fra coloro che la praticano e tale accordo non è assimilabile né ad una sorta di patto religioso né laico. Nel primo caso infatti, i partecipanti dovrebbero obbedire ad ogni cosa che venisse loro rivelata da un'autorità superiore; nel secondo, dovrebbero rinunciare ai propri diritti, affidandosi ad un potere politico assoluto; in entrambi i casi stipulerebbero un patto *verticale*. La disobbedienza civile è invece assimilabile, per la Arendt, ad una sorta di contratto sociale *orizzontale*, simile a quello descritto da John Locke nei *Due trattati sul governo*. Esso infatti produce un accordo fra pari, che si impegnano reciprocamente fra loro, originando una *societas* (nel senso latino di alleanza) orizzontale che costituisce la base per l'istituzione di un governo, base che, anche qualora il governo dovesse sciogliersi, rimarrebbe intatta. Inoltre, la disobbedienza ci-

---

44 P. Flores d'Arcais, *L'esistenzialismo libertario di Hannah Arendt*, in H. Arendt, *Politica e menzogna*, SugarCo, Milano 1985, p. 17; cfr., dello stesso autore, *Hannah Arendt: esistenza e libertà, autenticità e politica*, Fazi, Roma 2006.

45 L'importanza, agli occhi della Arendt, di queste due forme di contestazione è comprensibile sin dai titoli di saggi come: *La disobbedienza civile*, e *Sulla violenza*, in *Politica e menzogna*, cit.

vile, rappresenta una possibilità di azione politica diretta in un mondo in cui tale possibilità è limitata all'elezione di rappresentanti; disobbedendo civilmente si può (ri)assaporare il gusto di una vita pubblica fatta di condivisione di esperienze e di relazioni con gli altri. La disobbedienza civile offre, insomma, la possibilità di fare attivamente politica, trascendendo i limiti della rappresentatività della quale, però, la Arendt riconosce la necessità, dovuta alle ampie dimensioni delle società attuali. Quello di cui, infatti, ella va in cerca è un modo per unire le esigenze della politica contemporanea, con lo spirito della Grecia classica, ovvero «un principio di organizzazione completamente diverso, che ha inizio dal basso, continua verso l'alto e alla fine porta a un Parlamento»<sup>46</sup>.

È per queste ragioni che la Arendt, fin dagli anni Quaranta, ha proposto una soluzione politica della disputa israelo-palestinese. Non è però uno Stato binazionale, ebraico ed arabo, ciò di cui la filosofa tedesca auspica l'avvento, esso infatti continuerebbe a propinare l'idea di un "blocco" israeliano contrapposto ad uno palestinese, costituendo così la trasposizione parlamentare di quegli scontri extra-parlamentari che vorrebbe risolvere: lo Stato israeliano e quello palestinese si porrebbero, l'uno nei confronti dell'altro, in un atteggiamento di chiusura o, nella migliore delle ipotesi, di filantropica tolleranza. Al contrario, una Federazione costringerebbe i diversi soggetti politici che la compongono a dialogare fra loro al fine di edificare un'unica e comune realtà politica: «Una vera federazione è composta da diversi elementi nazionali chiaramente distinti, o da altri elementi politici, che insieme organizzano lo Stato»<sup>47</sup>. La Federazione, quindi, dovendo pervenire ad un'unica e condivisa definizione della propria costituzione, non si limita ad affiancare fra loro diversi soggetti politici (come nel caso di uno Stato plurinazionale), ma obbliga questi ultimi ad interagire per giungere ad un accordo sui propri principi universali. Portando avanti tali considerazioni negli anni Quaranta, la Arendt rintraccia negli Stati Uniti d'America, nell'Unione Sovietica e nel *Commonwealth* britannico, i più rilevanti esempi di Federazione. Non deve pertanto stupire il fatto che il modello della Federazione venga proposto come modello da applicare anche in Europa (precorrendo così il sorgere dell'attuale Unione Europea), cioè in quel continente in cui

[...] la vittoriosa avanzata degli eserciti alleati, la liberazione della Francia e la continua disgregazione della macchina militare e del terrore tedesca hanno riportato alla luce la struttura originaria di questa guerra, che ha avuto inizio come guerra civile intereuropea<sup>48</sup>.

Se la Seconda Guerra Mondiale può essere interpretata, almeno nelle sue origini, come una guerra civile, possono allora, a maggior ragione, essere così interpretati tutti i conflitti dell'odierno mondo globalizzato; diviene pertanto ancora più degno d'attenzione il modello politico federativo. In esso, dovremmo oggi chiederci, se e come sarebbe possibile realizzare una democrazia che sia confronto con gli altri, senza travolgerli o esserne travolti, cioè senza fondersi con gli altri, ma mantenendo la propria individualità all'interno di un paradigma politico condiviso e unificato, ma non per questo omogeneo né omogeneizzante.

46 H. Arendt, *Pensieri sulla politica e la rivoluzione*, in *Politica e menzogna*, cit., p. 281.

47 H. Arendt, *Antisemitismo e identità ebraica*, Edizioni di Comunità, Torino 2002, p. 89; poco prima (pp. 66 e 86) viene criticamente ricordato come il programma di uno Stato binazionale sia stato proposto, per la prima volta, da Judah Leon Magnes, fondatore della Yichud; sui rapporti della Arendt con la cultura ebraica cfr. F. G. Friedman, *Hannah Arendt*, Piper, München-Zürich 1985.

48 H. Arendt, *Antisemitismo e identità ebraica*, cit., p. 121.

### 5. Conclusione

In conclusione, è doveroso ricordare come la Arendt più matura, quella cioè successiva a *Le origini del totalitarismo* ed a *Vita activa*, trovi una conferma delle proprie fondamentali linee di riflessione, nel pensiero politico di Alexis de Tocqueville<sup>49</sup>. Anche per il pensatore francese infatti la natura della politica, in generale, e quella della democrazia, in particolare, risiede nella libertà di autodeterminare le proprie azioni e, afferma Tocqueville, la possibilità di fare ciò, dedicandosi alla politica, è, in America, garantita a tutti i cittadini, grazie all'“uguaglianza delle condizioni”:

Senza fatica constatatai la prodigiosa influenza che l'eguaglianza delle condizioni esercita sull'andamento della società; essa dà allo spirito pubblico una determinata direzione, alle leggi un determinato indirizzo, ai governanti nuovi principi, ai governati abitudini particolari [...] più studiavo la società americana, più vedevo nell'eguaglianza delle condizioni la forza generatrice da cui pareva derivare ogni fatto particolare<sup>50</sup>.

Forse è proprio cercando di mediare, sotto l'influsso di Tocqueville, fra una politica elitaria, aristocratica, ed una “popolare”, dal basso, che rilasciando un'intervista nel 1972 allo scrittore Adelbert Reif, la Arendt ebbe a dire:

Non è affatto necessario che tutti quelli che vivono in un paese siano membri di un consiglio. Non tutti vogliono o debbono preoccuparsi degli affari pubblici. In questo modo è possibile un processo di autoselezione per mettere assieme una vera *élite* politica nel paese. Chiunque non è interessato agli affari pubblici si accontenterà semplicemente di vedere che siano decisi senza di lui. Ma a ogni persona deve essere data la possibilità di formare un nuovo concetto di Stato<sup>51</sup>.

---

49 Cfr. H. Arendt, *Politica e menzogna*, cit.; bisogna però rilevare come la Arendt non si confronti col secondo libro de *La democrazia in America*, quello cioè che sottolinea il carattere onnipervasivo del potere amministrativo, l'apatia dei singoli divenuti folla e l'abbruttimento sia dei lavoratori salariati che dei capitalisti.

50 A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, UTET, Torino 1968-1969, 2 voll., vol. 2, p. 15; sull'argomento cfr. G. Bedeschi, *Il pensiero politico di Tocqueville*, Laterza, Roma-Bari 1996.

51 H. Arendt, *Pensieri sulla politica e la rivoluzione*, in Ead., *Politica e menzogna*, cit., p. 282.

# S spazio aperto

A cura di Paolo Nepi

*La filosofia è già, di per sé, uno spazio aperto del/dal pensiero, rispetto ad ogni forma di sapere che si chiude nelle certezze dogmatiche. Qui vogliamo anche, più semplicemente, riservare uno spazio per argomenti nati in occasioni diverse, rispetto a cui la Rivista si apre all'accoglienza in vista di un possibile futuro approfondimento.*

**- Jack Zipes**

*Ernst Bloch's Enlightened View of the Fairy Tale and Utopian Longing*

**- Cristina Ujma**

*Ernst Bloch und die Moderne. Ästhetik ohne Vorschein*

# B @bel



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto**
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi

---

## PRESENTAZIONE

A trent'anni dalla morte di Ernst Bloch è stata organizzata una tavola rotonda per ricordare l'attualità del pensiero del filosofo tedesco. Ospiti stranieri di questa tavola rotonda sono stati: Jack Zipes (direttore del *Center for German and European Studies* presso l'Università del Minnesota, Stati Uniti) studioso di favole e di racconti, che ha trovato nello scrittore di *Spuren* una fonte di studi sul folklore, e Christina Ujma (lettrice di tedesco presso il Dipartimento di *Politics, International Relation and European Studies della Loughborough University*, Regno Unito) specialista del pensiero nella Repubblica di Weimar e studiosa del pensiero di Bloch.

---

Jack Zipes

## ERNST BLOCH'S ENLIGHTENED VIEW OF THE FAIRY TALE AND UTOPIAN LONGING

Not long after Ernst Bloch escaped the dystopian realm of East Germany in 1961, he held a fascinating radio discussion with the astute critical theorist Theodor Adorno about the contradictions of utopian longing. Their conversation was intriguing because, at times, Adorno sounded more like a utopian thinker than Bloch. To be sure, Adorno questioned the concept of utopia in his usual incisive manner, but he seemed to share Bloch's faith in utopia and to be very disillusioned about genuine possibilities for the realization of utopian longings, while Bloch continued to be more hopeful about the future of utopia, despite the fact that his own hope had been disappointed by East Germany and the Soviet bloc.

In his very opening statement Adorno, very much in keeping with his critique of the culture industry, asserted that utopian dreams had been fulfilled in a way that leads to deception and monotony: «the fulfillment of the wishes takes something away from the substance of the wishes, as in the fairy tale where the farmer is granted three wishes, and, I believe, he wishes his wife to have a sausage on her nose and then must use the second wish to have the sausage removed from her nose<sup>1</sup>. In other words, I mean that one can watch television (*fernsehen*) today, look at the things that are far away, but instead of the wish-image providing access to the erotic utopia, one sees in the best of circumstances some kind of more or less pretty pop singer, who continues to deceive the spectator in regard to her prettiness insofar as she sings some kind of nonsense instead of showing it, and this song generally consists in bringing together “roses” with “moonlight” in harmony. Above and beyond this one could perhaps say in general that the fulfillment of utopia consists largely only in a repetition of the continually same “today”»<sup>2</sup>.

- 
- 1 Actually, Adorno is mistaken about the incidents in this tale. He is referring to Charles Perrault's *The Foolish Wishes* (*Les souhaits ridicules* [1694]), in which a poor woodcutter is given three wishes by Jupiter. He stupidly wastes the first one by wishing for a sausage. After his wife berates him, he wishes for a sausage on her nose. Finally, as his third wish, he asks that the sausage be removed from his wife's nose.
  - 2 E. Bloch / T.W. Adorno, *Something's Missing: A Discussion between Ernst Bloch and Theodor W. Adorno on the Contradictions of Utopian Longing*, in E. Bloch, *The Utopian Function of Art and Literature: Selected Essays*, trans. J. Zipes and F. Mecklenburg, MIT Press, Cambridge [MA] 1988, p. 1-2. See E. Bloch / T.W. Adorno, *Etwas fehlt.... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. Ein Gespräch mit Theodor W. Adorno*, in *Gespräche mit Ernst Bloch*, eds. R. Traub and H. Wieser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975, p. 58-9. «Ich meine das allerdings so [...] daß man sich dann fast immer durch die Erfüllung der Wünsche betrogen sieht, wie in dem Märchen, wo dem Bauern drei Wünsche freigegeben sind und er in dem ersten – ich glaube – seiner Gattin eine Wurst an die Nase wünscht und einen zweiten Wunsch dann dazu benutzen muß, diese Wurst von der

Bloch was not entirely in agreement with Adorno and maintained that the wish-images of utopia had not been entirely emptied or banalized. «There is still a much older level of utopias that we should not forget», he responded, «that *we least of all* should not forget – the fairy tale. The fairy tale is not only filled with social utopia, in other words, with the utopia of a better life and justice, but it is also filled with technological utopia, most of all in the oriental fairy tales. In the fairy tale ‘The Magic Horse,’ from the *Arabian Nights*, there is a ‘helicopter.’ One can read the *Arabian Nights* in many places as a manual for inventions. Bacon addresses this and then sets himself off from the fairy tale by saying that what *he* means, the real magic, relates to the oldest wish-images of the fairy tale as the deeds of Alexander relate to the deeds of King Arthur’s Round Table. Thus, the content of the utopian images change according to the social situation»<sup>3</sup>.

Indeed, Bloch insisted that the content always changes over time, but the longing for a better life and justice would always remain and indicate what is missing in life. Utopian longing keeps generating wish-images that must be examined and judged critically and individually as to whether they allow for the possibility of realization. The formation of utopias that stem from longing not only offer a critique of reality, but it also opens up possible alternatives. It is because possibility challenges and subverts the status quo of society that it is treated poorly and neglected by ruling elites. Yet, possibility as a philosophical category must be regarded seriously, and both Bloch and Adorno agreed that the utopian wish-image, even when it is false, conveys a critique of what is present and points at the same time to what could and should be.

At the end of their conversation, Bloch discussed the principle of hope and its relationship to perfection. «But what is valid is that each and every criticism of perfection, incompleteness, intolerance, and impatience already without a doubt presupposes the conception of, and the longing for, a possible perfection<sup>4</sup>». This hope for perfection, however, does not provide confidence or security. «Hope is critical and can be disappointed. However, hope still nails a flag on the mast, even in decline, in that the decline is not accepted, even when this decline is still very strong. Hope is not confidence. Hope is surrounded by dangers, and it is the consciousness

---

Nase wieder wegzuwünschen. Ich meine also, man kann heute fernsehen, in die Ferne sehen, aber anstatt daß nun das Wunschbild, die erotische Utopie aufgeht, sieht man dann bestenfalls irgendeine mehr oder minder hübsche Schlagersängerin, die einen noch um ihre Hübschheit betrügt, indem sie, anstatt sich zu zeigen, irgendeinen Unsinn singt, der im allgemeinen darin besteht, daß “Rosen” und “Mondnacht” miteinander in Harmonie ständen. Darüber hinaus könnte man vielleicht sagen, verallgemeinernd, dass die Erfüllung der Utopie im allgemeinen nur in einer Wiederholung des immer gleichen “heute” besteht».

- 3 *Ibidem*, p. 5. E. Bloch / T.W.Adorno, *Etwas fehlt...*, p. 62-3. «Es gibt aber noch eine viel ältere Schicht, die wir nicht weglassen, die *wir* am *wenigsten* weglassen wollen: das Märchen. Das Märchen ist nicht nur mit sozialer Utopie gefüllt, also der des besseren Lebens und der Gerechtigkeit, sondern es ist auch gefüllt mit technischer Utopie, vor allem in den orientalischen Märchen. Im Märchen *Das Zauberpferd* aus *1001 Nacht* gibt es beim Zauberpferd sogar einen Auf- und Abstiegshebel – das ist ein “Hubschrauber”. Man kann *1001 Nacht* an vielen Stellen als ein Modellbuch für Erfindungen lesen. Bacon geht auf das ein und grenzt sich nun vom Märchen ab, indem er sagt, da das, was *er* meint, diese reale Magie, sich zu den ältesten Wunschbildern des Märchens verhalte wie die Taten Alexanders zu den Taten der Tafelrunde des Königs. Es ändern sich also die Inhalte des Utopischen je nach der gesellschaftlichen Lage».
- 4 *Ibidem*, p. 16. E. Bloch / T.W.Adorno, *Etwas fehlt...*, p. 75. «Wohl aber gilt: Jede Kritik an Unvollkommenheit, an Unvollendeten, Unerträglichem, nicht zu Duldenden setzt zweifellos schon die Vorstellung von, die Sehnsucht nach einer möglichen Vollkommenheit voraus».

of danger and at the same time the determined negation of that which continually makes the opposite of the hoped-for object possible»<sup>5</sup>.

Even though Adorno appeared to agree with Bloch by the end of the radio conversation, we cannot really consider him a “hopeful” philosopher, and he certainly did not embrace the hope of the student and anti-authoritarian movement at the end of the 1960s, when he unfortunately died from a heart attack. On the other hand, Bloch never abandoned the principle of hope throughout his life and sought traces of it everywhere – in high and low culture, mass movements of protest, in technology, music, art, and daily customs and habits. More than any genre, however, it was in the fairy tale that he most often found wishful-images of hope. He frequently used it to illustrate the utopian longing and creativity of human beings and the possibilities to change the world that it represented. This is undoubtedly why Adorno had brought up the topic of the fairy tale early in their conversation, and it is also why Bloch almost immediately referred to it as representative of utopia. But what was it exactly about the fairy tale that induced Bloch to use it constantly as a utopian example? After all, the fairy tale is often associated with escapist fantasies, irrelevant in philosophy and politics, and a genre of writing and telling primarily intended for children. In fact, the traditional fairy tales of Charles Perrault, the Brothers Grimm, and Hans Christian Andersen are filled with tendencies that can be considered elitist, sexist, and racist. Did Bloch really understand what a fairy tale was? Did he have a misconception of this genre and place too much value on its utopian potential?

Bloch wrote two complete essays dedicated to the fairy tale that are worthwhile examining for an understanding of why the fairy tale was so vital for his philosophy of hope: *The Fairy Tale Moves on Its Own in Time* (*Das Märchen geht selber in der Zeit* [1930]) and *Better Castles in the Sky at the Country Fairy and Circus, in Fairy Tales and Colportage* (*Bessere Luftschlösser in Jahrmärkte und Zirkus, in Märchen und Colportage* [1959], included in *Prinzip Hoffnung*). In each case Bloch was not concerned with the literary or literary - historical meaning of the fairy tale, but its philosophical and social implications and relationship to his principle of hope.

In *The Fairy Tale Moves on Its Own in Time*, he immediately points to the unique quality of the fairy tale. Though the wish-fulfillment of the fairy tale may appear to be obsolete and depict feudal kingdoms with kings and queens, it transcends time and place. «Not only does the fairy tale remain as fresh as longing and love, but the demonically evil, which is abundant in the fairy tale, is still seen at work here in the present, and the happiness of ‘once upon a time,’ which is even more abundant, still affects our visions of the future»<sup>6</sup>.

For Bloch, the fairy tale in all its forms, ancient and modern, remains vibrant and touches the dreams and wishes of common people who want to overcome the dreariness of their daily lives. The appeal of the fairy tale, no matter what its form may be, is boundless because its tendency or tendentiousness indicates the possibility for change and the fulfillment of dreams.

5 *Ibidem*, p. 16-17. E. Bloch / T.W.Adorno, *Etwas fehlt...*, p. 75: «Also, Hoffnung ist kritisch, Hoffnung ist enttäuschbar, Hoffnung nagelt aber doch immerhin eine Flagge an den Mast, auch im Untergang, indem er nicht akzeptiert wird, auch wenn er so mächtig ist, Hoffnung ist nicht Zuversicht, Hoffnung ist umlagert von Gefahren, und sie ist das Bewußtsein der Gefahr und gleichzeitig die bestimmte Negation dessen was das Gegenteil von dem Erhoffbaren dauernd auch möglich macht».

6 *Ibidem*, p. 163. «Nicht nur bleibt das Bedürfnis, das zum Märchen trieb, so frisch wie die Sehnsucht oder die Liebe, sondern hier wirken Dämonisch-Böses, woran das Märchen reich ist, immer noch als gegenwärtig, das Glück im “Es war einmal”. Woran das Märchen reicher ist, immer noch als zukünftig». (E. Bloch, *Das Märchen geht selber in der Zeit*, in E. Bloch, *Die Kunst, Schiller zu sprechen und andere Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1969, p. 11).

Bloch discusses works by Jean Cocteau, Ferenc Molnár, and Jules Verne that are not exactly fairy tales but represent the modernization of fairy tales in Bloch's own time, that is, the time of 1930, a year after the Great Depression had erupted. «What is significant about such kinds of 'modern fairy tales' is that it is reason itself that leads to the wish projections of the old fairy tales and serves them. Again what proves itself is a harmony with courage and cunning, as that earliest kind of enlightenment which already characterizes *Hansel and Gretel*: consider yourself as born free and entitled to be totally happy, dare to make use of your power of reasoning, look upon the outcome of things as friendly. These are the genuine maxims of fairy tales, and fortunately for us they appear not only in the past but in the now. Unfortunately we must equally contend with the smoke of witches and the blows of ogres habitually faced by the fairy-tale hero in the now»<sup>7</sup>.

About thirty years later, in 1959, Bloch picked up the theme of cunning and courage in his second essay and continued to write about it: «Despite the fantastic side of the fairy tale, it is always cunning in the way it overcomes difficulties. Moreover, courage and cunning in fairy tales succeed in an entirely different way than in life, and not only that: it is, as Lenin says, always the existing revolutionary elements that tie the given strings of the story together here»<sup>8</sup>. Bloch uses many of the fairy tales collected and edited by the Brothers Grimm as examples in which we can find heroes such as peasants, tailors, soldiers, simpletons, who become "enlightened" and knowingly overcome oppressive tyrants such as kings, ogres, witches, etc. Fairy-tale heroes perceive how to take advantage of all kinds of magical or wish instruments that benefit their struggles. In this essay, which is much longer than *The Fairy Tales Moves On in Its Own Time*, Bloch refers to a broad array of fairy tales written by Edgar Allen Poe, Wilhelm Hauff, E.T.A. Hoffmann, Gottfried Keller, Selma Lagerlöf, and Rudyard Kipling to demonstrate how they open up wondrous views and send their protagonists on adventures that break down boundaries and reveal how possible the impossible can be. Rarely do the dreams of the adventurers go unfulfilled in these literary fairy tales that stem from a profound oral tradition based on how adults viewed the world.

For Bloch, who always made unusual if not startling associations in his thinking, there is a connection between the wish-images of the fairy tales and the side shows at country fairs and the performances at the circus. The sensational images in the sideshow or the circus tent, like the miraculous events in the fairy tale, cannot be replicated. Yet they leave behind an indelible impression in the imagination of spectators. Though the scenes and tales may seem

---

7 *Ibidem*, p. 165-66. «Man bemerkt gerade an solcher Art "moderner Märchen": Es ist die Ratio selber, die zu den Wunschbildern des alten Märchens hinführt und ihnen dient. Wieder bewährt sich ein Einklang mit Mut und List, als jener frühesten Art Aufklärung, die bereits Hänsel und Gretel auszeichnet: Halte dich für frei geboren und zu jedem Glück berufen, wage dich deines Verstandes zu bedienen, siehe den Ausgang der Dinge als freundlich ein. Das erst sind echte Märchenmaximen, und sie kommen, zu unserem Glück, nicht nur in der Vergangenheit vor, sowenig, wie in unserem Unglück, der Hexenrauch und die Anschläge der Riesen, mit denen es der Märchenheld zu tun hat» (*Ibidem*, p. 14).

8 *Ibidem*, p. 168-69. «So phantastisch das Märchen ist, so ist es doch, in der Überwindung der Schwierigkeiten, immer klug. Auch reüssieren Mut und List im Märchen ganz anders als im Leben, und nicht nur das: es sind, wie Lenin sagt, allemal die schon vorhandenen revolutionären Elemente, welche hier über die gegebenen Stränge fabeln» (E. Bloch, "Bessere Luftschlösser in Jahrmarkt und Zirkus, in Märchen und Kolportage", in E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959, vol. I, p. 411).

to be nonsense, there is a deep sense to our attraction to an unusual attraction that is too easily dismissed by people who putatively possess culture and consider the circus, sideshows at the country fair, and even fairy tales as vulgar and decadent. Bloch thinks differently: «The age-old pleasure of people, in no way simple and no way decadent, is preserved in the fair, wanders within it and outside. There is a piece of frontier here, set at reduced admission, but with preserved meanings, with strange utopian meanings, conserved in a brutal show, in vulgar crypticness. It is a world that has not been sufficiently investigated for its specific wish areas. In particular, it is that 'oddity,' the kind that was last called such during the Baroque period, that keeps itself above water here, above land»<sup>9</sup>.

By bringing together the fairy tale with sideshows of the country fair and the performances in circus rings, Bloch intended to demonstrate how all popular culture has traces and remnants of utopian longing. This is why he concludes this essay by discussing colportage, the cheap adventure novels and stories, that became popular in the latter part of the nineteenth century and prepared the way for all kinds of "low-brow" romances, adventure stories, criminal novels, science fiction, fantasy and so on in the twentieth and twenty-first centuries. «The dream of colportage is: never again to be trapped by the routine of daily life. And at the end there is: happiness, love, victory. The splendor toward which the adventure story heads is not won through a rich marriage and the like as in the magazine story but rather through an active journey to the Orient of the dream»<sup>10</sup>.

Bloch draws comparisons between Schiller's *The Robbers* and Beethoven's *Fidelio* to demonstrate how they were liberating fairy-tale plays about rescue and liberation that formed a strong current in all kinds of colportage literature up to the present. «Dark dungeons, pistols, signals, rescue – things in the more refined literature of the new kind never appear by themselves. These things produce one of the strongest possible tensions available: that between night and light. Accordingly, a re-evaluation of this genre is especially evident on the strength of its highly legitimate wish-image in its mirror. Here, missing meanings are fresh everywhere, and those that are not missing are waiting, as in the fairy tale [...]. The fairy-tale like colportage is a castle in the sky par excellence, but one in good air, and insofar as this can at all be true about plain wish work: the castle in the sky is right. In the final analysis, it derives from the Golden Age and would like to stand in such an age again, in happiness, which pushes forward from night to light»<sup>11</sup>.

9 *Ibidem*, p. 182. «Uralte Volkslust, keineswegs einfache, aber auch keineswegs dekadente, erhält sich im Jahrmarkt, wandert darin aus. Ein Stück Grenzland ist da, zu sehr herabgesetztem Eintrittspreis, aber mit erhaltenen Bedeutungen, mit kuriös-utopischen, konserviert in brutaler Schau, in vulgärer Hintergründigkeit. Es ist eine Welt, die zu wenig auf ihre spezifischen Wunschgegenden untersucht worden ist. Eben "Curiöses", wie dergleichen zuletzt noch im Barock genannt worden ist, hält sich hier über Wasser, über Land» (*ibidem*, p. 425-26).

10 *Ibidem*, p. 183. «Der Traum der Kolportage ist: nie wieder Alltag; und am Ende steht: Glück, Liebe, Sieg. Der Glanz, auf den die Abenteuergeschichte zugeht, wird nicht wie in der Magazingeschichte durch reiche Heirat und dergleichen gewonnen, sondern durch aktive Ausfahrt in den Orient des Traums» (*Ibidem*, p. 426).

11 *Ibidem*, p. 184. «Tiefer Kerker, Pistole, Signal, Rettung: Dinge, die im gehobenen Schrifttum neuerer Art keinesfalls oder nie von Haus aus derart vorkommen, ergeben eine der stärksten überhaupt vorhandenen Spannungen: die von Nacht zum Licht. Wonach eine Umwertung dieser Gattung, kraft des höchst legitimen Wunschbilds in ihrem Spiegel, besonders evident ist. Hier überall sind verschollene Bedeutungen frisch, unverschollene wartend, wie im Märchen [...]. Märchen wie Kolportage sind Luftschloß par excellence, doch eines in guter Luft und, soweit das bei bloßem

## S *pazio aperto*

For Bloch, the fairy tale was not a genre of escape literature but rather one of enlightenment. It is interesting to note that his own writing was metaphorical, aphoristic, and elliptical often bordering on the mystical, and the process of reading *Das Prinzip Hoffnung* can be metaphysically compared to an abstract adventure and experiment that sheds light on human struggles for revelation. The writing and telling of fairy tales depend very much the same way on symbol, allegory, surrealism, and magic realism to dispel clouds of deception and reveal enlightening ways in which oppressed and disadvantaged protagonists might triumph against cruel foes. To be sure, from a literary or folkloristic viewpoint, Bloch had a somewhat naïve and indiscriminate understanding of the fairy tale and did not distinguish between oral and literary tales or grasp them in their socio-historical contexts. Nor did he do careful readings of tales to study gender and racial stereotypes or how they reinforced feudal notions of power. Not every swineherd who becomes a king will use his newly achieved power to benefit other disadvantaged people. Not every maiden who becomes a queen and begins bearing children will be autonomous and live happily ever after. Not every fairy tale possesses a utopian tendency. Bloch often simplifies how fairy tales are received by the reading and viewing public. For instance, many fairy tales divert audiences and “blind” them so that they do not become enlightened. One could argue that the manner in which Disney appropriated and adapted fairy tales for the cinema and also for book publishing, tales that stem from the seventeenth, eighteenth, and nineteenth centuries, did not shed light on liberating possibilities for common people but perverted their utopian longings and channeled them so they have become better consumers. Louis Marin has written a scintillating and scathing study of how Disney manipulated fairy-tale elements and motifs to create a utopic degeneration<sup>12</sup> that exploits genuine utopian longings. There is no light in the Disneylands spread across the globe, only darkness and banality. Bloch, in contrast to Adorno, placed much too much faith in the fairy tale as a beacon of light that contained anticipatory illumination (*Vor-Schein*) of utopia, just as he placed much too much faith in much of commodified art to offer a glow of possible change.

Nevertheless, Bloch did have a profound insight about the genre of the fairy tale, which is one of the most unique forms of art that pervades almost all art forms today – including tv sitcoms, advertisements, toys, garments, fantasy literature, films, paintings, sculptures, poetry, Internet sites, and so on. Whether a fairy tale is progressive – illuminates contradictions in a fictitious realm and tendentiously sides with the oppressed – or regressive – reinforces conservative notions of the status quo by furthering elitist ideas of hegemony even if disadvantaged people rise to the top – the genre continually brings out what is missing in most people’s lives. The constant repetition of the fairy-tale maxims is not always and necessarily what Adorno asserted it to be, a banalization of utopia or homogenization of daily life, but rather represents a persistent refusal to accept life as it is and a demand that utopian longings be fulfilled. There is indeed something still missing, deeply missing even when people buy into deception. The emptiness of life is projected through the flaccid happy fulfillments of the fairy tale in all art forms, high and low, and these banal happy fulfillments show paradoxically that people deeply feel how much is still missing and that the temporary “plug of happiness” will not stop the longing.

---

Wunschwerk überhaupt zutreffen kann: das Luftschloß ist richtig. Es stammt zu guter Letzt aus dem goldenen Zeitalter und möchte wieder in einem stehen, im Glück, das von Nacht zu Licht dringt» (*Ibidem*, p. 428.).

12 L. Marin, *Utopics: Spatial Play*, trans. R.A. Vollrath, Humanities Press, Atlantic Highlands (NJ) 1984. See especially, “Utopic Degeneration: Disneyland”, p. 239-258.

Both Bloch and Adorno agreed that something was missing in contemporary society – had always been missing – that engendered utopian longing. Adorno tried to elaborate a theory of negative dialectics in his *Aesthetic Theory* toward the end of his life, and it is clearly why he proposed to Bloch that «at any rate utopia is essentially in the determined negation, in the determined negation of that which merely is, and by concretizing itself as something false, it always points at the same time to what should be»<sup>13</sup>. Though Bloch felt that the world had become completely devoid of a utopian conscience and utopian presentiment, he believed that «utopia cannot be removed from the world in spite of everything, and even the technological, which must definitely emerge and will be in the great realm of the utopian, will form only small sectors». In other words, utopia was not only in the determined negation but in the anticipatory illumination. Glimmers of hope for this utopia were projected and are projected through the fairy tale, but the conditions for its realization must be adequate. As Bloch wryly stated toward the end of his conversation with Adorno, «People must first fill their stomachs, and then they can dance. That is a *conditio sine qua non* for being able to talk earnestly about the other without it being used for deception. Only when all the guests have sat down at the table can the Messiah, can Christ come. Thus, Marxism in its entirety, even when conveyed in its most illuminating form and anticipated in its entire realization, is only a *condition* for life in freedom, life in happiness, life in possible fulfillment, life with content»<sup>14</sup>.

---

13 *Ibidem*, p. 12. E. Bloch / T.W. Adorno, *Etwas fehlt...*, p. 70. «Ja, die Utopie steckt jedenfalls wesentlich in der bestimmten Negation dessen, was bloß ist, und das dadurch, daß es sich als ein Falsches konkretisiert, immer zugleich hinweist auf das, was sein soll».

14 *Ibidem*, p. 15. Bloch / T.W. Adorno, *Etwas fehlt...*, p. 74. «Es müssen die Menschen erst satt werden, und dann kann getanzt werden. Das ist eine *Conditio sine qua non*, daß überhaupt über das andere ernsthaft, ohne daß es zum Betrug gebraucht wird, geredet werden kann. Erst wenn sich alle Gäste an den Tisch gesetzt haben, kann der Messias, kann der Christos kommen. Also, der gesamte Marxismus, auch in seine leuchtendste Form gebracht und in seiner ganzen Verwirklichung antizipiert, ist nur eine *Bedingung* für ein Leben in Freiheit, ein Leben in Glück, ein Leben in möglicher Erfüllung, ein Leben mit Inhalten».

---

## ABSTRACT

*Questo saggio tratta delle differenti prospettive sulle istanze utopiche, sostenute da Bloch e Adorno. Mentre Adorno afferma che l'istanza utopica era banalizzata e può essere trovata solo in negativo, Bloch sostiene che non dovremmo abbandonare la speranza di genuine utopie, perché le immagini dell'istanza utopica cambiano e sono rigenerate con nuovi contenuti.*

*Al fine di spiegare più chiaramente le differenze, Zipes si concentra su due saggi di Bloch sulla fiaba, "Das Märchen geht selber in der Zeit" e "Bessere Lufschlösser in Jahrmarkt und Zirkus, in Märchen und Kolportage" per dimostrare che, per Bloch, l'utopia non poteva giocare solo un ruolo nella negazione determinata, ma anche nell'illuminazione anticipatoria (Vor-Schein).*

---

Christina Ujma

## ERNST BLOCH UND DIE MODERNE Ästhetik ohne Vorschein

Ernst Bloch wurde erst gegen Ende seines langen Lebens wieder zum wirklich prominenten und einflussreichen Denker. Als eine der geistigen Instanzen der achtundsechziger Generation hat er das intellektuelle Leben der Bundesrepublik nachhaltig beeinflusst. Auch wenn orthodoxe Marxisten nach seinem Weggang aus der DDR auf Bloch nicht gut zu sprechen waren und ihm gerne den Marxismus streitig machten, haben seine Persönlichkeit und das *Prinzip Hoffnung* breite Wirkung entfaltet. Wortgewaltig und gedankenschwer schaffte er es, als greiser Professor in Tübingen, die akademische Jugend in Bann zu schlagen. Diese Faszination hat lange nachgewirkt und die Rezeption seines Werkes nachhaltig beeinflusst. Nur die Toten und die Verschollenen bleiben jung und deshalb ist unser Bild Blochs das eines alten Mannes, eines Propheten des Totalitarismus oder der Hoffnung, je nach politischer Sichtweise. Der phänomenale Erfolg des alten Philosophen hat allerdings auch seine Schattenseiten, denn er verstellt den Blick auf den frühen und mittleren Bloch. Der Denker dieser Jahre ist zum verschollenen Autor geworden, dessen Schriften noch auf Wiederentdeckung warten, was einfacher geworden ist, seitdem das Bloch-Archiv eine zuverlässige Biographie herausgegeben hat und sich der Suhrkamp Verlag endlich dazu entschließen konnte, Blochs zahlreiche Essays und Artikel, die er in den Jahren der Weimarer Republik für die *Frankfurter Zeitung* schrieb, im Original herauszugeben.<sup>1</sup> Zum Bloch der zwanziger und dreißiger Jahre gehören natürlich auch seine Essays für die *Weltbühne*, die schönen musiktheoretischen Arbeiten aus dem *Anbruch* und verstreute Publikationen, aber das ist eine Aufgabe für zukünftige Editoren. Der Bloch der Weimarer Republik war natürlich der Autor des erfolgreichen Werks *Geist der Utopie*, das anders als der Titel nahelegt, keine Utopie darstellt, sondern eher eine Philosophie des Expressionismus und des Umsturzes. Nach dem Abflauen von Expressionismus und Revolutionen hatte Bloch von großen philosophischen Würfeln erst einmal genug; er wurde zum Essayisten, der zwar mit philosophischem Hintergrund ausgestattet, breite publizistische Aktivitäten entfaltete, für den jedoch die Künste, besonders auch die der Moderne und der Bereich der Kultur im Vordergrund standen. Im Laufe der Weimarer Republik kamen das Interesse an der Zivilgesellschaft, eine marxistische Neigung und der fortdauernde Einfluss von quasireligiösen Erlösungsgedanken hinzu, die wiederum Blochs Wahrnehmung der Moderne strukturierten, um nicht zu sagen konstituierten. Weder die Ästhetik des Vorscheins, noch Vorarbeiten zum *Prinzip Hoffnung* finden sich in den Essays der Weimarer Republik, sondern intellektuelle Vermessungen der eigenen Gegenwart.

---

1 E. Bloch, *Der unbemerkte Augenblick. Feuilletons für die Frankfurter Zeitung 1916-1934*, hrsg. von R. Becker, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2007; vgl. E. Bloch, *Eine Bildmonographie*, hrsg. vom Ernst-Bloch-Zentrum, bearbeitet von K. Weigand, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2007.

Dass diese Arbeiten aus dem Blickfeld geraten sind, liegt auch an Bloch selbst; ihm ist das Kunststück gelungen, Autor seines eigenen Lebens zu werden, er konnte über seine Schüler den Gang seiner Rezeption bestimmen, was lange funktionierte. Er hat nicht nur versucht, die Interpretation seiner Essays aus den zwanziger und dreißiger Jahren zu begründen, sondern hat Texteingriffe vorgenommen, die in bestimmter Hinsicht, so paradox das klingt, als Textmanipulationen bezeichnet werden können. Seine Editions politik war nach Kräften bemüht, die Arbeiten der Zwischenkriegszeit nach dem Stand der frühen Sechziger Jahre in politisch korrekte zu verwandeln.

Der Bloch, der dem Leser in den Originalfassungen entgegentritt, ist ein moderner Essayist, dessen Arbeiten sich neben denen der berühmten linken Essayisten der Weimarer Republik wie Walter Benjamin oder Siegfried Kracauer durchaus sehen lassen können. Sie bewegen sich auf philosophisch unwägbarere Gelände, sind im Grenzgebiet von Kunst bzw. Literatur, Politik und Philosophie angesiedelt, mit dem Philosophen traditionell genauso wenig anfangen können, wie mit der Form des Essays, die sich im Grenzgebiet von Kunst und Wissenschaft bewegt. Als Grenzgänger inszeniert er sich in diesen Aufsätzen bewusst, die *Erfahrung der Grenze* heißt ein programmatischer Aufsatz jener Jahre,<sup>2</sup> in dem er emphatisch den Willen zur Fremde proklamiert. Fremdheitserfahrungen und deren Erkenntnisträchtigkeit, die vor allem im Kultur- und Perspektivwechsel besteht, spielen insgesamt eine wichtige Rolle.<sup>3</sup> Dabei ist immer wieder Italien das Land, in das die Essays zurückkehren,<sup>4</sup> im Aufsatz *Traum von einer Sache* führt er angesichts des deutschen Italienbildes aus, wie wenig Imago und Realität miteinander zu tun haben:

[...] auch dann ist das Bild vom Tempel in Paestum an ihm selber nicht mitgerahmt, das im Zimmer des Gymnasialdirektors hing, andere Antike als der Schulmeister, [...] reine Ideen-Antike, dem echten Tempel nicht so fremd wie Tannhäusers Auen dem Mittelmeer. Doch der originale Tempel ist auch im Vergleich zum orientiertesten Vor=bild anders, Neapel ist anders als die Bilder, Beschreibungen, daraus doch die Vor=bilder stammen. Rom hat keine Ähnlichkeit mit sich selbst, es braucht Tage, oft Wochen, bis die Befremdung durch Imago überwunden ist, das "wirkliche" Neapel, Rom erscheint.<sup>5</sup>

Am Ende allerdings proklamiert er, dass die unsanfte Landung auf dem Boden der Tatsachen die Träume nicht unbedingt beschädigen muss, sie wandern nur weiter und bleiben, wie schon Marx gesagt hat, Sprengstoff.

Es ist der gänzlich unbekümmerte, ja abenteuerliche Gestus, der diese Essays auszeichnet, vom klassizistischen Italienbild der Goethe-Winckelmanntradition zu Marx und der systemsprengenden Kraft der Träume braucht er nur ein paar Sätze. Respektlos nähert sich Bloch immer wieder der Fremde und entdeckt den Orient in den Alpen und Worpsswede in der venezianischen Lagune. Die magischen Züge, die Blochs Reiseessayistik der zwanziger und

---

2 E. Bloch, *Erfahrung der Grenze*, in „Frankfurter Zeitung“, 30. April 1930.

3 Vgl. Christina Ujma, *Der Wille zur Fremde, Ernst Bloch als Reiseschriftsteller*, in *Ernst Bloch als Schriftsteller*, „Jahrbuch der Ernst Bloch Gesellschaft“, 1994, S. 92-106

4 Vgl. Christina Ujma, *Italien - ein Traum, Auch Bloch war in Arkadien*, in „Bloch-Almanach“, 1991, Bd. 11, S. 121-136.

5 E. Bloch, *Traum von einer Sache*, in „Frankfurter Zeitung“, 9. August 1929, verändert in ders., *Philosophische Aufsätze*, in *Gesammelte Werke*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959-1977, Bd. X, S. 163-168.

dreißiger Jahre prägen, die Fähigkeit, über eine Assoziationskette Landschaften, Städte und Bauwerke zu Bollwerken der barocken oder romantischen Tradition werden zu lassen, geben seinem Schreiben eine räumlich-plastische Dimension, die das Spätwerk vermissen lässt.

Ein schönes Beispiel hierfür ist das Essay *Herbst, Heide und Sezession* von 1932.<sup>6</sup> Hier verteidigt er den Jugendstil, die damals vorletzte Avantgarde, gegen ihre Verächter von Rechts und Links. Der Jugendstil, dessen ornamentale Kunst seiner Ansicht nach ihren Ursprung in der Sumpf- und Heidelandschaft (z.B. Worpswede) Norddeutschlands hatte, trüge aber auch südliches Flair in der melancholischen Anarchie der dort entstandenen Landschaftsbilder. Gegen die Linke gewandt, hebt er hervor, es handele sich dabei nicht so sehr um spätbürgerliche Dekadenz als um den Ausbruch aus der bürgerlichen Welt und den Aufbruch in die Moderne. Dabei geht es nicht nur um die Kunst, sondern mindestens genau so stark um ein Lebensgefühl, um die subkulturellen Sumpfbüthen wie Nacktkultur und Lebensreform, Literaturcafé und Anarchistenkneipe.

Nicht nur in diesem Essay schrieb Bloch gegen die Moden seiner Zeit und gegen den Strom. Abgrenzung, Dialog und Streit haben in jenen Jahren eine wichtige Bedeutung. Streit suchte er vor allem mit der Neuen Sachlichkeit, einer als technokratisch empfundenen Kunstrichtung, die für Bloch das Wichtigste, das Sinnliche und Vitale ausgrenzte und statt der Blauen Blume den Kaktus als Symbol führe; andererseits mit einer marxistischen Kunsttheorie, die auch auf eben diese Bereiche verzichtete, schlimmer noch, die den Epochenbruch zur Moderne rückgängig machen wollte.

Bezugspunkt vieler Blochscher Essays ist die Begegnung mit der modernen Kunst, die – so sagt Bloch selber – seine Gedankenwelt, seine Philosophie verändert hat. Die Revolution in der Kunst hält er für modellbildend, bereits 1923, in der Rezension von Georg Lukács' *Geschichte und Klassenbewußtsein*, schreibt er:

*Der eigentliche Untergang liegt grundsätzlich bereits hinter uns; die Epigonen, Materialisten, Alexandriner der sechziger, der achtziger Jahre haben ihre Toten begraben. So gewaltig ist der Riß zwischen Leibl und Chagall, Wagner und Schönberg, Keller und Döblin, wie vielleicht noch niemals einer war innerhalb der ‚Kultur‘ der Neuzeit, ja innerhalb des kulturellen Gesamtkomplexes von Athen bis zum Klassizismus; das höchst ästhetische Mittelalter nicht ausgenommen. Ganz gleich wie man dies neu gekommene bereits einschätzt: Chagall, Schönberg, Döblin und andere sind fühlbar nicht von der Art des Alten, sind nicht Niedergang, Abendrot, Auflösung eines vordem Geformten, enthalten vielmehr noch nie dagewesene Elemente in ihrem Werk. Ein großer Kairos lebte in dieser Zeit neuer Frühe, letzten Beginns, der Primitive auf höchster Stufe näher als den schönen Kompromissen der ‚Kultur‘.<sup>7</sup>*

Die expressionistische Kunst, besonders die des Blauen Reiter, strukturiert auch seine weitergehende Wahrnehmung der Moderne, moderne Kunst hat expressiv, rauschhaft und ornamental zu sein. Dokument der Begegnung mit dem Expressionismus ist nicht nur *Geist der Utopie* und *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, sondern auch seine andauernde Weigerung mit dem Strom zu schwimmen, sich auf die dem Expressionismus nachfolgenden modernistischen Kunstformen einzulassen. Besonders den Geist der *neuen Sachlichkeit* analysiert er in diesem Zusammenhang als einen Versuch, den technischen Fortschritt zu umarmen, eine Haltung, die die unter Vorkriegsintellektuellen verbreitete Technikfeindschaft ablöste. 700

6 E. Bloch, *Herbst, Heide und Sezession*, in „Frankfurter Zeitung“, 21. September 1932

7 E. Bloch, *Aktualität und Utopie*, in ders., *Philosophische Aufsätze*, a.a.O., Bd. X, S. 600.

*Intellektuelle beten einen Öltank an*, so ironisierte Brecht diese Haltung und auch Bloch kritisierte die Technikbegeisterung als Mystifizierung gesellschaftlicher Rationalisierungsprozesse.

