# UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI BOLOGNA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

Corso di laurea in Scienze Filosofiche

# Hannah Arendt e l'antropologia umana: l'animal laborans tra filosofia e politica

# Tesi di laurea in Antropologia Filosofica

Relatore Prof.ssa Marina Lalatta Presentata da Caterina Filippo

Correlatore Prof. Manlio Iofrida

Terza Sessione

## Anno accademico 2009/2010

# Indice

Premessa	
1. Hannah Arendt tra filosofia e politica	4
1.1 Tra Aristotele e Heidegger	4
1.2 Rileggere il passato	16
1.3 Ripensare la politica	37
2. Gli anni della consapevolezza	52
2.1 La riabilitazione della filosofia pratica	52
2.2 Jürgen Habermas e la Scuola di Francoforte	80
3. <i>The Human Condition</i> e la questione del lavoro	96
3.1 L'antropologia della condizione umana	96
3.2 A confronto con Marx	127
3.3 L'animal laborans	148
3.4 Prospettive	162
4. Bibliografia	175

#### **Premessa**

«Ho anche provato a lavorare senza risparmio mi diedi da fare ma il sol risultato dell'esperimento fu della fame un tragico aumento, non si risenta la gente per bene se non mi adatto a portar le catene. Ti diedero lavoro in un grande ristorante a lavare gli avanzi della gente elegante ma tu dicevi "il cielo è la mia unica fortuna e l'acqua dei piatti non rispecchia la luna", tornasti a cantar storie lungo strade di notte sfidando il buon umore delle tue scarpe rotte.» (Fabrizio de Andrè, Un fannullone)

Rimasta per lungo tempo un *pariah* della cultura filosofica, conosciuta soltanto come la discussa studiosa del totalitarismo o l'ideatrice della contestata formula della «banalità del male», Hannah Arendt è stata consacrata «classico» della filosofia politica del Novecento da Jürgen Habermas. Più o meno da allora ha goduto di una progressiva fortuna fino a raggiungere, in questi ultimi anni, i vertici di una notorietà quasi eccessiva e «alla moda». La letteratura critica è cresciuta a dismisura nell'ultimo decennio, facendo della nostra autrice uno dei punti di riferimento della cultura contemporanea.

Il presente lavoro si propone come obiettivo lo studio dell'antropologia arendtiana, focalizzando l'attenzione in particolare sulla vita activa. Sebbene la categoria storiografica entro cui viene normalmente collocata l'opera di Hannah Arendt sia quella di «teoria politica» - categoria da lei stessa vivamente suggerita -, tuttavia rimane il fatto che le due opere teoretiche fondamentali, Vita activa e l'incompiuta La vita della mente, possono essere agevolmente interpretate come un grande e unitario tentativo di formulare un'antropologia filosofica. Da questo punto di vista, pur rimanendo la costituzione di una teoria della politica un indiscutibile obiettivo del lavoro arendtiano, l'antropologia filosofica viene a rappresentarne lo sfondo necessario, e fra teoria politica e teoria antropologica si stabiliscono importanti legami di connessione e di reciproco rimando. Se poi si vuole tenere conto della tesi che il significato principale dell'opera della Arendt è quello di costituire una filosofia della cultura, la teoria antropologica ne rappresenta l'essenziale premessa. È questo il contenuto del terzo capitolo, in cui si pone l'attenzione sulla concezione antropologica arendtiana senza trascurare, da un lato, l'elemento criticonegativo e dall'altro quello ermeneutico.

Rispetto alla tradizione, la Arendt propone una concezione nuova della *vita activa*, in cui si recupera l'aspetto pratico e mondano dell'esperienza umana. Mi sono concentrata in particolare su uno dei tre aspetti della *vita activa* arendtianamente intesa, ossia il lavoro. La Arendt propone una prospettiva nuova da cui indagare questa essenziale attività umana, una prospettiva che si costruisce a partire dalla critica alla teoria marxiana. Il lavoro è visto come l'attività che corrisponde allo sviluppo biologico e al metabolismo del corpo umano. La condizione umana propria del lavoro è la vita stessa. Per questo motivo l'*animal laborans* tiene ferma la vita come il bene più alto. Ho cercato, infine, di intrecciare il cammino arendtiano con diversi modi di concepire il lavoro tipici della contemporaneità per cercare di costruire un approccio al lavoro che non sia soltanto teorico ma si confronti con la realtà storica in cui viviamo, è questo, ad esempio, il contributo di Andrè Gorz.

Non possiamo però comprendere l'antropologia arendtiana se non teniamo conto del pensiero aristotelico da una parte, e di quello heideggeriano dall'altra. Come si potrà ben vedere nel primo capitolo, è sulla base di queste due grandi influenze che si costruisce l'intero pensiero di Hannah Arendt. In generale è essenziale osservare come la nostra autrice si approcci alla tradizione filosofica e costruisca a partire da questo confronto il suo pensiero.

Non possiamo nemmeno fare a meno di prendere in considerazione il contesto entro cui si muove e nasce il pensiero della Arendt che è quello della cosiddetta *Rehabiliterung der praktischen Philosophie*. Quest'espressione designa in generale la rinascita in ambito filosofico di un interesse per i problemi della morale, della società e della politica, la cui finalità più o meno esplicitamente dichiarata è la riproposizione filosofica dell'agire moralmente giusto, del problema del buon vivere in ambito privato e in ambito politico, nonché del problema del buon ordinamento politico fondamentale. È questo l'oggetto del secondo capitolo assieme alla critica habermasiana del concetto arendtiano di potere.

Per concludere, ho cercato di indagare, seppur brevemente, la prospettiva aperta dalla pubblicazione delle *Lectures On Kant's Philosophy*.

«All'Amor che move il sole e l'altre stelle»

(a mia madre, mio padre, mio fratello)

# Capitolo I

### Hannah Arendt tra filosofia e politica

### 1.1 Tra Aristotele e Heidegger

La notorietà di Hannah Arendt data dalla pubblicazione de *Le origini del totalitarismo*<sup>1</sup>. Per anni la critica ha rivolto la sua attenzione esclusivamente a quest'opera, discutendo soprattutto la correttezza o parzialità dell'analisi dei fatti in essa riportati. È infatti rintracciabile in questo scritto, come in tutta la produzione dell'autrice, una sorta di circolarità tra la riflessione teorica e l'analisi storica, circolarità che si manifesta in una rete di continui rimandi tra sollecitazione del fatto concreto e risposta fornita da categorie concettuali.

Come Vollrath, possiamo quindi sostenere che la Arendt «non è arrivata al pensiero politico sul sentiero della teoria»<sup>2</sup> ma vi è giunta mossa da concrete e scottanti sollecitazioni storiche, dimostrando di saper trasformare in riflessione i drammi della sua vicenda personale. Tuttavia sarebbe riduttivo, adducendo l'impossibilità di collocare la sua riflessione in un preciso contesto di appartenenza, non prendere in considerazione le prospettive teoriche che più l'hanno influenzata.

È quasi unanimemente riconosciuta l'influenza che la filosofia dell'esistenza esercita sul pensiero di Hannah Arendt anche se la critica continua a dividersi riguardo all'entità e alla rilevanza del debito intellettuale dell'autrice nei confronti di Martin Heidegger. Ad un numero sempre maggiore di saggi ed articoli che cercano di rintracciare in maniera

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> H. Arendt, Le origini del totalitarismo, Torino, Einaudi, 2004.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> E. Vollrath, *Hannah Arendt über Meinung und Urteilskraft*, in A. Reif, Hannah Arendt, *Materialen zu ihrem Werk*, Wien, Europaverlag, 1979, p. 85.

analitica i punti di contatto tra i due autori si contrappongono coloro che ammettono sì la presenza di qualche eco heideggeriana, ma ne affermano risolutamente l'insignificanza rispetto a ben più importanti influssi: quelli di Aristotele oppure di Kant, o ancora Kant e Jaspers insieme (uno Jaspers, si intende, depurato da ogni contaminazione con la filosofia di Heidegger). Come se per alcuni di questi interpreti annoverare Hannah Arendt tra i pensatori heideggeriani o, meglio, post-heideggeriani, significasse necessariamente consegnare l'autrice ad un pericoloso nichilismo che ne compromette l'immagine umanistica che essi vogliono restituirci.

Un esempio emblematico di questo approccio interpretativo è Ernst Vollrath, il quale prendendo alla lettera, forse in maniera volutamente ingenua, alcune affermazioni dell'autrice<sup>3</sup>, finisce per schizzare un profilo di quest'ultima in cui ogni tratto si definisce per contrapposizione alla figura di Heidegger. Mentre la Arendt vuole liberare la politica dalle pesanti ipoteche della metafisica, Heidegger cerca di garantire l'egemonia della filosofia sugli affari umani. Se l'esito della filosofia heideggeriana è una concezione del soggetto privato della sua integrità umana, e la cui «autenticità» consiste nel solitario ascolto dell'Essere, al contrario l'opera arendtiana ci restituisce un'immagine dell'uomo a tutto tondo: «un essere agente in grado di comprendere e di essere compreso dagli altri»<sup>4</sup>.

Come scrive Simona Forti<sup>5</sup>, non si può negare che esistano significative differenze tra i due filosofi ma è probabile che questo atteggiamento di decisa rimozione nei confronti delle intricate intersezioni e delle profonde convergenze che legano i due pensatori porti a semplificare eccessivamente, oltre che la filosofia di Heidegger, anche le coordinate teoriche in cui situare la filosofia politica arendtiana. Tra le conseguenza più frequenti di questa impostazione interpretativa vi è quella di considerare incompatibili ed escludentesi l'appartenenza all'ambito di pensiero heideggeriano, ed esistenzialista, e l'uso manifesto che l'autrice fa delle distinzioni e delle nozioni aristoteliche. Proprio l'assunzione, all'interno del proprio impianto concettuale, di alcune nozioni mutuate da Aristotele

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Ci si riferisce alle affermazioni in cui Hannah Arendt preferiva definirsi una «teorica della politica», o una «specie di fenomenologa», piuttosto che una filosofa.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> E. Vollrath, *Hannah Arendt und Martin Heidegger*, in A. Gethmann-Siefert, O. Pöggeler, *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhurkamp, Frankfurt, 1988, pp. 357-372.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, Mondadori, 2006, p. 37.

costituisce il primo di tanti debiti teorici che l'autrice ha contratto nei confornti di Martin Heidegger.

Nelle lezioni tenute a Marburgo nel semestre 1924-1925 – alle quali la Arendt aveva assistito<sup>6</sup> - dedicate al *Sofista* platonico, Heidegger imposta il problema del significato assunto dalla filosofia grazie a Socrate, Platone e Aristotele: di come essa venga intesa non come semplice dottrina, quanto come una forma e una modalità di esistenza. Di recente, anche grazie a Gadamer, è stata messa a fuoco la centralità dell'*Etica Nicomachea* per l'elaborazione dell'«ontologia fondamentale» di *Essere e Tempo*. È proprio questo testo aristotelico che consente di mettere chiaramente in luce in che modo la forma più alta «diessere-nella-verità» accessibile all'uomo consista in una vita del tutto consacrata alla *sophia*.

In questa prospettiva ermeneutica, gioca un ruolo cruciale la distinzione tra *praxis* e *poiesis* che diventerà il perno attorno al quale ruoterà l'intera struttura di *Vita Activa*<sup>7</sup> e che rimarrà tra le opposizioni concettuali di maggior importanza anche delle opere successive a questa.

Heidegger sottolinea come nella *poiesis* – a cui corrisponde la *techne*, «il saper fare» - il «principio» dell'ente che verrà prodotto si situi nell'agente produttore: corrisponde al modello o tipo che preesiste nella mente dell'artigiano. Sottolinea però il fatto che il *telos*, e cioè l'opera in cui l'attività produttrice raggiunge il proprio compimento, non risiede nel soggetto artefice, perché diviene indipendente da lui. Inoltre tale risultato di un sapere strumentale diventa a sua volta strumento per altri scopi, cadendo così in una circolarità ininterrotta di mezzi e fini. Inoltre l'attività febbrile soffre di una sostanziale «deficienza ontologica» in quanto l'agente dell'opera, dando vita ad un prodotto che da lui si rende autonomo per diventare strumento di qualche altra attività, non può venir riconosciuto «per il suo essere proprio»<sup>8</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: Per amore del mondo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> H. Arendt, *Vita Activa*, Milano, Bompiani, 2008, (in Inglese l'opera viene pubblicata nel 1958 col titolo *The Human Condition*).

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> M. Heidegger, *Platon: Sophistes. Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/1925*, in M. Heidegger, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*, Band 19, Frankfurt, Klostermann, 1992, pp. 7-8. (Nelle citazioni: MHGA, IX).

Ad un livello più elevato, nella considerazione aristotelica delle diverse attività umane, si pone la coppia *praxis-phronesis*: essa non partecipa della deficienza ontologica propria della *techne*. La *praxis* non produce alcun risultato che da essa si renda autonomo; il risultato di tale agire è piuttosto l'essere stesso di chi agisce. E la *praxis* – come sottolineerà spesso la Arendt – è per la *phronesis*, allo stesso tempo, principio e fine. Tuttavia la possibilità suprema di esistenza rimane la *sophia*.

Heidegger continua sì ad attribuire alla *sophia* il carattere di possibilità suprema dell'Esistere ma nell'«ontologia fondamentale» essa subisce una metamorfosi rispetto alla specificazione aristotelica: si spoglia dei caratteri propri della *theoria* per assumere le connotazioni della *praxis*. Questo perché il *theorein* aristotelico, ma anche platonico, mostrerebbe più di una compromissione con la *techne*. Aristotele penserebbe l'Essere in modo improprio, confondendolo col modo d'essere delle cose che si offrono alle diverse modalità quotidiane dell'uso, della fabbricazione e della produzione.

La *sophia* nella mani di Heidegger si trasforma, in ultima analisi, in *phronesis*, in quell'unica modalità di riflessione adeguata alla *praxis*: l'unica risposta in grado di corrispondere al tempo finito dell'Esistenza.

Come scrive Franco Volpi<sup>9</sup>, sia Heidegger che Hannah Arendt approdano ad una rivalutazione radicale della praxis, anche se con una valenza essenzialmente diversa. Criticando l'unilateralità delle comprensioni teoreticistiche del vivere umano, da Platone ad Husserl, Heidegger giunge infatti a scoprire che il modo d'essere fondamentale, il carattere ontologico proprio della vita umana è un modo d'essere eminentemente pratico, è praxis. Analogamente, attraverso una decostruzione del pensiero politico tradizionale, Hannah Arendt perviene in Vita Activa a individuare nell'agire il modo d'essere proprio dell'uomo. Assegna una valenza positiva a quei caratteri della praxis precedentemente valutati come difettivi e in relazione ai quali essa era stata tradizionalmente considerata in subordine alla theoria: nell'orizzonte antropologico definito dalla condizione della natalità e della peculiarità dell'agire mortalità, la sta nell'originalità, nell'imprevedibilità, nell'irreversibilità, nella pluralità, in una parola nella libertà. L'essenziale differenza

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> F. Volpi, *Il pensiero politico di Hannah Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica*, in «Il Mulino», n. 1, gennaio- febbraio 1986, pp. 53-75.

rispetto ad Heidegger, dunque, consiste nel fatto che mentre quest'ultimo rivaluta la *praxis* in senso pratico-morale, approdando ad una sorta di solipsismo etico, la Arendt la riabilita invece in senso pratico-politico, sottolineandone fortemente la dimensione intersoggettiva e comunicativa.

La centralità e l'importanza, per il pensiero arendtiano, di questa interpretazione heideggeriana di Aristotele che fa perno sulla distinzione tra *poiesis* e *praxis*, costituisce il nucleo di un importante scritto di Jacques Taminiaux<sup>10</sup>.

L'autore francese individua nell'appropriazione heideggeriana dell'*Etica Nicomachea* il punto di partenza della riflessione filosofica di Hannah Arendt. Tuttavia l'«allieva» si distingue dalle soluzioni proposte da Heidegger, ed imbocca una strada del tutto opposta. Presentare la *sophia* come *praxis* da parte di Heidegger comporta una messa tra parentesi di quei tratti che Aristotele concepisce come propri dell'agire politico, quali la pubblicità, la molteplicità e l'interazione comunicativa. Tutti quei tratti di fondamentale importanza nell'opera di Hannah Arendt. Anche per Heidegger, prosegue, come per Aristotele e per la Arendt, la *praxis* mette in luce l'«individualità propria di ognuno», ma il filosofo tedesco canalizza le formule aristoteliche della prassi «dirigendole verso un solipsismo estraneo alla trattazione politica dello stagirita»<sup>11</sup>.

Si tratta di una riappropriazione «speculativa» di Aristotele, alla quale *Vita Activa* oppone una «riappropriazione preasseologica». Da questa premessa l'autore fa discendere una sapiente ricostruzione della relazione Heidegger-Arendt mettendo in risalto soprattutto le riserve e le diffidenze dell'autrice nei confronti del maestro di un tempo. Hannah Arendt passerebbe dalla fascinazione iniziale degli anni dell'università, quando diciottenne frequentava i corsi di Marburgo<sup>12</sup>, al rancore dei primissimi anni del dopoguerra quando fu chiaro che Heidegger era sensibile alla propaganda nazionalsocialista e all'antisemitismo. In seguito, raggiungerebbe finalmente una posizione equilibrata, in cui la consapevolezza della grandezza del filosofo si accompagna ad una critica che non risparmia l'ironia.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> J. Taminiaux, La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger, Paris, Éditions Payot, 1992

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> J. Taminiaux, La fille de Thrace et le penseur professionnel, cit., p. 30.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: Per amore del mondo*, cit., pp. 71-95.

Dunque per Taminiaux le risposte arendtiane all'«essere-per-la-morte» di Heidegger sono l'azione discorsiva e plurale, prima, la «mentalità allargata» e il «senso comune», poi. Si noti come le posizioni dell'autore francese siano qui più sfumate ed elaborate di quelle che aveva espresso in un saggio precedente<sup>13</sup>, dove affermava senza possibilità di dubbio che Hannah Arendt non poteva affatto essere considerata un'«allieva» di Heidegger.

Tuttavia più che insistere sul fatto che ogni mossa teorica della Arendt è a ben guardare una contromossa polemica di risposta ad Heidegger, bisognerebbe forse sottolineare l'ambivalenza e l'ambiguità dei toni con cui l'autrice si confronta con il filosofo tedesco, specchio della "complicata" posizione che ella assume all'interno della filosofia dell'esistenza, in generale, e di quella heideggeriana, in particolare.

Il primo confronto diretto che la Arendt ha con il filosofo tedesco è in un saggio del 1946, What is Existenz Philosophy<sup>14</sup>? In questo scritto la filosofia dell'esistenza, ed in particolare quella tedesca, rappresenta ai suoi occhi il punto di rottura effettivo e non soltanto preteso, della filosofia occidentale: di quella tradizione filosofica che da Parmenide ad Hegel «non ha osato dubitare: to gar auto esti noein te kai einai, che essere e pensiero sono identici» 15. L'Existenz Philosophy è una ribellione contro la rassicurante equazione di reale e razionale formulata nell'epoca moderna, che riduce la realtà a creazione del soggetto pensante. Solo Kant<sup>16</sup> riesce ad opporsi alla tendenza a catturare l'imprevedibilità e la contingenza del reale nelle maglie del pensiero, affermando la libertà e la dignità umane come principi dell'agire nel mondo. Con Kierkegaard la filosofia si rifugia, per sfuggire all'hegelismo, in un ritiro «malinconico» nella soggettività<sup>17</sup>. In questo modo si corre il rischio di ricondurre nuovamente l'agire al pensare, di individuare nel pensiero l'unica modalità d'azione autentica. A questa «potenzialità solipsistica» riesce a sfuggire, secondo la Arendt, soltanto la filosofia di Karl Jaspers.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> J. Taminiaux, Arendt, disciple de Heidegger?, in «aut aut», 1990, n. 239-240, pp. 65-82.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> H. Arendt, What is Existenz Philosophy?, «Partisan Review», XIII, n. 1, 1946, pp. 34-56.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> H. Arendt, What is Existenz Philosophy?, cit., p. 34.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Ivi, p. 38, dove la Arendt scrive: «L'unità di Essere e pensiero presuppone la coincidenza pre-stabilita di essenza ed esistenza. Questa unità venne distrutta da Kant, il vero, anche se clandestino, fondatore della nuova filosofa: colui che ne è rimasto fino ad oggi il suo re segreto. La dimostrazione kantiana della struttura antinomica della Ragione, e la sua analisi delle proposizioni sintetiche a priori che dimostra come in ogni proposizione in cui si afferma qualcosa circa la realtà noi andiamo al di là del concetto (l'essentia) della cosa data, aveva già privato l'uomo della sua antica sicurezza nell'Essere».

<sup>17</sup> Ivi, pp. 42-45.

È questo il contesto in cui la Arendt si pronuncia per la prima volta<sup>18</sup> sul suo maestro Martin Heidegger, al cui pensiero addossa la colpa non solo di appartenere alla versione «malinconica e narcisistica» dell'esistenzialismo, ma anche di far rivivere la vecchia filosofia sistematica, in un modo ancora del tutto in sintonia con la tradizione metafisica. La filosofia heideggeriana compie, agli occhi dell'autrice, un duplice ed ambiguo gesto: libera la filosofia dalla tradizione metafisica, per riconsegnarvela subito dopo. Da una parte, scardina la nozione di Essere dalle ipoteche dell'ontologia classica, facendola coincidere con la temporalità. Dall'altra, ponendo l'equazione di Essere e Nulla, finisce per descrivere l'Esserci nei termini del summum ens della metafisica. Se il Dasein è l'essere di cui l'essenza è l'esistenza, l'Esserci non si distingue da quell'ente supremo in cui essenza ed esistenza coincidono. Fa, dunque, ritorno alla formula con la quale la metafisica classica definiva Dio.

Tutto ciò porta ad una restrizione della libertà e ad un isolamento:

La caratteristica più essenziale di questo Sé sta nel suo assoluto egoismo, nella sua radicale separazione dagli altri. L'anticipazione della morte come possibilità esistenziale è stata introdotta per raggiungere ciò; perché soltanto nella morte l'uomo raggiunge l'assoluto *principium individuationis*. Soltanto la morte lo separa dal contesto dei suoi simili, da quel contesto in cui egli assume un ruolo pubblico, perdendo di vista l'obbiettivo del diventare un Sé autentico [...] Grazie all'esperienza della morte come Nulla egli ha la possibilità di dedicarsi esclusivamente ad essere un Sé e di liberarsi una volta per tutte dal mondo circostante.<sup>19</sup>

Nel quadro di questa filosofia, il Sé può sfuggire alla «gettatezza» soltanto attraverso il «progetto» che anticipa la morte come sua estrema possibilità, significa cioè che l'uomo resta nella sua vita essenzialmente determinato da ciò che *non* è: il Nulla, senza poter raggiungere il se stesso autentico. Inoltre Heidegger ricade nella trappola da cui voleva sfuggire, facendo del filosofo tradizionale l'unico in grado di dimorare presso l'eterno, il solo che, lasciandosi alle spalle tutto ciò che è contingente, può intendere il vero senso dell'Essere. Un esito che riconduce l'autore di *Essere e Tempo* alle stesse posizioni di Platone e di Hegel.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> A partire dalla pubblicazione di *What is Existenz Philosophy*, la figura di Heidegger si pone al centro della discussione e degli scambi epistolari tra Hannah Arendt e Karl Jaspers.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> H. Arendt, What is Existenz Philosophy?, cit., p. 49.

È questa, per ora, la conclusione a cui arriva la Arendt. Una presa di posizione che verrà messa più volte in dubbio, proprio ad indicare un'incertezza profonda sul valore, sulla portata e sulle conseguenze dell'orizzonte aperto dalla riflessione di *Essere e Tempo*.

In questo saggio l'autrice celebra la filosofia di Karl Jaspers<sup>20</sup>, la cui riflessione è ascrivibile a quella rivolta dei filosofi nei confronti della metafisica che in generale caratterizza l'esistenzialismo. La grandezza di Jaspers consisterebbe nell'essere approdato alla consapevolezza che qualsiasi pensiero che voglia definire l'Essere non fa altro che isolare e assolutizzare una delle sue tante categorie, perdendone così il significato. Al contrario del *Dasein*, l'uomo di Jaspers è libero soltanto se lascia cadere l'illusione di poter conoscere l'Essere, solo se riconosce l'irriducibilità della realtà al pensiero. Un'esistenza, dunque, che non è mai isolata, ma esiste solo nella comunicazione e nel riconoscimento della relazione con l'altro.

Il saggio si chiude nella convinzione che solo Jaspers, e l'immagine del filosofo che ha finalmente tagliato i ponti col *bios theoretikos*, abbiano davvero detto l'ultima parola sulla metafisica, voltandole le spalle. Soltanto la filosofia jaspersiana si pone nella giusta prospettiva per decostruire l'identità metafisica di Essere e Pensiero.

Il pensiero sulla filosofia dell'esistenza si precisa ancora meglio in un saggio del 1954, Concern whit Politics in Recent European Philosophical Thought<sup>21</sup>.

Nell'analisi di quelle filosofie novecentesche che maggiormente si prestano ad offrire spunti per un ripensamento degli «affari umani», si possono rintracciare quelle che andranno a costituire il panorama arendtiano. I diversi indirizzi filosofici che l'autrice passa in rassegna vengono misurati a seconda di come si pongono teoricamente nei confronti del nichilismo.

Di totale rifiuto di quest'ultimo è la posizione in cui si collocano i pensatori cattolici come Vögelin, Gilson, Maritain, Guardin, Pieper. Tutti questi autori cercano di mettere ordine «contro il peggior disordine filosofico a cui il mondo abbia mai assistito». Interpretano il dominio totalitario in termini ideologici e le ideologie come «religioni

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: Per amore del mondo*, cit., p. 92.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> H. Arendt, *Concern whit Politics in Recent European Philosophical Thought*, Library of Congress, Washington, Manuscripts, Division, «The Papers of Hannah Arendt», Box 56, pp. 023248-023261, tr. it., parziale, H. Arendt, *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, in «aut aut», 1990, cit., pp. 31-46.

secolari»<sup>22</sup>, scaturite o dall'eresia della secolarizzazione o dell'immanentismo. Ma in entrambi i casi, un semplice ritorno alla vera religione sembra essere la cura adeguata.

L'insofferenza della Arendt nei confronti di questo atteggiamento intellettuale nasce soprattutto dalla mancanza di radicalità e di coraggio teorici che ostacolano la comprensione effettiva della realtà, sia sotto il profilo filosofico che sotto il profilo teorico. Di fondo c'è un'opposizione tenace ai tentavi di resuscitare il passato e di riabilitare la filosofia antica, o la spiritualità cristiana, come rimedi alla crisi filosofica e politica del presente<sup>23</sup>.

Non è attraverso la reviviscenza della metafisica che ci si può aspettare un autentico rinnovamento della filosofia politica. È piuttosto dalla riflessione che riconosce la fine della filosofia tradizionale che può emergere un nuovo modo di pensare la politica. Proprio qui sembra collocarsi l'esistenzialismo francese, la cui eco filosofica – ed in particolare Camus – risuonerà ben più forte nei testi arendtiani.

Esiste un potente nucleo teorico che accomuna, aldilà delle differenze, Sartre, Merleau-Ponty, Marlaux e Camus. Esso consiste nella convinzione che la crisi politica e nichilistica non sia altro che il palesarsi dell'assurdità dell'esistenza umana e dell'impossibilità di risolverne le aporie in termini razionali («L'esistenza umana in quanto tale è "assurda" perché presenta problemi insolubili in vesti razionali»<sup>24</sup>). Un'assurdità che viene superata solo quando l'uomo comprende di poter diventare «qualsiasi cosa scelga di essere», impegnandosi soprattutto nell'azione rivoluzionaria.

Tuttavia nemmeno questo tentativo di richiamare ogni attenzione sul momento politico fonda una filosofia politica del tutto «nuova». Le critiche che erano state mosse al pensiero heideggeriano vengono ora dirette contro quello che la Arendt definisce un «tipo di umanesimo radicale e attivistico che non intacca il vecchio assunto secondo cui l'uomo è per l'uomo l'essere supremo, il proprio Dio»<sup>25</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Ivi, p. 023252; tr. it., pp. 37-38.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Cfr., M. Cangiotti, L'ethos della politica. Studio su Hannah Arendt, Urbino, Quattro Venti, 1990.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> A. Camus, Îl mito di Sisifo. Saggio sull'assurdo, in Opere. Romanzi, racconti saggi, Milano, Bompiani, 1988

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> H. Arendt, Concern whit Politics, cit., p. 023256; tr. it., p. 42.

Per la Arendt l'unica condizione di possibilità di un ripensamento radicale del politico consiste nell'indirizzarsi verso quei percorsi della *Existenz Philosophy* che fanno i conti con i paradossi e i limiti immodificabili dell'umana condizione.

Una possibile via d'uscita dalle posizioni contraddittorie dell'esistenzialismo francese è rintracciata nel pensiero di Jaspers e di Heidegger. In tale prospettiva, di decisa importanza è l'idea jaspersiana di verità comunicativa: l'idea che il pensiero, se vuole giungere alla verità, deve aprirsi all'interazione con gli altri e all'ascolto degli altri. Tuttavia questa nozione di ragione resta riferita alla relazione personale ed «intimistica», trascurando il problema che ha tormentato la filosofia politica in quasi tutta la storia, ossia la pluralità.

La grandezza del pensiero heideggeriano sembra consistere nell'aver attribuito «rilevanza filosofica a quelle strutture della vita quotidiana, che sono completamente incomprensibili se l'uomo non è soprattutto inteso come essere-con-gli-altri»<sup>26</sup>.

Il merito, dunque, di aver fornito alcuni dei «pre-requisiti necessari» alla ricostituzione della filosofia politica, va sicuramente ad Heidegger. I concetti di *storicità* e *temporalità* che questi ci offre, nonostante alcune loro ambiguità, consentono di non guardare più alla storia come al luogo deputato all'epifania dello Spirito o della Ragione. Esse aprono la prospettiva necessaria per un'indagine inedita della sfera degli affari umani:

Il filosofo si è lasciato alle spalle la pretesa di essere "saggio" e di poter disporre di criteri eterni per giudicare gli affari della Città; infatti tale pretesa alla saggezza potrebbe essere giustificata solo da una posizione esterna alla sfera degli affari umani, e potrebbe essere legittimata solo dalla prossimità dei filosofi all'Assoluto. Nel quadro della crisi spirituale e politica della nostra epoca, ciò significa che il filosofo, dopo aver perduto, insieme a chiunque altro, lo schema tradizionale dei cosiddetti "valori", non intende più ristabilire quelli vecchi né cercarne di nuovi.<sup>27</sup>

Infine, in *Martin Heidegger a Ottant'anni*, la Arendt rende omaggio al pensatore «che ha contribuito in modo così decisivo a formare la fisionomia spirituale del nostro secolo»<sup>28</sup>. Evoca, come enorme merito dell'autore, l'aver fatto crollare l'intero edificio

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Ivi, p. 023258; tr. it., p. 45.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> H. Arendt, Concern whit Politics, cit., p. 023250; tr. it., pp. 32-35.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> H. Arendt, *Martin Heidegger a Ottant'anni*, «MicroMega», n. 2, 1988, pp. 165-179, p. 171.

della metafisica. La filosofia heideggeriana diventa l'autentica testimonianza di ciò in cui consiste l'attività del pensare: un'impresa senza fine, che come la tela di Penelope distrugge continuamente ciò che produce; un'opera che ha bisogno di problematizzare incessantemente le acquisizioni a cui è giunta.

Hannah Arendt ritorna qui sull'«errore» di Heidegger. «La breve infatuazione per il nazismo» viene ora ricondotta ad una «deformazione professionale» paragonabile alla tentazione di Platone verso la tirannide. Il coinvolgimento politico heideggeriano è fatto risalire ad un'inesperienza del filosofo rispetto alle cose del mondo e alla pretesa che gli affari umani seguano le regole del pensiero filosofico. A questo scopo porta come esempio l'ingenuità di Heidegger quando, nell'*Introduzione alla Metafisica*<sup>29</sup>, afferma «che la verità interiore di questo movimento consiste nell'incontro tra la tecnologia planetaria e l'uomo moderno». Dopo di che scrive:

Il punto in questione è che Heidegger, come molti altri intellettuali tedeschi della sua generazione, nazisti e non nazisti non avevano mai letto *Mein Kampf*. L'errore di Heidegger è irrilevante se confrontato con gli errori molto più decisivi che consistevano nell'ignorare, non solo la letteratura molto più significativa di quel tempo, ma nel fuggire dalla realtà delle prigioni della Gestapo e delle stanze di tortura dei primi campi di concentramento [...] Lo stesso Heidegger ha corretto il suo «errore» più rapidamente e più radicalmente di molti che più tardi vollero giudicarlo. Egli si assume rischi notevolmente maggiori di quanto fosse abituale nella vita universitaria e letteraria di quel tempo.<sup>30</sup>

Dunque, la radice dell'«errore» consiste nell'impoliticità caratteristica di molti intellettuali del primo Novecento. Un'impoliticità che non ha nulla a che fare con il carattere necessariamente «impolitico» del pensiero: in determinate circostanze il silenzio sul mondo può essere più efficace di tante dichiarazioni (come ha mostrato la silenziosa opposizione di Jaspers dopo il 1933). L'impoliticità appare come una forma di estasi e di «estetismo», di assunzione da parte del mondo comune della *hybris* del pensiero. È una'altra forma degli ambigui rapporti tra pensiero e mondo<sup>31</sup>.

In quest'ultimo confronto con Heidegger l'autrice, da un lato, rende manifesto il proprio enorme debito, e di tanta filosofia del Novecento, nei confronti dell'autore di

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla Metafisica*, Milano, Mursia, 1968.

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Ivi, pp. 165-168.

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> H. Arendt, Martin Heidegger a Ottant'anni, cit., p. 168.

Essere e Tempo, dall'altro non può tacere l'insoddisfazione per un pensiero che rischia di regredire dalle sue stesse conquiste. In sostanza, la Arendt rende esplicita in modo chiaro l'intenzione di procedere accanto ad Heidegger per andare oltre Heidegger. Questo vuol dire fare proprie le grandi acquisizioni heideggeriane, ma segnalarne al contempo le ambiguità e le insidie teoriche, e usare gli strumenti forniti da Heidegger per decostruire il pensiero heideggeriano stesso.

Ma, come scrive Simona Forti<sup>32</sup>, nonostante le prese di distanza da aspetti notevoli dell'opera del filosofo tedesco, risulta evidente che l'autrice segue il percorso tracciato da *Essere e Tempo*. Molte sono le analogie che saltano all'occhio. Innanzitutto, e in generale, li accomuna la constatazione della fine della tradizione metafisica e la conseguente necessità di guardare al passato, sia esso strettamente filosofico o filosofico-politico, di sottoporlo a domande che pongono in questione i concetti e le risposte tramandate. Così come Heidegger, anche la Arendt conduce un'opera di decostruzione della tradizione filosofica. Un'opera di démontage che ripercorre le tappe di quel percorso filosofico egemone che da Platone in poi ha progressivamente dimenticato e negato l'«originario». Inoltre, se per Heidegger il pensiero metafisico equivale alla storia dell'oblio dell'Essere, per la Arendt la filosofia politica tradizionale è sostanzialmente riconducibile al tentativo sistematico di liberarsi dell'autentico significato dell'agire politico.

In generale, in numerosi suoi lavori l'autrice si è appropriata silenziosamente di molte tra le intuizioni heideggeriane più rilevanti: dalla necessità di interrogarsi su *chi* è l'«esserci» piuttosto di chiedersi *che cosa* esso sia; dal porre in questione l'epoca moderna, partendo dalla critica alla ragione calcolante, alle analisi sull'inautenticità del «Si»<sup>33</sup>.

È da notare che l'influenza di Heidegger sul pensiero arendtiano non si limita ad *Essere e Tempo*, e agli scritti immediatamente successivi a questo, ma coinvolge anche il secondo Heidegger. Con questo non si vuole sminuire l'originalità del pensiero della Arendt. Come non si disconosce la grandezza e la rilevanza di pensatori quali Gadamer o Derrida quando si individua la condizione di possibilità della loro filosofia nell'orizzonte teorico aperto da Heidegger.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> S. Forti, Hannah Arendt tra filosofia e politica, cit., p. 71.

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> H. Arendt, *Vita Activa*, cit., la critica all'avvento del «sociale», che ha oscurato il vero significato del pubblico, mostra moltissime affinità con le critiche heideggeriane alla sfera del «Si».

E proprio nel tentativo di sciogliere se stessa da quei legami che invece avevano trattenuto il filosofo tedesco all'interno di quel quadro categoriale che egli intendeva frantumare, che la Arendt si viene a trovare in una situazione simile a quella di Derrida. Entrambi consapevoli dell'illusorietà di poter cancellare con un unico gesto quella «scienza terribile» che consiste nella tradizione metafisica, essi non mancano di puntare il dito verso l'atteggiamento ancora «teoretico» e «contemplativo» di Heidegger.

La critica principale che viene mossa al filosofo tedesco è quella di non essere riuscito a portare a termine la destituzione della centralità di quella *res cogitans* che ponendosi come *fondamentum inconcussum* di tutto il reale aveva finito per ridurre il mondo a prodotto e ad immagine della propria coscienza. Nei termini arendtiani, l'operazione di smantellamento heideggeriana rimane incompiuta in quanto essa si rifiuta di ammettere, come costitutivo anche del proprio filosofare, il limite che il mondo delle apparenze oppone al pensiero. Uscire dalla metafisica significa per la Arendt ripensare a quell'originario che la filosofia ha dimenticato; riflettere rompendo con ogni attitudine contemplativa su quella sfera degli affari umani, la cui contingenza e «fragilità» costitutive sono la condizione della sua stessa libertà<sup>34</sup>. Questo è il modo attraverso il quale la Arendt cerca di andare oltre Heidegger.

Dunque potremmo definire il fatto che la Arendt ripeta in più occasioni di non voler essere annoverata tra i filosofi ma piuttosto tra i teorici politici - e il suo tentativo di conferire dignità e autonomia alla politica – come un gesto filosofico. Il distacco dalla filosofia esistenziale nasce dal fatto che questa sarebbe stata troppo politica per essere efficace a livello teorico e troppo filosofica per riuscire a costituirsi come una nuova scienza politica.

## 1.2 Rileggere il passato

L'opera di decostruzione che la Arendt ha cercato di mettere in atto è possibile solo «se si muove dall'assunto che il filo della tradizione si è spezzato e non si potrà

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Il riferimento è al libro della M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

riannodare»<sup>35</sup>. La sua posizione è ascrivibile all'orizzonte aperto dalla prospettiva heideggeriana per via di una decisiva esperienza: l'esperienza del totalitarismo.

Riconoscere la fine della tradizione non rappresenta per lei solo l'assunzione di un punto di vista teorico, è in primo luogo «un dato di fatto che appartiene alla nostra storia politica, alla storia del nostro mondo»<sup>36</sup>. Soltanto l'esperienza del totalitarismo permette di guardare al passato con occhi nuovi e di mettere in dubbio l'eredità della tradizione filosofica e politica.

