
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 antibiologicistico, 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.