Die glatten polierten Oberflächen der neuen Sachlichkeit wie Lukács' Versuch die Doktrin des Sozialistischen Realismus philosophisch durch einen neohegelianischen Totalitätsbegriff zu untermauern, gilt Bloch als Flucht vor der Wirklichkeit. Die Welt des 20. Jahrhunderts läßt sich nicht mehr in idealistischen Kategorien denken – und als solche gilt ihm das Totalitätskonzept –, auch nicht in denen der Lukácsschen Version. Die Kunst darf den Einsturz des geschlossenen Weltbildes nicht ignorieren, dieser ist vielmehr ihr Material und unerhörte Möglichkeit zugleich. Die Wahrheit liegt eben deshalb für ihn nicht mehr im Ganzen, die Kunst ist auch kein Ort mehr, an dem die verlorene Einheit durch organische Formen wiederherstellbar wäre, im Gegenteil, ihr kommt die Aufgabe zu, die Gebrochenheit fruchtbar zu machen. Ästhetisch gibt es für Bloch jedoch keinen anderen Weg, als sich auf den Hohlraum, die eingestürzten Altbauten einzulassen, deshalb auch das Plädoyer für Fragment und Montage.

Bei seiner Suche nach zukunftsfruchtigen Ideen hat sich Bloch gelegentlich auch in Feindesland begeben, so z.B. finden sich in einigen Essays Spuren von Existenz- und Lebensphilosophie, im Aufsatz *Angst des Ingenieurs* sogar sehr explizite Anleihen, abschließend heißt es in letzterem: *Erst im derart existenzbezogenen Neubau des Sterns Erde könnte man endlich beginnen, ohne Angst zu Hause zu sein.*<sup>8</sup>

Eine Sonderrolle spielt sicherlich der Aufsatz *Viele Kammer im Welthaus* von 1929, der sich mit den *Falltüren in der Welt, (den) Orten an denen die gewohnte Wirklichkeit ihren Boden verliert* beschäftigt. Sein Thema sind all die Dinge, die die gewohnte Ordnung unterbrechen. Es geht um die Mysterien des Anfangs und um die Unfähigkeit der Philosophie und der Ratio, angesichts der Geheimnisse der Existenz und des Numinosen. Er fordert

*Ein(en) Katalog des Ausgelassenen, jener Inhalte, die im männlichen, bürgerlichen, kirchlichen Begriffssystem keinen Platz haben.*<sup>9</sup>

Die Fülle des Disparaten und des Besonderen, so postuliert Bloch, sei nicht mehr unter einem Begriff des Allgemeinen subsumierbar, nicht mehr hierarchisierbar und tendenziell systemsprengend. In der Nachfolge Bachofens steht das Weibliche in diesem und in anderen Aufsätzen der Zeit für das Vitale und fruchtbar Ungeordnete, das Männliche dagegen für System und Starrheit. Angesichts des antisystematischen Impulses und des trunken-ekstatischen Sprachduktus, der diesen Aufsatz charakterisiert, ist die gelegentlich von der Forschung geäußerte These, dass Bloch ab 1923 spätestens aber in den späten Zwanzigern zum Marxisten wird, kaum aufrechtzuerhalten. Im Gegenteil sind die Forderungen, die er in diesem 1929 erschienen Aufsatz an die Philosophie stellt, seine Betonung des Dionysischen, Subjektiven und Lebensweltlichen, von den herkömmlichen Schulen des Marxismus oder der Dialektik sehr weit entfernt, was vor allem in dem recht atemberaubenden Schluss deutlich wird:

Wie dunkel erst der Kern der Natur, Menschen im Herzen. Der Bewegter des Menschengeschicks ist unbekannt, sogar noch der Bewegter des Hungers und der Oekonomie, wie sehr erst das Subjekt der

---

8 E. Bloch, *Erst im derart existenzbezogenen Neubau des Sterns Erde könnte man endlich beginnen, ohne Angst zu Hause zu sein*, in „Frankfurter Zeitung“, 29. März 1928.

9 E. Bloch, *Viele Kammern im Welthaus*, in „Frankfurter Zeitung“, 15. Februar 1929, kursiv im Original.

„Kultur“, all der Täuschungen, auch Glanzbilder eines wechselnd adäquaten Bewußtseins, in dem das Echte verborgen ist. Im Kleinen, Winzigen geht oft noch am genauesten das Herz des Existierens auf; das hat schon an der Art, wie diese Pfeife da liegen mag, die Instanz seines Schlags: doch nur ein großes *Staunen*, wenn auch das letzte und höchste faßt sich daran. Völlig im Nebel, noch ohne Lampe des Begriffs, ist das Subjekt des Existierens überhaupt. Der Weltodysseus ist nicht nur der Philosophie, sondern damit sich selber unbekannt, heißt noch Niemand oder Subjekt ohne Gesicht, Tendenz ohne gestellte Materie; sein Ithaka liegt unter dem Horizont.<sup>10</sup>

In *Geist der Utopie* hat Bloch jedoch durchaus Fragestellungen der Heideggerschen Existenzphilosophie vorweggenommen, aber dies taten auch andere, die Lebensphilosophen oder z.B. Franz Rosenzweig. Die Diskussion existenzphilosophischer Ideen in den Essays ist durchaus unter dem Eindruck von Heideggers *Sein und Zeit* erfolgt, scheint mir aber mehr ein Rückgriff auf das eigene Frühwerk zu sein, dessen Fragestellungen durch Heidegger wieder an Aktualität gewannen, als eine substantielle Anleihe.

Insgesamt ist das Werk jener Jahre sowieso durch den Versuch geprägt, alte Denkbarrieren zu überwinden und bisher Gegensätzliches zusammenzudenken. In der Auseinandersetzung mit der Neuen Sachlichkeit belebt Bloch Argumentationsmuster des Architekturstreits der Jahrhundertwende, Loos und Worringer wieder, er stellt Griechenland gegen den Orient, das Ornament und die Woge gegen die kristallinisch harte Zweckform. Aber statt die Gegensätze festzuschreiben, schlägt er besonders in dem Essay *Strassburger Münster* Synthesen vor.<sup>11</sup> Diese Synthesevorschläge zwischen den Polen Rausch und Nüchternheit, sachlicher und expressiver Kunst, Gotik und Bauhaus, zwischen Rationalismus und Mystik, Marxismus und Lebensphilosophie sind es, die Blochs Denken der späten zwanziger Jahre bestimmen.

Blochs Konstruktion der Moderne aus unaufhörlichen Synthetisierungsversuchen ihrer oft gegenläufigen Grundmotive,<sup>12</sup> ist zugleich auch eine Rekonstruktion der Moderne als geschichtlich schon vorhandene Erfahrung von Grenzüberschreitung und Rebellion. Dies kontrastiert nur scheinbar mit der Logik des totalen Bruchs mit dem Vorhergegangenen, die nicht nur für Bloch die Logik der Moderne war – es ist ein Paradox, das er mit den Programmatikern der avantgardistischen Moderne gemein hat. Blochs Fixierung auf diese paradoxe Konstellation, den Bruch sowie die Wiederaufnahme und Aktualisierung unterirdisch verborgener und verschütteter Traditionslinien machen eine eigentümliche, fast esoterische Produktivität der Blochschen Essayistik aus.

Weil sich Blochs Arbeiten in den späten Zwanzigern und frühen Dreißigern so entschieden auf die Kultur und den Zeitgeist der Weimarer Republik beziehen, waren ihm 1933 nicht nur die Publikationsmöglichkeiten weitgehend abhanden gekommen, sondern auch die Gegenstände. Die Einsicht, dass die Kultur der Weimarer Republik, mit der er sich so gern kritisch auseinandersetzte, endgültig dahin war, die dämmerte ihm erst irgendwann 1935 oder später. Die Neuorientierung auf krisenfestere philosophie- und geistesgeschichtliche Themen hinterlässt das Werk jener Jahre im wahrsten Sinne abgetrennt, dessen Fäden teilweise verbindungslos blieben oder mühsam mit dem Alterswerk verknötet wurden.

---

10 E. Bloch, *Viele Kammern im Welthaus*, a.a.O.

11 E. Bloch, *Strassburger Münster*, in „Die Neue Rundschau“, 1928, Bd. II, S. 450-455. Dieser Aufsatz findet sich in veränderter Form auch in ders., *Literarische Aufsätze*, in *Gesamtausgabe*, a.a.O., Band IX.

12 Vgl. Christina Ujma, *Ernst Blochs Konstruktion der Moderne aus Messianismus und Marxismus, Erörterungen mit Berücksichtigung von Lukács und Benjamin*, M & P Verlag für Wissenschaft und Forschung, Stuttgart 1995.

## S *pazio aperto*

Sein letztes Essay für die *Frankfurter Zeitung*, das im Mai 1934 erschien, als Bloch schon seit mehr als einem Jahr im Exil lebte, handelt ausgerechnet über Schelling, der Hegel und Hölderlin, die Gefährten seiner Jugend und seinen frühen Ruhm mehrfach überlebte und dessen biedermeierlich-religiöses Alterswerk wenig vom kühnen vorwärtsstürmenden Geist ahnen ließ, der einst das *System des transzendentalen Idealismus* auszeichnete, obwohl Bloch auch versucht, die Kontinuitäten zu betonen. Was Bloch aber als einheitsstiftendes Moment des Schellingschen Werkes herausarbeitet, wäre auch eine adäquate Beschreibung der Gemeinsamkeiten zwischen seinem eigenen Früh- und Spätwerk:

Und der eigentümliche Phantasieton ist geblieben, der über Schellings gesamten Denken liegt; diese dunkle Anmut, dieses Rokoko des Ungefühten, dieser mannigfache Quellsprung mit wechselnder Bohrung und irrende, ahnende Wachstumsnähe noch in der Konstruktion.<sup>13</sup>

---

13 E. Bloch, *Am Grabmal Schellings*, in E. Bloch, *Der unbemerkte Augenblick. Feuilletons für die Frankfurter Zeitung 1916-1934*, a.a.O., S. 364.

---

## ABSTRACT

*Acquietandosi l'interesse per l'espressionismo e le rivoluzioni, che era predominante durante gli anni precedenti la pubblicazione di Geist der Utopie, Ernst Bloch divenne scrittore di saggi con un background filosofico, esercitando l'attività di saggista, con un particolare interesse per l'arte moderna e, in generale, per tutta la cultura. Negli anni della Repubblica di Weimar sopraggiunse in lui l'interesse per la società civile, una simpatia per il marxismo, un flusso costante di pensieri per una soluzione quasi religiosa: questi ristrutturarono, per non dire costituirono, la considerazione che Bloch aveva dei moderni.*

*Nei saggi scritti durante il periodo della Repubblica di Weimar non si trovano né l'estetica del Vor-schein né i presupposti di Principio speranza, quanto piuttosto rilevamenti culturali del proprio presente. Il Bloch, che il lettore incontra leggendo i saggi nella stesura originaria, è un saggista moderno, i cui lavori si possono collocare accanto a quelli di altri famosi saggisti della Repubblica di Weimar come Walter Benjamin e Siegfried Kraucauer.*

*Punto di riferimento di molti saggi blochiani è l'incontro con l'arte moderna, che – come afferma lo stesso Bloch – ha cambiato il suo pensiero e la sua filosofia. Lukács tenta di consolidare filosoficamente la dottrina del realismo socialista tramite il concetto neo-hegeliano di totalità, per Bloch invece la superficie liscia e levigata della Neue Sachlichkeit indica una fuga dalla realtà. Il mondo del XX secolo non si lascia più pensare nelle categorie idealistiche – compreso il concetto di totalità – neanche in quelle della versione lukácsiana. L'arte non può ignorare il crollo dell'immagine chiusa del mondo, quello è anzi il suo materiale e contemporaneamente la sua inesaudita possibilità.*

*Nella sua ricerca di idee gravide di futuro, Bloch si è addentrato anche occasionalmente in terra nemica, così per esempio in alcuni saggi di Spuren sulle filosofie dell'esistenza e della vita. Nell'insieme il lavoro di quegli anni è caratterizzato dal tentativo di superare le vecchie barriere del pensiero e di raccogliere insieme tutto ciò fino allora si era scontrato con quei limiti.*



# V entaglio delle donne

A cura di Maria Teresa Pansera

*Il pensiero femminile è intessuto  
di passioni, progetti,  
saperi, conflitti,  
responsabilità e speranze; è  
pensato da donne che collocano  
alla base delle proprie esperienze  
pratiche e teoretiche la loro  
identità di genere, interrogandosi  
su una possibile specificità del  
filosofare al femminile.*

**- Ester Monteleone**

*María Zambrano e l'idea di Europa*

# B @bel



-  Editoriale
-  Il tema di B@bel
-  Spazio aperto
-  **Ventaglio delle donne**
-  Filosofia e...
-  Immagini e Filosofia
-  Giardino di B@bel
-  Ai margini del giorno
-  Libri ed eventi

---

## PRESENTAZIONE

Il ruolo dell'Europa, della sua cultura e dei suoi valori nel mondo occidentale è un problema di grande attualità nell'odierno dibattito etico-politico. Tra le pensatrici che hanno riflettuto su queste tematiche, un posto di rilievo è occupato da María Zambrano, la quale ci propone una nuova "Idea di Europa", dove la democrazia e il liberalismo si uniscono per realizzare una società più umana, caratterizzata dalla reciprocità dei rapporti e dalla libertà nel rispetto della giustizia sociale.

---

Ester Monteleone

## MARÍA ZAMBRANO E L'“IDEA DI EUROPA”

Da qualche anno, anche a motivo dei recenti dibattiti sulla costituzione europea, si discute animatamente del ruolo dell'Europa nel mondo e del valore della cultura cosiddetta *occidentale*. Ma dobbiamo chiederci se la politica abbia mai rivolto lo sguardo verso quei pensatori che hanno riflettuto sull'“Idea dell'Europa”, *molti dei quali, soprattutto nel Novecento, sono donne*. Sicuramente una delle analisi più approfondite ci viene da María Zambrano, filosofa che non solo ha osservato l'Europa, ma ha vissuto in prima persona gli eventi europei più drammatici di questo secolo. Ella servendosi di un *pensiero appassionato*, sintesi di realismo e prospettiva, oltre ad aver diagnosticato le *malattie* che hanno colpito l'Europa nella prima metà del Novecento trascinandola in un'agonia senza precedenti, propone *una nuova cittadinanza europea*, una nuova “Idea di Europa” che, pur negli evidenti limiti della distanza storica, risulta significativa anche per l'uomo del Duemila, che abita il mondo globale.

### 1. *L'Agonia dell'Europa: gli elementi della crisi*

María Zambrano compie un'attenta diagnosi nei confronti delle *malattie* dilaganti che hanno condotto l'Europa splendente del passato all'agonia, alla crisi storica, socio-politica, culturale e valoriale che l'ha attraversata nella prima metà del XX secolo, caratterizzatasi in tre fasi: la prima guerra mondiale, indi, gli eventi che in Spagna avevano generato la guerra civile e il conseguente esilio della filosofa; l'instaurazione dei regimi totalitari (fascismo, nazismo e franchismo) e la seconda guerra mondiale; infine la guerra fredda fino alla caduta del muro di Berlino (1989). María Zambrano si colloca nell'alveo delle diagnosi prospettate dalle generazioni del '98 e del '14, a tal punto da essere qualificata una *filosofa della crisi*.

Quali sono, dunque, le *malattie* che hanno colpito l'Europa? Il primo germe è il rancore generato da parte di un nemico bifronte: il *naturalismo*, espressione di un'eccessiva fiducia nei confronti di una natura diabolica (con tale considerazione Zambrano si contrappone alla visione roussoniana della natura), che aveva goduto di uno spazio vitale sufficiente per potersi sviluppare; il *liberalismo*, che sebbene osannasse la libertà, la insediava sulla schiavitù sociale. Anche se l'Europa poggiava sulla *fede umanista* nel perseguimento della meta che è la società umanizzata, essa è inciampata nel sogno del suo potere portato all'estremo, l'*assolutismo*, negazione di ciò che essa desidera: che la persona umana si realizzi interamente. Il totalitarismo si sviluppa come trionfo della distruzione, come realizzazione del crimine ritualizzato grazie alla *divinizzazione* di un solo uomo venerato come *idolo* dalle masse; dunque, ha fatto regre-

## Ventaglio delle donne

dire l'intera Europa alla primitiva struttura sacrificale: il popolo intero è la grande *vittima* del sistema totalitario. L'origine delle catastrofi prodotte dall'uomo europeo è nella brama di render propria l'attività creatrice di Dio, radicandovi la *violenza*, il cui obiettivo è la realizzazione utopica della *Città di Dio*.

Mentre l'Europa giace a terra quasi morta, agonizzante, María Zambrano vede manifestarsi, negli individui, l'universale sentimento d'inquietudine come espressione di una profonda *crisi delle credenze* e della *perdita di trascendenza della realtà*. Nell'ermeneutica della crisi viene discusso il rapporto tra *soggetto e realtà*, poiché se tramite le credenze la realtà giungeva a noi, al contrario, nella crisi il carattere trascendente della realtà rimane incompiuto.

Alla crisi del rapporto tra soggetto e realtà, si connette l'analisi approfondita della *crisi della filosofia occidentale*. Qual è la causa di tale crisi? Per María Zambrano la filosofia nata dalla meraviglia, *thaumázein*, si è macchiata di una grave colpa: si è allontanata dall'immediatezza della vita in modo violento come è documentato dal mito platonico della caverna in cui si verifica, nell'immediato, uno stupore estatico dinanzi alle cose, cui fa seguito un subitaneo farsi violenza per liberarsene. Di ciò sono molti i rei: *Talete*, poiché con lui il filosofo si rinchiude in una solitudine propria di uno stato di ignoranza, in cui indaga l'essere delle cose espulse dalla vita e la realtà si tramuta in enigma; *Aristotele* che, condannando i pitagorici, considera unico oggetto della filosofia il *logos* dell'essere; *Cartesio* che nell'età moderna, giunto al *cogito ergo sum*, recide ogni rapporto con la realtà e gli altri.

Inoltre la filosofa considera la realtà visibile un'irradiazione del *Sacro*, *ápeiron* anassimandro, e sottolinea come il pensiero unico e razionalizzante della filosofia occidentale ha eliminato, con la sua luce abbagliante, qualsiasi ombra non rendendo possibile la manifestazione dell'irrazionalità presente nel sacro (*eclissi del sacro*); dunque ne coglie l'ultima apparizione: il *nulla*. L'assenza di Dio in tutte le filosofie ha prodotto un vuoto nella coscienza colmato con la violenza da coloro che si sono abbandonati a commettere l'orrore molteplice e unico, ritenendo di poterlo fare visto che, per loro, "*Dio è morto*". Il *freudismo* viene considerato la malattia del secolo perché, rotto il legame con il padre (anche come vincolo di filialità con Dio, il Padre), l'uomo europeo rimasto solo e ridotto all'istinto, al più piccolo incidente cade in preda al terrore, al risentimento, entra in guerra con tutti. Infine María Zambrano denuncia l'indigenza dell'amore originario, proveniente dal sacro, che non trova accoglienza da parte dell'uomo: *l'oblio dell'amore*.

Ma in che modo la crisi europea viene analizzata dai contemporanei di María Zambrano? Cercherò di presentare schematicamente alcune riflessioni per un confronto, che non ha pretesa di esaustività. Heidegger vede l'uomo europeo *gettato nel mondo*, impossibilitato nel condurre a termine qualsiasi azione che viene, inevitabilmente, *nullificata*; Husserl analizza l'oggettività su cui si ergono le scienze europee, perciò in crisi, e prospetta come unica alternativa alla *crisi dell'umanità europea* l'utilizzo della ragione, da parte dei *contemplanti*; Croce con il suo *storicismo assoluto* giustifica le *irrazionalità* della storia collocandole nella forma economica dello spirito; infine Julien Benda, con *La traishon des clercs* (1927), denuncia la crescente barbarie delle società occidentali nel loro impoverimento culturale e nella subordinazione del pensiero agli interessi delle classi dominanti, mentre Mann, con le *Considerazioni di un impolitico* (1918), considera *odiosa* la politica europea, poiché con essa l'uomo si è reso *disumano*.

## 2. Una proposta per una nuova “Idea di Europa”

Qual è la *proposta per una nuova “Idea di Europa”* che ci fa cogliere l'attualità delle soluzioni politico-filosofiche proposte da María Zambrano? Per un *rinnovamento del politico* la filosofa propone: *la democrazia*<sup>1</sup>, espressione di una *società umanizzata dove la persona umana esiste* sperimentando la reciprocità del rapporto con gli altri, ed *un nuovo liberalismo*<sup>2</sup>, per realizzare la libertà congiunta alla giustizia sociale.

### 2.1. Umanizzazione della società

La società è il luogo dell'uomo. In essa egli vive, ha una funzione e si realizza acquisendo sicurezza, ma il fatto che ne siano esistite tante differenti è prova sufficiente che alcune sono andate scomparendo per essere sostituite da altre quando erano arrivate al limite della disumanizzazione.

Il grave errore compiuto dell'Europa è stato considerare realtà evidente (e non obiettivo da perseguire) il fatto che ogni società sia composta da *persone*, giacché sono stati applicati a dei fatti storici i criteri di ragionamento propri della logica tradizionale, secondo cui la verità rivelata viene posta alla base del ragionamento. Sebbene la storia sia dotata di una logica (come dimostra la ragione storica di Ortega y Gasset), tuttavia essa non si costruisce sulla base di premesse, bensì operando come una *ragione narrativa* in cui non esiste costruzione, ma visione e scoperta.

L'Europa oggi deve avere come obiettivo la realizzazione di una società dove al centro sia posta la persona umana:

[...] essa è qualcosa più che l'individuo. È l'individuo dotato di coscienza che ha consapevolezza di sé e si concepisce come valore supremo, come ultima finalità terrestre; e in questo senso era così fin dal principio: ma come futuro ancora da scoprire<sup>3</sup>.

Qual è, dunque, la società umanizzata in cui la persona umana esiste veramente? È *la democrazia*, società che María Zambrano colloca nel futuro e di cui coglie una prima realizzazione nella *polis* greca. Se nell'antichità, quando l'uomo era circondato dal *Plenum* da cui gli dèi mascherati si manifestavano terrorizzando gli uomini, tutto era regolato da divieti, tabù, dalla nascita fino alla morte, poiché la società avvolgeva l'individuo senza lasciargli alcuno spiraglio per la libertà di azione, ed in seguito nella società intermedia (quella in cui gli dèi sono già apparsi) dapprima solo il faraone, ed in seguito una casta di uomini imparentata con il dio, possedeva il *kha* (l'anima) ed un certo spazio vitale per muoversi, è nel recinto della *polis* greca, ed in quella di Atene in particolare, che appare il semplice individuo umano congiuntamente alla scoperta della coscienza: è il cittadino della *polis* greca che si rende conto di se stesso.

La città è la prima forma di vita democratica in cui l'uomo appare nella sua condizione di essere umano. Se nelle forme precedenti di società l'uomo appariva sempre nella condizione di essere straordinario al di sopra o al di sotto del livello umano, sempre con una maschera, come

---

1 M. Zambrano, *Persona y democracia. La historia sacrificial*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga 1958; tr. it. di C Marseguerra, *Persona e democrazia. La storia sacrificale*, Bruno Mondadori 2000.

2 M. Zambrano, *Horizonte del liberalismo*, Morata, Madrid 1930.

3 M. Zambrano, *Persona e democrazia*, Bruno Mondadori, Milano 2000, p. 118.

## Ventaglio delle donne

una larva nel suo bozzolo, solo una volta entrato nella vita cittadina ebbe il coraggio di spogliarsi di queste maschere e di andare vestito semplicemente da uomo, simile a niente e a nessuno. Nella *polis* per la prima volta l'uomo tratta con l'altro uomo in quanto tale e la convivenza si stabilisce in virtù della semplice condizione umana; la realtà dell'uomo si manifesta in virtù di una relazione sociale tratta dall'esistenza della *città come spazio vivente*, come «spazio della discussione, della libera espressione del pensiero»<sup>4</sup>.

L'*individuo*, insomma, nasce insieme alla sua città, si sente vivere in lei e deve esercitare la sua condizione umana per essere al suo livello, a tal punto che la *polis* avrebbe potuto tranquillamente dire al suo cittadino: «Io posso esistere soltanto se tu sei un uomo»<sup>5</sup>; parallelamente, la *società*, in senso stretto, è quella comunità *sui generis* in cui l'individuo può agire ed avere potere. Ma ogni volta che l'individuo verrà schiacciato e represso, la società ricadrà in un tipo di comunità inferiore e si verificherà il regresso storico. Ciò è accaduto all'Europa perché *l'uomo è una creatura in continua gestazione*.

### 2.2. La persona umana

María Zambrano nota che l'uomo è caratterizzato sia dal *dáimon* della vita, poiché prima di morire vive, respira, si nutre e *trascende di continuo per migliorare se stesso*, sia dalla *fragilità*, poiché *l'esserci* ha la certezza di *morire*. Ma la differenza tra l'uomo e l'animale sta nel fatto che l'uomo sente la necessità di raccogliersi in se stesso, di entrare in un luogo proprio, in una specie di *chez soi* in cui ritirarsi dall'attenzione verso ciò che lo circonda; l'uomo si sente obbligato a trattenere questo *dover vivere* per entrare dentro di sé, là dove la sua solitudine lo sta aspettando. Qui ovviamente continua a vivere ma in modo differente.

Se il luogo dell'individuo è la società, il luogo della persona è lo spazio intimo. Proprio in questo *dentro*, privilegio della condizione umana, – questa interiorità, come avrebbe detto Sant'Agostino, in cui risiede la verità – diciamo che è la solitudine, *solitudine nella convivenza*, sottolinea la filosofa spagnola, poiché non consiste nel distacco dal mondo circostante, ma nel continuare a vivere in esso, ed insieme ritirarsi in un *luogo altro* che ci rende consapevoli della nostra identità. Si tratta di un *tempo differente* che viene concesso all'uomo, poiché ritirandosi in questo *dentro*, in questo luogo di momentanea astensione, egli abbandona la maniera temporale di prendere parte agli avvenimenti comuni o altrui ed entra in una solitudine che gli permette di disporre di un proprio tempo in cui muoversi e, allo stesso tempo, da poter utilizzare.

In quel fondo di solitudine in cui vive ogni uomo, si guarda, si vede, quindi si pensa: per ciò nessuno che viva come persona può rimanere interamente aderente a uno stile di vita. La realtà umana è posta in quel lato sconosciuto e senza nome, fatto di solitudine e libertà, in cui possiamo dissentire poiché è lì che nascono il *no* e il *sì* davanti a ciò che ci circonda, e questo *sì* e questo *no* possono implicare la morte o la vita intera. È qui che nasce la responsabilità, il nostro farci carico di ciò che decidiamo e facciamo. E tutto questo, che non possiede figura, è capace di generarne una: la persona visibile è come la colata di questa libertà, di questa *intimità invisibile* nelle circostanze. Il problema è dato dal fatto che non tutti si sono risvegliati al loro essere persona e allora, come intima e unica verità, può restare inerte, come dimenticata, addormentata. È necessaria la decisione di invocarla e, una volta risvegliata, *bisogna vivere nel suo nome*.

---

4 Ivi, p. 122.

5 *Ibidem*.

Se nel passato la storia europea è stata edificata su una struttura tragica, articolata sulla legge del sacrificio che reca il delirio di persecuzione, secondo cui i totalitaristi hanno ricoperto il ruolo di *idoli* adorati dalle masse, poiché disprezzata la suprema grandezza dell'uomo che consiste proprio nell'essere interamente persona, come impossessati da una specie di *hybris* che li ha elevati a un rango superiore all'umano del quale non dover rendere conto a nessuno (immagini usurpatrici del divino), hanno preferito giocare il loro essere persona per il personaggio che hanno dovuto rappresentare trasformando l'intero popolo europeo in vittima sacrificata, oggi l'Europa ha bisogno di una nuova forma di sacrificio: quella del personaggio che ha bisogno della persona umana vivente. Si tratta di entrare dentro una figura vuota fabbricata in accordo con dei fini mutevoli, nella quale deve introdursi qualcuno affinché divenga vera. Bisogna che sia la persona umana ad agire, non più il personaggio.

Insomma, per María Zambrano il cambiamento storico indispensabile per l'avvento di una *Nuova Europa* viene introdotto da coloro che nelle nuove generazioni *esistono* veramente come *persone*: la possibilità di *fare* resta subordinata a questo *essere* «che non è una cosa, che non è neppure un'azione, ma ne è il soggetto e la fonte, quel chi che è autore»<sup>6</sup>. Così la progressiva rivelazione della persona umana costituisce il valore più alto e la finalità della storia europea; essa appare come il timido raggio della *luce aurorale* in grado di illuminare gli uomini rendendoli capaci di realizzare la democrazia insieme ad una *nuova “Idea di Europa”*.

E allora, il giorno benedetto in cui tutti gli uomini saranno riusciti a vivere pienamente come persone, in una società che li accolga in un ambiente appropriato, «l'uomo avrà finalmente trovato la sua casa, il suo “luogo naturale” nell'universo»<sup>7</sup>.

### 2.3. La democrazia

Il termine *democrazia* nel suo significato tradizionale di *governo del popolo, per il popolo e nelle mani del popolo*, rappresenta quasi un vessillo sotto il quale si raccolgono tutti i regimi che oggi pretendono di essere al servizio dell'uomo. Eppure, anche se nel suo significato tradizionale c'è qualcosa di essenzialmente irrinunciabile, la parola *democrazia* corre il rischio di venire utilizzata con lo stesso senso che aveva in origine, quando tale significato è stato superato dal futuro insito in essa. Bisognerà allora lasciare che da essa cada, come la pelle di un serpente, il significato che aveva un giorno, perché venga allo scoperto il significato a cui mirava. E questo si riesce a fare con l'apparizione di un altro termine certo non inedito. È *la parola persona ad integrare oggi la costellazione della parola democrazia*.

Nota María Zambrano:

Se dovessimo dare una definizione di democrazia, potremmo dire che è la società in cui non solo è permesso, ma è addirittura richiesto essere persona<sup>8</sup>.

*L'uomo del popolo*, dunque, è *la prima apparizione della persona umana libera da qualsiasi personaggio e maschera, nel suo tempo, nella sua comunità*. Il popolo è la sostanza della democrazia, il *substratum* di ogni storia. La sua vita oscilla tra *istanti di speranza* durante i

---

6 Ivi, p. 147.

7 Ivi, p. 48.

8 Ivi, p. 157.

## Ventaglio delle donne

quali esso è riuscito a cambiare un regime secolare in maniera incruenta, attenendosi alle leggi vigenti senza violarne nessuna, manifestandosi come *essere*, come unità vivente, poiché tutto sembra riuscito e assicurato una volta per sempre, e momenti di *disperazione*, quando riappare la vita di tutti i giorni e nasce la sfiducia per la speranza soddisfatta per un momento, quando sembra che non serva più sperare, poiché bisogna ricominciare a *subire il tempo*.

Come si può condurre un popolo che vive barcamenandosi tra la speranza e la disperazione verso la democrazia? Innanzitutto bisogna che coloro che governano si pongano il problema di *come parlare del popolo* e di *come parlare al popolo*, perché il giorno in cui questo problema sarà stato sepolto si sarà realizzata la democrazia. María Zambrano sottolinea come la *demagogia* (*adulazione del popolo*) degradi il popolo – *realtà in via di trasformazione* – a livello di *massa*, di *starsene lì* come materia, e lo allontani dalla possibilità che esso ha, come realtà umana, di vivere come persona. Il risultato di tutto ciò è che il demagogo rimane l'unico individuo di fronte ad una massa composta da uomini *avidì di usare e godere delle cose, incapaci non solo di creare, ma neppure di conoscere*.

Quando María Zambrano riflette sulla democrazia, non pone solo grande enfasi sulle diverse modalità attraverso cui chi governa *parla al popolo*, ma anche sull'importanza di una reale capacità di *dialogo e comunicazione* che esiste tra le persone del popolo e che manca tra coloro che compongono la massa. *L'uomo del popolo* si esprime utilizzando modi di dire conosciuti da secoli (proverbi, versi, frammenti) di cui si serve per unire la circostanza remota in occasione della quale era nata la frase, a quella attuale, vedendone la differenza ed insieme l'analogia, riempiendosi di autorità perché ciò che dice è importante non perché lui lo dica ma *perché così viene detto da molto tempo prima di lui: è un parlare in funzione del tempo*.

*Il linguaggio della massa* è tutto il contrario. Con il soffocante abuso dell'*io penso*, dell'*io dico che questo è così*, con la sua eccessiva astrazione dal tempo, con l'uso compensatorio degli aggettivi riversati a piene mani ed un verbo schematizzato, non è altro che l'esemplificazione del linguaggio razionalista del moderno uomo istruito e della massa. È un linguaggio essenzialmente aggressivo, di sfida, dogmatico, dove l'anonimato si riversa su chi ascolta "nessunificandolo".

La filosofa spagnola ritiene che la democrazia si trovi in uno *stadio nascente*: non è possibile parlare di decadenza della democrazia perché essa *non si è mai realizzata*. Bisogna, dunque, che nel momento rivoluzionario in cui il popolo stesso, come classe, sta cedendo il terreno al popolo come *unità di tutti*, una *minoranza* formata da persone unite da un *progetto futuro*, aiuti il popolo ad acquisire coscienza dei suoi diritti. Spesso, però, il momento del *risveglio dall'incubo* è stato confuso dal popolo con la possibilità di *esercitare la libertà*, quando ancora non è arrivato il momento di farlo, e *la storia è ricominciata da un punto ancora più basso in cui era sorta la ribellione*. Allora il popolo decade, si trasforma in massa, mentre la minoranza da rivoluzionaria diviene reazionaria ed inventa l'ideologia totalitaria.

Nel momento in cui la democrazia *viene negata*, poiché essa è una *realtà vivente* si afferma nella sua deformazione: attende solo di risorgere come protagonista dopo essere stata abbattuta. Ma prima che risorga, essa *vive all'inferno*. Solo dopo questo drammatico periodo può giungere al suo *paradiso* attraverso la «*relatività della ragione vera che sa muoversi nel tempo. O meglio nei tempi*»<sup>9</sup>. La democrazia si afferma, dunque, come *liberazione dall'assolutismo* – da quel momento in cui si vive solo in un *puro presente* – poiché con essa l'uomo ritorna a vivere nella continuità del tempo *passato, presente e futuro*. La persona umana vive protesa verso il futuro.

---

9 Ivi, p. 191.

La democrazia è il regime dell'unità, della molteplicità e pertanto del riconoscimento di tutte le situazioni più differenti; perdere di vista anche una sola delle più decisive situazioni significa la catastrofe o la paralisi. Perciò l'immagine che più si addice al regime democratico è quella di una *sinfonia da ascoltare*, riprodurre, contribuendo così alla sua realizzazione in unità, un ordine che viene a crearsi davanti a noi e dentro di noi, poiché esige la nostra partecipazione: *solo la musica sa mettere in armonia le differenze*. In questo modo l'*uguaglianza* presente nella società democratica non assume più il significato di uniformità, ma di presupposto che permetta di accettare le *differenze*.

Così María Zambrano ci ha condotto a riflettere sulle due componenti essenziali di una democrazia attuabile nel futuro dell'Europa: *essere persone libere, rinunciando al proprio personaggio, e vivere come persone insieme agli altri*.

#### 2.4. Un nuovo liberalismo

Sul liberalismo come ordinamento politico María Zambrano scrive il saggio *Orizzonte del Liberalismo*, dove ripensa con acutezza intellettuale le istanze di libertà in un orizzonte più vasto, in modo da coniugarle con la giustizia sociale.

La politica è un utile mezzo per la trasformazione, un mezzo attraverso il quale l'individuo può realizzarsi nella sua interezza. La filosofa spagnola si ispira al pensiero liberale respirato nella casa del padre e a quello dei pensatori politici dell'Ottocento, come John Stuart Mill, nella riflessione sulla libertà come libertà positiva. Sebbene le istituzioni nate dal liberalismo avessero dovuto promuovere le capacità propositive di ogni individuo, libero di pensare ed agire senza alcun limite (se non quello del rispetto delle stesse prerogative dell'altro) e l'esaltazione della libertà sarebbe dovuta essere condizionata dall'esigenza di *giustizia per tutti*, con attenzione costante verso il *problema sociale*, al contrario – osserva la Zambrano – il liberalismo si era accecato e aveva cominciato ben presto a perdere coscienza della sua origine, poiché l'esagerato individualismo aveva condotto gli europei a riconoscere un solo individuo, ciascuno il proprio, rifiutando ogni diversità, fino ad ignorare il significato più profondo dell'essere uomini: *sapere che esiste l'altro, amare il contrario da Sé*.

Per la filosofa la politica diviene, allora, un *impegno bifronte*: deve guardare al passato perché l'uomo si identifichi, si scopra nella storia del suo popolo, ma anche farsi progetto futuro perché l'essere umano, essendo sempre *in fieri*, quindi mai perfetto non può non continuare la sua costruzione. *È attraverso un ritorno alle radici che nasce una nuova visione del liberalismo*.

La storia è il luogo del *dialogo fra l'uomo e l'universo* da cui egli riceve sollecitazioni vitali e a cui risponde con affermazione o rifiuto. Ma il liberalismo del passato, riponendo la fiducia nell'uomo, ha commesso l'errore di escludere tutte le forze non umane, gettando l'uomo nella solitudine e privandolo così in modo totale e assoluto della comunicazione con la natura, generando un'*etica attivista*, attraverso la quale il liberale vuole risolvere tutti i problemi della sua esistenza da solo. La filosofa andalusa propone, come soluzione a tale isolamento, una libertà sociale, politica, etica e metafisica, *a partire da, sulla base di*, e non libertà nel vuoto. L'uomo è libero ma a partire dalla sua dipendenza rispetto qualcosa di superiore dal quale emerge parzialmente; nella sfera etica ha bisogno naturalmente di autonomia di azione, di risultato, per agire fedele al suo modo di sentire. Però questo sentire sarà sviluppato, elaborato, sotto il segno di *valori sovrumani*.

Inoltre, per conservare questa cultura liberale, María Zambrano considera necessaria una nuova *struttura economica*; bisogna espellere dal liberalismo il liberismo, perché inconciliabile

## Ventaglio delle donne

con i fondamenti liberali (umanità, vita, cultura) e sostituirvi la *democrazia economica*. Si devono conciliare le *istanze liberali* e quelle *socialistiche* al fine di ottenere una sintesi rispondente alle esigenze contemporanee di libertà e di equità sociale, al fine di costruire una solida democrazia che comporti profonde preoccupazioni sociali capaci di superare alienazioni ed ingiustizie. Occorre una politica che implichi una *concezione umanistica della vita*. Solo a queste condizioni l'uomo potrà essere posto al centro della nuova *polis*. Questo è il nuovo orizzonte del liberalismo; *impossibile sacrificare l'individuo o la società, la cultura o la democrazia, la ragione o il sentimento, l'economia o la libertà: bisogna salvare entrambi*.

L'intuizione, incastonata in *Orizzonte del liberalismo*, è così attuale da poter insegnare oggi all'intera Europa, a noi europei del XXI secolo, la grandezza e i limiti del liberalismo e gli orizzonti che esso apre.

### 3. Una proposta per una nuova cittadinanza europea

Una *nuova cittadinanza europea* è realizzabile attraverso alcuni atteggiamenti esistenziali: la *pietà*, che arricchisce l'uomo europeo della capacità di trattare con il diverso, con colui che è radicalmente altro da sé; la *philia*, intesa come fratellanza, amicizia, intersoggettività che arricchisce il sé e l'altro; l'*amore* aperto alla trascendenza, che disegna il futuro conducendo il cittadino europeo verso l'eternità, *verso un altro spazio e un altro tempo*.

#### 3.1. La pietà

María Zambrano considera la portata innovativa della pietà qualora i cittadini europei e la filosofia la riscattino dall'indigenza a cui l'hanno condannata; in quel momento essa consentirà di relazionarsi sia con *l'altro dal logos dell'essere* – il sacro – sia con *gli altri*, contribuendo alla realizzazione di *una nuova cittadinanza europea*.

*Pietà è saper trattare con il diverso, con quello che è radicalmente altro da noi*. È un sentimento arcaico, primitivo che l'essere umano si porta dentro dalla notte dei tempi, quando nelle viscere del mondo sacro, non esistevano identità ed eterogeneità ma l'essere umano pulsava insieme al tutto. In seguito l'uomo, una volta distaccatosi dal sacro, ne ha conservato il sentimento della pietà, la quale ha assunto una doppia funzione: da una parte avvicina l'uomo al mistero del sacro che è dentro e fuori di sé (*àpeiron*), poiché gli fa sentire l'eterogeneità della realtà consegnandolo alla solitudine; dall'altra è ciò che gli permette di trovare le giuste modalità per entrarvi in contatto.

Il sentimento della pietà nel corso dei secoli ha subito profonde trasformazioni. Il sacrificio rappresenta la prima forma di *relazione* (ossia di pietà) tra l'uomo e ciò che è *altro* e sconosciuto, una prima forma di riscatto per dissipare il pericolo di essere divorati da una realtà illimitata, in modo da ottenere la propria porzione di essere. Il sapere che vi si connette è *l'ispirazione* poiché l'ispirato – nella fattispecie il poeta – è colui che *riceve in dono* qualcosa che è totalmente altro, che non gli appartiene, ma che deve custodire.

La discontinuità tipica del sapere dell'ispirazione, nel pensiero zambranoiano, inizia a divenire continuità con la coscienza poetica che trasforma il mondo sacro in divino. Con le cosmogonie si tenterà di sollevare il velo del mistero del sacro per lasciar intravedere, mediante la pietà, l'alterità sconosciuta che *angoscia* l'uomo. Nel momento culmine della *tragedia* lo spettatore esce dalla finzione, si identifica con il personaggio, entra *nell'ordine della pietà*. Si verifica a questo punto un doppio movimento: ci si apre alle sorti dell'altro e nello stesso tempo anche a

se stessi, perché nello spettatore si innesca il processo catartico. È in questo momento che la tragedia libera il cuore dai tanti demoni che lo attanagliano, poiché scongiura, rivelandoli, i molteplici *dáimon* che assalgono il cuore umano. Il *dàimon* non è altro che la cifra della situazione in cui si trova spontaneamente ogni uomo: *lo stare fuori di sé*, l'essere alienato. Con la tragedia e con l'ordine della pietà, l'uomo riesce a *nascere*.

Quali sono, nel pensiero filosofico, i momenti in cui María Zambrano coglie la presenza della pietà? Socrate, nel breve dialogo platonico dell'*Eutifrone*, dibatte sul significato di questo sentimento irritando profondamente i suoi concittadini, poiché vuole studiarne l'essenza affermandone l'importanza in quanto forma di sapere filosofico mai considerato. Come osserva la filosofa, anche se l'*unità dell'identità* imposta da Parmenide, in opposizione all'*unità di armonia dei contrari* di Eraclito, ha annullato nel suo sviluppo, attraverso tutta la storia della filosofia, le realtà particolari che non riescono a raggiungere l'identità, l'intento di Socrate è stato quello di considerare la pietà una virtù, un modo *di essere dell'uomo* conforme al giusto ed è allora che si verifica un cambiamento nella dottrina dell'essere, poiché quello che era il rapporto dell'uomo verso realtà appartenenti a un altro piano (realtà *altre*) si trasforma in *essere* dell'uomo.

La pietà diviene, insomma, il sentimento fondamentale, perché ci consente di trattare con l'alterità che non è solo fuori ma anche dentro di noi; saper trattare significa *sentire l'altro*, lasciarsi pervadere da esso, pur sentendo con il cuore che non è assimilabile ma solo partecipabile con l'altro, empatizzabile come eterogeneo. Il sentire è di grande importanza perché non lo possediamo ma è la nostra stessa natura: *siamo sentire*, fonte ultima di legittimità di quanto l'uomo dice, fa, pensa.

Così la filosofa andalusa *rivaluta i sentimenti nei confronti di una ratio che ne ha sopraffatto ed eliminato le ragioni, senza per questo, negarla del tutto*.

### 3.2. La *philía*

Scrivere per María Zambrano nasce da un *isolamento comunicabile* poiché la sua vocazione non la sente solo come una chiamata dall'alto ma anche dai lati: *chiamata del prossimo, nostro fratello*. La filosofa spagnola conosce bene il sentimento della *philía*. Qual è il suo significato originario?

Francesca Brezzi<sup>10</sup> osserva che si è verificata nella storia dei concetti un'estromissione della *philía* dal *piano politico* in cui si trovava in Grecia, al *mondo privato* della cultura e dei sistemi sociali moderni, assumendo le connotazioni dell'amicizia. Mentre la prima è l'intero cemento della città e quindi il presupposto di ogni vita politica, la seconda non replica il proprio modello comunitario, ma lo separa, lo differenzia da esso quasi immunizzandosi dall'estraneità se non dall'amicizia che attraversa la sfera pubblica. L'estromissione della *philía* dal significato originale ha impoverito il concetto stesso che nei testi greci mostra il suo essere una galassia concettuale feconda di stretti legami con altri concetti come *amore, cittadinanza, fiducia, intimità, reciprocità ed indipendenza*. Il vero *philos* desidera il bene dell'altro in riferimento a questo *bene separato*.

La pietà è presente in modo paradigmatico ne *La tomba di Antigone* dove María Zambrano si identifica nella protagonista compiendo con lei un cammino di discesa-ascesa, una *deductio ad inferos* nella tomba in cui viene murata viva (paragonabile all'esilio vissuto da Zambrano) che permette ad entrambe di rinascere (e non morire, come voleva l'antico testo), di *pensare e sentire*, dunque, rivivere.