Il collasso di un intero patrimonio concettuale offre la possibilità di recuperare alcuni «tesori» che la tradizione ha tenuto nascosti tra le righe del proprio discorso egemonico. Sono quei frammenti che, decontestualizzati, sembrano indicare altre possibilità rispetto a quelle divenute attuali nella cultura occidentale. È ad esempio il caso dell'affermazione del De civitate Dei, «Initium ut esset, creatus est homo», usata dalla Arendt per esprimere il potenziale innovativo che ogni azione umana porta con sé; di alcune indicazioni della Terza Critica kantiana, che le consentono di ancorare il giudizio al «senso comune» e alla «mentalità allargata». Tutto ciò le permette di riscoprire la portata anti-filosofica di «scrittori politici» come Montesquieu, Machiavelli, Tocqueville, che hanno guardato alla praxis senza tentare di derivarne delle leggi metafisiche. Tale libertà le consente, infine, di portare allo scoperto quei momenti collettivi di rottura dell'ordine vigente, quei sussulti «anarchici», che sono le rivoluzioni o i movimenti consiliari.

Il passato viene incessantemente interrogato, da *Le origini del totalitarismo* a *La vita della mente*, in modo quasi ossessivo, circa le sue possibili implicazioni sul dominio totalitario. Ad essere indagato non è soltanto il passato politico ma, soprattutto, il passato della «filosofia politica». Esso è chiamato in causa nella misura in cui le sue categorie non sono in grado di rendere ragione della «terrificante originalità» del fenomeno totalitario. La Arendt è interessata ad interrogare la filosofia politica – da Platone a Marx – affinché si assuma le sue responsabilità nei confronti di questo fenomeno.

Questo non vuol dire che l'autrice stabilisca un nesso causale diretto tra filosofia e totalitarismo. Il fenomeno non è l'esito di una «dialettica dell'illuminismo», il semplice

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> H. Arendt, La Vita della Mente, Bologna, Il Mulino, 1987, p. 306; H. Arendt, Tra Passato e Futuro, Milano, Garzanti, 1999, pp. 25-39.

palesarsi di ciò che era già implicito, sin da Odisseo, nella razionalità strumentale della nostra cultura occidentale. E nemmeno rintraccia, popperianamente, quella via che da Platone attraverso Hegel e Marx, porta alla chiusura totale della società.

Nell'accostarsi alla tradizione, la riflessione della Arendt consiste in una continua interrogazione, condotta con stile e approccio heideggeriani, sulle modalità attraverso cui le acquisizioni della «filosofia prima» si ripercuotono sulla comprensione della sfera pratica. E si configura come un'indagine sulle ragioni profonde che hanno portato la metafisica a compromettere un'autentica considerazione degli «affari umani».

La Arendt non denuncia soltanto quell'atteggiamento cha a partire da Parmenide ha portato gli «uomini di pensiero» a voltare le spalle all'imprevedibilità ed irreversibilità del mondo dell'azione, per rifugiarsi nell'imperturbabilità della vita contemplativa. Ciò che vuole maggiormente sottolineare è il fatto che i filosofi, quando hanno rivolto la propria attenzione alla *praxis*, non hanno cercato di capirla *iuxta propria principia*, ma si sono incaricati di mettervi ordine riducendola a *poiesis*. Hanno dato vita alla «filosofia politica», imponendo al mutevole e caotico regno delle vicende umane un ordine mutuato dalla ragione filosofica.

La ricostruzione del pensiero politico di Hannah Arendt deve sempre fare i conti con la sua impresa di *démontage* delle principali categorie filosofico-politiche. Un'impresa che ella persegue ritornando costantemente sui classici (Platone, Aristotele, Hobbes e Rousseau, Hegel e Marx). È attraverso l'esame critico di questi autori che la Arendt giunge a precisare i contorni della propria posizione teorica che vorrebbe prendere congedo dal rapporto tra teoria e prassi, tra filosofia e politica, così come la tradizione lo ha pensato, e dare voce ad una "contro-filosofia politica" e ad una "contro-filosofia della storia".

Come in Heidegger, anche nella Arendt, l'interpretazione della filosofia platonica veicola molto di più di un semplice giudizio sul filosofo greco. Essa predetermina l'atteggiamento teorico nei confronti di un'intera tradizione di pensiero. Per entrambi la filosofia occidentale non è che una lunga chiosa a Platone. Non solo perché il pensiero filosofico ricorrentemente pone interrogativi simili per struttura a quelli di Platone, ma anche perché entrambi ravvisano nei principali dialoghi platonici l'«architetto» della filosofia: quell'inizio che, come un «accordo fondamentale, con infinite modulazioni

risuona nell'intera storia del pensiero occidentale»<sup>37</sup>.

Per Hannah Arendt dai testi del pensatore greco nasce la filosofia politica: una disciplina che invece di nobilitare la politica, ne costituisce piuttosto una degradazione. Nel *Gorgia* assistiamo alla subordinazione del discorso politico al discorso filosofico e questo avviene per assimilare la *praxis* alla *poiesis*, imponendole i criteri della *theoria*.

Nell'autrice l'interpretazione di questo evento segue un duplice andamento. Da una parte, la Arendt è portata a fornire una spiegazione storica della svolta platonica: a separare il "filosofo" dal "cittadino" sarebbe stata la condanna a morte di Socrate, un avvenimento che sconvolse la vita politica della Città. Ma d'altra parte, come ella stessa ammette, esistono ragioni ancora più profonde. Con Platone giungerebbe a compimento la disgregazione di quella concezione unitaria del *logos*, per la quale non era ancora possibile distinguere nell'uomo l'«animale razionale» e l'«animale politico».

In Platone la metafisica lascia ancora intuire quali sono i passaggi del suo farsi ed è quindi più facile scorgere quel rimosso che con la politica è costitutivamente legato. Soltanto confrontandosi con la metafisica è possibile individuarne le ricadute sull'ambito degli «affari umani». La svolta del pensiero antico verso la filosofia, con l'ingresso della tematica dell'Essere, si consuma nelle parole del *Proemio* parmenideo: «L'Essere è e non può non essere, mentre il non essere non è ed è necessario che non sia» 38. Questo Essere, invisibile e onnipervadente allo stesso tempo, «può rivelarsi soltanto ad un organo in grado di cogliere l'invisibile: l'occhio della mente che rende presente ciò che è assente» 39. L'uomo, per essere fedele all'occhio della mente, al *nous*, deve abbandonare la fiducia nei sensi e, soprattutto, allontanarsi dagli altri uomini. È nel recidere il legame col mondo, per cogliere la verità dell'idea, che il pensiero non può più essere tutt'uno col linguaggio. Il *nous* frantuma quell'unitarietà del *logos* che, prima della nascita della filosofia, riconosceva come proprio dell'uomo non una "ragione" astratta e universalizzante, ma un pensiero che

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> H. Arendt, La tradizione e l'età moderna, in Tra Passato e Futuro, cit., p. 42.

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Parmenide, DK, B 2-3-5, tr. it., *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Giannantoni, Bari, Laterza, 1969.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> H. Arendt, *Philosophy and Politics. What is Political Philosophy*?, Lecture, New School for Social Research, 1969, Library of Congress, Washington, Manuscripts Division «The Papers of Hannah Arendt», Box 40, tr. it., parziale, S. Forti, *Che cos'è la filosofia politica*?, in «MicroMega», n. 1, 2007, pp. 99-116.

era tutt'uno con la parola: una parola che era politica per definizione, in quanto costitutivamente rivolta agli altri. Con la metafisica, insomma, non solo pensiero e parola si separano, ma il carattere distintivo del pensiero diventa «la mera recezione immobile attraverso gli occhi della mente»<sup>40</sup>.

L'inizio parmenideo, che incammina la filosofia verso una verità che contempla l'Essere, potrebbe sembrare in contrasto con l'importanza che Platone tributa allo «stupore» come inizio del filosofare<sup>41</sup>. Affermare che la filosofia nasce dalla capacità di stupirsi per ciò che ci circonda, sembrerebbe equivalere ad una celebrazione del «miracolo» del mondo, in cui ogni uomo, e anche il filosofo, si trova circondato da una pluralità di uomini e di enti. Ma lo stupore di Platone, senza deviare dalla rotta parmenidea, è ammirazione muta per un'armonia che trascende i diversi suoni e per una totalità che va oltre le particolarità.

La Arendt dà per scontato che quella dottrina, che ha relegato nel non-essere e nel non-vero tutto ciò che eccede il pensiero, venga accolta senza riserve in tutti i maggiori dialoghi platonici. Sembra pertanto concludere che se anche la filosofia di Platone reintroduce il *Non Essere* nella categoria del «diverso», se cioè rende pensabile la molteplicità, tale riabilitazione si dimostra tuttavia illusoria, in quanto resta interna a quella struttura dicotomica parmenidea<sup>42</sup>. Molteplicità e mutamento vengono presi in considerazione solo una volta riconosciuto che il loro fondamento e la loro verità stanno altrove: nell'unità ed eternità dell'Idea, sotto cui vengono appunto sussunte pluralità, transitorietà e fenomenicità.

Il modo di pensare che si inaugura con Platone, e che segnerà il destino della filosofia occidentale, per Hannah Arendt non è un semplice ribaltamento, ma il completo stravolgimento di una mentalità, la frantumazione di un ordine del mondo: quel mondo che viene da lei definito «pre-filosofico».

La Arendt presenta la nascita della filosofia come la conclusione di un travagliato e grandioso conflitto: «il conflitto originario tra filosofia e politica – circa il miglior modo

 $<sup>^{40}</sup>$  H. Arendt, *Philosophy and Politics. What is Political Philosophy?*, cit., p. 024428, ma anche H. Arendt, *La Vita della Mente*, cit., pp. 131-136.

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> H. Arendt, La Vita della Mente, cit., pp. 231 e ss.

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> Cfr., A. Cavarero, Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica, Roma, Editori Riuniti, 1990.

attraverso il quale immortalarsi»<sup>43</sup>. Immortalarsi, per una vita umana, vuol dire conseguire un significato che la distingui e la riscatti dalla naturalità, da quella "natura" che l'uomo condivide con gli animali. Non lasciarsi semplicemente vivere è lo scopo che accomuna la poesia, la storiografia, la politica ed anche la filosofia greche. Ma prima che sorgesse la filosofia e con essa la filosofia politica, partecipare dell'immortalità significava conseguire la fama. Le «vicende mutevoli del mondo» rimangono al centro anche dell'attenzione dei «politici».

Prima della nascita della filosofia l'immortalità presuppone l'accettazione della temporalità e della finitudine. Per Omero, Erodoto e Tucidide immortalarsi non vuol dire negare il divenire e la morte. Con Platone la metafisica si erige proprio sulla rimozione della temporalità: il pensiero si rifugia nella contemplazione di quelle cose che «sono da sempre e per sempre». Il filosofo consegue ora la propria immortalità contemplando la verità delle idee immutabili; egli sosta in prossimità di un Essere che non conosce né nascita né morte.

La Arendt sembra dirci che la nascita della filosofia coincide con l'impossibilità, per il pensiero, di sopportare la maledizione del finito, nella sua incapacità di accettare il mondo segnato dal lutto della contingenza. Un'ossessione così potente da indurre il filosofo ad anticipare nell'immaginazione la morte per illudersi di poterla fuggire nella realtà. Ma il fatto stesso di pensare, scrive l'autrice in opposizione alle dichiarazioni heideggeriane, trasporta in uno spazio senza tempo, dove gli altri e il corpo vengono sospesi. Da ciò nasce il sogno della metafisica di una regione atemporale:

Ciò che l'io che pensa avverte come «suo» duplice avversario è il tempo stesso, col mutamento ininterrotto che esso implica, il moto senza posa che trasforma ogni Essere in Divenire invece di lasciarlo *essere*, e in questo modo distrugge incessantemente la presenza del suo presente. Come tale, il tempo costituisce il maggior nemico dell'io pensante poiché – per effetto dell'incarnazione della mente in un corpo i cui moti interni non possono immobilizzarsi – il tempo interrompe regolarmente e inesorabilmente quella quiete immobile in cui la mente è attiva senza far nulla. Questo significato ultimo della parabola<sup>44</sup> viene alla luce con la frase conclusiva, allorché «egli», situato nella lacuna temporale di un presente senza mutamento, un *nunc stans*, sogna il momento inosservato in cui il tempo avrà esaurito le sue forze; allora la quiete calerà sul mondo, non una quiete eterna ma di durata sufficiente per dargli la possibilità di uscire dalla linea di

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> H. Arendt, *Philosophy and Politics. What is Political Philosophy?*, cit., p. 024437.

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> La Arendt aveva appena terminato di analizzare l'aforisma *Er, l'individuo situato tra due contrapposti vettori temporali*, contenuta in F. Kafka, *Confessioni e Diari*, Milano, Mondadori, 1972, pp. 811-812.

combattimento e di essere promosso alla posizione di arbitro, spettatore e giudice fuori del giuoco della vita, al quale può riferirsi il significato di questo arco di tempo tra la nascita e la morte poiché «egli» non vi è coinvolto. Che cosa sono questo sogno e questa ragione se non l'antico sogno della metafisica occidentale da Parmenide ad Hegel, il sogno di una regione senza tempo, di un'eterna presenza in perfetta quiete, che non sa nulla di orologi e calendari umani, la regione, per l'appunto, del pensiero?<sup>45</sup>

Con perfetta coerenza, la Arendt traduce la distinzione tra filosofia e politica nell'opposizione tra morte e solitudine, da un lato, e nascita e «vivere-con», dall'altro:

Parlando in termini di modalità esistenziali, la differenza tra, o l'opposizione di, Politica e Filosofia equivale alla differenza tra, o all'opposizione di, Nascita e Morte, o, in termini concettuali, all'opposizione di Natalità e Mortalità. La Natalità è la condizione fondamentale di ogni vivere insieme, e pertanto di ogni politica; la Mortalità è la condizione fondamentale del pensiero, nella misura in cui il pensiero si riferisce a qualcosa che è irrelato, a "qualcosa che è come è e che è per se stesso". 46

La nascita della metafisica con Platone, pur essendo un evento epocale, non è dunque una tappa della «Storia dell'Essere». Coincide, piuttosto, con la volontà di prolungare all'infinito quella che è un'esperienza ordinaria della vita della mente: il pensiero.

Dal punto di vista politico, la Arendt non sostiene che Platone precorra il totalitarismo con le sue teorizzazioni. Nondimeno egli è responsabile di quel misconoscimento del politico in cui il dominio totalitario affonda parte delle proprie radici.

La tradizione della filosofia politica si inaugura col duplice gesto di Platone: in un primo momento, il filosofo fugge dalla politica per rifugiarsi nella contemplazione dell'idea, ma, in un secondo momento, ritorna nel mondo della *polis*, per imporle gli standard fissati dalla ragione filosofica. La nostra tradizione di pensiero politico ha inizio con il mito della caverna, in cui il mondo degli affari umani viene descritto «come un mondo di tenebre, confusione e disinganno, che dev'essere fuggito e abbandonato da quanti aspirano all'essere autentico, per poter scoprire il cielo limpido dei concetti eterni»<sup>47</sup>. Ma qualora vi si voglia far ritorno, a quella verità dovrà essere piegato.

In questa prospettiva, del primato dell'idea e della verità sulla prassi, la Arendt, che ha fatto propria la lettura heideggeriana di Platone, si interessa alla sostituzione, nella *Repubblica*, dell'idea di Bello con l'idea di Bene. Ma se nell'interpretazione heideggeriana

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> H. Arendt, La Vita della Mente, cit., p. 301.

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> H. Arendt, *Philosophy and Politics. What is Political Philosophy?*, cit., p. 024446.

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> H. Arendt, La Tradizione e l'età Moderna, cit., p. 41.

questa sostituzione è un'operazione metafisica, la Arendt si affretta ad imprimerle una curvatura politica: non casualmente, la sostituzione del Bene al Bello si rende necessaria soltanto quando il filosofo decide il suo ritorno dal cielo delle idee alla caverna degli uomini. Questa sostituzione inaugura la filosofia politica: quella disciplina deputata d'ora in poi a risolvere il problema dell'ordine, a garantire che la prassi si modelli a criteri ad essa trascendenti, e messi a punto in un ambito ad essa esterno:

La fuga dalla fatalità delle cose umane nella stabilità della quiete e dell'ordine ha tanti motivi pratici per raccomandarsi, che gran parte della filosofia politica, da Platone in poi, potrebbe agevolmente essere interpretata come una serie di tentativi di trovare fondazioni teoretiche e modi pratici per una fuga totale dalla politica. Il tratto distintivo di tutte queste fughe è il concetto di *governo*, la nozione cioè che gli uomini possono legalmente e politicamente vivere insieme solo quando qualcuno ha il diritto di comandare e gli altri sono costretti a obbedire.<sup>48</sup>

Per gli affari umani si dimostra fatale la volontà del filosofo di applicare alla molteplicità degli uomini ciò di cui ha fatto esperienza nell'assoluta quiete e solitudine del regno del pensiero, presso le idee eterne. Il filosofo ritiene di poter dominare gli altri come è riuscito a dominare se stesso, considerando i molti che abitano la *polis* come se fossero uno solo: un unico e gigantesco corpo politico, nel quale scompaiono le diverse singolarità e che agisce come se fosse un «organismo vivente». Questo il significato ultimo dell'affermazione platonica «Lo stato è l'uomo scritto a lettere grandi». Il progetto politico che disegna il vivere-assieme dei molti sul modello dell'Uno percorrerà come una costante l'intera storia della filosofia politica.

La Arendt giunge così ad accusare Platone di aver ridotto la *praxis* a *poiesis*: una trasformazione che va di pari passo con la riduzione della politica a dominio. È in questa logica della fabbricazione, in cui c'è netta separazione tra chi sa e chi fa, che si colloca l'elemento totalitario che Platone immette nella tradizione filosofico-politica: c'è chi comanda e chi obbedisce, perché c'è chi conosce il bene e il fine della comunità, e chi, non esperto e privo di conoscenza, quel bene deve prestarsi a realizzare.

Nell'ambito di questa rilettura del passato non possiamo non menzionare il ruolo di Aristotele nel pensiero arendtiano. Soprattutto nelle sue prime opere l'autrice si serve di

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> H. Arendt, Vita Activa, cit., p. 163.

molte distinzioni aristoteliche, palesando quella volontà di recupero di un pensiero della *praxis* che le è valsa la definizione di pensatrice neo-aristotelica.

Da un lato, lo Stagirita rappresenta anche per lei, come per Heidegger, «una sorta di slancio all'indietro verso l'inizio del pensiero greco»<sup>49</sup>, verso un momento che precede la metafisica. Dall'altro lato, però, il pensiero aristotelico è considerato prigioniero delle rigide maglie della «scienza terribile»: non riesce a svincolarsi dalla metafisica.

Per la Arendt, Aristotele fallisce nel suo tentativo di contrastare la filosofia platonica: egli, pur rifiutando la dottrina delle idee, segue Platone nell'accettare l'ordine gerarchico istituito tra i modi di vita. E le premesse che legittimano il primato della teoria sulla prassi, della filosofia «prima» su quella che riflette sulle cose dell'uomo, sono forse più cogenti e sistematiche di quelle elaborate da Platone.

La filosofia prima si occupa esclusivamente di principi universali ed eterni, la cui verità si dischiude soltanto alla mente del *bios theoretikos*, nella solitudine della contemplazione. La vita teoretica si occupa di universali, i quali per l'appunto esistono in un «non-luogo», trascendendo ogni determinazione sensibile e concreta. L'attività che davvero può portare al piacere e ad una «vita felice» è la contemplazione: l'unico modo di vivere assolutamente indipendente, persino dal tempo. Per quanto Aristotele tenga ferma la dignità ontologica delle cose «che possono essere altrimenti da come sono», soltanto per le realtà universali ed eterne si può parlare di verità.

Il primato della contemplazione sull'azione, della filosofia sulla politica, non può rimanere senza conseguenze sulla concezione stessa del politico. Innanzitutto lo Stagirita si lascia scappare più di una volta che la «conduzione delle questioni pubbliche ed il governo dei corpi politici si debbano svolgere secondo la modalità della fabbricazione»<sup>50</sup>.

Inoltre in Aristotele inizia a farsi significativa la scomparsa della distinzione tra *oikos* e *polis*. Sono abbastanza frequenti, sostiene la Arendt, i richiami al carattere di «necessità» inerente alla vita pubblica. In sostanza, sugli affari umani, e sulla loro costitutiva libertà,

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> Heidegger ritiene che nella filosofia aristotelica siano presenti intuizioni e formulazioni ontologiche che accennano a qualcosa di diverso, di precedente, alla metafisica. Nonostante ciò Aristotele non riesce ad aprirsi un varco sufficientemente ampio tale da fuoriuscire dalla tendenza egemone della storia della metafisica stessa. E finisce così per consegnare alla tradizione concetti che si prestano ad essere tradotti in una concezione dell'essere irrigidita sul modello dell'ente. È noto che Heidegger non ha mai smesso di riflettere su Aristotele.

<sup>&</sup>lt;sup>50</sup> H. Arendt, Vita Activa, cit., p. 169.

graverebbe l'ombra dei bisogni materiali che costringono gli uomini a vivere assieme. Enfatizzando questo punto la Arendt giunge a formulare un giudizio sorprendente, quello per cui la teoria politica di Aristotele può essere definita «la prima teoria sistematica degli interessi materiali che dominano nell'ambito politico». Aristotele introdurrebbe così numerosi aspetti di quella concezione materialistica per cui ogni azione è motivata da bisogni materiali, che è rimasta una costante nella filosofia politica, e che ha trovato in Marx uno dei suoi più famosi esponenti.

Nel pensiero aristotelico l'affermazione secondo cui «ogni comunità politica è composta da quelli che governano e quelli che sono governati»<sup>51</sup>, non deriva però la propria legittimazione né da una ragione tirannica, né dalla presunta competenza di un filosofo-re che esige per sé il controllo delle faccende umane. Non si giustifica tematizzando una supposta superiorità dell'esperto sul profano. Aristotele è stato piuttosto «il primo ad appellarsi alla natura [...] che stabilisce la differenza tra il più giovane ed il più anziano, destinando l'uno ad essere governato l'altro a governare»<sup>52</sup>.

La concezione politica arendtiana è già tutta qui. Nella contrapposizione tra una modalità di concepire la *praxis* che la reifica – rendendola gerarchicamente «ben ordinata» - ed una modalità che la comprende *iuxta propria principia*: «lasciando essere», nella condivisione, la contingenza e la pluralità, proprie del tempo finito degli abitanti della *polis*. Prima di imboccare una strada che giunge fino a noi, i due paradigmi del politico sono entrambi presenti in Aristotele.

Nella ricostruzione arendtiana dei rapporti tra metafisica e politica, Hobbes segna una tappa cruciale. Con il filosofo inglese si assiste ad un'affermazione della dignità della *vita activa* nei confronti della *vita contemplativa*. Un capovolgimento, che prepara quella completa e pericolosa celebrazione della prassi che avverrà solo con Marx.

L'interesse della Arendt per Hobbes risale ai tempi de *Le origini del totalitarismo* e continuerà a rapportarsi al filosofo inglese come al «teorico della filosofia borghese», ma a questo elemento se ne aggiungeranno altri interessati a cogliere la peculiarità del pensiero hobbesiano dal punto di vista della storia della filosofia politica. Centrale diventa, negli

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> H, Arendt, Che cos'è l'autorità?, in Tra Passato e Futuro, cit., p. 116.

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup> Ivi, p. 116. Il riferimento è ad Aristotele *Politica*, 1332 b 12 e 1332 b 36.

scritti successivi al libro sul totalitarismo, il rilievo dato al radicarsi del *De Cive* e del *Leviatano* nella filosofia prima di Cartesio.

Con tratto tipicamente heideggeriano, la Arendt individua nel *Discorso sul Metodo* lo spostamento definitivo da una concezione della verità come manifestazione di un ordine oggettivo, che alla mente dell'uomo si disvela, ad una concezione della verità come certezza dell'ente percepito, una certezza propria del soggetto e soggettivamente fondata<sup>53</sup>.

La svolta soggettivistica che inaugura la modernità viene contestualizzata nelle pagine di *The Human Condition*, in un quadro di avvenimenti particolari, quali la Riforma protestante, la nascita del capitalismo e l'invenzione del telescopio. Questi singoli eventi si ritiene che interagiscano tra loro in modo da provocare una profonda scollatura tra individuo e mondo. Quanto alla filosofia, si è dimostrata decisiva, per la progressiva «alienazione dal mondo», la nascita della scienza sperimentale. Con Cartesio, il solipsismo raggiunse «il rango più elevato della coerenza teoretica ed esistenziale»<sup>54</sup>. Il filosofo, ossessionato dal sospetto verso la realtà data, «si rifugiò in quella stessa solitudine in cui già Platone e Parmenide si erano ritirati»<sup>55</sup>. In Cartesio si fa prepotente l'esigenza di trovare qualcosa la cui realtà sia al di là di ogni possibile dubbio, aldilà delle illusioni della percezione sensoriale e al di là degli ipotetici tranelli di un *Dieu trompeur*<sup>56</sup>. I dubbi sulla realtà del mondo esterno, di Dio e dell'io, vengono superati sottoponendo ad analisi radicale il processo dubitativo stesso: deducendo dal processo di pensiero la realtà dell'io.

Questo approccio filosofico per l'autrice sancisce il definitivo congedo della filosofia dal mondo e la rinuncia della ragione ad ogni modalità di funzionamento dialogico. Il filosofo si ritira in se stesso.

Per la Arendt le filosofie politiche del XVII secolo, e soprattutto quella hobbesiana, rimangono determinate dalle scelte teoriche e dalle ragioni di fondo che strutturano il

<sup>&</sup>lt;sup>53</sup> Si veda H. Arendt, Vita Activa, cit., pp. 190-198; ed anche in La Vita della Mente, cit., pp. 137 e ss.

<sup>&</sup>lt;sup>54</sup> H. Arendt, *La Vita della Mente*, cit., p. 129; Sulle ripercussioni della nuova scienza sulla filosofia si veda anche *Vita Activa*, cit., pp. 201 e ss.

<sup>&</sup>lt;sup>55</sup> H. Arendt, La Vita della Mente, cit., p. 130.

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup> La Arendt mostra più di un'affinità con la lettura di Cartesio fornita da M. Merleau-Ponty in *Il Visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani, 2007, dove si legge: «Ridurre la percezione al pensiero di percepire [...] equivale ad un'assicurazione contro il dubbio i cui premi sono più onerosi della perdita della quale dovrebbe indennizzarci: significa muovere verso un tipo di certezza che non ci restituirà mai il c'è del mondo».

progetto di Cartesio. L'originalità della lettura arendtiana di Hobbes sta nelle conclusioni a cui giunge partendo proprio dalle premesse cartesiane.

Il modo in cui Hobbes traduce in termini politici la nuova visione filosoficoscientifica del mondo rompe con alcuni elementi della tradizione ma, allo stesso tempo, ne riafferma e ne radicalizza altri. Hobbes scalza il bios theoretikos dalla sua posizione di accesso privilegiato alla verità, rivoluzionando l'ordine gerarchico tra vita activa e vita contemplativa. Ma questo ribaltamento rafforza, anziché attenuare, il fraintendimento del politico. Con esso si eleva a paradigma universale il modello costituito dall'attività poietica.

La volontà di verità-certezza di Cartesio si traduce in Hobbes nel progetto di fondare la politica come una scienza rigorosa. Si sostiene l'idea che anche nell'etica e nella politica si possa perseguire lo stesso rigore che è proprio della geometria. Con Hobbes gli affari umani escono dal rango delle «cose che possono sempre essere diversamente da come sono» per acquisire la stessa dignità ontologica di «quelle cose che non possono essere altrimenti». I criteri per comprendere le cose dell'uomo non risiedono più, come in Platone, nelle idee trascendenti ma si trovano nell'interiorità dell'uomo stesso.

Col fare della paura delle morte il fondamento della vita pubblica, dal derivare da se stesso la conclusione che tutti gli uomini tendono all'autoconservazione, il filosofo inglese ha definitivamente estromesso dalla tradizione la considerazione di quegli elementi che sono un tutt'uno col politico. Non appena compare l'«universale Uomo», il tipico «uomo al singolare» della filosofia, il significato autentico della *praxis* viene tradito.

Le riflessioni di Hobbes sulla volontà sono coerenti con quell'«inquietudine esistenziale» che per la Arendt è la più profonda radice del pensiero del filosofo inglese: dalla negazione della libertà del volere, alla riduzione della libertà dell'agire all'assenza «di impedimenti esterni al movimento»<sup>57</sup>. L'autrice attribuisce al filosofo inglese il merito di aver indicato e aperto nuovi percorsi.

Gli uomini in stato di natura condividono alcune passioni fondamentali ed un identico funzionamento delle loro menti. Hobbes ritiene che tali uomini, pronti a nuocersi

<sup>&</sup>lt;sup>57</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, cap. XXI, Firenze, La Nuova Italia, 1976. Per quanto riguarda la trattazione della volontà in Hobbes e Spinoza si veda H. Arendt, *La Vita della Mente*, cit., p. 336.

vicendevolmente, e capaci di uccidersi, possano però risolvere il problema della loro sicurezza cercando la pace e dando vita allo stato. L'antropologia hobbesiana ruota attorno a quella che apparentemente può sembrare una contraddizione: da una parte, questi esseri umani vivono come monadi, in un perfetto isolamento, che dà loro l'illusione di onnipotenza: sono invidiosi, bramosi di potere, acquisitivi, senza alcuna simpatia reciproca, prevaricatori; dall'altra, essi sono al tempo stesso fragili, pronti alla sottomissione, ossessionati dalla paura della morte, capaci di vivere solo nelle auto illusioni o nelle illusioni altrui. Ma a bene guardare, questo contrasto tra un individuo possessivo e un individuo timoroso sta ad indicare che l'antropologia dell'autore del *Leviatano* è concepita per poter derivare la fondazione dello stato e l'istituzione dell'obbligo politico. Ne *Le origini del totalitarismo* si legge:

Si farebbe un grave torto ad Hobbes e alla sua dignità di filosofo se si considerasse tale immagine dell'uomo come un tentativo di realismo psicologico o di verità filosofica. Il fatto è che non è interessato né all'una né all'altra, si preoccupa esclusivamente della struttura politica e descrive le caratteristiche umane in conformità coi bisogni del Leviatano. Per amore di ragionamento e di convinzione presenta il suo abbozzo come se partisse da una visione realistica dell'uomo, un essere mai sazio di potere, e come se da tale visione ricavasse il piano di un corpo politico più adatto ad una simile creatura.<sup>58</sup>

Lo stato «istituito dagli uomini per evitare la morte» diventa il «Dio di questo mondo». Hobbes trasferisce allo stato gli attributi propri all'onnipotenza divina. Lo stato crea l'ordine dal conflitto, come Dio crea il mondo dal nulla; lo stato stabilisce ciò che è giusto ed ingiusto, ciò che è bene e ciò che è male, ed è il detentore unico di un potere assoluto ed indivisibile. Come giustamente fa notare Carlo Galli, anche nell'interpretazione arendtiana sono presenti molti aspetti di una lettura «teologico-politica» di Hobbes, in senso schmittiano<sup>59</sup>.

-

<sup>&</sup>lt;sup>58</sup> H. Arendt, Le Origini del Totalitarismo, cit., p. 196.

<sup>&</sup>lt;sup>59</sup> C. Galli, *Strauss, Voegelin, Arendt lettori di Thomas Hobbes*, in *Modernità. Categorie e profili critici*, Bologna, Il Mulino, 1988, p. 251.252: «Benché non si tratti, nella sua logica, di un'assenza di sostanza, anche per la Arendt, insomma si può parlare del Moderno come di uno spazio vuoto: e proprio nel vuoto fra il «non più» e «il non ancora» Hobbes inserisce [...] la decisione sul caso d'eccezione, la cui continuità [...] rispetto alle modalità argomentative della legittimazione politica premoderna dimostra che il Moderno non ha mai saputo congedarsi dalla tradizione metafisica. [...] Il riconoscere la dimensione poietica come quella propria di Hobbes (dato che è proprio della *poiesis* l'avere il fine non in sé ma nell'oggetto esterno), o il mostrare come in Hobbes la volontà libera e arbitraria non serva ad altro che ad indicare con ancora maggiore cogenza la necessità della sottomissione al Leviatano, o ancora il sottolineare che la dialettica di razionale e irrazionale

La Arendt, inoltre, è convinta che Hobbes delinei anche l'immagine dell'uomo – sostanzialmente la rappresentazione dell'*homo faber* – in palese analogia con l'immagine divina delle religioni monoteistiche, in cui Dio è unico creatore e signore del mondo<sup>60</sup>. Ed è proprio l'idea di un tale uomo, fatto ad immagine e somiglianza del Dio creatore, ad essere proiettata, ingigantita, nella descrizione della sovranità statale.

Nelle Lectures del 1965, From Machiavelli to Marx (il testo più ricco per ricostruire la lettura arendtiana di Hobbes) l'autrice asserisce che nella concezione del Leviatano confluiscono alcune fondamentali intuizioni dei pensatori della ratio status. Prima di tutto, l'idea secondo cui lo stato è analogo ad un organismo vivente che ha le proprie leggi di autoconservazione e di crescita. Il compito dell'uomo politico consiste pertanto nel prendersi cura della salute dello stato: la sua preoccupazione è l'accrescimento della potenza di questa entità, pensata come un corpo umano, piuttosto che la salute dei singoli cittadini.

Nel patrimonio teorico hobbesiano, quest'idea di stato come organismo, che per mantenersi in vita necessita sempre di maggior potere, porta alla creazione di due metafore politiche: una metafora di tipo biologistico (lo stato come organismo, la cui vita è simile a quella del corpo umano) e una di tipo artificialistico (lo stato come meccanismo, un artificio ideato e costruito allo stesso modo di un oggetto artigianale). Anche in questo caso la contraddizione è soltanto apparente, perché in Hobbes non esisterebbe un conflitto tra le due metafore. Il Leviatano è sia un corpo umano gigante, sia un meccanismo. L'uomo ed il suo corpo sono per il filosofo inglese tanto artificiali quanto lo è quel prodotto dell'arte umana chiamato stato. Dal punto di vista di Dio, l'uomo ed il suo corpo sono tanto artificiali quanto lo è il Leviatano dal punto di vista dell'uomo. Questa tesi rafforza nella

-

è iscritta nel cuore stesso della logica leviatanica, e che la ragione progettante non sta, in realtà, senza una decisone della volontà – non libera, come pretende l'ideologia del libero arbitrio, ma anzi coatta, predeterminata (ritorna di nuovo l'incrocio con Schmitt) -, tutto ciò nella sintassi argomentativa della Arendt non è pensato attraverso la contrapposizione delle categorie di «alto» e «basso», «immanenza» e «trascendenza», né attraverso i parametri di [...] sostanza e vuoto.»

<sup>&</sup>lt;sup>60</sup> H. Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 100: «*L'animal laborans*, che con il suo corpo e con l'aiuto di animali addomesticati alimenta la vita, può essere il signore e padrone di tutte le creature viventi, ma rimane ancora il servo della natura e della terra; solo *homo faber* si comporta come signore e padrone di tutta la terra. Da quando la sua attività fu rappresentata nell'immagine di un Dio-Creatore – così che se Dio crea ex nihilo, l'uomo crea dalla sostanza data – la produttività umana fu destinata ad apparire come una rivolta prometeica, perché poteva edificare un mondo umano solo dopo la distruzione di parte della natura creata da Dio.»

Arendt la convinzione che l'immagine dell'uomo in Hobbes sia pensata in analogia con l'immagine divina.

Dall'analisi del frontespizio del *Leviatano* emerge, inoltre, che ogniqualvolta si pensa il politico come ordine e la politica come dominio, si assiste alla scomparsa dei Molti nell'Uno: un corpo gigante che «ha inghiottito i singoli nel proprio ventre», rendendoli, così, incapaci di agire di concerto.

Dunque, l'inversione del rapporto tra vita activa e vita contemplativa non solo è inefficace a riabilitare la praxis, ma allontana definitivamente la tradizione dal ricordo dell'essenza plurale e temporale degli affari umani. Nella sovranità hobbesiana si perde anche l'ultimo riferimento alla concretezza esistenziale e mondana della politica. Lo stato è una macchina, che funziona soltanto espropriando i singoli della loro capacità d'azione; la sovranità è un artificio atto ad estromettere sistematicamente l'incertezza della contingenza. Dal «vivere bene» aristotelico, quale fine della comunità politica, si giungerebbe all'avvilente «sopravvivere», o nel migliore dei casi, al «vivere nel benessere».

Hobbes non è un precursore del totalitarismo. Il suo *Leviatano* pur nutrendosi dei singoli fa sì che questi siano ancora distinguibili l'uno dall'altro. L'alienazione dal mondo e dalla politica è il prezzo che ogni cittadino deve pagare per avere in cambio la sicurezza della vita e la salvaguardia del «privato». Un'altra grande modificazione che il filosofo inglese apporta al pensiero tradizionale è il rovesciamento della gerarchia di *idion* e *koinon*: nel senso che il privato diventa fondamento e fine del pubblico.

Sta qui per la Arendt, in sintonia con Schmitt e Koselleck<sup>61</sup>, la prima ingenuità di Hobbes: non aver saputo prevedere che consentire al privato di uscire alla luce della pubblicità avrebbe minato l'unità dello stato. Inoltre, più profonda e radicale è la presunzione filosofica di conferire alla politica quella certezza, stabilità e permanenza, che non si adatta alle mutevoli vicende umane:

Fu proprio nel dominio delle cose umane che la nuova filosofia mostrò la corda perché, per sua natura, non poteva comprendere la realtà e nemmeno crederci. L'idea che solo ciò che sto facendo è reale – perfettamente vera e legittima nel dominio della fabbricazione – è definitivamente smentita dal corso effettivo degli eventi, dove nulla accade più spesso

<sup>&</sup>lt;sup>61</sup> C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello stato di Thomas Hobbes*, in *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Bologna, Giuffrè Editore, 1986 e R. Koselleck, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, Bologna, Il Mulino, 1972.

dell'assolutamente inaspettato. Agire nella forma del fare, ragionare nella forma del "calcolare le conseguenze", significa eliminare l'inaspettato, l'evento stesso [...] La filosofia politica dell'età moderna – il cui più grande rappresentante è ancora Hobbes, inciampa sullo scoglio di un razionalismo moderno irreale e di un realismo moderno irrazionale.<sup>62</sup>

Alla verticalità del rapporto politico hobbesiano (in cui il sovrano rappresenta la totalità dei sudditi espropriati della loro capacità di agire pluralmente) sembrerebbe opporsi la teoria rousseauiana della volontà generale che apparentemente restituirebbe al popolo il monopolio della partecipazione politica. Ma la Arendt non solo istituisce una profonda continuità tra la sovranità di Hobbes e la volontà generale di Rousseau, ma nella «democrazia plebiscitaria e nazionalistica» del filosofo di Ginevra scorge un "iperpoliticismo" che in realtà tradisce il «proprio» del politico.

Rousseau viene ricordato innanzitutto come colui che «scopre l'intimità»: «una dimensione che da allora in poi iniziò a svolgere un ruolo dominante nella sensibilità moderna»<sup>63</sup>. L'evasione dal mondo esterno, ed il conseguente rifugio nell'interiorità<sup>64</sup> - il doppio movimento che secondo l'autrice costituisce la nascita del soggetto moderno – con il Ginevrino si trasforma in una vera e propria apologia della solitudine. Da qui l'assillo per quell'autenticità che porta a considerare quasi tutto ciò che riguarda il mondo esterno e la società come un ostacolo: da qui, nasce quell'incessante ricerca di un Sé integro, propria di un individuo sempre minacciato dalle contraddizioni.

