
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 1950¹, 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 Heidegger². 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»³.

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)⁴ 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»⁵.

In secondo luogo Arendt focalizza la problematicità e le ambiguità⁶ 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»⁷. 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»⁸.

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 sistematicità⁹, 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»¹⁰.

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»¹¹. 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*¹², 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 estetica¹³, 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*¹⁴ 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 *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 pluralità¹⁵, 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»¹⁶. 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»¹⁷. 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»¹⁸.

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»¹⁹. 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»»²⁰.

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»²¹.

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»²².

Francesca Brezzi

21 Ivi, p. 96.

22 Ivi, p. 92.