10 Cfr. F. Brezzi, *Antigone e la philía. La passione tra etica e politica*, FrancoAngeli, Milano 2004.

## Ventaglio delle donne

Fin dall'inizio della tragedia, Antigone entra nella tomba perché ha manifestato la *philia* (amore per ciò che l'altro è in se stesso) nei confronti di Polinice che non è nemico della città, ma il fratello che ha agito combattendo in vista di un fine; non solo, ma Antigone è la caratterizzazione della persona che pratica la *philia* poiché si radica sempre più sul piano dell'umano e pensiamo al suo rimpianto da giovane donna che va alla morte senza sposalizio, alla sua solitudine; *si ipotizza pertanto un amore che possa cambiare il mondo, che modifichi le condizioni manchevoli della nostra esistenza, evidenziando la ricchezza dell'individualità.*

Nel momento in cui Antigone, nella tomba, incontra le *ombre altre*, esce dalla solitudine e la sua personalità si arricchisce con questi ultimi incontri della sua esistenza: riacquista personalità, *si costituisce come soggetto*, dislocando il proprio punto di vista e confrontandolo con quello altrui; contemporaneamente gli *altri* cercano in questi colloqui la purificazione. La figura di Antigone si delinea come cifra del gesto mediatore della *philia*, *mediazione tra sé e gli altri*, mediazione fra due mondi, e la sua rinascita avviene solo attraverso l'intrecciarsi di questi incontri, l'alterità in sé e fuori di sé. Significativo è l'incontro con il padre Edipo, uomo cieco, innocente-colpevole che si rivolge alla figlia, o meglio, alla sua passione di figlia (poiché ella ha condiviso il suo esilio ed è frutto dell'errore senza colpa) per *nascere nuovamente*. Antigone, come *aurora della coscienza*, rappresenta il sacrificio di un essere nella sua integrità, come coscienza che è *ospitalità ed ascolto*, rappresenta la possibilità di essere diversi e trasformati.

Per chi oggi abita l'Europa, l'aspetto fondamentale insito nella politicizzazione della *philia* è un *nuovo modo di concepire la cittadinanza*: essa si articola nelle molteplici relazioni (familiari, sociali, istituzionali) che differenziano una comunità (*koinonía*) da un governo tirannico. Mentre l'esercizio del potere per Creonte è la modalità di *stare* nella realtà, la Zambrano vede l'azione di Antigone come cifra della politicità: essa agisce, per seppellire un passato, metaforizzato nel corpo morto di Polinice, incarnazione della lotta estrema per la conquista del potere. Seppellendolo sa trovare in sé un ordine cui si richiama una diversa logica, una diversa sapienza che la guida nell'azione politica; dunque, esprime la *philia* in una dimensione *pubblica* e comunitaria che *sconvolge i rapporti nella città*: ella sfida la legge umana della *polis*, a favore di una *legge interiore* che le appare sì onerosa, ma superiore e inderogabile: *è meglio obbedire a Dio che agli uomini*<sup>11</sup>.

Non solo, ma compiuto il cammino che è apparso tutto il contrario di quello proprio a un io tragicamente autosufficiente, e che si è rivelato l'itinerario di una soggettività femminile – anima, spirito, corpo, cuore, amore –, Antigone esprime una *conversione-vocazione* che la conduce a una compartecipazione con la *comunità*, da cui era stata esclusa, e con il mondo. *Aurora della coscienza, allora, dice anche un nuovo itinerario che si apre al livello politico, in maniera differente da quanto ritiene giusto Creonte.*

Così ancora oggi Antigone ci può dare tante risposte:

Antigone non accetta il compromesso consueto, ovvero la formale e asettica scissione tra politica e moralità, tra pubblico e privato, ma la sua affermazione della non-separazione (e la condanna che ne segue), può rappresentare, per riprendere Etienne Balibar, il divenire soggetto del cittadino che secondo lo studioso è indissociabile dall'attività della cittadinanza. Se Antigone fa irruzione nel politico sotto il segno della *philia*, in pieno clima di guerra, i cui criteri sono quelli rappre

---

11 Ivi, p. 264.

sentati da Creonte, che distingue solo tra nemici e alleati, può proporre a noi percorsi obliqui di attraversamento, nuove prassi che superano la disgregazione<sup>12</sup>.

### 3.3. L'amore

L'amore trascende sempre, è l'agente di ogni trascendenza. In quali modi l'amore manifesta la vocazione alla trascendenza dell'essere umano? Innanzitutto perché porta con sé l'apertura al futuro, un futuro che non è semplicemente il domani o l'avvenire: l'amore è desiderio di eternità, tanto che l'espressione *per sempre* è la più tipica dell'amante.

In secondo luogo l'amore esprime la trascendenza in quanto scopre l'inadeguatezza di ogni promessa, la parzialità di ogni meta raggiunta. María Zambrano ritiene che come Dio fece il mondo per amore, dal nulla, così tutto quello che porta in sé una briciola di questo amore scopre un giorno il vuoto delle cose e nelle cose, perché ogni cosa ed ogni essere che conosciamo aspira a più di quello che realmente è. Colui che ama si fissa in quest'aspirazione, in questa *entelechia* non ancora attuata e amandola la trascina dal non-essere a un genere di realtà che appare perfetta per un istante, per poi nascondersi e svanire. L'amore, dunque, fa transitare, andare e venire tra le zone opposte della realtà, si addentra in esse e scopre il non-essere perché aspira ad andare più in là dell'essere. È proprio questa *distanza tra chi ama e ciò che si ama a garantire l'amore*, che senza alterità sarebbe annullamento dell'altro e ripiegamento narcisistico sul proprio io.

L'amore scopre così il lato negativo della vita, la sua tensione al non-essere; da qui il suo legame con la morte che proprio alla luce dell'amore cambia significato, poiché la persona che ama è l'unica capace di speranza. Per María Zambrano, chi ama è capace di donare se stesso e attraverso l'atto di donarsi, riesce a spostare il centro di gravità della propria vita da sé all'altro; imparando a vivere fuori dal proprio io, *fuori di sé*, realizzando, in un certo senso, un'anticipazione della morte. Amare è, dunque, un'*ars moriendi*.

Insomma, colui che ama davvero muore già in vita; ma in cosa consiste questo *vivere fuori*? Vivere fuori per l'amante è *errare verso l'essere*, andare dietro a quell'unico che lo perseguita senza posa: il suo essere è incompleto, perciò, diviene *avidò dell'altro* che solo lo può completare. L'amante è una sorta di *conato d'essere* che continua la sua vita larvale *in cerca dell'essere*.

Quale tipo di *unità*, dunque, può essere raggiunta dal cittadino europeo che, attraverso la prassi del sentimento amoroso, trascende la realtà passando dalla condizione di conato d'essere a quella di essere completo? È un'unità che non consiste nell'annullamento dell'alterità nel soggetto poiché «[...] nell'amore l'oggetto amato è qualcosa che ci sta davanti, quindi qualcosa che ci limita, di fronte al quale dobbiamo fermarci»<sup>13</sup>. Difatti, quando il mistico manifesta l'amore più totale nei confronti dell'assoluto, raggiunge la qualità della *trasparenza* – piena identità tra soggetto che ama e oggetto amato – *non a prezzo di annullare l'alterità, ma attraverso l'identificazione con l'oggetto amato*<sup>14</sup>.

12 Ivi, p. 240.

13 M. Zambrano, *Verso un sapere dell'anima*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, p. 95.

14 Cfr. M.T. Russo, *María Zambrano: amore, desiderio, bellezza*, in F. Brezzi (a cura di), *Amore ed empatia*, FrancoAngeli, Milano 2003, p. 61.



A cura di Beatrice Tortolici

## *...letteratura*

*La sezione offre uno spazio di diversificazione per i contributi di studiosi di varie discipline che affrontano le problematiche della nostra contemporaneità con prospettive e metodologie di studio proprie dei singoli settori.*

*Emerge la fecondità di un approccio interdisciplinare che recupera l'analisi specialistica nella generalità della comprensione.*

**- Oreste Tolone**

*Il male di Gadda.*

*Riflessioni morali sulla Meditazione milanese*



-  Editoriale
-  Il tema di B@bel
-  Spazio aperto
-  Ventaglio delle donne
-  **Filosofia e...**
-  Immagini e Filosofia
-  Giardino di B@bel
-  Ai margini del giorno
-  Libri ed eventi

---

## PRESENTAZIONE

Il saggio di Oreste Tolone, docente di antropologia delle religioni, si concentra sulla *Meditazione milanese* di Carlo Emilio Gadda, testo che, al di là dell'indiscusso interesse suscitato in ambito letterario, presenta un indubbio valore teoretico. È stato scritto nella primavera del 1928, in un periodo di massima attenzione e dedizione del suo Autore alla filosofia, ma anche di profondi dubbi sulla vocazione da seguire: quella filosofica o, come poi avverrà, quella letteraria. L'esercizio filosofico rappresenta per Gadda un'esigenza pressante, che percorre l'intero arco della sua vita, si può infatti sostenere che la problematica filosofica si ponga alla base del nucleo creativo della sua scrittura e ne costituisca il centro propulsore.

Come l'alpinista sale per raggiungere la vetta del monte, così l'uomo è inserito in un percorso ascensionale che richiede un ampliamento sempre maggiore delle sue conoscenze sfuggenti e provvisorie. Tale ascensione ("euresi") richiede una continua ristrutturazione, sia a livello gnoseologico che etico, poiché nel conoscere e nell'agire non esistono norme stabili, in grado di garantire il futuro. L'etica va, quindi, continuamente reinventata cercando di integrare l'azione, svolta secondo la norma, con le esigenze biologiche del corpo, il dovere e il volere, alla ricerca di un umanesimo volto al perseguimento della dignità dell'individuo.

---

Oreste Tolone

**IL MALE DI GADDA**  
**Riflessioni morali sulla *Meditazione milanese***

1. *La Meditazione milanese*

Che la *Meditazione milanese* fosse più di un semplice gioco filosofico era già stato intuito, sin dal momento della pubblicazione, da alcuni attenti lettori. Essi non si limitarono a comprenderla come semplice base teorica alla luce della quale rileggere le ben più famose opere letterarie, bensì come una riflessione a sé stante, dotata di coerenza e dignità proprie<sup>1</sup>. Tuttavia, di fronte a una vicenda così accattivante, quella del letterato-filosofo, occorre evitare la doppia tentazione: da un lato disconoscere il valore filosofico di una riflessione, facendone una premessa o un'appendice delle pubblicazioni successive, dall'altro esaltarla oltre misura, equiparando di fatto la grandezza del pensatore a quella del letterato. Per questo oggi, al di là delle polemiche e delle precisazioni legittime che hanno caratterizzato anche il recente dibattito<sup>2</sup>, va sicuramente sostenuto il valore teoretico di un testo che, sebbene dato alle stampe più di trent'anni fa, ha ricevuto l'attenzione prevalente, se non esclusiva, di italianisti, linguisti e in generale studiosi delle lettere. Per quanto il linguaggio usato e l'approccio possano essere del tutto personali e per certi versi, a tratti, poco ortodossi – qui potrebbero trovare spiegazione gli addebiti e le imputazioni di diletterantismo rivolti nei suoi riguardi – resta la consistenza di un ragionamento che merita di essere approfondito per quello che dice, e non per chi l'ha detto.

La prima stesura del testo, inizialmente dal titolo *Meditazione prima*, avviene tra il 2 maggio e il 28 giugno del 1928, anno che, insieme al 1927, segna il periodo di massima attenzione e dedizione alla filosofia; tanto che lo stesso Gadda in più di un'occasione rivelerà i suoi dubbi circa la vocazione da seguire e a cui dedicarsi senza riserve, se quella filosofica o invece, come sarà, quella letteraria. In questa fase egli è totalmente assorbito dagli studi di filosofia, è in contatto con Piero Martinetti a Milano e rielabora uno *Schema di lavoro* – che

- 
- 1 Si pensi soltanto all'ormai classico testo di Gian Carlo Roscioni, *La disarmonia prestabilita. Studi su Gadda*, pubblicato per la prima volta nel 1969 (Einaudi, Torino 1995), ma anche all'articolo dello stesso autore, *La filosofia di Gadda*, in A. Ceccaroni (a cura di), *Leggere Gadda. Antologia della critica gaddiana*, Zanichelli, Bologna 1978, pp. 150-163.
  - 2 Si tengano presente, a questo riguardo, gli interventi di Carla Benedetti, *Gadda e il pensiero della complessità* (in *Gadda. Meditazione e racconto*, a cura di C. Savettieri / C. Benedetti / L. Lugnani, Edizioni ETS, Pisa 2004, pp. 11-14) e di Guido Lucchini, *Gli studi filosofici di Carlo Emilio Gadda. 1924-192* (in *Per Carlo Emilio Gadda. Atti del Convegno di Studi*, Pavia 22-23 novembre 1993, in «Strumenti critici», 1994, IX, n. 2, pp. 223-245).

fa parte del cosiddetto quaderno ‘climaterico’, oggi conservato nell’Archivio Garzanti<sup>3</sup> – che prevedeva, affianco al lavoro letterario di composizione, la stesura della tesi di laurea in filosofia già concordata con Martinetti, dal titolo *Teoria della conoscenza nei “Nuovi Saggi” di G. W. Leibniz*<sup>4</sup>. Sappiamo, inoltre, grazie al recente riordino e alla catalogazione della biblioteca privata gaddiana (ospite della Biblioteca romana del Burcardo), dello sconfinato numero di testi filosofici posseduti e consultati dall’autore, che denunciano un interessamento costante, e non occasionale, a tematiche che vanno dall’evoluzionismo della specie umana alla psichiatria esistenziale, dall’embriologia e la genetica alla fisica dell’universo, dall’etologia alla cibernetica. Ricorrono, inoltre, opere di autori come Aristotele, Bergson, Spinoza, Spir, Spencer, Portmann, Pareto, Nietzsche, Croce, Kant, Lorenz, Freud, per citare solo i più significativi, oltre naturalmente a Leibniz e Martinetti<sup>5</sup>. Se poi questo si aggiunge al fatto che in più di un’occasione Gadda fa riferimento a un fatidico “cuófeno” di appunti, riflessioni, quaderni filosofici<sup>6</sup> accumulati negli anni e lasciati a marcire da qualche parte in attesa di essere ripresi o addirittura pubblicati, si comprende come tale tensione ordinatrice – che si esplica soprattutto nell’esercizio filosofico – sia un’esigenza pressante, che attraversa l’intero arco della sua vita. Anzi, per certi versi non è azzardato sostenere che «il problema filosofico si trova al centro del nucleo creativo della scrittura di Gadda. Si può definire il motore vero e proprio di questa scrittura»<sup>7</sup>. È un fatto, però, che tale problema sia rimasto sullo sfondo – forse inevitabilmente – contribuendo più che altro a rintracciare aposteriori nei romanzi, nei personaggi e nelle trame, quei percorsi mentali, quegli interrogativi esistenziali, che senz’altro hanno concorso a fornire uno spessore filosofico a protagonisti come Liliana, Ingravallo, Gonzalo, e a termini quali pasticcio, groviglio, grama sostanza, barocco, *pastiche*, torsione linguistica, termini ormai interpretati sotto il segno della complessità.

Prima d’inoltrarci nella riflessione filosofica vera e propria, un’ultima considerazione sul titolo dell’opera. Mentre in un primo momento sembra propendere per *Meditazione prima*, o *grossolana*, *grossa*, o del 1928, infine Gadda si decide per «*Meditazione milanese*»; cosa che,

---

3 Cfr. P. Italia, *Il fondo “C.E. Gadda” dell’Archivio Garzanti*, in «I Quaderni dell’Ingegnere. Testi e studi gaddiani», 2006, n. 4, pp. 325-46.

4 C.E. Gadda, *La teoria della conoscenza nei “Nuovi saggi” di G.W. Leibniz*, a cura di R. Stracuzzi, in «I Quaderni dell’Ingegnere. Testi e studi gaddiani», 2006, n. 4, pp. 5-44; C.E. Gadda, *Abbozzi di temi per tesi di laurea*, a cura di R. Stracuzzi, ivi, pp. 45-68.

5 Per una conoscenza esaustiva dei volumi in possesso dell’autore, si veda G. Patrizi, *La biblioteca di Don Gonzalo. Il Fondo Gadda alla Biblioteca del Burcardo*, Bulzoni Editore, Roma 2001, voll. 2: A. Cortellessa / M. T. Iovinelli, *Catalogo*, vol. I, pp. 27-264 e G. Lucchini, *La biblioteca “filosofica” di Gadda*, vol. II, pp. 115-122.

6 Come ci ricorda Paola Italia (*Dal “cuófeno” dell’Ingegnere. Lo stato delle carte*, EJGS, Edinburgh 2004, p. 4) «I nuclei più consistenti delle carte dello scrittore – il Fondo Gadda dell’Archivio Garzanti, il Fondo Roscioni e recentemente il Fondo Citati – si trovano presso l’Archivio Storico Civico della Biblioteca Trivulziana di Milano, accanto alle carte di Carlo Porta e di Tommaso Grossi: in buona, ambrosiana compagnia. Le carte familiari e l’epistolario si trovano invece a Firenze, presso la sede dell’“Archivio Contemporaneo Alessandro Bonsanti del Gabinetto G.P. Viessesux”». Per un’approfondita ricostruzione di quegli anni e per informazioni più specifiche sui manoscritti, i fondi, i quaderni inediti, cfr. P. Italia, *Nota al testo*, in *Meditazione milanese*, a cura di P. Italia, Garzanti, Milano 2002, pp. 283-296; D. Isella, *Nota*, in *Opere di Carlo Emilio Gadda*, a cura di D. Isella, Garzanti, Milano 1989, vol. II, pp. 1303-11.

7 J. Risset, *Il rapporto scrittura-filosofia in Gadda*, in *Leggere Gadda. Antologia della critica gaddiana*, cit. pp. 164-166.

come notò subito Jacqueline Risset, la pone immediatamente in contrasto con il valore astratto e universale delle meditazioni metafisiche cartesiane, localizzando brutalmente ciò che invece aspira ad essere superiore, assoluto, non risparmiando, così, una certa ironia nei confronti della filosofia, maiuscola, ma sganciata dalla realtà. E così venne letta quando, nel 1973, per la prima volta venne data alle stampe.

## 2. *Conoscere è deformare*

Il ragionamento di Gadda prende le mosse da una preoccupazione di metodo, quasi di tipo cartesiano, ovvero dalla necessità umana di procedere nella conoscenza della realtà e del cosmo circostante, potendo fare affidamento su basi solide, su precognizioni e punti di vista stabili, per quanto limitati. Conoscere vuol dire giungere alla comprensione di qualcosa di ignoto e che fino a ieri era al di fuori della nostra portata, a partire da ciò che è ritenuto noto. L'uomo è inserito all'interno di un percorso ascensionale, di cui le conoscenze attuali rappresentano la piattaforma da cui muovere per raggiungere stazioni più elevate, posti di osservazione da cui esaminare anche ciò che fino a un momento prima sembrava incomprensibile. Come un alpinista che s'inerpica verso la vetta del monte, il filosofo sale di quota, raggiunge speroni dai quali, voltandosi indietro, scopre l'angustia del suo precedente punto di vista, la relatività delle proprie convinzioni; e, proiettandosi in avanti, rinviene ulteriori valloni e vette nascoste, di cui un attimo prima sarebbe stato impossibile prevedere l'esistenza<sup>8</sup>. E come è facile immaginare, ad ogni passo in direzione della cima essa si allontana. Si aprono infiniti altri spazi che ampliano, sì, la nostra conoscenza, ma rimandano in modo indefinito il raggiungimento di quel punto, la vetta, da cui poter contemplare ogni cosa dall'alto. Sta di fatto che l'unica strada concessa all'uomo è quella dell'inerpicata, il cui tentativo consiste nel mettere in contatto due livelli differenti. E questa è una necessità, non una contingenza, che si fonda sul teorema gaddiano – di cui si è rilevata la somiglianza con il primo teorema di Gödel<sup>9</sup> – secondo il quale in ogni livello di conoscenza c'è qualcosa che rimane inspiegato e che rischia d'inficiare l'intera validità del sistema stesso. Di qui il bisogno di ciò che può essere definita una «ascensione dei sistemi», ovvero il bisogno di abbandonare quel sistema valido, ma chiuso, di conoscenze, per proiettarsi verso piani più elevati, che possano permettere di sciogliere le contraddizioni che sembrava impossibile superare. Quello che emerge è quindi un sistema di sistemi; questi ultimi, per quanto avanzati e migliorativi, non saranno mai in grado di dissipare il caos. Il fatto, poi, di mantenere la progressione all'interno di un disordine strutturale che appare impossibile emendare, avvicina Gadda alla filosofia dei sistemi complessi. Nonostante le strutture biologiche assumano, infatti, una diversa centralità rispetto a quella riservata loro da Gadda, riteniamo che a ragione si siano fatti i nomi di autori come Morin, Bertalanffy, Varela, Bateson e Maturana, come termini di confronto essenziali<sup>10</sup>.

Se poi si prende in considerazione la seconda metafora a cui Gadda ricorre per spiegare questo percorso gnoseologico, si capirà che tale sistema complesso presenta ulteriori difficoltà. In effetti non solo il percorso è infinito e le conoscenze provvisorie, ma anche il punto di partenza, il riferimento conoscitivo iniziale, il terreno del filosofo

---

8 Cfr. C.E. Gadda, *Meditazione milanese*, cit., p. 14.

9 Cfr. G.C. Roscioni, *La disarmonia prestabilita*, cit., p. 176; C. Benedetti, *Gadda e il pensiero della complessità*, cit., p. 23.

10 Ivi, pp. 20-23.

[...] è la mobile duna o savana deglutitrice o meglio la tolda di una nave trascinata dalla tempesta: è il *bateau ivre* delle dissonanze umane, sul cui ponte è difficile reggersi: ed ora la stella è termine di riferimento ed ora, nella buia notte, il metodo non potrà riferirsi alla stella. Mobile è il riferimento conoscitivo iniziale; diverso continuamente il processo<sup>11</sup>.

Se dunque il punto d'arrivo sfugge e più che altro agisce come mobile cometa a cui guardare per decidere la direzione, anche il punto di partenza manca della caratteristica della solidità. L'uomo è la tolda di una nave che vaga nel mare, che muta continuamente il suo punto di osservazione e che per orientarsi ha bisogno di riferimenti, il cielo delle stelle fisse, che fisse non sono, poiché anche esse mutano con lo spostarsi della nave, come mutava la cima con l'avanzare dell'alpinista. In altre parole, il percorso umano è il tentativo di abbandonare una conoscenza parziale, prospettica e mutevole – quella a cui lo lega il proprio stato psicologico e storico, ambientale e personale<sup>12</sup> – elevandosi a livelli di comprensione tali, da riassorbire le conoscenze precedenti in un sistema di relazioni più vasto, e in cui ciò che prima appariva insensato ora, all'interno di un tutto più inclusivo, assume significato.

### 3. Fine della sostanza: la trama mobile dell'universo

Questo, se da un lato inserisce l'uomo in un percorso senza fine, dall'altro rivela la provvisorietà di ogni acquisizione. Ogni cosa, per quanto stabile possa apparire, è frutto di relazioni, è una somma di rapporti che mutano nel tempo e che, per alcuni frangenti, assumono sembianze costanti, a cui noi attribuiamo valore definitivo e chiamiamo sostanze. Solo che la sostanza, per Gadda è sempre «grama»<sup>13</sup>, è sempre un momentaneo «pianerottolo di sosta», ovvero un aggregato temporaneo in cui alcune parti permangono, altre variano e si deformano, e che risente dell'ininterrotto fluire della realtà. L'universo, ben lontano dall'essere parmenideo, consiste in una trasformazione continua le cui forze in campo, occasionalmente, danno origine a degli aggregati momentanei, a dei grumi dalla consistenza dubbia, a dei grovigli, o *gnòmmeri*<sup>14</sup>, che prendono il nome di cose, fatti, eventi, persone, che finiscono per assumere sembianze cristallizzate e rigide. Invece, sotto quell'apparenza metafisica irrigidita, sotto quella buccia fenomenica si nasconde una confluenza mai ferma, un intreccio di relazioni, un nodo che, in linea con la monade e l'istinto combinatorio di Leibniz<sup>15</sup>, rappresenta un punto d'intersezione nel quale la memoria passata si concentra e si condensa – così come si stratifica la storia in una pietra – e in cui si preannunciano gli esiti futuri. Come sostiene Roscioni, «le cose altro non sono che le infinite relazioni, passate e future, reali o possibili, che in esse convergono: relazioni che attuano, nel mondo effimero delle “immagini”, prestabilite idee o “forme”»<sup>16</sup>. Anche il concetto di pasticcio, che in Gadda torna di frequente, come nel caso di *Quer pasticciaccio brutto de*

11 C.E. Gadda, *Meditazione milanese*, cit., p. 14.

12 *Ibidem*.

13 Ivi, pp. 17-24.

14 Detti anche “gliommeri”; a riguardo cfr. C.E. Gadda, *Quer pasticciaccio brutto de via Merulana*, Garzanti, Milano 2005, p. 74.

15 Circa il rapporto tra il pensiero di Gadda e la filosofia di Leibniz si rimanda a F. Minazzi, *Sull'abbozzo di una (non ordinaria) tesi di laurea*, in «I Quaderni dell'Ingegnere. Testi e studi gaddiani», 2006, n. 4, pp. 219-45.

16 G.C. Roscioni, *La disarmonia prestabilita*, cit., p. 4.

via *Merulana*, si spiega nei termini di una refrattarietà del reale a ogni tentativo di organica e integrale sistemazione; il pasticcio non è una sfortunata eccezione, ma il naturale contesto ambientale nel quale l'uomo è chiamato a muoversi e di cui il filosofo, in quanto investigatore metafisico, tenta di individuare le trame, allo scopo di ricostruire la sequenza, l'ordine che soggiace al fattaccio. Inutile sottolineare che il pasticcio è irrisolvibile, che ordine è impossibile farne, poiché – come dimostra il finale aperto del romanzo – la realtà sfugge alla presa di colui che tenta di disciplinare il flusso inarrestabile degli eventi<sup>17</sup>.

Nessuna sostanza, dunque, è valida di per sé, è in sé compiuta e autosussistente come pacco postale, ma solo se inserita all'interno di una congerie, in cui ogni sostanza è costretta a postulare le altre. Le cose per loro natura «si dissolvono e si deformano da sé, come i cumuli delle nubi che il Maestro, sospinge nel cielo»<sup>18</sup>, ma a questo processo inarrestabile si aggiunge anche quello della ragione, la quale, con il suo processo conoscitivo, deforma a sua volta e incessantemente il sistema totale delle infinite relazioni della realtà. Il semplice fatto di pensare una nuova relazione all'interno di un sistema logico, deforma il sistema<sup>19</sup>, che da quel momento è ristrutturato sulla base della nuova relazione ipotizzata: la ricostruzione che l'alpinista compie dall'altezza di 1100 metri sarà sicuramente più attendibile di quella compiuta quando era ad un'altezza inferiore, per cui le nuove relazioni ora intraviste tra le cose, obbligano a riconsiderare le vecchie, che saranno inserite, spiegate e ristrutturate all'interno di un sistema più ampio<sup>20</sup>. Se ce ne fosse ancora bisogno, ciò dimostra che le sostanze sono provvisorie, che le persone e le premesse dalle quali si parte per conoscere il mondo circostante (*bateau ivre*) sono provvisorie, e che provvisorie, inoltre, sono le stesse nostre idee, perfino quelle fondamentali e cardinali, quelle che sembrano definitive e durature. A ben guardare anche la morte, la gravitazione universale o il male, sono verità transitorie, che tuttavia continuano a sembrarci immutabili, sia a causa della brevità della vita umana, sia a causa della loro lentissima e impercettibile trasformazione. Provvisorio, infine, è il linguaggio con il quale l'uomo tenta di restituire la complessità e la fluidità sempre cangiante del mondo, e dunque facendo ricorso a tutti gli strumenti a propria disposizione pur di risultare adeguato alla frammentazione e al groviglio della realtà. In tal senso si può parlare di espressionismo linguistico e concettuale di Gadda: l'unico che possa permettergli, mettendo in torsione cose e parole e alimentando il potenziale semantico dei termini, di mettere in ordine, o almeno di assecondare senza cristallizzare nel falso (l'io, la «grama sostanza»), il flusso multiforme del divenire<sup>21</sup>. Il calligrafismo, il ricorso all'enumerazione, alla torsione linguistica, al grottesco, a lingue straniere e dialettali, alle divagazioni narrative, all'esasperato uso di metonimie, di metafore, figure retoriche e grammaticali, tutto questo deriva dalla necessità di sorprendere le cose nel loro farsi e nella loro fluidità. Come rispose a chi lo accusava per il suo linguaggio

17 «Il cervello si smarrì. Ogni ipotesi, ogni deduzione, per ben congegnata che fosse, risultava offrire un punto debole, come una rete che si smaglia. E il pesciolino [...] addio! Il pesciolino della "ricostruzione" impeccabile» (C.E. Gadda, *Quer pasticciaccio brutto de via Merulana*, cit., p. 236).

18 E. Gadda, *Meditazione milanese*, cit., p. 61.

19 Ricordiamo a tal proposito il famoso esempio degli scacchi, in base al quale è sufficiente spostare una sola pedina – che nel nostro caso è rappresentata dall'uomo che tenta di ampliare la conoscenza – perché cambi l'intero sistema, poiché la disposizione totale viene riorganizzata e assume un senso diverso sulla base della diversa posizione assunta dalla pedina (ivi, pp. 17-18).

20 Ivi, p. 102.

21 Le parole, come le cose, sono «centri dinamici e provvisori di molteplici relazioni» (G.C. Roscioni, *La disarmonia prestabilita*, cit., p. 54).

astruso e grottesco, barocco non è Gadda, «barocco è il mondo, e il Gadda ne ha percepito e ritratto la barocaggine»<sup>22</sup>.

#### 4. Il punto maligno della conoscenza

L'immagine che ne ricaviamo è quella di un universo in continuo divenire, che sembra avere vari punti di contatto con la teoria dell'evoluzione di Herbert Spencer<sup>23</sup>. Siamo, infatti, in presenza di una materia apparentemente indistruttibile, in continuo movimento e agitata da forze che persistono e che procedono dal meno coerente al più coerente, dall'omogeneo all'eterogeneo, dal meno molteplice al più molteplice<sup>24</sup>. Alla base sembra esservi quella che Gadda definisce una «continua vibrazione dell'essere»<sup>25</sup>, una perenne tensione creatrice e ascensionale che fa fuoriuscire l'essere dal suo stato di ingenuità e inaugura nuovi percorsi su cui l'anima è chiamata ad avventurarsi. Infatti, sembra che «l'universo voglia provare ogni esperienza, assaggiare ogni frutto, anche apparentemente malefico»<sup>26</sup>, sotto la spinta di un'autodeformazione che conduce direttamente al diverso. «Potremo chiamare questo diverso il "vieppiù differenziato" per fare una concessione di carattere storico-evoluzionistico, sebbene esista anche, come ho lumeggiato, il venir meno, il rilassarsi dei sistemi di relazione (cioè il deformarsi in regresso)»<sup>27</sup>. Rintracciare tuttavia, leggi certe e principi unitari di sviluppo sembra impossibile, poiché impossibile appare ricostruire la trama mobile dell'universo a partire da un punto altrettanto mobile di osservazione; né tanto meno è plausibile leggere questo intero processo sotto il segno di un ottimismo evoluzionistico alla Spencer. Ciò che ne risulta è il tentativo di interpretare tale "grumo di deformità", la cui semplicità si chiama raggruppamento, di redimere il mondo con leggi più estese deformando e integrando in virtù della ragione:

[...] il filosofo, indagatore ed escogitatore, è e deve essere la ragione pacatamente ed eroicamente integrantesi: non vanità, non grido cieco di dolore o di fame o di libidine [...] ma quasi intrinseca concatenazione e flusso di posizioni reali, che interpreta e lega, che vede e ricerca, che constata e costruisce, che accumula e perfeziona. Egli, immerso nella buia notte, cava dall'ombra le cose con il getto luminoso della potente analisi: ivi sono le porte paurose degli anditi neri, e sono immobili e chiuse [...]. L'operaio dirà, anche se il cumulo delle agglomerazioni reali ha aspetti di pendemonion o dissonante fascennio, dirà, penserà, che la gazzarra non costituisce ragione. La potente analisi ha rimosso i cubi neri dell'ombra. Un altro pensiero è nella Mente<sup>28</sup>.

Come dire, nella consapevolezza di una complessità fluida e mutevole, l'uomo è tenuto, in quanto filosofo, a conoscere e a deformare, cioè a perseverare nel tentativo di fuoriuscire dal sistema chiuso delle proprie attuali conoscenze e innalzarsi a un livello di comprensione che gli

---

22 C.E. Gadda, "Appendice", in Id., *La cognizione del dolore*, Garzanti, Milano 1994, p. 198.

23 Cfr. H. Spencer, *Primi principi*, a cura di G. Salvadori, Bocca, Milano 1901.

24 Cfr. C.E. Gadda, *Meditazione milanese*, cit., p. 38.

25 *Ibidem*. «La nozione di materia è legata intrinsecamente alla nozione di molteplice attuatesi o molteplice in quanto diviene» (ivi, p. 40).

26 Ivi, p. 80.

27 Ivi, p. 169.

28 Ivi, p. 235.

consenta di sfuggire a ciò che nel tempo diventa fisso e stagnante. E questo sia perché l'anima vuole un'altra avventura, sia e soprattutto perché in ogni sforzo d'integrazione, in ogni sistema filosofico esiste un «punto maligno»<sup>29</sup> e difettoso, che sfugge alla comprensione e che mina l'intero edificio interpretativo: sia esso il noumeno kantiano, l'Io di Fichte, il Dio di Spinoza o la monade di Leibniz. Nel tentativo di superarsi l'uomo è costretto a trovare nuovi punti di riferimento esterni, a ideare con amore e fantasia ipotesi scientifiche o idoli superstiziosi, teorie o sogni che sappiano proiettarlo e aprirlo a un sistema, esterno e più comprensivo, che includa e ristrutturi il precedente, e non sia, invece, una semplice proiezione delle proprie aspirazioni. Altrimenti il rischio reale è quello della follia, o della *demenza*, come dice Gadda<sup>30</sup>, che può avere una doppia natura: o nascere, appunto, dalla separazione del principio ideale dalla realtà materiale – per cui l'ipotesi ristrutturativa si trasforma in sogno o delirio, in vagheggiamento o allucinazione – oppure dall'impossibilità di rintracciare le trame, di tesaurizzare la catastrofe<sup>31</sup>, di porre ordine nel caos delle infinite relazioni, che finalmente induce l'uomo a sclerotizzare il proprio mondo, a rinchiudersi nelle proprie idee fisse e a limitare successivamente il proprio sistema<sup>32</sup>.

## 5. *L'euresi*

Il cosmo al cui interno, dunque, l'uomo è chiamato a muoversi, presenta una tendenza al vieppiù differenziato, che dal sistema  $n$  conduce per forza interna al sistema  $n+1$ . In altre parole, esiste una tensione naturale che spinge la materia ad accedere a livelli di complessità sempre maggiore, ad organizzarsi in un sistema di relazioni sempre più ampio, ad apprendere una forma di unità sempre più inclusiva<sup>33</sup>. Per cui se ad un livello di sistema  $n$  corrisponde, ad esempio, la capacità di guardare all'interesse complessivo della comunità in cui si vive e per la quale vale la pena anche morire, (e che già rappresentava un balzo in avanti rispetto al sistema  $n-1$ , cioè quello del puro egoismo individuale), a  $n+1$  farà riscontro la capacità di coordinare l'interesse di tutte le diverse comunità, ora comprese nel loro rapporto di reciproca relazione. Dunque, se in un sistema  $n$  è un valore morire per la patria, in quello  $n+1$  può esserlo lottare per abbattere i confini tra le patrie; se in un sistema  $n$  è un valore conservare l'unità organica appena raggiunta, in  $n+1$  può essere un valore il metterla a repentaglio pur di ascendere a un livello organico superiore. «Tale autodeformazione precedente verso l'inconosciuto come verso un "meglio" nel periodo creativo [...]» è definita da Gadda euresi; «*La biologia è euresi, la storia è euresi, la ragione razionale è euresi, la matematica, la meccanica applicata, la tecnologia, la politica, il diritto positivo, ecc.*»<sup>34</sup>. Da un punto di vista etico gli  $n$  sono i rappresentanti della pausa, del permanere,

29 Ivi, p. 126.

30 Cfr. ivi, p. 15.

31 Cfr. S. Casini, *La Meditazione milanese e il modello dell'ingegneria*, in C. Savettieri / C. Benedetti / L. Lugnani (a cura di), *Gadda. Meditazione e racconto*, cit., p. 34; in riferimento a C.E. Gadda, *Annotazioni per il secondo libro della Poetica*, a cura di D. Isella, in «I Quaderni dell'Ingegnere. Testi e studi gaddiani», 2003, n. 2, pp. 5-28.

32 Cfr. C.E. Gadda, *Meditazione milanese*, cit., p. 139.

33 Cfr. ivi, p. 137.

34 Ivi, p. 170. «Il tendere all' $n+1$  è quindi la *vis* genetica dell'essere, un'esuberanza, un potere di aferesi, una continua deformazione, una deliberazione o catarsi delle visioni subordinate  $n$ ,  $n-1$ ,  $n-2$ , verso le sopraordinate  $n+1$ ecc.» (*ibidem*).

della morale vigente (il pianerottolo di sosta, la pausa di una deformazione in atto), che soffre del generarsi di n+1, percepito come qualcosa di alieno, di minaccioso, poiché ad essi ancora estraneo. Gli n+1, invece, sono i grandi<sup>35</sup>, coloro che assecondando un'intima vigorosa tensione e tendono a superare ciò che li attornia. Circa il senso di tale ascensione orientata in direzione del sempre più ampio, del sempre migliore, spetta all'etica indagare se nasconda o meno una finalità morale, una teleologia di tipo kantiano, o se invece rappresenti un semplice arrovellamento della materia. Certamente la teoria dell'euresi possiede numerosi e sostanziali elementi di contatto con la filosofia di Piero Martinetti, soprattutto se si prende in considerazione una delle sue opere più importanti, *La libertà*, pubblicata proprio nel 1928<sup>36</sup>. Anche in essa la necessità particolare e cieca si converte a una necessità universale e ideale, anzi costituisce un antecedente verso forme di elevazione più elevate, e rispetto alle quali quelle precedenti appaiono servili<sup>37</sup>; così come servile e colpevole appare quella resistenza a ogni forma di avanzamento, che strenuamente lotta contro il dover-essere metafisico. Resta una differenza fondamentale: che secondo Martinetti, nella conquista graduale della libertà umana nel corso dell'evoluzione cosmica, si realizza un ordine ideale già presente sin dall'inizio e coincidente con Dio; per cui essere e agire liberamente e moralmente significava essere partecipi di una latente ragione divina<sup>38</sup>. Questo invece in Gadda resta inespresso. Che tale ascensione nasconda un piano divino, e che di tale piano faccia parte l'agire etico dell'uomo – con le sue evoluzioni e i suoi mutamenti storici – è cosa che non è dato sapere, almeno alla filosofia. E come la poetica trova il suo fondamento nell'etica e ne rappresenta un capitolo (barocco non è Gadda, barocco è il mondo), così l'etica, a sua volta, rappresenta un capitolo della metafisica<sup>39</sup>. Altrettanto vero, tuttavia, è che, per ammissione dello stesso autore, una vita umana priva di tale tensione morale e ferma su se stessa sarebbe cosa funesta e insopportabile: «deserto orrendo è la terra per chi non possiede il segreto interiore dell'essere: un fine morale»<sup>40</sup>. Il segreto interiore, dunque, consisterebbe nel proseguire liberamente quel processo ascensionale, che in natura avviene inconsciamente e per necessità. Resta da chiarire come possa essere felice e libero l'uomo all'interno di un contesto così delineato, e cosa debba intendersi per bene e per male: resta da affrontare il problema morale.

### 6. La grama felicità

Cosa deve fare l'uomo all'interno di questo garbuglio? Innanzitutto l'uomo aspira a raggiungere la felicità, dove per felicità s'intende «una gioia intensa e totale del nostro essere»<sup>41</sup>, un senso di pienezza e di euforia: «la sensazione di un possibile adempimento della funzione vitale, del compito»<sup>42</sup>. In tal senso essa è legata alla capacità di assolvere appieno un compito sentito come proprio, e dunque un dovere; maggiore sarà il grado di assolvimento, più

35 Ivi, p. 174.

36 P. Martinetti, *La libertà*, Aragno, Torino 2004.

37 «Le necessità inferiori, nella loro imitazione e opposizione reciproca, appaiono, di fronte alle necessità d'un ordine più vasto, necessità servili», ivi, p. 414.

38 «L'essenza e il principio della libertà dell'uomo è dunque nella sua personalità divina nell'essere suo assoluto così come è coesenzialmente nella ragione assoluta» (ivi, p. 425).

39 C.E. Gadda, *I viaggi e la morte*, Garzanti, Milano 2001, p. 24.

40 Ivi, p. 152.

41 C.E. Gadda, *Meditazione milanese*, cit., p. 25.

42 Ivi, p. 27.

ampio sarà il livello di beatitudine raggiunto. Ciò dimostra che sussiste un'intima relazione tra dovere e felicità, e tra il livello di adempimento del primo e la pienezza della seconda. Il primo compito, che accomuna l'uomo a tutti gli altri esseri viventi, è quello di realizzare il proprio organismo, cioè di rendere efficace la macchina attuandone tutte le potenzialità; l'organismo sano<sup>43</sup>, che funziona bene e svolge appieno le sue funzioni vitali, non può non essere felice. Si pensi ad esempio alla spensierata felicità della giovinezza, che non ammette remore, dal momento che l'adeguatezza al proprio compito vitale è piena e i compiti ulteriori non hanno ancora la forza di limitarne il senso di onnipotenza. Il giovane può essere felice perché ha strumenti adeguati ai compiti, e compiti che si limitano agli strumenti posseduti; quelli futuri, ad esempio morali, li vive con lo stesso entusiasmo e la medesima convinzione positiva. Difatti il segreto della felicità è l'oblio, la dimenticanza dovuta all'intensità con cui il compito ci lega<sup>44</sup>; ed essendo il giovane completamente immerso e assorbito dal suo compito elementare e vitale, è consegnato al futuro senza timori, convinto di poter realizzare tutto ciò che s'imporrà come un compito. Essendo poi la libertà un'illusione – ovvero l'anticipata previsione del fare reale<sup>45</sup> – ed essendo forte la sensazione delle larghe, quasi infinite possibilità (che deriva dalla falsa cognizione del rapporto tra la sua forza e quella del destino), egli è oltretutto libero. Libero in quanto ignaro e assorbito.

Accanto a questa felicità, tuttavia, che più che essere legata a un fine è connessa al mantenimento del grado di complessità acquisito, si dà una felicità sempre e solo parziale, tipica dell'uomo adulto, ormai fuoriuscito dallo stato di grazia giovanile. L'uomo, infatti, alla funzione vitale aggiunge i compiti n+1, riconosce i doveri superiori che lo chiamano non solo a salvaguardare la propria funzionalità, ma anche a superare se stesso in direzioni di fini aggiuntivi; fini che, la consapevolezza matura dei propri limiti e la coscienza di avere ormai più tempo alle spalle che dinanzi, rende utopie irrealizzabili. Egli sente di essere già divenuto, di aver già dato, di non essere più in marcia verso l'n+1<sup>46</sup>, e che il rapporto del proprio essere col divenire non può che giacere sotto il segno della tristezza. L'uomo, quindi, è condannato a soddisfazioni sempre parziali, mai alla felicità, poiché essa ha bisogno di una fedeltà al compito e di una limitatezza di compiti che a una certa età non sono più possibili. In fondo l'unica forma di felicità che può spettare all'uomo è quella di una felicità grama.

### *7. Bene fisiologico e bene elettivo*

Una volta acquisito che la libertà è illusione e la felicità oblio, e che in tale stato di oblio e illusione è difficile permanere a lungo, va chiarito quali sono i mali che egli è tenuto ad evitare e i beni che invece è moralmente chiamato a perseguire. La prima forma di bene è dunque quella fisiologica, che deriva dal buon funzionamento del sistema, dal fatto che l'esistenza è conservata, che l'io è integro, che il livello n, di fatto, è preservato nelle sue peculiarità. Per questo, nel caso della tortura<sup>47</sup>, il dolore fisiologico è il segno di un regresso, del timore fondato di perdere un'identità accumulata nei secoli e di disorganizzare un livello acquisito, che nel

---

43 Ivi, p. 30.

44 Ivi, p. 29.

45 Ivi, p. 28.

46 Ivi, p. 181.

47 Ivi, p. 188.

corpo trova la sua fenomenicità. Nella tortura il corpo viene minacciato, disaggregato – e con esso il livello di relazione raggiunto – e l'uomo rischia di essere respinto di nuovo nel nulla, nella dispersione originaria da cui il corpo lo aveva sollevato e salvato per tempo. Il secondo tipo di bene è quello morale, o elettivo, dai caratteri fichtiani<sup>48</sup>; ora non basta più garantire la sussistenza di ciò che si è, ma è necessario aspirare a una realtà superiore, per la quale occorre prendere rischi, anche a costo di mettere a repentaglio lo stato raggiunto. Conservare l'esistente non è più sufficiente, poiché l'uomo ha bisogno di affermare nuovi significati; una supercoscienza sostituisce la vecchia coscienza, e invita l'uomo a trascendere se stesso in direzione di un sovrappiù, di un compito ulteriore, rispetto a quello di difendere l'integrità corporea. Il bene elettivo è un bene superiore, come superiore è il timore della prigionia rispetto a quello della tortura, poiché dietro di esso si nasconde la preoccupazione di non poter difendere la patria, di non potersi operare per l'n+1.