Questa conflittualità originaria, secondo la Arendt, transiterebbe nelle innumerevoli contrapposizioni che attraversano l'intera opera rousseauiana: prima fra tutte, nell'opposizione tra natura e società, dove la natura si configura come la dimensione del vero Essere e la società come l'ambito dell'ingannevole apparenza. Ma anche nella contrapposizione tra un tipo di sofferta compassione verso se stessi, che porta a patire con gli altri (amour de soi), ed un tipo di indifferente egoismo, che induce a provare piacere nell'opprimere gli altri (amour propre). Insomma, il pensiero rousseauiano rinvia immancabilmente a quel conflitto originario, e all'incessante tentativo di superarlo.

<sup>62</sup> H. Arendt, Vita Activa, cit., p. 223.

<sup>63</sup> H. Arendt, Sulla Rivoluzione, Milano, Edizioni di Comunità, 1983, p. 93.

<sup>&</sup>lt;sup>64</sup> H. Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 69.

Rousseau, come Hobbes, è dunque un «filosofo della Soggettività», di quella soggettività che si esprime e traduce in termini politici. Secondo la Arendt i conflitti che il filosofo di Ginevra ha tradotto nella teoria politica non sono altro che i «conflitti della volontà». Rousseau è il filosofo della volontà generale e della sovranità popolare, perché è in primo luogo «il filosofo della volontà *tout court*».

Tale facoltà è ciò che struttura la persona in quanto persona: è la fonte stessa dell'identità specifica dell'io. Ma alla volontà inerisce costitutivamente il conflitto: non è possibile volere se non in contrasto con un non-volere<sup>65</sup> (come già Agostino aveva capito).

Scopo del pensiero rousseauiano è individuare le condizioni grazie alle quali l'individuo cessa di essere alienato, diviso. Questo avviene quando l'essere umano non è più costretto a vivere una vita inautentica, condotta nella "chiacchiere" e nelle opinioni altrui: una vita, in sostanza, lontano da se stesso. Ci si riappropria dell'autenticità, e dell'unità con se stessi, in due modi: o «vivendo come se si fosse soli sulla terra», o consegnandosi interamente alla comunità, che se vuole porre rimedio all'alienazione deve trasformarsi radicalmente (ed è quest'ultima soluzione ad avere rilevanza politica).

Con Rousseau la politica assume una centralità assolutamente eccezionale nella storia della filosofia politica, ad essa viene assegnato il compito di «salvare» l'individuo dalla perdizione. Se ci si attiene al *Contratto sociale* sembra non esservi alcun dubbio sul fatto che l'individuo «ritorna presso di sé» soltanto donandosi totalmente alla collettività. Poiché soltanto l'appartenenza ad un corpo politico "sano" gli permette di superare gli egoismi particolari. Dunque, il contratto sociale è prima di ogni altra cosa un contratto tra il singolo e se stesso: tra il singolo come essere particolare ed il singolo come essere universale.

Rousseau celebra la politica come quella dimensione in grado di salvare l'individuo dall'inautenticità e dalla particolarità. A prima vista potrebbe sembrare un ritorno a quella concezione greca per cui una vita spesa lontano dal politico non è degna di essere vissuta. Ma per quanto si richiami agli ideali della Grecia antica e della Roma repubblicana, al filosofo Ginevrino non interessa affatto la riabilitazione del mondo comune.

<sup>&</sup>lt;sup>65</sup> H. Arendt, *Che cos'è la libertà?*, in *Tra Passato e Futuro*, cit., p. 218: «Jean-Jacques Rousseau è comunque rimasto l'esponente più coerente della teoria della sovranità che egli faceva derivare direttamente dalla facoltà di volere, tanto da visualizzare il potere politico nella rigida immagine della forza di volontà individuale».

La Arendt vede espresso nel *Contratto sociale* un "iperpoliticismo" che non ha a che fare con una comprensione ed un recupero autentici del politico. Perché se nella concezione greca la politica significava salvezza del particolare nel riconoscimento reciproco, nella teoria rousseauiana la dimensione collettiva si affranca dal particolare e dalla individuazione. Secondo questo Rousseau la politica elimina l'alienazione del singolo perché lo costringe ad un'identificazione totale con un corpo politico, nel quale si annullano differenze e distinzioni. La volontà generale, cioè quello che dovrebbe essere il soggetto collettivo della politica, si comporta in realtà come il più solitario tra gli uomini.

Rousseau, dunque, non attua nessun rovesciamento rispetto alla teoria hobbesiana: la volontà generale non restituisce ai sudditi il monopolio della libertà di agire. È, anzi, un'unanimità che toglie voce a qualsiasi minoranza e fa tacere ogni dissenso.

Non c'è in Rousseau quel bisogno di sicurezza che porta a fuggire l'instabilità del futuro nella permanenza dell'ordine rappresentato dal sovrano. Vi è, invece, la necessità di raggiungere un consenso così compatto e privo di interstizi da fare in modo che la volontà generale possa agire indisturbata nel tempo. La volontà generale se, da una parte, si estrinseca nella legge, dall'altra, mantiene una libertà assoluta nei confronti della legge stessa: in ogni momento può revocarla o cambiarla.

Se «al cuore della teoria di Rousseau sta il fatto che è assurdo per la volontà vincolarsi per il futuro» il Contratto sociale contiene una contraddizione che non può essere risolta: l'incompatibilità concettuale tra contratto e onnipotenza della volontà. In primo luogo, perché un contratto è, per definizione, un insieme di vincoli nei confronti della volontà: gli obblighi contrattuali si basano sul tentativo di prevenire i cambiamenti arbitrari e di porre rimedio alla possibilità che si possa non volere più domani quello che si vuole oggi. L'incongruenza si spiega con il fatto che egli assume la nozione di contratto da autori precedenti senza pensare fino in fondo alle implicazioni di questa idea. In secondo luogo, perché ogni teoria contrattualistica si fonda sull'idea di consenso, la quale per Rousseau è riducibile alla nozione di «volontà di tutti»: quella somma numerica di volontà che non si fondono in un'unica e superiore volontà.

<sup>66</sup> H. Arendt, Che cos'è la libertà?, in Tra Passato e Futuro, cit., p. 218.

La volontà generale, dunque, dimostra di essere prima di tutto volontà di unità, una lotta ostinata contro la pluralità. Per la Arendt è un'assurdità teorica voler fondare su questi presupposti lo spazio pubblico.

Il fatto che la volontà generale del corpo sovrano escluda costitutivamente la libertà politica emerge dal modo in cui Rousseau è costretto a descrivere la formazione di questa unità politica. La volontà unitaria si produce in virtù di una contrapposizione del tipo amico/nemico:

Per questa sua costruzione di un'unità dalle mille teste Rousseau si basava su un esempio ingannevolmente semplice e plausibile. Si ispirava alla comune esperienza che due interessi in conflitto si alleano immediatamente quando si trovano di fronte ad un comune nemico. Dal punto di vista politico, egli presupponeva l'esistenza e contava sul potere unificante del comune nemico nazionale. Solo in presenza del nemico si può realizzare una cosa come *la nation une et indivisibile.* <sup>67</sup>

Rousseau ci mostra l'aspetto più totalitario del suo pensiero dal momento in cui cerca di dare risposta a come sia possibile mantenere inalterata l'omogeneità compatta della *volontè generale*. L'unità si garantisce nella misura in cui ognuno insorge contro se stesso nella sua particolarità per diventare la docile parte di un tutto. Solo con l'annullamento del «dialogo dell'io con se stesso», soltanto, cioè, con il dominio di un «io» sull'altro, si può sperare di prevenire le lacerazioni interne che sempre minacciano l'unità del corpo politico.

Con Rousseau, molto più che con Hobbes, verrebbe pienamente allo scoperto la pericolosità del progetto politico moderno: fondare la politica sulla facoltà del volere, ovvero, in altre parole, identificare il potere con la sovranità. Vedremo all'opera in quasi tutti i processi rivoluzionari moderni, l'incessante ricerca di un nemico da abbattere e di un ostacolo da superare e l'esito non può che essere il Terrore, il quale, non a caso, fa il suo ingresso con la Rivoluzione francese. Si viola, così, per la prima volta, il "divieto" di diventare di «questo mondo» che la filosofia si era autoimposto.

Per concludere si prende in considerazione l'interpretazione arendtiana di Hegel. Essa si basa, da un lato, sul riconoscimento del merito rivoluzionario di aver riaperto la filosofia al mondo, dall'altro, sull'accusa di aver fatto capitolare il pensiero, disarmato ed impotente,

<sup>&</sup>lt;sup>67</sup> H. Arendt, Sulla Rivoluzione, cit., p. 81.

ai piedi del "mondo della storia". La Arendt è interessata ad individuare i motivi che portano Hegel alla sua grandiosa scoperta teorica: la formulazione di una filosofia della storia. Su questo percorso l'autrice incontra più di una volta la grande lettura hegeliana fornita da Joachim Ritter<sup>68</sup>, il quale, opponendosi alle interpretazioni di un Hegel «statolatra», scorge nella filosofia hegeliana una vera e propria «ermeneutica della rivoluzione francese». Anche per la Arendt, il movente della svolta radicale segnata dal pensiero del filosofo tedesco consiste nel comprendere filosoficamente la portata epocale dell'evento rivoluzionario. La Rivoluzione, pertanto, disegna la fisionomia sia dell'aspetto più segnatamente politico della filosofia di Hegel sia del suo profilo più squisitamente teoretico.

Con la filosofia hegeliana la storia diviene l'oggetto principale del pensiero filosofico, la sfera degli affari umani assurge al centro della considerazione della filosofia prima. Con Hegel, l'ambito delle «cose dell'uomo», su cui sin da Platone era caduto il disprezzo della metafisica, ottiene la stessa dignità ontologica attribuita per millenni dai «filosofi di professione» soltanto all'Essere trascendente, universale ed eterno.

Hegel crede nel potere rivelatore della storia: lungi dal voltarle le spalle, come aveva fatto Platone, si rivolge ad essa per cogliere la verità. Con questo, il filosofo tedesco non si limita a constatare che, grazie alla Rivoluzione, la storia conduce l'uomo fuori dalla sua condizione di minorità e lo rende finalmente in grado di dare leggi a se stesso. Egli sostiene che l'intera storia del mondo è la progressiva realizzazione dell'idea, di quel principio universale che tiene uniti Umanità e Libertà. È questo, per la Arendt, il contributo più originale dell'idealismo. Inoltre, è a quest'altezza che si consuma la rottura nei confronti della tradizione. Perché se la filosofia si realizza nelle vicende politiche, allora cade quella separazione gerarchica tra theoria e praxis che era stata eretta da Platone<sup>69</sup>.

Vi è un termine che, meglio di ogni altro, si presta a rappresentare la cifra della novità hegeliana: riconciliazione. Senza gli uomini, lo Spirito e Dio stesso rimarrebbero astratti, senza realtà: resterebbero una mera idea. La Arendt precisa che tale assunto non prevede che Dio sia «antropomorfico», quanto piuttosto che l'uomo sia «teomorfico»:

 <sup>&</sup>lt;sup>68</sup> J. Ritter, *Hegel e la rivoluzione francese*, Napoli, Giunta, 1970.
 <sup>69</sup> H. Arendt, *La Vita della Mente*, cit., p. 361.

portando in sé il Divino, l'uomo ha il dovere di realizzarlo. Ma ciò che interessa all'autrice sono le conseguenze di questo ricongiungimento tra Idea e realtà: la volontà del filosofo tedesco di comprendere «il presente e l'effettualità», la volontà di fare in modo che il pensiero si appropri di «ciò che è altro da sé», per sconfiggere quelle filosofie che erigono un al di là che non si sa nemmeno dove sia.

L'importanza attribuita alla storia, porta Hegel a ritenere che l'errore fondamentale di tutta la filosofia passata sia stato quello di pensare la verità come qualcosa di statico e di eterno, «al di là» del mondo e della mente. Il principio di non contraddizione della logica tradizionale rimane vero soltanto finché si assume che l'Essere sia qualcosa che trascende il mondo reale. Se invece è questo mondo reale ad essere preso in considerazione, la verità allora si trasforma in quella «verità fattuale» in cui ogni momento nega il momento precedente. A questo proposito la Arendt non può che condividere il giudizio di Merleau-Ponty, per il quale Hegel «è all'origine di tutto quello che si è fatto di grande in filosofia da un secolo a questa parte»<sup>70</sup>.

E seguendo molte delle interpretazioni "esistenzialistiche" di Hegel, la Arendt individua innanzitutto la grandezza del filosofo tedesco nella messa in discussione e nella critica da lui compiuta della concezione dell'Essere come eterna presenza. Non nasconde l'enorme ammirazione per il filosofo che, per dirla con Heidegger, ha saputo pensare storicamente l'Essere; anche se arriverà poi alla conclusione che la filosofia della storia hegeliana si rivela essere, in realtà, un definitivo congedo dal tempo.

Hegel ha inoltre il merito di aver inserito la temporalità nella filosofia, e con essa l'inevitabile incertezza del futuro, che arreca turbamento alla quiete del filosofo. Tuttavia, questa inquietudine viene immediatamente eliminata col trasformare il futuro, e l'inaspettato che porta con sé, nell'oggetto di un pensiero che si pone nella prospettiva della fine estrema, nella visuale della totale assenza di cambiamento. Per questa via, Hegel può riconsegnare all'«io che pensa» quel ruolo egemonico in cui la filosofia da sempre lo ha posto.

<sup>&</sup>lt;sup>70</sup> M. Merleau-Ponty, Senso e non senso, Milano, Il Saggiatore, 2009.

Anche nel caso di Hegel, le dinamiche che hanno luogo nella «vita della mente» si traducono nella «vita della *polis*». Si assiste al gesto tipico dei filosofi di applicare al mondo plurale degli affari umani ciò che è stato esperito nella solitudine del pensiero.

Nel sistema hegeliano il succedersi degli eventi è messo in moto da azioni e volontà particolari. Ma non basta, per produrre un senso, limitarsi a registrare l'avvicendarsi delle *res gestae*. Il filosofo deve saper leggere un significato generale al di là delle apparenze, al di là delle singole azioni dei singoli uomini. E questo può esser «scoperto» esclusivamente dalla «saggezza retrospettiva»: quando non si agisce, quando si è convinti che nessuna novità interverrà a mutare il disegno che ha preso forma davanti agli occhi del Saggio. Soltanto allora, il filosofo può raccontare la storia di ciò che è accaduto come se gli uomini, che perseguono i loro scopi contraddittori e vani, fossero guidati «dal filo conduttore della ragione»<sup>71</sup>.

Affinché il processo storico possa dischiudere appieno il Senso, la mente del filosofo deve dunque riconoscere nella Storia la sua propria storia. Lo Spirito Assoluto (che in Hegel altro non è che la Filosofia) deve incontrare se stesso nelle varie tappe che hanno segnato lo svolgimento del Tutto.

Dietro alla «riconciliazione» hegeliana di *theoria* e *praxis* si nasconde, allora, un'unificazione del pensiero con l'azione che si compie a spese dell'autonomia di entrambi. Hegel finisce per rafforzare la tradizionale equazione filosofica di Essere e Pensiero. Appunto perché il pensiero ha reso simile a sé l'intera realtà del processo storico. Se il reale è razionale, tutto ciò che la mente non ha riconosciuto come proprio è irreale. Gli avvenimenti che, secondo il filosofo, non hanno concorso all'Universale, alla realizzazione dell'Idea, restano mere ed insignificanti apparenze. È per questo che la Arendt sostiene che, con Hegel, il passato perde dignità. Perché solo ciò che trova una coincidenza con lo spirito del filosofo è degno di essere ricordato.

Hegel allora non ha affatto invertito – è questa la conclusione della Arendt – la rotta platonica. Ha sì rimesso al centro della considerazione filosofica la sfera degli affari umani, ma per negare ancora più accanitamente il «proprio» della *praxis*. Anziché restituire dignità ontologica al singolare, la filosofia della storia hegeliana mette in scena universali

<sup>&</sup>lt;sup>71</sup> H. Arendt, La Vita della Mente, cit., p. 477.

incorporei. Spirito, Ragione, Assoluto e Soggetto, non diversamente dalle idee platoniche, sacrificano la molteplicità all'Uno.

Sebbene Hegel abbia immesso la temporalità e il mutamento all'interno della filosofia, la Storia e lo Spirito estromettono sistematicamente quei caratteri di contingenza, differenza e pluralità dai quali nessuna comprensione autentica delle «cose dell'uomo» può prescindere.

Ma per quanto equivalga ad una «fuga dal tempo», per quanto rimuova l'imprevedibilità e la singolarità, la filosofia hegeliana non progetta, né prevede, la concreta eliminazione del contingente. Le leggi necessarie del processo dialettico non vengono teleologicamente orientate.

Sarà Marx a combinare la nozione di storia come processo, con le sue leggi dialettiche e necessarie, alle assunzioni delle «filosofie politiche teleologiche della prima modernità»; cosicché nella teoria marxiana quei «fini ultimi» che soltanto il filosofo può percepire a ritroso, si trasformano in principi guida per l'azione futura.

#### 1.3 Ripensare la politica

Mi sembra opportuno, prima di addentrarci nel discorso segnatamente politico, accennare a due importanti ambiti che la Arendt rivisita alla luce del ripensamento del rapporto tra teoria e prassi. Mi riferisco ad un diverso modo di pensare la storia e la rivoluzione.

L'intento di Hannah Arendt è quello di lasciarsi alle spalle una concezione della storia che si struttura sulla nozione di processo e su assunti fortemente continuistici, come la critica ad Hegel mette in luce.

La storia viene concepita dall'autrice come la scena degli avvenimenti al cui compimento concorrono, ma senza potere determinante, le azioni degli uomini. Tali azioni, proprio perché irrompono nel fluire del divenire storico, possono dirsi portatrici del nuovo e possono conferire agli avvenimenti un significato che trascende la mera sequenza temporale. Gli eventi e le gesta di cui «i mortali sono capaci», e che diventano materia del racconto storico, non devono essere intesi né come parti di un tutto che li sovrasta né come semplici anelli di una lunga catena. Al contrario, deve essere mantenuta l'enfasi sui singoli episodi, sui fatti e sulle circostanze particolari «che interrompono il moto circolare e ripetitivo della vita quotidiana, nello stesso senso in cui il *bios* rettilineo di ognuno spezza il moto circolare e ripetitivo della vita biologica. La materia della storia è in queste interruzioni, in queste fratture: lo straordinario.»<sup>72</sup>. Se la storia è uno spazio interrotto da discontinuità, dall'apertura al nuovo, se la storia è il campo del possibile, è ovvio che essa non sia concettualizzabile da parte di una teoria che faccia uso delle nozioni di causa e di fine. «La storia (History) è una storia (story) che ha molti inizi, ma nessuna fine»<sup>73</sup>.

Sul pensiero della Arendt hanno avuto una particolare influenza le prospettive di radicale ripensamento della temporalità proposte da alcune filosofie del Novecento

<sup>&</sup>lt;sup>72</sup> H. Arendt, *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, cit., p. 72.

<sup>&</sup>lt;sup>73</sup> H. Arendt, *Comprensione e politica*, in H. Arendt, *La disobbedienza civile e altri saggi*, Milano, Giuffrè, 1985, pp. 89-111. p. 107.

accomunate dall'attacco promosso all'immagine unilineare del tempo. Si pensi non solo Heidegger, ma anche a Walter Benjamin<sup>74</sup> e, prima ancora, all'importanza delle riflessioni nietzscheane contenute nella Seconda Inattuale<sup>75</sup>.

La Arendt ritiene legittimo affrontare la materia storica esclusivamente attraverso le modalità della "comprensione" e non con gli strumenti della "spiegazione causale", i quali si addicono a quelle verità che pretendono di caratterizzare le scienze esatte. La realtà storica viene travisata se le si applica la categoria di causa e se si pretende di spiegare gli eventi riordinandoli in base ad una concatenazione che vuole risalire al fattore ultimo che li ha provocati. Seppure arrivi ad ammettere l'esistenza di una correlazione di "cause deboli" attraverso la quale si può dare ragione del *come* un evento si è realizzato, ma mai del *perché*, va precisato che tale rete di rimandi e di correlazioni non può tuttavia ricostruire esattamente una sequenza storica. Sono destituite di validità tutte quelle scienze storiche che si basano sulla prevedibilità e regolarità degli esiti dell'azione.

Secondo la Arendt per «decifrare la storia più recondita dell'epoca moderna» si deve prestare attenzione alla storia delle rivoluzioni. Nell'interpretazione arendtiana, in primo luogo, i fenomeni rivoluzionari non sono né lo strumento né le tappe necessarie per giungere alla libertà, quando questa sia pensata nella prospettiva hegeliana dell'autocompimento dello spirito o in quella marxiana del superamento delle contraddizioni latenti nei rapporti economici. L'autrice si oppone alle teorie continuistiche della rivoluzione operando una distinzione concettuale tra libertà e liberazione, e dichiarando marginale il ruolo rivoluzionario di quest'ultima.

La libertà attiene alla rivoluzione per un duplice motivo: sia perché l'evento rivoluzionario non è necessitato, non è fatalisticamente determinato da forza storiche, sia perché esso si sostanzia della libertà, intesa però non come liberazione dal bisogno, ma come capacità corale di dare vita e di partecipare ad un nuovo assetto politico<sup>76</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>74</sup> W. Benjamin, Tesi di filosofia della storia, in Id., Angelus Novus, Torino Einaudi, 1962, pp. 75-86.

<sup>&</sup>lt;sup>75</sup> F. Nietzsche, Sull'utilità e il danno della storia per la vita, Milano, Adelphi, 1973.

<sup>&</sup>lt;sup>76</sup> La libertà, per l'autrice, non è e non può essere identificata con un atto della volontà; non è pertanto un atto di autodeterminazione. Inoltre, non appartiene né ad un soggetto singolo né ad un soggetto collettivo, ma è piuttosto ciò che appare nella relazione plurale tra gli uomini, quando insieme partecipano alla vita pubblica.

E non solo la rivoluzione non è una tappa necessaria nel cammino verso la libertà ma quell'identificazione di libertà e necessità, stabilite dalle filosofie della storia di Hegel e di Marx, ha un'origine del tutto fattuale e concreta, negli eventi rivoluzionari stessi

In coerenza con gli assunti della propria concezione storica, la Arendt sostiene che non si può decidere della rivoluzione: essa si «decide da sola», in base a fatti ed avvenimenti specifici che vedono gli uomini come attori, ma non come autori. «Le rivoluzioni non sono fatte da nessuno ma erompono spontaneamente»<sup>77</sup>.

Le rivoluzioni sono dunque «gli avvenimenti» per eccellenza, quegli avvenimenti che, inaspettatamente, cambiano il volto della storia facendola entrare in una nuova epoca. «Sono quelle cose che capitano e interrompono i processi e le procedure di routine»<sup>78</sup>. E se, da una parte, rappresentano i veri e propri atti inaugurali che sospendono la catena causale degli eventi, dall'altra la Arendt, sottolinea come il *pathos* dell'assoluta novità, presente nei protagonisti di tutte le rivoluzioni, emerse solo «quando essi erano giunti, in gran parte contro la loro volontà ad un punto da cui non si poteva più tornare indietro»<sup>79</sup>.

L'assunzione di fondo della «primarietà dell'evento» porta la Arendt ad insistere sul fatto che il «nuovo» significato di rivoluzione venne conferito al termine soltanto a rivoluzione avvenuta.

Un concetto fondamentale nel ripensamento arendtiano della politica è quello di *azione*., l'autrice si concentra, nel quinto capitolo di *Vita Activa*, sui tratti distintivi di quell'attività che detiene «il rango supremo della gerarchia della *vita activa*»<sup>80</sup>. Tra le dimensioni della condizione umana, infatti, essa è la sola che si distingue per la sua costitutiva libertà, per la sua capacità di «dare vita al nuovo», per essere imprevedibile ed irreversibile, per essere strutturalmente legata alla pluralità.

Attraverso il recupero etimologico della parola "agire", la Arendt vuole mostrare innanzitutto la stretta connessione tra azione ed inizio, e tra azione e novità. Osserva infatti che agire nel suo senso più generale significa prendere un'iniziativa, incominciare, mettere in movimento qualcosa. Se rapportato all'accadere storico questo significa che solo agendo

<sup>&</sup>lt;sup>77</sup> H. Arendt, Rosa Luxemburg, «MicroMega», n.3, 1989, pp. 43-60.

<sup>78</sup> H. Arendt, Sulla Violenza, Parma, Ugo Guanda Editore, 2008, p. 10.

<sup>&</sup>lt;sup>79</sup> H. Arendt, Sulla Rivoluzione, cit., p. 40.

<sup>&</sup>lt;sup>80</sup> H. Arendt, Vita activa, cit., p. 151.

si può imprimere una svolta alla storia: solo l'azione è portatrice di quella forza innovativa che si oppone alla ripetitività del trascorrere temporale. Ma l'azione è significativa anche per la sua capacità di contrastare l'apparente mancanza di significato del corso della stessa vita umana:

Il corso della vita umana diretto verso la morte condurrebbe inevitabilmente ogni essere umano alla rovina e alla distruzione se non fosse per la facoltà di interromperlo e di iniziare qualcosa di nuovo, una facoltà che è inerente all'azione, e ci ricorda in permanenza che gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire ma per incominciare.<sup>81</sup>

Non si capisce la concezione della politica se non si presta adeguata attenzione al fatto che l'enfasi posta sulla capacità di dare vita al nuovo, proprio dell'azione, segnala la volontà dell'autrice di delineare un criterio che riscatti l'uomo dal suo "essere naturale". Solo in questo modo è possibile pensare l'uomo come un essere libero. A proposito l'autrice afferma che la sua riflessione sulla politica può anche essere interpretata come il tentativo di stabilire i lineamenti di un'antropologia filosofica in grado di tematizzare la libertà dell'uomo in contrasto con tutto ciò che in qualche modo ha a che fare con la natura. Quest'ultima è il sinonimo di un incessante trascorrere che non lascia sussistere nessuna permanenza alla quale poter conferire un senso. Trascinata dal ciclo della nascita e della morte, la natura diventa il paradigma di un ordine necessario in cui la spontaneità assoluta non riesce a trovare espressione. La possibilità di "iniziare qualcosa di nuovo" veicolata dall'azione è dunque per la Arendt il segno della «possibilità esistenziale» dell'essere liberi.

Alcuni interpreti hanno visto una contraddizione nella giustificazione ontologica del concetto di azione ricorrendo alla nozione di natalità, cioè ad una nozione che rimanda ad un fatto naturale. All'evento della nascita, però, può essere attribuito un significato del tutto coerente con l'impostazione rigorosamente «antinaturalistica» dell'autrice. Ella argomenta che in virtù del semplice "venire al mondo", l'uomo si costituisce come un "nuovo inizio", egli reca in sé la capacità di agire, vale a dire «la capacità miracolosa» di aprire nuovi orizzonti di possibilità.

<sup>81</sup> H. Arendt, Vita Activa, cit., p. 182.

Poiché sono *initium*, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, gli uomini prendono l'iniziativa, sono pronti all'azione. [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* ("perché ci fosse un inizio fu creato l'uomo, prima del quale non esisteva nessuno", dice Agostino nella sua filosofia politica). Questo inizio non è come l'inizio del mondo, non è l'inizio di qualcosa ma di qualcuno, che è a sua volta un iniziatore. Con la creazione dell'uomo, il principio di cominciamento entrò nel mondo stesso. E questo, naturalmente, è solo un altro modo di dire che il principio della libertà fu creato quando fu creato l'uomo, ma non prima.<sup>82</sup>

L'azione libera viene presentata come risposta esistenziale al dato di fatto della natalità. Identificare la libertà con la capacità di agire e quest'ultima con la possibilità di «iniziare una nuova serie nel tempo», e motivare questo attraverso l'assunzione dell'evento originario della natalità, significa rivolgersi contro tutte le teorie, psicologiche o sociologiche, che pensano l'azione come manifestazione di pulsioni interiori o la riducono a comportamento, e cioè a risposta obbligata a determinazioni esteriori, storiche o sociali. Ma soprattutto significa tentare di accostarsi alla libertà, e con essa all'azione, rifiutando le risposte che a tale problema sono state date dalla tradizione metafisica. Questa si è infatti dimostrata per la Arendt incapace di pensare radicalmente la libertà come spontaneità e novità assolute.

Dal carattere libero e innovativo dell'agire derivano gli aspetti problematici e gli esiti irrazionali dell'azione: la sua imprevedibilità e la sua irrevocabilità. Ed è proprio contro questi esiti inattesi che, secondo l'autrice, si è rivolta la tradizione filosofico-politica. Essa ha negato tanto la specificità quanto la libertà dell'azione: l'ha tradita imponendole i criteri della teoria e pensandola sostanzialmente sul modello della fabbricazione. Tutta la tradizione filosofica ha pensato l'azione ricorrendo alla logica mezzi-fini ed in base a tale logica ha progettato una costruzione politica in cui l'agire potesse essere trasformato nella sicura relazione tra chi comanda e chi obbedisce.

La scommessa di Hannah Arendt consiste nel non fuggire, come invece da Platone in poi la filosofia ha fatto, dalla frustrazione e dall'insicurezza che l'imprevedibilità e l'irrevocabilità dell'azione provocano.

46

<sup>82</sup> Ivi, p. 129.

Il significato di un'azione risiede esclusivamente in ciò che questa manifesta nell'atto stesso del suo compimento<sup>83</sup>, e nell'azione l'uomo, libero da ogni determinazione esterna o interiore ed interessato solo al compimento virtuoso del principio che lo ispira, agisce non per utilità personale, ma esclusivamente per «amore del mondo», per distinguersi, e per essere ricordato. La Arendt vuole suggerire che solo nelle grandi azioni l'uomo trova la possibilità di riscattarsi dalla necessità della vita biologica, dai determinismi della psiche o da quelli della storia, e solo all'interno di un agire così inteso egli ha la possibilità di ricevere in cambio la propria identità. Solo compiendo grandi gesta e grandi azioni, e nell'essere ricordato per queste, un individuo può aspirare all'immortalità, senza negare il tempo.

In *The Human Condition*, così come nei saggi raccolti in *Between Past and Future*, nei tesi cioè che forniscono l'immagine canonica della nozione arendtiana di azione, quest'ultima è sempre accostata, e spesso si sovrappone, al discorso. L'autrice afferma ripetutamente che è il linguaggio a caratterizzare in modo eminentemente politico l'azione. «Ogni volta che è in gioco il linguaggio la situazione diviene politica per definizione, perché è il linguaggio che fa dell'uomo un essere politico»<sup>84</sup>. La *lexis* rende dunque significativa la *praxis*. E contemporaneamente la separa dall'ambito della violenza, entro il quale, invece, si muove la *poiesis*, l'attività della fabbricazione. Muovono da queste elaborazioni le diverse interpretazioni che fanno della riproposizione arendtiana della *praxis* l'antecedente della teoria dell'agire comunicativo, ed in particolare di quella di Habermas.

Agendo e parlando gli uomini mostrano chi sono, rivelano attivamente l'unicità della loro identità personale, e fanno così la loro apparizione nel mondo umano, mentre le loro identità fisiche appaiono senza alcuna attività da parte loro nella forma unica del corpo e nel suono della voce. Questo rivelarsi del "chi" qualcuno è, in contrasto con il "che cosa" – le sue qualità e capacità, i suoi talenti, i suoi difetti, che può esporre o tenere nascosti – è implicito in qualunque cosa egli dica o faccia. Si può nascondere "chi si è" solo nel completo silenzio e nella perfetta passività.85

<sup>83</sup> H. Arendt, Vita Activa, cit., p. 152.

<sup>&</sup>lt;sup>84</sup> H. Arendt, Vita Activa, cit., p. 3.

<sup>85</sup>Ivi, p. 130.

L'azione discorsiva rappresenta, dunque, in primo luogo la modalità attraverso la quale ci si inserisce nel mondo e si rivela la propria identità: il *chi* dell'attore.

Ciò che interessa alla Arendt non è riproporre e riattualizzare una dinamica politica comunicativa e democratica pensata a partire dal modello della *polis* greca. Certo i riferimenti all'Atene di Pericle ed alla *Politica* di Aristotele (considerata la più adeguata articolazione teorica di quel momento storico) sono presenti ovunque nelle sue opere. Ma ella guarda alla vita della *polis* come a quell'esperienza grazie a cui l'individuo riusciva a conferire un senso alla propria esistenza. Prima che questo senso venisse catturato dall'illusoria ricerca della permanenza e dell'eternità ad opera della filosofia e del Cristianesimo. Il ritorno a queste esperienze di certo non equivale alla volontà di farle rivivere nel presente. Ad esse guarda come ad indicazioni esemplari di un modo di conferire significato all'esistenza individuale e collettiva senza fuggire dall'instabilità propria degli affari umani. Un modo di guardare alle cose dell'uomo che coniughi insieme accettazione della temporalità e bisogno di durata, riconoscimento dei rischi della pluralità e della differenza e rifiuto della sicurezza nel dominio.

L'azione intesa come libera, innovativa, discorsiva è costitutivamente legata alla pluralità. E, più in particolare, al fatto che gli esseri umani, diversi e unici abbiano la possibilità di incontrarsi in uno spazio di visibilità, in cui apparire gli uni agli altri, in cui essere riconosciuti gli uni dagli altri. Questo è il punto di partenza della trattazione arendtiana della nozione di sfera pubblica. Occorre precisare che la parola «spazio» non rimanda necessariamente ad una collocazione fisica né ad un concreto principio di territorialità. Lo spazio pubblico arendtiano è piuttosto la condizione di possibilità dell'essere-insieme; più che una forma politica determinata, è il trascendentale della politica.

Tuttavia il concetto di spazio presuppone la nozione di «mondo».

Il termine "pubblico" significa il mondo stesso, in quanto è comune a tutti e distinto dallo spazio che ognuno di noi vi occupa privatamente. Questo mondo, tuttavia, non si identifica con la terra o con la natura, come spazio limitato che fa da sfondo al movimento degli uomini e alle condizioni generali della vita organica. Esso è connesso, piuttosto, con l'elemento artificiale, il prodotto delle mani dell'uomo, come pure con i rapporti tra coloro che abitano insieme il mondo fatto dall'uomo.<sup>86</sup>

<sup>86</sup> H. Arendt, Vita Activa, cit., p. 39.

Il concetto arendtiano di mondo è debitore della trattazione husserliana che si tiene distante tanto da una considerazione scientifica quanto da una soluzione idealistica, e che giunge a considerare il mondo come l'orizzonte di possibilità di ogni esperienza e come il limite costitutivo dell'io. Nell'autrice il mondo è innanzitutto «la casa» che gli esseri umani sono riusciti ad erigere sulla terra grazie alla natura, ma anche contro di essa. Il mondo costruito dall'uomo rappresenta la cornice di stabilità entro cui le vite dei singoli uomini possono conseguire significato<sup>87</sup>. Questo orizzonte che ci ospita e ci protegge comprende oltre a noi l'insieme degli oggetti durevoli, le «opere d'arte»<sup>88</sup>, le istituzioni politiche, ma anche i costumi, le usanze, le lingue. Insomma, quello che comunemente definiamo con le nozioni di «cultura» e «civiltà».

È l'insieme delle «cose mondane» a mettere in relazione gli uomini e, allo stesso tempo, a separarli gli uni dagli altri. Essere insieme in uno spazio pubblico è come essere riuniti intorno ad un tavolo. Ognuno può vedere ed ascoltare gli altri senza annullare la distanza che da essi li separa<sup>89</sup>.

Perché vi sia vera pubblicità, e per la Arendt vera politica, deve esistere, all'interno di un ambito comune, un «intervallo», una differenziazione, che mantenga in vita la pluralità, impedendo che gli uomini si trasformino in una massa amorfa. Nel mondo comune ognuno detiene una propria posizione delimitata, proprio come in Kant lo spazio è la condizione di possibilità del vedere. «L'esser visti e l'esser uditi dagli altri derivano dal fatto che ciascuno vede e ode da una diversa posizione. Questo è il significato della vita pubblica» <sup>90</sup>.

La politica coincide, in Hannah Arendt, col gioco reciproco del vedere e dell'esser visti, del manifestarsi e del venir riconosciuti per come ci si propone e ci si espone agli altri. E se la politica implica, e per molti aspetti coincide con la «pubblicità», quest'ultima è esattamente apertura: apertura alla visibilità di ciascuno e di tutti.

Non esiste un «io originario», già completamente strutturato prima di calcare la scena del mondo, esso si forma attraverso una rete di relazione con gli altri e con il mondo stesso.

<sup>87</sup> Ivi, pp. 68-70.

<sup>88</sup> Ivi, pp. 120-126.

<sup>89</sup> Ivi, p. 39.

<sup>&</sup>lt;sup>90</sup> H. Arendt, Vita Activa, cit., p. 43.

Questo significa delegittimare ogni pretesa metafisica di un'indiscussa centralità del soggetto come fondamento ultimo della realtà.

Solo sulla scena pubblica gli attori hanno la possibilità di scegliere quale ruolo giocare, protetti da una maschera che trattiene i bisogni, gli interessi e le passioni, insomma che preserva il dominio privato. Senza questa maschera rimane soltanto la nudità di una natura umana per tutti identica, una natura che minaccia di invadere e travolgere il mondo a causa dell'imperiosità delle pulsioni che nasconde.

Da queste assunzioni di fondo muove la ridefinizione arendtiana del concetto di uguaglianza. Il significato attribuito al concetto dalla Arendt non ha nulla a che vedere con un'eguaglianza di tipo naturale o economico. Indica l'identica possibilità per ognuno di prender parte al gioco che si recita nello spazio pubblico comune. L'autrice intende recuperare sia il concetto greco di isonomia sia il significato di quell'eguaglianza che a suo giudizio era uno dei principi fondamentali della tradizione repubblicana. L'uguaglianza tra gli uomini è un "progetto" inerente alla costruzione dello spazio politico e come tale si può realizzare solo nella sfera pubblica. Un'uguaglianza che lascia sussistere la singolarità di ognuno ed è inseparabile dalla differenza.

Lo spazio pubblico non è solo il luogo dell'individuazione del «chi», è anche l'ambito in cui la realtà del mondo si disvela. Questo significa affermare che essere e apparire coincidono, contro una tradizione che proprio muovendo dalla separazione di Essenza e Apparenza ha tradito la politica<sup>91</sup>. Lo spazio pubblico pertanto si pone come una condizione della realtà stessa.

All'interno di tali coordinate si colloca il ripensamento della nozione di opinione. Hannah Arendt ridefinisce questo concetto richiamando il duplice senso del termine greco doxa: come qualcosa che si contrappone all'episteme e, soprattutto, come ciò che, a differenza dell'illusione, rimanda all'apparire, alla messa in luce. Avere un'opinione è la possibilità di cogliere la realtà muovendosi tra le prospettive differenti dalle quali la pluralità degli uomini vede il mondo. A differenza della verità che costringe all'assenso,

<sup>&</sup>lt;sup>91</sup> «In questo mondo in cui facciamo ingresso apparendo da nessun luogo e dal quale scompariamo verso nessun luogo, *Essere e Apparire coincidono*», H. Arendt, *La Vita della Mente*, cit., p. 99.

tale opinione ha uno dei sui tratti caratteristici nel salvaguardare lo scarto tra diversi punti di vista e permettere così un confronto tra prospettive diverse.