All'interno di questa prospettiva morale s'inserisce la figura del "Salvatore"<sup>49</sup>. Il Salvatore è colui che, pur di non tradire questa vitale aspirazione all'ascensione etica, pur di tenere fede a tale promessa, rinuncia a se stesso e al proprio aggregato fisico: è preferibile accettare di morire ma mantenere in vita l'idea di un dovere morale verosimile, piuttosto che sopravvivere individualmente, rinunciando al segreto interiore dell'essere, al fine morale. Poiché il Salvatore è colui che ha raggiunto l'intima consapevolezza che, senza tale missione, l'esistere sarebbe cosa desolante e insensata, orientata, al massimo, alla conservazione e alla sopravvivenza di se stessi. In tal senso egli rappresenta colui che più di ogni altro incarna il bisogno di un trascendimento morale, come se solo a partire da esso fosse possibile avventurarsi in una risposta alla domanda metafisica sull'essere: come se la missione morale fosse l'unica a poter mettere ordine all'interno di un cosmo, che appare governato dal caos più che dalla norma.

### 8. Il "male Lamartine": la tirannide dell'essere

Tuttavia, di fronte a questo compito morale, a questo bene di secondo livello, l'uomo può retrocedere, può tirarsi indietro e rinunciare allo sforzo. Molto più semplice, infatti, è vivacchiare, campare alla giornata, accontentarsi dell'esistente, piuttosto che pretendere da sé e dal mondo un'euresi, che condanna l'uomo a insoddisfazione certa. Il male Lamartine<sup>50</sup>, come lo definisce Gadda, è il «male del non fare, del non creare, del non accedere all'n+1; del non sforzarsi, del non costruire. Il male di chi vivacchia»<sup>51</sup>. Questo comportamento è male non solo perché asseconda la parte più retriva e pigra dell'uomo, che alla distanza porta all'involuzione dei sistemi, ma anche perché rappresenta un cedimento nei confronti della gravità della materia, del peso dell'esistenza. È come se la materia prendesse il sopravvento sul dinamismo, come se il peso dell'indeterminatezza originaria, del caos primordiale, continuasse a tentare la vita organizzata, sirene d'Ulisse che suggeriscono di non accanirsi e di non combattere battaglie perse. Vero è che questa tentazione sussurrata nell'orecchio dell'uomo fa breccia, trova terreno fertile, poiché evidentemente nell'uomo agisce una forza nei confronti della quale egli è ben disposto. Come Gadda ha mostrato chiaramente tratteggiando il perso-

48 Ivi, p. 144.

49 Ivi, p. 192.

50 Ivi, p. 81.

51 Ivi, pp. 80-81.

naggio di Liliana<sup>52</sup> nel *Pasticciaccio*, in ognuno di noi agisce una specie di *cupio dissolvi*, di volontà dissolutiva, che assume anche la forma positiva di ritorno all'origine, all'indistinto, come a liberarsi di una complessità percepita, oltre un certo limite, come condanna. Quasi un richiamo ad Anassimandro e al fio che l'uomo è tenuto a pagare per avere violato l'*ápeiron*, l'indistinto in cui ogni cosa è destinata a ricadere; quasi un senso di colpa che cova nell'uomo e lo induce a riabbracciare il mare dell'essere, dal quale eroicamente e prometeicamente è emerso. «Filosoficamente questo anelito verso il caos adirezionale rappresenta un regresso alla potenza primigenia dell'inizio, ancora privo di determinazioni etiche, una ricaduta nell'infanzia dell'essere, se così sia lecito dire»<sup>53</sup>.

### 9. La tirannide della finalità

Se questo, quindi, è un male che nasce dal prevalere dell'essere sul divenire – nel senso che l'essere sembra avere la meglio e respingere in direzione della materia e del semplice, l'organizzato e il complesso – va tuttavia aggiunto che tale ripiegamento può derivare esattamente dall'eccessivo sbilanciamento della vita nei confronti della finalità morale. Il prevalere dell'essere sul divenire può essere il frutto di una «rivolta della materia operante contro l'insopportabile tirannide della finalità». Da questo punto di vista Gadda sembra abbracciare l'idea di un'etica laica, naturalista, pronta a riconoscere le ragioni della materia, della sensibilità, nella convinzione che, così come non è opportuno e legittimo abbassare la tensione morale al tenore dell'esistente, allo stesso modo non è auspicabile sovrapporre l'ideale al reale, senza tenere conto delle esigenze e dei vincoli strutturali che la materia non può scavalcare e di cui l'etica deve tenere conto. In altri termini, l'aspirazione morale non è cosa buona in sé se non tiene conto della materia con cui deve avere a che fare e che non può sottoporre a sollecitazioni estreme; sollecitazioni che finirebbero, al contrario, per rendere l'imperativo un'utopia priva di radicamento nelle cose. Fare il passo più lungo della gamba – come ad esempio Sartre e Fichte<sup>54</sup> – pretendere un'ascensione incompatibile con il livello di partenza, comporta uno strazio della materia, una violenza il cui unico effetto è quello di indurre l'essere a ripiegarsi su se stesso, a rinunciare a ogni forma di emancipazione etica e dunque a ricadere nell'indeterminazione<sup>55</sup>. Il compito troppo elevato fa rinunciare ad ogni tipo di compito, e quindi condanna al regresso morale. Per questo è importante dare ascolto al sentimento di rivolta che in tali occasioni emerge, poiché esso rappresenta la spia di un'incongruenza, di una forzatura che occorre evitare a tutti i costi. Il sentimento, infatti, positivo o negativo che sia, esprime il rapporto latente e misterioso, soddisfacente o infelice, che s'instaura nella profondità dell'uomo tra essere e divenire.

52 «Quasi, proprio, una dissociazione di natura panica, una tendenza al caos: cioè una brama di ripricipare da capo: dal primo possibile: un "rientro nell'indistinto". In quanto l'indistinto soltanto, l'Abisso o Tenebra, può ridischiudere alla catena delle determinazioni una nuova ascisi: la rinnovata sua forma, la rinnovata fortuna» (C.E. Gadda, *Quer pasticciaccio brutto de via Merulana*, cit., pp. 93-4). Cfr. F. Bertoni, *La verità sospetta. Gadda e l'invenzione della realtà*, Einaudi, Torino 2001, pp. 110-118.

53 C.E. Gadda, *Meditazione milanese*, cit., p. 153.

54 Ivi, p. 155.

55 «I condottieri troppo ligi all'ideale, straziano senza senso pratico una nazione, perdendola» (*ibidem*).

### 10. La sfida di Amleto: essere è divenire

Con forza espressiva del tutto particolare Gadda definisce i due errori morali, nei quali l'uomo può incappare, "napoletanismo" e "panciafichismo"<sup>56</sup>, dove per napoletanismo s'intende l'eccedere in una tensione che si sa e si rivela insostenibile (prevalere del divenire sull'essere), e per panciafichismo il riposare sugli allori acquisiti, il concedere la pancia ai fichi, ossia l'eccedere dell'essere a discapito del divenire. Entrambe queste situazioni conducono allo stesso esito, cioè all'interruzione dell'ascensione e alla ricaduta nella materia, nell'infanzia, non più ingenua, dell'essere. E non è un caso che, di fronte a tale insostenibile regresso, a volte si ipotizzi il suicidio<sup>57</sup> piuttosto che la continuazione di un'esistenza dimidiata. Vincitore, invece, è chi meglio integra ideale e reale, senza assecondare né l'aspirazione sganciata da terra né il fatalismo di chi soggiace alle condizioni preliminari. Vincitore non è Amleto, che con il suo essere o non-essere incarna esattamente l'eroe romantico, l'uomo

[...] invasato dalla missione ricostituitrice (d'una realtà morale del mondo), l'uomo chiamato, predestinato ad agire moralmente. Egli incontra e supera i contrasti e le more che la debilità del corpo, l'istinto fisico della conservazione, l'ambiente, la diplomazia, l'etichetta, i rispetti umani, le tradizionali osservanze, le tentazioni del compromesso, eccetera eccetera, frappongono a una disperata volontà<sup>58</sup>.

Non è il dubbio, come erroneamente si ripete, a tormentarlo, ma il contrasto intimo tra una vita così come appare negli usi e costumi civili, nella consuetudine stabilizzata dal tempo, e il senso dell'incarico, a cui ci costringe la coscienza etica dell'eternità, la supermorale di una supercoscienza. Il dilemma di fronte al quale si trova l'uomo Amleto, è il dilemma a cui gli uomini sono sottoposti nel momento in cui devono decidere se progredire o meno, e quindi se imprimere alla vita una direzione ascensionale, ripudiando la tentazione della stasi. «Il *non essere* è adattarsi alla vita e alla turpe contingenza del mondo, *l'essere* è agire, adempiere al proprio incarico (alla propria missione) andando, sia pure, incontro alla morte»<sup>59</sup>. Non è follia quella che investe Amleto, come appare all'esterno, ma lotta, propriamente umana, tra essere e non essere, sfida mortale, che può condurre a morte e follia di segno opposto: morire riassorbiti dal caos adirezionale o per eccesso di furore donchichiottesco, di missione etica; impazzire nel sogno prometeico, disancorato dalla vita o nella chiusura asfittica di un mondo autosufficiente. Amleto, illuminando il verminaio della corte in cui vive, rivela una statura morale che lo pone al di sopra dei costumi e delle convenzioni, e per questo più vicino alla follia.

### 11. Il male come periferia o vivagno

Una cosa è certa, che male secondo Gadda, è rimanere al margine dell'impero, è pensare di evitare l'n+1 semplicemente mettendosi in disparte, non accogliendo le sfide che altrove, nel centro dell'impero – lì dove le relazioni si complicano e richiedono risposte nuove – non si può più fare a meno di evitare. Bene è lì dove si raggiunge la massima complicazione e concentrazione

---

56 Ivi, p. 156.

57 Ivi, p. 159.

58 C.E. Gadda, *I viaggi e la morte*, cit., p. 130.

59 Ivi, p. 132.

di relazioni, lì dove l'n+1 ci permette di vedere le cose da una prospettiva ancora più articolata, che richiede soluzioni e scelte etiche sempre più impegnative. Non è una soluzione vivere ai bordi della vita, dove ad esempio la scarsità di risorse, la struttura comunitaria e ristretta, la mancanza di provocazioni esterne, le comunicazioni ridotte, ci preservano dall'imbarazzo di agire. Non è con l'omissione, vagamente moralista, che si persegue il bene. Bene vuol dire, invece, stare al centro delle relazioni e delle convergenze, essere quadrivio o fibra centrale del tessuto<sup>60</sup>, ovvero trovarsi nel punto di massima concentrazione di possibilità, di massima altezza, pur sapendo che tale posizione nevralgica richiede nuove ristrutturazioni, riorganizzazioni del mondo. Morale è l'euresi e non la stasi, motivo per cui non bisogna cedere alla tentazione di preferire l'ordine e l'equità di un sistema chiuso, ma disabitato, al caos creativo di evocazione nietzschiana. «Importa di più comandare che essere imparziali o giusti. Altrimenti vi sarebbe la disgregazione, il caos»<sup>61</sup>. Passiamo a un esempio dello stesso Gadda:

Vivendo in Sardegna alcun tempo e nel Governatorato del Chaco, nella repubblica Argentina, alcun altro, ho notato come il fuoco incrociato delle relazioni economiche, culturali, etiche, poliziesche, ecc. dei centri di vita (Parigi, Milano, ecc.) vada in tali lontane province come diradandosi: il tessuto sociale si anemizza e diventa derma o periferia [...]. Là vi sono tre disperati e un rappresentante il Governo centrale, che funziona da elemento legatore. I nuclei di realtà metropolitani si sono colà così diradati che non è possibile pensare alle solite relazioni. Si tratta di 'fare la vita' di tenere in piedi la esangue realtà: e il sanguigno tessuto diviene colà anemico derma o callosità cornea<sup>62</sup>.

Se il bene, dunque, è la convergenza degli infiniti raggi di una circonferenza, il quadrivio, la fibra centrale del tessuto – ragion per cui il massimo dell'eticità coincide con il massimo della fenomenicità, della realtà<sup>63</sup> – il male, viceversa, rappresenta il «vivagno», l'orlo del buon tessuto. Lì, dove la trama si dirada, si diradano le relazioni (come quando ci si allontana dalla metropoli e progressivamente vengono meno i rumori), né si può fare a meno di percepire questa rarefazione come un non-essere, se riferito al centro. Ciò vuol dire, senza dubbio, che male e bene coesistono, si appartengono come frangia l'uno dell'altro, e che tale coappartenenza è il prezzo da pagare alla mania di differenziazione dell'universo, ossia al fatto che esso vuol provare tutti i frutti e percorre tutte le strade a sua disposizione, a costo d'incorrere in alimenti nocivi o vie senza uscita. Dovunque si provino nuove strade, si creano periferie e margini, inevitabili eppure malvagi.

## 12. *Un'etica naturalistica?*

L'ordine, che Gadda ha cercato, ha come esito il groviglio, che non rivela alcun accordo nascosto con l'agire morale dell'uomo. Anzi, l'agire dell'uomo si muove sui bordi di un abisso, di un'infondatezza che rischia di sfociare in un vero e proprio nichilismo corrosivo<sup>64</sup>. Come

60 Cfr. C.E. Gadda, *Meditazione milanese*, cit., p. 75.

61 Ivi, p. 85.

62 Ivi, pp. 84-5.

63 Ivi, p. 77.

64 Cfr. C.E. Gadda, *Tendo al mio fine*, in Id., *Il castello di Udine*, Garzanti, Milano 1999, pp. 23-26, e inoltre, nel medesimo libro, G. Lucchini, *Presentazione*, p. 7.

egli ci ricorda «tendo al mio fine: tendo a una brutale deformazione dei temi che il destino s'è creduto di proponermi come formate cose ed obietti come paragrafi innati della sapiente sua legge»; scopo dell'esistenza umana, in un contesto di deformazione strutturale, al cui interno sembra difficile muoversi, conoscere e parlare, pare essere il termine biologico, la deformazione organica. Il rischio palese è quello di assecondare un'euresi, un'ascesi anche di tipo morale, alla Martinetti – ma in assenza di quei presupposti ontologici – che infine sembra convogliarsi essenzialmente in un'etica della scrittura, in cui è la parola ad essere caricata di quella funzione veritativa, a cui sembra aver rinunciato il Gadda filosofo. L'essere è nudo e di tale nudità la parola si fa promotrice, ad esempio mediante «l'erraticità costituzionale delle sue scritture»<sup>65</sup>.

Da un punto di vista etico si evincono una supercoscienza e una supermorale; un imperativo sussiste e continua a chiedere all'uomo di non appiattirsi sull'essere. Egli non può fare a meno di avere un fine morale. Sembra tuttavia che tale esigenza a volte sia dettata più dalla voglia dell'anima di protendersi verso lidi inesplorati – di leopardiana memoria – che da un fondamento metafisico. L'uomo, come tutto il resto del cosmo, tende ad un'elevazione, che in lui diventa volontaria. Certo, però, gli unici sprazzi di felicità e libertà egli sembra averli proprio nel momento in cui limita i propri compiti e si identifica con la fedeltà al compito, cosa che l'uomo non può sostenere se non per brevi periodi della vita: cioè quando pensa di agire un po' come se fosse ancora natura. Tuttavia è il Salvatore<sup>66</sup> la figura emblematica per la morale di Gadda, ovvero colui che sente che solo l'adesione a un fine morale impedisce all'esistenza di tramutarsi in un orrendo deserto.

Il Salvatore, però, sa altrettanto bene che non bisogna cedere alla tirannide della finalità, che lacera la materia mettendola in contraddizione con l'idea, che finisce per diventare ideale, utopia. Qui è possibile rintracciare una presa di distanza nei confronti del rigorismo kantiano e della svalutazione delle esigenze materiali, che si evince anche nel recupero del sentimento come indicatore della realtà. Quello che occorre fare è mantenere un rapporto di equilibrio tra essere e divenire, che integri l'euresi con la vita come essa si presenta: rispetto dell'essere e necessità del divenire. Morale, dunque, è l'euresi e non la stasi, purché tenga conto dei diritti della materia e non cada nella follia. Tale ascensione richiede una continua ristrutturazione, sia a livello di conoscenza che di agire, poiché nella conoscenza e nell'agire non esiste un metodo<sup>67</sup>, una norma che permetta di garantirci per il futuro. La perenne deformazione non consente canoni, ma solo correttivi continui, sulla base dell'esigenza di acquisire posizioni più elevate e comprensive; il salto compiuto in avanti è una creazione, un colpo di genio per il quale non ci sono né metodi né regole fisse. L'etica è un'invenzione continua che nasce dal bisogno d'integrare continuamente l'agire – sollecitato a nuove normatività che sappiano mettere ordine a nuove serie di problemi comportamentali – con le esigenze strutturali del corpo. L'errore, così come il male, coesiste con il bene ed è indispensabile, anzi diventano male ed errore quando la ragione che li conosce se ne involuppa, come i tolemaici, che continuano a negare di avere errato. Il male, dice Gadda, non va condannato ma spiegato<sup>68</sup>, e scavalcato con un'evoluzione creatrice che, come richiede coraggio nella sostituzione dei saperi, così lo richiede per la sostituzione delle azioni e delle morali. Solo in questo modo l'uomo è in grado di tenere insieme le richieste del corpo con quelle metafisiche, che non tollerano di sprofondare nel desolato deserto.

65 Ivi, p. 13.

66 Cfr. C.E. Gadda, *Meditazione milanese*, cit., p. 14.

67 Ivi, p. 222-3.

68 Ivi, p. 234.

Forse, allora, non è sbagliato avanzare l'idea di un'affinità con l'etica naturalistica. Se pensiamo al dibattito recente su questo argomento scopriremo molte affinità. Come per il naturalismo, forte o debole che sia<sup>69</sup>, il mondo è il risultato dell'autorganizzazione della materia, di un autosviluppo che fa pensare a categorie evoluzionistiche; l'universo non è un blocco omogeneo ma una struttura dinamica ed eterogenea; non esclude del tutto un ambito trascendente di tipo religioso, ma sostiene che non sia necessario per la comprensione del mondo; l'etica è naturalizzata, cioè sta al servizio di un'idea di vita felice, di un moderno umanesimo secolare, in cui il soggetto morale ha l'obbligo di radicare le finalità etiche sulle premesse e sulle possibilità empiriche<sup>70</sup> – comportamenti idealistici, disancorati dalla datità biologica, creano pretese etiche assurde; è tenuta a vagliare una pluralità di fini, favorendo la tolleranza, con lo scopo di comprendere quali possano essere le soluzioni morali alle nuove sfide etiche, che si presentano vivendo al centro della fibra, del tessuto. Il naturalismo non è che l'ipotesi filosoficamente più economica circa la natura del mondo e circa l'agire dell'uomo al suo interno, che fa cioè ricorso al minor numero di elementi ontologici, e quindi all'idea di autosviluppo e autorganizzazione<sup>71</sup>. Questo naturalismo normativo, tuttavia, più che a ridurre etica e valori alle loro basi materiali e somatiche, o addirittura neurologiche, serve a Gadda da correttivo a una morale sradicata, ossia a minimizzare la tensione tra dovere e volere, in nome di un umanesimo che mira, prima di tutto, al perseguimento della felicità e della dignità dell'uomo.

---

69 Cfr. E. Poppel, *Abschied vom menschlichen Menschenbild?* in «Zur Debatte», 2003, n. 1, pp. 28-30.

70 B. Kanitscheider, *Naturalismus, Metaphysische Illusionen und der Ort der Seele. Grundzüge einer naturalistischen Philosophie und Ethik*, ivi, pp. 33-34.

71 Ivi, p. 34.



# **I** *mmagini e Filosofia*

A cura di Daniella Iannotta

*Il possibile dialogo fra il mondo delle immagini, poetiche, artistiche, letterarie, cinematografiche e la riflessione filosofica delinea l'orizzonte di un "incontro felice". Felice, nella misura in cui fra i due mondi esistono punti di intersezione, di scambio e di comunicazione che ci possono aiutare a comprendere meglio gli interessi, gli interrogativi, le inquietudini della nostra epoca.*

**- Massimo Nardin**

*Il cinema buono di Andrej Tarkovskij*

# **B** @bel



-  Editoriale
-  Il tema di B@bel
-  Spazio aperto
-  Ventaglio delle donne
-  Filosofia e...
-  **Immagini e filosofia**
-  Giardino di B@bel
-  Ai margini del giorno
-  Libri ed eventi

---

## PRESENTAZIONE

Cinema “poetico”, “spirituale”, “rarefatto”, “essenziale”... Cinema dell’“icona”, della “rur-  
sticità”, del “disgelo”, della “soglia”... Sono tante le espressioni con le quali si è cercato di  
definire il cinema del “più grande di tutti” – come lo chiamò Ingmar Bergman –, ovvero  
Andrej Tarkovskij (1932-1986): si tratta di definizioni sempre parziali e limitative per una  
produzione – otto capolavori in ventisette anni – unica nella sua coerenza e saldezza.

Per caratterizzare il cinema tarkovskiano, Massimo Nardin sceglie ora il termine «buono»,  
e tenta di problematizzare l’eterno alternarsi del bene e del male prendendo come paradigmi  
il terzultimo film di Tarkovskij (*Stalker*, 1979) e, più estesamente, le altre sue opere. Emerge-  
ranno così i caratteri del cinema più autentico, il solo capace di magnificare il potere-di-fare  
dello spettatore.

---

Massimo Nardin

## IL CINEMA BUONO DI ANDREJ TARKOVSKIJ

*Che si avverino i loro desideri, che possano crederci  
e che possano ridere delle loro passioni. Infatti,  
ciò che chiamiamo passione in realtà non è energia spirituale,  
ma solo attrito tra l'anima e il mondo esterno.  
E, soprattutto, che possano credere in se stessi,  
e che diventino indifesi come bambini,  
perché la debolezza è potenza  
e la forza è niente.*

*Quando l'uomo nasce è debole e duttile, quando muore è forte e rigido.  
Così come l'albero: mentre cresce è tenero e flessibile, quando è duro e secco,  
muore. Rigidità e forza sono compagne delle morte,  
debolezza e flessibilità  
esprimono la freschezza dell'esistenza.  
Ciò che si è irrigidito non vincerà.*

A. Tarkovskij

### 1. *Stalker*

Quella che abbiamo qui riportato è abitualmente conosciuta come “la preghiera dello Stalker” (la fonte ispiratrice è Tao Tê Ching) ed è inserita nel film omonimo (*Stalker*, Urss 1979), l'ultimo che il grande regista russo Andrej Tarkovskij diresse nella propria patria prima di andare all'estero in esilio volontario (Italia, Francia e Svezia lo avrebbero accolto e avrebbero altresì sostenuto le sue due ultime opere, *Nostalghia* e *Sacrificio*, uscite rispettivamente nell'83 e nell'86, anno della prematura scomparsa del maestro).

*Stalker* narra il viaggio di tre individui all'interno della “Zona”, un'area protetta dalle forze dell'ordine perché al suo interno – per una causa oscura, forse “la caduta di un meteorite” oppure “la visita di abitanti dell'abisso cosmico” – paiono verificarsi strani fenomeni. Soprattutto, la Zona ospita una Stanza dove si avverano i desideri: gli “stalker” sono delle guide illegali in grado di evitare i numerosi trabocchetti e condurre sin là coloro che li assoldano. “Scrittore” e “Professore” sono i nomi che lo Stalker protagonista della storia sceglie per i suoi due clienti: il suo compito finisce una volta giunti sulla soglia della Stanza, egli non deve pertanto sapere nulla delle loro identità legate alla vita di ogni giorno.

Entrare nella Zona è pericoloso e lo Stalker è stato varie volte in prigione (anche se per lui “dovunque è una prigione”): la moglie biasima fortemente i viaggi del marito, mentre la piccola figlia, nelle proprie difficoltà di deambulazione, risente degli effetti negativi che la Zona ha esercitato sul padre. Eludendo i controlli della polizia, la guida riesce a portare Scrittore e Professore dentro la Zona. La Stanza dei Desideri è a pochi passi ma – come spiega lo Stalker – “la

strada diretta non è la più corta”, “più si allunga e meno si rischia” e “non si torna indietro per la strada fatta all’andata”: ne consegue che il percorso all’interno della Zona sarà molto lungo, fatto di accelerazioni, rallentamenti, attese, soste e deviazioni. La guida vorrebbe che durante questo tempo i due compagni aprissero i propri cuori e si affidassero a ciò che li sovrasta, ma accade il contrario: lo Scrittore, nostalgico di antiche certezze ormai perdute e portavoce del contemporaneo, generalizzato scetticismo, dubita ad ogni passo, della Zona, della guida, della Stanza e in ultima analisi di se stesso; il Professore, invece, asseconda gli altri due per arrivare incolume alla Stanza e mettere in atto la sola cosa che gli interessa: distruggere con una bomba quel luogo miracoloso perché da un momento all’altro esso potrebbe diventare preda della follia umana e di malefiche ambizioni di onnipotenza.

Il viaggio si conclude però senza incidenti: nessun trabocchetto compromette la vita dei tre, e il Professore desiste dal proprio intento. Ma, in apparenza, nemmeno il miracolo tanto atteso ha luogo: nessuno entra nella Stanza. Di nuovo all’esterno, Scrittore e Professore, svuotati e silenziosi dopo la lunga peregrinazione, assistono al ritorno a casa dello Stalker, accompagnato da moglie e bambina e profondamente deluso dall’atteggiamento nihilista dei due. Forse, il vero miracolo è questa semplice ricostituzione dell’unità familiare, sostenuta dall’incrollabile fede della moglie; oppure, è quello della scena che conclude il film: la figlia, con la sola forza dello sguardo, muove tre bicchieri sul tavolo.

### 2. Il mondo tarkovskiano

Chiediamo subito venia per l’incompletezza della nostra esposizione, e in primo luogo per le forzature dei nostri nessi causali: se di qualsiasi *immagine* la *parola* può *restituire* soltanto una parte infinitesimale, questo vale a maggior ragione per una *successione* di immagini, quindi un film, e, ancor più – come meglio capiremo tra poco – un film di Tarkovskij. La trama che abbiamo scritto, anche se poggia sulla nostra «[...] lunga frequentazione del cinema di Tarkovskij»<sup>1</sup>, ha l’unico scopo – essendo necessariamente limitata dalle esigenze della presente pubblicazione – di suggerire un ambiente narrativo e gli snodi della trama che in esso si dipana. Ma, anche in ciò, risente del particolare – *nostro* – *punto di vista*: troppe cose sono omesse, e la successione e la spiegazione degli eventi sono frutto di congetture che, pur se dimostrabili, lo sono sempre in maniera parziale, sono cioè passibili di una *visione altra* che, inevitabilmente, *qui non* trova spazio. Ciò precisato, siamo comunque convinti che un (ancor più veloce) tratteggio delle altre sette trame che Tarkovskij ci ha dato in eredità potrà contribuire a enucleare delle costanti che, per quanto – ripetiamo – parziali e passibili di falsificazione, nondimeno costituiscono l’ossatura (e la giustificazione) del nostro (particolare) intervento<sup>2</sup>.

*Il rullo compressore e il violino* (URSS 1960): nell’arco di un solo giorno, un bambino che studia violino incontra un operaio addetto al rullo compressore, ne diventa amico e scopre con lui l’altra faccia della vita, quella cioè che si svolge in strada, lontano dalla madre, dalla casa e dalla scuola.

---

1 D. Iannotta, *Tarkovskij: alla lezione del cinema d’autore*, presentazione a M. Nardin, *Evocare l’inatteso. Lo sguardo trasfigurante nel cinema di Andrej Tarkovskij*, ANCCI, Roma 2002, p. 9.

2 Per un esame più esaustivo del cinema tarkovskiano nel suo complesso, rimandiamo a M. Nardin, *Evocare l’inatteso*, cit., e a F. Borin, *L’arte allo specchio. Il cinema di Andrej Tarkovskij*, Jouvence, Roma 2004.

*L'infanzia di Ivan* (URSS 1962): durante la seconda guerra mondiale, il piccolo Ivan, capace di muoversi agilmente nelle pericolose paludi e di sfuggire alle ronde naziste, è informatore dell'Armata Rossa; i soldati amici vogliono riportarlo ad una vita normale per la sua età, ma egli si oppone tenacemente: l'ultima missione gli sarà fatale.

*Andrej Rublëv* (URSS 1966): il viaggio del monaco Rublëv, il più grande pittore d'icona, nel Quattrocento russo devastato dalle incursioni tartare e dalle lotte intestine tra i principi, la sua crisi e il ritrovamento finale della fiducia nell'uomo e nella creazione artistica.

*Solaris* (URSS 1972): Kris Kelvin, inviato sulla base spaziale di Solaris per sospendere una missione rivelatasi inconcludente, rimane "invischiato" nell'influenza esercitata dallo strano "oceano pensante", che materializza i più inconfessabili ricordi degli astronauti; ben presto sarà tempo di scelte dolorose e di ritornare sulla Terra.

*Lo specchio* (URSS 1974): il viaggio stavolta è dentro la memoria, quella del protagonista Aleksej, al quale una forzata degenza a letto consente di ripercorrere i più cari episodi dell'infanzia e dell'adolescenza, e di accostarli alle attuali difficoltà che egli sta incontrando con l'ex moglie e il figlio.

*Nostalghia* (Italia 1983): il poeta russo Gorčakov gira l'Italia insieme con la traduttrice Eugenia; il lancinante ricordo della moglie, dei figli e della terra russa gli impedisce però l'entrata in sintonia con questa splendida donna dai tratti rinascimentali, mentre favorisce l'incontro con il folle Domenico, personaggio in molti aspetti simile a Gorčakov, con il quale egli stringe una promessa.

*Sacrificio* (Francia-Svezia 1986): Aleksandr è un ex attore teatrale in crisi, ritiratosi in una bella e isolata villa insieme con la moglie, la figlia, l'amato figlioletto, il medico di famiglia e la servitù; la minaccia di un conflitto globale gli farà riconsiderare le priorità della vita: per la salvezza del mondo, offrirà a Dio le cose e gli affetti a lui più cari, accetterà la folle proposta dell'amico postino e... tutto tornerà alla normalità.

Il viaggio. E l'immobilità. Il percorrere le distanze – temporali e spaziali – più grandi per tornare (quasi) nello stesso posto. Di più: la minaccia della regressione, del fallimento, della chiusura in se stessi, e, dall'altro lato, la speranza di un progresso effettivo, minimo eppur fondamentale, la speranza di aprire gli occhi e, finalmente, *vedere*. In mezzo: *la soglia*. Ecco, i film di Tarkovskij parlano proprio di queste contraddizioni, di questi due campi opposti, il bianco e il nero della nostra vita separati da una linea sottilissima, (inizialmente) invisibile e (forse ultimamente) indecifrabile. Lo sviluppo della tragedia è sempre coerente, a livello tanto contenutistico quanto formale.

Da che cosa è abitato lo spazio tarkovskiano? Nel cinema di Tarkovskij manca gran parte degli elementi che caratterizzano il cinema che siamo soliti vedere, sotto il profilo tanto dei contenuti quanto della forma. Mancano la stanchezza, la fame, la passione, la violenza, il rumore, il "bombardamento delle inquadrature-flash", la frammentazione dello *sguardo* in mille *occhi*. Ad essere protagonisti sono gli *oggetti* più semplici: la brocca, l'acqua, lo specchio, il fuoco, il vaso, il libro, l'albero, la roccia... I *luoghi* più semplici: la campagna, il bosco, la casa, il letto, il lago... I *personaggi* più semplici: uomini non tanto giovani ma nemmeno vecchi, senza particolari tratti somatici distintivi, cinegenici ma nel contempo *segnati* da qualcosa di difficile da definire (un lutto? una malattia? la disillusione? la follia?). Certamente, sono uomini *malinconici*, insoddisfatti, costantemente *in tensione* (*tesi, rivolti a*), ma per quale motivo preciso non lo sappiamo. Ben poco di *accertabile*, in verità, possiamo dire sui personaggi tarkovskiani: conosciamo a malapena il loro nome, un paio d'informazioni sulla loro professione, qualcuno ha (o ha avuto) una moglie, un figlio, al massimo un paio di amici... Non fanno niente di particolare, non dormono, non si sfamano né si dissetano, non si riposano mai. Sono vigili, inquieti, sognano e *viaggiano*, dentro e

## I Immagini e filosofia

fuori di sé, nel tempo e nello spazio. E scarse sono anche le coordinate temporali su cui possiamo contare: *quando* si svolgono le vicende narrate? “Un tempo”, “una volta”, forse oggi, ieri... non pare un tempo lontano... Anzi, ci troviamo bene, *in quel tempo*. Addirittura, possiamo affermare che la nostra è una conoscenza *più esatta* di quella che avremmo con delle indicazioni puntuali.

Il cinema tarkovskiano vive su una sottile e stretta simmetria tra il contenuto e la forma e tra il percorso dei personaggi e quello dell'autore: i personaggi sono dei *tenaci deboli*, si mettono alla ricerca di un *sensò*, patiscono, soffrono senza mai cedere, per questo sono “potenti”; l'autore, dal canto suo, non propone punti d'arrivo o di *fuga*, né porta lo spettatore *fuori-dalla-strada*: egli *posiziona*, situa con precisione il proprio sguardo (particolare ed unico) sul confine tra la partecipazione del *presente* e la distanziamento del *passato* (o del *possibile*). Le inquadrature (i *passi*, le tappe del cammino) sono satelliti orbitanti attorno ad unico pianeta: ciascuna di esse è un quadro in sé completo e intimamente connesso a tutti gli altri. Come un pittore, Tarkovskij dà vita ad un'*unica superficie*: ciò che lo spettatore vede è tutto quello che bisogna vedere, il diegetico coincide con l'extradiegetico. La narrazione è esaustiva di per se stessa, non ci viene da interrogarci sul *fuoricampo* (sul fuori-dal-quadro), perché questo è come se non esistesse, e ogni particolare si risolve (nasce e muore) nel suo essere funzionale all'espressione. Le storie di Tarkovskij durano *effettivamente* due, tre ore, ma, insieme, durano un tempo infinito, indefinibile, sono un istante o un'eternità.

Nella semplicità del mondo tarkovskiano, che realizza la paradossale unione di prossimità e lontananza, percepiamo un'enigmaticità, un'estraneità di fondo, un “*rombo sotterraneo*” che ci tiene sempre *in tensione* senza però mai spaventarci. Come i personaggi, anche la cinepresa, infatti, è in continuo, lentissimo movimento: ci dà *il tempo per orientarci* “dentro al quadro” ma, altresì, ci chiede di seguirla. Tutto è *in proiezione*, verso quella conclusione ch'è un nuovo inizio, ch'è *già* nell'inizio, verso quel tempo in cui ci sentiamo di nuovo soli e nudi, e ci mettiamo in viaggio verso l'Altro-da-noi.

A poco a poco capiamo che le componenti di un film tarkovskiano rivestono la medesima funzione che contraddistingue le raffigurazioni dei dipinti più riusciti: sono – *semplicemente* – i Cavalli di Troia, le chiavi d'accesso al mondo dell'opera. Non recano con sé indovinelli da risolvere, né inganni da smascherare: spingono al massimo grado la loro *analogicità*, sono nient'altro che quello che sono. “Semplici” abbiamo definito gli oggetti i luoghi e i personaggi, ma possiamo estendere tale aggettivo a tutto ciò di cui siamo spettatori. Con *semplice* intendiamo primordiale, *prima-di-ogni-differenziazione*, o *immediatamente dopo* lo scavo di una *soglia* tra noi e il mondo. A Tarkovskij non interessano le macrodimensioni, gli intrighi mondiali, né i recessi della psicologia umana: «A me, per il mio carattere, sono più care le cose piccole, il microcosmo, piuttosto che il macrocosmo. Le enormi distanze mi dicono meno di quelle limitate»<sup>3</sup>. Il suo mondo è quello dei nostri primi passi:

Le prime determinazioni dello spazio e del tempo – ci ricorda Mikel Dufrenne – lontano e vicino, assente e presente, ripetibile e irrevocabile, ci appaiono nell'impazienza, nel sogno, nella nostalgia, nello stupore, nella repulsione; è così che lo spazio si anima e si scava, e che gli rispondiamo con il movimento o con il progetto, abbozzo di movimento<sup>4</sup>.

3 A. Tarkovskij, *I pensieri di un poeta*, in F. Borin (a cura di), *Andrej Tarkovskij*, Circuito Cinema, Venezia 1987, pp. 33-34.

4 M. Dufrenne, *Fenomenologia dell'esperienza estetica* (1953), tr. it. di L. Magrini, Lerici editore, Roma 1969, p. 266.

Queste sono le azioni che Tarkovskij ci racconta (e di cui è egli stesso protagonista in quanto autore): spostamenti, uscite da sé e rientri in sé. E i compagni di viaggio sono gli elementi materici fondamentali: terra, aria, fuoco, acqua. *Innanzitutto di ciò* sono costituiti gli altri oggetti, quelli che derivano da un progresso nella differenziazione. Il mondo materico è infatti un mondo *in gestazione*: il muro è muro e non è muro, è anche terra intrisa d'acqua; la casa ospita il fuoco e si brucia: la pioggia penetra in essa, il soffitto si squaglia e cade; il vento ravviva gli ambienti esterni e gli interni; la neve fiocca nella chiesa. Spazi chiusi, ermetici, non esistono. E non esiste il vuoto: nessun horror vacui, né per i personaggi né per lo spettatore. Il cielo non è quasi mai inquadrato: se lo è, la sagoma di un albero trattiene lo sguardo «ben saldo sulla terra»<sup>5</sup>. «Non esiste la morte. Esiste *la paura* della morte», dice Aleksandr al figlioletto: quella del regista è la «calma olimpica» della creazione. Noi siamo in paradiso: la morte, meglio, la paura della morte non è di quel mondo. C'è una sola posta in gioco, il vedere<sup>6</sup>. Il riuscire, finalmente, a *vedere*.

### 3. Il potere e la violenza

Al rapporto tra *bene* e *male* sono dedicate intere enciclopedie. La nostra vita è regolata dai più disparati codici che si fondano sull'elencazione precisa – per quanto problematica e mai conclusa – di ciò che “è bene” e di ciò che, al contrario, “è male”. L'elaborazione della distinzione segue all'evento, al “caso”, e *confluisce* nella legge: in altre parole, le labili e spesso intuitive opposizioni bene/male e giusto/ingiusto *si fissano* in quella legittimo/illegittimo.

- 
- 5 Scrive Pavel Aleksandoric Florenskij (*La prospettiva rovesciata*, in Id., *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, a cura di N. Misler, Gangemi Editore, Roma 1990, pp. 90-91): «Il *pathos* dell'uomo antico, come quello dell'uomo medievale, è l'*accettazione*, il generoso *riconoscimento*, l'*affermazione* di ogni genere di realtà come un bene, perché l'essere è il bene e il bene è l'essere. Il *pathos* dell'uomo medievale è l'affermazione della realtà in sé e fuori di sé, e perciò è l'*obiettività* [...]. L'uomo antico e medievale [...] sa innanzitutto che per *volere* è necessario *essere*, essere una realtà e stare dentro la realtà a cui bisogna appoggiarsi: egli è profondamente realistico e sta ben saldo sulla terra. [...] Nulla di ciò che esiste può essere considerato come materiale indifferente e passivo, utilizzabile per riempire un qualsiasi schema [...]. Le forme devono essere comprese secondo la loro vita, devono essere rappresentate *attraverso se stesse*, conformemente a come sono concepite, e non negli scorci di una prospettiva predisposta in anticipo».
- 6 A conferma che una concezione simile non è un'esclusiva di Tarkovskij ma è innanzitutto la testimonianza di un preciso atteggiamento nei confronti del *mondo dell'opera*, riportiamo qui alcuni stralci dell'analisi che Eric Rohmer dedica allo spazio del *Faust* del regista tedesco Friedrich Wilhelm Murnau (E. Rohmer, *L'organizzazione dello spazio nel Faust di Murnau*, 1977, nota intr. di A. Costa, tr. it. di M. Canosa e M.P. Toscano, Marsilio Editori, Venezia 1985): «Mai opera cinematografica ha contato così poco sul caso» (p. 18); i «gesti [...] non tendono a niente, [...] non esercitano nessuna azione sul mondo esterno, né hanno alcuna finalità» (p. 69), giacché quello di Murnau «è un mondo del desiderio e non dell'azione» (p. 71); là, «ogni essere è per l'altro un vampiro o una vittima. Ognuno sa ciò che cerca nel suo partner, o ciò che teme. L'inganno è impossibile» (p. 75); «i comportamenti, qui, sono di tipo passionale: non sono mai dettati dalla prudenza. Non li guida nessuna preoccupazione di efficacia, sia nei confronti delle persone che delle cose. I rapporti con gli oggetti, che siano adoperati o fabbricati, sono sempre [...] di ordine magico» (p. 98); «nessuna legge naturale controlla il sorgere, all'interno dello spazio filmico, di una forma, di un oggetto, di un essere nuovo» (p. 82). In conclusione: «Il cinema, così concepito, non appare più come ricalco, oppure un'interpretazione della realtà nella sua contingenza, ma come la creazione di un mondo necessario, a partire da uno o più schemi dinamici dati» p. 97.

## I Immagini e filosofia

Il nostro primo ingresso nella regione del diritto – è l’acuta osservazione di Paul Ricœur – non è stato, forse, segnato dal grido: ‘È ingiusto!’? È il grido dell’*indignazione*, la cui perspicacia è talvolta stupefacente, se misurata all’ampiezza delle nostre esitazioni di adulti quando ci viene intimato di pronunciarci sul giusto in termini positivi:

a tali esitazioni il giudice pone termine pronunciando il giudizio, che ripara alla violenza e ristabilisce l’equità. Attraverso la mediazione di un terzo (l’istituzione), necessaria per scongiurare la vendetta, la parte lesa vede quindi ristabilita la propria *capacità di agire*.

Regolatrice di ogni *processo* – da quello istituzionale a quello che anima la coscienza del singolo – è quell’“etica fondamentale” che sta alla base della stessa nascita della filosofia e che ha ricevuto da Ricœur una mirabile sistematizzazione: “Vivere bene, con e per l’altro all’interno di istituzioni giuste”. Così riassume la riflessione del maestro francese Daniella Iannotta:

“Vivere bene” implica la *stima di sé* come consapevolezza di poter dare inizio ad un corso di eventi, come una potenza di agire legata alla nostra iniziativa; “con e per l’altro” dialogizza la stima di sé nella *sollecitudine* per l’altro, per l’amico, che nella misura in cui è un “altro se stesso” [...] consente lo scambio: l’altro come un sé, sé come un altro; “all’interno di istituzioni giuste” allarga i legami amicali fino ad arrivare al senso della giustizia, in cui si tessono i rapporti interumani. Le relazioni interpersonali estendono l’orizzonte del vivere bene alla vita delle istituzioni, l’altro diventano gli altri senza volto, i rapporti si complicano nella tortuosità del giusto e dell’ingiusto<sup>8</sup>.

La legge c’è perché c’è la violenza.

Il potere-su – scrive Ricœur – innestato sulla dissimmetria iniziale fra ciò che l’uno fa e ciò che viene fatto all’altro – in altri termini, ciò che quest’altro subisce – può essere ritenuto come l’occasione per eccellenza del male di violenza. La china discendente è facile da scaglionare a partire dall’influenza, forma dolce del potere-su, fino alla tortura, forma estrema dell’abuso<sup>9</sup>.

La violenza è intimamente connessa con l’azione, con il potere-di, che, per il fatto di *rivolversi a qualcosa o qualcuno*, attraversa le diverse gradazioni del parallelo potere-su. L’agente, infatti, non solo rivendica la *responsabilità* del proprio potere-di-fare attestandosi quale autore delle proprie azioni, statuendo cioè un punto zero (il *suo proprio* punto) nel flusso (teoricamente indifferenziabile) degli eventi, ovvero nella successione meccanica di effetti e reazioni e, ad un grado successivo, nell’*indefinita influenza* di altre azioni<sup>10</sup>: contemporaneamente, egli esercita un potere sul destinatario della propria azione. Dove c’è un *agente*, in ultima analisi, c’è un *paziente*, un soggetto che subisce quell’azione. Il male – inteso come interdizione della capacità-di-fare dell’altro – si sviluppa da quel punto zero: si può lanciare la provocazione secondo cui ogni azione reca con sé i germi del *male*; ma non senza aggiungere l’altra faccia della medaglia, che cioè ogni azione ha in sé – e *nello stesso grado* – i germi del *bene*. Quando un’azione sviluppa i germi positivi, e quando invece quelli negativi?

7 P. Ricœur, *Il Giusto – Vol. 1*, tr. it. di D. Iannotta, Effatà Editrice, Cantalupa (Torino) 2005, p. 24.

8 D. Iannotta, *L’alterità nel cuore dello stesso*, in P. Ricœur, *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, p. 58.

9 P. Ricœur, *Sé come un altro*, cit., p. 321.

10 Cfr. P. Ricœur, *Il concetto di responsabilità. Saggio di analisi semantica*, in Id., *Il Giusto*, cit., pp. 51-79.

Ci siamo già dati una risposta: un'azione è una *buona azione* quando, anziché impedire, *potenzia* il potere-di-fare di colui al quale quell'azione è rivolta. Insomma, nell'azione buona la violenza iniziale si trasforma in svelamento di possibilità per l'altro. Non solo: essendo il potere-di il requisito fondamentale perché si possa parlare di "soggettività", e valutate altresì le connesse controversie di tale attestazione, l'azione *più benefica* sarà proprio quella che contribuirà alla *presa di coscienza* dell'altro del *poter essere autore* delle proprie azioni. In altri termini, il bene si evince dall'offerta di un'apertura – uno spazio – di senso. È intuitivo che il padre buono non è quello che dà *tanto*, ma che *meglio* permette al proprio figlio di camminare con le proprie gambe.

#### 4. Tarkovskij: la fecondità del dubbio

È ora il momento di esaminare le ricadute sul cinema di questa nostra breve riflessione sul bene. Nella fattispecie, le ricadute sui *contenuti* emersi da *Stalker* e sulla *forma* con cui Tarkovskij – in questo film ma anche negli altri – mette in essere tali contenuti. L'esempio del "padre buono" che di sfuggita abbiamo descritto sarà foriero d'importanti suggestioni.

Come abbiamo capito, i tre viaggiatori di *Stalker* si trovano davanti a, meglio, *immersi in* un mistero, ch'è quello della Zona: là, l'affidarsi al proprio intuito – qualcuno preferirebbe magari dire "l'andare a tentoni" – è più saggio della preconstituita volontà di arrivare allo scopo *per la via breve*, ovvero seguendo la strada ritenuta *più ragionevole*. Siamo qui ad un primo livello di mistero: la violenza, il tentativo di piegare l'Altro ai propri schemi, cede all'accettazione di affidarsi a ciò che sovrasta i limiti umani. E così, a poco a poco, Scrittore e Professore – ognuno a suo modo – cessano di opporsi alla guida e mettono in discussione gli stessi principi su cui basavano il proprio atteggiamento nei confronti del mistero. Ma, come abbiamo azzardato nella nostra esposizione, il miracolo pare non compiersi (o non compiersi *interamente*) perché nessuno accetta di entrare nella Stanza e – come forzatamente avveniva sulla stazione orbitante di *Solaris* – permettere a quella forza misteriosa di sviscerare i desideri più profondi e inconfessabili. Ma la messa in crisi dell'"operazione-Zona" è più profonda. Lo Scrittore, infatti – come scrivevamo in *Evocare l'inatteso* – «centra il problema» e «risolve l'enigma»<sup>11</sup>, non solo cioè capisce quali desideri vengano davvero esauditi – consapevolezza paralizzante per il passo decisivo dell'entrata nella Stanza – ma destituisce ultimamente lo Stalker dal ruolo di gran burattinaio che fino ad allora ha ricoperto: in fondo, tutto ciò che Scrittore e Professore sanno (e tutto ciò in cui essi sono chiamati a credere) viene da quell'unica fonte ch'è la loro guida, la quale potrebbe essersi inventata tutto per prendersi gioco di loro e dimostrare a se stessa la propria supremazia.

In effetti, un'argomentazione di tal genere è perfettamente coerente con l'andamento dell'intera vicenda. La figura dello Scrittore e le parole che il personaggio dissemina durante il viaggio – le parole dell'*incredulità* – rivestono a nostro avviso una funzione più profonda del mero contraltare ad una presunta verità assodata e che basta solo sviscerare ed accettare: con lo Scrittore, Tarkovskij entra direttamente nel racconto ed attacca le *monodirezionalità* delle convinzioni degli altri due protagonisti. Insomma, instilla il dubbio e rende così infinitamente fecondo quello che abitualmente chiamiamo "il messaggio dell'opera". Che, in sé, non è

11 M. Nardin, *Evocare l'inatteso*, cit., p. 432.

*fissabile*: c'è chi penserà che Tarkovskij “sta” con lo Stalker e critica l'incredulità e la rozza violenza degli altri due, e chi, al contrario, individuerà proprio nello Scrittore e nel Professore l'altra faccia del pianeta dell'opera. Ci sarà insomma chi ascriverà la “debolezza” allo Stalker e la “forza” agli altri due, e chi farà esattamente il contrario: ebbene, nessuna analisi filmica potrà fornire la sentenza definitiva in merito a questa diatriba. In merito invece agli altri due possibili miracoli – la rappacificazione dei familiari e la telecinesi – ci sono pochi dubbi: essi avvengono davanti ai nostri occhi<sup>12</sup>.

Abbiamo allora forse trovato “il messaggio finale”? A ben guardare, ciò che accade allo famiglia dello Stalker non ha alcunché di straordinario, semplicemente l'avventura s'è conclusa e l'armonia si ricostituisce; e la telecinesi in chiusura – confrontata con gli altri finali tarkovskiani – ha piuttosto il sapore di un ulteriore *spostamento del punto di vista* da parte dell'autore, addirittura uno *spiazzamento*, una beffa finale per chi ha incentrato la propria attenzione lontano dal punto cardine (la bambina, ovvero la più indifesa, la più debole di tutti). Il bello è che è stato lo stesso regista a seguire *una pista diversa* (una lunga *deviazione*), e solo nel finale – la passeggiata sulle spalle del papà e la telecinesi – recupera un'altra *centralità* mettendo in primo piano la bambina. A che cosa è servito allora il tanto tormentato viaggio? Forse, ad aprire gli occhi: ai personaggi, allo spettatore e allo stesso regista.

Non è un caso se abbiamo scelto *Stalker* per rappresentare l'opera tarkovskiana all'interno di un dibattito sul bene e sul male: là più che altrove il cammino è esemplare non solo di un atteggiamento autoriale ma anche di un determinato modo di fare cinema e, più estesamente, assurge a paradigma dell'evoluzione interiore di una soggettività. Ribadiamo: la soggettività in esame non è soltanto quella del personaggio, ma innanzitutto quella dello spettatore e quella dell'autore: in Tarkovskij questa *corrispondenza* è molto stretta, così come la *transizione* appare fluida e aperta ad altri punti di vista. Al pari di ogni altro agente, anche Tarkovskij esercita un potere-su: ma la sua azione è finalizzata interamente al potenziamento del potere-di-fare dello spettatore. Pochi registi sanno instaurare questo circolo virtuoso: molti sortiscono invece l'effetto contrario, ipnotizzando o irritando lo spettatore e inibendo la sua capacità di agire. Di più: se quest'ultima è sempre passibile di recupero (basta che a nostra volta rispondiamo all'opera con la violenza facendo entrare nel suo proprio mondo le esigenze del Mondo che dovrebbe restare *esterno* per tutta la *visione*) ciò che l'opera violenta inibisce radicalmente è la fiducia dello spettatore in se stesso, ovvero di essere capace-di-agire *all'interno* di un rapporto dialogico costitutivamente sempre in bilico ma mai del tutto interrotto, all'interno cioè di un'ideale sfera del *giusto dialogo*.

Come riesce Tarkovskij a creare *bene*? In un'espressione: offrendo una *precisa* – unica e coerente – organizzazione visiva all'interno di contenuti tanto più fecondi quanto più *indeterminati*. Per “contenuti” intendiamo le cose inquadrare e i messaggi veicolati: come abbiamo visto poco sopra, essi *sono e non sono*, sono e sono altro. Sono, soprattutto, i nostri stessi contenuti

---

12 E si pronuncia lo stesso Tarkovskij: «L'arrivo della moglie dello Stalker nella bettola [...] pone lo Scrittore e lo Scienziato di fronte a un fenomeno per loro enigmatico e incomprensibile. Essi vedono davanti a sé una donna che ha sofferto moltissimo a causa del proprio marito, che ha avuto da lui un bambino e che continua ad amarlo con la stessa irragionevole abnegazione con la quale lo amava nella sua giovinezza. Il suo amore e la sua devozione sono appunto quell'ultimo miracolo che si può contrapporre alla mancanza di fede, al cinismo, alla desolazione dalle quali è permeato il mondo contemporaneo e di cui sono divenuti vittime sia lo Scrittore che lo Scienziato» (A. Tarkovskij, *Scolpire il tempo* [1986], a cura di V. Nadai, Ubulibri, Milano 1988, p. 176).

perché esemplari delle realtà a noi più care. Allora vediamo e ascoltiamo l'acqua e il fuoco di sempre (del nostro spazio più intimo), ma – proprio perché riproposti da un occhio autoriale ch'è freccia di senso – è come se li vedessimo per la prima volta. Il cinema di Tarkovskij è, allo stesso tempo, quello più *semplice*, quello più *impegnativo* – non fa sconti – e quello più *rispettoso* dello spettatore: è il cinema che ci responsabilizza e potenzia di più. Siamo cioè di fronte alla forma più perfetta di cinema: il cinema allo stato puro. Ecco il paradosso: il *cinema buono*, quello che riesce a trasformare un'inevitabile violenza in un'opportunità di potenziamento offerta all'altro, non è quello che trasmette contenuti speciali o descrive realtà particolari bensì – precisamente – quello ch'è autenticamente *cinema*. Vediamo con ordine il perché.

### 5. *L'Altro raccontato*

Tuttavia, in vista della conclusione – la quale, giacché richiamerà i nuovi modi di fare il cinema, suonerà anche come un'ultima provocazione – occorre anteporre una precisazione: lungi da noi dettar legge o imbrigliare la creatività umana. Siamo i primi a batterci per avere quante più diverse e contrastanti manifestazioni artistiche, e a cercare *nella sala cinematografica* svago e momenti di pura evasione. Ciò non toglie però che, *a livello di ricerca*, possiamo *spassionatamente* indagare ciò che *distingue* il cinema dalle altre arti, ciò che – come direbbe il filosofo – “fa del cinema nient'altro che *cinema*”. Ovvero, ciò che lo differenzia in primo luogo dalla letteratura, dalla pittura, dal teatro e dalla musica, arti *alle* quali deve la propria formazione e il proprio nutrimento ma *dalle* quali è chiamato a prendere le distanze, pena ibride scimmiettature. Come sono – è questa la nostra presa di posizione, altrove ampiamente *dimostrata*<sup>13</sup> – molti dei film che vediamo ogni giorno; che – sottolineiamo – siamo i primi ad amare e a ricercare ma che *non* possiamo riconoscere quali espressioni del cinema al suo massimo grado.

Detto ciò, è tempo di dimostrare quanto sopra abbiamo affermato: il cinema *buono* è quello che riesce ad essere davvero – esclusivamente e fino in fondo – cinema e *non* altro. La dimostrazione, in effetti, è quanto di più semplice (e *semplice* è il cinema più *evocativo*). Il cinema è innanzitutto *fotografia*, *fotografia in movimento*: ebbene, quando noi scattiamo una fotografia con la nostra vecchia fotocamera in pellicola, il Mondo si imprime *di per se stesso* sul supporto<sup>14</sup>. Potremo adottare gli artifici che vorremo, *prima* e *dopo* lo scatto, ma il miracolo di una fissazione *indipendente dall'autore* è ciò che *distingue* la fotografia dalla pittura e ne costituisce il potenziale sovversivo (*inquietante*, se ci pensiamo bene). Ribadiamo: qui, per la prima volta nella nostra storia, il Mondo si imprime *di per sé*, l'uomo e l'arte vengono *dopo*. A ciò il cinema aggiunge *il tempo*: con l'introduzione del sonoro, la Settima Arte s'è trovata a dover *rispettare* non solo lo spazio ma anche il flusso temporale. In ultima analisi, ciò che la cinepresa *registra* è *ciò che* è avvenuto e, insieme, *come* quella cosa è avvenuta. Questo *non lo possono fare le altre arti*, la letteratura, la pittura, la musica, la danza, la scultura, il teatro... Ogni tentativo di gioco con lo spazio o con il tempo nel cinema viene smascherato.

13 Cfr. M. Nardin, *Il cinema e le Muse. Dalla scrittura al digitale*, pres. di E. Lonero, pref. di G. Colanagelo, Aracne editrice, Roma 2006.

14 Cfr. R. Barthes, *La camera chiara. Nota sulla fotografia*, tr. it. di R. Guidieri, Einaudi, Torino 1980 e A. Bazin, *Montaggio proibito*, in Id., *Che cosa è il cinema?* (1958-'62), a cura di A. Aprà, Garzanti Libri, Milano 1999, p. 73.

## I Immagini e filosofia

Si obietterà giustamente: ma lo stesso *punto di vista scelto* è un *artificio*, non esiste la visione *obiettiva*! Appunto. Qui sta la seconda faccia della medesima medaglia: il cinema, *da un lato*, è fissazione dell'è *stato* e del *come è stato*; *dall'altro*, è *racconto*, *montaggio*, *scelta* di (all'interno di) quell'“è stato”. La lotta tra l'*autodeterminazione* (autonomia, autoimposizione) del Mondo e il *racconto* dello stesso: è questa *la vera magia del cinema*, la sua carica rivoluzionaria, il suo potenziale esplosivo.

È però assai facile giocare con quella autodeterminazione di partenza. La gran parte dei registi cerca infatti di spezzare spazio e tempo in mille frammenti monosignificanti: quell'inquadratura, allora, *vorrebbe dire* questo e nient'altro. Insomma, si cerca di fare *letteratura*. Peccato che questo gioco sia sempre votato alla sconfitta: nell'immagine *cinematografica* – al contrario di ciò che accade in quella *letteraria* – convivono *infiniti piani*, insomma c'è sempre *troppo* (ripetiamo: è il Mondo, *tutto il Mondo inquadrato*, che s'imprime sul supporto) e il flusso temporale non può essere bloccato. La scrittura, invece, alterna necessariamente (è questo il suo specifico) *descrizione* e *narrazione*, e prevede il focalizzarsi *su un aspetto alla volta*; non solo: chiama in causa il lettore in ogni istante proprio per *dar volto* alle cose raccontate e per *gestire* il flusso temporale. L'esatto opposto accade quando giriamo e vediamo un film: qui il tempo è eterodiretto, imposto. Contenga *ralenti* piuttosto che accelerazioni, il film, una volta *terminato*, ad ogni nostra *visione* (che – al contrario della *lettura* – *non prevede nostri ulteriori interventi*) durerà sempre gli stessi minuti e secondi, e farà vedere sempre le stesse cose. Il film – sia per il regista che per lo spettatore – è innanzitutto un'avventura spaziale e temporale, di più: un'*educazione allo spazio e al tempo dell'Altro*.

Il rispetto scrupoloso dell'autodeterminazione del Mondo *in vista* di un suo sovvertimento attraverso il racconto è la pratica più difficile che ci sia. Verrebbe da dire che è un'*aspirazione*, *realizzata* da pochissimi registi, primo fra tutti lo “scultore del tempo” Andrej Tarkovskij: il trucco, la “fumettizzazione” o “letteraturizzazione” del cinema sono strade ben più agevoli, così come più sterili – sterilmente *violenti* – sono i risultati. Sterili e violenti innanzitutto *per lo spettatore*, chiuso in un gioco autoreferenziale di *indovinelli* – appunto – *letterari* che depotenziano la magia del cinema.

In questi ultimi due decenni il cinema sta vivendo una profonda trasformazione: anche se la maggior parte dei grandi film viene ancora girata (e proiettata) in pellicola, montaggio e postproduzione sono intrinsecamente legati al mondo dei numeri. Il digitale è un giano bifronte: per un verso, consente le più efficienti strategie di memorizzazione, trasmissione e trattamento dei dati (di qualsiasi origine essi siano); per l'altro verso, però, porta a compimento la rinuncia dell'uomo a lottare, a confrontarsi con una potenza che lo sovrasta. Il digitale è chiusura ultima in un mondo costruito a nostro puro uso e consumo. Un mondo perfetto retto dalle proprie leggi, senza problemi e senza più un Altro. Un mondo che fagocita tutti i campi artistici riducendoli ad una successione di 1 e 0. Quando scattiamo una fotografia in digitale, la luce viene trasformata in ciò che *nulla ha a che vedere* con il Mondo che quella stessa luce ha emanato: il cordone ombelicale è reciso per sempre. Il digitale è *ricostruzione*, è *scrittura*, *grammatizzazione* del Mondo, suo trasferimento all'interno di un *mondo parallelo virtuale*. L'uomo, allora, da una parte *vince* (*stravince*: riesce finalmente a mettere in immagini l'inimmaginabile, creando un mondo *più vero del vero*) e raggiunge quel dominio completo sulle cose goduto, nel loro piccolo, dal pittore e dallo scrittore; dall'altro *perde*, e in maniera definitiva, la sua battaglia e la sua testimonianza tragica.

La nostra conclusione può avere spiazzato il lettore: se così è, ha raggiunto il suo scopo. E potrà aprire ad ulteriori riflessioni: Tarkovskij, il cinema *analogico*, tradizionale, rigoroso,

lontano da ogni compromesso; e il cinema *digitale*: possono essere i due estremi del medesimo percorso. Vivificare la tensione tra questi due poli è l'unica strategia per mantenere fecondo l'interscambio tra noi e l'Altro.

*Il linguaggio è per se stesso,  
dell'ordine del Medesimo,  
il mondo è il suo Altro.  
L'attestazione di tale alterità  
dipende dalla riflessività del linguaggio su se stesso,  
linguaggio che si sa nell'essere, al fine d'essere a proposito dell'essere.*

*Paul Ricœur, Tempo e racconto*



# G iardino di B@bel

A cura di Claudia Dovolich

*Suggerimenti, questioni,  
interrogativi e riflessioni affidate  
a delle “prove di scrittura” di chi  
si incammina lungo i sentieri  
del pensiero filosofico*

**- Daniela Murgia**

*Chaim Perelman tra Pascal e Kant.  
Note su “convinzione” e “persuasione”*

# B @bel



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e filosofia
- Giardino di B@bel**
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi

---

## PRESENTAZIONE

Nell'ambito della collaborazione dell'Università Roma Tre con l'Università di Cagliari, pubblichiamo un saggio di Daniela Murgia che ha conseguito il dottorato in Filosofia presso quell'università, dove sta attualmente lavorando come assegnista di ricerca. A partire dagli studi di Pietro Piovani e della sua lettura di Maurice Blondel, la giovane ricercatrice ha pubblicato saggi sul pensiero del filosofo francese. Attualmente si interessa alla riflessione etica di Chaïm Perelman, giurista e filosofo belga che studia la retorica persuasiva come alternativa sia alla concezione assolutistica dei valori sia al totale relativismo.

---

Daniela Murgia

## CHAÏM PERELMAN TRA PASCAL E KANT Note su “convinzione” e “persuasione”

Nel 1950 Chaïm Perelman e Olbrecht-Tyteca, inaugurando una nuova fase degli studi sulla retorica, presentano nella *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* i primi risultati dell'indagine che già da almeno due anni avevano condotto sullo «studio dei mezzi dell'argomentazione, [...] che permettono di ottenere o di accrescere l'adesione dell'altro alle tesi che si propongono al suo assenso»<sup>1</sup>. L'azione di rottura che tale indagine esercita nei riguardi del pensiero tradizionale che si è occupato di retorica e di persuasione – un'azione che coinvolge una complessità di aspetti dei quali non potremmo rendere conto in questa sede – è preliminarmente evidenziata dagli autori con riferimento polemico alla distinzione classica fra “mezzi della convinzione” e “mezzi della persuasione” così come essa emerge dalla considerazione di alcune riflessioni filosofiche di Pascal e di Kant<sup>2</sup>. Nell'ambito di tale distinzione, infatti, per i termini entro i quali si è sviluppata nei due filosofi, secondo Perelman è messa a punto una particolare lettura del tema dell'adesione e del ruolo che in essa gioca la libertà di ragionamento e di deliberazione del soggetto nel quadro dell'adesione ottenuta mediante persuasione, che ha contribuito a minare alla radice, anche in epoca moderna, gli schemi interpretativi entro i quali

- 
- 1 Ch. Perelman / L. Olbrechts-Tyteca, *Logique et rhétorique*, in «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 1950, pp. 1-35 ripubblicato in: Ch. Perelman/L. Olbrechts-Tyteca, *Rhétorique et philosophie. Pour une théorie de l'argumentation en philosophie*, PUF, Paris 1952, pp. 1-35, tr. it., *Logica e retorica*, in Ch. Perelman / L. Olbrechts-Tyteca, *Retorica e filosofia*, introduzione di F. Temerari, De Donato, Bari 1979, pp. 55-88, p. 55.
  - 2 È opportuno sottolineare che pur affrontando il problema della distinzione fra persuasione e convinzione con particolare riferimento alle posizioni di Pascal e di Kant, a Perelman non sfugge il senso complessivo che tale distinzione acquista e le ricadute che essa ha nel merito di una valutazione dell'argomentazione persuasiva sulla base di antropologie diversamente delineate. Al riguardo vale la pena notare, pur rilevandone la semplicistica riduzione dei termini in cui è espresso il riferimento perelmaniano, in *Logica e retorica*, alla singolare ricezione, soprattutto da parte di “autori americani”, delle importanti rivelazioni della psicologia contemporanea meritevole di aver mostrato a loro giudizio «[...] che l'uomo non è un essere logico, ma un essere suggestionabile». (pp. 57-58). Indicazioni bibliografiche particolarmente significative nel merito di quanto ci proponiamo esaminare sono quelle rappresentate da: Ch. Perelman / L. Olbrechts-Tyteca, *Logica e retorica*, cit., pp. 57-59; Id., “Persuadere e convincere”, § 6 di *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, con prefazione di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1966; pp. 28-33; B. Pascal, “L'arte di persuadere”, sezione seconda di *Spirito geometrico e arte di persuadere*, in *Opuscoli e scritti vari*, a cura di G. Preti, Laterza, Bari 1959, pp. 93-95; I. Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 503-504.

il pensiero filosofico ha inquadrato la persuasione, consacrandone la decadenza e la subordinazione sia sul versante etico che su quello sociale.

Entrambe implicitamente connesse al complesso tema dell'adesione, sin dalle origini della retorica, la convinzione e la persuasione individuano forme di adesione diversamente caratterizzate sul piano delle "implicazioni gnoseologiche": l'una – la convinzione – più prossima a un'adesione all'evidenza ottenuta attraverso la forza delle prove e la validità logico-materiale dei ragionamenti; l'altra, invece, volta a ottenere l'adesione a *opinioni* facendo leva sull'immaginazione, sull'emozione, sulla suggestione<sup>3</sup>. Gli inevitabili condizionamenti che questa interpretazione del problema ha determinato sia sul piano filosofico – caratterizzando la convinzione come "universalizzabile" e "razionale" e la persuasione come "soggettiva" e "irrazionale" –, sia su quello socio-politico – facendo della prima una forma di adesione "attiva" e qualificando la seconda come un vero e proprio atto di sottomissione, non libero né cosciente, ai ragionamenti dell'*altro* – hanno alterato non poco, a giudizio di Perelman, il rapporto che lega l'adesione al ragionamento, alla libertà, all'indispensabile confronto con l'altro. Ha indotto, infatti, a dimenticare che nella pratica persuasiva si è sempre liberi di aderire o di non aderire alle tesi e questo senza l'annullamento di quella responsabilità e di quell'impegno che l'adesione libera sempre presuppone.

Rispetto ai problemi che abbiamo rapidamente prospettato, Perelman mostra una particolare attenzione assumendo una posizione critica non tanto nei confronti della distinzione in sé – che nel *Traité de l'argumentation* riconosce come operante e esistente nell'uso linguistico concreto di due nozioni sensibilmente differenti – quanto verso l'assimilazione dei "mezzi della convinzione" con mezzi *razionali* e dei "mezzi della persuasione" con quelli *irrazionali*, «gli uni diretti all'intelletto, gli altri, alla volontà»<sup>4</sup>. È questa una ipotesi che il filosofo analizza nelle versioni che, lungo percorsi specifici ma, paradossalmente, non molto distanti, hanno presentato Pascal e Kant i quali, in linea con una tradizione razionalistica molto antica, hanno sostenuto entrambi la netta superiorità della convinzione sulla persuasione, qualora, come è nel loro intento, si esamini il problema da una prospettiva volta ad apprezzare non tanto il *risultato* delle due forme di adesione, quanto i *mezzi* (Pascal) o le *facoltà* (Kant) in esse coinvolte:

Per chi si preoccupa soprattutto del risultato, persuadere è più che convincere, la persuasione aggiungerebbe alla convinzione la forza necessaria che, sola condurrà all'azione. [...] Viceversa, per chi è stato educato in una tradizione che preferisce il razionale all'irrazionale, l'appello alla ragione all'appello alla volontà, la distinzione tra convincere e persuadere sarà del pari essenziale, ma saranno i mezzi non i risultati, ad essere apprezzati, e il primato sarà accordato alla convinzione<sup>5</sup>.

---

3 L'analisi che di queste articolazioni della distinzione fra convinzione e persuasione compie Vasile Florescu nel suo studio su *La retorica nel suo sviluppo storico* rileva un'intesa di vedute con la prospettiva interpretativa che del problema avanza Perelman. Con particolare riguardo all'etimo dei due termini, indice anch'esso di una differenza di fondo delle due nozioni, Florescu propone la sua interpretazione: «*Convinctio* deriva da *vincere*, e il suffisso *con* suggerisce l'idea della disfatta completa e definitiva. Il soggetto stesso accetta l'evidenza delle prove e la validità dei ragionamenti del preopinante rinunciando ad opporre ad essi i suoi propri. In questo caso, la vittoria è una vittoria della ragione del soggetto sui suoi interessi o sulle tesi che offendono l'evidenza. [...] E veramente il termine *persuasio*, che viene da *suadere* (consigliare) con in più l'idea di compimento, suggerita dal *per*, è strettamente legato all'esistenza di un'influenza decisiva, se non proprio coercitiva esercitata dal preopinante» (V. Florescu, *La retorica nel suo sviluppo storico*, il Mulino, Bologna 1971, p. 34).

4 Ch. Perelman / L. Olbrechts-Tyteca, *Logica e retorica*, cit., p. 57.

5 Ivi, pp. 57-58. Il passaggio è ripreso quasi invariato nel *Traité de l'argumentation* nel quale, tuttavia,

Nella misura in cui – e su questo Perelman non sembra avanzare dubbi – i razionalisti sostengono una superiorità della convinzione, le parole che Pascal dedica alla persuasione sono particolarmente indicative a suo giudizio dell'appartenenza del filosofo al comune e variegato orizzonte del razionalismo cartesiano. Nella “Sezione Seconda” di *Spirito geometrico e arte di persuadere*, dedicata proprio a quest'ultima, Pascal scrive:

Nessuno ignora che ci sono due vie d'ingresso attraverso cui le opinioni sono accolte nell'anima, le quali ne costituiscono le principali facoltà – l'intelletto e la volontà. La via più naturale è quella dell'intelletto, giacché non si dovrebbe mai consentire se non alle verità dimostrate; ma la più comune, sebbene contro la natura, è quella della volontà. [...] Questa via è bassa, indegna, aliena, e quindi tutti la sconfessano: ognuna fa professione di non credere, e anche non amare, ciò che sa non meritargli. [...] Dunque, parlo soltanto delle verità alla nostra portata; ed è di queste che dico che l'intelligenza e il cuore sono le porte attraverso cui esse sono accolte nell'anima: però ben poche entrano attraverso l'intelletto, mentre vi sono introdotte dai capricci temerari della volontà senza il consiglio della ragione<sup>6</sup>.

Se, alla luce di queste espressioni, Perelman ritiene che per Pascal la persuasione riguardi «l'automa, cioè il corpo, l'immaginazione, il sentimento, tutto ciò, insomma che non è ragione»<sup>7</sup>, e per questo motivo egli non può che criticarne la posizione, i riferimenti alla *Critica della ragion pura* kantiana e, nello specifico, alla teoria della credenza, a giudizio del filosofo, costituiscono un terreno più fertile per discutere il tema della persuasione. E questo, anche se i riferimenti già operanti nel saggio su *Logica e retorica* del 1950 avviano un confronto critico con Kant che nel corso degli anni passa attraverso approfondimenti degni di nota che hanno il loro centro nel problema dell'origine e in quello della comunicabilità, della diversa capacità, cioè, che è riconosciuta da Kant alla persuasione e alla convinzione di esternarsi. Convinzione e persuasione, infatti, sono per Kant due specie di credenze la cui differenza risiede nel diverso fondamento che le caratterizza determinandone la comunicabilità: se la credenza è valida per ognuno che possieda la ragione, e il suo fondamento è, quindi, “oggettivamente sufficiente” essa è detta *convinzione* ed è comunicabile; se, invece, ha il suo fondamento “nella natura particolare del soggetto” tale credenza è detta *persuasione*, ha una “validità privata” e si configura come *semplice apparenza*:

[...] La pietra di paragone della credenza, se essa sia una convinzione o una semplice persuasione, è dunque estrinsecamente la possibilità di comunicarla e di trovar la credenza valida per la ragione di ogni uomo; perché allora c'è almeno la presunzione, che il principio dell'accordo di tutti i giudizi, malgrado la differenza dei soggetti tra loro, riposerà sul comune fondamento, l'oggetto, col quale essi quindi si accorderanno tutti, e però dimostreranno la verità del giudizio.

---

è inserito nello sfondo ben più ampio e complesso del: «secolare dibattito tra i partigiani della verità e quelli della opinione, tra i filosofi ricercatori dell'assoluto e i retori impegnati nell'azione». Cfr. Ch. Perelman / L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, cit., p. 29.

6 B. Pascal, “L'arte di persuadere”, sezione seconda di *Spirito geometrico e arte di persuadere*, in *Opuscoli e scritti vari*, cit., pp. 93-95.

7 Ch. Perelman / L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, cit., p. 29. La stessa attenuazione del disprezzo nei riguardi della persuasione che Pascal sembra operare di fronte alla considerazione del «posto da dare alla conoscenza religiosa» – non assimilabile *tout cour* al campo dell'intelletto – risulta in ultima istanza ancora più decisiva nel ribadire la subordinazione della persuasione, dal cui ambito le “verità divine” sono estromesse.

La persuasione, quindi, può soggettivamente non essere diversa dalla convinzione, quando il soggetto abbia presente la credenza semplicemente come un fenomeno del suo proprio animo; [...] Io non posso affermare, cioè esprimere come un giudizio necessariamente valido per ognuno, se non ciò che genera una convinzione. Una persuasione io posso tenermela per me, se pure io non ci trovo bene, ma essa non può, né deve, volersi rendere valida fuori di me<sup>8</sup>.

La netta distinzione posta da Kant fra «convinzione, scienza, ragione, realtà» da un lato, e «persuasione, soggettività, opinione, suggestione, apparenza»<sup>9</sup> dall'altro, rilevata criticamente da Perelman in *Logica e retorica*, è assunta, anche nel 1958, come sfondo interpretativo della posizione kantiana. Nel *Trattato dell'argomentazione*, però, è vagliata con riferimento più specifico ad alcuni motivi centrali della teoria dell'argomentazione e rispetto a questi, soprattutto, essa rivela per il principio che la guida la sua inadeguatezza nel fare «dell'opposizione *soggettivo-oggettiva* il criterio di distinzione fra persuasione e convinzione»<sup>10</sup>. Infatti, nonostante Perelman si proponga di «chiamare *persuasiva* una argomentazione che pretende di valere soltanto per un uditorio particolare e di chiamare invece *convincente* quella che si ritiene possa ottenere l'adesione di qualunque essere ragionevole»<sup>11</sup> mostrando, almeno in parte, punti di convergenza con Kant, egli rileva la distanza che contraddistingue la sua posizione rispetto a quella kantiana in nome del principio che guida quest'ultima:

La concezione kantiana, benché molto vicina alla nostra nelle sue conseguenze, ne differisce in quanto fa dell'opposizione *soggettivo-oggettiva* il criterio della distinzione fra persuasione e convinzione. Se la convinzione è fondata sulla verità del suo oggetto ed è perciò valida per ogni essere ragionevole, essa sola può essere dimostrata, mentre la persuasione ha una portata unicamente individuale. Risulta da ciò che Kant ammette soltanto la prova puramente logica, mentre l'argomentazione che non abbia validità assoluta rimane per lui esclusa dalla filosofia<sup>12</sup>.

---

8 I. Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 503-504. Nella sezione terza del II capitolo della "Dottrina trascendentale del metodo", dedicata a "Dell'opinione, della scienza e della fede", Kant, prima ancora di specificare i tre gradi della credenza – opinione, fede e scienza – e di esaminarne le implicazioni, distingue la persuasione e convinzione con le seguenti parole: «La credenza è un fatto nel nostro intelletto, il quale può riposare su fondamenti oggettivi, ma richiede anche cagioni soggettive nell'anima di chi giudica. Quando essa è valida per ognuno che soltanto possessa la ragione, allora il fondamento di essa è oggettivamente sufficiente, e allora la credenza si dice convinzione. Se essa ha il suo fondamento nella natura particolare del soggetto, è detta persuasione. La persuasione è una semplice apparenza, poiché il fondamento del giudizio, che è unicamente nel soggetto, vien considerato come oggetto. Quindi anche un tal giudizio non ha se non una validità privata, e la credenza non si può comunicare» (ivi p. 503).

9 Ch. Perelman / L. Olbrechts-Tyteca, *Logica e retorica*, cit., pp. 58-59.

10 Ch. Perelman / L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, cit., p. 31.

11 Ivi, p. 30. Nel rilevare la difficoltà della distinzione Perelman prosegue: «La distinzione è piuttosto delicata e dipende essenzialmente dall'idea che l'oratore si fa dell'incarnazione della ragione. Ogni essere umano crede in un insieme di fatti, di verità, che ogni persona 'normale' deve secondo lui ammettere, perché essi sono validi per tutti gli esseri ragionevoli. Ma stanno le cose veramente così? Non è eccessiva questa pretesa di validità assoluta per ogni uditorio composto da esseri ragionevoli? Perfino l'autore più coscienzioso non può che sottomettersi, su questo punto, alla prova dei fatti, al giudizio dei suoi lettori. Ad ogni modo egli avrà fatto quanto dipende da lui per *convincere*, se egli crede di rivolgersi in forma valida a un uditorio siffatto» (*ibidem*).

12 Ivi, p. 31.

Nell'ottica kantiana la comunicabilità è, quindi, legata al carattere di valenza necessaria di ciò che si comunica, pertanto, ciò che non è necessariamente valido, logicamente necessario, non può essere comunicato. Questo è il rilievo critico più importante che, secondo Perelman, ne compromette l'approccio alla teoria dell'argomentazione e che ne definisce la distanza rispetto alla sua posizione:

Kant ammette soltanto la prova puramente logica, mentre l'argomentazione che non abbia validità assoluta rimane per lui esclusa dalla filosofia. La sua concezione non può essere difesa se non in quanto si ammetta che quanto non è necessario non può essere comunicato, ciò che escluderebbe ogni argomentazione rivolta ad uditori particolari [...]»<sup>13</sup>.

Su questo aspetto, non vi può essere alcun margine di accostamento fra i due filosofi. L'ambito della retorica, infatti, è proprio quello nel quale non è data alcuna argomentazione con validità assoluta, è l'ambito del "verosimile", del "probabile", quello della deliberazione libera e delle *prove dialettiche*<sup>14</sup>. Ma per riconoscere alle argomentazioni rivolte a uditori particolari una «portata che supera il convincimento puramente soggettivo»<sup>15</sup> – condizione questa indispensabile per poter ammettere una valenza intersoggettiva alla persuasione – non solo occorre ammettere l'esistenza di mezzi di prova diversi rispetto alla prova necessaria, ma è opportuno riprendere la classica distinzione fra persuasione e convinzione in funzione di una teoria dell'argomentazione e metterla in critico dialogo con il ruolo che in essa hanno gli uditori. Il confinamento di una data argomentazione a un solo uditorio particolare, infatti, se ci si colloca dal punto di vista dell'ascoltatore, a giudizio di Perelman è molto relativa dal momento che lo stesso ascoltatore può «immaginare trasferiti ad altri uditori gli argomenti che gli vengono presentati» e può preoccuparsi «dell'accoglienza che sarebbe loro riservata»<sup>16</sup> da parte di questi ultimi, spostando di continuo il confine fra convinzione e persuasione nei termini in cui «gli schemi di un razionalismo angusto»<sup>17</sup> lo ha fissato.

Il nostro punto di vista permette di comprendere come la distinzione fra i termini *convincere* e *persuadere* sia sempre imprecisa e come in pratica essa debba rimanere tale. Infatti, mentre il confine fra intelligenza e volontà, fra razionale e irrazionale può costituire un limite preciso, la distinzione fra diversi uditori è molto più incerta, tanto più che la rappresentazione che l'oratore si fa degli uditori è il risultato di uno sforzo sempre suscettibile di essere ripreso<sup>18</sup>.

Come si evince dal passaggio, Perelman relativizza non poco la distinzione esaminata sulla base dell'idea, molto plastica, di *uditorio*. Pur senza entrare nel merito delle complesse implicazioni cui tale idea rinvia, tanto sul piano normativo-trascendentale quanto su quello socio-politico, ciò che importa sottolineare in questa sede è il passaggio obbligato, nella prospettiva perelmaniana, attraverso la considerazione di una particolare forma di adesione *giustificata*.

13 *Ibidem*, p. 31.

14 Il riferimento è ad Aristotele, il quale, come Perelman sottolinea ripetutamente nel corso della sua produzione, ha avuto il grande merito di aver studiato insieme alle prove analitiche quelle dialettiche, operanti nell'ambito del verosimile, della deliberazione, dell'argomentazione. Cfr. *ivi*, pp. 3-10.

15 Ch. Perelman / L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, cit., p. 31.

16 *Ivi*, p. 32.

17 Ch. Perelman / L. Olbrechts-Tyteca, *Logica e retorica*, cit., pp. 60-61.

18 Ch. Perelman / L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, cit., p. 32.

## G iardino di Babel

Un'adesione *ragionevole*, non costrittiva né definitiva, individuale, libera e responsabile conseguita per mezzo di un autentico confronto intersoggettivo non legato aprioristicamente a tesi o a verità evidenti, e in quanto tali indiscutibili, ma aperto al vaglio delle differenti opinioni in un orizzonte di razionalità argomentativa volta a mettere in gioco “con metodo” e nel rispetto dell'altro ragionamenti validi a ottenere o accrescere l'adesione del proprio interlocutore. Quest'ultimo è preso in seria considerazione: la sua adesione, il suo *concorso mentale* ha un effettivo valore per chi persuade, e, d'altro canto, non può passare inosservato come:

[...] il desiderio di convincere qualcuno implica sempre una certa modestia da parte di chi argomenta, ciò che egli dice non costituisce “parola di vangelo”, egli non dispone di un'autorità sufficiente a renderlo indiscusso e senz'altro convincente. Egli ammette di dover persuadere, di dover pensare agli argomenti che possono influire sul suo interlocutore, di doversi preoccupare di lui, di doversi interessare del suo stato d'animo<sup>19</sup>.

È lungo questi tracciati che, pur nella sua imprecisione di fondo che ne assottiglia la separazione al di fuori di certi schemi interpretativi, nella *nouvelle rhétorique* la distinzione fra “convinzione” e “persuasione” interseca l'idea di una *persuasione ragionata* il cui senso più autentico si pone in linea con il particolare razionalismo critico espresso da una teoria dell'argomentazione interpretata come possibile risposta non violenta, valida sul piano etico e sociale a supportare l'irreversibile e irrinunciabile pluralismo dei valori che caratterizza la società attuale.

---

19 Ivi, p.18.

# **Ai** *margini del giorno*

*A cura di Patrizia Cipolletta*

*Nella vita di giorno gli autori  
di questi saggi sono impegnati  
per sopravvivere nel Gestell  
sempre più totalizzante,  
ai margini del giorno pensano,  
si confrontano e ascoltano le cose "inutili"  
che riguardano tutti e ognuno.*

**- Paola Angelini**

*Politica estera e vita quotidiana*

**- Silvia Manca**

*Il linguaggio muto dell'immagine*

*Il ritmo del mosaico e lo stupore*

# **B** @bel



-  Editoriale
-  Il tema di B@bel
-  Spazio aperto
-  Ventaglio delle donne
-  Filosofia e...
-  Immagini e filosofia
-  Giardino di B@bel
-  **Ai margini del giorno**
-  Libri ed eventi

---

## PRESENTAZIONE

Vita quotidiana e filosofia si intrecciano nei brevi scritti di queste due laureate in filosofia che, sebbene le necessità della vita abbia spinto lontano dal pensiero, non rinunciano a riflettere, nel poco tempo del giorno che resta loro e a lasciarsi suggestionare dai testi filosofici e dalle loro problematiche sempre attuali.

---

Paola Angelini

## POLITICA ESTERA E VITA QUOTIDIANA

Diplomazia, politica estera, economia internazionale, discorsi ultimi sulla situazione mondiale: sottili e misteriose questioni che non sono scontate, né naturali, ma suscitano curiosità perché prendono le mosse da punti lontanissimi dal quotidiano vivere, lavoro, famiglia, salute. Argomenti che vanno oltre, che aprono alla pericolosità del pensare. E chi pensa, pensa da solo, rischiando che la ribellione alla mancata trasparenza delle situazioni resti isolata.

C'è, negli uomini ai vertici di una qualsiasi istituzione, un'attenzione a rendere partecipi i cittadini dei mutamenti politici, sociali, etici, non lasciando che tutto si confonda? Come dovrebbe essere promossa questa partecipazione? Come dovrebbero queste informazioni di interesse pubblico, arrivare al pubblico? Un sistema d'informazioni costruito per dire la verità, per dire come stanno le cose: questo, dovrebbe essere.

Ekkehart Krippendorff costringe a riflettere, obbliga a ripensare quell'idea, forse scontata, di politica estera (sec. XV-XVI) «come forma di espressione e prassi patologica della sfera politica»<sup>1</sup>. Questione degna di considerazione, mi pare, perché l'obiettivo è essenzialmente il dominio su altri essere umani, un'occasione irresistibile, una spinta incontenibile. Nel capitolo “Nelle Memorie di Luigi XIV” si legge: «L'amore per la gloria è più forte di tutte le passioni della mia anima [...]. La Gloire è in ultima istanza un'amante(!), che non si può semplicemente trascurare»<sup>2</sup>.

In questa prospettiva, come realizzare un universale interesse per il rispetto degli altri e per la pace? Kantianamente, possiamo dire, dando voce alla ragione, trattando l'altro e se stesso sempre come fine e mai come mezzo. La politica estera inizia a incidere sugli avvenimenti mondiali in Francia con Luigi XIII – re ambizioso ma poco energico – e con Richelieu, cardinale-politico – «l'inventore stesso della politica estera»<sup>3</sup> – esaltato, con aspirazioni e manie di grandezza tanto da voler creare, tra il 1624 e il 1642, una potenza europea, uno “Stato territoriale nazionale”<sup>4</sup>. E l'occasione per legittimare tale aspirazione è la guerra, un conflitto crudele «contro interi strati e classi del proprio popolo [...], assassinio degli avversari politici della propria classe, estorsione spietata di tasse e imposte, con la repressione più brutale delle innumerevoli insurrezioni e rivolte della popolazione contadina letteralmente dissanguata»<sup>5</sup>, individui sacrificati come mezzi, come pezzi, persi.

---

1 E. Krippendorff, *Critica Della Politica Estera*, Fazi, Roma 2004, p. 10.

2 Ivi, p. 24.

3 Ivi, p. 14.

4 *Ibidem*.

5 *Ibidem*.

La questione è: la giustizia è un requisito delle istituzioni sociali? E ancora: l'uomo è degno di rispetto?

Kant scriveva, a proposito della politica, che non può muovere passi senza avere, prima, rispetto per la morale. Al contrario, le idee del cardinale seducevano, i suoi eredi politici seguirono la via indicata da questo «padre del moderno sistema degli Stati»<sup>6</sup>. Per loro «la gioia più grande era [...] quella di giocare, simili a Dio, con Stati e continenti interi come se fossero delle palle da biliardo (la metafora del biliardo fu usata da Bismarck per la sua politica estera)»<sup>7</sup>. Ma non è tutto: «aveva insegnato agli Stati moderni la loro ragione di Stato nel campo della politica estera»<sup>8</sup>, i suoi principi furono riconosciuti e seguiti “come un fatto naturale”, la sua massima «i nemici dei miei nemici sono miei amici»<sup>9</sup>, è attualissima.

Viviamo come allora un Occidente privo di valori? Un Occidente sfinito dal consumismo, prigioniero della ricerca del successo? Dall'America latina, all'Africa occidentale, all'Asia ovunque è conflitto, questo il panorama planetario attraversato da un sentire comune: la paura di perdere il potere, il bisogno d'inventare nuove strategie per consolidarlo.

Nel nostro secolo, il governo indiano dichiara ufficialmente superato il test atomico; è così che l'India poverissima trascura le sue complesse problematiche sociali per entrare nella «cerchia esclusiva di [...] “potenze mondiali atomiche” (USA, Russia, Cina, Inghilterra, Francia)»<sup>10</sup>. Ecco la dichiarazione di un dirigente del partito BJP: «si dice sempre che noi siamo poveri, che non contiamo proprio nulla, adesso contiamo anche noi [...] perché noi vogliamo sentirci bene, e forti»<sup>11</sup>, e così si dimentica il rispetto per l'umanità, si mette a rischio la vita dell'altro. Le cose non vanno meglio in Pakistan che, per garantire «una sovrana capacità intimidatoria»<sup>12</sup>, risponde facendo esplodere le sue bombe. Atteggiamiento ad effetto per la perdita di un pezzo di paese – il Bangladesh – «mentre l'inimicizia con l'India è diventata parte della sua identità e ragion d'essere politica»<sup>13</sup>. Zulfikar Ali Butto, dittatore pakistano, prima d'essere sollevato dall'incarico, manifesta apertamente il proprio odio nei confronti della nazione indiana, dichiarando di volerla raggiungere «anche se il nostro paese dovesse avere solo erba da mangiare»<sup>14</sup>.

Commentando i passi 4, 6, e 8 del primo libro delle *Leggi* di Platone, Krippendorff, osserva che: «il maggior bene non è la guerra né il tumulto (che anzi si deve pregare che non ce ne sia bisogno) ma la pace reciproca e la benevolenza insieme»<sup>15</sup>.

E la ragione non dovrebbe farsi sentire, soprattutto, nella sfera dell'azione pratica? Sappiamo anche che chi «appartiene alla classe dominante diventa un popolare uomo di Stato non grazie a riforme o a un'autorità morale e spirituale, bensì per mezzo di una fruttuosa

---

6 Ivi, p. 18.

7 Ivi, p. 23.

8 Ivi, p. 15.

9 Ivi, p. 18.

10 Ivi, p. 43.

11 Ivi, pp. 45-9.

12 Ivi, p. 51.

13 *Ibidem*.

14 *Ibidem*.

15 «La cosa migliore non è la Guerra né la sedizione. Avere bisogno di queste cose è deprecabile. Ottima è la pace che c'è fra gli uni e gli altri, la benevola concordia è ottima» (Platone, *Leggi*, 628c, tr. it. di C. Giarratano, in Id., *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari 1983).

attività in politica estera»<sup>16</sup>. Tuttavia, esiste un'altra speranza riposta nella filosofia, quella speranza di potersi sentire liberi di pensare, di dubitare, per questo concludiamo con le parole di Seneca: «Se qualcosa di buono vi è nella filosofia è questo, che non guarda stemmi: tutti gli uomini se si riportano alla prima origine discendono dagli Dei [...] mentre la virtù è possibile a tutti, e tutti per essa siamo nobili. La filosofia non respinge nessuno e non fa speciali scelte: splende per tutti»<sup>17</sup>.

---

16 E. Krippendorff, *op. cit.*, p. 18.

17 Seneca, *Epistole*, 44, 1-3.



---

Silvia Manca

## IL LINGUAGGIO MUTO DELL'IMMAGINE

Un giorno l'ingegnere elettronico chiese al critico d'arte: «insegnami a leggere un'immagine».