La nozione arendtiana di spazio pubblico non copre per intero il concetto di mondo e nemmeno lascia spazio ad una concezione di «bene comune», tradizionalmente intesa. Da Platone a Leo Strauss, quasi tutte le filosofie politiche si sono occupate di questa questione dandole risposte diverse nel corso del tempo. Alcune fanno riferimento ad un *summum bonum* che collettivamente gli uomini devono perseguire, altre vedono nell'*utilitas* generale l'esito involontario, ma raggiungibile, dell'azione individuale o il fine universale verso cui intenzionalmente e concordemente si deve tendere. Tutte le filosofie si sono astrattamente poste l'obiettivo di definire dall'esterno quali devono essere i fini ultimi a cui la convivenza politica deve tendere.

Per la Arendt la sfera pubblico-politica è la sfera dell'essere-in-comune non perché coloro che ci vivono hanno un unico e comune obiettivo, ma perché tutti hanno qualcosa in comune: e questo qualcosa è il mondo.

Invece, il concetto arendtiano di privato ruota attorno a due significati, entrambi modulati sulla base dell'esperienza greca della *polis*. Nel senso originario il privato è connesso alla privazione: «Vivere una vita interamente privata significa prima di tutto essere privati delle cose essenziali per una vita autenticamente umana: essere privati della realtà che ci deriva dall'essere visti e sentiti dagli altri; essere privati di un rapporto "oggettivo" con gli altri, quello che nasce dall'essere al tempo stesso in relazione con loro e separati da loro grazie alla mediazione di un mondo comune di cose; essere privati della possibilità di acquisire qualcosa di più duraturo della vita stessa. La privazione implicita nella *privacy* consiste nell'assenza degli altri<sup>92</sup>». Un secondo significato di privato si ha quando il concetto di *«privacy»* perde il suo riferimento alla «privazione» e diventa sinonimo di luogo protetto. L'aspetto «non privativo» della nozione di privato emerge quando lo si intenda come «il solo rifugio sicuro dal mondo pubblico comune, non solo da tutto ciò che avviene in esso, ma anche dalla propria condizione in pubblico, dall'essere visti e uditi<sup>93</sup>». Momenti fondamentali di un privato, così inteso, sono la proprietà e il

<sup>92</sup> H. Arendt, Vita Activa, cit., p. 44.

<sup>&</sup>lt;sup>93</sup> Ivi. pp. 51-52.

lavoro. La Arendt riconosce una sua importanza all'istituto della proprietà privata e ricorda che in origine avere una proprietà non «significava né più né meno che avere un proprio luogo in una parte del mondo»<sup>94</sup>. Per quanto attiene al lavoro, nel lessico arendtiano questo termine ha un'accezione vastissima che comprende sia, in senso stretto, il processo finalizzato al sostentamento vitale sia, più in generale, l'ambito delle attività economiche.

Secondo Hannah Arendt rientra nella sfera privata tutto quanto concerne l'interiorità del soggetto: la dimensione affettiva come le norme ed i valori della coscienza individuale. Questo intero universo se vuole mantenere la sua profondità deve rimanere nascosto, protetto dalla luce della scena pubblica.

La Arendt si serve della dicotomia pubblico-privato per interpretare il sociale – il tratto distintivo dell'epoca moderna – come il luogo in cui si consuma la confusione tra i due poli di quella opposizione<sup>95</sup>. La società è vista come un «ibrido» in cui il privato assume rilevanza pubblica, invadendo così lo spazio una volta riservato al politico. Se la società è il luogo del lavoro del consumo, l'attività politica diventa esclusivamente la modalità con cui amministrare e gestire i problemi da essi derivati.

L'obiettivo polemico è duplice: da una parte, il marxismo, che ritiene il politico una semplice variabile dell'economico, dall'altra, le teorie politiche ed economiche del liberalismo, che del politico vorrebbero restringere l'estensione per renderlo semplicemente il «guardiano notturno» dello sviluppo economico.

La Arendt ricostruisce con qualche breve tratto la nascita della società moderna. Segnala che la «società commerciale o il capitalismo ai suoi primi stadi» rappresentavano ancora una sorta di «spazio pubblico»: l'*homo faber* «quando usciva dal suo isolamento» appariva, come mercante, sulla scena pubblica del «mercato di scambio». In tale situazione sopravviveva ancora uno spazio comune entro il quale la pluralità e la distinzione non erano del tutto annullate<sup>96</sup>.

<sup>94</sup> Ivi, p. 46.

<sup>&</sup>lt;sup>95</sup> «L'emergere della società – l'avvento dell'amministrazione domestica, delle sue attività, dei suoi problemi e strumenti organizzativi – dall'oscuro interno della casa alla luce della sfera pubblica ha non solo confuso l'antica demarcazione tra il privato e il politico, ma ha anche modificato, fino a renderlo irriconoscibile, il significato dei due termini e la loro importanza per la vita dell'individuo e del cittadino». Ivi, p. 28.

<sup>&</sup>lt;sup>96</sup> H. Arendt, Vita Activa, p. 22 e p. 25.

Quando l'autrice parla di società e di sfera sociale quasi sempre il suo referente concreto e teorico è la società di massa. Quello «pseudo-spazio pubblico» occupato in toto dall'*animal laborans*, stretto nella morsa del ciclo produzione-consumo.

La società conformistica, uniforme ed omogenea ha una sua propria «forma di governo». Questa non è la democrazia, ma una burocrazia che si fa carico della conduzione dell'oikos su scala nazionale. Tale forma di amministrazione viene efficacemente definita con l'espressione «the rule of nobody». Questo governo di nessuno non cessa di essere una forma di dominio per il fatto di aver perso il riferimento ad una personalità specifica.

Le amare considerazioni sviluppate in *The Human Condition* sulle minacce quasi mortali che attentano alla vita politica in una società di massa sulla quale incombe l'ombra del potere anonimo, ma pervasivo, della burocrazia non possono non evocare il coro di tanti altri lamenti sulla «fine della politica» che questo secolo ha prodotto. Tutte queste voci, come scrive Carlo Galli, sono accomunate da una stessa diagnosi di fondo: l'invadenza della «tecnica», nell'accezione più vasta del termine, combinata alla disgregazione prodotta dal moltiplicarsi degli interessi particolari<sup>97</sup>.

Nonostante sia innegabile che nella Arendt si ritrova quella malinconica rassegnazione di chi sa che, nel mondo in cui il sociale ha colonizzato ogni ambito, sempre meno potranno divenire attuali le potenzialità del politico, resta pur vero che il certificato di morte della politica non può essere ancora firmato. Perché se il politico non ha avuto durata, non può neanche finire, se è una possibilità, e non una realtà determinata, finché ci sarà «un mondo» non potrà mai del tutto scomparire.

La decostruzione arendtiana dei concetti politici tradizionali muove da una accezione del tutto innovativa di potere: «Il potere è ciò che mantiene in vita la sfera pubblica, lo spazio potenziale dell'apparire tra uomini che agiscono e parlano. La parola stessa "potere", come il suo equivalente greco *dynamis*, come la *potentia* latina con i suoi derivati moderni, o il tedesco *Macht*, indica il suo carattere potenziale» <sup>98</sup>.

Questo tentativo di critica radicale nei confronti della tradizione, che Hannah Arendt persegue, fa sì che non si trovino nella sua opera quelle distinzioni che caratterizzano molte

<sup>&</sup>lt;sup>97</sup> Molte sono le affinità tra Hannah Arendt e Carl Schmitt. Cfr. C. Galli, *Tecnica e politica: modelli di categorizzazione*, in Id., *Modernità. Categorie e profili critici*, Bologna, Il Mulino, 1988, pp. 79-106.
<sup>98</sup> H. Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 147.

delle trattazioni canoniche del concetto di potere, elaborate tanto dalla filosofia politica quanto dalle più recenti sociologie del potere.

È nello scritto *On Violence* del 1969 che troviamo una efficace ricostruzione dell'idea arendtiana di potere. Per affermare il proprio concetto l'autrice deve innanzitutto lottare contro «certa scienza politica» incapace di distinguere «tra parole chiave» come potere, potenza, forza, autorità e violenza; ciascuna delle quali si riferisce a fenomeni diversi e distinti<sup>99</sup>. E tra i rappresentanti di questa scienza politica l'autrice menziona C. Wright Mills e Bertrand de Jouvenelle. Per quanto diverse possano essere le loro definizioni di potere politico, giungono tutte alle stesse conclusioni: che la politica è lotta per il potere e che l'essenza del potere è il comando, il quale diviene efficace soltanto se può contare, come proprio strumento, sulla violenza. Questi sono solo esempi di un atteggiamento teorico diffuso che affonda le proprie radici nel pensiero di Max Weber, il vero bersaglio di questo scritto.

L'equazione di potere e dominio, già fissata dal pensiero greco, è stata rafforzata «da una concezione imperativistica della legge»<sup>100</sup>, che identifica quest'ultima con il comando. È questo il contributo più consistente che ebrei e cristiani hanno dato alla tradizione del dominio.

Come è possibile, dunque, pensare in termini diversi da quelli che conducono inevitabilmente al concetto di dominio? La risposta arendtiana non potrebbe essere più esplicita:

Tuttavia vi è anche un'altra tradizione ed un altro vocabolario non meno antico e rispettato nel tempo. Quando la città-stato ateniese chiamava la sua costituzione isonomia, o i romani parlavano della *civitas* come della loro forma di governo, avevano in mente un concetto di potere e di legge la cui essenza non si basava sul rapporto comando-obbedienza e che non identificava il potere col dominio né la legge col comando. È stato a questi esempi che gli uomini delle rivoluzioni del XVIII secolo si sono richiamati quando hanno dato fondo agli archivi dell'antichità ed hanno costituito una forma di governo, la Repubblica, in cui il dominio della legge, basata sul potere del popolo, avrebbe posto fine al dominio dell'uomo sull'uomo, che essi ritenevano essere "un governo adatto agli schiavi"»<sup>101</sup>

<sup>99</sup> H. Arendt, Sulla Violenza, cit., p. 46.

<sup>&</sup>lt;sup>100</sup> Ivi, p. 42.

<sup>&</sup>lt;sup>101</sup> H. Arendt, Sulla Violenza, cit., pp. 42-43.

Ne esce un concetto di potere che non può essere confuso con la potenza, con la forza, con la violenza. La potenza, inequivocabilmente, evoca «qualcosa al singolare, un'entità individuale; è una proprietà di un oggetto o di una persona; si rivela in rapporto ad altre cose o persone, ma è sostanzialmente indipendente da esse»<sup>102</sup>. Mentre la forza, che spesso nel linguaggio quotidiano diviene sinonimo di violenza, «dovrebbe essere riservata, a rigor di termini, per le "forze della natura" o la "forza delle circostanze", cioè per indicare l'energia sprigionata da movimenti fisici o sociali»<sup>103</sup>. Quanto alla violenza si distingue per il suo carattere strumentale. E, «fenomenologicamente, si avvicina alla potenza, dato che i mezzi della violenza, come tutti gli altri strumenti, sono creati ed usati allo scopo di moltiplicare la potenza naturale, finché, all'ultimo stadio del loro sviluppo, possono sostituirsi ad essa»<sup>104</sup>.

A differenza della violenza, al suo essere un mezzo in vista di un fine, il potere è un fine in sé. Esso non è mai proprietà di un individuo, ma appartiene ad un gruppo e continua ad esistere soltanto finché il gruppo resta unito<sup>105</sup>. Al pari dell'azione da cui deriva, il potere non ha bisogno di essere giustificato in base a finalità che lo trascendono. Ciò che al massimo gli serve è la legittimazione, ma un legittimazione che derivi «dal fatto iniziale di trovarsi assieme», piuttosto che da qualche realtà esterna ed estranea all'essere-insieme stesso.

Non soltanto il potere non equivale alla violenza, né si fonda su di essa, ma potere e violenza si escludono a vicenda. Dove c'è potere, lì sicuramente non compare la violenza e viceversa. E se nella realtà non succede quasi mai che essi si diano totalmente separati, è però vero che quanto più diffusa è la violenza, tanto più soffocato è il potere.

<sup>&</sup>lt;sup>102</sup> Ivi, pp. 47-48.

<sup>&</sup>lt;sup>103</sup> Ivi, pp. 48-49.

<sup>&</sup>lt;sup>104</sup> Ivi, pp. 49-50.

<sup>105</sup> Ivi, pp. 47. Su questa distinzione si veda anche H. Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 148: «Se il potere fosse più che questa potenzialità implicita nell'essere-insieme, e se potesse venir posseduto come la potenza, e applicato come la forza, invece di essere subordinato all'incerto e solo temporaneo accordo di molte volontà ed intenzioni, l'onnipotenza sarebbe una concreta possibilità umana. Infatti il potere, come l'azione, non è soggetto a limiti; non trova alcuna limitazione fisica nella natura umana, nell'esistenza corporea dell'uomo, come invece la potenza. La sua sola limitazione è l'esistenza di altre persone, ma questo limite non è accidentale, perché il potere umano corrisponde, in primo luogo, alla condizione di pluralità. Per la stessa ragione, il potere può essere diviso senza che diminuisca [...]. La potenza, al contrario, è indivisibile».

Un potere inteso come pura *dynamis*, che diventa attuale solo con l'essere-insieme degli uomini non solo comporta una radicale delegittimazione del concetto di sovranità, ma viene travolta anche la nozione di rappresentanza politica<sup>106</sup>.

Il potere, infine, non è nemmeno alienabile. Se non è un possesso degli individui singolarmente presi, se il potere consiste in relazione, e vive di esse, non può essere ceduto ad altri. In questa prospettiva va collocata la presa di distanza dell'autrice dall'idea di contratto sociale.

Quello che la Arendt cerca di individuare è il modo in cui sottrarsi alla forza attrattiva e rassicurante del dominio senza cadere nell'esaltazione di un disordine caotico ed evanescente che, in ogni momento, può minacciare l'esistenza dello spazio pubblico. Cerca di rendere pensabile un modo di coniugare potere e stabilità, senza negare, come hanno fatto le principali categorie della filosofia politica, la finitudine e la temporalità.

Cerca una risposta nel concetto di autorità. Con tale nozione ci si riferisce al più elusivo dei fenomeni politici e non stupisce che spesso venga usata a sproposito. L'autorità «può risiedere nelle persone o nelle cariche pubbliche o nelle funzioni gerarchiche della Chiesa». Ovunque risieda, così scrive la Arendt in *On Violence*, «la sua caratteristica specifica è il riconoscimento indiscusso da parte di coloro cui si chiede di obbedire: non sono necessarie né la coercizione né la persuasione. [...] Per poter conservare l'autorità ci vuole rispetto per la persona o per la carica. Il peggior nemico dell'autorità, quindi, è il disprezzo, e il modo più significativo di scuoterne le basi è il riso»<sup>107</sup>. Tra le sue proprietà la più importante è che essa implica un tipo di obbedienza «nella quale gli uomini mantengono la loro libertà»<sup>108</sup>.

L'autorità non è né un'esperienza né un concetto universale. È esistita ed è stata pensata in un particolare tempo ed in un particolare spazio: la Roma repubblicana, prima del processo di universalizzazione operato dalla filosofia greca.

La «cosiddetta rappresentanza politica» è per la Arendt un termine che in realtà veicola un significato profondamente anti-politico. La rappresentanza o è una finzione, e allora i rappresentanti sono tali solo di nome, ma di fatto sono veri e propri attori che soli detengono il monopolio del politico, o, se i rappresentanti sono vincolati a tutelare gli interessi di chi li ha eletti, la rappresentanza si riduce al rango di una qualsiasi professione, che perde ogni connotazione politica in senso proprio. Con la rappresentanza si ha l'impossibilità, per l'individuo, di prendere parte al gioco del potere in uno spazio pubblico, perdendosi cosi l'opportunità della propria individuazione.

<sup>&</sup>lt;sup>107</sup> H. Arendt, Sulla Violenza, cit., pp. 48-49.

<sup>108</sup> H. Arendt, Che cos'è l'autorità?, in Id., Tra passato e futuro, cit., p. 147.

Lo stesso accade per il concetto di legge. In quel passato che ha preceduto o che ha ignorato la "tirannia della filosofia", il *nomos* greco rimandava all'immagine delle mura, di quei confini che sarebbero occorsi per perimetrare e proteggere le attività e le azioni degli uomini. Esse inserivano così un elemento di stabilità nel continuo mutare e divenire degli attori umani<sup>109</sup>. Anche la *lex* romana ha una connotazione mondana e spaziale, e non rinvia ad un'entità suprema che esige il comando. È convinzione dell'autrice che soltanto Montesquieu abbia fatto rivivere la concezione romana descrivendo le leggi come «rapports»<sup>110</sup>.

Nel saggio *What is Authority?*, Hannah Arendt sostiene che la tradizione romana dell'autorità, che presupponeva la nozione di *lex*, è del tutto venuta meno nel mondo moderno. È scomparsa quella autorità, che era in sostanza un'autorità del ricordo dell'impresa comune della fondazione, che sola poteva «accrescere» e legittimare il potere senza tradirlo.

Una «tradizione dell'autorità», formata da tutte quelle fondazioni e rivoluzioni che si rimandano l'uno all'altra in una lunga catena di legittimazioni, è ai giorni nostri irrimediabilmente finita<sup>111</sup>. Ciò vuol dire essere consegnata ad un potere fragile, ma sempre potenzialmente presente, che non ha altra autorità che quella che di volta in volta gli conferiscono gli attori disposti a partecipare al suo gioco. Ciò significa che il «potere puro» non si conserva nel tempo.

La Arendt arriva alla conclusione che nel mondo moderno vi è una teoria che predetermina l'agire politico ed un agire politico che, nei rari momenti in cui riesce ad emergere dalla continuità del dominio, non ha la forza di scalzare quella predeterminazione concettuale con un vocabolario proprio e adeguato all'eccezionalità che mette in scena. Nemmeno le esperienze rivoluzionarie ed i pensatori di quella «tradizione nascosta» che corre parallela alla *Main Tradition* rappresentano per Hannah Arendt i luoghi d'incontro in cui il pensiero e l'azione hanno trovato il modo di conciliarsi.

<sup>109</sup> H. Arendt, Che cos'è l'autorità?, cit., pp.171-174.

<sup>&</sup>lt;sup>110</sup> H. Arendt, Sulla Rivoluzione, cit., p. 216.

<sup>&</sup>lt;sup>111</sup> H. Arendt, La Vita della Mente, cit., pp.545-546.

# Capitolo II

# Gli anni della consapevolezza

### 2.1 La rinascita della filosofia pratica

In Germania, all'incirca dagli anni sessanta, si è imposto con sempre maggiore evidenza un fenomeno di «riabilitazione della filosofia pratica», noto come *Rehabiliterung* der praktischen *Philosophie*<sup>112</sup>.

Coniata per la prima volta da Karl-Heinz-Ilting<sup>113</sup> e ripresa nel titolo di una grossa antologia in due volumi, curata da Manfred Riedel, che costituisce la prima presa di coscienza complessiva e la prima documentazione di questo fenomeno<sup>114</sup>, l'espressione *Rehabiliterung der praktischen Philosophie* designa in generale la rinascita in ambito filosofico di un interesse per i problemi della morale, della società e della politica, la cui finalità più o meno esplicitamente dichiarata è la riproposizione filosofica dell'agire moralmente giusto, del problema del buon vivere in ambito privato e in ambito politico, nonché del problema del buon ordinamento politico fondamentale. Viene affermata l'esigenza di una riacquisizione di competenza critico-normativa da parte della filosofia in relazione ai problemi dell'agire personale, sociale e politico. Di fatto viene quindi operato

<sup>&</sup>lt;sup>112</sup> Una ricostruzione complessiva del fenomeno di riabilitazione della filosofia pratica si trova in F. Volpi, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in C. Pacchiani (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, Francisci, Abano Terme, 1980, pp. 11.97, di cui si seguono le linee principali.

<sup>&</sup>lt;sup>113</sup> Cfr. K.-H.-Ilting, *Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit*, «Philosophisches Jarhbuch», LXXII (1964), pp. 84-102.

<sup>&</sup>lt;sup>114</sup> Rehabiliterung der praktischen Philosophie, hrsg. von M. Riedel, 2 Bde., Freiburg i. Br., Rombach, 1972-1974 (= RIEDEL I-II).

un collegamento con la tradizione della filosofia pratica aristotelica, disciplina questa che sino a tutto il secolo diciottesimo e in parte sino agli inizi del diciannovesimo era oggetto di insegnamento presso le università tedesche.

Se nelle sue origini la tradizione della filosofia pratica può essere fatta risalire fino ad Aristotele, e precisamente alla distinzione introdotta e codificata da quest'ultimo tra *scienze teoretiche*, miranti alla conoscenza del vero, *scienze poietiche*, miranti alla produzione e alla realizzazione di opere, e *scienze pratiche*, miranti all'azione e alla prassi, in realtà essa si costituì e fu mantenuta in vita soprattutto in terra tedesca, dove sin dal medioevo lo studio della filosofia comprendeva oltre al cosiddetto *organicus*, in cui venivano letti e interpretati i testi logici di Aristotele, anche il cosiddetto *ethicus*, che era dedicato prevalentemente alla lettura dell'*Etica* e della *Politica*, ma che includeva pure lo studio dell'economia e della crematistica<sup>115</sup>.

Mantenuto vivo nelle università tedesche praticamente fino alla fine del 1700 e agli inizi del 1800, l'insegnamento della *filosofia pratica* garantì una connessione sistematica e unitaria tra l'*etica* come studio dell'agire personale, l'*economia* come studio dell'agire nell'ambito della «famiglia» intesa in senso lato e la *politica* come studio dell'agire in ambito pubblico, cioè politico-sociale. L'ultimo grande sforzo sintetico nel quadro storico di questa tradizione è rappresentato dalla *Philosophia practica universalis* di Christian Wolff. Nonostante il profondo influsso di quest'ultimo e della sua scuola – in particolare di Alexander Gottlieb Baumgarten – già in epoca razionalistica l'unità della filosofia pratica era stata intaccata dalla diffusione delle scienze camerali che, subentrate inizialmente al posto dell'economia, si estesero ben presto a tal punto da essere considerate, già intorno al 1730, come scienze della *res publica* in generale<sup>116</sup>. Tuttavia, poiché la cameralistica cercò di integrarsi – almeno per un certo periodo e in certe sue parti – con la tradizione della filosofia pratica, il processo di crisi da essa innescato all'interno di quest'ultima fu a scoppio ritardato.

<sup>&</sup>lt;sup>115</sup> Cfr. H. Maier, Die Lehre der Politik an den älteren deutschen Universitäten, ora in ID., Politische Wissenschaft in Deutschland. Aufsätze zur Lehrtradition und Bildungspraxis, München, Piper, 1969, pp. 15-52.

<sup>&</sup>lt;sup>116</sup> Cfr. H. Maier, Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre (Polizeiwissenschaft), Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1966, pp. 215-218.

Il colpo decisivo alla tradizione aristotelica della filosofia pratica fu inflitto piuttosto da Kant, e precisamente dalla fondazione trascendentale dell'etica: se nelle lezioni di etica del periodo precritico Kant si rifaceva ancora alla tradizione della filosofia pratica intitolando appunto tali lezioni *Philosophia practica universalis una cum Ethica*<sup>117</sup>, nella *Critica della ragion pratica* (1788) e poi nell'*Introduzione* alla *Critica del giudizio* (1790) egli definiva inequivocabilmente il distacco da tale tradizione, sganciando l'etica, da lui fondata su basi autonome, dal *corpus* delle discipline afferenti alla filosofia pratica e assegnandole la collocazione tradizionalmente ricoperta dalla cosiddetta *ethica solitaria* o *monastica*, cioè dall'etica considerata non come parte della filosofia pratica. Per l'influenza di Kant e del kantismo, la filosofia pratica come oggetto di insegnamento ufficiale scomparve progressivamente dalle università tedesche a cominciare proprio da Königsberg.

Con Hegel la dissoluzione della filosofia pratica è da considerarsi ormai compiuta. Parallela a tale dissoluzione è la nascita delle singole scienze autonome, come la scienza economica, la scienza del diritto, e la scienza della politica, le quali sostituirono singolarmente, senza connessione sistematica reciproca, le discipline ormai dissanguate della filosofia pratica. Un ruolo determinante fu svolto in questo senso dall'economia politica che con Smith, Ricardo e Marx raggiunse ben presto lo stato di scienza.

È sulla «crisi dei fondamenti» delle scienze umane e sociali – in concomitanza con la riscoperta di Aristotele, di Kant e di Hegel dopo la seconda guerra mondiale, il rinnovato dibattito sul rapporto tra teoria e prassi e, infine, la diffusione dell'etica analitica – che ha preso piede e si è andata progressivamente affermando in Germania la rinascita della filosofia pratica<sup>118</sup>.

In tale rinascita possono essere distinte due fasi: una prima fase di carattere prevalentemente storico-filologico, maturata negli anni sessanta, che è caratterizzata soprattutto da una ripresa di Aristotele<sup>119</sup> e di Kant, ai cui due modelli di filosofia pratica ci si rifà nello sforzo di ricostruire tale disciplina; una seconda fase di carattere prevalentemente teorico-sistematico, nella quale le istanze sollevate in ambito storico-

<sup>&</sup>lt;sup>117</sup> Tr. it. di A. Guerra, *Lezioni di Etica*, Bari, Laterza, 1971.

<sup>&</sup>lt;sup>118</sup> Cfr. L. Baccelli, *Praxis e Poiesis nella filosofia politica moderna*, Milano, F. Angeli, 1991, pp. 51-64.

<sup>&</sup>lt;sup>119</sup> Per una ricostruzione dell'origine della filosofia pratica nel pensiero aristotelico si veda il lavoro di C. Natoli, *Aristotele e l'origine della filosofia pratica*, in C. Pacchiani (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, cit., pp. 99-122.

filosofiche della Germania d'oggi, in particolare il neomarxismo, il costruttivismo, l'ermeneutica e il razionalismo critico, nonché alcuni tra i maggiori esponenti della filosofia accademica tedesca. Questa fase può essere fatta cominciare nel 1969, cioè dalla data del IX congresso tedesco di filosofia, nel quale – con le conferenze di Paul Lorenzen, Jürgen Habermas e Richard M. Hare – i problemi della rinata filosofia pratica hanno cominciato a essere affrontati da posizioni teorico-sistematiche.

La fase storico-filologica, giunta a maturazione negli anni sessanta, è caratterizzata soprattutto da una ripresa della tradizione aristotelica della filosofia pratica; l'esigenza di un rinnovamento di tale tradizione viene affermato innanzitutto nel campo delle scienze storiche e in quello della filosofia politica, ma trova larga diffusione e consenso soprattutto in ambito filosofico dove essa offre altresì occasione a una serie di importanti studi specifici sull'*Etica* e la *Politica*. Successivamente, in ragione di alcune obiezioni sollevate nei confronti della concezione aristotelica della filosofia pratica, la fase storico-filologica vede pure il rinnovamento di quella che nella tradizione tedesca viene considerata come l'alternativa per eccellenza ad Aristotele, e cioè la filosofia pratica kantiana; anche qui si assiste al fiorire di una serie di studi specifici su Kant, nei quali il discorso kantiano viene spesso vagliato alla luce dei risultati conseguiti dalla filosofia analitica.

Il richiamo alla tradizione aristotelica<sup>120</sup> è avvenuto innanzitutto, più che in ambito filosofico generale, nel campo di alcune scienze specifiche come le scienze storiche e le scienze politiche. Nel quadro delle scienze storiche esso è stato operato soprattutto da Otto Brunner e da Werner Conze, le cui opere attuano in concreto un collegamento con la tradizione della filosofia pratica mediante analisi storiche specifiche.

Nell'ambito delle scienze politiche, in particolare nella cosiddetta *political philosophy*, tale rinnovamento è stato iniziato da uno studioso tedesco emigrato negli stati Uniti, Leo Strauss, le cui opere, redatte in inglese e tradotte solo successivamente in tedesco, hanno avuto diffusione prima nell'ambiente anglosassone che in quello continentale europeo. In *Diritto naturale e storia*<sup>121</sup> Strauss afferma a chiare lettere

<sup>&</sup>lt;sup>120</sup> Cfr. F. Volpi, *La riabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità*, «Il Mulino», XXXV, n. 6, 1984, pp. 933-943.

<sup>&</sup>lt;sup>121</sup> Trad, it. di N. Pierri, Venezia, Neri Pozza, 1957.

l'esigenza di un chiarimento metodologico all'interno delle discipline un tempo afferenti alla filosofia pratica, in particolare all'interno della scienza politica.

Strauss denuncia quella che è una deficienza fondamentale delle moderne scienze dell'agire sociale in generale e della scienza politica in particolare, e cioè la mancanza di una collocazione e di un fondamento organico complessivo. Questi ultimi, secondo Strauss, sono attingibili soltanto mediante un riferimento alla tradizione classico-antica della filosofia pratica. Ora, secondo il filosofo tedesco, la crisi del pensiero politico moderno è superabile solo attraverso una ripresa della potenzialità critico-normativa della filosofia pratica antica.

Di carattere decisamente funzionale al rinnovamento della scienza politica moderna è il ritorno al pensiero politico classico operato da un altro studioso tedesco emigrato in America, e cioè Eric Voegelin. Sia pure con una maggiore attenzione nei confronti delle differenze tra Platone e Aristotele, anche Voegelin dedica una rinnovata attenzione alla filosofia pratica di questi due classici, da lui trattati in uno studio specifico<sup>122</sup>. Soprattutto in Aristotele Voegelin vede una soluzione rimasta insuperata del problema del rapporto tra l'ordine universale dei valori e le situazioni storicamente determinate in cui questi vengono concretamente realizzati, anche se la soluzione aristotelica cela dietro il suo mirabile equilibrio il rischio di essere fraintesa nel senso di una metafisica immanente, per l'autonomia che essa concede all'ambito dell'agire umano e degli eventi storici nei confronti dell'ordine universale dei valori. Essa si presta molto bene a essere ripresa nell'ambito del rinnovamento della scienza politica moderna che Voegelin stesso intende operare e che consiste sostanzialmente in un tentativo di superare il carattere meramente descrittivo che tale scienza ha assunto per l'influsso del positivismo. Nella maggiore delle opere di Voegelin dedicata a questo compito, e cioè ne La nuova scienza politica<sup>123</sup>, tale tentativo è definito, in relazione alla ripresa del pensiero politico classico di Platone e di Aristotele, come una «restaurazione» 124, anche se tale termine è da intendere nel senso di un recupero della «consapevolezza dei principi» e non come «un puro e semplice ritorno al

<sup>124</sup> Ivi, p. 48.

<sup>&</sup>lt;sup>122</sup> E. Voegelin, Order and history III: Plato and Aristotele, Baton Rouge, Louisiana State University press, 1957

<sup>&</sup>lt;sup>123</sup> E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, tr. it. di R. Pavetto, Torino, Borla, 1968.

contenuto specifico di soluzioni del passato»<sup>125</sup>. È proprio tale consapevolezza dei principi che rende possibile il superamento della mera descrittività del pensiero politico moderno e contemporaneo, e cioè il superamento della distinzione e della separazione weberiana di fatti e valori: l'*Introduzione* metodologica premessa a *La nuova scienza politica* è per lunghi tratti costituita da una critica al positivismo della scienza politica contemporanea, la cui massima teorizzazione è secondo Voegelin quella weberiana.

L'esigenza di un rinnovamento della scienza politica, avanzata da Strauss e Voegelin mediante un ricorso allo spirito della filosofia pratica classica, non ha trovato subito in ambito tedesco i presupposti favorevoli alla sua diffusione. Essa è stata recepita sistematicamente solo in un secondo momento, quando cioè la riabilitazione della filosofia pratica in Germania ha preso piede in virtù di spinte autoctone. La più vigorosa delle quali nell'ambito della scienza politica è stata quella data da Wilhelm Hennis con una serie di studi raccolti in Politik und praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft<sup>126</sup>. Secondo Hennis mentre la filosofia pratica aristotelica segue il metodo topico-dialettico e non quello apodittico-dimostrativo<sup>127</sup>, la scienza politica moderna fondata da Hobbes rifiuta le conoscenze solamente «probabili» della dialettica ed esce così di fatto, sotto l'influsso cartesiano, dalla tradizione aristotelica. Per quest'ultima, infatti, vige il criterio fissato da Aristotele secondo il quale in ogni genere di sapere è da richiedere tanta precisione (akribeia), quanta ne permette la natura del rispettivo oggetto; ora, mentre le scienze teoretiche, come la teologia e la matematica hanno per oggetto il necessario (tò anankalon), le scienze pratiche, come l'etica e la politica hanno per oggetto il «per lo più» (tà hos epì tò polý). Il minor grado di precisione che di conseguenza viene richiesto in queste ultime, pertanto, non è indice di minor rigore o di minor scientificità, ma è perfettamente conforme alla natura dell'oggetto e al tipo diverso di razionalità che essa richiede. Tale distinzione metodologica viene meno nella scienza politica moderna, la quale, orientandosi a partire da Hobbes sull'ideale cartesiano di scienza esatta, non salvaguarda più la specificità della propria razionalità nei confronti delle scienze

<sup>125</sup> Ivi, p. 49.

<sup>&</sup>lt;sup>126</sup> W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft,* Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1963.

<sup>&</sup>lt;sup>127</sup> W. Hennis, Politik und praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft, cit., p. 10.

matematico-naturali e finisce per assimilarne modelli e procedure. Contro questo orientamento, comune a quasi tutto il pensiero politico moderno, viene proposta una riabilitazione della filosofia pratica che ristabilisca la distinzione aristotelica tra i diversi ambiti di sapere e che sappia adeguatamente fondare la specificità del sapere pratico mediante il ripristino della «logica» ad essa propria, e cioè il procedimento topico-dialettico.

Il consenso che tale opera di rinnovamento ha suscitato in Germania è stato tuttavia temperato da alcune critiche avanzate nei confronti dell'entusiasmo col quale Hennis salutava nella topica il recupero della logica propria della scienza politica. È stato infatti osservato che questa riabilitazione del metodo topico-dialettico come logica del sapere pratico, di un sapere, cioè, che per sua natura non può ammettere conoscenze certe, ma solamente conoscenze probabili, misconosce il duplice senso del termine probabile e identifica erroneamente quello che Aristotele tiene ben distinto, vale a dire la probabilità in senso proprio, che è determinata dalla natura stessa dell'oggetto esaminato, e la probabilità come verisimiglianza, che è invece determinata dalle opinioni degli uomini. Mentre la probabilitas è una determinazione oggettiva e trova posto come tale all'interno del sistema scientifico, la verisimilitudo, che ha a che fare con gli éndoxa, è una determinazione soggettiva e come tale è incompatibile con la scienza; per questo Aristotele nega alla dialettica topica il carattere di scienza, attribuendole invece quello di dýnamis<sup>128</sup>. La filosofia pratica ammette solo un sapere probabile in senso proprio, cioè inteso positivamente come sapere di ciò che sta a metà tra il necessario e il causale; la topica (e con essa la dialettica e la retorica) ha invece a che fare con le diverse opinioni degli uomini, col verisimile, cioè con un'istanza di particolare soggettività inconciliabile col sapere scientifico. Filosofia pratica e topica hanno di conseguenza due statuti diversi e vedere nella seconda il metodo della prima significa negare alla filosofia pratica il carattere di scienza<sup>129</sup>. Pertanto, mentre si è apprezzato in generale l'intento programmatico formulato e sostenuto da Hennis, si è allo stesso tempo affermata l'esigenza di una maggiore attenzione

<sup>&</sup>lt;sup>128</sup> Cfr. *Metaph*. IV, 2, 1004 b 25-26.

<sup>&</sup>lt;sup>129</sup> Khun ritiene che nell'identificazione della topica col metodo della filosofia pratica da parte di Hennis abbia influito l'interpretazione della filosofia pratica aristotelica offerta da John Burnet (*The Ethics of Aristotle*, London, Methuen, 1900), il quale identifica il sillogismo etico col sillogismo dialettico.

filologica, dalla quale risulterebbe che la riattualizzazione del metodo topico-dialettico come metodo della scienza politica non può richiamarsi a buon diritto alla tradizione aristotelica. Tale rivalutazione si collocherebbe piuttosto nell'ambito di una tradizione moderna, e cioè nell'ambito della riabilitazione retorico-letteraria della topica iniziata da Vico e introdotta in Germania da Ernst Robert Curtius.

L'autore di queste precisazioni critiche nei confronti del rinnovamento proposto da Hennis è Helmut Khun, il quale ha apertamente dichiarato che la riabilitazione della filosofia pratica è da intendersi come una rivalsa del pensiero filosofico nei confronti delle scienze sociali, una riabilitazione della filosofia in quanto filosofia. La rinnovata attenzione per il pensiero aristotelico nell'ambito delle scienze storiche e politiche viene con ciò trasferita su un terreno di discussione più propriamente filosofico, dove il peso maggiore del dibattito è sostenuto dalla scuola ermeneutica di Hans-Georg Gadamer e da quella di Joachim Ritter.

In ambito filosofico la riabilitazione della filosofia pratica è stata preparata dalle acute analisi condotte dalla Arendt<sup>130</sup> in *Vita activa*, un libro che ha influenzato con la sua critica all'unilateralità del concetto marxiano di prassi persino autori neomarxiani come Habermas. Uno dei fili principali del testo arendtiano è appunto quello di fornire mediante un richiamo alla tradizione classico-aristotelica una determinazione concettuale sufficientemente ampia del concetto di agire, in grado di superare la sopravvalutazione marxiana del lavoro e della sua forza emancipatrice, ristabilendo così l'equilibrio «classico» tra le attività fondamentali indicate dal termine *vita activa*, e cioè l'attività lavorativa, l'operare e l'agire. Il richiamo ad Aristotele è quindi funzionale al ristabilimento di un quadro concettuale sufficientemente articolato, in grado di chiarire le radici della crisi della razionalità pratica nel mondo moderno.

Uno degli impulsi più autorevoli alla riscoperta dell'attualità della filosofia pratica di Aristotele è stato dato in Germania dal caposcuola dell'ermeneutica filosofica, Hans-Georg Gadamer. In un capitolo della sua opera principale *Verità e metodo*<sup>131</sup>, il filosofo tedesco, nel presentare Aristotele come «il fondatore dell'etica in quanto disciplina autonoma

<sup>130</sup> Cfr. F. Volpi, Il pensiero politico di Hannah Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica, cit., pp. 53-72.

<sup>131</sup> H.-G. Gadamer, Verità e metodo, tr. it. a cura di G. Vattimo, Milano, Fabbri, 1972.

rispetto alla scienza»<sup>132</sup>, sottolinea «l'attualità ermeneutica dell'etica di Aristotele» e coglie in essa «un modello dei problemi che si pongono nel compito ermeneutico»<sup>133</sup>.