Lui che le immagini le aveva sempre lette secondo un codice binario lineare e ordinato, una sequenza in bianco e nero di zeri e uno che si susseguivano ininterrottamente per formare tanti pixel colorati che si manifestavano davanti ai suoi occhi, ora che l'aveva incontrata, aveva iniziato a dubitare che quella sequenza lineare di geometria euclidea che veniva decodificata da un computer potesse essere spezzata...

Da quando era divenuto adulto aveva tentato di incanalare le immense distese verdi delle pampas argentine in quella linea retta in b/n. Doveva arginare tutta quell'energia vitale mettendola al servizio di un'industria per poter vivere e intanto, in quella scatola di pixel, stava disperatamente scoppiando di vita. Quel verde non ne voleva proprio sapere di finire fissato in quella cornice elettronica, e così ogni tanto gli scappava dallo schermo per incontrare qualche altro colore.

Era stato così che quella retta euclidea fiera e dritta che credeva che tutto fosse leggibile e decodificabile era stata spezzata dagli angoli vivi di quel corpo di donna ossuto e spigoloso. «Sono un frattale a cui la violenza delle (mie stesse) interpretazioni ha spezzato ossa e reni. Gli spigoli vivi di questa bianca ossatura talvolta bucano le mie carni facendomi sanguinare. E trafiggendo chi le urta. ...» Così lei gli aveva scritto in una breve mail. A lei avevano insegnato con gli anni che l'incontenibile energia di quella vita che sentiva, di tutto quel molteplice, come lo chiamava S. Agostino, avrebbero spezzato quella violenta pretesa interpretativa che costringeva a linearizzare e incorniciare ogni cosa del visibile e dell'invisibile. A lui che chiedeva di imparare a leggere un'immagine, il critico aveva risposto che alle immagini, lei, non avrebbe mai potuto usare una simile violenza carnale. Con loro lei amava farci l'amore. Tendere loro corpo e orecchi per ascoltarle. Poiché la lettura conservava ancora il ricordo di quel *legein* greco che stava a significare un ordinare linearmente, un incastonare, uno stigmatizzare in un'invisibile crocifissione. Prima o poi l'immagine incorniciata si sarebbe ribellata da quel pesante fardello che la/lo teneva fissata/o a quell'invisibile parete di *pixel* e avrebbe rotto gli argini di quei cristalli liquidi debordando, facendo colare i suoi colori con sbavature zig-zaganti e girovaghe. Del suono silenzioso di tutte queste e quelle immagini visibili e invisibili che aveva incontrato nel suo peregrinare, non avrebbe mai potuto dire, perché avrebbe dovuto trovare una parola che conservasse il loro silenzio. Leggendole, la voce l'avrebbe già rotto.

Nell'assurda *querelle* che aveva sempre considerato la parola l'immagine fedele dell'*éidos* filosofico, la figura della visibilità intelligibile dell'ente, e l'immagine un linguaggio di secondo grado che ripassava sulle orme della prima, al critico d'arte era stato insegnato che entrambe,

sia parola che immagine, avevano una stessa radice che veniva dal lontano sanscrito: *bha*. La differenza, è sempre stata tra ciò che è visibile e ciò che non è dell'ordine del dire e immaginare ma che, pure, lo rende manifesto in silenzio.

E così il critico aveva preso per mano l'ingegnere e lo aveva invitato a vedere con lei la mostra di Amedeo Modigliani premettendogli che non lo avrebbe né guidato né condotto per un sentiero lineare del pensiero già pre-ordinato da lei, per mostrargli che un'immagine si mostra da sé e non si di-mostra. Gli occhi di quell'uomo che venivano da lontano, liquidi e trasparenti, avrebbero guardato quelle immagini con una curiosità verginale, come le immense distese di terra inviolata delle sue origini. Quelle due mandorle di ghiaccio verde non conoscevano la linea etrusca e mediterranea dei corpi allungati ed eleganti del maestro livornese. Non sapevano che guardandoli, lei si sarebbe ricordata di tutte quelle madonne dal collo lungo del Parmigianino delle quali si era innamorata durante l'esame di Arte Moderna all'Università. Così Modigliani, ricordava Lionello Venturi, aveva allungato le proporzioni dei suoi angeli decaduti per una tenerezza nei loro confronti. L'anomalia di quei colli allungati, non era che una lenta, ultima carezza della sua mano che vi indugiava sopra fino alla fine, riluttante a staccarsi da loro. L'ingegnere non immaginava che lei, guardando quelle sensuali curve dipinte, improvvisamente si era sentita, da donna spigolosa e frattalica fatta di squadre e righelli razionali che gravitavano come satelliti attorno a una testa metafisica, non più questa rappresentazione dell'"amante dell'ingegnere" di Carrà, bensì una vera amante, morbida, sinuosa e carnale, da quando lui le aveva scritto che aveva molte più curve di quante non se ne potessero vedere ad occhio nudo. «Più scendo dentro di te» le aveva detto «più cresce in te/me la possibilità di scoprire, intrecciare...».

All'improvviso, in quell'enorme sala del Vittoriano, si fermarono davanti al ritratto della poetessa russa Lusia Czeschowska. Il critico ebbe l'impressione che lei la stesse chiamando. Per un attimo avvertì che quegli occhi bianco-azzurri vuoti e senza pupille la stessero guardando. La bocca stava per schiudersi per parlarle in silenzio, in un linguaggio prelogistico, transferale, portando in evidenza il suono silenzioso del pre-senso della (sua) presenza con una visibile marcatura rossa delle labbra. Come per Schelling l'arte plastica non è che il verbo morto, e però ancora verbo, parola.

Era caduta in silenzio nel punto cieco della (sua) immagine.

Un tonfo secco.

Quelle orbite bianche e fantasmatiche la guardavano inchiodandola con quegli invisibili chiodi che la trafiggevano. Una stretta al cuore. Come la fugace frustata di un laccio. Per lei e solo per lei, quelle orbite vuote si erano riempite dei suoi colori, quella bocca si era schiusa per parlarle di un'ipotetica vita futura, un'altra vita che era il suo Desidero. Quell'immagine-(auto)ritratto le aveva detto di una signora dai capelli raccolti, un collo lungo e sottile e un cappotto nero dal collo sciallato; l'enorme macchia scura ed enigmatica di ciò che di se stessa le sarebbe sempre rimasto interdetto. La sala era divenuta vuota e silenziosa, e lei aveva udito il ritmo musicale di quella lingua lontana e vicina al tempo stesso, quella risonanza ritmica che ode solo chi può accoglierla in sé, nelle proprie orbite vuote, nei propri orecchi concavi. Il critico non sapeva se l'ingegnere poteva udire quei sordi colpi di gong che risuonavano per la stanza. Forse quell'intenso rapporto carnale che era in atto in quell'istante si stava consumando solo fra lei e la sua bella poetessa russa. La sola cosa che il critico riusciva a sentire era che, per lei, quegli occhi vuoti, erano divenuti sguardo. La sua Medusa l'aveva guardata pietrificandola. Erano trascorsi minuti. Forse ore. La sua impossibilità a muoversi le sembrava fuori (dal) tempo. Era paralizzata lì davanti. Aveva incontrato il suo fantasma. Il critico corse al book-shop e cercò affannosamente un taccuino con la sua bella amante in copertina. L'avrebbe portata sempre con

sé per segnare tutti quegli appunti, quelle frasi spezzate e volanti, tutti quei pensieri sconnessi che spesso trovavano un asilo di fortuna su scontrini, biglietti del tram e quant'altro. Ogni volta che avrebbe inciso con la penna quei fogli bianchi, la sua carne avrebbe sanguinato, ma quel taccuino avrebbe serbato per sempre la memoria del loro incontro.

In ogni mostra, il critico, se veniva "urtata" da un'immagine, ne rubava un finto simulacro, un'icona, che, a differenza di un idolo, manteneva l'aura del Sacro che aveva visto così di sbieco pur mantenendolo nel suo versante enigmatico. A lei, quell'immagine di poetessa aveva parlato in un linguaggio che, se si fosse potuto definire tale, sarebbe stato un pre-*logos* e un pre-senso, una voce pre-socratica intesa come un messaggio pre-linguistico, prima che il verbo si facesse carne strutturata trafitta da violenza interpretativa, prima che divenisse un suono che significa, quando, in un tempo lontano, in Grecia, per un breve lampo, era stato solo un suono melodioso, un canto. Allora l'interpretazione non era più il dare un prezzo, un valore a qualcosa stigmatizzandolo, come suggerisce il suo radicale *pret* (da cui *pretium* = dare un prezzo), bensì era un interpretare, come ricorda l'altra versione dal radicale *pet* (da cui *peto* = chiedo, invoco), un chiedere, un invocare ed evocare, magari cantando, amore. Se fosse un linguaggio, quello dell'immagine, sarebbe intraducibile e (s)barrato. Sarebbe un linguaggio muto. Poiché il suono che si è reso significato, la parola leggibile, tassonomica e classificatrice, rimane estranea al Linguaggio muto dell'Altro che, in silenzio, ci in-forma. Come il linguaggio muto del corpo e dell'amore. Quello che spinse, secondo la leggenda che racconta Plinio, la giovane corinzia Butade, l'inventrice del disegno, a tracciare la linea del profilo del suo amante contornando la sua ombra su una roccia prima di doversi separare da lui...

Avrei dovuto tendere un orecchio interno, psichico, vaginale, che accogliesse il suono di quel corpo straniero eppure così familiare con cui stavo stabilendo un muto colloquio. Abbandonarmi alla seduzione immaginativa della sua voce calda e musicale. Comprendere il suo suono in me, proprio come per il filosofo del linguaggio per antonomasia comprendere un linguaggio era come comprendere la musica, l'umorismo, era accogliere e condividere, entro un'analogia appartenenza, il ritmo dello stesso suono. Quando lo avevo preso per mano avevo avvertito l'urlo silenzioso di quell'umida terra di ghiaccio verde che aveva viaggiato così tanto ma che, pure, era rimasta così pura, così vergine e trasparente.

L'ingegnere aveva un buon orecchio, sapeva ascoltare il suono silenzioso del corpo di una donna quando lo incontrava. Sapeva ascoltare le sue vibrazioni quando ne sfiorava la pelle ballando. Diceva che ballare era come fare l'amore. Sapeva ascoltare le sue ritmiche contrazioni orgasmatiche quando trovava un rifugio temporaneo in lei. Sapeva inoltrarsi tra i ritmici flutti delle sue onde. Ma che ne era del suo ritmo? Lo ascoltava lui il battito del suo cuore che correva all'impazzata da un capo all'altro della terra senza trovare pace tra le gambe di nessuna dimora? I suoi occhi di ghiaccio, come gli iceberg della sua lontana Terra del Fuoco, non si erano mai del tutto sciolti nelle calde acque mediterranee. Il suo biondo corpo vi si immergeva per nuotare senza trovare mai il ritmo del suo respiro amniotico. E così la sua nuotata era un'energica corsa che lo lasciava senza fiato in quell'immensa distesa d'acqua che non poteva incanalare in alcun binarismo. Lei, forse, il suono silenzioso e ritmico delle sue bracciate nell'acqua, aveva iniziato ad ascoltarle tanto tempo fa, quando, dopo essere scesa negli abissi ed essere annegata, era risalita sputando fuori dai polmoni quel liquido amniotico che la stava soffocando e rinascendo a nuova vita. Forse un giorno avrebbero nuotato assieme con lo stesso ritmo di bracciata e respiro, forse lei avrebbe continuato a calibrare il suo "prendere aria" scandendo le sue 1,2,3/4 bracciate, e lui avrebbe trovato il ritmo della sua nuotata. Forse non era più nemmeno importante tutto questo, perché, come ricordava un famoso filosofo francese, ci sarebbe

voluto più di un orecchio, più di un occhio, e più che un orecchio, più che un occhio, per udire il suono silenzioso della (propria) immagine. Nel frattempo, nel movimento zig-zagante del loro peregrinare senza meta, quelle due rette parallele che sembravano non doversi incontrare mai all'infinito si erano spezzate insieme per l'impossibilità di contenere il molteplice alito di vita che le aveva investite. Si erano incrociate in un punto, il punto cieco della (loro) immagine, e lì, incontrandosi, avevano disegnato una morbida curva. Un acrobatico arco colorato.

*Pensieri nati dalla lettura dei seguenti saggi:*

- R. Brandt, *D'Artagnan o il quarto escluso. Su un principio d'ordine della storia culturale europea 1,2,3/4*, Feltrinelli, Milano 1998.
- J. Derrida, *Memorie di cieco. L'autoritratto e altre rovine*, tr. it. di A. Variolato / F. Ferrari, Abscondita, Milano 2003.
- S. Freud, *Das Unheimliche*, (1919), tr. it. a cura di C. Musatti, *Il perturbante*, in *Opere di S. Freud*, Boringhieri, Torino 1979, vol. IX, pp. 79-114.
- M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, tr. it. di I. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968.
- J.-L. Marion, *L'idolo e la distanza*, tr. it. di A. Dall'Asta, Jaca Book, Milano 1979.
- J.-L. Nancy, *Il ritratto e il suo sguardo*, tr. it. di R. Kirchmayr, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.
- M.L. Proietti, *L'arte e il pensiero dopo Freud: Martin Heidegger con Jacques Lacan*, in M. D'Abbio (a cura di), *Desiderio e Filosofia*, Guerini e Associati, Milano, 2003.
- M.L. Proietti, *Le ultime figure in Freud e Wittgenstein: dalla strega all'enigma*, inedito.
- A. Sbrilli, *Storia dell'arte in codice binario*, Guerini e Associati, Milano, 2000.
- U. Volli, *Oralità e scrittura delle immagini*, in *Apologia del silenzio imperfetto. Cinque riflessioni intorno alla filosofia del linguaggio*, Feltrinelli, Milano 1991.
- L. Wittgenstein, *Il pensiero. Il pensare*, in Id., *The big Typescript*, a cura di A. De Palma, Einaudi, Torino 2002.

---

Silvia Manca

## IL RITMO DEL MOSAICO E LO STUPORE

*Pensate, a volte vedo la mosca azzurra...*

K. Hamsun

Ancora capace di stupore e di stupirsi. È quello che ho visto aprendo una pagina *web* e trovandomi davanti a quel mosaico colorato. Una stretta al cuore, quella di chi vi riconosce dentro un'appartenenza a una lontana terra comune. Dal canto mio, quello di un luogo in un'isola in mezzo al Mediterraneo, il colorato ritmo catalano di una città turrata che guarda verso la Spagna, nel cui cuore pulsa la luce irradiata dalle smaltate maioliche della cupola di San Michele.

La donna che ha spezzato e decostruito quei pezzi di vetro colorato per poi ricomporli in un'immagine che le appartiene, ha evocato la mia assoluta terrazza sul mare. Leggevo Lacan in quell'agosto. *La schisi tra l'occhio e lo sguardo*. "Nel rapporto scopico, l'oggetto da cui dipende il fantasma a cui il soggetto è appeso in un vacillamento essenziale, è lo sguardo". E leggevo Sartre, che mi parlava della sua *Nausea* e dell'*Essere e il nulla*, dove mi diceva che lo sguardo è ciò da cui io sono sorpresa. Stupita, aggiungerei. Non già uno sguardo visto, ma uno sguardo da me immaginato nel campo dell'Altro, che entra in scena come un rumore di foglie improvvisamente udito mentre sono a caccia, mentre cerco di spiare – la mia vita, forse – come un *voyeur*, stupendomi e facendomi sobbalzare. Proprio lì, nell'ambito del sguardo dove si sta instaura il Desiderio che, proprio a causa di esso, può essere eluso. La copertina verde-azzurro mare della sua *Nausea* mi ricordava che, di solito, l'esistenza si nasconde, o meglio, da essa ci si nasconde. Ma l'esistenza è lì, attorno a noi, è noi. Non posso eluderla. Soffoco: l'esistenza mi penetra da tutte le parti, dagli occhi, dal naso, dalla bocca...sto annegando tra le pagine di quella copertina che sa di mare. Vacillo. E mi metto a scrivere:

"Sono caduta. Mi sono rotta in mille pezzi di vetro. Colorato. Rifrangevano una flebile luce. Un angelo biondo dagli occhi di ghiaccio li ha raccolti per farne un mosaico. Gli occhi disgregati e sparsi per il corpo delle surrealiste bambole di Bellmer si sono ricomposti in tante piccole tessere colorate. Ho sorriso. Mentre il mosaico si sgretolava e le piccole tessere di vetro variopinto cadevano a terra, i miei occhi, le mie labbra, le mie orecchie, il mio corpo tutto, erano vibrante luce dorata."

C'era una *Poupee* del surrealista Hans Bellmer alla Marvelli Gallery di New York che si era rotta e che desiderava essere riparata. Si era de-costruita da sola a furia di sordi e silenziosi colpi di gong. Disgregandosi dall'interno. Come un friabile biscotto dorato dal sole d'agosto di quella lontana isola. Come un mosaico colorato...

"Il mosaico si era sgretolato. Quei mille pezzi di vetro nei quali mi ero frantumata, quelle colorate tessere musive erano cadute scoprendo tanti piccoli puntini luminosi. Irradiavano linee di luce, non più acute e pungenti rette frattaliche, ma curve che si rifrangevano tutto intorno. Punti di irradiazione, sfavillio, fuoco, fonte zampillante di riflessi. Si rifrangevano e riempivano,

esondando, la coppa oculare. Il ritmo delle loro femminili contrazioni orgasmatiche si erano sublimato facendo vibrare tutti gli altri organi. Rimandando (a) oltre. (All')altrove.”

Lo stupore, il Significante, rompe la parola sottraendosi. Rompendo i miei vetri colorati e lasciandomi ammutolita. Di esso, nessun linguaggio de-scrittorio potrà mai renderne conto. Il tentare di riacchiapparlo parlandone, rappresentandone, è, ricordava Wittgenstein, un avventarsi contro i limiti del linguaggio. Dell'etico – il suo *limen* – la lingua non può dire se non ri-presentandolo, traducendolo nella trama di un tessuto differente. Eticamente sostenuta da quel Desiderio inconscio che (ci) muove, ho re-inventato in una nuova immagine quelle tessere musive.

Quando mi sono rialzata da terra e ho ripreso a camminare il mio ritmo era lento, e aderente alla Madre Terra. Era tornato a Lei, era diventato naturale, animale, come l'istrice (un po')ematico derridiano che si espone all'incidente rischiando di ferirsi e sanguinare, all'imprevisto della vita. Era diventato *Umano*, *troppo umano* per essere com-preso senza stupore.

*Di natura naturante il nostro tempo  
cancella giorno dopo giorno  
ogni residua traccia – perciò ricade  
sulle nostre spalle di animali  
il peso dell'origine, il marchio  
dell'istinto, il pregio  
dell'immediatezza, la pienezza  
di un'esistenza priva  
di ambivalenze, ripensamenti  
e stalli, ferocia senza crudeltà,  
dolcezza senza sdilinquinamento:*

*il racconto oggettivo  
della vita senza note  
a margine e commento<sup>1</sup>.*

Avevo messo un orologio in bagno. Una moderna *vanitas* come eco del tempo che passa, proprio come lo aveva raffigurato Bacon. Lì nel posto più intimo, dove nessuno ci può vedere, dove siamo soli con le nostre funzioni organiche più basse e più umane, proprio lì, quest'intima consapevolezza. Lo avevo posto vicino allo specchio per arginare la dispersione psichica spazio-temporale che mi dissanguava quotidianamente facendomi rimandare l'attimo della scelta. L'attimo di scegliere di uscire ad incontrare la vita. E ora, con quell'orologio dal quadrante dorato come il sole dell'isola nella quale ero naufragata, avevo arginato l'abisso portandolo nella quotidianità. *Sub-limen* sublimato. Ero sul crinale del (mio) spazio e del (mio) tempo. Il tempo, non lo subivo più. Lo sceglievo.

Ogni tanto, dopo la pioggia, scendevo per le strade e le trovavo piene di lumache che attraversavano il viottolo da una parte all'altra esponendosi al rischio di essere schiacciate dai piedi di qualche passante. Le prendevo tra le mani staccandole da terra e le sollevavo facendo loro attraversare il viottolo dall'alto. Accelerando e violentando ortopedicamente il ritmo del

---

1 F. Marcoaldi, *Prologo*, in Id. *Animali in versi*, Torino, Einaudi, 2006.

loro viaggio sulla Terra nel tentativo di volerle adeguare ad una velocità a cui le costringevano i veloci passi umani dai quali rischiavano di essere schiacciate.

La metastasi temporale che mi stava uccidendo mi aveva fatta cadere a terra. Sulla mia Terra. E, mentre me ne stavo lì distesa in quella breve pausa spazio-temporale che mi era sembrata immensa, quella Terra mi aveva aperto un Mondo schiudendomi occhi, orecchie, naso, e facendo risollevar tutto il corpo.

*Tra/nello stupore di vedere con occhi differenti,  
avevo ripreso tra le mani i pezzi di vetro colorati per ri-costruir(mi).  
Mi ero re-incarnata nel mio tempo e nel mio spazio.  
Ora che il passo della mia camminata era dolce, lento e musicale, avevo com-preso.  
Ora che mi ero sturata le orecchie da tutto quel “diciume turant”,  
avevo iniziato ad ascoltare il ritmo del mio mosaico.*

*Pensieri nati dalla lettura dei seguenti saggi:*

- J. Derrida, *Che cos'è la poesia*, in «aut aut» 1990, n. 235, pp. 121-125.  
 K. Hamsun, *Pan*, tr. it. di F. Ferrari, Milano, Adelphi, 2001.  
 M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1968.  
 J. Lacan, *Il Seminario, Libro VII: L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, Einaudi, Torino, 1994.  
 J. Lacan, *Il Seminario, Libro XI: I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi (1964)*, Einaudi, Torino, (1979), 2003.  
 F. Marcoaldi, *Prologo*, in *Animali in versi*, Torino, Einaudi, 2006.  
 V. Magrelli, *Canzonetta sulle sirene catodiche*, in Id., *Disturbi del sistema binario*, Einaudi, Torino, 2006.  
 F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, Adelphi, Milano 2001, vol. I e II.  
 J.-P. Sartre, *La nausea*, tr. it. di B. Fonzi Einaudi, Torino 2002.  
 J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, tr. it. di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano 1968  
 L. Wittgenstein, *Lezioni sull'estetica*, in Id., *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, tr. it. a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano, 2001.



## **L** ibri ed eventi

A cura di Chiara Di Marco

*Scrivere non è certo imporre una forma (d'espressione) a una materia vissuta. Scrivere è una questione di divenire, sempre incompiuto, sempre in fieri, e che travalica qualsiasi materia vivibile o vissuta. È un processo, ossia un passaggio di vita che attraversa il visibile e il vissuto. La scrittura è inseparabile dal divenire.*

Gilles Deleuze, *La letteratura e la vita*

### - Libri...

- Charles Larmore, *Pratiche dell'io*  
(Daniela Murgia)
- Helmuth Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*  
(Giacomo Scarpelli)
- Mario Signore, *Lo sguardo della responsabilità. Politica, economia e tecnica per un antropocentrismo relazionale*  
(Elena Maria Fabrizio)
- Laura Tundo Ferente, *Moralità e storia. La costruzione della coscienza etica moderna*  
(Elena Maria Fabrizio)

### - ...ed eventi

- *Psicoanalisi ed ermeneutica*  
(Roma 13 gennaio 2007)  
(Daniella Iannotta)
- *Quale etica per il terzo millennio?*  
(Roma, 12 marzo 2007)  
(Francesca Brezzi / Chiara Di Marco / Elio Matassi / M. Teresa Pansera)
- *Tempo storico e conflitto di valori. Incontro con Giacomo Marramao*  
(Roma, 2 maggio 2007)  
(Dario Gentili)
- *L'etica impossibile di Georges Bataille*  
(Napoli, 14-15 giugno 2007)  
(Rossana Cuomo)

## **B** @bel



- ◀ Editoriale
- ◀ Il tema di B@bel
- ◀ Spazio aperto
- ◀ Ventaglio delle donne
- ◀ Filosofia e...
- ◀ Immagini e filosofia
- ◀ Giardino di B@bel
- ◀ Ai margini del giorno
- ◀ Libri ed eventi



---

## Libri...

### Charles Larmore, *Pratiche dell'io*, Meltemi Editore, Roma 2006, pp. 235.

Il tema della *natura dell'io* è al centro delle riflessioni proposte da Charles Larmore ne *Les pratiques du moi* (PUF, Paris 2004) recentemente presentato al pubblico italiano da Meltemi nella collana *Biblioteca* dedicata ai *Classici del pensiero moderno e contemporaneo*. In *Pratiche dell'io* – per il quale, come è noto, l’A. si è aggiudicato il Grand Prix de Philosophie de l’Académie Française – Larmore mette a punto un’accurata analisi volta a chiarire il carattere specifico del rapporto a sé essenziale all’io. L’idea secondo cui «siamo un io in quanto ci rapportiamo a noi stessi» (p. 7) rappresenta il fulcro concettuale dal quale muove l’intera sua ricerca, finalizzata a «mettere in luce la struttura radicalmente pratica dell’io e le diverse maniere in cui essa si esprime» (p. 10). Larmore sviluppa il suo intento lungo un percorso tematico affatto comune e minuziosamente giustifica sul piano programmatico ogni sua tappa. Il volume si articola in sei capitoli e segue tre direttrici tematiche fondamentali strettamente intrecciate tra loro – ciascuna con implicazioni proprie nell’ambito della ricerca – rispettivamente connesse all’autenticità, alla riflessione, alla concezione normativa dell’io. Fra queste quella relativa alla riflessione si configura come la più decisiva, anche nei riguardi di un’altra tesi centrale del saggio, espressa nella ridefinizione e nella rivalutazione dell’ideale di autenticità che, sulla scia di un Sartre intensamente discusso, egli intende come coincidenza «con la propria non-coincidenza essenziale». È proprio il problema dell’autenticità il filo conduttore dell’intera opera che Larmore, sullo sfondo di un pluralismo etico che ne assicura il carattere di valore fra altri valori, affronta al di fuori degli schemi appartenenti a un’«etica dell’autenticità» che ne eleverebbe il valore incontestabile a valore supremo. Sulla scia di un filone di riflessione ampiamente consolidato che mira a riesaminare il significato dell’autenticità e a ridefinirne il senso – si pensi in ambito filosofico a Charles Taylor –, grazie soprattutto alle suggestioni che gli provengono dalla messa in dialogo di filosofia e letteratura, predilige una visione dell’autenticità proiettata entro una ben precisa proporzione fra *auto-realizzazione* e *ubiquità della convenzione*. Proporzione, questa, accortamente costruita dal filosofo sulle risultanze teoretiche scaturite dall’esame delle critiche che Valéry muove all’idea di *naturel*, indicato da Stendhal quale sola e più valida possibilità di essere pienamente se stessi, di vivere *autenticamente*. La proposta di Larmore di *riaprire* la questione dell’autenticità si concretizza, quindi, in riferimento ad autori, quali J.-Paul Sartre e René Girard, che hanno proposto una versione radicale delle critiche di Valéry. Il primo, in relazione alla critica valeryana connessa alla scissione del soggetto da se stesso cui necessariamente rinvierebbe l’autenticità intesa come coincidenza con il proprio *io naturale*; il secondo, con riferimento al problema dell’*ubiquità della convenzione*, che, sulla traccia di Valéry, imporrebbe di inquadrare l’autenticità nell’ambito della cultura, della civiltà, della convenzione, piuttosto che considerarla, come fa Stendhal, estranea o in contrasto con queste dimensioni (cfr. pp. 16-17). Lungo questo percorso, la discussione critica dell’idea sartriana di “malafede” e di quella girardiana di “mimetismo sociale”, – condotta da Larmore nei primi due capitoli dell’opera (*Sincerità e autenticità; Il mimetismo sociale*) – viene sviluppata con un approccio metodico significativamente definito come “appropriazione selettiva”, per indicare come i *luoghi* dei rinvii ai *suoi* autori rispondano a una selezione ben precisa di temi funzionale al problema trattato e come, solo in relazione ad essi, se ne assuma criticamente le risultanze.

Nel percorso teoretico di Larmore, Sartre si configura come vera e propria *guida*: la sua critica, ne *L’essere e il nulla*, alla ricerca della sincerità/autenticità espressa dalla massima “diventa ciò che sei”, si fa motivo conduttore nella considerazione in positivo della “non coincidenza con se stessi” e nella designazione della malafede come «quello sforzo disperato di colmare questo scarto essenziale al nostro essere» (p. 29). «In fondo – scrive Larmore – la malafede come la intende Sartre consiste nel guardarsi come se si fosse una cosa, e non l’essere cosciente che siamo, mentre questo stesso sforzo di reificarsi smentisce il risultato ricercato» (p. 27). Proprio nel tentativo di essere sinceri con se stessi e autentici,

nell'ottica delineata dal diventare ciò che si è, si cade secondo Sartre nella *malafede*, nell'illusione, cioè, di poter essere perfettamente presso se stessi, di poter annullare quella "trascendenza" che ci caratterizza in quanto esseri coscienti. Tanto per Sartre e per Valéry, quanto per Larmore, quindi, il motivo autodistruttore dell'autenticità intesa come sincerità risiede nella possibilità di contemplare dall'esterno la coincidenza con il proprio vero io: «Ora è proprio la sua dipendenza nei confronti della riflessione cognitiva che condanna al fallimento il progetto di essere sinceri. Per poter constatare che l'assimilazione al proprio io autentico è realizzata, il soggetto conoscente deve distinguersi dall'io che dovrebbe essere il suo oggetto, cosa che ovviamente mina l'identificazione voluta» (p. 43).

Se tali critiche hanno un impatto molto forte su un certo modo di considerare l'autenticità come sincerità, tuttavia, secondo Larmore, esse non hanno alcuna presa nei riguardi della *naturel* – così come lo ha inteso Stendhal, caratterizzandolo per l'assenza di riflessione – un *naturel* che si rivela altrettanto saldo di fronte all'"ubiquità della convenzione". Proprio quest'ultima, infatti, per le ragioni che la teoria del mimetismo sociale girardiano e la relativa critica all'idea di autenticità hanno il merito di sottolineare diventa, per Larmore, conciliabile con il valore dell'autenticità. Il passaggio è di estrema importanza. Nell'"essere pienamente se stessi", come ingiungeva la naturalezza stendhaliana, "in mezzo alle convenzioni" – aggiunge Larmore recuperando il messaggio più forte espresso da Girard in *Menzogna romantica e verità romanzesca* – è data la possibilità di scorgere quel qualcosa di prezioso nell'autenticità, "che non si può abbandonare" (p. 79).

Il senso dell'essere pienamente se stessi prende corpo entro una curvatura essenzialmente pratica: nel capitolo terzo (*Riflessione e conoscenza di sé*) l'ipotesi secondo cui il rapporto a sé costitutivo dell'io si collochi a livello più profondo della "riflessione cognitiva" prende forma in relazione alla distinzione fra quest'ultima e la "riflessione pratica". Una riflessione, cioè, il cui fine non è quello di accrescere la conoscenza che si ha di sé, ma quello di "impegnarsi", di "assumersi la responsabilità" di ciò che si fa, nella consapevolezza che nessun altro può farlo al proprio posto. In questa direzione Larmore si rifa in particolare a Naber, Ricœur, Bergson e Sartre, piuttosto che seguire quanti, pur riferendosi all'io in un senso pre-riflessivo, hanno considerato questa pre-riflessività in termini cognitivi: Fichte nel quadro della sua teorizzazione dell'"intuizione intellettuale" e Maine de Biran con riferimento all'"appercezione immediata". Tuttavia – è questo uno dei meriti fondamentali della teoria elaborata da Larmore – la "riflessione cognitiva" è tutt'altro che irrilevante rispetto al definirsi del rapporto pratico con se stessi. Laddove Sartre e Bergson hanno concluso che la "riflessione cognitiva" è estranea alle "radici del nostro essere" e, quindi, del tutto incapace di avvicinare la natura profonda dell'io, Larmore, al contrario, ritiene che essa abbia una decisiva funzione di razionalizzazione nel fornirci le ragioni per comportarci in un certo modo e per assumerci un certo impegno. Le credenze e i desideri dell'uomo su cui essa si esercita, infatti, sono a suo giudizio proprietà mentali normativamente costituite che orientano la condotta intellettuale e pratica dell'individuo e valgono per lui come *impegni*. Credendo o desiderando qualcosa, in altre parole: «ci si obbliga a comportarsi in modo compatibile con la verità della credenza o con il valore accordato all'oggetto del desiderio» (pp. 101-102).

Non possono passare inosservati – anche se non è questa la sede per un'adeguata analisi – gli sviluppi che sul piano etico derivano dalla declinazione della normatività dell'io in termini di impegno con riferimento a una considerevole variazione di prospettiva nell'ambito della riflessione sul normativo che, nel solco di un kantismo dagli accenti esistenzialistici, viene declinato in prima persona. Proprio mettendo in relazione il carattere normativo delle credenze e dei desideri con la teoria sartriana della soggettività Larmore avvia il ragionamento che, nel capitolo quarto (*Una concezione normativa della mente*), lo condurrà a riconoscere l'essere umano come essere fondamentalmente normativo, che esiste perché si impegna: «Non esiste un io-sostrato; non esiste conoscenza intima dei propri stati con la quale l'io si costituirebbe come l'io che è. Il rapporto a sé costitutivo dell'io consiste nel fatto che esso si impegna in tutto ciò che pensa o che fa» (p. 227). Il riferimento a Sartre è ancora una volta di importanza capitale e si sviluppa in relazione al tema della "trascendenza", letta da Larmore con un'intonazione più ricœuriana che ne intreccia il senso e la portata con quello dell'*engagement*: «La presenza a sé, la 'coscienza (di) sé non tetica' essenziale alla soggettività – scrive Larmore – consiste

ai suoi occhi in una ‘distanza ideale nell’immanenza del soggetto in rapporto a sé, un modo di non essere la propria coincidenza’. [...] ciò che ci si obbliga a essere rappresenta perciò ciò che non si è ancora, ciò che si ha da essere. La ‘trascendenza’ che abita la nostra ‘fattività’ [...] è la dimensione prescrittiva che attraversa tutto il nostro essere. Siamo sempre a distanza da noi stessi nella misura in cui siamo degli esseri fondamentalmente normativi» (pp. 102-103).

Ma, quando si riflette? Quale il segno distintivo della riflessione cognitiva su sé rispetto alla riflessione pratica? E quale il compito di quest’ultima? Nel solco della ricerca di Jean Nabert, ma non senza mettere a frutto importanti indicazioni derivanti anche da Peirce, Larmore concepisce la riflessione come risposta a un dubbio, a un problema, a una *perturbazione* nel proprio rapporto a sé che si vuole ricostruire *riprendendosi, riappropriandosi di sé*. Ma se nella “riflessione cognitiva”, che di fronte a un problema è volta a individuare quali credenze o quali desideri siano realmente i propri, “ci si riprende oggettivandosi”, «ci si studia come se si fosse un altro» rapportandosi con se stessi come ci si rapporta agli altri» (p. 110), nella «riflessione pratica» tale riappropriazione si compie come un «riportarsi all’altezza dei propri impegni» adeguando a questi ultimi la condotta. La natura del rapporto che si realizza con se stessi, in questo secondo caso, è essenzialmente pratica. Nell’assunzione di impegni, l’io mette in gioco se stesso, consapevole del fatto che nessuno, se non lui, può prendere posizione rispetto all’impegno preso. La sua autorità – *first-person authority* – nel dichiarare *alla prima persona* ciò che crede, ciò che desidera, ciò che vuole fare, è tale da valere normativamente; la sua dichiarazione non veicola alcuna conoscenza di sé e, pertanto, non è assimilabile ad alcuna autoattribuzione, né a un’autointerpretazione (pp. 143-144). Con accenti polemici nei confronti di approcci volti a risolvere semplicisticamente le credenze e gli enunciati in termini di “giudizi di osservazione” (Gilbert Ryle), e di “atti espressivi” (Ernst Tugendhat), Larmore si accosta sempre di più a Ricœur – il cui merito nell’aver qualificato il rapporto dell’io a se stesso come rapporto pratico è inconfutabile – abbandonandone però il metodo dell’“appropriazione selettiva”; il suo accordo con le risultanze espresse dal filosofo di *Sé come un altro* in merito all’idea di *attestazione* e a quella di *ipseità* è completo: «Con la sua nozione chiave di attestazione, Ricœur cerca di portare alla luce il rapporto fondamentale pratico che abbiamo con noi stessi. [...] Tutto dipende dalla risoluzione di cui fa prova l’individuo aderendo all’impegno che ha dichiarato» (p. 152). La proiezione verso il futuro che deriva alla dichiarazione dal porsi come “atto di impegno”, fonda l’autorità massima di quest’ultima espressa in *prima persona* dal momento che, su un atto di impegno, a nessuno è concesso di discutere né di dubitare se non: «al massimo, della risoluzione di cui faremo prova conformandoci a ciò che abbiamo dichiarato» (p. 157).

È interessante sottolineare come la *first-person authority* non si risolva secondo Larmore in un *io* pienamente trasparente a sé, alla cui formazione, evidentemente, risulterebbe del tutto indifferente la dimensione dell’intersoggettività. Ciò risulta comprovato, in particolare, dal fatto che a suo giudizio non esiste: «un tipo di conoscenza eccezionale, né osservativa né inferenziale, di cui solo noi disposeremo intorno alle nostre credenze o ai nostri desideri e che ci accorderebbe un’autorità alla quale nessun altro potrebbe pretendere. Esattamente all’opposto, tutto quello che sappiamo su noi stessi si fonda sui procedimenti radicalmente pubblici che sono l’osservazione e l’inferenza. In tal modo, i nostri amici e persino degli sconosciuti si rivelano a volte ben più perspicaci di noi» (p. 158). Quello che però gli altri non possono fare, ed è propriamente questo aspetto che fonda l’*autorità della prima persona*, è sostituirsi a noi quando si tratta di prendere impegni, di assolvere agli *engagements* che fanno di noi quell’io che noi soli abbiamo da essere. Per questo motivo, solo il rapporto pratico dell’*impegno*, definisce il rapporto a sé che fa di ognuno di noi un *io* normativo.

Traendo le risultanze del percorso compiuto – sartriano nell’avvio ma non negli esiti espressi dalla teoria normativa dell’io e della mente – e riportandone il senso al tentativo di riabilitare sul piano etico l’ideale di autenticità, Larmore individua la “riflessione pratica”, come quella nella quale si esprime l’individualità dell’io; una riflessione che ci impegna consentendoci di sentirci più pienamente noi stessi nella misura in cui, scrive: «ci rapportiamo a noi stessi non dal punto di vista di un altro, ma a titolo di quell’io che noi soli abbiamo da essere» (p. 161). Piuttosto che un sicuro riparo offerto

dalla coincidenza con un qualche nucleo originale o dall'assunzione dell'attitudine propria di uno spettatore nei confronti di noi stessi, la riflessione pratica delinea un ambito nel quale la piena assunzione di impegni e di responsabilità da parte dell'io non è suscettibile di essere declinata in termini di contemplazione: l'io, cioè, non può contemplare se stesso nella sua assunzione di impegni se non rinunciando a vivere il momento dell'impegno per quello che autenticamente è. L'esempio sartriano – ripreso da Larmore – dell'uomo che dà da bere all'assetato non perché pensa alla necessità del bisognoso ma per *farsi benefattore*, è ampiamente indicativo della deviazione deformante cui può rinviare sul piano etico un *io-idolo* che *si nutre* dei suoi progetti. Lo spostamento dell'attenzione etica dall'atto da compiere all'interpretazione che di tale atto potrebbe essere data o da noi stessi o da altri individui induce a «guardare l'oggetto dei propri atti come meno significante dei tratti del carattere che esso rivela» (p. 182). E, tuttavia, sebbene la conoscenza di sé sia tale da impedire all'io di essere pienamente se stesso, di esprimersi nella sua natura pratico-normativa, essa è importante proprio perché «non perde interamente di vista la costituzione pratica dell'io». Una costituzione attraverso la quale l'identità personale dell'io prende forma nella sua unità come “unità narrativa”, contraddistinta dai legami, dalle sovrapposizioni anche solo parziali, fra i diversi momenti – o progetti – che ne hanno contrassegnato lo sviluppo nel tempo. Rispetto alla quale, a giudizio di Larmore, un approccio filosofico come quello socratico, volto a dare una valutazione etica della vita nel suo insieme, risulta fuorviante. «La vita di un uomo – si domanda, infatti, Larmore – dà prova di sufficiente coerenza interna, forma un tutto a tal punto che ci si può chiedere se nel suo insieme sia riuscita o no?» e ancora: «[...] la continuità dell'io si costituisce in maniera locale e parcellizzata. Lungi dal possedere l'unità di una ricerca o di un progetto comprensivo, essa si tesse con l'intrecciarsi di attività diverse che si concatenano attraverso il tempo» (p. 212).

L'obiezione rivolta nell'ultimo capitolo (*Prudenza e saggezza*) alla nozione di *piano di vita*, che coinvolge tanto l'etica socratica quanto la teoria rawlsiana della giustizia (limitatamente alla considerazione della nozione di piano di vita razionale come ideale morale), apre il varco a una visione etica della vita buona che non la fissa nei quadri di un piano razionale complessivo ma, al contrario, si mostra particolarmente accorta a recepire quei beni che «l'esperienza può apportare all'improvviso», giacché guarda al bene del singolo uomo come a «qualcosa di radicalmente contingente, che non può essere identificato irrevocabilmente ma che si modifica secondo le alee dell'esistenza» (p. 212).

Posso dire che l'ideale etico della vita buona, così come Larmore lo concepisce, sembra assumere contorni segnati da un'idea di bene “in divenire”, per ciascuno, «non definibile in anticipo»; un bene che «fino al giorno della nostra morte può prendere un aspetto inatteso» (p. 216). Come *devo* vivere per vivere una vita buona, in altre parole, non può essere determinato in anticipo perché il bene di ciascuno prende forma soltanto nel corso della stessa vita personale, alimentandosi di scelte *deliberative*, ma sempre profondamente ancorate al presente e in esso situate. Proprio rispetto a tale ancoraggio, traendo le risultanze ultime della sua teoria normativa dell'io, Larmore tesse le lodi della saggezza quale sola attitudine in grado di “insinuarsi” nei “meandri della vita”; specifica qualità di quanti sono capaci di *attendersi l'inatteso* e di accoglierne le istanze positive riconoscendo che «la felicità, per sua stessa natura, non è mai se non in parte opera nostra. È sempre anche una scoperta».

Daniela Murgia

---

### **Helmuth Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, a cura di Vallori Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2006.**

Tra quanti dettero lustro alla filosofia tedesca del Novecento senza essere sul momento ricambiati come avrebbero meritato, figura Helmuth Plessner, cui soltanto adesso viene finalmente tributato

il riconoscimento che spetta. Encomiabile l'iniziativa di Vallori Rasini di proporre e curare per il pubblico italiano *Die Stufen des Organischen und der Mensch*.

Di padre ebreo, Plessner, già allievo di Husserl, nel 1933 dovette abbandonare la cattedra a Colonia e riparare dapprima in Turchia. Un anno dopo riprenderà l'insegnamento in Olanda, fino all'invasione nazista. Trascorsa la bufera della guerra, nel 1951 l'Università di Gottinga gli concederà una cattedra e nel 1960 lo sceglierà come rettore. Seguiranno anni d'insegnamento e ricerche a New York e a Zurigo e soltanto nell'ultimo periodo della sua esistenza Plessner deciderà di stabilirsi definitivamente in Germania. Che Plessner sia uno degli iniziatori dell'antropologia filosofica è generalmente noto, ma che cosa esattamente sia quest'ambito d'indagine resta forse poco chiaro agli studiosi non professionali. Qui sarà sufficiente rinviare al volume specifico sull'argomento di Maria Teresa Pansera (*La peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen e Plessner*, Bruno Mondadori, Roma 2001) e rammentare come con l'affermarsi delle scienze etnologiche e antropogenetiche su propulsione evolucionistica, certa filosofia alla fine dell'Ottocento avesse dato l'impressione di aver perduto l'oggetto della propria investigazione: l'uomo. Con la nascita dell'antropologia filosofica la teoretica poté tornare ad occuparsi dell'umano in un equilibrato confronto con le scienze naturali e fisiche. Attraverso l'opera di Scheler prima e di Plessner poi la nostra specie, in quanto negatrice di una adesione volontaria agli istinti, ha assunto una configurazione speciale nel panorama del mondo vivente, è diventata per un verso "ascetica". Ne *I gradi dell'organico e l'uomo* Plessner dà appunto forma circostanziata e penetrante al concetto di uomo collocato eccentricamente rispetto al regno animale, che si caratterizza come centrico.

Il libro, al suo apparire nel 1928, ebbe vita difficile. Trovò opposizione a cominciare da parte dello stesso Max Scheler docente anche lui a Colonia, che invece di riconoscere nel più giovane collega un alleato o un discepolo, lo accusò di plagio – pare senza aver letto il libro. Così Plessner, per venire incontro alle istanze di Scheler, modificherà nelle edizioni successive il sottotitolo del volume da *Fondazione dell'antropologia filosofica* a *Introduzione all'antropologia filosofica*, senza accampare diritti di paternità. Il libro stentò comunque a trovare udienza, anche perché messo in ombra da *Essere e tempo* di Heidegger, apparso un anno prima.