Una delle principali difficoltà che l'ermeneutica incontra sulla via della determinazione dello statuto del proprio sapere è il problema dell'applicazione, cioè il problema della determinazione di quel tipo di sapere nel quale l'applicazione di principi universali al caso particolare non soffoca la concretezza della situazione determinata, bensì la coglie nella sua determinatezza stessa. In polemica con l'ermeneutica storicista, Gadamer sottolinea come in realtà l'ermeneutica non sia una semplice «arte o tecnica dell'interpretazione» consistente nel mettere in relazione un universale dato a priori con la situazione particolare, ma come essa sia piuttosto un sapere costitutivamente connesso con la particolarità della situazione. Ora il filosofo tedesco riprende come modello di questo tipo di sapere il sapere delineato nella teoria aristotelica della phrónesis, nella quale vengono esemplarmente risolti sia il problema dell'applicazione, sia il problema della distinzione di tale sapere morale-pratico dal sapere scientifico e dal sapere tecnico-pratico. L'attualità dell'etica aristotelica consiste appunto nel fatto che in essa vengono teorizzati «una ragione e un sapere che non sono staccati da un essere divenuto, bensì sono determinati da questo essere e sono determinanti per lui»<sup>134</sup>, in modo tale che la connessione costitutiva di universale e particolare diviene la determinazione qualificante di questo tipo di sapere. Il merito maggiore del pensiero etico di Aristotele consiste nell'aver saputo distinguere il sapere morale-pratico dal sapere tecnico-pratico. L'indice che rivela il coglimento di questa differenza da parte di Aristotele è il fatto che quest'ultimo rifiuta di servirsi del concetto di tecnica per determinare l'essenza dell'uomo, come avrebbero fatto invece Socrate e Platone, per i quali l'uomo progetta se stesso in base ad un eldos di sé allo stesso modo in cui l'artigiano foggia il materiale in base all'eldos dell'opera che egli vuole realizzare. Il luogo in cui la differenza tra sapere morale-pratico e sapere tecnico-pratico si colloca è quello dell'applicazione: mentre la tecnica consiste nell'applicazione di una forma esattamente determinata a un materiale che la assume in maniera più o meno adeguata, ma mai perfetta, nell'ambito etico l'applicazione alla situazione e al caso

<sup>&</sup>lt;sup>132</sup> Ivi, p. 363.

<sup>&</sup>lt;sup>133</sup> Ivi, p. 376.

<sup>&</sup>lt;sup>134</sup> H.-G. Gadamer, Verità e metodo, cit., p. 363.

particolare di leggi e di principi universali non diminuisce la perfezione di questi, ma ne costituisce semmai la realizzazione e l'attuazione vera e propria. Il tipo di sapere realizzato nell'ambito della filosofia pratica non ha di mira la determinazione di valori universali, oggettivi e assoluti, che possono diventare oggetto di insegnamento e di apprendimento, ma attua piuttosto «una descrizione di forme tipiche di giusto mezzo valide per l'essere e per il comportamento dell'uomo»<sup>135</sup>, in quanto «il sapere che ha per oggetto questi schemi ideali è lo stesso sapere che deve rispondere alle esigenze della situazione del momento»<sup>136</sup>.

Queste analisi, mosse originariamente con l'intento di determinare il metodo dell'«ermeneutica filosofica» in contrapposizione a quello dell'«ermeneutica storicista», mettono in luce in maniera efficace l'attualità della determinazione aristotelica delle peculiarità del sapere morale-pratico. Al di là del contesto entro il quale erano state pensate, esse incidono in modo specifico soprattutto sulla riabilitazione della filosofia pratica.

Sempre in ambito ermeneutico, ma per una via autonoma rispetto a quella gadameriana, e cioè seguendo un'impostazione meno teoretizzante, ma più versata all'analisi storico-filologica, ha promosso con particolare vigore la ripresa della tradizione aristotelica della filosofia pratica Joachim Ritter.

Merita, in questo contesto, un'esplicita menzione il lavoro sull'Etica Nicomachea condotto da Otfried Höffe Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles<sup>137</sup>. Il filosofo tedesco si chiede come sia possibile un'etica filosofica allo stesso tempo scientifica e moralmente non neutrale. È stato Aristotele il primo a dare una risposta soddisfacente a questi due interrogativi, dimostrando la possibilità di un'etica filosofica come scienza pratica. Questa possibilità sarebbe stata colta da Aristotele nella sua concezione della filosofia pratica come scienza tipologica, la quale, essendo scienza del concreto, deve limitare l'ambito del proprio intervento all'individuazione di tipi, di schemi e di lineamenti fondamentali, lasciando ogni ulteriore determinazione alla concrezione specifica della situazione. In base a tale concezione, pertanto, l'etica deve determinare da un lato le strutture e gli schemi formali dell'agire morale, e in quanto tale è scienza, dall'altro deve tenere conto della situazione particolare, lasciando spazio all'attuazione concreta dell'agire

<sup>&</sup>lt;sup>135</sup> Ivi, p. 370.

<sup>&</sup>lt;sup>136</sup> Ivi, p. 373.

<sup>&</sup>lt;sup>137</sup> O. Höffe, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, München-Salzburg, Pustet, 1971.

morale come agire libero, e in quanto tale è disciplina pratica non neutrale<sup>138</sup>. Vedendo delineato nell'etica aristotelica il modello di una scienza tipologica che soddisfa in sé sia l'istanza empirica che quella universale, Höffe prospetta la possibilità di conciliare Aristotele e Kant.

A promuovere, invece, una ripresa di Kant, dapprima mediante una critica alla concezione aristotelica di filosofia pratica, successivamente in maniera sempre più sistematica, è stato soprattutto Manfred Riedel<sup>139</sup>. Questi indaga il rapporto tra linguaggio e politica, politica e metafisica in Aristotele e nella filosofia politica moderna che si rifà alla tradizione della filosofia pratica aristotelica sia in direzione di una recezione e di un assenso, sia in quella di un confronto e di una contrapposizione critica. Intende offrire i prolegomeni a una critica della ragione politica, la quale viene a sua volta configurata come critica del linguaggio politico e come analisi critico-filosofica di tipo storico e concettuale dei presupposti di contenuto e di valore nell'ambito della politica. Per questo Riedel riprende i risultati di quelle ricerche che hanno messo in luce le ragioni dell'attuale crisi delle scienze sociali in generale e delle scienze politiche in particolare, tentando di recuperare, col riferimento alla tradizione della filosofia pratica, un quadro metodologico e concettuale organico in grado di far fronte a tale crisi. Tuttavia, a differenza di tali ricerche, Riedel assume un atteggiamento critico nei confronti della ripresa della tradizione della filosofia pratica come tale. Egli sottolinea come lo scomparire e il dissolversi di tale tradizione in Germania sia conseguente, allo scomparire e al dissolversi, in seguito alla critica di Kant, della metafisica nella sua forma generale (ontologia) e nelle sue forme applicate (psicologia, cosmologia, teologia) e come l'attuale ripresa della filosofia pratica in ambito tedesco tenga dietro a una ripresa dell'ontologia, avvenuta soprattutto con Scheler, Jaspers, Hartmann, Heidegger e con le relative scuole. Ora, Riedel intende mostrare appunto come certi concetti metafisici vengano presupposti e rientrino nella comprensione dei concetti politici fondamentali; pertanto, egli risale la tradizione metafisica fino ad Aristotele, per correggere e criticare la tendenza ancor oggi in atto a tradurre e a trasporre certi presupposti metafisici nella comprensione e nella costituzione

<sup>&</sup>lt;sup>138</sup> Ivi, pp. 187-193.

<sup>&</sup>lt;sup>139</sup> Sono qui da ricordare soprattutto i lavori contenuti in M. Riedel, *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1975.

dei termini e dei concetti fondamentali della politica. Usando la designazione di «metapolitica», per circoscrivere questo suo ambito di indagine, egli non intende tanto definire la possibilità di una nuova disciplina, quanto piuttosto richiamare l'attenzione sulla necessità di una chiarificazione del linguaggio e dei concetti fondamentali della politica.

Pur essendo convinto che l'attuazione di tale compito sia possibile solo mediante un continuo riferimento all'apparato filosofico-concettuale coniato da Aristotele, Riedel ritiene impossibile una ripresa della filosofia pratica nella sua versione aristotelica, osservando che, semmai, è piuttosto la concezione kantiana ad avere per noi valore di modello. Per giustificare queste sue convinzioni enuclea tre aporie fondamentali della filosofia pratica aristotelica, le quali rendono impraticabile una sua riabilitazione.

La *prima aporia* riguarda la distinzione aristotelica tra sapere teoretico e sapere pratico. Secondo Riedel, Aristotele conferisce al sapere pratico una minore precisione e una minore dignità rispetto al sapere teoretico; infatti, mentre quest'ultimo ha a che fare con cose necessarie e ha come fine la verità, il sapere pratico, occupandosi delle azioni degli uomini, le quali non sono necessarie, bensì libere, non può conoscere il proprio oggetto se non in maniera approssimativa e ha come fine non tanto la verità, ma l'agire stesso. Secondo Riedel, quest'aporia avrebbe influito negativamente sulla tradizione della filosofia pratica, impedendo una determinazione precisa della struttura e del metodo del sapere pratico<sup>140</sup>.

La seconda aporia concerne il concetto di lavoro, il quale, secondo Riedel, sarebbe stato determinato da Aristotele in maniere insufficiente. In particolare, ciò che rimarrebbe da precisare è il rapporto tra lavoro e azione, tra agire strumentale-produttivo e agire sociale-comunicativo, tra poiesi e prassi. In Aristotele il concetto di poiesi, cioè il lavoro produttivo, rimarrebbe sottoderminato rispetto alla prassi, all'interazione sociale, la quale rimane l'unico elemento determinante nella caratterizzazione della vita politica. Ciò avrebbe come conseguenza il fatto che nella tradizione occidentale accanto alla filosofia pratica non troverebbe sviluppo una «filosofia poietica»; questo vale almeno fino agli albori dell'epoca contemporanea, cioè fino ad Hegel, il quale avrebbe risolto, secondo Riedel, questa aporia aristotelica<sup>141</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>140</sup> M. Riedel, Metaphysik und Metapolitik., cit., p.95-96.

La terza aporia è relativa all'insufficiente determinazione da parte di Aristotele della legittimazione del potere politico. Mentre infatti per il saggio ciò che è moralmente bello e ciò che è giusto, cioè l'etico e il politico, coincidono e non è dunque necessaria nessuna coercizione per attuare tale coincidenza, cioè per realizzare il fine della vita politica, consistente nella buona convivenza, l'intervento di un potere coercitivo (bia) si rende invece necessario nel caso dei molti (hoi polloi), per i quali l'integrazione di etica e politica non è data di per sé. Per Riedel, in sostanza, la concezione politica di Aristotele è fondata sul presupposto della necessità di un potere coercitivo che funga da elemento coesivo della comunità politica. Questa aporia, consistente in una insufficiente capacità di legittimare le istituzioni politiche, avrebbe gravato pesantemente su tutta la tradizione della filosofia pratica e sarebbe stata superata solo grazie alla moderna teoria contrattualistica. Kant avrebbe poi risolto definitivamente questa aporia aristotelica, costruendo una legittimazione della società borghese e del potere coercitivo dello stato mediante una teoria normativa della coercitività del diritto, cioè mediante la moderna teoria dello stato costituzionale di diritto.

La maggiore riabilitazione del pensiero politico kantiano in ambito tedesco è da considerarsi tuttavia quella compiuta da Ernst Vollrath con la sua trattazione *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*<sup>142</sup>, anche se essa non è nata direttamente nel contesto della rinascita della filosofia pratica, ma è stata occasionata piuttosto da un'intensa frequentazione del pensiero di Hannah Arendt e dalla familiarità con la tradizione liberale anglosassone. La tesi di fondo sostenuta da Vollrath è che l'ambito dell'agire umano – distinto in quanto prassi dalla poiesi e dalla teoria – non è stato sufficientemente indagato e compreso nella storia del pensiero occidentale, in quanto tale ambito è stato sempre interpretato, a cominciare da Aristotele, sulla base delle strutture categoriali, temporali e modali del sapere teoretico, prescindendo dal suo carattere specifico. Ora, secondo Vollrath, il sapere teoretico non è atto a comprendere la peculiarità dell'agire, cioè dell'ambito in cui si costituisce la dimensione autenticamente politica, perché tale sapere riduce la libertà e le variegate possibilità dell'agire interpersonale a «cause» e a «principi»,

<sup>&</sup>lt;sup>141</sup> Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica aristotelica si veda M. Riedel, *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, a cura di E. Tota, Bari, Laterza, 1975, pp. 5-33.

<sup>&</sup>lt;sup>142</sup> E. Vollrath, *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Stuttgart, Klett, 1977.

vale a dire riduce l'agire all'essere. La trasposizione della categorialità teoretica nell'ambito dell'agire e la determinazione di tale categorialità come l'unica scientificamente valida contrassegnano secondo Vollrath il pensiero politico occidentale da Aristotele ad Hobbes sino ai nostri giorni.

Contro questa tradizione Vollrath intende offrire una'analisi del politico e del sapere ad esso relativo a partire dalla categorialità e dalle strutture costitutive specifiche di tale ambito. Egli sottolinea, pertanto, che il sapere politico soggiace a un principio diverso rispetto a quello del sapere teoretico e obbedisce ad una massima che non è «oggettiva», ma che è tuttavia vincolante e universale. Tale principio che è costitutivo per l'ambito del politico e per il sapere ad esso relativo è chiamato da Vollrath «giudizio politico». Per una determinazione più articolata e precisa di tale tipo di sapere viene fatto ricorso ad alcuni momenti della tradizione del pensiero occidentale, da un'analisi dei quali sarebbe possibile ricavare almeno alcune precisazioni in merito ad una configurazione di esso. Se è vero che il pensiero occidentale dimostra un'occlusione di fondo nei confronti della specificità dell'interazione politica, per il fatto che essa viene interpretata a partire da quella che, da Aristotele in poi, è riconosciuta come l'unica forma di sapere scientifico, è cioè il sapere teoretico-oggettivo, è pur vero altresì che in tale tradizione di pensiero sussistono alcuni indizi cui una ricostruzione del giudizio politico può e deve fare riferimento.

Un primo importante indizio cui riferirsi è reperibile in Aristotele, e precisamente nel fatto che in lui l'ambito pratico-politico è caratterizzato da un proprio tipo di sapere, la phrónesis, la quale si distingue dalla teoria per il suo metodo topico-retorico-dialettico e ha nei confronti di essa una propria dignità e una propria verità (praktikè alétheia). La costruzione del giudizio politico rimane tuttavia in Aristotele precaria e particolare: sia (a) per il quadro categoriale, temporale, causale e modale in prevalenza pur sempre teoretico-oggettivo in cui essa viene attuata; sia (b) per la subordinazione dell'agire a una struttura teleologica determinata dalla preminenza della teoria; sia (c) per una insufficiente distinzione della prassi dalla poiesi, dell'agire interpersonale dall'agire strumentale-produttivo, talché le regole della phrónesis sono in realtà regole solamente tecnico-pratiche; sia (d) per il fatto che l'ambito del politico non è costituito sulla base del suo sapere stesso, la phrónesis, ma viene piuttosto demarcato dall'esterno, in virtù di un sapere teoretico, da

#### un nomoteta<sup>143</sup>.

Nonostante questo, la teoria aristotelica della *phrónesis* rimane secondo Vollrath l'unico tentativo sistematico – prima di Kant – di determinare la specificità del giudizio etico-pratico e politico-pratico. Altri indizi della presenza del giudizio politico possono essere infatti ritrovati nel diritto romano, in pensatori come Niccolò Machiavelli, Michel de Montaigne, Giambattista Vico, James Harrington, Edmund Burke, Alexis de Tocqueville o nelle polemiche sul gusto del Seicento e del Settecento; mai, però, tali indizi vengono sviluppati in maniera sistematica. La storia del pensiero occidentale è attraversata piuttosto da quella che Vollrath chiama «la distruzione del giudizio politico», e cioè la riduzione di ogni sapere pratico-politico alle forme e alle categorie del sapere teoretico come alle uniche forme di sapere scientificamente valide. Tale distruzione del giudizio politico verrebbe formalizzata in epoca moderna da Hobbes e raggiungerebbe il suo culmine con Hegel e con Marx, nei quali si affermerebbe una concezione ontologizzante del politico, per cui l'ambito dell'interazione politica verrebbe colto e determinato a partire dall'*essere* dell'uomo e non dal suo *agire* stesso.

Su questo corpo di considerazioni Vollrath innesta la sua riabilitazione di Kant, nel cui pensiero egli vede già tracciata e sviluppata una «ricostruzione del giudizio politico». L'opera in cui tale ricostruzione verrebbe attuata è la *Critica del giudizio*. Secondo Vollrath, infatti, la determinazione del giudizio estetico come giudizio riflettente in contrapposizione al giudizio teoretico come giudizio determinate, si adatta perfettamente a cogliere anche il giudizio politico nella sua specificità. In altre parole, la struttura del giudizio estetico descritta da Kant sarebbe anche la struttura del giudizio politico. Se si definisce infatti il giudizio come la facoltà di pensare il particolare come contenuto nell'universale, nel caso del giudizio teoretico-oggettivo è dato l'universale (la regola, il principio, la legge) sotto cui assumere il particolare e si ha dunque un *giudizio determinante*, nel caso del giudizio estetico (e del giudizio politico) è dato il particolare di cui si deve trovare l'universale e allora il *giudizio* è *riflettente*<sup>144</sup>. Il giudizio politico che Vollrath intende ricostruire sulla base di una riabilitazione di Kant è un giudizio riflettente

<sup>143</sup> E. Vollrath, *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, cit., pp. 87-88.

<sup>&</sup>lt;sup>144</sup> Cfr. I. Kant, Critica del Giudizio, tr. it. a cura di A. Gargiulo, Bari, Laterza, 1960, p. 19.

e in quanto tale non è oggettivo, non è determinato a partire dalle categorie della teoria, ma possiede tuttavia un proprio carattere vincolante e obbligatorio.

Ciò permette di comprendere l'agire a partire dalle proprie caratteristiche stesse, e cioè dalle sue quattro determinazioni fondamentali che sono la fatalità, l'accidentalità o contingenza, la situatività e la particolarità. In base a queste quattro determinazioni fondamentali l'ambito politico si costituirebbe come ambito dell'agire umano libero, comune e pubblico<sup>145</sup>.

L'importanza dell'analisi del politico a partire dalle categorie ad esso peculiari risulta in tutta la sua evidenza se si considera, ad esempio, il diverso rapporto che intercorre tra universale e particolare rispettivamente nell'ambito teoretico-scientifico e nell'ambito politico-pratico: l'universale teoretico-scientifico, per essere tale, deve superare il proprio particolare, cioè le dóxai, in quanto queste sono come tali la negazione dell'universalità, dell'oggettività e della scienza; l'universale politico, invece, si costituisce nei confronti del proprio particolare, cioè nei confronti delle diverse opinioni di coloro che partecipano alla comunità politica, come l'ambito in cui tutte le opinioni particolari vengono rispettate, cioè come l'ambito della libera convivenza. L'opinione politica si pone dunque nei confronti dell'ambito della convivenza degli uomini, cioè nei confronti dell'universale politico, in un rapporto diverso rispetto a quello che intercorre tra la dóxa e la scienza, in cui l'una è contrapposta all'altra. Se l'intelletto (Verstand) e la ragione (Vernunft) sono facoltà del sapere teoretico-oggettivo, esse non possono avere allora in ambito politico che un'applicazione sussidiaria. Specifica e propria del politico è invece la facoltà del giudizio (*Urteilskraft*), la quale è in grado di costituire e di comprendere l'ambito dell'agire umano come ambito della convivenza libera, comune e pubblica. Ora, l'associazione di uomini che agiscono liberamente, comunemente e pubblicamente, è stata storicamente costituita come repubblica. Vollrath giunge in tal modo a una giustificazione del repubblicanesimo, da lui inteso tuttavia non tanto come la determinazione astratta dello stato di diritto, ma piuttosto come il fenomeno politico concreto dell'associazione e della convivenza di uomini che agiscono liberamente, comunemente e pubblicamente, in cui l'unione stessa degli uomini e

<sup>&</sup>lt;sup>145</sup> E. Vollrath, Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft, cit., pp. 64 e sgg.

delle loro azioni diventa costitutiva per la fondazione e la conservazione dell'ordine repubblicano.

La riabilitazione del pensiero kantiano permette a Vollrath di offrire una fondazione sistematica, autonoma e rigorosa del politico come ambito dell'agire comune, pubblico e libero, nonché del sapere ad esso relativo. Il suo ambizioso programma di una ricostruzione del giudizio politico si presenta come linea indicativa per una soluzione dei problemi derivanti dalla dispotica ipertrofia del sapere teoretico nei confronti del sapere pratico e riguardanti non solo le scienze pratiche e, in particolare, le scienze politiche come tali, ma la moderna organizzazione della società e della convivenza stessa degli uomini. Nell'individuare in distorsioni e in strozzature concettuali codificate e consolidate nel corso della tradizione occidentale l'origine di mali contemporanei, Vollrath dimostra di perseguire rigorosamente il proprio intento di continuare l'opera di Hannah Arendt, cui egli dedica, del resto, la sua ricerca.

Oltre a tale riabilitazione proposta da Vollrath si è avuta altresì in Germania una ripresa, meno integrale, ma più diffusa e generale, dell'interesse per la filosofia pratica kantiana in relazione alla diffusione dell'etica analitica. Un nome importante in questo contesto è quello di Günther Patzig, il quale è stato tra i primi in ambito tedesco a recepire l'etica analitica e ad integrarla con la tradizione classica.

Un'idea più precisa e articolata dell'integrazione e del confronto tra la filosofia pratica kantiana e l'etica analitica è fornita nell'ambito di una riabilitazione dell'etica trascendentale da Annemarie Pieper in *Etica analitica e libertà pratica. Il problema dell'etica come scienza autonoma*<sup>146</sup>, in cui viene ripercorso in via sistematica lo sviluppo dell'etica da Kant all'indirizzo analitico dei nostri giorni. L'etica è concepita dalla Pieper come disciplina autonoma dotata di categorie proprie, le quali, a differenza delle categorie del sapere teoretico che vertono sull'essere, vengono invece applicate all'analisi del dover essere. I livelli di riflessione cui le categorie pratiche vengono riferite sono quello morale, quello etico e quello metaetico. Esistono poi diverse concezioni delle categorie eticopratiche: la Pieper distingue una concezione ermeneutico-induttiva, una concezione

<sup>&</sup>lt;sup>146</sup> A. Pieper, *Etica analitica e libertà pratica. Il problema dell'etica come scienza autonoma*, Roma, Armando, 1976.

analogico-dialogica, una concezione trascendentale e una concezione metaetica. Il confronto avviene soprattutto con queste due ultime concezioni. Infatti, prese in esame le principali tendenze dell'etica analitica, la Pieper mette in rilievo le fondamentali aporie metodologiche che emergono da tale impostazione, denunciando soprattutto l'insufficiente configurazione analitica dell'ambito dell'etica, la quale viene per lo più limitata all'analisi delle proposizioni morali, senza che venga spiegata la costituzione della moralità stessa. A risolvere queste aporie di fondo dell'etica analitica, secondo la Pieper, si presta molto bene una riabilitazione della teoria trascendentale kantiana dell'etica. Kant, infatti, sarebbe stato il primo pensatore che ha offerto una fondazione altrettanto rigorosa del carattere morale dell'agire umano e una fondazione altrettanto rigorosa e razionale della possibilità di conoscere tale agire in relazione alla sua moralità mediante categorie politiche. Kant avrebbe in sostanza fondato la possibilità del giudizio morale. L'operazione trascendentale kantiana sarebbe stata poi portata a termine da Fichte, col quale si avrebbe la legittimazione e la giustificazione di principio della costituzione trascendentale kantiana. La Pieper non dimentica di rilevare che la riabilitazione della fondazione trascendentale dell'etica, se garantisce da un lato la possibilità di concepire quest'ultima come scienza autonoma e vincolante, le impone dall'altro un limite, e cioè l'impossibilità di assumere sotto una determinazione necessaria le condizioni empiriche della libertà e, quindi, la libertà pratica nella sua realizzazione.

La ripresa di un interesse sistematico per la filosofia pratica kantiana ha dato luogo in Germania ad una serie di studi specifici su di essa, tra cui la monografia di Friedrich Kaulbach sul concetto di agire in Kant<sup>147</sup>. Infine, è da rilevare che alla filosofia pratica kantiana si rifanno alcune scuole e alcuni pensatori di rilievo della Germania contemporanea, come ad esempio Karl-Otto Apel con la sua ermeneutica trascendentale<sup>148</sup>.

La ripresa di Aristotele e di Kant nel contesto della riabilitazione della filosofia pratica ha dato luogo in ambito filosofico ad un interesse sempre più vasto e più articolato per i problemi della morale, della società e dello stato, intersecato da un vivace dibattito intorno alla legittimità o all'arbitrarietà delle pretese critico-normative avanzate dalla

<sup>&</sup>lt;sup>147</sup> F. Kaulbach, Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants, Berlin-New York, de Gruyter, 1978.

<sup>&</sup>lt;sup>148</sup> K.-O. Apel, *Comunità e comunicazione*, tr. it. a cura di G. Vattimo, Torino, Rosenberg & Sellier, 1977.

filosofia in merito a tali questioni pratiche. Questo rinnovato interesse e il relativo dibattito metodologico sono stati sostenuti soprattutto nell'ambito delle principali scuole filosofiche della Germania d'oggi. Una posizione di rilievo spetta qui all'ermeneutica, accanto alla quale può essere ricordata anche la fenomenologia, sia quella di ispirazione husserliana che quella di ispirazione heideggeriana. Il momento centrale della fase teorico-sistematica è rappresentato però dalla controversia tra il razionalismo critico e la teoria critica di Habermas, nella quale viene ripresa la polemica sulla metodologia delle scienze sociali degli anni sessanta, nota come *Positivismusstreit*. In alternativa a queste due posizioni si pone il costruttivismo, il quale propone una fondazione rigorosamente razionale della filosofia pratica in cui vengono raccolte e soddisfatte sia l'istanza scientista dei razionalisti critici, sia quella storico-dilettica di Habermas e della sua scuola. Emergono infine dal dibattito teorico-sistematico alcune posizioni come quella di Karl-Otto Apel, di Ötfried Höffe o di Manfred Riedel, nelle quali viene tentata una integrazione di tradizione tedesca e tradizione anglosassone.

Accanto all'ermeneutica, di cui ci siamo già occupati, va ricordata la scuola fenomenologica, nel cui ambito la filosofia pratica ha influito soprattutto grazie alla riscoperta del più considerevole tentativo di fondare la sociologia su basi filosofico-fenomenologiche, coniugando Husserl e Weber, operato agli inizi degli anni trenta da Alfred Schütz<sup>149</sup>. La teoria fenomenologica dell'azione sviluppata da Schütz ha suscitato un nuovo interesse e ha trovato una discreta riabilitazione nell'ambito della discussione sulla metodologia delle scienze sociali negli anni sessanta, non da ultimo per l'alternativa che essa rappresenta nei confronti del funzionalismo sociologico di Talcott Parsons, ripreso in Germania da Luhmann e criticato da Habermas.

In un quadro concettuale più ortodosso alla scuola fenomenologica e in direzione più specificatamente filosofica, un altro allievo di Husserl, Ludwig Landgrebe, ha fornito uno degli interventi più significativi di provenienza fenomenologica nel dibattito sulla riabilitazione della filosofia pratica.

La discussione intorno ai problemi della filosofia pratica in ambito fenomenologico non è tuttavia limitata a questi autori e ai loro interventi. Essa è stata ripresa e proseguita

<sup>&</sup>lt;sup>149</sup> A. Schütz, *La fenomenologia del mondo sociale*, Bologna, Il Mulino, 1975.

anche recentemente da diverse prospettive, le quali, pur in una divergenza a volte appariscente, si ispirano tutte alla fenomenologia<sup>150</sup>.

Il maggior rappresentante del razionalismo critico in Germania è Hans Albert, il quale segue fedelmente Popper nella concezione generale della scuola. A differenza di quest'ultimo Albert ha tematizzato dal punto di vista critico-razionalista i problemi della filosofia pratica in tutta l'ampiezza del loro spettro, assumendo per certi aspetti una funzione guida all'interno della scuola.

Nei confronti del razionalismo critico ricorre molto spesso un pregiudizio per cui si ritiene che in tale scuola venga negata *tout court* la possibilità di una trattazione razionale dei problemi della filosofia pratica, in particolare dell'etica e della politica. È merito di Albert aver dimostrato come la negazione della possibilità di fondazioni ultime razionali in ambito pratico non significhi semplicemente negare la possibilità di discutere razionalmente dei problemi della prassi<sup>151</sup>. Albert ha più volte sottolineato come la negazione della possibilità di fondare in via definitiva norme e valori non sia legata tanto al carattere peculiare dell'oggetto della filosofia pratica, ma corrisponda piuttosto alla fallibilità che secondo il razionalismo critico caratterizza anche l'argomentazione teoricoscientifica, per la quale viene altresì negata nell'ambito di tale scuola la possibilità di fondazioni ultime.

Si ispira fortemente al razionalismo critico, integrandolo con istanze provenienti da una recezione critica del pragmatismo americano e della filosofia analitica anglosassone, il tentativo di Hans Lenk di rinnovare una «filosofia pragmatica» con intenti pratici<sup>152</sup>. Tale sforzo è stato recentemente integrato dall'elaborazione di una teoria sistematica complessiva dell'azione, nella quale Lenk tiene presente le indicazioni più importanti provenienti dalla filosofia e dalla sociologia contemporanee.

<sup>150</sup> I problemi dell'agire e della prassi sociale stanno al centro soprattutto del programma di un rinnovato dialogo tra la fenomenologia e il marxismo, promosso per iniziativa di Bernhard Waldensfeld. Sono da ricordare in questo contesto anche alcuni tentativi di arrivare alla filosofia pratica attraverso Heidegger. La praticabilità di questa strada è stata sostenuta soprattutto da Reinhart Maurer ed è stata oggetto di discussione anche per Otto Pöggeler. Il retroterra di tale correlazione tra Heidegger e la filosofia pratica può essere individuato in alcune fondazioni dell'etica su basi esistenzialistiche, nonché nel rilievo che la critica heideggeriana della tecnica ha assunto in questi ultimi anni.

<sup>&</sup>lt;sup>151</sup> Tale merito gli è riconosciuto dallo stesso Habermas (cfr. J. Habermas, *La crisi della razionalità nel capitalismo moderno*, tr. it. a cura di G. Backhaus, Bari, Laterza, 1975).

<sup>&</sup>lt;sup>152</sup> H. Lenk, *Pragmatische Philosophie*, Hamburg, Hoffman und Campe, 1975.

Il maggior avversario del razionalismo critico in Germania è Jürgen Habermas, il quale, dopo aver polemizzato con Albert nel *Positivismusstreit* in rappresentanza della Scuola di Francoforte, ha successivamente ripreso tale polemica anche nel contesto del dibattito intorno alla riabilitazione e ai problemi della filosofia pratica, assumendo tuttavia una configurazione sempre più autonoma rispetto ad Horkheimer e ad Adorno. Come nel *Positivismusstreit* Habermas aveva affermato contro Albert la possibilità di una sociologia critico-normativa, così nel dibattito intorno alla filosofia pratica egli respinge il «decisionismo» dei razionalisti critici, per affermare la possibilità di una fondazione razionale di norme e valori. In questo nuovo contesto e in un dibattito allargato anche alla teoria sistemica di Luhmann, al costruttivismo di Lorenzen e Schwemmer, alla pragmatica trascendentale di Apel, nonché alla teoria contrattualistica di Rawls, Habermas ha sviluppato in maniera sistematica una teoria critico-dialettica, del tutto autonoma rispetto al neomarxismo di Francoforte, la quale si presenta come teoria della competenza comunicativa o pragmatica universale. In questo nuovo quadro sistematico Habermas ha definito la struttura e le possibilità della ragione pratica nella fondazione di norme e valori.

I primi contributi di Habermas alla discussione dei problemi della filosofia pratica risalgono tuttavia molto più indietro, e cioè ai lavori giovanili come *Dottrina politica classica e filosofia sociale moderna* e *Dogmatismo, ragione, decisione. Teoria e prassi nella società scientificizzata*, contenuti nel noto libro *Theorie und Praxis*<sup>153</sup>. Nel primo di questi due saggi, sulla base di un'analisi delle differenze tra la dottrina politica classica e la scienza sociale moderna, Habermas individua quelle che a suo avviso sono le ragioni dell'obsolescenza della concezione aristotelica della politica e della sua inadeguatezza all'analisi e alla comprensione del fenomeno moderno dello stato. Tali ragioni sono secondo il filosofo tedesco (a) il fondamento etico della politica aristotelica, (b) il fatto che essa sia costruita sulla prassi e non sulla poiesi, (c) il carattere non rigoroso della scienza politica in quanto scienza pratica. Contro la tradizione aristotelica si affermano con Hobbes criteri pressoché opposti: (a) l'esigenza di una scientificità rigorosa dell'indagine sociale, (b) il carattere tecnico-applicativo della trasposizione delle conoscenze scientifiche elaborate dall'indagine sociale in prassi (c) la separazione di etica e politica. Nel passaggio

<sup>153</sup> J. Habermas, Prassi politica e teoria critica della società, Bologna, Il Mulino, 1973, pp. 77-125 e 387-420.

dalla concezione classica a quella moderna la politica si trasforma da scienza pratica in arte pragmatica e in tecnica per il dominio e l'organizzazione della società. Se da un lato Habermas intende collocarsi nell'ambito della tradizione moderna inaugurata da Hobbes per far valere l'istanza di una scienza rigorosa della società, dall'altro egli ritiene che la scienza sociale moderna soggiaccia a due antinomie rimaste insolute, e cioè (a) il sacrificio dei contenuti liberali alla forma assolutistica del loro sanzionamento e (b) l'impotenza pratica del sapere tecnico-sociale. Tali antinomie potrebbero essere superate solo attraverso una ricostruzione dell'istanza fondamentale del sapere pratico classico, e cioè il suo legame con la prassi in virtù del metodo topico-dialettico, riabilitato in epoca moderna da Vico. In quest'ultimo la dialettica assume una connotazione retorico-letteraria che la pone in antitesi con l'istanza scientifica moderna. Solo in Hegel, secondo Habermas, la dialettica diventa strumento e metodo rigoroso di una scienza sociale critica, nella quale vengono soddisfatte tanto l'istanza classica del collegamento e della conformità con la prassi, quanto l'istanza moderna di un sapere scientifico.

Questa fiducia nella possibilità del metodo dialettico è stata ripresa da Habermas anche nel secondo dei saggi sopra citati, soprattutto per affermare contro il decisionismo da più parti sostenuto, nel quale le norme vengono fatte dipendere in ultima istanza da decisioni, la possibilità di un collegamento razionale tra fatti e valori, tra asserzioni e valutazioni, tra teoria e prassi.

Già nell'ambito di lavori di carattere prevalentemente sociologico Habermas ha introdotto alcune precisazioni terminologiche preliminari ad una teoria generale del sapere pratico, come ad esempio la fondamentale distinzione tra lavoro e interazione, fatta già nel saggio che apre il volume *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*<sup>154</sup>. Con *lavoro* è inteso qui l'agire razionalmente diretto alla realizzazione di un fine, cioè l'agire strumentale e la scelta razionale stessa che ad esso si accompagna, ovvero la combinazione di entrambi; l'agire strumentale si orienta su regole tecniche basate sul sapere empirico, mentre la scelta razionale si orienta su strategie basate sul sapere analitico. Con *interazione* è inteso invece l'agire comunicativo, cioè l'agire interazionale mediato simbolicamente e orientato su

<sup>&</sup>lt;sup>154</sup> J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1968 (il saggio *Lavoro e interazione* è stato tradotto a cura di M. G. Meriggi, Milano, Feltrinelli, 1975).

norme che vigono come vincoli dell'agire stesso, definendo le reciproche aspettative di comportamento. È evidente come in tale distinzione rientrino elementi della distinzione aristotelica di poiesi e prassi, recepita da Habermas attraverso i lavori della Arendt e di Gadamer, nonché della distinzione hegeliana di lavoro (*Arbeit*) e moralità (*Sittlichkeit*).

La distinzione tra lavoro ed interazione ha segnato per Habermas una svolta, nella misura in cui essa lo ha spinto a lasciare da parte l'ulteriore analisi del momento tecnico-produttivo dell'agire e la dimensione dell'economia politica, per dedicarsi invece all'indagine dettagliata del concetto di interazione, colto al di fuori di ogni determinazione tecnico-produttiva come agire comunicativo, come comunicazione intersoggettiva di senso.

Nella sua teoria della competenza comunicativa Habermas distingue due ambiti di oggetti (cose ed eventi; persone ed espressioni), nei confronti dei quali si costituiscono due tipi d'esperienza (sensoriale e comunicativa): nell'esperienza, poi, vengono rispettivamente utilizzati due tipi di linguaggio empirico (fisico e interazionale) e si esplicano due tipi di azione (lavoro e interazione). Per quanto riguarda il concetto di interazione il filosofo tedesco introduce un'ulteriore articolazione, distinguendo tra agire comunicativo e discorso. In questo modo, il discorso viene inteso in una relazione essenziale con l'agire, per cui esso stesso assume il carattere di processo interattivo (atti discorsivi) o di guida di azioni (informazioni). Nell'agire comunicativo, inoltre, norme e valori vengono «adoperati» e presupposti, mentre nel discorso essi vengono sottoposti a vaglio critico.

Una teoria della competenza comunicativa deve pertanto analizzare: (a) l'agire comunicativo, nel quale le norme vengono riconosciute e presupposte come parametri di comportamento, senza essere ulteriormente discusse; (b) il discorso pratico, comprendente etica e metaetica, politica e metapolitica, in cui le regole normative dell'agire vengono dialogicamente discusse in relazione alla loro normatività, in modo che lo stesso procedimento discorsivo venga consapevolmente tematizzato e fondato in un consenso razionale; (c) le norme morali, che vengono giustificate col ricorso argomentativo a norme etiche, le quali giustificano allo stesso tempo anche la correttezza dell'argomentazione; (d) la situazione discorsiva ideale, la quale viene esaminata nella pragmatica universale in relazione alle condizioni della possibilità di un consenso autentico come condizioni quasi-trascendentali del discorso. La pragmatica universale opera una «ricostruzione dei

presupposti universali e inevitabili dei possibili processi comunicativi» 155.

A partire dalla maturazione della teoria della competenza comunicativa, Habermas ha avuto l'opportunità di chiarire il rapporto in cui egli colloca queste sue indagini sulla struttura e sulla logica del discorso pratico e dell'interazione sociale in relazione alla rinascita in Germania della filosofia pratica. Il filosofo tedesco dichiara che l'intento critico della propria teoria della competenza comunicativa è quello di integrare normatività ed empiricità in una teoria che sia, ad un tempo, scientifica e critica.

Una posizione di preminenza nello sforzo per una fondazione sistematica razionale della filosofia pratica spetta senza dubbio al costruttivismo, scuola fondata negli anni sessanta da Paul Lorenzen e da Wilhelm Kamlah<sup>156</sup> e detta anche per la sua collocazione geografica d'origine Scuola di Erlangen. Il programma della scuola è stato proseguito da Oswald Schwemmer, da Friedrich Kambartel e da Jürgen Mittelstraß.

L'intento generale programmatico della scuola costruttivista prevede una costruzione razionale delle condizioni dell'intervento dell'uomo nel mondo, cioè del discorso (*Rede*), dell'agire (*Handeln*), e del produrre (*Herstellen*).

Per quanto concerne la filosofia pratica il programma costruttivista ha inciso in maniera particolare sul dibattito tedesco grazie all'intervento di Paul Lorenzen Szientismus versus Dialektik<sup>157</sup>, nel quale la discussione intorno alla fondazione razionale del sapere pratico viene vista come il proseguimento della discussione sulla metodologia delle scienze sociali nota come Positivismusstreit. La contrapposizione tra scientisti e dialettici che caratterizzava quest'ultima controversia si ricostituisce altresì nel dibattito intorno ai limiti e alle possibilità della ragione pratica: da un lato gli scientisti, i quali, riducono la ragione entro l'ambito del sapere scientifico-tecnico e respingono come irrazionale e non scientifica ogni fondazione di norme; dall'altro i dialettici, i quali, vedendo nella dialettica il metodo di una razionalità non semplicemente strumentale, bensì in grado di costituire l'unità di teoria e prassi, sostengono la possibilità di una giustificazione e di una fondazione razionale

<sup>&</sup>lt;sup>155</sup> J. Habermas, *Was heißt Universalpragmatik?*, in *Sprachpragmatik und Philosophie*, hrsg. von K.-O. Apel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1976, p. 198.

<sup>&</sup>lt;sup>156</sup> W. Kamlah, P. Lorenzen, *Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens*, Mannheim-Wien-Zürich, Bibliographisches Institut, 1967.

P. Lorenzen, Szientismus versus Dialektik, in Praktische Philosophie und konstruktive Wissenchaftstheorie, hrgs. von F. Kambartel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974, pp.34-53.

di norme, in base alle quali sarebbe tra l'altro possibile superare il decisionismo cui gli scientisti devono ricorrere per spiegare il passaggio dalla teoria alla prassi.

Nell'affermare la possibilità di costruire razionalmente, dialogicamente e consensualmente le regole dell'agire, il costruttivismo si è posto dalla parte dei dialettici, anche se tale convinzione comune non cancella in realtà le profonde differenze tra le due scuole<sup>158</sup>. Il costruttivismo, del resto, si intende come superamento sia della «posizione» scientista, sia della «posizione» dialettica, nella misura in cui in esso viene affermata la possibilità di una «costruzione» razionale della filosofia pratica che realizzi tanto l'istanza di scientificità avanzata dagli scientisti, quanto l'istanza della congruenza con le determinazioni storico-sociali avanzata dai dialettici.

In analogia con la tripartizione tradizionale, la scuola costruttivista concepisce la filosofia pratica come «norme comuni per l'etica, la filosofia del diritto e la filosofia politica»<sup>159</sup>, cui fine è l'analisi, la costruzione e la fondazione razionale di tali ambiti di sapere. Si tratta qui, cioè, di una filosofia pratica pura. L'etica, ad esempio, non viene concepita né come teoria del buon vivere, e del sapere ad esso relativo (Aristotele), né come fondazione trascendentale della moralità (Kant), ma come analisi, costruzione e fondazione razionale delle regole che permettono tale convivenza.

Nell'attuazione del compito di una fondazione razionale della filosofia pratica ha assunto una posizione di preminenza all'interno della scuola costruttivista Oswald Schwemmer, al quale si devono i lavori più rilevanti in questo campo.

La costruzione della filosofia pratica può essere riassunta in quattro momenti significativi: (a) la posizione del compito della fondazione pratica, vale a dire l'elaborazione di metodi dialogico-discorsivi per il superamento delle situazioni conflittuali, atti ad essere insegnati e appresi; (b) la costruzione di una terminologia (ortolinguaggio) in cui sia possibile formulare i principi fondativi utili a tale compito; (c) l'elaborazione di principi fondativi (principio pratico di ragione e principio morale) in base ai quali sia possibile fondare formalmente le norme; (d) l'elaborazione di criteri e di metodi

<sup>&</sup>lt;sup>158</sup> Ciò è stato messo in luce da K.-H. Ilting, *Anerkennung, Zur Rechtfertigung praktischer Sätze*, ora in Riedel II, 353-368 (originariamente in *Probleme der Ethik*, hrsg. von G.-G. Grau, Freiburg i. Br.-Munchen, Alber, 1972, pp. 83-107)

<sup>&</sup>lt;sup>159</sup> P. Lorenzen, Konstruktive Wissenchaftstheorie, cit., p. 22.

per la fondazione materiale delle norme<sup>160</sup>.

Un'ulteriore conferma della sistematicità con cui il costruttivismo ha affrontato il compito di una fondazione razionale della filosofia pratica si è recentemente avuta con l'estensione dell'idea di una fondazione cognitivo-normativa – in conformità al programma della scuola secondo il quale la filosofia pratica non è da intendere solamente come etica, ma deve comprendere anche le altre discipline pratiche – anche alle scienze dell'agire sociale come il diritto, la sociologia, la politica e l'economia.

In questa situazione, la filosofia pratica ritorna alla sua funzione classica di «fondamento delle scienze dell'agire sociale»<sup>161</sup>. Nell'attuazione concreta di questi intenti programmatici sono da rilevare espressamente alcuni momenti di notevole interesse teorico, come il fruttuoso colloquio con l'ermeneutica<sup>162</sup> o il tentativo di ricondurre l'economia nel contesto della filosofia pratica, offrendole in tal modo un fondamento normativo<sup>163</sup>.

Infine a partire dagli anni sessanta assistiamo, soprattutto in Germania, ad un'integrazione tra le istanze di rigore e razionalità scientifica provenienti dalla filosofia analitica anglosassone con elementi tipici della tradizione filosofica tedesca, non da ultimo per l'insoddisfacente quadro metodologico offerto dall'etica analitica. L'esempio più significativo di tale tendenza integrativa è quello rappresentato dal connubio dell'utilitarismo e della filosofia analitica col pensiero kantiano.

Un'interessante integrazione di tradizione tedesca e tradizione anglosassone è rappresentata dalla pragmatica trascendentale elaborata da Karl-Otto Apel<sup>164</sup> sulla base di una trasformazione del trascendentalismo kantiano, nella quale si dimostra come la struttura a priori della comunicazione possa fornire il fondamento di un'etica intersoggettivamente valida. Secondo Apel, ogni uomo non solo appartiene di fatto alla

<sup>163</sup> J. Mittelstraß, Methodenprobleme der Wissenschaften vom gesellschaftlichen Handeln, cit., pp. 297-454.

<sup>&</sup>lt;sup>160</sup> Questa teoria complessiva di un sapere pratico razionalmente fondato è stata oggetto di discussione all'interno della stessa scuola costruttivista. Ad esempio, Friedrich Kambartel ha messo in questione la formulazione schwemmeriana del principio morale, sostenendo che esso non è tanto la procedura della fondazione morali in generale, bensì una determinata procedura dell'argomentazione razionalmente finalizzata che ha essa stessa bisogno di una fondazione morale e che, pertanto, non è in grado di fornirla.

 $<sup>^{161}</sup>$  J. Mittelstraß,  $Methoden probleme\ der\ Wissenschaften\ vom\ gesellschaftlichen\ Handeln,\ Frankfurt\ a.\ M.,\ Suhrkamp,\ 1979,\ p.\ 7.$ 

<sup>&</sup>lt;sup>162</sup> Ivi, pp. 11-296.

<sup>&</sup>lt;sup>164</sup> K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, 2 Bde., Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973 (trad. it. parziale a cura di G. Vattimo, *Comunità e comunicazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1978); K.-O. Apel, *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1976.

comunità reale di comunicazione rappresentata dal genere umano, ma possiede inoltre una competenza critica in relazione alla comunità ideale di comunicazione, in virtù della quale in ogni processo comunicativo e argomentativo vengono presupposti e valgono due principi regolativi che determinano le strategie d'azione: (a) in ogni agire si tratta di assicurare la sopravvivenza del genere umano come comunità reale di comunicazione; (b) in ogni agire si tratta di realizzare nella comunità reale la comunità ideale di comunicazione. Su questa base Apel mostra poi come nell'interazione argomentativa e comunicativa determinate norme debbono sempre essere riconosciute e presupposte quale premessa pragmatico-trascendentale per la giustificazione, la legittimazione o la deduzione delle norme etiche, in modo tale che la struttura stessa a priori dell'argomentazione discorsiva, orientata sul modello della comunità ideale di comunicazione, viene vista come il possibile fondamento della validità intersoggettiva delle norme etiche fondamentali o del principio base di un'etica normativa<sup>165</sup>.

La pragmatica trascendentale di Apel mostra numerose affinità con la pragmatica universale di Habermas. Come quest'ultimo, Apel distingue la pragmatica empirica dalla pragmatica trascendentale, cioè dalla teoria della competenza comunicativa, la quale soltanto sarebbe in grado di fondare su un piano intersoggettivo e universale la validità dei principi etici normativi. Mentre infatti la competenza linguistica può essere relativizzata nella riflessione, la competenza comunicativa, cioè il poter fare riferimento nell'interazione comunicativa reale alle regole della comunità ideale di comunicazione, si rivela essere un fondamento pragmatico-trascendentale insormontabile. Ora, Apel concepisce la fondazione ultima delle norme morali in termini di pragmatica trascendentale e vede nella pragmatica universale di Habermas la mediazione e il passaggio dalla propria fondazione trascendentale alle cosiddette scienze sociali critico-ricostruttive. Col porre l'accento, contro Habermas, sul momento trascendentale, Apel non intende mettere in dubbio che con la competenza comunicativa venga di fatto presupposta nell'interazione discorsiva la norma etica fondamentale, ma vuole solamente rilevare come questo stato di cose, designabile come «il fatto della ragione», non significhi ancora la fondazione definitiva della normatività etica. Mentre Habermas rinvia alla competenza comunicativa come a una

<sup>&</sup>lt;sup>165</sup> K.-O. Apel, Transformation der Philosophie, cit., pp. 358-435.

competenza discorsiva eticamente rilevante, Apel sottolinea invece come ogni partecipante all'interazione discorsiva e comunicativa, nella misura in cui il suo agire è sensato, deve avere necessariamente riconosciuto le norme di una situazione discorsiva ideale, cioè le norme della comunità ideale di comunicazione, come possibilità della realizzazione dei caratteri fondamentali della comunicazione stessa, vale a dire comprensibilità, veracità, verità ed esattezza.

Meritano rilievo nel contesto della recezione della tradizione anglosassone i lavori di Otfried Höffe. Questi ha sviluppato in maniera sistematica l'esigenza di vagliare la competenza critico-normativa della riflessione filosofica in relazione ai problemi dell'agire etico, sociale e politico. A questo fine egli ha ricostruito la struttura razionale dei modelli più significativi di filosofia pratica, sia di quelli ormai classici, sia di quelli emersi dal dibattito più recente, conciliando ed integrando con abilità la tradizione classica e le istanze moderne, la discussione anglosassone e quella tedesca. Il contributo sistematico più rilevante che Höffe ha fornito alla riabilitazione della filosofia pratica è rappresentato dal trattato Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse<sup>166</sup>, nel quale egli prende le mosse dalla constatazione della situazione di stallo, caratteristica dell'epoca moderna, che si è venuta a formare in seguito alla separazione machiavelliana di etica e politica. Se, da un lato, tale rigorosa separazione di ambiti introdotta da Machiavelli sembra apportare un vantaggio metodologico rilevante per il progresso delle rispettive discipline (etica e politica), essa ha come conseguenza, dall'altro, la divisione della filosofia pratica in una tecnica politica e in una teoria della morale impermeabilmente distinte tra di loro. Di conseguenza, le analisi normative di intenzioni morali perdono qualsiasi connessione con la filosofia politica e la moralità, bandita dall'ambito del politico, viene ridotta alla sfera del privato e dell'interiorità; altresì la politica, moralmente neutralizzata, si trova ad essere irrazionalmente fondata sul residuo insoluto del poteredominio (Machiavelli) o dell'autoconservazione (Hobbes).

Recependo le istanze più significative emergenti dal dibattito costituitosi in seguito alla riabilitazione della filosofia pratica, Höffe designa la propria teoria della decisione

<sup>&</sup>lt;sup>166</sup> O. Höffe, Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979.

razionale come «kommunikative Entscheidungstheorie». Egli mira con ciò ad una teoria per la realizzazione di principi umani nel contesto decisionale politico, tenendo ben fermo il fatto che i processi decisionali fondati sulla comunicazione e sul consenso pluralistico possono sì essere razionalizzati, ma che tale razionalizzazione non costituisce di per sé una garanzia di umanità, bensì solo una possibilità per realizzarla: razionalità e pluralismo sono condizioni necessarie, ma non ancora sufficienti di umanità. L'idea di umanità, istanza centrale della teoria comunicativa di Höffe, con la quale egli intende soggiogare la strumentalità e la convenzionalità della ragione tecnico-scientifica, funge da principio regolativo in grado di ricomporre etica e politica in una filosofia pratica dotata di competenza critico-normativa.

Come sostiene Franco Volpi<sup>167</sup>, la larga diffusione e i numerosi consensi che la rinascita della filosofia pratica ha ottenuto nonché il crescente interesse che essa ha risvegliato in ambito filosofico per i problemi dell'etica, della società e della politica non hanno significato ancora il riconoscimento del carattere normativo che la riabilitata filosofia pratica rivendica nei confronti delle scienze sociali. Di sicuro questo rinnovato interesse per la filosofia pratica ha contribuito quanto meno a risollevare in ambito filosofico un consistente interesse per i problemi della morale, della società e della politica; con ciò essa ha riproposto, ad un tempo, anche il problema della competenza criticonormativa della ragione in tutti quegli ambiti del sapere pratico in cui l'elevato sviluppo disciplinare delle singole scienze umane ha prodotto anche una «crisi dei fondamenti» e un impoverimento dei criteri complessivi per l'orientamento normativo-cognitivo dell'agire.

Così, se può essere a buon diritto osservato che la riabilitazione della filosofia pratica è un fenomeno legato in maniera specifica al contesto culturale tedesco, in cui tale disciplina vanta nel passato anche non molto lontano la presenza di una considerevole tradizione, è anche vero, tuttavia, che la filosofia pratica può esibire ragioni sistematiche e motivi di interesse che la rendono rilevante anche là dove essa è stata meno presente o non lo è stata affatto.

Le ragioni di questo rilievo generale della filosofia pratica e delle istanze che essa ha avanzato sono da intravedere appunto in quella «crisi dei fondamenti» in cui le scienze

<sup>&</sup>lt;sup>167</sup> F. Volpi, La rinascita della filosofia pratica in Germania, cit., pp. 95-97.

sociali e umane sono state coinvolte in ragione del loro sviluppo disciplinare, orientato per lo più sull'idea di razionalità propria del sapere tecnico-scientifico, nel quale sviluppo esse hanno perso la connessione sistematica fra di loro e con i loro fondamenti.

Questo fenomeno non è poi che un aspetto di quella generale crisi della razionalità, individuabile in una perdita di competenza critico-normativa da parte della ragione, la quale ha trovato fondata analisi e brillante denuncia in opere diventate ormai classiche come *La crisi delle scienze europee* di Husserl o *Eclisse della ragione* di Horkheimer. Il diffondersi nella cultura e nel pensiero contemporaneo di una sfiducia nelle possibilità critiche della ragione e il manifestarsi di forme sempre più incalzanti di irrazionalismo sono consequenziali, da un lato, all'impotenza normativa della razionalità pratica e, dall'altro, alla riduzione della razionalità teoretica alla razionalità strumentale di tipo tecnico-scientifico<sup>168</sup>.

Le istanze sollevate dalla rinata filosofia pratica assumono un interesse e un rilievo di carattere internazionale, presentandosi con particolare urgenza là dove, come negli stati ad elevato sviluppo industriale, i successi della ragione tecnico-scientifica hanno condotto alla perdita della connessione sistematica tra i diversi momenti della vita e dell'agire individuale, sociale e politico, e del sapere ad essi relativo, dando origine a forme sempre più diffuse di irrazionalismo.

## 2.2 Jürgen Habermas e la Scuola di Francoforte

Dopo la Seconda guerra mondiale, gli intellettuali che più di tutti influenzano la gioventù tedesca sono, agli occhi di Habermas, i due mentori di quella che viene chiamata la «Scuola di Francoforte»: Max Horkheimer e Theodor Adorno<sup>169</sup>. Tuttavia, nonostante

<sup>&</sup>lt;sup>168</sup> Cfr. F. Volpi, La riabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità, cit., pp. 929-932.

Sull'influenza esercitata da Adorno sull'avanguardia studentesca degli anni cinquanta e sessanta, soprattutto in Germania, J-M. Vincent scrive: «C'est chez Adorno que l'on cherche le moyens de ne pas être complice d'un systèm extérieurement très solide, satisfait de lui-même et de ses succès matériels (le miracles économique), mais incapable de répondre à de sourdes inquiétudes quant à la place qu'il laisse à l'esprit

Habermas intrattenga un dialogo continuo e incessante con questi filosofi (in particolare con Adorno, di cui fu assistente), non si può concludere che egli appartenga a tutti gli effetti alla Scuola di Francoforte<sup>170</sup>. Del resto, al di là dei punti in comune che ad esempio si possono rintracciare in ambito epistemologico, sono molte di più le divergenze tra Habermas e i due pensatori tedeschi<sup>171</sup>.

Le divergenze maggiori possono essere rintracciate in quella «negatività» radicale che caratterizza la diagnosi della società contemporanea da parte di Adorno ed Horkheimer e che Habermas conosce perfettamente. La convinzione che «la scintilla della ragione ha abbandonato la realtà e che la civiltà è sull'orlo di un collasso senza speranze»<sup>172</sup> si forma nei due filosofi tedeschi in seguito alle vicende storiche degli anni quaranta: l'evoluzione staliniana dell'URSS e la vittoria del fascismo in Germania, l'esilio forzato e la scoperta dei campi di concentramento. Gli avvenimenti contemporanei sembrano negare, agli occhi di Horkheimer e Adorno, tutta la dimensione positiva ed affermativa della filosofia della storia di matrice hegelo-m.

Una certa congiuntura storica ha così portato la Scuola di Francoforte ad iniziare (parallelamente all'interpretazione solitaria di Benjamin) una critica della nozione di progresso e, in definitiva, della ragione come vettore della civiltà occidentale. Nella *Dialettica dell'Illuminismo* (1944), Horkheimer e Adorno denunciano il movimento attraverso cui la razionalità occidentale, in virtù della sua essenza calcolante e totalitaria, si trasforma in «irrazionalità», conducendo l'umanità «in una nuova forma di barbarie»<sup>173</sup>. Questo movimento (detto «dialettico») porta inevitabilmente all'«autodistruzione della Ragione»<sup>174</sup>.

\_

critique et aux interrogations sur l'avenir.» (J-M. Vincent, *La théorie critique de l'Ecole de Francfort*, Paris, Éditions Galilée, 1976, p. 130).

<sup>&</sup>lt;sup>170</sup> Habermas racconta che quando lavorava con Adorno (1956-1961), non si parlava ancora di «Scuola di Francoforte» e che si potevano consultare i testi pubblicati prima della guerra sulla rivista dell'«Istituto di ricerca sociale» (J. Habermas, *Dialettica della razionalizzazione*, Milano, Unicopoli, 1994, p. 61).

<sup>&</sup>lt;sup>171</sup> Secondo J.-M. Ferry, il pensiero di Adorno segna il passaggio da un «primo» ad un «secondo» Habermas. A partire dal 1966, Habermas cesserà di essere l'erede della «sociologia critica» per diventare il rappresentante della «pragmatica universale». Quest'ultima prospettiva teorica secondo J.-M. Ferry, implicando un punto di vista normativo, è rigorosamente incompatibile con il punto di vista esclusivamente negativo del pensiero adorniano.

<sup>&</sup>lt;sup>172</sup> J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, Bari, Laterza, 2003, p. 140.

<sup>&</sup>lt;sup>173</sup> M. Horkheimer, T. Adorno, *La Dialettica dell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1997, p. 13.

<sup>&</sup>lt;sup>174</sup> Ivi, p. 10.

In un bell'articolo su Adorno, Habermas insiste sul personaggio di Ulisse, che prefigura ed illustra, per gli autori della *Dialettica dell'Illuminismo*, il principio di razionalità, in quanto include sia elementi positivi (la formazione e l'emancipazione dell'Io, della soggettività) sia negativi (il dominio sfrenato della tecnica sul mondo). Le peregrinazioni di Ulisse, commenta Habermas, «rivelano le crisi di cui l'Io fa esperienza nel corso del processo di formazione della propria identità»<sup>175</sup>. Adorno suppone che in questo Io che si realizza vi sia l'intenzione di dominare non solo la natura dall'esterno ma allo stesso modo la propria natura dall'interno, vale a dire «ciò che in lui non ha forma»<sup>176</sup>.

Habermas pone a questo punto ad Adorno ed Horkheimer una questione fondamentale: avendo abbandonato ogni speranza che la ragione possa condurre ad un'emancipazione autentica, non si rischia di cadere in una dimensione scettica, in cui si rinuncia ad ogni prospettiva etica? E se anche una prospettiva etica è possibile, come può essa conciliarsi con una ragione che di per sé è strumentale? Habermas, allora, ci rimanda alla lettura di un passaggio dei *Minima Moralia* in cui Adorno suggerisce che la resistenza al sistema potrà poggiare su un «soggetto primitivo (*alte Subjekt*), condannato dalla storia, che è ancora per sé ma non più in sé»<sup>177</sup>. La coscienza critica dovrà basarsi su una sorta di infanzia del soggetto, che Habermas chiama «preistoria della soggettività» e che ricorderà questa parte incontrollabile dell'uomo anteriore all'Ego.

Nella *Teoria Estetica*, Adorno definisce questa facoltà primitiva di resistere alla ragione strumentale *mimèsis*. Questa facoltà è un «semplice impulso», «un abito senza parole»<sup>178</sup>, che manifesta, in seno alla razionalità, la persistenza originaria del non-concettuale, dell'intermittente, del singolare. Marc Jimenez insiste sul carattere primitivo, «preistorico» della *mimèsis* adorniana che appare come un «momento critico della razionalità»: «moment régressif, réprimé, refoulé, tourné vers l'enfance – préhistoire de l'humanité avant la pensée de l'*Aufklärung* – régression vers le monde non dominé»<sup>179</sup>.

Il tema dell'infanzia lo ritroviamo non solo in Adorno ma anche in Kafka. Entrambi i pensatori cercano nell'infanzia del soggetto una condizione primitiva dell'anima che, quasi

<sup>175</sup> J. Habermas, Profili politico-filosofici, Milano, Guerini e Associati, 2000, p. 242

<sup>&</sup>lt;sup>176</sup> Ivi, p. 243.

<sup>&</sup>lt;sup>177</sup> T. Adorno, Minima moralia. Meditazioni della vita offesa, Torino, Einaudi, 1994, p. 10.

<sup>&</sup>lt;sup>178</sup> J. Habermas, *La teoria dell'agire comunicativo*, Bologna, «Il Mulino», 1997, p. 387.

<sup>&</sup>lt;sup>179</sup> M. Jimenez, Adorno et la modernité, Paris, Klincksieck, 1984, p. 217.

immatura, si contrappone alla sorda violenza della società «emancipata»; ma è pur sempre un'infanzia «ferita» e destinata all'esilio.

L'etica di Adorno è segnata fortemente dal suo non avere né una patria né una lingua autentiche 180, dalla sua dimensione di esiliato e di «straniero». È chiaro altresì che l'etica adorniana è in un rapporto di *rottura* con la tradizione storico-politica. In effetti, poiché la politica è interamente guidata dalla «dialettica» di una ragione alienante e «autodistruttiva», l'etica dovrà prendere le distanze da questa dimensione se non vorrà essere fortemente compromessa. Di conseguenza, l'etica non può che essere l'*Altro* della politica.

Habermas non condivide né i principi di quest'etica sostanzialmente *negativa*, né la netta separazione che viene posta tra la politica e la morale. Il filosofo tedesco sostiene che sia possibile trovare un punto di incontro tra queste due dimensioni, una sorta di «riconciliazione»<sup>181</sup> - propria tra l'altro di tutti gli atti linguistici. Una strada percorribile in questa direzione sembra essere quella dell'intersoggettività. Tuttavia, come sostiene Delruelle, l'interpretazione habermasiana sembra essere un pò forzata, in quanto la relazione mimetica adorniana non può essere compresa come relazione pragmatica o discorsiva<sup>182</sup>. Questa volontà di rielaborare l'etica adorniana in termini comunicativi manifesta l'attaccamento di Habermas all'orizzonte hegeliano. Il filosofo tedesco cerca di ridare una connotazione politica e culturale alla coscienza critica cui Adorno aveva riservato il titolo di *alterità* indeterminabile e irrappresentabile.

Senza dubbio il rimprovero più importante che Habermas muove ai teorici della Scuola di Francoforte riguarda la visione critica e pessimista della modernità. Per Habermas questa visione «non rende giustizia del contenuto della modernità, così come è stato definito (e allo stesso tempo strumentalizzato) dall'ideale borghese»<sup>183</sup>. Che cosa intende il filosofo tedesco per contenuto razionale della modernità? Si tratta

<sup>&</sup>lt;sup>180</sup> M. Abensour, che parla dei pensatori della Scuola di Francoforte come «pensatori dell'esilio», sottolinea il tratto eminentemente ebraico della loro filosofia: «... leur rapport complexe au judaïsme serait à interroger» (M. Abensour, *La Théorie critique: une pensée de l'exil?*, Archives de philosophie, n. 5, 1982, p. 198). Su questo argomento si veda anche A. Dumas, *Antisémitisme, terreur, raison*, Esprit, numéro spécial «Ecole de Francfort», mai 1978.

<sup>&</sup>lt;sup>181</sup> J. Habermas, *Profili politico-filosofici*, cit., p. 252.

<sup>&</sup>lt;sup>182</sup> É. Delruelle, Le consensus impossible. Le différend entre éthique et politique chez H. Arendt et J. Habermas, Bruxelles, Ousia, 1991, p. 244.

<sup>&</sup>lt;sup>183</sup> J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., p. 136.

fondamentalmente di quel progetto inedito di conciliazione tra l'esigenza di un rapporto *critico* con noi stessi e con la nostra identità, e il bisogno di *integrazione* e unificazione inerente a tutta la società. Adorno e Horkheimer pensano che la coscienza critica non può essere che negazione e resistenza al potere di integrazione sociale che, ai loro occhi, è stato totalmente sottomesso alla «ragione strumentale». Con l'idea di «ragione comunicativa», al contrario, Habermas vuole dimostrare che non sussiste incompatibilità tra coscienza morale e istituzione della società – o, se vogliamo, tra etica e politica.

Habermas sviluppa questo argomento negli anni ottanta attraverso una teoria della modernità e una teoria dell'azione e della società, strettamente connesse l'una all'altra e miranti ad una prospettiva che vede nel processo di modernizzazione culturale ciò che fa emergere, a poco a poco, il contenuto razionale e normativo dell'azione sociale. Agli occhi di Habermas tutto il pensiero etico-politico moderno è impegnato a rispondere della crisi di identità che caratterizza i legami sociali.

Tutto il discorso moderno dovrebbe essere rivisto alla luce del concetto di «ragione comunicativa», orientato verso l'inter-comprensione e l'accordo reciproco. Solo un paradigma del genere permetterà di superare le scissioni inerenti alla cultura moderna. La dimensione critica è dunque legata strettamente all'ambito comunicativo, inteso anche nella sua veste linguistica. Il linguaggio per Habermas possiede una dimensione etica che risiede nella sua capacità di creare relazioni tra i soggetti, o per meglio dire «l'accordo è il momento etico del linguaggio». Lyotard criticherà questa concezione del linguaggio sostenendo che gli uomini non si servono del linguaggio come di uno «strumento di comunicazione» ma, al contrario, che esso «incatena» gli individui e li conduce al limite del comprensibile. Lyotard dirà, al contrario di Habermas, che il momento etico del linguaggio consiste nella difference<sup>184</sup>.

Delruelle sostiene che Habermas deducendo la sua etica dalle proprietà degli atti illocutori cerchi di assicurare un accordo trascendentale tra etica e politica. Infatti, il cammino critico è accessibile solo ad un soggetto dotato di piene competenze linguistiche e comunicative. Queste stesse competenze permettono anche la coordinazione delle azioni, ossia la dimensione sociale. E ancora, è lo stesso potenziale razionale che permette al

<sup>&</sup>lt;sup>184</sup> Intesa come momento instabile del linguaggio.

«locutore» di rapportarsi al mondo in maniera critica (etica) e di instaurare con gli altri concrete relazioni sociali (politica). Habermas insiste sul fatto che, in virtù del suo carattere pragmatico e performativo, la ragione comunicativa (che, per tanti motivi, deve trascendere le *particolarità*) è incarnata nelle strutture del mondo vissuto<sup>185</sup>.

La Scuola di Francoforte non è l'unico parametro di confronto habermasiano. In questi anni il filosofo tedesco si misura con l'opera della Arendt, contribuendo a diffonderne l'idea del neo-aristotelismo. Come scrive Simona Forti, rimasta per lungo tempo un *pariah* della cultura filosofica, conosciuta soltanto come la discussa studiosa del totalitarismo o l'ideatrice della contestata formula della «banalità del male», Hannah Arendt è stata consacrata «classico» della filosofia politica del Novecento proprio da Habermas. Più o meno da allora ha goduto di una progressiva fortuna fino a raggiungere, in questi ultimi anni, i vertici di una notorietà quasi eccessiva e «alla moda». La letteratura critica, cresciuta a dismisura nell'ultimo decennio, trova dunque nell'ipotesi interpretativa habermasiana un luogo di confronto obbligato<sup>186</sup>.

Sebbene in alcune sue importanti opere il filosofo tedesco si sia richiamato esplicitamente alla distinzione tracciata in *Vita activa* tra *poiesis* e *praxis* ed al conseguente rifiuto di appiattire la prassi all'agire strumentale, è proprio su questa opposizione categoriale che si appunta la sua critica<sup>187</sup>. Il saggio dedicato alla Arendt, *La concezione comunicativa del potere*<sup>188</sup>, in cui Habermas riveste il non consueto ruolo del realista politico, è volto a dimostrare l'impotenza esplicativa, nonché applicativa, del concetto arendtiano di potere. Tale concetto, infatti, volendo eliminare dall'ambito di ciò che è autenticamente politico ogni elemento strategico e strumentale, e dissociando la politica dalle sue implicazioni economico-sociali, si dimostrerebbe insufficiente sia per pensare fino in fondo il dominio sia per delineare una concezione a questo realmente alternativa. La

 $^{185}\,\rm \acute{E}.$  Delruelle, *Le consensus impossible*, cit., pp. 250-251.

<sup>186</sup> S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Mondadori, 1999, p. I.

<sup>&</sup>lt;sup>187</sup> Habermas si richiama alla Arendt soprattutto nel saggio *Dottrina politica classica e filosofia politica moderna*, in J. Habermas, *Prassi politica e teoria critica della società* (971), Bologna, «Il Mulino», 1973. In particolare esplicita il proprio debito nei confronti della lettura di *Vita activa* alla nota 4 di p. 78: «Lo studio della significativa ricerca della Arendt e la lettura di *Wahrheit und Methode* di H.-G. Gadamer mi hanno indicato l'importanza fondamentale della distinzione aristotelica fra tecnica e prassi».

<sup>&</sup>lt;sup>188</sup> J. Habermas, *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, «Comunità» XXXV, n. 183, 1981, pp. 56-73.

teoria arendtiana si configurerebbe, dunque, come un pensiero rigidamente normativo che si vincola troppo saldamente alle nette e non sempre utili dicotomie aristoteliche<sup>189</sup>. L'ipostatizzazione dell'immagine della *polis*, proiettata nell'essenza stessa della politica, e «la morsa di una teoria aristotelica dell'azione» fanno pagare all'autrice, secondo Habermas, il prezzo di una mancata comprensione dello stato e della società moderni. Allo stesso modo, la divaricazione, sempre di stampo aristotelico, tra prassi e teoria – dunque per il filosofo tedesco, così come sarà per Agnes Heller, una concezione in fondo ancora metafisica della teoria<sup>190</sup> - introduce nel concetto arendtiano di prassi discorsiva pesanti contraddizioni. L'abisso che separa la teoria dalla prassi non può essere superato, per la Arendt interpretata da Habermas, nemmeno dalla argomentazione razionale: ciò condanna il progetto arendtiano a rimanere un'utopia, nel senso negativo del termine<sup>191</sup>.

È il caso di accennare che alla interpretazione habermasiana, che pure giustamente evidenzia il difficile rapporto tra teoria e prassi, sfugge forse l'elemento strategico della critica arendtiana alla politica, elemento implicito nel totale rifiuto di considerare costitutiva del concetto di prassi la relazione mezzi-fini. In sostanza, Habermas, accusando l'autrice di proporre una cattiva utopia, sembra non cogliere la radicalità critica che è implicita nell'individuazione dei lineamenti fondamentali dell'agire e nella netta distinzione della prassi dal lavoro e dall'opera, da una parte, e dalla teoria, dall'altra<sup>192</sup>.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>189</sup> Come sostiene Simona Forti, l'impraticabilità del pensiero politico arendtiano non è d attribuirsi all'eccessiva fedeltà ad Aristotele – come Habermas sostiene – quanto piuttosto alla volontà dell'autrice di condurre un'opera di decostruzione di quella tradizione della filosofia politica che impone alla politica i criteri della filosofia, e all'interno della quale viene fatto rientrare, nonostante la sua parziale eccentricità, anche Aristotele (S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 19).

<sup>&</sup>lt;sup>190</sup> Cfr. A. Heller, *Hannah Arendt e la "vita contemplativa"*, «La politica», II, nn. 2-3, 1986, pp. 33-50, in cui si sostiene che la concezione arendtiana di verità è ancora legata ad una concezione metafisica. Perplesso nei confronti della critica arendtiana è, seppure con toni meno polemici, anche H. Jonas, *Agire, conoscere, pensare: spigolature dall'opera filosofica di Hannah Arendt*, «aut-aut», nn. 239-240, 1990, pp. 47-63.

<sup>&</sup>lt;sup>191</sup> J.-M. Ferry, *Habermas critique de Hannah Arendt*, «Esprit», VI, n. 6, 1980, pp. 111, mette in evidenza come proprio su questo punto la critica di Habermas assuma l'aspetto di una critica alle intenzioni. Non si capisce, infatti, secondo Ferry, in base a quali presupposti l'etica discorsiva di Habermas non si possa definire utopica, mentre tale qualifica venga riservata per la concezione arendtiana.

<sup>&</sup>lt;sup>192</sup> Si veda il bel saggio di Paul Ricoeur *Pouvoir et violence*. La sua interpretazione si pone in polemica con le letture che fanno di Hannah Arendt una «pensatrice della *polis*», nostalgica di un passato che vorrebbe a tutti costi anacronisticamente far rivivere. In particolare il saggio di Ricoeur è una risposta indiretta al saggio di Habermas. (P. Ricoeur, *Pouvoir et violence*, in AA. VV., Ontologie et Politique, Paris, Tierce, 1989, pp. 141-159). Invece un'interpretazione molto vicina a quella di Habermas, anche se non critica nei confronti dell'autrice, è quella di D. Sternberger, *Hannah Arendt – pensatrice della polis*, in E. Nordhofen (a cura di), *Filosofi del Novecento*, Torino, Einaudi, 1988, pp. 121-134.

Habermas attribuisce il fallimento del concetto arendtiano di potere «al fatto che la Arendt resta limitata alla costellazione storica e concettuale della filosofia classica greca»<sup>193</sup>, ipostatizzando l'immagine che ha della *polis* nell'essenza stessa della politica. Tra l'altro è questo lo sfondo delle dicotomie arendtiane di pubblico e privato, stato ed economia, libertà e benessere, attività politica-pratica e produzione – dicotomie rigide cui, tuttavia, la moderna società borghese e lo stato moderno sfuggono. Ad esempio nel contrapporre strettamente potere e violenza, la Arendt non tiene conto della dimensione «strategica» del politico; allo stesso tempo è imputabile dell'isolamento della politica rispetto all'ambiente socio-economico circostante e della mancata analisi della «violenza strutturale» insita nella conformazione dello spazio pubblico<sup>194</sup>.

La Arendt esclude ogni riferimento ad una presunta verità quando ci si rifà all'ambito politico, sostenendo che «la verità porta con sé un elemento di coercizione» incompatibile con l'essenza stessa della politica<sup>195</sup>, per cui la legittimità politica riposa interamente sulle opinioni (*doxai*). «Cultura e politica sono in stretto legame perché non implicano un rapporto con la conoscenza o la verità, bensì giudizio e decisione»<sup>196</sup>. Parlare di verità si addice ad una ragione che esercita il proprio dominio nella solitudine e che mette fra parentesi l'elemento dialogico e comunicativo. Al contrario, il pensiero politico è un «pensiero rappresentativo» che considera ogni questione pratica da diversi punti di vista, compreso quello di coloro che sono assenti<sup>197</sup>. La Arendt attribuisce questa facoltà di rappresentazione ad una «mentalità allargata»<sup>198</sup> che, kantianamente, è la condizione necessaria per cui si possano dare giudizi estetici. La stupefacente novità delle asserzioni della *Critica del giudizio*, scrive l'autrice, è l'aver scoperto questo fenomeno,

<sup>103</sup> 

<sup>&</sup>lt;sup>193</sup> J. Habermas, La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt, cit., p. 65.

<sup>194</sup> Queste tre critiche sono riassunte da Habermas ivi, pp. 65-66. Gran parte degli studiosi sostiene che quando Habermas critica la Arendt non tiene conto della realtà empirica (socio-politica) che anima le sue intenzioni. Scrive J.-M. Ferry: «Il est évidemment très problematique, dans la cadre de pensée même de Habermas, de confondre ainsi le *fait* et le *droit*, la description et l'évaluation» (J.-M. Ferry, *Habermas critique de Hannah Arendt*, cit., p. 120).

<sup>195</sup> H. Arendt, La crisi della cultura: nella società e nella politica, in Tra passato e futuro, cit., p. 285.

<sup>&</sup>lt;sup>196</sup> Ivi, p. 286.

<sup>&</sup>lt;sup>197</sup> Ivi, p. 282-283.

<sup>&</sup>lt;sup>198</sup> «Questa mentalità allargata, che in quanto è giudizio sa come trascendere le proprie limitazioni individuali, non può d'altronde agire nel pieno isolamento e nella solitudine; richiede la presenza di altri, per pensare «al loro posto», per prenderne in considerazione le prospettive, e senza di loro è del tutto incapace di agire», H. Arendt, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in *Tra passato e futuro*, cit., p. 283.

«praticamente vecchio quanto l'elaborazione concettuale dell'esperienza politica», in tutta la sua vastità proprio nello studiare il fenomeno del gusto, quel tipo di giudizi da sempre attribuiti ad un campo del tutto estraneo alla politica e alla ragione, perché operanti in materia puramente estetica<sup>199</sup>. Kant era pienamente consapevole del carattere pubblico del bello; ora, appunto per il loro valore pubblico i giudizi di gusto dovevano, a suo avviso, essere pubblicamente discussi; perché noi «speriamo che gli altri condividano il nostro piacere», e perché il nostro gusto «aspetta l'assenso di tutti gli altri»<sup>200</sup>. Perciò il gusto, nella misura in cui fa appello al comune giudizio come ogni altro giudizio, è tutto il contrario di un «sentimento personale». Tanto in estetica come in politica, giudicando si prende una decisone, la quale, benché sempre condizionata da un certo grado di soggettivismo, per il semplice motivo che ciascuno ha un proprio posto da dove osserva e giudica il mondo, si appoggia anche sul fatto che il mondo stesso è un dato oggettivo, comune a tutti i suoi abitanti. Nel giudizio di gusto, la facoltà fondamentale non è l'uomo, non è la vita o l'«io» dell'uomo: è il mondo. Dunque, il dominio della verità (caratterizzato da una «singolare opacità») viene concepito come radicalmente opposto a quello della politica (basato sulle opinioni «discorsive e generali»).