Non per questo Plessner si rassegnò a tener la bocca chiusa nei confronti di quel nume del pensiero che un giorno, forse inavvedutamente, si comprometterà con Hitler. Allo sguardo di Plessner, Heidegger in ultima analisi appartiene ad una scuola speculativa superata, secondo la quale chi si pone le questioni filosofiche è il prossimo esistenziale di se stesso. Per Plessner l'uomo nella sua essenza si distingue da ogni altro vivente per il fatto che non è il più prossimo, ma neppure il più lontano da se stesso e, grazie alla sua eccentricità, appartiene a tutte le cose di questo mondo. In altre parole, quelle di Plessner, riportate anche da Vallori Rasini nel suo pregevole saggio introduttivo, "senza una filosofia dell'uomo" non si ottiene "nessuna teoria dell'esperienza umana della vita nelle scienze dello spirito"; per converso, "senza una filosofia della natura" non si ricava "nessuna filosofia dell'uomo". Se spetta alla biologia stabilire la discendenza dell'uomo da forme di vita evolutivamente inferiori, per contro tocca alla filosofia porsi le domande sui significati della scala dell'essere. Il semplice corpo fisico è. L'organismo invece *diviene* se stesso, in quanto posto in corso d'essere, è e non è ancora: la verità è sempre ulteriore. Nei loro gradi filogenetici e ontogenetici l'organismo e l'individuo si rendono decifrabili attraverso la progressione delle cosiddette potenzialità posizionali. La pianta appartiene al livello inferiore dell'evoluzione posizionale e si denota come forma aperta, protesa verso l'esterno e dipendente dal contesto ambientale. L'animale appartiene alla forma chiusa e gode di autonomia e relativa consapevolezza individuale. Soltanto l'uomo ha la facoltà di percepire la propria coscienza e riflettere su ciò che si pone problematicamente oltre se stesso, nel tentativo di interpretare e modificare quanto lo circonda. Senza tuttavia ottenere sicurezze assolute, perché perseguitato dal dubbio permanente sulle proprie apparenti conquiste. E qui, forse, non è del tutto fuori luogo rammentare l'affermazione di Lucrezio – se non ricordiamo male – per il quale l'uomo è infelice perché perennemente alla ricerca della felicità, laddove in questo caso la felicità è il sacrificio che si nobilita nella comprensione.

## **L**ibri ed eventi

Con *I gradi dell'organico e l'uomo* in definitiva Plessner ha affrontato la tematica dell'*Homo sapiens* e del suo essere in rapporto alla natura e al mondo, mantenendosi sul piano di un'alta ricerca filosofica e senza prescindere da un'intima conoscenza della medicina, della sistematica zoologica e in particolare dell'evoluzionismo biologico. Per Darwin moralità, simpatia, solidarietà, che nella vita civile mitigano (o annullano) l'effetto della selezione naturale, sono soltanto il proseguimento di istinti generatisi nelle creature inferiori per garantire il benessere comune del gruppo nella lotta per l'esistenza. L'opinione di Plessner a riguardo è diversa, avendo stabilito un salto graduale decisivo tra coscienza animale e autocoscienza umana, ma ciò non toglie che nel volume in questione il pensiero del massimo teorico dell'evoluzionismo sia avvicinato e valutato con cognizione, a proposito ora del generale principio di adattamento, ora dell'ipotesi che nell'uomo la comparsa del bipedismo abbia preceduto la grande espansione del cervello.

Il testo di Plessner mai polemico per la polemica, pur nell'elaborata pianificazione strutturale (cui è di notevole aiuto un Glossario in appendice), si legge piacevolmente per la sua piana pacatezza che si suppone autoimposta dall'autore stesso. Come s'è visto, l'intento è dialettico nei confronti delle scienze naturali da un lato e della filosofia speculativa tradizionale dall'altro, e il risultato è un convincente riavvicinamento.

In conclusione, il volume tradotto, organizzato e chiosato da Vallori Rasini, che si è avvalsa della collaborazione di Ubaldo Fadini e di Edoardo Lombardi Vallauri, riempie realmente un vuoto nel panorama culturale, anziché andare a sovrapporsi, come invece frequentemente accade per moda editoriale, a tante altre opere seppure di valore.

*Giacomo Scarpelli*

---

### **Mario Signore, *Lo sguardo della responsabilità. Politica, economia e tecnica per un antropocentrismo relazionale*, Studium, Roma 2006, pp. 248.**

Nella riflessione filosofica contemporanea la critica e autocritica della cultura hanno acquisito un duplice *habitus* che si esercita tanto nel rifugio della decostruzione del senso, che non lascia alcuna verità, ma solo contraddizioni, quanto nella costruzione di un senso ancora possibile, al quale il pensiero si vede condotto, se non vuole, per così dire, solo pensare il problema, ma anche avere la pretesa di indicare i modi della sua soluzione. Inserendosi in questo secondo filone costruttivo, *Lo sguardo della responsabilità* è un testo che cerca di risaldare l'antico rapporto tra teoria e prassi, riconducendo la responsabilità *nel* pensiero; che significa posare lo sguardo laddove l'etica impone al filosofo di guardare, di rimanere vigile, esercitando una critica capace di «riprendere il senso della storia» senza ridurne la complessità.

La prospettiva filosofica, alla quale Signore si richiama, si annuncia così molto vicina a quella «filosofia critica della prassi umana», che Adorno collegava alla fortuna del pensiero di superare ciò che semplicemente è, alla possibilità del pensiero di pensare oltre se stesso. Con una differenza che si vorrebbe sottolineare, per riconoscere nel testo di Signore uno slancio ulteriore. Mentre, infatti, per Adorno le manifestazioni di sofferenza assoluta impongono alla critica di restare fedele a quel vincolo storico per il quale diventa impossibile sollecitare un senso positivo dell'essere, nella misura in cui ogni sollecitazione implicherebbe una giustificazione di quelle manifestazioni; qui si recupera nella responsabilità, a partire dalla sua genesi nel pensare, la possibilità di restituire quel senso positivo all'esistente che, già nell'impegno filosofico, si progetta nella storia e nella società, politica e cosmopolitica. Non a caso, tale approccio vuole anche essere un tentativo di superare e di uscire dall'epoca della transizione, forse pure evocata da Nietzsche, che dalla perdita di senso e di valore del mondo, dalla situazione di disorientamento e smarrimento, giunge alla riacquisizione di un'ermeneutica della vita e della storia.

La responsabilità può soddisfare il bisogno di pensare e indirizzare il pensiero verso l'etica, se la ragione che esercita la sua capacità critica resta legata ad un rapporto vitale col mondo, quale «terreno e fondamento delle sue possibilità di esplicarsi». Fondante, a tal fine, è tanto il richiamo husserliano alla *Lebenswelt* in direzione antiheideggeriana, quanto la modalità originale con la quale lo si fa interagire con la libertà kantiana del pensare, che dovrebbe orientare la ragione sempre in funzione della sua autonomia e del suo progresso. Solo questo doppio legame, di una ragione che cerca se stessa mentre esperisce il mondo, può tenerla al riparo da chiusure autoreferenziali e alienate, per rivolgersi all'umanità, unità reale e *in fieri*, verso la quale, per riprendere l'Husserl della *Krisis*, deve tendere il corso della storia.

Nella riflessione di Jonas, la responsabilità si era imposta, ripensando l'etica nell'unità psico-fisica della vita, per restringere la libertà dell'uomo rispetto ad una natura che lo interpella e che, affermando l'essere, obbliga ad agire in modo che ci siano la vita e l'umanità futura. Mentre con Lévinas, essa trasferiva l'attenzione dall'ontologia, che riduce l'altro al medesimo, all'etica quale esperienza esistenziale dell'incontro col volto dell'altro, che mette in questione il soggetto e lo obbliga a rispondere alla sua chiamata, prima di ogni libertà e volontà. Signore non si limita a ricostruire questo quadro teorico, che assume in ogni caso come imprescindibile; egli cerca di «risemantizzare» la responsabilità, per conferirle un senso che contenga ma insieme ecceda quello dell'imputazione personale, e si preoccupa di tesaurizzare l'analisi weberiana della razionalità moderna e la critica che l'ha seguita (rapporto scienza-tecnologia, potere-dominio, giustizia-disuguaglianza) in direzione di un sapere etico carico di attenzione e sollecitudine per la natura, per l'altro, per il diverso, per l'oppresso, o per qualsiasi essere capace di soffrire.

La responsabilità si attiva nel dialogo e nella capacità di guardare alle culture come «ponti», nel dovere di portare la civilizzazione al livello spesso deluso della moralità; nell'esercizio della cultura come cura dell'anima, memoria che ritrova ciò che siamo stati, siamo e potremmo ancora essere, in quei fondamenti spirituali della cultura europea che resistono alle crisi della razionalità occidentale e della soggettività moderna.

La cultura della responsabilità coinvolge così un individuo, weberianamente inteso, il quale non può essere pensato come realtà metasociale, rimanendo vincolato alla realtà del proprio tempo nella quale vive e s'impegna, al suo essere elargitore di senso, anche in virtù di questo deficit metafisico. A quest'individuo si conferisce il senso dell'impegno responsabile che accomuna lo scienziato sociale, interprete oggettivo della realtà, e il politico, ma anche l'educatore, che voglia essere all'altezza del suo compito. E che si trova così spinto a indirizzare lo sguardo verso i «luoghi della responsabilità», che sono quelli della democrazia e della partecipazione politica, col suo irrinunciabile riferimento all'autonomia del singolo e ai suoi diritti-doveri; della globalizzazione economica che dovrebbe farsi guidare, al di là del relativismo e del monismo etici, da un'etica minima che sappia ricondurre all'uomo anche il senso dell'economico, in termini di prodotti, necessità, aspettative; della cittadinanza globale e della solidarietà nella quale si potenzia il riferimento universale alla persona, attraverso legami che nascono dall'amicizia, dal dono, dal perdono.

Questi, oltre ad essere i temi urgenti del nostro tempo, andranno anche pensati e costruiti come *luoghi dell'ospitalità*, «laboratori di pace e fraternità», luoghi della relazione che richiedono «un'apertura intenzionale» di chi li costruisce. Considerata conclusa la stagione della razionalità centrata sul soggetto, la responsabilità, infatti, può raggiungere e coinvolgere il pensare, la ragione, la critica costruttiva, solo sullo sfondo teorico di un'*antropologia relazionale*, che lega la libertà personale alla dimensione dell'*ôikos*, che è insieme abitare, appartenere ed essere in relazione, con la propria corporeità e con altri. Questa libertà connoterà la persona, non come centro dal quale s'irradia il senso, bensì come luogo dal quale la relazione che sorge lo costituisce e prepara alla decisione.

In questa prospettiva, lo scienziato sociale, o il filosofo, assume un ruolo che fa tutt'uno con il suo compito. Se la filosofia ha perso lo sguardo sulla totalità, se essa ha rinunciato a rincorrere l'essere originario, o se essa deve resistere al rischio di entificare il mondo, non può rinunciare a

collaborare con gli altri saperi. Una collaborazione reciproca attraverso la quale può continuare a coltivare la sua motivazione profonda all'autoriflessione, aiutando così anche i saperi specialistici a considerarsi parte di un processo totale e unitario finalizzato alla comprensione dell'umano.

*Elena Maria Fabrizio*

---

### **Laura Tundo Ferente, *Moralità e storia. La costruzione della coscienza etica moderna*, Bruno Mondadori, Milano 2005, pp. 265.**

Declino, crisi, disagio; aporie, fallimenti, discontinuità, sono le categorie con le quali può accadere di vedere interpretata la narrazione moderna, sullo sfondo di un atteggiamento disfattistico o di amara autocritica. Quelle categorie sembrano, però, aver esaurito il loro potenziale interpretativo, nella misura in cui spesso trascurano la dinamica storica o ne evidenziano solo il negativo, e perciò non sono in grado di cogliere acquisizioni etiche profonde, vincoli consolidati di giustizia. Rispetto a questi scenari, nel libro di Laura Tundo Ferente, l'unità di moralità e storia è ricercata in una prospettiva insieme *reattiva* e *propositiva*, che vuole contribuire, con metodo storico-critico, alla comprensione della formazione della coscienza etica moderna, senza però limitarsi alla ricostruzione teorica, all'apporto di singoli autori.

Si tratta, infatti, di un percorso *storico e teorico* che analizza, con equilibrio e chiarezza, i principi e vincoli etici della libertà, eguaglianza, giustizia, sovranità, solidarietà e responsabilità entrando nei processi di maturazione della coscienza storica, e cioè nella dinamica degli eventi, delle lotte, delle conquiste emancipative. Processo complesso di graduale e universale liberazione, del quale pensatori e filosofi non sono stati i principali vettori e protagonisti, sebbene ne abbiano spesso recepito, e qualche volta anticipato, le istanze organizzandole in importanti sistemazioni morali e giuridico-politiche. Le esperienze delle rivoluzioni moderne, inglese, americana, francese e russa, i movimenti come la guerra contadina tedesca, le lotte in genere dei ceti emergenti e delle classi subalterne, sono i tempi e gli spazi storici di coloro che hanno agito secondo bisogni, esigenze concrete, aspirazioni, speranze, e però anche momenti altamente formativi di un processo più ampio. Tesi che anima il discorso è, infatti, quella che vede nel moderno il passaggio verso una sempre maggiore acquisizione dei principi etici e dei vincoli dell'agire, della consapevolezza e diffusione del loro valore universale, che ha condotto all'esigenza di fissarli in forme universalmente vincolanti quali sono le Carte dei popoli, le Costituzioni degli Stati e delle organizzazioni internazionali. Cammino di acquisizione-costruzione, definito dall'autrice di tipo «globalmente lineare», approfondito a partire dagli albori della modernità e dei suoi presupposti umanistico-rinascimentali fino alle soglie della contemporaneità, con i suoi problemi ancora legati all'estensione dell'eguaglianza materiale, alla diffusione planetaria dei diritti umani, al rapporto tra democrazia e coesistenza pluralistica di *ethos* e culture. E compreso anche nelle sue fasi di discontinuità, alienazione, sconfitta, delusione, sospensioni parziali di un cammino che però attea, in fasi successive più favorevoli, segnali di ripresa e di maturazione.

*Autonomia, autogoverno, sovranità popolare*, che già nella *dignitas*, con i suoi correlati umanistici di operosità e virtù, trovano il loro fondamento incoativo e propulsivo, sono ripercorsi a partire dall'esperienza dei Comuni medievali, nella loro ripresa storica con i movimenti che preparano e animano la rivoluzione inglese, quella francese, fino alla breve esperienza dell'autogestione democratica dei soviet russi. Passaggi che fondano il vincolo della libertà sia nell'individuo che nella sua costitutiva socialità etica e politica, benché l'autrice non manchi di evidenziare i fattori di disturbo e squilibrio, come quello economico connesso al diritto di proprietà.

La riflessione sui diritti naturali è posta in correlazione alle trasformazioni dei rapporti economici, sociali e politici dell'affermarsi dell'individualismo moderno; la grande fioritura del giusnaturalismo del sei-settecento si spiega, infatti, col maturare progressivo di acquisizioni teoriche elaborate dal pensiero teologico e giuridico premoderno, ma anche di principi di matrice evangelica che avevano già trovato una loro rivendicazione nella rivoluzione inglese del Lungo Parlamento. Il diritto naturale razionale e il suo correlato dell'eguaglianza naturale muta radicalmente la base di legittimità dello stato e in genere attesta un cammino che, dalla condizione originaria di eguale natura e dignità, viene introdotto dalla modernità sul piano storico, trasposto in quello giuridico e quindi elevato ad applicazione universale. Se ne analizzano poi i fattori di crisi, lo slittamento verso elementi di artificialità e utilità; la deviazione verso forme di legittimità giuridica su base economica; il passaggio a diritto coercitivo e istituzionale, fino al diritto astratto e al razionalismo giuridico.

Un importante intermezzo storico è dedicato al principio di *eguaglianza*, al suo «tormentato» percorso nella rivoluzione inglese, in quella americana, fino a quella francese, dove assume un significato più umano e universale, finalizzato a indicare le garanzie del pieno esercizio delle libertà (opinione e stampa, proprietà, sicurezza, resistenza all'oppressione, abolizione dei privilegi feudali, dell'arbitrio giuridico). Sebbene la determinazione del *citoyen* rimanga legata ancora alla proprietà, al censo, al sesso come condizione per acquisire indipendenza ed effettivo esercizio della politica (nonostante l'affermata eguaglianza di tutti i cittadini), questi limiti non diminuiscono la portata di un momento storico epocale, che vede comparire sulla scena decisionale e politica circa quattro milioni di elettori. Sarà, infatti, la progettualità innovativa del contromovimento popolare dei *sans-culottes* a rivendicare l'eguaglianza in proposte politiche ancora più avanzate e precise, di esercizio diretto del potere, di diritto delle assemblee primarie ad emanare leggi, controllare funzionari, revocare gli eletti; «eguale godimento» ed estensione della proprietà a tutti, che si opponeva al principio di proprietà dei pochi. Bloccata dalla chiusura della borghesia verso forme di conservatorismo e alienazione dei principi rivoluzionari, l'attenzione popolare sull'eguaglianza contribuirà ad una comprensione e attuazione che si sposterà dal piano giuridico-formale a quello socio-economico, ai problemi di sempre della povertà e della soddisfazione del bisogno.

Non a caso, saranno la tradizione del socialismo utopico, quello ottocentesco fino a Marx ed Engels, e poi le lotte del movimento operaio, a restituire nuovo slancio e vitalità al principio di eguaglianza a partire dal punto nel quale era stato bloccato e deluso con la fine della rivoluzione francese. Sancito nelle Carte costituzionali, come condizione di eguali diritti politici e di più estesi diritti sociali ed economici, l'eguaglianza accompagna la formazione dello stato sociale volto a garantire la promozione del benessere di tutti i cittadini. E se l'esito fallimentare della rivoluzione russa conduce alla valutazione storica dell'errore-orrore sovietico, e perciò alla necessità di declinare l'eguaglianza sempre insieme ai diritti di libertà, l'attenzione per il binomio eguaglianza-giustizia e per un'opportuna rimodulazione del modello economicistico e liberalistico del principio di libertà, rimane impellente problema delle politiche contemporanee, nonché il perno intorno al quale avanza la riflessione etico-politica del '900.

Nel confrontarsi criticamente con quest'ultima, si evidenziano i limiti di quegli approcci che astraggono la libertà dal principio di eguaglianza, o rinunciano a individuare criteri assiologici universali (Berlin), o restringono, anche nel caso di prospettive più attente alla giustizia e all'equità (Rawls), le libertà fondamentali al piano formale, separandole dalla valutazione economica e dalle condizioni materiali, senza le quali non è possibile l'esercizio dei diritti. Un confronto che chiarisce con efficacia le grandi questioni etiche del novecento, abbraccia un ricco ventaglio di autori (Oppenheim, von Hayek, Apel, Habermas, Sen, Nussbaum, i teorici liberali e comunitari), sino alla trattazione dei principi della solidarietà e responsabilità ripercorsi nella loro genesi giuridica, religiosa, filosofica e nella loro progettualità e verifica storica.

L'autonomia kantiana, la libertà morale, la dignità fondata sulla natura razionale, e l'estensione della moralità alla società governata dal diritto, dalla giustizia, dalla pace, sostengono e motivano questa preziosa ricerca. Certamente se ne argomentano anche i limiti formali e storici, che però non inficiano

L'insuperabile tensione che ispira e motiva l'universalismo egualitario. Il quale è qui analizzato con ragionevole equilibrio, e cioè tanto negli effetti di scompenso provocati dall'affermazione scientifico-tecnologico-industriale e dalle forme di espansione-penetrazione della civiltà occidentale sul mondo intero, quanto nella volontà di diffondere ciò che una parte dell'umanità ha sperimentato e in parte consolidato, attraverso «un'esperienza storica di lotta al privilegio e all'ingiustizia-ineguaglianza». Nella sua intenzione di fondo, la spinta universalistica delle eguaglianze etico-politiche considera la comune appartenenza alla specie, alla natura e ragione umana come il suo vincolo supremo.

*Elena Maria Fabrizio*

---

*...ed eventi*

### **Psicoanalisi ed ermeneutica (Roma 13 gennaio 2007)**

Il 13 gennaio 2007, presso la sede romana del Centro italiano di ricerche fenomenologiche – in occasione della presentazione dei saggi di G. Martini, *La sfida dell'irrappresentabile. La prospettiva ermeneutica nella psicoanalisi clinica* (FrancoAngeli, Milano 2005) e di G. Martini (a cura di), *Psicoanalisi ed ermeneutica. Prospettive continentali* (FrancoAngeli, Milano 2006) – si è tenuto un interessante incontro sul tema della complessa relazione che lega psicoanalisi e fenomenologia organizzato dalla fenomenologa Angela Ales Bello a cui hanno partecipato per gli psicoanalisti Bruno Callieri, Luigi Aversa e Giuseppe Martini mentre Francesca Brezzi, Daniela Iannotta, Gaspare Mura e Domenico Jervolino hanno portato in campo la voce della filosofia.

Ambito filosofico per eccellenza, quello dell'ermeneutica, ambito clinico quello della psicoanalisi, che non possono evitare di intersecarsi, nella misura in cui l'ermeneutica si pone come un metodo di indagine, una sorta di termine medio, che ha da fare con l'interpretazione di un testo, di un'opera d'arte, di un documento e, perché no?, di un sogno, di un sintomo, di una patologia. E, tuttavia, differente è lo sguardo ermeneutico nei due ambiti, anche se fecondo è il confronto che il filosofo e lo psicoanalista possono instaurare nella tematizzazione di quanto accomuna i loro rispettivi campi di indagine. Ne è consapevole Giuseppe Martini, il quale ribadisce: «Naturalmente differenti sono i linguaggi utilizzati nonché le prospettive messe sul tavolo: più metodiche quelle dei filosofi, più cliniche quelle degli analisti, com'è logico attendersi. Ma forse il discorso dei filosofi può ben rispondere alle perplessità d'ordine teorico dei secondi, alla domanda, ad esempio, davvero essenziale circa l'unicità o la molteplicità delle ermeneutiche, così come il discorso degli analisti può dare conto ai primi della possibile trasformazione in prassi delle loro teorie (quella trasformazione così centrale nel discorso ricœuriano, dichiaratamente propenso al passaggio *dal testo all'azione*), ma anche dei possibili equivoci di tali trasformazioni» (G. Martini, *Prefazione a Psicoanalisi ed ermeneutica. Prospettive continentali*, cit., p. 15). Linguaggi differenti, potremmo dire, quanto alle esigenze metodologiche della disciplina, ma poi l'incontro genera un reciproco *pensare a partire da*, che è nutrimento per la riflessione e non amalgama. Ricœur stesso – da tutti citato – che, in *Storia e Verità*, parla dell'intreccio fra *theoria* e *praxis*, è il filosofo che getta il suo sguardo sui fenomeni e riflette a partire da essi, ma, nel caso specifico, non accetta mai di parlare da psicoanalista, riconoscendo, anzi, che c'è molto di più nella pratica che non nella teoria.

Fecondo il dialogo, nella misura in cui l'uno e l'altro si trovano davanti alla sfida dell'incomunicabile – che tuttavia esige di essere detto – o dell'irrappresentabile – che pure tenta di venire a parola nel percorso dell'analisi. Comune, la consapevolezza che un ineliminabile residuo permane in qualsiasi

risposta noi vogliamo dare alle nostre più inquietanti domande, e questa mi sembra la radicale assunzione della nostra condizione umana, sospesa fra la ricerca del definitivo e l'impossibilità di attingerlo. Radicalmente esseri di finitudine, aspiriamo all'infinità (per riprendere suggestioni della ricœuriana *Filosofia della volontà*). E, poiché il cammino è inesauribile, inesauribile deve essere la parola, in cui confluiscono gli sforzi di una ricerca incessante, *inachevée*, per riprendere ancora un termine caro a Ricœur. D'altronde, l'incompiutezza è possibilità di esperienza e, quindi, di accrescimento ("solo perché è finita, la mia mano può stringere la tua" – disse una volta il biblista Schoeckel spiegando l'ermeneutica). Ora, laddove il pensiero oggettivante – e presuntamente definitivo – può porsi solo come esclusione dell'ulteriore e, con ciò, generare il conflitto, il pensiero ermeneutico può disporre all'ascolto del già là e del non ancora, come suggerisce la consapevole assunzione del nostro essere sempre *in medias res* (cfr. P. Ricœur, *Dal testo all'azione*, Jaca Book, Milano 1989, p. 46) e, nel caso della psicoanalisi, alla rivisitazione di ogni possibile esclusione in vista di un suo superamento.

Interessante appare, allora, il riconoscimento di Anna Maria Nicolò, quando afferma: «l'attitudine mentale dell'analista, umile e aperto di fronte all'estraneità perturbante mi sembra l'unica posizione che oggi possiamo considerare plausibile sia nella stanza di analisi che fuori» (A. M. Nicolò, *Presentazione* a G. Martini, cit., p. 11). Attitudine che equivale a consapevolezza di dover accettare una "revisione" del modo "classico" di intendere la psicoanalisi, i suoi metodi, i suoi attori, i suoi risultati. Cambiamento, che implica anche un pluralismo, come evidenzia Bordi in riferimento alla psicoanalisi di fine secolo e alle prospettive filosofiche che la attraversano: «La visuale monadica e soggettivistica della mente – concepita come un contenitore che ha interamente al suo interno molti elementi che la costituiscono, i rudimenti strutturali che li organizzano e i significati che ne vengono trasmessi – ha perduto la sua egemonia e oggi un crescente numero di psicoanalisti, ma anche di filosofi, pensa alla mente come a un sistema aperto, costituito di un mondo interattivo e interpersonale, nel quale contenuti, strutture e significati scaturiscono da processi legati al dialogo col mondo». E aggiunge: «Di questi mutamenti è opportuno segnalare la connessione esistente con quelli che, negli anni immediatamente precedenti, si erano verificati in campo biologico, dove il paradigma dell'organismo inerentemente attivo e interattivo con il proprio ambiente aveva sostituito quello improntato ai principi fisico-chimici» (S. Bordi, *Le trasformazioni della teoria e l'avvento dell'ermeneutica*, in G. Martini, cit., p. 83).

Ne scaturisce la valorizzazione del punto di vista relazionale, anche se bisogna stare attenti, egli rileva, alla assolutizzazione di siffatta componente, che rischia di far cadere tutta l'attenzione sul qui ed ora della relazione, a scapito della dimensione storica del soggetto, che non può coincidere *sic et simpliciter* con la narrazione presente. Insomma, il problema della Verità non può essere né risolto (in maniera definitiva) ma nemmeno dissolto e disperso nei frammenti della narrazione davanti al terapeuta. Anche Bordi, dunque, fa un quadro problematico, dove mostra il beneficio di un'apertura ermeneutica, incentrata sul punto di vista relazionale, anche se è necessario evitare che la relazione qui-ora fra il paziente e l'analista faccia passare nell'oblio il passato del paziente, cioè la storia – vorrei dire – che ne determina il presente di sofferenza.

E domande sulla verità pone Giovanna Goretti Regazzoni, criticando la conoscenza per cause nonché la prevedibilità nel lavoro psicoanalitico e formulando la questione: *una ermeneutica o molte?* Domande sulla verità, sul metodo, sul loro possibile o impossibile intreccio. E l'analisi delle varie posizioni lascia trapelare il suo sguardo angoscioso e perplesso circa la componente ermeneutica della psicoanalisi, sguardo che va «dalla convinzione che riconoscere o attribuire una componente ermeneutica alla psicoanalisi sia quasi tautologico (non abbiamo tra i nostri testi fondamentali un'opera che ha per titolo *L'interpretazione dei sogni?*) alla convinzione, altrettanto profonda, che l'analisi sia fondamentalmente un'altra cosa rispetto all'ermeneutica» (G. Goretti Regazzoni, *Una ermeneutica o molte?*, in G. Martini, cit., p. 97). E, certamente, il problema dell'etica dell'analista e dei suoi rischi pesa nel lavoro psicoanalitico, giacché la responsabilità etica dell'analista non lo può garantire dal rischio del fallimento né può annullare quanto egli deve alla convinzione personale, alla scommessa che ogni scelta comporta. Bisogna, insomma, accettare di sbagliare, essendo sempre pronti a riconoscere gli errori commessi e a modificare il tiro per correggerli.

## **L**ibri ed eventi

Imprescindibile, comunque, si attesta l'esigenza ermeneutica ed anche Barnà sottolinea l'impossibilità, da parte dell'analista, di prescindere dall'ermeneutica – «per quanto inconsapevole, rozza o sofisticata» (A. Cono Barnà, *Ermeneutica, crisi della metapsicologia e fattori terapeutici dell'analisi*, in G. Martini, cit., p. 109) – e mette un accento particolare sul *dialogo psicoanalitico*, quale luogo di ascolto, comprensione, interpretazione: «personalmente ritengo che l'apertura ermeneutica della psicoanalisi, cioè il tentativo di riconoscere a pieno i funzionamenti ermeneutici presenti nel metodo, abbia sovvenuto la nostra pratica clinica e abbia reso più ricca e complessa la sua comprensione» (*ivi*, p. 112).

L'accento posto sulla dinamica relazionale, sulla narrazione presente e sulla sua interpretazione, indubbiamente danno ragione di un dialogo fecondo tra l'analista e il filosofo, che nel caso specifico viene rafforzato dalla presenza, non soltanto sotterranea, di Ricœur, alle cui posizioni si fa costante riferimento da entrambi i lati. Nel libro, che fin qui abbiamo preso in esame, inoltre, Martini riporta anche uno stralcio dell'intervista, da lui fatta al filosofo nella sua casa di Châtenay-Malabry. Interessante *conversazione sulla psicoanalisi*, il dialogo di Martini con Ricœur lascia emergere i temi del desiderio umano e della sua vocazione linguistica, dell'anelito alla parola che riesca a dire l'indicibile e del ruolo che l'altro gioca in questa impresa, l'appello rivolto all'altro, dunque, in una vera e propria struttura di richiesta. Narrazione e traduzione costituiscono, pertanto, i pilastri attorno a cui ruota la sfida dell'analisi e la sua umile accettazione dell'orizzonte sempre aperto. E, d'altronde, lo stesso Ricœur, tematizzando l'identità narrativa, non aveva, forse, puntualizzato che il racconto *fa lavorare* le aporie che la riflessione filosofica non può che lasciare insolute? Far lavorare le aporie equivale, allora, al lavoro di memoria – e, come Ricœur mostra in *La memoria, la storia, l'oblio*, questo rimanda al lavoro del lutto. C'è una rinuncia che dobbiamo accettare, e cioè la rinuncia alle definizioni esaustive in vista della possibilità di un *raccontare altrimenti*, che tiene poi desta la memoria della nostra storia personale, del suo senso – e che, nella psicoanalisi, si riveste di una funzione squisitamente terapeutica. Raccontare altrimenti, così come *tradurre altrimenti*: la traduzione, di cui Ricœur fa un paradigma, con le sue asperità, i suoi vuoti, la sua fedeltà ed i suoi inevitabili tradimenti bene esprime la novità che ogni riscrittura comporta, così come ogni interpretazione. Ed ecco, quindi, la duplice opacità della narrazione durante l'analisi: l'opacità della sofferenza, con i suoi risvolti di lutto e memoria, che nel racconto possono diventare sopportabili pur lambendo l'indicibile; il paradosso della traduzione, per cui qualsiasi discorso traduttivo dell'analista, per un verso deve fare i conti con l'intraducibile che si allude tra le pieghe dei simboli, dei sogni, dei sintomi, per l'altro genera a sua volta una nuova avventura dell'intraducibile stesso. Vorrei sottolineare che in quanto è un modo di dare senso alla sofferenza raccontandola "altrimenti" – e dunque rendendola accettabile – la psicoanalisi è esercizio ermeneutico; ma al "raccontare altrimenti" la terapia, a mio avviso, deve necessariamente aggiungere le componenti fisio-neurologiche – metodologiche – che l'esperienza plasma ma non abolisce. Lo stesso Ricœur è attento a siffatte componenti, e bene lo esprime il suo famoso aforisma «spiegare di più per comprendere meglio», che non soltanto ci dà a pensare alla vuota astrattezza delle dicotomie oppositive, ma anche alla complessità della vita e all'ineliminabile intreccio delle sue componenti.

In qualche modo, ne è consapevole Martini, il quale parte dallo *statuto duplice* dell'ermeneutica, «che è insieme attraversamento critico dei saperi umani (soggetto ai processi di verifica ed al rispetto del *metodo* che li informa), e presa d'atto della ineludibile storicità dell'essere (del suo essere situato, condizionato, *gettato* nella storia)» (G. Martini, *L'ermeneutica come ponte tra narratività e irrepresentabilità*, in Id., cit., p. 132). Tenendo sempre di mira il perseguimento della verità, Martini mostra le peculiarità e gli ostacoli del linguaggio della narrazione, all'interno della quale si dà la possibile traduzione dell'irrepresentabile. Ma questo a prezzo, da una parte, di una difficile traduzione dell'intraducibile; dall'altra, della generazione di nuovo intraducibile. Si potrebbe pensare, egli dice, «ad un percorso circolare a partire dal protomentale, che procede verso le emozioni e i pensieri inconsci di secondo livello, sino a giungere ai pensieri preconsoci e coscienti, gli unici passibili di essere posti in forma narrativa. Ma questo percorso, forse più facilmente documentabile, si completa con l'altra metà del circolo, contrassegnata da un cammino inverso, dal livello coscienziale

all'inconscio irrepresentabile, transitando per l'inconscio rimosso» (*ivi*, p. 141). Quindi, «accediamo all'irrepresentabile solo in virtù e per mezzo della rappresentazione, così come ci garantiamo un allargamento della rappresentazione solo a partenza dall'irrepresentabile» (*ivi*, p. 142). Martini articola, così, nella psicoanalisi il discorso ricœuriano della duplicità dell'intraducibile: «lo psicoanalista si trova dinanzi ad un discorso del paziente che, quand'anche sufficientemente coerente e organizzato, conserva, a ragione delle perturbazioni emotive che lo attraversano, un nucleo di intraducibilità di partenza. L'interpretazione dell'analista, se non si riduce a un sistema semantico chiuso, ma veicola una valenza simbolica, e dunque “dà da pensare”, nel momento in cui tenta questa intraducibilità *ne produce una nuova* che offre all'ascolto e all'interpretazione del paziente» (*ivi*, pp. 142-143). Indubbiamente, il linguaggio rimane non totalmente chiarito o chiarificabile e lambisce il mistero: «La scommessa sta insomma nel riuscire a rimandare una dimensione polisemica e magari misteriosa, ma filtrata dal pensiero logico e mediata dal linguaggio (auspicabilmente con semplicità e chiarezza espositiva). Esercitiamo propriamente una funzione simbolica nel momento che riconnettiamo il paziente con la magmaticità del proprio mondo emozionale, e insieme, perché lo facciamo attraverso lo strumento del linguaggio, gliene consentiamo contemporaneamente l'opportuno distanziamento» (*ivi*, p. 145). Martini, insomma, rimanda ad un “rigore dell'incertezza” come risposta alla “sfida dell'irrepresentabile”, certamente non in nome di una impossibile spiegazione totale bensì in virtù di una consapevole, e perciò stesso responsabile, etica, assunzione del limite del nostro essere nel mondo. Caratteristica, questa, che «è fondamentale accettare e che non si lascia scavalcare da modelli all'apparenza più coerenti, che esitano tuttavia o nella tracotanza di certezze destinate a morire, o nella desolazione di un relativismo dalle cui maglie è sempre pronto a riaffiorare il nichilismo» (G. Martini, *La sfida dell'irrepresentabile*, cit., p. 11). Pensare *in medias res* quello di Martini, potremmo dire applicando la definizione ricœuriana dell'ermeneutica, che assume come posta la mira di verità pur nell'assunzione di un inesauribile cammino di avvicinamento ad essa. La scommessa, egli dice pertanto, sta «nel riuscire a rimandare una dimensione polisemica e magari misteriosa, ma filtrata dal pensiero logico e mediata dal linguaggio [...]. Esercitiamo propriamente una funzione simbolica – egli aggiunge – nel momento in cui riconnettiamo il paziente con la magmaticità del proprio mondo emozionale, e insieme, poiché lo facciamo attraverso lo strumento del linguaggio, gliene consentiamo contemporaneamente l'opportuno distanziamento» (G. Martini, *L'ermeneutica come ponte tra narratività e irrepresentabilità*, in *Id.*, cit., p. 145).

La sua proposta di un'ermeneutica dell'irrepresentabile «significa, allora, non solo ricondurre il non senso, il non ancora, sotto il predominio della rappresentazione, ma anche mantenere viva la tensione inversa, rispettare quella polarità che attraversa la ragione come la follia e che richiede di essere sempre rinnovata e rimodellata nella sua articolazione» (*ivi*, p. 255). Approdo “ad un soggetto più modesto”, potremmo dire con Jervolino quanto alla sua lettura del ricœuriano *Saggio su Freud*, ma nella modestia, cioè nella assunzione del limite, il soggetto, si presenta “più adulto e più maturo”, nella misura in cui la lettura freudiana viene assunta non già come la soluzione del problema uomo, bensì come il polo dinamico di quell'altra lettura, che sta a cuore a Ricœur e che trova espressione nella hegeliana fenomenologia dello spirito. «La dialettica fra archeologia e teleologia – sostiene Jervolino – diventa una ermeneutica della condizione umana: l'umano è suscettibile di una lettura secondo Freud e di una lettura secondo Hegel, e si tratta nell'uno caso, come nell'altro, della stessa umanità. Non si tratta di sovrapporre Hegel a Freud, ma di ritrovare l'uno nell'altro, dialetticamente, cioè proprio a partire dal fatto che essi rappresentano due ‘continenti’ diversi, due universi di pensiero tra i quali non deve stabilirsi nessuna confusione, ma è possibile cogliere un rapporto di omologia» (D. Jervolino, *Discorrendo di ermeneutica e psicoanalisi: Gadamer, Ricœur, Freud*, in G. Martini, cit., p. 61).

Il filosofo, pertanto, può analizzare, come fa Mura, *il contributo dell'ermeneutica esistenziale alla psicoanalisi e alla psicoterapia* esaminando i possibili intrecci fra le tre ermeneutiche: *trascendentale*, legata alla «esigenza eidetica della fenomenologia (Ricœur)»; *ontologica*, «che mette maggiormente in luce la dimensione della comunanza fra l'interprete e il suo oggetto (Heidegger)»; *metodologica*, «che sottolinea la necessità, in ogni processo ermeneutico che voglia salvaguardare la

## **L**ibri ed eventi

“verità” dell’interpretazione, di ben precisi canoni, principi e metodi (Betti)» (G. Mura, *Il contributo dell’ermeneutica esistenziale alla psicoanalisi e alla psicoterapia*, in G. Martini, cit., pp. 25-26). Allo scopo passa attraverso Ricœur, Heidegger (di cui mostra gli sviluppi, fecondi a livello di psicoanalisi, dopo il suo incontro con lo psichiatra-psicoanalista svizzero Medard Boss, che confluiscono negli *Zollikoner Seminäre*), Levinas, Gadamer, Betti. Coniugare «queste tre componenti del processo interpretativo in maniera complementare» è la strada che Mura propone per il superamento di assolutismi intransigenti e metodologicamente fallimentari. Uno sguardo particolare Mura riserva allo Heidegger dei citati *Seminari*, dove – ad avviso del Nostro – egli mostra «la sua grandezza di umanità per il prossimo», che emerge proprio nel rapporto da Heidegger instaurato con la psichiatria e la psicoanalisi. Heidegger, insomma, alle scienze umane vuole dare un “supplemento d’anima”, e questo è il compito dell’ermeneutica. In qualche modo, rileva pertanto Mura, «Heidegger completa qui in senso ‘ontico’ la celebre *Lettera sull’umanismo* (1954), in cui la preoccupazione ontologica sembrava allontanarlo dall’effettiva realtà umana: esercitiamo la psicologia, la sociologia, la psicoterapia, per aiutare l’uomo in modo tale che l’uomo raggiunga la meta dell’adattamento e della libertà nel senso più ampio. Ciò concerne in comune sia i medici che i sociologi, in quanto tutti i disturbi della relazione sociale e tutti i disturbi noxici del singolo uomo sono disturbi dell’adattamento e della libertà» (G. Mura, cit., p. 32; cfr. M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, ed. ted. di M. Boss, ed. it. a cura di E. Mazzarella e A. Giuliano, Guida, Napoli 2000, p. 233.). Bene mette, dunque, in evidenza il Mura come la “cura” dell’uomo non possa prescindere dalla sua “effettiva realtà” e questa, come abbiamo visto, è complessa e chiede di essere considerata in quanto tale. Lo scienziato obiettivante, che voglia oggettivare l’uomo, opera, come dice Heidegger una “dittatura dello spirito”, dal momento che lo scienziato altro non è che un “operatore di calcolabilità”. Il compito dell’ermeneutica – chiosa pertanto Mura – per Heidegger è «farsi realmente incontro all’effettiva realtà dell’altro uomo, per comprenderlo nel suo Esserci, abbandonando ogni pretesa di catturarlo in modo definitivo ed esaustivo, seppure in una ininterrotta tensione verso la “verità” dell’altro» (*ivi*, p. 33).

Ermeneutica e psicoanalisi davvero dialogano insieme nella ricerca di una risposta all’enigma che l’uomo è. E Callieri, da parte sua, nel dibattito ribadisce questa posizione, riconoscendo a Heidegger un ruolo fondamentale – come per altro anche a Jaspers e a Binswanger – nella problematizzazione della pratica analitica, e soprattutto della psichiatria finalmente più attenta a non farsi preda della scienza e dei suoi prodotti. Rimane, tuttavia, che il dialogo finisce per tacere della componente fisiologica, che pure condiziona l’effettiva realtà dell’uomo come apertura totale al mondo. Ma, forse, questo è il momento di far tacere un po’ la scienza per ascoltare le inquiete domande dell’umano nell’avventura del suo essere nel mondo.

*Daniella Iannotta*

---

### **Quale etica per il terzo millennio? (Roma, 12 marzo 2007)**

Il 12 marzo 2007 si è svolta presso la facoltà di Scienze della Formazione dell’Università degli Studi Roma Tre una tavola rotonda per discutere – a partire dal saggio di Vanna Gessa Kurotschka, emblematicamente intitolato *Etica* (Guida, Napoli 2006) – l’urgente e problematica richiesta di etica che il millennio appena trascorso ci ha lasciato come doverosa eredità da pensare.

**Introduzione.** Entrando subito in *medias res*, dobbiamo riflettere sul fatto che se la filosofia morale come disciplina ha una lunga tradizione, tuttavia oggi si presenta con nuove e specifiche caratteristiche,

che sono cifra di complessità in quanto, da un lato, è fruibile una ricca produzione, emergono varie proposte sì che il contesto si è presentato sotto il segno della “riabilitazione della filosofia pratica”; ma d’altra parte, nell’epoca della crisi delle ideologie anche l’universo dei valori appare in profonda trasformazione, in cerca di nuove fondazioni o di fondamenti “altri”. In questo campo così stimolante si manifesta una condizione di “guado”, caratteristica della fine secolo proprio in riferimento alla tematiche etiche, per esempio circa il problema dei diritti umani, in cui si avverte la difficoltà di fondare la normatività, dal momento che i valori tradizionali sono stati messi in crisi, i valori nuovi non si sono ancora affermati. O ancora in relazione ad alcune questioni della bioetica, che solo qualche ventennio fa non si proponevano assolutamente all’interrogazione dei filosofi.

Come giustamente afferma Jacqueline Russ «avida di teorizzazione etica, la nostra epoca vive nondimeno sotto il segno di un’etica spesso problematica» (*L’etica contemporanea*, il Mulino, Bologna 1997, p. 7). La temperie culturale contemporanea può essere espressa metaforicamente – e non solo – nell’opera di Husserl, *La crisi delle scienze europee*: caduti i punti di riferimento di una tradizione sistematico-concettuale che durava da millenni, interrotto e spezzato il vincolo metafisico che legava mezzi e fini, cause ed effetti, intendimenti e valori, come sottolinea Roberto Esposito, gettato l’umano in un totale spaesamento, sembra che l’esito ultimo sia quell’“impossibilità dell’etica” di cui hanno parlato Heidegger (non a caso il primo e più geniale allievo di Husserl), ma anche Rosenzweig: di fronte all’etica che pretende e richiede una condotta regolata da principi universali (o almeno universalmente accettati) si apre minaccioso e drammatico l’abisso della fatticità e della nuda contingenza. Il nostro è un “tempo di privazione”, come affermava ancora Heidegger, in cui si è assistito al crollo delle filosofie sistematiche, alla caduta delle “visioni del mondo”, al rifiuto dei sapere universali e della stessa ragione che di quelli era lo strumento, e un elemento comune a tali percorsi odierni si può individuare nell’opposizione al *logos* totalitario ed unificante, nella rinuncia alla filosofia dell’unità, speculazione che fa cioè della *verità una* il proprio vertice e *telos*. Non è senza significato sottolineare come in tale contesto le teorie che si sono venute configurando siano cifre di questa stessa crisi, espressioni dell’allontanamento da quei modelli di razionalità che hanno dominato nella tradizione filosofica occidentale.

Il progetto morale elaborato sia dagli Illuministi che da Kant, secondo MacIntyre, è fallito per autoconfutazione, perché entrambi miravano a identificare una serie di precetti morali universali, giustificabili razionalmente, mentre il mondo in cui viviamo si presenta in uno stato di grande disordine, poiché di esso possediamo solo frammenti isolati e parole di difficile uso, avendo perso i contesti da cui derivano il loro significato; l’etica contemporanea, pertanto, è il risultato di tale situazione, da cui è derivata anche la frattura tra ontologia ed etica, o meglio l’affermarsi di una ragione calcolistica non idonea a dar conto né dell’essenza uomo, né del suo *telos*, nondimeno forte è la domanda di etica, legata all’evolvere della vita sociale ed economica e allo sviluppo tecnologico. La risposta che si cerca da più parti di fornire, tuttavia, è difficile e ardua. Ma lo sforzo teoretico e pratico che ne è scaturito è di notevole rilevanza: già dal testo in questione emerge sia la possibilità di un’etica come riflessione sui fondamenti del nostro agire, sia la presenza di etiche regionali o applicate, ovvero i tracciati impervi delle scelte concrete che il soggetto si trova ad affrontare.

Se è vero, come affermava Parmenide, che il percorso della filosofia non si svolge *lontano dal cammino degli uomini*, ma lungo il loro stesso sentiero, per noi si tratta di non interrompere quell’itinerario che è iniziato in Grecia più di duemila anni fa, ovvero la riflessione dell’essere umano su se stesso. E i filosofi che non vivono in un mondo privato, né in un empireo astratto ricevono dal contesto sociale, culturale e storico in cui vivono i temi etici con cui confrontarsi, non più solo bene e male, libertà e autonomia, ma identità e differenza, riconoscimento dell’altro, questioni tutte che giustamente Vanna Gessa riassume nella possibilità di rispondere alla domanda: come costituire la vita umana buona?