È proprio questo abisso tra verità e politica che Habermas cerca di colmare. Il filosofo tedesco è convinto che le questioni pratiche siano passibili di verità – ma di una verità «comunicativa» (e non «strumentale»), di una verità prodotta da un discorso pubblico e argomentativo<sup>201</sup>. Ai suoi occhi tutte le opinioni in materia politica o etica sono cognitive e possono essere inserite in un contesto razionale.

Pertanto Habermas rimprovera alla Arendt di affrancare il «pensiero rappresentativo» dalle esigenze dell'argomentazione e dell'universalizzazione. Sottraendo al pensiero politico tutti i «fondamenti cognitivi», la Arendt abolisce la distanza *critica* che sola permette di ridare alle strutture un carattere intersoggettivo. La «violenza strutturale» inerente allo spazio pubblico non si manifesta come violenza *tout court*:

questa violenza non si manifesta come forza: piuttosto, senza essere percepita, blocca quelle comunicazioni in cui convinzioni efficaci per la legittimazione si formano e si

<sup>199</sup> Ivi, p. 284.

<sup>&</sup>lt;sup>200</sup> I. Kant, Critica del giudizio, cit., §§ 6, 7, 8.

<sup>&</sup>lt;sup>201</sup> J. Habermas, La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt, cit., p. 71-73.

trasmettono. Tale ipotesi sul blocco latente delle comunicazioni può spiegare, forse, la formazione delle ideologie; con essa si può infatti dare una spiegazione plausibile di come si formino convinzioni in cui i soggetti si illudono su se stessi e sulla loro situazione. Le ideologie sono, dopo tutto, illusioni dotate del potere che deriva da convinzioni comuni.<sup>202</sup>

Ora, continua Habermas, se non disponiamo di alcun criterio di razionalità e di universalità, saremo incapaci di valutare se la legittimità politica formata dall'«opinione sulla quale molti si sono accordati», secondo l'espressione della Arendt, è o meno libera da elementi ideologici. Come sostiene J.-M. Ferry «per Habermas, che il consenso sia *reale*, non significa che sia *vero*»<sup>203</sup>.

La critica avanzata da Habermas alla Arendt tocca un altro punto fondamentale, quello della legittimità. Per entrambi non si può ridurre la legittimità alla legalità positiva, come fa la tradizione dominante da Hobbes a Weber. Ma divergono sul fondamento di questa legittimità. Per la Arendt un accordo intersoggettivo non è autentico perché emanato da una pluralità di punti di vista, né pretende certezze razionali, ma è autentico solamente se frutto dell'imparzialità di una «mentalità allargata». Al contrario Habermas concede all'opinione pubblica un potere cognitivo e, al consenso che da essa deriva, uno statuto razionale – è l'unica maniera, secondo lui, di connettere l'intersoggettività all'autoriflessione, o per meglio dire alla capacità di emanciparsi dai «poteri ipostatizzati» che sono le ideologie<sup>204</sup>. Da un lato, riassume J.-M. Ferry, la legittimità politica si misura con l'«intersoggettività delle opinioni», dall'altro, con «la verità della ragione»<sup>205</sup>.

Riguardo alla questione dei rapporti tra etica e politica, la critica mossa da Habermas alla concezione arendtiana dell'intersoggettività è decisiva. Invocando la forza logica degli argomenti, Habermas sembra in effetti scartare l'idea che una comunicazione diretta e immediata possa portare all'elaborazione di una morale politica. In altri termini, sembra rifiutare l'approccio estetico del problema etico-politico come è stato sviluppato dalla Arendt a partire dalla sua lettura kantiana. A tal proposito J.-M. Ferry contrappone un'etica habermasiana ad un'estetica arendtiana come principio pratico della legittimità politica<sup>206</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>202</sup> J. Habermas, La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt, cit., p. 71.

<sup>&</sup>lt;sup>203</sup> J.-M. Ferry, *Habermas. L'étique de la communication*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 90.

<sup>&</sup>lt;sup>204</sup> J. Habermas, La technique et la science comme "idéologie", Paris, Gallimard, 1990, p. 150.

<sup>&</sup>lt;sup>205</sup> J.-M. Ferry, *Habermas. L'étique de la communication*, cit., p. 95.

<sup>&</sup>lt;sup>206</sup> J.-M. Ferry, *Habermas. L'étique de la communication*, cit., p. 109.

Tuttavia, ci si chiede se tale opposizione sia così netta come appare. In effetti, la ragione comunicativa che Habermas tenta di promuovere, contrapposta alla ragione strumentale oggi dominante, eredita molto dell'ideale umanistico della *Bildung*, vale a dire della «formazione» o dell'auto-formazione dell'uomo come emancipazione e libertà. Attraverso un processo di interazione (che l'uomo costruisce con gli altri e con se stesso), il soggetto comunicativo entra in un rapporto *riflessivo* col mondo in cui vive che gli permetterà di sganciarsi dai vincoli e dai poteri oggettivi. Questa riflessione (o auto-riflessione) intersoggettiva può essere compresa, secondo Habermas (con riferimento esplicito ad Hegel), come un «processo di formazione» (*Bildungsprozeβ*). In altre parole, il potenziale cognitivo e argomentativo della comunicazione non è esclusivo di una visione *estetica*.

Questo processo intersoggettivo di formazione presuppone, come per la Arendt, l'istituzione di uno spazio pubblico, di un *Öffentlichkeit*. A differenza della visione arendtiana, lo spazio pubblico habermasiano non si rifà alla politica di Atene o di Roma, ma alle forme istituzionali della «Pubblicità» borghese che si imposero alla società europea del XVIII secolo. È chiaro che qui non è assente la questione *estetica*. Lo spazio pubblico moderno, prima di orientarsi come spazio *critico* di potere e di ideologie, si offre originariamente come spazio mondano, letterario e artistico. Esso trova il suo fondamento in questo contesto sociale disinteressato che, a partire da Kant, caratterizza i giudizi di gusto. Per J.-M. Ferry si può parlare di *estetica comunicativa*: «n'étaient pas menées dans des buts stratégiques de lutte ou de pouvoir, mais seulement dans le but de l'intercompréhension, de l'entente, de la communication voulues pour elles-mêmes»<sup>207</sup>.

In Storia e critica dell'opinione pubblica<sup>208</sup>, Habermas analizza il concetto di «pubblico» da un punto di vista normativo (come principio trascendentale di qualsiasi forma statale) e da un punto di vista sociologico (come fondamento politico e culturale della nascita della borghesia). L'opera analizza l'evoluzione dell'opinione pubblica dalla fine del Medioevo fino al XX secolo, soffermandosi in particolare sul periodo illuministico.

<sup>&</sup>lt;sup>207</sup> J.-M. Ferry, *Modernisation et consensus*, «Esprit», juillet-août 1982, p. 22.

<sup>&</sup>lt;sup>208</sup> J. Habermas, Storia e critica dell'opinione pubblica, Bari, Laterza, 2008.

In questo testo Habermas sembra molto vicino all'analisi arendtiana della modernità. Il filosofo tedesco oppone alla struttura economica dell'antichità che si basa sul «potere e le funzioni dell'oïkodespotes, del pater familias»<sup>209</sup>, l'economia politica moderna in cui il mercato si è sostituito all'oikos, alla casa. Un primo passo, dunque, verso la nascita del capitalismo moderno è costituito dall'«economia commerciale».

All'interno di questo ordinamento politico e sociale sviluppa una particolare forza dirompente un secondo elemento: la stampa (elemento estraneo all'analisi arendtiana). Con il rapido sviluppo dei giornali tra il XVI e il XVII secolo, la nascente borghesia si costituisce in gruppi politici e culturali e non solo come classe socio-economica. Habermas vede in questa caratteristica della borghesia una volontà di *autonomia* rispetto al potere dello Stato.

In definitiva, l'autore tedesco critica l'approccio arendtiano alla società moderna. Se lo schema della Arendt era uno schema *duale*, costituito dall'opposizione tra pubblico e privato, lo schema habermasiano è uno schema *ternario*, in cui la sfera pubblica letteraria (costituita dai Clubs, le Logge Massoniche, le diverse Società e la stampa) si trova in una posizione intermediaria tra il dominio del potere politico da una parte e la società mercantile dall'altra. Il carattere privato della sfera pubblica spiega tra l'altro il fatto che lo spazio pubblico originariamente non nasca come uno spazio politico<sup>210</sup>.

Secondo Habermas, l'idea moderna di spazio pubblico trova nel principio kantiano dell'*Öffentlichkeit* «una forma teorica matura»<sup>211</sup>.

La pubblicità di Kant va considerata come quel principio che solo può garantire l'accordo della politica con la morale<sup>212</sup>. Egli considera la pubblicità come principio dell'ordinamento giuridico e insieme come metodo illuministico.<sup>213</sup>

L'unità etico-politica è realizzata quando il potere politico è mantenuto sotto il controllo del «tribunale» morale, costituito da tutti coloro che sono capaci di usare

<sup>&</sup>lt;sup>209</sup> J. Habermas, Storia e critica dell'opinione pubblica, cit., p. 25.

<sup>&</sup>lt;sup>210</sup> Questa tesi sullo spazio pubblico moderno viene condivisa da Habermas con Koselleck, il cui libro *Critica illuminista e crisi della società borghese* precede di due anni *Storia e critica dell'opinione pubblica* (R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna, «Il Mulino», 1972).

<sup>&</sup>lt;sup>211</sup>J. Habermas, Storia e critica dell'opinione pubblica, cit., p. 119.

<sup>&</sup>lt;sup>212</sup> I. Kant, Progetto per una pace perpetua (1795), tr. it. Scritti Politici, Torino, Utet, 1965, p. 142.

<sup>&</sup>lt;sup>213</sup> J. Habermas, Storia e critica dell'opinione pubblica, cit., p. 329.

pubblicamente la ragione. «La pubblicità non si realizza solo nella repubblica dei dotti, ma nell'uso pubblico che tutti coloro che sanno usarla fanno della ragione»<sup>214</sup>.

Intendo per uso pubblico della propria ragione l'uso che uno ne fa come studioso davanti all'intero pubblico dei lettori. Chiamo invece uso privato della ragione quello che alcuno può farne in un certo impiego o funzione civile a lui affidata [...] Qui senza dubbio non è permesso di ragionare, ma si deve obbedire. Ma in quanto questi membri della macchina governativa si considerano nello stesso tempo membri di tutta la comunità e della stessa società generale degli uomini, e quindi nella qualità di studiosi che con gli scritti si rivolgono a un pubblico nel senso stretto della parola, essi possono certamente ragionare.<sup>215</sup>

Risulta da ciò il postulato della pubblicità come principio:

L'uso pubblico della ragione deve essere libero in ogni tempo, ed esso solo può attuare l'illuminismo tra gli uomini mentre l'uso privato della ragione può abbastanza spesso essere strettamente limitato, senza che ne venga particolarmente ostacolato l'illuminismo.<sup>216</sup>

Vediamo come in fin dei conti Habermas arrivi alle stesse conclusioni della Arendt: la condizione dell'accordo tra etica e politica è l'istaurazione di uno spazio pubblico di deliberazione e di comunicazione, con la speranza che questo spazio sia il luogo naturale della produzione di un consenso tra i cittadini. Entrambi sono d'accordo nel ritrovare nella filosofia kantiana la soluzione al problema etico-politico. Delruelle sottolinea però che Habermas, nei suoi lavori, non cede mai il passo a quell'interpretazione arendtiana che subordina il principio della pubblicità alla teoria dei giudizi estetici. Secondo l'autore francese è, tuttavia, indiscutibile la presenza di una certa *estetica comunicativa* nell'opera habermasiana<sup>217</sup>.

L'auto-riflessione critica ed emancipatrice che sottende l'uso della ragione comunicativa è concepita da Habermas come un «processo di formazione»<sup>218</sup>. Questo sta a significare che l'agire comunicativo procede verso una sorta di «messa in forma» del mondo vissuto (*Lebenswelt*). Tuttavia gli individui non possono rapportarsi direttamente al

<sup>&</sup>lt;sup>214</sup> J. Habermas, Storia e critica dell'opinione pubblica, cit., p. 123.

<sup>&</sup>lt;sup>215</sup> I. Kant, *Scritti politici*, cit., p. 143.

<sup>&</sup>lt;sup>216</sup> Tvi.

<sup>&</sup>lt;sup>217</sup> É. Delruelle, *Le consensus impossible*, cit., p. 67.

<sup>&</sup>lt;sup>218</sup> J. Habermas, La technique et la science comme "idéologie", cit., p. 180.

mondo vissuto, necessitano di tre componenti strutturali: la cultura, la società e la personalità<sup>219</sup>. Il filosofo tedesco si preoccupa di sapere se la ragione critica non costituisca un rischio per l'armonia e la coesione delle «forme di vita» concrete attraverso le quali gli individui danno senso alla loro esistenza. Questo rischio è incontestabile: il processo di razionalizzazione e di «messa a distanza riflessiva» rende fragili le strutture del mondo vissuto poiché separa in esse la «forma» dal «contenuto». Per poter fare della ragione comunicativa il punto di incontro tra la riflessione critica e il legame sociale, Habermas è costretto ad intraprendere una «esperienza fittizia». Tale esperienza è costituita (a) nella «cultura da uno stato di revisione permanente delle strutture fluide, o meglio riflessive»<sup>220</sup> (Habermas oppone alla visione ermeneutica di Gadamer l'esigenza di una rielaborazione controfattuale dei contenuti della tradizione); (b) nella società da una forma procedurale di legittimità; (c) nella personalità da uno stato di astrazione e di auto-riflessione.

Si potrebbe pensare che la ragione critica, isolando sistematicamente il carattere formale e procedurale delle strutture del mondo vissuto, tolga loro la capacità naturale di legittimare e dare senso all'esistenza degli individui. Ma non è questo il caso, insiste Habermas: la ragione critica è per sua natura discorsiva e dunque intersoggettiva. Di conseguenza, il mondo vissuto conserverà l'integrazione sociale senza creare delle fratture. La novità più importante a questo punto è che questa ragione critica esprime la sua relazione con il mondo e con gli individui attraverso un'esperienza estetica autentica. All'arte viene attribuito un ruolo fondamentale all'interno del contesto culturale.

Habermas riprende dalla teoria adorniana l'idea che l'arte, agli occhi della società moderna, assuma una funzione *critica*. Per Adorno infatti l'arte moderna non può essere che un'arte della «dissonanza». Di fronte alla ragione strumentale che domina il mondo contemporaneo, la coscienza critica non può più sperare di esercitare la sua funzione nel dominio economico o politico ma solamente presso l'arte, oramai l'unico ambito di

<sup>&</sup>lt;sup>219</sup> Habermas distingue il mondo vissuto (*Lebenswelt*) e il mondo (*Welt*). Il primo designa lo strato più arcaico della cultura (per esempio la lingua madre). Ciò a cui gli individui possono rapportarsi in maniera più o meno critica, è il mondo, ossia: la *cultura* intesa come riserva di sapere; la *società* intesa come insieme di ordini legittimi; la *personalità* intesa come costruzione di una individualità. (Si veda J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., § II).

<sup>&</sup>lt;sup>220</sup> J. Habermas, *La technique et la science comme "idéologie"*, cit., p. 407.

espressione capace di rivelare la parte immateriale dell'uomo. Il movimento surrealista illustra esemplarmente questa volontà critica.

Habermas non contesta questa funzione critica che Adorno attribuisce all'arte moderna. Tuttavia ha il dubbio che un'opera artistica possa esprimere tutto il suo potenziale presentandosi solo come manifestazione di «dissonanza». È l'errore di certe avanguardie del XX secolo e di conseguenza l'errore di Adorno: dar vita ad un atto rivoluzionario esclusivamente negativo, incapace di esprimere il potenziale indipendente che ancora è contenuto nel progetto culturale della modernità. L'arte moderna dovrà cessare di concepirsi come un'attività esoterica («l'arte per l'arte») e dovrà tener conto, al contrario, dei «bisogni esoterici» dei propri destinatari, presentandosi come uno «stimolo» per quella ragione comunicativa sempre alla ricerca della libertà. L'esperienza estetica non si esprime più solo attraverso i giudizi di gusto ma, più in generale e più concretamente, attraverso l'esplorazione di una situazione storica. In altri termini: il piacere estetico non è un piacere puramente «disinteressato»; bisogna sentirsi inglobati nell'opera che si contempla, si legge o si ascolta. Con ciò si esprime al meglio quel potere di riconciliazione della totalità culturale che Habermas attribuisce all'arte moderna. Si vede bene come l'arte sia indispensabile alla ragione comunicativa poiché le fornisce la capacità di esplorare storicamente e concretamente il mondo vissuto.

In definitiva, ritroviamo la stessa operazione arendtiana: ricostruire un senso comune o un consenso etico-politico partendo dalle risorse contenute nell'esperienza estetica – costitutiva tra l'altro di tutto lo spazio pubblico. L'esperienza estetica appare dunque come una condizione di possibilità di quello che la Arendt chiama «potere» (inteso come «capacità di agire di concerto»), e Habermas «attività comunicativa». Entrambi i concetti politici sono ordinati verso una logica di conciliazione e unificazione.

L'arte e la cultura determinano a priori la funzione dell'intero spazio pubblico attraverso il loro rapporto con la comunità. Nel pensiero arendtiano il diritto e l'azione politica sono sottomessi al «pensiero rappresentativo» (vale a dire ad un pensiero del senso comune); nel pensiero habermasiano l'agire comunicativo è concepito come «processo di formazione» delle tre componenti del mondo vissuto (la cultura, la società e la personalità).

Come sottolinea Delruelle, sembra legittimo parlare di «estetica comunicativa» per designare il presupposto comune sia alla teoria arendtiana che a quella habermasiana<sup>221</sup>. L'influenza maggiore pare essere quella schilleriana. Nelle *Lettere sull'educazione dell'uomo*, Schiller attribuisce all'arte una funzione altamente politica, quella di fondare i rapporti intersoggettivi e riconciliare la comunità moderna con se stessa. Secondo il filosofo tedesco, l'arte è il «medium» privilegiato per l'istituzione di un senso comune, nella misura in cui «conferisce a questa totalità divisa (la società moderna) una dimensione comunicativa»<sup>222</sup>. È un'idea che abbiamo sottolineato sia per la Arendt (i rapporti reciproci tra cultura e politica) sia per Habermas (l'arte come anticipazione di quel «tutto» attraverso il quale si realizza «une promise de *bonheur*»). Estetica e comunicazione convergono verso una concezione della società come riconciliazione con se stessa.

Se questa filiazione schilleriana è esatta, allora si giunge alla conclusione che l'estetica habermasiana è fondamentalmente un'estetica del bello. Al contrario della Arendt (secondo la quale l'arte è esclusivamente rappresentativa), Habermas tiene conto della funzione interrogativa e destabilizzante dell'arte moderna: «les couleurs, les lignes, les sons, les mouvements cessent de servir au premier chef la fonction de représentation»<sup>223</sup>.

La letteratura critica sulla relazione teorica tra la Arendt e Habermas ha aggiornato le proprie posizioni. Come abbiamo visto non è più soltanto intenta a cogliere o a puntualizzare la critica habermasiana alla nozione arendtiana di potere, ma è interessata piuttosto a stabilire le connessioni e le differenze tra i due autori e ad interrogarsi su quanto la teoria dell'agire comunicativo debba alle distinzioni tracciate in *The Human Condition* o su come sia possibile armonizzare l'universalismo di Habermas con la critica alla metafisica della Arendt<sup>224</sup>.

Per concludere, se da una parte, Habermas ha contribuito a restituire ad Hannah Arendt la dignità di grande pensatrice, dall'altra ne ha costruito quell'immagine di «nostalgica ed utopista della *polis*» che ancora oggi stenta a morire nella comunità

<sup>&</sup>lt;sup>221</sup> É. Delruelle, *Le consensus impossible*, cit., p. 82.

<sup>&</sup>lt;sup>222</sup> J. Habermas, Il discorso filosofico della modernità, cit., p. 54.

<sup>&</sup>lt;sup>223</sup> J. Habermas, La modernité: un projet inachevé, «Critique», n. 413, octobre 1981.

<sup>&</sup>lt;sup>224</sup> Si veda: J. Roman, *Habermas lecteur de Arendt: Une confrontation philosophique*, «Les Cahiers de Philosophie», n. 4, 1987, pp. 161-182; S. Benhabib, *Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas*, in C. Calhoun, (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1992, pp. 73-98.

scientifica. Il duplice gesto habermasiano da così il via a quella che potremmo definire l'«urbanizzazione della provincia arendtiana»: innumerevoli studi che riprendono le critiche del francofortese, ma volti a depurare le grandi intuizioni arendtiane dalle valenze utopistiche ed «irrazionalistiche» per consegnarle ad un progetto politico «ragionevole», se non razionalistico.

## Capitolo III

## The Human Condition e la questione del lavoro

## 3.1 L'antropologia della condizione umana

Sebbene la categoria storiografica entro cui viene normalmente collocata l'opera di Hannah Arendt sia quella di «teoria politica» - categoria da lei stessa vivamente suggerita -, tuttavia rimane il fatto che le due opere teoretiche fondamentali, *Vita activa* e l'incompiuta *La vita della mente*, possono essere agevolmente interpretate come un grande e unitario tentativo di formulare un'antropologia filosofica<sup>225</sup>. Da questo punto di vista, pur rimanendo la costituzione di una teoria della politica un indiscutibile obiettivo del lavoro arendtiano<sup>226</sup>, l'antropologia filosofica viene a rappresentarne lo sfondo necessario, e fra teoria politica e teoria antropologica si stabiliscono importanti legami di connessione e di reciproco rimando. Se poi si vuole tenere conto della tesi che il significato principale

Anche A. Dal Lago, *La città perduta*, introduzione a *Vita activa* (cit.), parla di una «antropologia filosofica» per quanto concerne questo testo, e ID., *La difficile vittoria sul tempo. Pensiero e azione in Hannah Arendt*, introduzione a *La vita della mente* (cit.), definisce questo secondo lavoro «un'opera strettamente filosofica» (p. 9), specificando questa definizione col concetto di «antropologia politica» (p. 12), e allargando quest'ultimo a categoria interpretativa non solo de *La vita della mente*, ma di tutta la riflessione arendtiana. Anche G. J. Tolle, *Human natur under Fire. The political Philosophy of Hannah Arendt*, New York, University Press of America, 1982, riconosce la presenza di una dottrina antropologica come sfondo della teoria politica arendtiana, anche se pare propenso a limitarne l'importanza.

<sup>&</sup>lt;sup>226</sup> Va segnalata l'importante precisazione che A. Dal Lago, *La difficile vittoria sul tempo*, cit., p. 12, fa di questo concetto di teoria politica: «Va inteso nel senso originario, greco e non specialistico dell'espressione: contemplazione appassionata di ciò che gli uomini fanno insieme, o meglio in presenza gli uni degli altri»; così precisato il suo rapporto costitutivo con l'antropologia filosofica risulta assai chiarito.

dell'opera della Arendt è quello di costituire una filosofia della cultura, la teoria antropologica ne rappresenta l'essenziale premessa.

L'originalità della teoria antropologica arendtiana si manifesta già al livello del suo statuto epistemologico: lungi dal presentarsi come una serie di positive affermazioni sull'essenza dell'uomo, essa si definisce invece secondo una modalità negativa, affermando preliminarmente il divieto e l'impossibilità di una conoscenza della natura umana. «Il problema della natura umana (quaestio mihi factus sum ["io stesso sono divenuto domanda"] come dice sant'Agostino) pare insolubile sia nel suo senso psicologico individuale sia nel suo senso filosofico generale»<sup>227</sup>. Di fronte a tale convincimento si potrebbe immediatamente pensare che esso sia assimilabile alla posizione kantiana<sup>228</sup>, e vista la generale influenza che il pensiero del grande filosofo di Königsberg esercita su quello arendtiano<sup>229</sup>, questa ipotesi interpretativa parrebbe subito godere di una certa plausibilità. Tuttavia, tale ipotesi deve subito essere abbandonata, perché mentre l'inconoscibilità kantiana del soggetto si fonda sulla più universale inconoscibilità di quanto appartiene alla sfera noumenica, l'inconoscibilità arendtiana dell'uomo non si alimenta della distinzione fra fenomeno e noumeno, ma trova motivo nella convinzione dell'«inoggettivabilità» dell'uomo stesso e dunque, si potrebbe anche osare dire, nella convinzione del suo essere persona<sup>230</sup>. Infatti, continuando nella sua argomentazione, la Arendt osserva ancora che «è molto improbabile che noi, che possiamo conoscere, determinare e definire l'essenza naturale di tutte le cose che ci circondano, di tutto ciò che non siamo, possiamo mai essere in grado di fare lo stesso per noi: sarebbe come scavalcare la nostra ombra. Per di più nulla ci autorizza a ritenere che l'uomo abbia una natura o un'essenza affini a quelle delle altre cose»<sup>231</sup>. La metafora dello scavalcare la propria ombra

<sup>&</sup>lt;sup>227</sup> H. Arendt, Vita activa, cit., p. 9.

<sup>&</sup>lt;sup>228</sup> Ci si riferisce a I. Kant, Critica del giudizio, cit., §§. 24-25 dell'Analitica dei concetti.

<sup>&</sup>lt;sup>229</sup> Del rapporto tra la Arendt e il pensiero kantiano si è occupata soprattutto la critica arendtiana più recente. In particolare vedi P. P. Portinaro, *L'azione, lo spettatore e il giudizio. Una lettura dell'opus posthumum di Hannah Arendt*, in «Teoria politica», V, n. 1, 1989; R. J. Dostal, *Judging Human Action: Arendt's Appropriation of Kant*, in «The Review of Metaphysics», XXXVII, n. 4, 1984; P. Riley, *Hannah Arendt on Kant, Truth and Politics*, in «Political Studies», XXXV, n. 3, 1987.

<sup>&</sup>lt;sup>230</sup> In termini rigorosamente logici, l'inoggettivabilità e lo statuto personale si corrispondono perfettamente, essendo la seconda il fondamento della prima; così è pure storicamente lungo tutta la tradizione filosofica. Per quanto poi riguarda la Arendt, il termine e il concetto di persona compaiono in maniera esplicita soprattutto là dove ella costruisce la sua antropologia dialogando con Agostino.

<sup>&</sup>lt;sup>231</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 9-10.

è estremamente significativa: il tentativo di conoscere positivamente se stesso richiederebbe che l'uomo si ponesse al di fuori di sé, accedendo ad un punto di vista «oggettivo» e «oggettuale», ma tali azioni sono chiaramente inimmaginabili e impossibili. In altri termini, in campo antropologico vige una ben precisa posizione conoscitiva che è dettata dalla particolarità, unica nel suo genere, dell'«oggetto» da conoscere. Mentre in qualsiasi altro campo d'indagine l'uomo ha a che fare con oggetti, con dei «che cosa», quando egli si occupa conoscitivamente di se stesso si trova di fronte ad un'inscindibile identità di soggetto conoscente e di oggetto da conoscere, col risultato che l'«oggetto» da conoscere permane nella sua natura di soggetto, si rifiuta di diventare un «che cosa» agli occhi di se stesso, e rimane sempre un «chi»: l'uomo è inoggettivizzabile, e ogni tentativo di oggettivizzazione oltre che inutile è anche deleterio, perché quando esso avvenga allora il soggetto, cioè l'uomo stesso, scompare.

La caratteristica dell'uomo di essere un «soggetto» inoggettivizzabile è una qualità costitutiva e intrascendibile, e a partire da essa la Arendt giunge alla formulazione di due importanti osservazioni. La prima di esse consiste nell'affermazione che la questione dell'essenza umana è, in fin dei conti, una questione di tipo teologico: in teologia, diversamente da qualsiasi altro campo del sapere, si fronteggiano due soggetti e, al di là di ogni sforzo analogico, la conoscenza umana si instaura solo per rivelazione, ossia solo in seguito all'atto del comunicare, del dire, del manifestare se stesso che il soggetto divino compie. «Agostino, generalmente considerato il primo filosofo che abbia sollevato la cosiddetta questione antropologica, comprese perfettamente il problema. Egli distingue la questione del "chi sono io?" e del "che cosa sono io?": la prima rivolta dall'uomo a se stesso [...] e la seconda rivolta a Dio [...]. In breve, la risposta alla domanda "Chi sono io?" è semplicemente: "Tu sei un uomo – qualunque cosa ciò possa essere"; e la risposta alla domanda "Che cosa sono io?" può essere data solo da Dio che creò l'uomo. La questione della natura dell'uomo è una questione tanto teologica quanto quella della natura di Dio: entrambe si possono porre soltanto nell'ambito di una risposta rivelata divinamente»232.

<sup>&</sup>lt;sup>232</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 243, nota 2. Come scrive Marco Cangiotti, una delle più profonde ragioni della critica alla metafisica tradizionale da parte della Arendt risiede proprio qui: la metafisica rappresenterebbe la pretesa di risalire al di dietro dell'apparire e ciò – e qui sta il punto dolente – con una

La Arendt mostra che il suo concetto di soggetto non ha nulla da spartire con quello tipico del pensiero moderno, ossia con la monade incomunicabile e autosufficiente, ma è piuttosto un'idea di tipo relazionale e comunicativo: se l'essere soggetto significa da una parte l'irriducibilità alla dimensione della oggettivizzazione, dall'altra parte implica una costitutiva apertura al rapporto inter-soggettivo come al rapporto da cui proviene l'unica accettabile definizione di sé. L'antropologia negativa arendtiana si rivela così, paradossalmente forse, ma non contraddittoriamente, capace di produrre accanto alle negazioni anche importanti affermazioni positive sull'uomo, mostrando con ciò che la proclamazione dell'inattingibilità dell'essenza umana non comporta automaticamente un'interruzione del discorso, bensì un suo particolare orientamento o, in altri termini, mostrando che il tema dell'inoggettivabilità dell'uomo è già in se stesso foriero di un preciso contenuto positivo.

Se l'antropologia negativa significa principalmente l'affermazione dell'irriducibilità dell'uomo e la conseguente rivendicazione di un sapere che la rispetti, al discorso antropologico «positivo» resta aperto un vasto campo operativo, ed è alla delineazione di esso che è dedicata la seconda delle osservazioni fatte dalla Arendt a partire dal preliminare tema dell'inoggettivabilità del soggetto umano. La posizione arendtiana è, a ben vedere, la posizione esattamente antitetica a quella wittgensteiniana; mentre in Wittgenstein il riconoscimento di una surdeterminazione<sup>233</sup> dell'oggetto da conoscere provoca la richiesta del «silenzio», nella Arendt essa produce la richiesta di una parola che lo «comprenda». Si tratta, in fin dei conti, della contrapposizione esemplare di due concezioni del sapere; l'una che si definisce nei termini del concetto, secondo il suo senso nella lingua tedesca: Begriff, dal verbo greifen: prendere, pigliare, afferrare, ma anche mordere; l'altra, invece, che si definisce nei termini del movimento ermeneutico: il rispetto e l'ascolto per il dato e il

pretesa conoscitiva di tipo scientifico, ma ciò è kantianamente giudicato impossibile e, umanamente parlando, insensato. All'uomo, invece, è piuttosto riservata la sfera della cultura, come luogo dove l'apparire raggiunge la sua più piena luminosità. Ciò che compete alla condizione umana non è la scoperta dell'al di là delle cose reali, che egli deve sapere semplicemente accettare come «date», ma la «costituzione seconda» della realtà, nella quale solamente qualcosa di lui può svelarsi. (M. Cangiotti, *L'ethos della politica. Studio su Hannah Arendt*, cit., p. 117).

<sup>&</sup>lt;sup>233</sup> Questo termine e il quadro interpretativo è preso da I. Mancini, *Filosofia della prassi*, Morcelliana, Brescia, 1986, pp. 97-112. La Arendt interpreta diversamente Wittgenstein, sostenendo che le ricerche filosofiche di quest'ultimo «si incentrano sull'ineffabile in uno sforzo senza posa di *dire* quale "sia lo stato delle cose"» (H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 203).

paziente, e movimento sempre aperto da esso al significato<sup>234</sup>. La Arendt è convinta che la consapevole e motivata rinuncia a una presa sull'essenza dell'uomo, non significhi anche la rinuncia a un saldo sapere sull'uomo stesso, ma anzi lo fondi assegnandogli l'adeguato statuto. In qualche misura si ripete qui lo stesso movimento logico e metodologico del criticismo kantiano: come la rinuncia kantiana a un sapere di tipo metafisico, oltre che non negare gli oggetti di tale sapere, fungeva da adeguata *introduzione metodologica* al conoscere fenomenico, la rinuncia arendtiana a una positiva conoscenza dell'essenza umana fonda metodologicamente quello che per lei è l'adeguato sapere antropologico, sapere che ella definisce una conoscenza della condizione umana, e lo fonda adeguatamente perché gli consente di essere pienamente conforme al proprio particolarissimo oggetto: il soggetto umano<sup>235</sup>.

Con il concetto di «condizione umana» la Arendt intende definire la *relazione* che lega l'uomo al contesto oggettivo in cui egli concretamente vive, ossia il fatto che la vita umana non si declina in un «vuoto», ma all'interno di un preciso e variegato quadro di dati ineludibili. In un certo senso la *condizione* umana, intesa come lo *stato* in cui si trova l'uomo, dipende dalle *condizioni* della realtà circostante, intese come i dati naturali e artificiali di cui è fatto il tessuto del mondo. Ancora una volta l'uomo non si presenta come un soggetto assoluto, ma come un soggetto relazionale, il cui stato nasce appunto dal *condice-re*, dall'incontrarsi del polo soggettivo con quello di un'alterità che, in questo caso, è anche oggettuale.

Gli uomini, qualsiasi cosa facciano, sono sempre esseri condizionati. Qualunque elemento entri a far parte del mondo umano, per disposizione spontanea o per iniziativa dell'uomo, diviene parte della condizione umana. L'urto della realtà del mondo con la condizione umana è percepito e accolto come una forza condizionante. L'oggettività del mondo – il suo carattere oggettivo e cosale – e la condizione umana si integrano reciprocamente; poiché l'esistenza umana è un'esistenza condizionata, sarebbe impossibile senza le cose, e le cose sarebbero un coacervo di enti privi di relazioni, un non-mondo, se non condizionassero l'esistenza umana.<sup>236</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>234</sup> Per una sintetica introduzione alla metodologia ermeneutica si veda I. Mancini, *La filosofia del diritto come ermeneutica*, in «Hermeneutica», I, n. 1, 1981; ID., *Esegesi e Ermeneutica*, in «Hermeneutica», VII, n. 7, 1987

<sup>&</sup>lt;sup>235</sup> Si veda I. Mancini, *Guida alla Critica della ragion pura*, 2 voll., Urbino, Quattro Venti, 1982-1988, vol. I.
<sup>236</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 9. Ricompare anche qui un'eco kantiana, seppure profondamente reinterpretata e trasferita dal piano conoscitivo a quello esistenziale: il principio kantiano dell'origine di tutta la conoscenza dall'esperienza sensibile, si trasforma in quello dell'impossibilità dell'esistenza umana senza il mondo fisico; l'asserzione kantiana del carattere disordinato della realtà prima e al di fuori della sua

Il concetto di condizione umana significa il fatto che la concreta costituzione storica del soggetto umano è definita, in maniera decisiva, dall'apporto di una datità che ha il carattere dell'alterità rispetto all'uomo stesso. Dal punto di vista della ricerca antropologica l'aspetto più importante della condizione umana così concepita, risiede nel fatto che, immerso inestricabilmente nel gioco dei condizionamenti, l'uomo risponde positivamente alla loro «provocazione» mettendo in campo tutta una serie di *capacità* e di *attività* che gli sono peculiari o, in altri termini, risponde rendendosi attivo, ponendosi in azione: «Gli uomini, qualsiasi cosa facciano, sono sempre esseri condizionati». Qui, di fronte a questo essere in azione, si apre, secondo la Arendt, il campo per una positiva conoscenza antropologica: *nell'agire* l'uomo manifesta sempre qualcosa di sé, qualcosa che certamente non è la sua intima e costitutiva natura, ma che, pure, se indagato e conosciuto, permetterà di avvicinarsi alla sua «comprensione», cioè al suo significato.

Nell'analisi della condizione umana deve operare un doppio registro, critico-negativo il primo, ermeneutico il secondo. Per quanto riguarda l'aspetto *critico-negativo*, va rimarcato che «la condizione umana, si badi bene, non coincide con la natura umana, e la somma delle attività e delle capacità dell'uomo che corrispondono alla condizione umana non costituisce nulla di simile alla natura umana. Infatti né quelle di cui abbiamo parlato né quelle che non intendiamo esaminare [...], e neppure le più meticolose specificazioni di esse, costituiscono caratteristiche essenziali dell'esistenza umana nel senso che, se non ci fossero, quest'esistenza non sarebbe più umana»<sup>237</sup>. Ciò che nella condizione umana vi è di permanente o, se si vuole, di «essenziale», è il fatto di essere *condizionata*, ma la forma storica e concreta di questo condizionamento non è, almeno in linea di principio, immutabile e, con essa, non lo sono le attività riposte dell'uomo.

Per quanto riguarda l'aspetto che abbiamo definito *ermeneutico*, la cosa che va capita e precisata è la categoria arendtiana della «comprensione». Il saggio che più esplicitamente è stato dedicato a questo tema, *Comprensione e politica*<sup>238</sup>, viene aperto dalla Arendt con un

trascendentalizzazione, ricompare in quella del suo essere un coacervo privo di relazioni se collocata al di fuori del suo rapporto con l'uomo.

<sup>&</sup>lt;sup>237</sup> H. Arendt, Vita activa, cit., p. 9.

<sup>&</sup>lt;sup>238</sup> H. Arendt, Comprensione e politica, in La dissobbedienza civile altri saggi, Milano, Giuffré, 1985.

esergo, tratto da Franz Kafka, che recita così: «È difficile dire la verità, poiché una cosa sola è vera; ma essa è vivente e perciò ha un volto che sempre muta e che è vivo»<sup>239</sup>. Queste parole, grazie alla sinteticità che è tipica dell'intuizione poetica, riecheggiano l'intera concezione filosofica arendtiana: la verità esiste, ma non già come un oggetto disponibile e aperto, bensì come una presenza inarginabile e indefinibile, ed è questa «struttura» tipica della verità che la rende sempre una ri-velazione, una alētheia. Queste parole, però, aggiungono anche un'importante precisazione: il luogo dove la verità si cela, e dunque il luogo dove essa può svelarsi, non è un luogo metafísico, non è il luogo platonico dell'idea, bensì è il luogo dell'esperienza: la verità è qualcosa di vivente, lebeding, ed è nella vita che è possibile incontrarla. Non è certo un caso che in entrambi i titoli delle due opere teoretiche più importanti della Arendt, Vita activa e La vita della mente<sup>240</sup>, compaia il termine vita. Il contenuto che la Arendt attribuisce ad esso non ha nulla a che vedere con prospettive di tipo biologico o di tipo esistenziale ma, piuttosto, ha una valenza di tipo «fenomenologico», dove per fenomenologico non va però inteso il significato tecnico del termine, ma quello che potremmo definire il suo significato «comune»<sup>241</sup>. Da questo punto di vista emerge un'importante messa a fuoco del carattere proprio del discorso filosofico (e quindi anche antropologico) arendtiano: la sua andatura fenomenologica segnala che questo discorso ha la sua prima scaturigine in un'appassionata osservazione dell'esperienza, ossia nell'accettazione del «presupposto che il pensiero stesso nasca dai fatti dell'esperienza viva e debba rimanervi legato come agli unici indicatori validi per la propria ispirazione»<sup>242</sup>.