*Francesca Brezzi*

### *La vita buona. L'etica come lavoro di cura*

Una prima osservazione è un apprezzamento per un testo che mettendo a tema il complesso e contraddittorio nodo dell'etica coniuga pregevolmente la profondità analitica, la precisione terminologica e la ricchezza dei riferimenti testuali all'essenzialità di una scelta delle teorie esaminate, essenzialità determinata dall'urgenza che il presente ci impone di riarticolare «l'antica domanda intorno alla costituzione della vita umana buona». In questo senso il saggio si inserisce nell'attuale dibattito sull'etica offrendo con la sua peculiare cifra di lettura – il binomio poesia-sapere – una risposta alla forte domanda di etica da parte di una società che volendosi sempre più libera ha privilegiato nel suo procedere l'interesse per uno sviluppo sociale, economico e politico volto all'utile degli individui dimenticando per questo quel rispetto disinteressato e quella responsabilità assoluta per gli altri che formano lo spazio di un'etica che, come dice Paul Ricœur, coniugando le “regole di giustizia” e il “comandamento dell'amore” può sciogliere le disuguaglianze senza annullare identità e differenze.

*Sapere e poesia, conoscenza e saggezza:* tornare ad informare l'etica attorno a questo nodo significa una volta di più porre la filosofia di fronte ad una sfida radicale determinata dal fatto che decisioni e scelte individuali e collettive toccano sempre più spesso e sempre più da vicino il fatto stesso di vivere o di morire. Fatto che disarmava anche la più fine retorica accademica che di fronte a un'etica, forse impossibile, che vorrebbe trovare argomenti per custodire valori irrinunciabili con tutta la fragilità dell'infondabile tradisce la vocazione più autentica della filosofia che, già con Socrate, la voleva strumento per vivere, per decidere la vita buona e non solo per contemplare o addirittura fuggire il mondo e la sua contraddittorietà. Ora a me sembra che sia proprio il senso forte di questa sfida il filo che si svolge storicamente e si riavvolge teoreticamente lungo tutto il testo legando le diverse teorie etiche nel movimento sincronico-diacronico di una dialettica mai compiuta, impossibile, che evidenzia l'attenzione mai del tutto sopita della ragione per le emozioni, per quelle passioni mai tristi, come dice Spinoza, che fanno dell'etica il terreno per una vita libera, attiva, per una conoscenza adeguata di quel sé-corpo che ride del grande Io-Ragione e delle sue illusioni, dell'arroganza di una conoscenza-coscienza che ha mascherato la vita sotto il velo di ideali e di valori che negano la potenza-gioia di una vita affermativa.

*Poesia e sapere* sono allora termini che coesistendo aprono uno spazio di senso e di valore possiamo dire dilatato, lo spazio governato da una ragione sobria, modesta, una ragione saggia in cui da tempo non crediamo più, ma di cui abbiamo sempre più bisogno per rendere possibili e praticabili un'etica e una politica capaci di eccedere i limiti sia dell'universalismo liberale che del contestualismo comunitarista. Capace di ritrovare, dopo la furia del sogno faustiano della modernità quell'antica *sapientia* che era virtù creativa, forza attiva di un pensare in cui immaginazione poetica e intuizione teorica convenivano in un movimento di costruzione e di eccedenza di spazi e regole e che era la possibilità stessa del pensiero. Precisando i termini e l'approccio della sua analisi Vanna Gessa sottolinea subito come fin dalle origini l'etica sia sorta «nell'ambito della poesia tragica» e come abbia poi definito, «differenziandosi come disciplina squisitamente filosofica», la sua peculiarità proprio in relazione ad essa, alla sua capacità, come dice Aristotele di «mettere in scena l'universale» aprendo ad un senso della vita e della morte che travalica ogni particolarità spazio temporale. Pretendere di sconfiggere la morte e l'*eros* «è segno di arroganza, è follia»: è proprio la sapienza tragica a smascherare tutta l'impotenza dell'artificio di un *logos* modellato univocamente per dominare il mondo e gli uomini. Per questo la verità della tragedia non ci viene né da Antigone né da Creonte, ma dal coro, da quello spirito dionisiaco che dice la vita come gioco di *eros* e *thanatos*, di piacere e sofferenza, «le condizioni umane della vita e della sua bellezza» che la ragione ha preteso disciplinare nei suoi saperi impoverendo la vita. Così la vita umana diviene «riferimento normativo delle scelte pratiche nel senso che è consigliabile per noi inscrivere il nostro progetto pratico, il lavoro del nostro impegno, entro l'ambito delle mai definitivamente dominabili forze entro cui la vita umana si costituisce», così l'etica tragica segna «la questione con la quale l'etica si misurerà: la

questione del modo in cui un essere quale è l'uomo deve agire per realizzare la sua umanità in maniera eccellente e raggiungere l'*eudaimonia*» (p. 21). Seguendo Aristotele, la «razionalità con la quale si va incontro agli eventi per trovare soluzioni che ci permettano di realizzare l'*eudamonia* non *misura* e non *calcola*. La razionalità utile al compito di guidare le scelte umane deve piuttosto immaginare un modello individuale di vita eccellente che possa essere assunto come esemplarmente valido da ogni altro essere», uno stile di vita ed una forma del pensare propri di un soggetto agente morale e di diritto che resistendo al potere, pensando da sé a partire da sé sa modellare – come sembra indicare il tema foucaultiano della cura di sé in quanto esercizio etico e politico della libertà – le relazioni personali e collettive nell'ottica di un *philein* che rompe l'identificazione etnocentrica del legame di sangue, la virilità del *proprium*, delineando forme di identità e relazioni altre rispetto a quelle che hanno caratterizzato il modello individualistico, fraternalistico ed ugualitario dell'occidente. «Da un lato la prospettiva stoica che individua l'*eudamonia* con la pratica della virtù concepita come un'attività che si realizza attraverso la cura di sé», un attivo «coltivare se stessi per rendersi atti a compiere spontaneamente scelte eticamente valide» e, dall'altro, la lezione di un «Nietzsche attento agli effetti costitutivamente antropologici della morale» formano l'orizzonte teorico entro cui si costruisce l'etica di Foucault come messa in atto di un vero e proprio lavoro di sé su di sé per dar forma, nella responsabilità individuale delle scelte e delle decisioni, all'impazienza della libertà. In questo senso l'etica è una vera e propria estetica dell'esistenza, la costruzione di un *ethos* filosofico che è un modo di aver cura degli altri nella misura in cui la cura di sé di matrice stoica arricchita da un lato dalla forza dell'antico coraggio parresiasico e dall'altro da quella del criticismo kantiano convertito in pratica genealogica, rende capaci di occupare, nella città, nella comunità o nelle relazioni interindividuali il posto appropriato, evitando quell'eccesso di governo, quell'abuso, come dice Kant, che lo trasforma in dominazione. Un'etica indipendente ma non indifferente ai codici e alle leggi delle società, un'autonomia dell'etica in quanto espressione di quell'attitudine critica che è «creazione permanente di noi stessi», pratica di una libertà che si afferma come immediata apertura agli altri nella capacità di immaginare un noi futuro che non è determinato nelle comuni esigenze sociali e politiche, ma nel comune esercizio di cura e critica di sé, in un comune sentire/sentirsi in esperienze e pratiche che si misurano sul campo, che sono prodotte da soggetti e non producono assoggettamenti. *Lavoro di cura*: piantare e coltivare il seme di un sentire etico-poetico-poietico capace di resistere alla razionalizzazione della vita, alla colonizzazione delle coscienze, capace di sciogliere dai nodi della ragione i fili sparsi di una relazione amicale/sovra che pone l'uomo accanto all'uomo distribuendosi come ci hanno insegnato T. Adorno e Primo Levi come un farmaco benefico per la cecità di un'umanità che continua a riflettere sulla follia dell'uomo.

*Chiara Di Marco*

### ***Sulla fondabilità dell'etica***

Nel celebre “manoscritto” di Heidelberg su Dostoevskij G. Lukacs si riferisce alla “seconda etica” che deve integrare e completare la “prima”, dove questa indicazione prospetta la imprescindibile fondazione dell'etica, l'unica autenticamente, compiutamente legittima da attribuirsi a Kant; non si dà fondazione dell'etica se non all'interno del contesto teorico kantiano. H. Cohen che ha decostruito con acume particolare questo delicato passaggio, non casualmente denomina una delle sue opere più rilevanti, *La fondazione kantiana dell'etica*, perché solo in questo autore si fornisce una giustificazione piena del dominio dell'etica, un dominio che ritrova nella contrapposizione tra essere e dover essere la sua unità di misura, il suo criterio esclusivo di legittimazione; da una parte vi è la tipica filosofia dell'essere, di stampo prettamente monistico, come nel caso di quella hegeliana, che deve tendere ad una uniformità concettuale, dall'altra una filosofia che rompe questo schema teorico, rigidamente

autarchico, presupponendo come differenza qualitativa insuperabile la distinzione fra essere e valore ossia fra *Sein* e *Sollen*. Su questo piano Kant è il vero filosofo dell'etica (sua unica anticipazione può essere considerata, sia pure embrionalmente, la prospettiva platonica), mentre sul versante contrapposto si trovano gli avversari dell'etica, i grandi immanentisti da Spinoza a Hegel (particolarmente incisivo il giudizio sulla filosofia hegeliana considerata alla stregua di uno spinozismo "fluidificato"). Spinoza che si è reso responsabile di una colpa gravissima, aver denominato la sua opera maggiore *Etica* ed averla con altrettanta spudoratezza intellettuale negata e tradita sin dalle fondamenta se il suo unico precetto stava nella cancellazione radicale della distinzione fra essere e dover essere. Esiste dunque un'unica fondazione dell'etica? Già il Lukacs ricordato all'inizio aveva sposato una tesi diversa: la fondazione kantiana dell'etica, la prima etica non poteva essere considerata esaustiva, abbisognava di una integrazione indispensabile, da cui l'espressione "seconda etica", che non è serialmente limitativa e limitante quanto piuttosto la verticalizzazione di un'opzione che sta appunto più in alto. Non possiamo pertanto parlare di etica al singolare ma dobbiamo parlarne al plurale, dobbiamo riferirci alle "etiche". È questa anche l'impostazione dell'incisiva ricostruzione dell'etica compiuta da Vanna Gessa Kurotschka, *Etica*, nella elegante e fortunata collana di Guida, "Parole chiave della filosofia", diretta da Giuseppe Cacciatori, Giuseppe Cantillo e Antonello Giugliano. Il nome di Kant non può essere l'unico punto di riferimento ma deve essere accompagnato da Aristotele e Hegel e, venendo alla contemporaneità, dalla Arendt e da Martha Nussbaum. Non solo, anche il Kant in questione non può essere rappresentato esclusivamente dai *Fondamenti alla metafisica dei costumi* o dalla *Critica della ragion pratica*, ma dovrà comprendere anche la terza Critica, la *Critica della facoltà del giudizio*, come ha dimostrato proprio, tra l'altro, la Hannah Arendt. Questa pluralità fondazionale dell'etica è anche la più adatta a restituire tutte le "etiche" oggi in giuoco, quella sociale, della comunicazione, dell'ambiente, la bio-etica, tutte da "fondare" ispirandosi ad una pluralità di "fonti", tutte, comunque, indirizzate ad una dimensione interpersonale, intersoggettiva – è – a tal proposito, molto celebre la chiosa dedicatagli da Hegel in una annotazione ai *Lineamenti di filosofia del diritto*, per cui "etica" deriva dal greco *ethos* e, nella lingua tedesca, *Sittlichkeit* da *Sitte*, vale a dire "costume", "consuetudine", qualcosa che abbiamo in comune, un senso di appartenenza che comunque ci qualifica. L'unica etica che dobbiamo guardare con diffidenza è quella che Frank Furedi definisce "etica terapeutica". La diffusione del linguaggio e delle pratiche terapeutiche nella nostra quotidianità dimostra quanta importanza la cultura contemporanea attribuisca alla dimensione privata. Bambini di nove o dieci anni affermano di essere stressati e viene loro spesso diagnosticato uno stato di depressione o, addirittura, di trauma. E mentre si discute ancora se sussista o meno una "fobia scolastica", basta che un bambino sia un po' vivace o turbolento perché venga dichiarato affetto da un disturbo di deficit d'attenzione. L'affermarsi di questa cultura terapeutica, di un modo di pensare diffuso che influenza la percezione generale dei fatti della vita, ha poco a che fare con la vera sofferenza psichica e con la terapia clinica. Per Furedi coincide piuttosto con una radicale ridefinizione della personalità. Si incoraggiano sempre più le persone a considerarsi impotenti ed insicure, ad interpretare una certa vulnerabilità come una caratteristica che, esternando la propria fragilità interiore, rende più umani. In tal modo si procede irreversibilmente verso la "istituzionalizzazione della vita terapeutica", ossia verso l'estensione dell'etica terapeutica a tutte le dimensioni, all'istruzione, al sistema di giustizia, alla erogazione dei servizi assistenziali, alla vita politica, alla stessa medicina. Vi è dunque una correlazione stringente tra la fine dell'etica, del legame di appartenenza, tra la fine della politica, del politico e l'ascesa della terapeutica, un processo che, anestetizzando i possibili conflitti, tende a ridefinire le questioni pubbliche come problemi privati dell'individuo. Il bel libro di Vanna Gessa è riuscito perché, oltre a fornirci una pluralità di riferimenti fondazionali dell'etica, ci trasmette una buona dose di solidi anticorpi dinanzi all'affermarsi del terapeutico, dell'etica terapeutica.

*Elio Matassi*

## *Le risposte dell'etica alla contemporaneità*

Il saggio di Vanna Gessa Kurotschka si caratterizza per la relazione, intessuta con grande abilità, tra la riflessione etica degli antichi e l'attuale domanda intorno alla costituzione della vita umana buona. «Attraverso la riproposizione della domanda socratica, e attraverso il confronto con le molteplici risposte che ad essa nell'antichità erano state date, facendo riferimento, dunque, alle origini del pensiero etico, a quella tradizione antica da cui il moderno nel momento del suo costituirsi teorico aveva voluto decisamente allontanarsi, si intendeva cercare indicazioni valide per la soluzione delle questioni intorno ai caratteri della *vita buona* umana, questioni che di nuovo venivano considerate eminentemente al centro dell'interesse» (p. 155).

La filosofia contemporanea è contrassegnata dalle critiche al paradigma etico della modernità, in quanto quest'ultimo non forniva strumenti sufficienti per articolare le concezioni individuali del bene. Dopo la decostruzione nietzscheana il punto di partenza della ricerca etica sarà il soggetto singolo e la sua aspirazione a definire ciò a cui si deve attribuire valore, in mancanza di criteri scelti e condivisi. Ai valori morali che caratterizzavano l'universalismo etico si sostituisce il bene individuale posto nella prospettiva della prima persona singolare. Si ritorna così all'etica antica e alla socratica domanda di senso: «Come devo vivere per vivere bene e felicemente?»; si sente quindi il bisogno di ricollegare la riflessione etica alle intuizioni comuni degli individui.

Aristotele si presenta, dunque, come colui che, teorizzando la differenza tra sapere morale (*phronesis*) e sapere teoretico (*episteme*), ha distinto la conoscenza scientifica da quella etica. Il sapere che guida l'azione morale è indeterminato, duttile e problematico, «ciò che è giusto – sostiene Gadamer – è totalmente relativo alla situazione etica in cui ci troviamo». Il sapere pratico non conosce in anticipo le proprie regole e procedure, i propri fini e mezzi; «non si può dire in modo generale e astratto quali azioni sono giuste e quali non lo sono: non ci sono azioni giuste 'in sé', indipendentemente dalla situazione che lo richiede» (H. G. Gadamer, *Il problema della coscienza storica*, Guida, Napoli 1974, p. 69).

Il carattere pratico della *phronesis* richiede l'esperienza e quindi la conoscenza dei casi particolari, ma esige anche la conoscenza dell'universale, in quanto deve saper applicare al caso singolo i caratteri generali, come chiarisce l'esempio fatto da Aristotele. Non basta per ottenere la salute sapere che le carni leggere sono sane (carattere generale), se non si è a conoscenza che le carni dei volatili sono sane (caso particolare) e quindi che le carni di uccello sono sane (applicazione del generale al particolare). Così dunque il filosofo greco mette bene in chiaro il rapporto tra filosofia pratica e *phronesis*: la prima, grazie alla sua conoscenza dell'universale, fornisce le norme più generali, la seconda, grazie alla sua conoscenza del particolare, le applica ai singoli casi.

Si tratta, dunque, di riuscire ad applicare la regola generale al caso particolare. Per questa ragione Vanna Gessa ha stabilito un paragone tra la *phronesis* aristotelica e la facoltà kantiana del giudizio estetico e teleologico, intesa anch'essa come la capacità di condurre un particolare già dato verso un universale solamente ricercato. Attraverso questo ritorno sia alla *phronesis* aristotelica che al giudizio kantiano è alla ricerca di un sapere morale, inteso non come un qualcosa di cui ci si possa impadronire nello stesso modo in cui si acquisisce una certa capacità o una determinata tecnica, ma come una ricerca sempre in fieri, un continuo interrogarsi sulle cose del mondo, un bisogno di approfondire sempre nuovi significati in un ambito di apertura, incontro, dialogo e comunicazione in cui ogni io diviene un noi che agisce liberamente e compie responsabilmente le proprie scelte.

Nella ricerca di un tipo di giudizio che sia propriamente umano e si basi non su pretese di universalità, ma sulla condivisione e sulla validità comune, l'Autrice si riferisce al giudizio estetico kantiano, inteso come singolare e comune. Affinché sia giustificata la pretesa che esso valga per la comunità degli esseri umani, si deve presupporre che in ogni uomo siano date le stesse condizioni soggettive di giudizio e che quindi i singoli individui possano comunicare tra loro e condividere l'esperienza del piacere estetico. Si richiama così alle lezioni kantiane di Hannah Arendt (cfr. H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, il Melangolo, Genova 1990), dove il giudizio estetico si caratterizza per la sua singolarità e per la sua comunicabilità, in quanto il soggetto giudicante

cerca conferma alle proprie scelte particolari attraverso la partecipazione degli altri soggetti. «Pensare autonomamente, mettersi al posto dell'altro e non contraddirsi» (p. 182) sono quindi le tre massime che devono guidare il senso comune nell'analisi delle circostanze concrete della vita quotidiana. Se non si è sviluppata la capacità di giudicare autonomamente il particolare, tenendo conto di un punto di vista il più possibile ampio e prospettico e ritenendo il nostro giudizio condivisibile dalla comunità, se non si è coltivata la capacità di non contraddirsi, ma di rimanere ben saldi nel nostro giudizio singolare e comune, incombe su di noi il pericolo di un ritorno alla barbarie.

Il giudizio si presenta così con una forte valenza morale, in quanto si caratterizza come l'unico spazio di libertà proprio degli uomini come esseri mondani e si ricollega sia alla dimensione critica del pensiero sia alla sfera pratica dell'esperienza, tipica della volontà. L'analisi kantiana del giudizio estetico, distinguendo tra ragione e intelletto, tra attività del pensare e attività del conoscere, rappresenta quella facoltà discriminante che si basa su criteri di ragionevolezza e non su leggi certe. Il giudizio parte da esperienze condivise, discussioni, incontri, dialoghi, comunicazioni. Mentre il nostro intelletto riposa nella verità della conoscenza, la ragione si pone continui interrogativi sulle cose del mondo, cerca spiegazioni, tende alla libertà, spinge all'azione, alla manifestazione.

L'etica kantiana ha affermato il primato del soggetto pensante, mai però isolato dal contesto sociale: l'imperativo categorico impone un dovere nei confronti della comunità in cui si vive, richiama alla reciprocità, all'azione calcolata in base alle conseguenze, spingendo lo sguardo al di là di se stessi, sempre nel rispetto dell'altro. Solamente se inserito in un contesto plurale, l'individuo cosciente di sé diviene una persona dotata di responsabilità morale. Il giudizio rappresenta così la moralità del pensiero, che si cala nella realtà e mantiene il contatto con il mondo delle apparenze senza chiudersi nell'astrazione e nella contemplazione proprie del metafisico.

Perché l'uomo possa condurre una vita moralmente giusta è quindi necessario, come sostiene Hannah Arendt, che la mente sia sempre vigile attraverso le sue tre facoltà: pensare, volere e, soprattutto, giudicare. Ogni essere umano reca in sé un'innata tendenza alla moralità, ma affinché possa tradursi in azione c'è bisogno dell'armonia e dell'equilibrio fra le tre funzioni perché nessuna prevalga sulle altre. Pertanto se il volere è la molla dell'azione, il pensare e il giudicare devono essere con esso e tra loro in equilibrio ed armonia affinché l'azione sia davvero giusta.

Il diritto di giudicare è quindi assolutamente inalienabile, perché solo giudicando costantemente l'uomo può dare un senso al mondo e può dividerlo con gli altri esseri umani. L'uomo che vive nella società di massa è completamente assorbito nella sua "pseudo-attività" di produrre e consumare oggetti d'uso e perde così la capacità di giudicare, l'unica in grado di distinguere il bene dal male, il giusto dall'ingiusto, il buono dal cattivo.

Non ci si può nascondere dietro l'alibi collettivo per cui laddove tutti sbagliano nessuno può essere giudicato, al contrario, secondo la Arendt, coloro che non si prestarono ad eseguire gli ordini imposti dal regime nazista, rifiutando di identificare la legge vigente con la giustizia, sono l'esempio di una personale capacità di giudizio e di un forte senso di responsabilità individuale. Coloro che non accettarono gli ordini dettati dai nazisti lo fecero perché non volevano convivere con i sensi di colpa derivanti dalla partecipazione ad un genocidio, perché avevano l'abitudine di non mentire a se stessi, ma di portare avanti «quel silenzioso colloquio tra sé e il proprio io» che siamo soliti chiamare «pensiero». Si verificano qui le implicazioni etiche del pensiero critico e della conseguente capacità di giudicare, che la Arendt continua ad evidenziare nelle sue ultime opere. In particolare in *Vita della mente* scrive: «Quando tutti si lasciano trasportare senza riflettere da ciò che gli altri credono e fanno, coloro che pensano sono tratti fuori dal loro nascondiglio perché il loro rifiuto a unirsi alla maggioranza è appariscente, e si converte perciò stesso in una sorta di azione. In simili situazioni la componente catartica del pensiero (la maieutica di Socrate, che porta allo scoperto le implicazioni delle opinioni irriflesse e non esaminate, e con ciò le distrugge – si tratti di valori, di dottrine, di teorie, persino di convinzioni) si rivela implicitamente politica. Tale distruzione, infatti, ha un effetto liberatorio su un'altra facoltà, la facoltà di giudizio, che non senza ragione si potrebbe definire la più politica fra le attitudini spirituali dell'uomo.[...] La facoltà di giudicare ciò che è particolare (così come scoperta da Kant), [...] non è la

stessa cosa dell'attività di pensare. [...] Il giudicare concerne sempre particolari nelle vicinanze e cose a portata di mano. [...] La manifestazione del vento del pensiero non è la conoscenza; è l'attitudine a discernere il bene dal male, il bello dal brutto. Il che, forse, nei rari momenti in cui ogni posta è in gioco, è realmente in grado di impedire le catastrofi, almeno per il proprio sé (H. Arendt, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1986, pp. 288-289).

Quando siamo dinnanzi all'«abisso della libertà» si apre lo spazio della responsabilità, del giudizio che non costituisce più la semplice attuazione di un sapere già acquisito, proprio del funzionario della società tecnologica, ma implica la libertà, la responsabilità, la progettualità di un nuovo soggetto morale, di un «chi» non impassibile e indifferente di fronte agli eventi del mondo. Ci troviamo così di fronte alle questioni più attuali e difficili con cui deve misurarsi oggi l'etica e che Vanna Gessa affronta con competenza e lucidità nell'ultima parte del suo lavoro. Il *bios* umano è un ibrido tra artificio e *physis*, tra cultura e natura. Scienza e tecnica mettono oggi a grave rischio il nostro legame con l'ambiente naturale, che è minacciato dall'incontrollata espansione di sempre nuove e più invasive tecnologie. L'uomo «[...] sembra posseduto da una sorta di ribellione contro l'esistenza umana come gli era stata data, un dono gratuito proveniente da non so dove, che desidera scambiare, se possibile con qualcosa che lui stesso abbia fatto. Non c'è motivo di dubitare della nostra capacità di effettuare uno scambio del genere, come non c'è ragione di dubitare del nostro potere attuale di distruggere tutta la vita organica sulla terra» (Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1991, pp. 2-3).

Le condizioni fondamentali dell'esistenza umana: vita, nascita, morte, pluralità, terra e mondanità, che per lungo tempo erano rimaste relativamente costanti, stanno ormai subendo continui mutamenti. L'uomo è riuscito a porsi fuori dal pianeta Terra e a contemplarlo viaggiando sulle astronavi; i manufatti da lui creati per trasformare l'ambiente naturale in una «mondanità» artificiale più consona alle sue esigenze hanno preso l'aspetto di beni di consumo da usare e gettare il più velocemente possibile. Natalità e mortalità, che apparivano come i due limiti invalicabili dell'esistenza umana, possono essere modificati da interventi della scienza, che cerca di sostituirsi alla natura nel prolungare o abbreviare la vita e nell'impedire o permettere la nascita. L'uomo, descritto da Sofocle come l'essere più inquietante, nel senso di colui che esercita la violenza per uscir fuori dai limiti che la natura gli impone e piegarla così alle sue necessità e ai suoi progetti, sembra ormai in grado di liberare il *bios* umano dai limiti della *physis* (p. 189).

Di qui la necessità di ricercare, attraverso un riavvicinamento sia alla *phronesis* aristotelica che al giudizio estetico kantiano, la possibilità di una riconfigurazione dell'umano in cui si mantenga l'equilibrio tra l'aspetto artificiale (cultura e tecnica) e quello naturale (*physis*), entrambi costitutivi del *bios* umano ed indispensabili per vivere bene, per condurre un'esistenza «fornita di per sé di qualità etica» (p. 190). Prendersi cura della condizione umana conduce a riscoprire la *praxis* che non persegue un fine e non lascia opere, ma trova il suo significato in se stessa, in opposizione alla *poiesis* il cui scopo è esclusivamente rivolto alla produzione; è attraverso l'azione, dunque, che l'essere umano può costituire la propria vita buona e coltivare quella capacità di giudicare umanamente, che può aiutarlo ad affrontare le sfide del nostro presente (p. 189).

Nella lacuna che si crea tra passato e futuro, nell'occhio del ciclone, in quel piccolo spazio di non-tempo nel cuore stesso del tempo, si origina la diagonale che rappresenta l'umana capacità di pensiero, la quale si dirige verso il futuro comprendendo in sé i tempi assenti del non più e del non ancora (cfr. H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991). E l'essere umano è colui «che combatte il passato con il soccorso della fantasia del futuro e il futuro con il soccorso della memoria del passato» (V. Gessa Kurotschka, *Etica*, cit., p. 194), quell'essere imprevedibile di cui, come conclude poeticamente Vanna Gessa, non possiamo presagire le intenzioni né immaginare il futuro.

Maria Teresa Pansera

### **Tempo storico e conflitto di valori. Incontro con Giacomo Marramao (Roma, 2 maggio 2007)**

Il 2 maggio 2007 la Facoltà di Lettere e Filosofia di Roma Tre ha ospitato la giornata di studi *Tempo storico e Conflitto di valori*, per discutere l'opera filosofica di Giacomo Marramao. La giornata si è divisa in due parti, la prima presieduta e introdotta da Elio Matassi e la seconda da Francesca Brezzi, e ha visto come principali protagonisti i colleghi e le colleghe, gli amici e le amiche, gli allievi e le allieve, che con Marramao condividono il lavoro quotidiano del Dipartimento di Filosofia. Erano però presenti anche amici e amiche di vecchia data, come Roberto Esposito, Elena Pulcini e Antonio Gnoli. L'occasione che ha stimolato l'iniziativa è stata la pubblicazione della *Festschrift* per i sessant'anni di Marramao, *Figure del Conflitto. Identità, Sfera pubblica e Potere nel mondo globalizzato*, a cura di Alberto Martinengo, per la collana Interpretazioni dell'editore Valter Casini, diretta da Gianni Vattimo e Santiago Zabala (quest'ultimo presente insieme a Martinengo alla giornata di studi), a cui hanno contribuito personalità significative del mondo della cultura, di livello nazionale e internazionale. Iniziative di questo genere celebrano di solito personalità dalla riconosciuta caratura intellettuale, la cui opera è stata in grado di produrre influenze e di generare un'eredità che una *Festschrift* arriva a testimoniare; accade tuttavia molto raramente che sessant'anni rappresentino già un'occasione per una tale operazione. In effetti, non è certo un bilancio o l'analisi di un'opera dai contorni e dalle direttrici già ben definite che *Figure del conflitto* e la giornata di studi che ne è susseguita vogliono proporre; evidenziano piuttosto la vivacità di un pensiero continuamente sospinto dalla *passione per il presente*, che caratterizza l'inquieto figura intellettuale di Giacomo Marramao. Infatti, nonostante si sia svolta sotto il segno dell'amicizia – ma forse proprio per questo motivo –, la giornata di studi è stata un'occasione, tutt'altro che di circostanza, per un confronto diretto e serrato con un pensiero «ancora in di-venire. Marramao non è un filosofo dei tempi a venire, ma del *venire dei tempi*», come scrivono Vattimo e Zabala nella *Presentazione* di *Figure del conflitto*.

Ancora una volta in uno dei suoi più recenti libri, *Passaggio a Occidente*, Giacomo Marramao determina un ulteriore sviluppo all'interno di un pensiero che mai si è adagiato su se stesso, ma ha sempre tenuto alta al massimo grado la vigilanza critica su quell'attualità che preme confusamente alle porte del pensiero e dalla cui invadenza troppo spesso la filosofia cerca di tenersi al riparo e al sicuro. Eppure la filosofia di Marramao è ben lungi dal farsi soggiogare dalle pressioni dell'attualità, dove grano e loglio sono spesso mischiati, ponendosi invece come "vigilanza critica". Proprio *Passaggio a Occidente* mostra esemplarmente tale qualità, in quanto si propone di "portare a concetto" uno dei fenomeni più "chiacchierati" e meno pensati dell'attualità, la globalizzazione, la cui analisi nel 2003 era frequentemente ridotta a un'immediata presa di posizione: *pro o contro*. Non soltanto Marramao ha mostrato come simili formulazioni nascondano soltanto un deficit di riflessione, ma ha anche demistificato il concetto di globalizzazione dall'aura che ammantava l'ultima novità, la moda del momento: la prepotenza con cui la globalizzazione si afferma nel dibattito pubblico non è soltanto espressione delle attuali condizioni economico-finanziarie, bensì è frutto di un processo di lungo periodo – dove l'elemento rimosso risulta essere proprio quel "politico" che oggi è da più parti chiamato in causa in quanto latitante – e soltanto il ripercorrerne criticamente le tappe consente di leggerne pienamente la complessità e, quindi, l'attualità. Ecco, pertanto, che siamo già in grado di sottolineare uno degli aspetti più peculiari della riflessione di Marramao: la passione per il presente e la vigilanza sull'attualità derivano da un'opera profondamente coerente, dove ogni acquisizione teorica è il risultato di una severa ricerca sulle fonti e sulle problematiche che ne sono all'origine e, al contempo, il primo passo oltre. In pochi pensatori origine e prospettiva, tradizione e attualità sono così intrecciati; e, dunque, in pochi pensatori le classificazioni disciplinari sono del tutto oziose: filosofia politica, filosofia teoretica, estetica, scienze sociali,

analitici e continentali, fino alle più recenti “scoperte”, perdono di pregnanza ermeneutica se origine e attualità sono i due termini fondamentali della riflessione.

Il curatore di *Figure del conflitto*, Alberto Martinengo, ha ben organizzato il testo perché quest’aspetto del pensiero di Marramao sia subito rilevabile; la *Festschrift* si divide in tre parti: *Il problema del «politico»*, *Storia e temporalità*, *Il globale e il locale*, in cui, oltre alla continuità, bisogna riscontrare anche l’intreccio. Un esempio per tutti: l’analisi di *Passaggio a Occidente* riattiva quella categoria di *secolarizzazione* di cui vent’anni prima, in *Potere e secolarizzazione*, Marramao ha fornito una delle interpretazione più significative nell’intero panorama internazionale (non è un caso poi che nel 2005 ne sia stata pubblicata una nuova edizione). E se la riflessione sulla politica rappresenta il *trait d’union* tra la produzione degli anni ottanta, concentrata sul “politico moderno” (Potere, Stato, Sovranità le parole chiave), e quella più recente, inaugurata da un testo quale *Dopo il Leviatano* (1995), che di *Passaggio a Occidente* è la premessa essenziale, *Figure del Conflitto* mette bene in evidenza anche la “centralità” del nucleo teorico del pensiero di Marramao. Nucleo teorico condensato soprattutto in due testi degli anni novanta, *Minima temporalia* e *Kairós* – anch’essi però debitori della riflessione di *Potere e secolarizzazione* –, che affrontano questioni in apparenza squisitamente teoretiche come tempo, spazio, storia e soggettività. Facendo violenza alla complessità che, anche in questo caso, caratterizza la riflessione di Marramao, ma, per necessità di sintesi, dovendo procedere per semplificazioni, bisogna almeno tornare a rimarcare la continuità e l’intreccio: tematizzando l’originaria e inscindibile compromissione della concezione del tempo con la metafora spaziale e la costituzione sostanzialmente plurima dell’identità soggettiva, la questione della globalizzazione non giunge all’attualità soltanto *dopo* lo Stato-Leviatano, ma anche *dopo* la crisi dell’autocomprensione identitaria dell’individuo e di quel macro-soggetto che è l’Occidente. Pertanto, attraverso la riflessione teoretica di *Minima temporalia* e *Kairós*, transitano in *Passaggio a Occidente* e vi trovano coerente collocazione categorie quali “contingenza” e “differenza” che contraddistinguono oggi il progetto teorico e pratico di Marramao. Se l’Occidente non può abbandonare la tensione universalistica che ne ha caratterizzato l’identità, la storia e il destino, tale universalismo deve essere ripensato fin dai suoi presupposti: «la nostra prospettiva punta invece a ricostruire la logica identitaria come una *contingenza storica* resa finalmente accessibile dal vertice ottico della differenza» [*Passaggio a Occidente*, p. 99].

Quella pur essenziale passione per il presente che caratterizza il pensiero di Marramao non si lascia soggiogare dall’impulso del momento, ma è disciplinata da una concezione filosofica forte: un’*ontologia del presente* fondata paradossalmente su categorie quali *contingenza* e *differenza*, che, senza rifugiarsi in facili rassicurazioni e conciliazioni, ci restituisce questo tempo in tutta la sua irrisolta e conflittuale pienezza, affinché possiamo riconoscerlo come nostro.

*Dario Gentili*

---

### ***L’etica impossibile di Georges Bataille*** (Palazzo Marigliano, Napoli 14 e 15 giugno 2007)

Si potrebbe parlare di Georges Bataille come di un pensatore *discordante*, non armonico, *inattuale*; *border-line*, sempre sul limite: tra interiorità e *fuori*, tra soggettivo ed oggettivo, possibile ed impossibile. Esiste un collegamento – una sintesi – tra queste coppie o si tratta solo di uno iato invalicabile?

Nell'accostarsi alla monumentale opera del pensatore si potrebbe essere quasi spiazzati da ciò che Bataille stesso, in risposta a Jean-Paul Sartre, poneva come interpretazione ad una parte del suo pensiero (*L'expérience intérieure*): un'interpretazione, una critica difficile perché non si ha a che fare con un metodo, un rigore, una coesione, al contrario, ci si scontra con ciò che non conduce a nulla. Del resto, Bataille lo chiarisce: «ciò che si può aspettare da noi è l'arrivare il più lontano possibile, non il raggiungere qualcosa» (G. Bataille, *Réponse Jean-Paul Sartre (Défense de «L'expérience intérieure»*) in Id., *Œuvres Complètes*, t. VI, Gallimard, Paris 1973, pp. 200-201). E nel metodo, sottomesso esclusivamente al raggiungimento dello scopo, al *risultato della conoscenza*, Bataille ravvisa un grave pericolo: quello di «un'esistenza frammentaria, mutilata, relativa, rispetto a un *tutto* non accessibile» (*ivi*, p. 201).

A partire da qui, dunque, le mille e mille pagine di quelle che compongono le *Œuvres Complètes* presentano innumerevoli spunti, suggestioni e rimandi – interni ed esterni – che risulta vano elencare sotto forma di *temi*, quasi come se di essi si potesse offrire un'analisi in sezioni – blocchi – separate. Impossibilità di ripartizioni emersa e discussa in occasione del convegno che ha avuto luogo a Napoli il 14 e 15 giugno, organizzato dal Dipartimento di Filosofia «A. Aliotta» dell'Università Federico II di Napoli e curato da Felice Ciro Papparo.

Perché se è vero che si può parlare di un Bataille scrittore, romanziere, artista, è pur vero che tutte queste declinazioni si collegano le une alle altre e sono tenute insieme dall'uomo Bataille e dalle esperienze che lo hanno segnato e che lasciano noi quasi come i visitatori di quei musei descritti in *Documents*, invitandoci ad un dialogo, o meglio alla comunicazione, possibile solo attraverso lo scorporamento di una *blesure* che è sempre *déchirure*.

Una comunicazione che è possibile solo laddove gli esseri in essa implicati accettano di mettersi in gioco: esseri lacerati. Infatti, l'uomo batailleano è spogliato di tutti i travestimenti sociali, morali e politici, è messo a nudo, ma si tratta di una nudità che tende a coglierlo più nella fragilità e *sozzura* – l'intimità femminile, il vomito o il sangue del membro evirato – che nella sua virile forza e vigoria (G. Bataille, *L'amitié* in Id., *Œuvres Complètes*, cit., t. VI, pp. 295-296), ma ricordiamo l'affermazione «Nella misura in cui le esistenze appaiono perfette e compiute, rimangono separate, chiuse su se stesse. Si aprono soltanto attraverso la ferita, che è in loro, del non compimento dell'essere ma attraverso quello che si può chiamare non compimento, nudità animale, ferita, esseri innumerevoli e separati gli uni dagli altri *comunicano* e nella *comunicazione* dall'uno all'altro prendono vita perdendosi», (*ivi*, pp. 44-49). Ogni cosa sembra sottoposta allo sgretolamento, alla scomposizione dell'unità, sia che questa sia riferita al sapere che diviene non-sapere (cfr. t. VIII, pp. 191-198) o al soggetto perché «[...] la *soggettività* non è l'oggetto della conoscenza discorsiva ma essa si *comunica* da *soggetto* a *soggetto* mediante il contatto sensibile dell'emozione: essa si comunica in tal modo nel riso, nelle lacrime, nel tumulto della festa [...]» (cfr. VIII, pp. 287-288).

È come se il linguaggio, le forme, e i contenuti subissero un lavoro dall'interno, rosi da un tarlo che li mostra nella loro scarna crudezza.

Il convegno dal titolo "*L'etica impossibile di Georges Bataille: grazia, amicizia, sovranità, passività*" è stato l'occasione per dispiegare alcuni motivi batailleani e per farli interagire sulla scia di quell'invito dello stesso Bataille che Felice Ciro Papparo ha ricordato in apertura dei lavori: «mettere in opera un *insegnamento* dell'irriducibile» (cfr. *Choix de lettres 1917-1962*, Gallimard, Paris 1997, p. 492).

Per questo, anche l'iniziale sensazione di trovarsi dinanzi a due principi ispiratori (l'uno rigorosamente filologico, l'altro più *storico-problematico*), è stata soppiantata dalla comune volontà di dare voce e spazio al pensiero di Georges Bataille, in primo luogo a quel legame così forte tra etica e politica che come ha ricordato Carmelo Colangelo, riferendosi ad una lettera di Bataille a Dionys Mascolo (cfr. *ivi*, pp. 481-483, lettera del 22 giugno 1958) richiama quello tra possibilità ed impossibilità il cui accordo è realizzabile solo a condizione che non si confondano le due istanze. Ricordo cui Dionys Mascolo aveva dato vita proprio nel 1958 insieme a Jean Schuster, in opposizione all'assunzione del potere da parte di Charles De Gaulle, alla rivista *Le 14 juillet* di cui furono pubblicati solo tre numeri e alla quale partecipò anche Elio Vittorini. Il terzo numero del 10 aprile 1959, presentò in prima pagina una sorta di questionario che Dionys Mascolo, André Breton, Jean Schuster e Maurice Blanchot posero a 99

intellettuali francesi per interrogarsi sul 13 maggio 1958 e sul potere, ai loro occhi, antidemocratico rappresentato da De Gaulle (cfr. M. Winock, *L'agonie de la IV République*, Gallimard, Paris 2006; M. Blanchot, *Nostra compagna clandestina. Scritti politici (1958-1993)*, Cronopio, Napoli 2004). Il nesso etica/politica è stato ripreso in tutta la sua attualità anche da Mario Perniola nell'intreccio tra realtà storica, praxis e presente. Alla riflessione circa la possibilità/impossibilità di una comunità sono dedicati gli interventi di Chiara Di Marco che si è mossa tra comunicazione – rapporto che avviene e resta tra individualità eterogenee – ed amicizia quale *esperienza dell'impossibile* e di Marina Galletti che attraverso i “concetti” di *dépense* e di grazia ha sottolineato l'incapacità per l'uomo attuale di aderire alle credenze antiche. Susanna Mati ha parlato della *Somma ateologica* in una chiara e decisa interpretazione hegeliana, mentre Franco Rella in un'interrogazione rivolta al futuro della filosofia ha posto la questione di un Bataille in chiave post-umana, con il recupero della “categoria” dell'animalità riscontrando la profonda vicinanza tra il filosofo e Kafka. René Capovin ha annodato prospettiva etica ed orizzonte temporale in una riflessione sul non-sapere definito come *esperienza eterocronica*. Rita Bischof ha considerato il problema della sovranità e della tragedia a partire dall'esperienza di *Acéphale* (in particolare il quinto numero della rivista) in un denso quanto interessante confronto con Nietzsche sul *riso tragico*; e sempre alla sovranità, ma questa volta in relazione alla passività si è rivolta Sara Colafranceschi. Giovanni Bottirolti, partendo da un confronto con *L'informe* di Bois e Krauss e confutando la tesi che l'assenza di forma sia l'unico oggetto della passione, ha mostrato come invece in Bataille la passione in quanto oggetto paradossale, scisso, sia da ascrivere al legame tra gli opposti intesi come possibilità.

L'intervento di Filippo Fimiani s'è posto al confine tra immagine cairologica ed immagine critica, tra letteratura, scultura e fotografia: frammenti di *documents*, volti menadici o celati ma sempre innegabili nella misura in cui come afferma Bataille “nessuno può negare il proprio volto”, *masques* di marmo, polvere al limite del figurabile e tuttavia catturata in un'immagine attraverso un dialogo incrociato tra Baudelaire, Bataille e Blanchot intorno alla *statua impossibile*.

Desidero concludere richiamandomi a Maurice Blanchot che interpretava l'esperienza interiore di Bataille come l'apertura ad un'ulteriorità, la possibilità, non più «l'unica dimensione della nostra esistenza», che viene travolta dall'impossibilità. Possibilità e impossibilità, ciò che si può, si lascia afferrare «riferendolo ad un bene, ad un valore» accanto a ciò che sfugge ad ogni nostra presa: «[...] come se l'impossibilità [...] ci attendesse dietro ogni cosa vissuta, pensata e detta [...] senza mai venir meno a ciò che esige da noi questo sovrappiù, questo eccesso: eccesso di vuoto, sovrabbondanza di negatività che è in noi il cuore infinito della passione del pensiero (cfr. M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, Einaudi, Torino 1977, pp. 279-280).

Irriducibilità, eccedenza di un pensiero che supera i propri limiti, passione: esperienze-limite dell'*etica impossibile* di Georges Bataille.

*Rosanna Cuomo*

# B@belonline/print

Voci e percorsi della differenza

Rivista di Filosofia  
n. 4 - Anno 2007

## Il prossimo numero

**Il** tema di B@bel

A cura di Patrizia Cipolletta

## *Europa e Messia* *Una fertile e pericolosa eredità del XX Secolo*

### **Presentazione**

*Messia ieri e oggi*  
di **Patrizia Cipolletta**

### *I movimenti politico-religiosi nella Germania del '900*

#### **Richard Kroner**

*Una pagina dal diario del nostro tempo (1909)*

#### **Friedrich Steppuhn**

*Ssolowjow (1909)*

#### **Pierfrancesco Fiorato**

*Al di là del sublime. Cohen sulla virtù  
messianica della pace*

#### **Micaela Latini**

*Anima e Stato. Heidelberg 1910*

#### **Paolo Piccolella**

*Il messianismo in Buber tra profezia e apocalittica*

#### **Gianfranco Ragona**

*Spírito e rivoluzione nel pensiero di Landauer*

#### **Elio Matassi**

*Il giovane Lukács e Dostoevskij*

#### **Patrizia Cipolletta**

*Tempo e lavoro nel pensiero di Bloch*

#### **Tamara Tagliacozzo**

*Conoscenza e temporalità messianica in Benjamin*

#### **Gianfranco Bonola**

*Suggestioni e delusioni del messianismo in Scholem*

#### **Gabriele Guerra**

*Il messianismo politico nazista*

#### **Elettra Stimilli**

*Il Messia e l'opera in Jacob Taubes*

### *Ripensando il pensiero del '900...*

#### **Michael Löwy**

*Messianisme et utopie dans la pensée...*

#### **Anson Rabinbach**

*From the Redemptive to the non Redemptive...*

### *...l'Europa di oggi*

#### **Gerardo Cunico**

*Messianismo senza Messia*

#### **Giovanni Filoramo**

*Il messianismo nella storia del cristianesimo*

#### **Giacomo Marramao**

*L'inatteso. Messianismo senza profezia*

#### **Frederek Musall**

*Von Lichtern und Schatten*

#### **Vincenzo Vitiello**

*Genealogia del tempo...*



**Mimesis**