Figlia del pensare (kantianamente distinto dal conoscere, campo riservato all'attività scientifica), la comprensione potrebbe essere definita come quella forma specifica di pensiero che si esercita sui dati dell'esperienza storica, allo scopo di riconciliare l'uomo con essa tramite la penetrazione del suo significato. Questo statuto la rende particolarmente

<sup>239</sup> Ivi, p. 91.

<sup>&</sup>lt;sup>240</sup> Da questo punto di vista, il titolo dell'edizione americana originale di *Vita activa*, *The Human Condition*, risulta meno significativo di quello italiano: d'altra parte, la stessa Arendt dichiara, in *La vita della mente*, cit., p. 86, di avere inizialmente pensato alla espressione *vita activa*, come al titolo di quest'opera, adottando solo in un secondo momento e per ragioni editoriali l'espressione *the human condition*.

<sup>&</sup>lt;sup>241</sup> Anche A. Dal Lago, *La città perduta*, cit., p. XIII, afferma che il senso «fenomenologico» dell'antropologia arendtiana sia unicamente quello letterale o comune, da lui precisato così: «*Evidente*, cioè visibile intuitivamente, a patto che si accettino [...] alcune premesse di carattere teorico e storico».

<sup>&</sup>lt;sup>242</sup> H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 18.

adeguata al compito antropologico, nella misura in cui in esso si tratta di realizzare un sapere di carattere interpretativo, ossia di passare dal dato al significato di quella «realtà» eminentemente storica che è il soggetto umano.

La Arendt è convinta che nell'esperienza dell'essere in azione l'uomo manifesti se stesso. Se le chiedessimo a che cosa ella precisamente si riferisce con il concetto di «capacità e attività tipiche dell'uomo», e dunque le chiedessimo di individuare esplicitamente quali siano i luoghi in cui sia dato sorprendere l'uomo in azione, la risposta che otterremmo è che con esso si intendono sei dimensioni: l'agire (nello specifico senso politico arendtiano del termine), l'operare, il lavorare, il pensare, il volere e il giudicare. Per la Arendt ognuna di queste sei dimensioni si colloca entro la categoria dell'essere attivo da parte dell'uomo; tuttavia, se questa identificazione non pone alcun problema per almeno cinque di esse, risulta invece assai poco evidente rispetto alla sesta, ossia al pensare. Infatti, tutta la tradizione filosofica sembra essere concorde almeno in un punto, e cioè nel ritenere che «il pensare mira alla contemplazione e si compie in essa, e la contemplazione non costituisce un'attività, ma una passività; è il luogo in cui l'attività della mente perviene alla quiete»<sup>243</sup>. La Arendt non concorda affatto con tale opinione, e anzi la critica radicalmente, osservando che alla sua base sta una non chiara nozione di ciò che propriamente sia l'essere attivo. Esemplare rispetto a questo errore è la posizione di Marx, «nell'opera e nel pensiero del quale il problema dell'azione riveste un ruolo così determinante»<sup>244</sup>. Marx è convinto, in linea con la tradizione, che la nozione di prassi significhi semplicemente «"ciò che l'uomo fa" in quanto opposto a "ciò che l'uomo pensa"»<sup>245</sup>, ma se si analizza quale sia l'esatta definizione di ciò che egli chiama prassi, ci si accorge che egli «definisce l'agire in termini di fare e descrive il lavoro nei termini dell'operare»<sup>246</sup>. Ovunque si presenti un'opposizione tra pensiero e essere attivo e il primo venga pensato in termini puramente passivi, è all'opera, in qualche misura, un errore di identificazione uguale o almeno simile a quello in cui è incorso Marx. È del tutto vero che, se il parametro dell'essere attivo viene stabilito sulla base dell'esperienza della produzione di oggetti o di quella del processo

<sup>&</sup>lt;sup>243</sup> Hannah Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 87.

<sup>&</sup>lt;sup>244</sup> Ivi, p. 88.

<sup>&</sup>lt;sup>245</sup> Ivi. Si tratta di una citazione che la Arendt fa da N. Lobkowicz, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, Notre Dame, 1967.

<sup>&</sup>lt;sup>246</sup> Hannah Arendt, *Vita activa*, cit., p. 280, nota 77.

lavorativo, l'esperienza del pensare non vi può essere in alcun modo ricondotta; ma se l'essenza dell'essere attivo non viene ridotta a tali sue conformazioni particolari, se si dà un'identificazione dell'essere attivo che prescinda da qualsiasi tipo di conseguimento, e la si fa risiedere, con termini estremamente sintetici, nel darsi dell'atto in quanto atto, allora il pensiero non può esservi escluso. A ciò va aggiunto che, di tutte le sei dimensioni in cui si articola e specifica il puro essere attivo dell'uomo, quelle dell'azione e della volontà possiedono una particolare ed accentuata forza rivelativa; come dire che, per la Arendt, le esperienze in cui maggiormente è dato di incontrare la *libertà* possiedono una particolare e intensa capacità rivelativa del «mistero» umano. Se il fondamentale statuto negativo dell'antropologia vieta qualsiasi presa dell'essenza umana, tuttavia l'esperienza della libertà sembra consentire un'esperienza, particolarmente approfondita e adeguata, di ciò che di umano vi è nell'uomo. In termini ermeneutici, la libertà pare fornire il «dato» maggiormente aperto e disponibile alla comprensione. Per tale motivo, per capire l'uomo occorrerà partire dall'esperienza dell'azione e da quella della volontà.

L'indagine sulla dimensione dell'azione viene condotta dalla Arendt prendendo in esame la realtà politica della *polis* pre-platonica. Non si tratta qui di una scelta arbitraria ma di una opzione motivata sia a livello storico che a livello teoretico. Storicamente parlando, la Arendt è convinta che la modernità, come ben svela la sua apocalisse totalitaria, abbia progressivamente perduto la facoltà di agire.

L'ultimo stadio della società del lavoro, la società degli impiegati, richiede ai suoi membri un duplice funzionamento automatico, come se la vita individuale in effetti fosse stata sommersa dal processo vitale della specie e la sola decisione attiva ancora richiesta all'individuo fosse di lasciare andare, per così dire di abbandonare la sua individualità, la fatica e la pena di vivere sentiti ancora individualmente, e di adagiarsi in un attonito, «tranquillizzato», tipo funzionale di comportamento [...]. È perfettamente concepibile che l'età moderna [...] termini nella più mortale e nella più sterile passività che la storia abbia conosciuto.<sup>247</sup>

Stando così le cose, diventa pressoché necessario scegliere per la propria osservazione un momento e un'esperienza storica in cui il dato dell'azione sia inequivocabilmente presente in tutta la sua estensione. Certo, la storia umana è senz'altro

<sup>&</sup>lt;sup>247</sup> Hannah Arendt, *Vita activa*, cit., p. 280, nota 77.

piena di esperienze politiche e dunque di esperienze dell'azione, ma il giudizio arendtiano «intuisce» come esemplare quella particolare esperienza che si dà nel mondo della Grecia, e la sceglie come modello ideale di ciò che ogni esperienza analoga dovrebbe e potrebbe essere<sup>248</sup>.

L'osservazione dell'esperienza greca dell'azione coglie in essa queste fondamentali caratteristiche: prima di tutto, per i Greci, l'agire è connesso con la ricerca dell'immortalità. L'uomo greco si sente un essere mortale circondato da cose immortali: la natura è immortale, gli dei sono immortali, solo l'uomo conosce la morte. Il dolore e l'avvilimento per questa sua condizione possono però essere in qualche modo superati dalla sua capacità di agire. Questo fondamentale rapporto con il tema dell'immortalità non è esclusivo appannaggio della sola dimensione dell'azione, ma riguarda tutta la sfera di quella che la Arendt chiama la vita activa, quindi anche il lavorare e l'operare. La coscienza greca stabilisce un preciso ordine gerarchico tra le tre forme della vita activa e colloca la dimensione dell'azione, cioè la dimensione del bios politikos, al vertice di tale ordine. Il motivo di questo privilegiamento è connesso, di nuovo, col tema dell'immortalità. Mentre il lavoro soprattutto, ma anche l'operare, si limitano a fronteggiare la morte e sono legati piuttosto al sopravvivere che all'immortalarsi vero e proprio, l'azione è del tutto estranea alle necessità della vita biologica e il suo prodotto ha a che fare direttamente con l'immortalità. L'azione, infatti, concerne il bello; essa produce «belle imprese», e il carattere della bellezza è per la coscienza greca il requisito necessario per aspirare all'immortalità.

Un'altra caratteristica dell'azione, sempre secondo l'esperienza greca, risiede nel fatto di collocarsi necessariamente in un contesto intersoggettivo, ossia di essere una forma

\_

<sup>&</sup>lt;sup>248</sup> P. P. Portinaro, *Hannah Arendt e l'utopia della polis*, in «Comunità», XXXV, n. 183, 1987, pp. 26-55, afferma che «al fondo della teoria politica della Arendt si pone così lì idealizzazione della delle condizioni della *polis* antica. Essa è il prototipo dello spazio pubblico della comunicazione tra cittadini» (p.48), salvo poi precisare in senso critico il significato di questa "idealizzazione": «Ella intende sviluppare una teoria pura della politica», dove "pura" sta per non realistica. A. Dal Lago, *Politeia. Cittadinanza ed esilio nell'opera di Hannah Arendt*, «Il Mulino», XXXIII, n. 293, 1984, pp. 417-441, scrive che «Il richiamo alla *polis* non ha alcuna pretesa filologica o storica. Hannah Arendt muovendo dalla consapevolezza ermeneutica di una tradizione inconsapevole, nascosta ma resistente, vuole comprendere in termini filosofici come una stessa area concettuale, derivata dalle antiche nozioni di *politeia* e di *polis*, possa designare oggi qualcosa di completamente diverso dal significato originario» (p. 426); osserva inoltre con illuminante intuizione che, piuttosto, il concetto di politeia nell'uso arendtiano va inteso come una «nozione antropologico-filosofica, un'idea fondativa di umanità» (p. 419), come «ontologia della presenza umana nel mondo comune» (p. 422).

dell'essere insieme agli altri uomini: «tutte le attività umane sono condizionate dal fatto che gli uomini vivono assieme, ma solo l'azione non può nemmeno essere immaginata fuori dalla società degli uomini»<sup>249</sup>.

Nell'uso che ne fa la Arendt il concetto di pluralità non indica semplicemente la realtà di una moltitudine di esseri umani, ma il fatto che questa moltitudine è composta da individui, cioè da esseri che sono distinti e che si distinguono, esseri che sono dotati di una propria identità singolare e della capacità di manifestarla. Tuttavia, il carattere della distinzione non deve essere confuso con quello dell'alterità; mentre l'alterità è connessa con il carattere dell'unità di un determinato ente, la distinzione ha a che fare con quello dell'unicità. Nell'uomo il carattere della distinzione, che pure è presente in una qualche misura all'interno di ogni specie organica vivente, raggiunge una peculiare intensità sino a diventare unicità.

Il fatto che l'uomo agisca e parli sorge dalla sua unicità individuale e, nel contempo, la rivela. Essendo unico, egli ha la necessità di rivelare se stesso o, come dice la Arendt, di distinguersi e non solo di essere distinto, e lo fa tramite la parola e il discorso; esse sono allora «le modalità in cui gli esseri umani appaiono gli uni agli altri non come oggetti fisici, ma in quanto uomini»<sup>250</sup>. Azione e discorso hanno il potere di rivelare l'uomo nella sua peculiarità umana, che è quella di fuoriuscire dalla specie a cui appartiene e di presentarsi come un soggetto unico e irripetibile. Affermare questo significa affermare anche che la manifestazione dell'unicità di cui ogni essere umano gode, risiede nella sua capacità «d'iniziativa», infatti «agire, nel senso generale, significa prendere un'iniziativa, iniziare (come indica la parola greca *archein*, "incominciare", "condurre", e anche "governare"), mettere in movimento qualcosa (che è il significato generale del latino *agere*)»<sup>251</sup>. La rivelazione dell'uomo da parte dell'uomo stesso, resa necessaria dalla sua unicità, sta nel suo essere capace di *cominciamento*.

Il fondamento dell'unicità dell'uomo passa attraverso la scoperta della temporalità. Mentre la natura, vale a dire tutto ciò che si produce da se stesso, viene percepita come immortale, muovendosi essa in una dimensione in cui nulla mai cessa e scompare

<sup>&</sup>lt;sup>249</sup> H. Arendt, Vita activa, cit., p. 18.

<sup>&</sup>lt;sup>250</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 128.

<sup>&</sup>lt;sup>251</sup> Ivi, pp. 128-129.

definitivamente, ma tutto incessantemente si trasforma e si ripresenta, l'uomo si muove su di un percorso che ha un unico punto di vista e un definitivo punto d'arrivo. Egli è pertanto mortale, destinato a perire e scomparire.

Per la Arendt il tempo prende senso solo dal carattere lineare, solo dal fatto di essere segnato da un inizio e da una fine; la ciclicità, al contrario, è a-temporale, è eterna. La linearità fonda il tempo perché permette ai suoi modi di essere: essa, grazie ai suoi intrascendibili estremi, genera il passato e il futuro e, in mezzo ad essi e condizionato e incalzato da essi, genera il presente, un genuino presente temporale, ben diverso dal nunc stans dell'eternità. L'uomo, quindi, può essere qualcosa di unico perché appartiene al tempo, perché la sua è una costituzione temporale. L'uomo non è semplicemente nel tempo, e il tempo non è una dimensione oggettiva preesistente all'interno della quale collocarsi, ma, al contrario, uomo e tempo coincidono, l'uomo è in se stesso pura temporalità<sup>252</sup>. La mortalità implica e richiama il tema della natalità che, dunque, è il vero momento fondante la struttura antropologica<sup>253</sup>.

I Greci avevano una concezione temporale ciclica che escludeva la volontà dal loro orizzonte. Nel ciclo la distinzione tra inizio e fine è del tutto fittizia o quanto meno provvisoria, ogni inizio è anche una fine, e ogni fine è anche un inizio. Questa concezione del tempo ha una sua precisa base metafisica: si radica nel privilegiamento dell'essere sul divenire, e dunque nell'idea di un Essere assoluto all'interno del quale va ricondotto e collocato ogni mutamento dei singoli enti. La volontà è strettamente connessa al futuro, ad un futuro autentico, cioè imprevedibile e radicalmente nuovo, foriero di novità. Dunque, per poter parlare di volontà la Arendt deve cercare fuori dal mondo greco e fuori dal mondo dell'azione, misurandosi, per forza di cose, con la tradizione cristiana<sup>254</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>252</sup> Questo tema della temporalità dell'essere umano è uno dei luoghi dove maggiormente pare presente un'influenza heideggeriana nel pensiero della Arendt.

<sup>&</sup>lt;sup>253</sup> Sulla centralità della categoria della natalità nel pensiero arendtiano ha insistito soprattutto S. Belardinelli, Natalità e azione in Hannah Arendt, in due parti, «La Nottola», III-IV, nn. 3-1, 1984-1985. Sempre su questo tema e sul suo rapporto con la filosofia della storia di W. Benjamin, J. Miller, The Pathos of Novelty: Hannah Arendt Image of freedom in the Modern World, in M. Hill, Hannah Arendt: The Recovery of the Public World, New York, St. Martin Press, 1979.

<sup>&</sup>lt;sup>254</sup> In merito abbiamo pareri discordanti da parte degli studiosi, F. Volpi, *Il pensiero politico di Hannah* Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica, cit., ritiene che per la Arendt tale passaggio non apporti alcun contributo antropologico positivo, ma anzi costituisca una tappa dell'occultamento occidentale dell'azione. Per M. Cangiotti, L'Ethos della politica, cit., questo passaggio è fondamentale per comprendere la radice teoretica di tutta l'antropologia arendtiana.

La Arendt sottolinea a più riprese che l'atto della volontà non consiste propriamente in un «voglio qualcosa», ma in un «voglio»; la volontà possiede un carattere riflessivo, è sempre rivolta a se stessa, e ciò fa sì che «quando il comando dice "Tu devi", la volontà risponda "Tu devi *volere*" come dice il comando – e non eseguire ordini senza riflettere»<sup>255</sup>. Questo carattere riflessivo della volontà indica che esiste una forma della libertà che si presenta come autodeterminazione della persona, e che in questa capacità di autodeterminarsi risieda la facoltà dell'individuo di compiere atti<sup>256</sup>. Ciò che più interessa alla Arendt è l'aspetto «politico» della libertà per il quale essa si presenta come «la libertà di chiamare all'esistenza una cosa che prima non esisteva»<sup>257</sup>. Così intesa, la libertà non ha, secondo lei, alcun rapporto con il dualismo della volontà, ma semmai si nutre della coincidenza di volere e potere, non però intendendo quest'ultimo termine nel senso della forza e della potenza, ma nel senso della capacità d'agire. È a questo livello della prassi che compare il giusto rapporto tra libertà e volontà<sup>258</sup>, e compare grazie al riferimento all'Amore agostinianamente inteso<sup>259</sup>. Esso infatti è ciò che sprigiona nell'uomo l'energia dell'azione, in quanto è ciò che alla volontà permette di passare dalla dimensione puramente riflessiva a una dimensione transitiva, e alla libertà assicura che la sua spontaneità non si esaurirà nel mero libero arbitrio, ma diverrà azione. Senza il contributo dell'Amore la libertà, nella purezza della sua spontaneità, correrebbe il rischio di rimanere extra-mondana, incapace di tradursi in azione<sup>260</sup>; il «peso» che l'Amore aggiunge all'anima fa sì che l'astratta possibilità di dare inizio a qualche cosa, sempre revocata dall'antagonismo interiore che dilania il volere, divenga concreta e reale *iniziativa*.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>255</sup> H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 384.

<sup>&</sup>lt;sup>256</sup> Rifacendosi ad Agostino, la Arendt sostiene che la temporalità è stata voluta e creata in vista della volontà, in vista della libertà dell'uomo, e la volontà, a sua volta, è il luogo interiore nel quale la temporalità può prendere avvio e forma.

<sup>&</sup>lt;sup>257</sup> H. Arendt, Che cos'è la libertà?, in Tra passato e futuro, cit., pp. 196.

<sup>&</sup>lt;sup>258</sup> Va segnalato che qui si registra una profonda evoluzione del pensiero arendtiano, che in *La vita della mente* supera lo iato fra volontà e libertà posto invece in *Tra passato e futuro (Che cos'è la libertà?)*; questa evoluzione è certamente dovuta all'approfondirsi della influenza agostiniana nel pensiero della nostra autrice.

<sup>&</sup>lt;sup>259</sup> Per un approfondimento si veda H. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino*, Milano, SE, 2004.

<sup>&</sup>lt;sup>260</sup> Come ci dice anche Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. A cura di E. Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1974, II vol., pp. 124-135, la libertà che non abbia un contenuto, la libertà assoluta, qualora voglia farsi mondo, diventa per ciò stesso distruttrice di ogni contenuto. Senza Amore tutto il finito merita di morire o, detto in altri termini, se non vi sono bene e bellezza, l'essere è privo di validità.

La Arendt precisa che la libertà e la volontà non dipendono assolutamente da alcun contenuto oggettuale, e tanto l'una quanto l'altra non sono legate e nessuna motivazione, né hanno come propria origine un qualche fine da raggiungere, in una parola sono entrambe spontanee.

La totale capacità di trascendimento di volontà e libertà non si presenta come un arbitrio assoluto ma come capacità di giudizio. Quest'ultimo non è un prodotto dell'intelletto ma del gusto e come tale si manifesta primariamente in un «mi piace» o in un «non mi piace», cioè in un'approvazione o in una disapprovazione. Il fatto di basarsi sul gusto permette al giudizio di incontrare il particolare in quanto particolare, ma soprattutto, come sottolinea la Arendt, lo svincola da ogni possibile dipendenza rispetto al proprio oggetto. Se ci si chiede quale sia allora il fondamento del giudizio, la base dell'approvazione o della disapprovazione, la risposta è che tale fondamento va identificato con l'Amore, perché l'Amore – e con esso la sua più tipica incarnazione, la bellezza – è l'unica realtà che sia capace di muovere il soggetto verso un oggetto senza far dipendere il primo dal secondo. Nell'Amore l'atto del giudizio e il connesso atto della volontà sono del tutto liberi e spontanei.

In tale contesto emerge la concezione arendtiana della vita morale, ed emerge in connessione strettissima col problema di cosa sia essenzialmente il male. Il punto d'avvio del discorso sta nella lettura della figura del criminale nazista Adolf Eichmann. La Arendt ha incontrato questo personaggio quando già le sue analisi sul totalitarismo si potevano dire compiute, e l'ha incontrato tramite un'esperienza diretta: come inviata del «The New Yorker» seguì il processo contro Eichmann celebrato a Gerusalemme nel 1961<sup>261</sup>. L'incontro con questa figura ha senz'altro rappresentato per la Arendt un'esperienza spirituale decisiva, in quanto le ha consentito di mettere a fuoco il rapporto fra antropologia ed etica, o in termini più significativi, il problema del rapporto tra l'uomo e il bene e il male. Per giustificare l'affermazione della centralità spirituale dell'incontro con Eichmann occorre soffermarsi sullo strano concetto arendtiano di «banalità del male». L'intera tradizione occidentale rifugge da questo collegamento, o quanto meno non l'ha mai esplicitamente tematizzato, offrendo piuttosto la prospettiva di un nesso necessario e

<sup>&</sup>lt;sup>261</sup> H. Arendt, *La banalità del male: Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 1964.

sufficiente tra male e malvagità, cioè fra il male e una precisa determinazione della volontà o dell'interesse. Eppure la caratteristica fondamentale che la Arendt coglie in Eichmann non è affatto tale determinazione della volontà; in lui non vi è segno di «ferme convinzioni ideologiche o di specifiche motivazioni malvagie, e l'unica caratteristica degna di nota che si potesse individuare nel suo comportamento passato, come in quello tenuto durante il processo e lungo tutto l'interrogatorio della polizia prima del processo, era qualcosa di interamente negativo: non stupidità, ma mancanza di pensiero»<sup>262</sup>, banalità per l'appunto. La figura di Eichmann diventa così un nuovo e fondamentale problema della riflessione filosofica arendtiana, in primo luogo perché pone ad essa nuove e fondamentali domande: «potrebbe l'attività del pensare come tale [...] rientrare tra le condizioni che inducono gli uomini ad astenersi dal fare il male, o perfino li "dispongono" contro di esso?»<sup>263</sup>. Il problema che Eichmann pone alla Arendt è quello del possibile rapporto fra il male e l'assenza del pensiero, e per contro, quello del possibile nesso fra pensiero e vita etica.

La concezione arendtiana del pensiero è profondamente influenzata dalla lezione kantiana in almeno alcuni fondamentali elementi; infatti, la Arendt accoglie senza riserve la distinzione kantiana fra pensare e conoscere; poi, ella accetta anche di definire il pensare come un insopprimibile bisogno dell'uomo, accetta cioè il tema kantiano del «bisogno della ragione»<sup>264</sup>. A questi primi tratti direttamente derivati dalla concezione kantiana, se ne aggiunge un altro chiaramente socratico ma implicitamente condiviso anche da Kant, ossia l'assoluta mancanza di tangibili risultati, di consolidamento in un prodotto dell'atto del pensare. Mentre le prime due caratteristiche risultano del tutto solidali col preteso rapporto fra pensiero e capacità di distinzione e di riconoscimento del bene e del male, al contrario la terza pare contraddirlo radicalmente. Come infatti potrebbe venire qualcosa di rilevante per il mondo da un'attività che, per definizione, è senza risultati? La scoperta di questa aporia, tuttavia, non arresta il discorso arendtiano; invece, lo indirizza in una nuova direzione che risulterà densa di esiti. Se non vi è speranza di un contributo etico da parte del pensiero in ordine ai suoi conseguimenti, per il semplice motivo che essi non si danno,

-

<sup>&</sup>lt;sup>262</sup> H. Arendt, La vita della mente, cit., p. 84.

<sup>&</sup>lt;sup>263</sup> Ivi, pp. 85-86.

<sup>&</sup>lt;sup>264</sup> Su di esso vedi I. Mancini, *Il bisogno della ragione*, in «Hermeneutica», IX, n. 9, 1989.

questo contributo può però essere cercato nell'attività del pensare in se stessa considerata, nel *processo stesso* del pensare. La Arendt è convinta che la possibile valenza etica del pensiero non risieda al livello dell'esperienza stessa del pensare.

Sorge di nuovo la questione dell'individuazione di un'esperienza, fra quelle date, a cui riferirsi per l'esercizio dell'atto della comprensione, e di nuovo la Arendt si rivolge al mondo greco, indicando nella figura di Socrate il tipo esemplare dell'esperienza del pensare. Il carattere esemplare dell'esperienza socratica sta, secondo la Arendt, nel fatto che Socrate è stato «un uomo che pensò senza diventare filosofo, cittadino fra i cittadini, che non faceva niente, non pretendeva niente, che, a suo parere, ogni cittadino non farebbe o non avrebbe diritto di pretendere»<sup>265</sup>. Per questo suo carattere «non professionale», diviene rappresentativo per ogni uomo e con ciò diviene un modello esemplare.

La soluzione del problema del rapporto fra pensiero e vita etica sta nella coscienza, ossia nel dialogo fra me e me stesso, nel quale sono costretto a fare i conti con le mie azioni e devo giustificarle di fronte a un mio altro io, senza perciò possibilità di mentire, di barare al gioco. Si pensa solo se si è mossi dall'amore per il bene e per il bello; ma se si pensa, si dialoga con se stessi e si suscita la coscienza, il testimone implacabile; dunque, se penso debbo misurare la mia azione in base ai criteri che danno vita al pensiero.

Per questo stato delle cose il problema della vita etica, come appare alla Arendt, non è prima di tutto un problema di

malvagità o bontà, né di intelligenza o ottusità. Chi non conosce il dialogo tra me e me [...] non entrerà mai in contraddizione con se stesso, e questo significa che non sarà mai in grado, né vorrà mai rendersi conto di ciò che fa e dice; né gli dispiacerà commettere alcun crimine, dal momento che può essere certo che esso sarà dimenticato il momento successivo.<sup>266</sup>

Il concetto di banalità del male spiega esattamente questa terribile condizione spirituale. È la condizione non del grande criminale, ma della persona normale, che non ha alcun motivo speciale per essere cattiva e «proprio per questo è capace di male infinito e che, a differenza del criminale, non incontra mai la sua sconfitta di mezzanotte»<sup>267</sup>, perché

<sup>&</sup>lt;sup>265</sup> H. Arendt, Pensiero e riflessioni morali, in La dissobbedienza civile altri saggi, cit., p. 129.

<sup>&</sup>lt;sup>266</sup> H. Arendt, Pensiero e riflessioni morali, in La dissobbedienza civile altri saggi, cit., p. 150.

<sup>&</sup>lt;sup>267</sup> H. Arendt, Pensiero e riflessioni morali, in La dissobbedienza civile altri saggi, cit., p. 150.

non incontra mai la propria coscienza. L'interrogativo suscitato dalla figura di Eichmann trova qui la sua risposta. Il male non risiede nell'adesione o meno a certe norme d'azione o a certi precetti codificati dalla morale, ma più radicalmente ha la sua sede nella costituzione dell'uomo, essendo a questi consentito di estirpare da se stesso il dualismo di cui il suo io è fatto, e dunque di rendere inattivo quel fascino verso il bene e il bello di cui è ontologicamente intessuto. Il codice morale non ha di per sé il potere di rendere buono o cattivo il cuore dell'uomo, esso può essere al massimo la codificazione della sapienza che questo cuore, vivendo e incontrando quanto la vita gli propone, può raggiungere. Come tale, non può dispensare l'uomo dall'essere buono in se stesso. In questo senso è possibile parlare di *male radicale*, cioè di un male che germina dalla radice del cuore umano e ne investe, prima che l'azione, il volto interiore, *dimezzandolo*, e con ciò uccidendone la costitutiva propensione al bene<sup>268</sup>.

La riflessione sui rapporti fra antropologia ed etica, messa in campo da Hannah Arendt di fronte alla crisi dell'esperienza occidentale e quindi al venir meno del presupposto di un'oggettività morale, tenta di rintracciare una via che non cada nel puro soggettivismo, ma coniughi le pretese della soggettività con l'esigenza di un criterio a suo modo ancora oggettivo. Certamente, si potrebbe anche tentare di definire quest'ultimo criterio secondo i parametri della pura intersoggettività, ma in ciò si commetterebbe l'imperdonabile errore di dimenticare che esso si fonda sul pensiero, il quale è tutto fuorché intersoggettivo, anche se è vero che nel diventare storico, tramite il giudizio, esso deve assumere le fattezze dell'intersoggettività. La vera posizione arendtiana pare allora risiedere nel tentativo di costruire il difficile equilibrio fra esigenze della soggettività, esigenze dell'oggettività e necessità di un consenso comunitario. La categoria dell'intersoggettività sembra piuttosto ben tradotta da quella di popolo, indicando così la visione di una vita etica che si incarni anche in istituzioni politiche, non nel senso hegeliano di un'eticità dello Stato ma nel senso oggi largamente perduto di una compattezza o di una unitarietà dell'esperienza umana, di un ethos<sup>269</sup>, le cui più alte

<sup>268</sup> Ricompare qui l'assunto che la fonte primigenia del totalitarismo risiede nella dimensione antropologica, nello scatenarsi del male all'interno del cuore umano.

<sup>&</sup>lt;sup>269</sup> Il recupero di questo concetto lo dobbiamo a I. Mancini, *L'ethos dell'Occidente. Neoclassicismo etico, profezia cristiana, pensiero critico moderno*, Genova, Marietti, 1990.

testimonianze rimangono, agli occhi della Arendt, quella data dalla *polis* greca e quella fiorita all'interno della fase più propriamente politica delle rivoluzioni moderne.

La prosecuzione dell'antropologia arendtiana non è la costruzione di una dottrina ontologica. La Arendt non prende nemmeno in esame questa possibilità, e invece fa proseguire la sua antropologia in quella che si potrebbe chiamare una *teoria della cultura*. Si tratta di una scelta originale: nondimeno essa era preannunciata già a livello della strutturazione fondativa della teoria antropologica. Qui il termine *cultura* è identico al concetto arendtiano di *mondo*<sup>270</sup> e, pertanto, parlare di cultura all'interno dell'orizzonte filosofico arendtiano significa parlare delle complesse e complessive attività e dimensioni di una «costituzione seconda» della realtà<sup>271</sup>. La Arendt pensa a una sorta di ineliminabile dimensione culturale dello statuto antropologico o, in termini rovesciati, a una necessaria fondazione antropologica della cultura. Così, la costituzione seconda della realtà, che la Arendt chiama col termine di *mondo*, appare come un risultato *immediato* del semplice porsi del soggetto umano; si potrebbe dire che la Arendt sia convinta della *immediatezza della mediazione*<sup>272</sup>.

Il primo passo da compiere per introdurre all'interno della complessa dimensione arendtiana della «costituzione culturale» della realtà è quello di chiarire il concetto di *mondo*. Si tratta di una categoria assai articolata, la cui ricostruzione diventa però agevole se si parte dal suo principale carattere formale, che consiste nel suo essere *comune* e *pubblico*. Come afferma esplicitamente la Arendt: «Il termine pubblico significa il mondo stesso, in quanto è comune a tutti e distinto dallo spazio che ognuno di noi vi occupa

27

<sup>273</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 39.

<sup>&</sup>lt;sup>270</sup> A illuminare questo nesso identificante fra mondo e cultura è possibile richiamare una osservazione del bel saggio di G. Rametta, *Osservazioni su "Der Liebesbegriff bei Augustin" di Hannah Arendt*, in AA. VV., *La pluralità irrappresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, a cura di R. Esposito, Urbino, Quattro Venti, 1987, pp. 131-132, «Se l'uomo, in quanto creatura, appartiene al mondo, di quest'ultimo non basterà più fornire un'accezione *strumentale*, ridurlo a complesso di mezzi utilizzabili dall'*homo faber*. Per la creatura *de mundo*, che sulla terra distende la trama delle sue attività e dei suoi interessi, il mondo diventa luogo di abitazione e d'appaesamento, certamente mai garantito una volta per tutte, ma abbastanza per rappresentare una patria – la *nostra* patria».

<sup>&</sup>lt;sup>271</sup> Questo termine è tratto da R. Buttiglione, L'"Essere e persona" di Josef Seifert. Sfondo teoretico e significato di quest'opera, saggio introduttivo a J. Seifert, Essere e persona, Milano, Vita e Pensiero, 1988; si veda anche R. Buttiglione, Il problema della riconquista del senso della cultura, in «Cenobio», n. 2, 1988.

<sup>&</sup>lt;sup>272</sup> Si può notare una profonda eco kantiana. La Arendt rifiuta ogni trascendentalismo a livello gnoseologico, preferendo un più complesso indirizzo realistico gestito in un'originale prospettiva ermeneutica.

privatamente»<sup>273</sup>. Dire mondo, perciò, significa prima di tutto dire sfera pubblica dell'esistenza umana.

Il livello della sfera privata viene identificato dalla coscienza greca con la necessità, e precisamente con la necessità fisico-biologica, quello della sfera pubblica è fatto coincidere con la *libertà*: sfera domestica e dominio della *polis*. L'opposizione di questi due contenuti e delle loro relative sfere indica che la vita dell'uomo si articola secondo due diversi livelli o modalità d'esperienza. Da una parte l'uomo vive una «prima» vita che coincide totalmente con il suo essere fisico, una vita completamente dedicata alla soddisfazione dei bisogni materiali, all'autoconservazione individuale e alla riproduzione della specie. La Arendt identifica questo primo livello con la pura naturalità, e il concetto di natura che qui mette in campo non ha al suo interno lo spazio per ammettere l'emergere di una specificazione «umana»; l'uomo «naturale» non possiede nessuna caratterizzazione propria rispetto agli altri esseri animati. Nella «prima» vita l'uomo è perciò definito dal suo essere materiale e dal suo essere membro di una specie animale, nella stessa identica maniera di tutti gli altri organismi viventi. Ma l'uomo vive anche una «seconda» vita, una vita che la Arendt definisce «il dominio degli affari umani (ta tōn anthrōpōn pragmata, come era solito chiamarlo Platone), dal quale ogni cosa meramente necessaria o utile è rigorosamente esclusa»<sup>274</sup>. La libertà viene qui presentata come coincidente con l'emergere di una dimensione specificatamente umana; essa è il regno delle cose umane, vale a dire che in essa non troviamo più l'uomo nella sua naturalistica indistinzione, ma l'uomo nella sua diversità e identità specifica. Tale guadagno poi ci è presentato come frutto della fuoriuscita dell'uomo dalla natura; è come se l'essere umano per poter emergere in quanto tale dovesse distaccarsi dal puro livello naturale e, difatti, la Arendt definisce questa «seconda» vita anche come artificiale. L'umano allora si presenta come contrapposto a ciò che di fisicobiologico vi è nell'uomo, o quanto meno, se non contrapposto, come profondamente differente.

Nella «seconda» vita l'uomo pone a tema della propria esperienza l'immortalità. Anzi, a voler essere più precisi, la questione dell'immortalità trova nel mondo la sua

<sup>&</sup>lt;sup>273</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 39. <sup>274</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 19.

adeguata risposta. «È la pubblicità della sfera pubblica che può assorbire a far risplendere attraverso i secoli qualsiasi cosa gli uomini abbiano voluto salvare dalla rovina naturale del tempo»<sup>275</sup>. Il ricomparire ora di questo tema dell'immortalità, mentre conferma la tesi dell'essenziale «struttura» antropologica della dimensione culturale nella concezione arendtiana, ne mette a nudo l'essenza spirituale, che risulta così disponibile alla comprensione. L'atto culturale del costituire lo spazio mondano ha la sua origine e la sua possibilità nel fatto che l'«umanità» non è un solo contenuto biologico, ma anche un contenuto spirituale, ossia nel fatto che l'essere umano è umano proprio in quanto si rivela capace di trascendere la sua costituzione materiale. La Arendt esprime tutto questo anche tramite un recupero della distinzione aristotelica fra la categoria della *vita* e quella della *vita buona*, osservando che

la «buona vita», come Aristotele chiamava la vita del cittadino, non era quindi solo migliore, più libera dalle preoccupazioni pratiche e più nobile della vita ordinaria, ma di una qualità del tutto differente. Era «buona» in quanto, per aver acquistato padronanza delle necessità della nuda vita [...], e per aver superato l'istinto, innato in tutte le creature viventi, della sopravvivenza, non era più legata al processo biologico della vita.<sup>276</sup>

Il *mondo* si presenta come la dimensione adatta all'*umano*, come il luogo della sua più alta manifestazione. Senza *mondo*, ossia senza cultura, non vi sarebbe umanità, o quanto meno vi sarebbe solo quel livello che coincide con la mera naturalità biologica, e dunque solo un livello non spirituale.

Un altro carattere che l'essere pubblico del *mondo* conferisce al *mondo* stesso è quello della sua *visibilità* o dell'*apparire*. Per la Arendt, dire «pubblico» significa dire che «ogni cosa che appare in pubblico può essere vista e udita da tutti e ha la più ampia pubblicità possibile»<sup>277</sup>. Il *mondo* in quanto è uno spazio pubblico è intrinsecamente dotato del carattere della visibilità, e suo requisito essenziale è quello dell'apparire, apparire che non va inteso nel senso della precarietà e dell'effimero, ma nel senso originario del

<sup>&</sup>lt;sup>275</sup> H. Arendt, Vita activa, cit., p. 41.

<sup>&</sup>lt;sup>276</sup> Ivi, p. 27. La Arendt è convinta che, sebbene questa distinzione fosse ancora bene presente in Aristotele, tuttavia anche in lui la linea di demarcazione fra sfera domestica e *polis*, caratteristica dell'esperienza presocratica, stia già venendo meno, ad esempio quando egli «rifacendosi a Platone, avanzò l'ipotesi che almeno l'origine storica della *polis* dovesse essere connessa con le necessità della vita e che solo il suo contenuto o il suo scopo intrinseco (*telos*) trascendesse la vita nella "buona vita"», ivi.

<sup>277</sup> Ivi.

mostrarsi, del farsi vedere. La sfera del *mondo* ha certamente una costituzione spirituale opposta a quella materiale legata alla mera necessità fisica, ma il concetto di spirituale qui usato non è definito dall'opposizione di visibile e non visibile, tant'è vero che esso fa parte del regno del visibile, possiede la forza e la virtù dell'apparenza.

Nell'indagare come il *mondo* venga posto in essere incontriamo il tema della *vita* activa, il tema dell'azione dell'uomo e dell'uomo in azione: il mondo viene costituito dall'azione umana o, detto in altri termini, la cultura fa la sua comparsa là dove l'uomo è in azione. Ma cosa intende precisamente la Arendt con la categoria di vita activa? Non l'intero spettro dell'essere attivo dell'uomo, bensì tre forme di esso: il lavorare, l'operare, l'agire (in senso propriamente politico). Dalla vita activa rimangono così escluse le altre tre «attività» peculiarmente umane, ossia il volere, il giudicare e il pensare. Questo potrebbe certamente apparire strano: che queste tre ultime attività, le quali giustamente non fanno parte della vita activa, non abbiano a che fare con la sfera della cultura. Tuttavia, almeno due di queste tre attività, e precisamente il volere e il pensare, possiedono il comune carattere di ritrarsi dal mondo esterno per ripiegarsi verso l'io. La questione perciò diviene quella che concerne «l'idoneità del pensiero [e della volontà] ad apparire, poiché si tratta appunto di sapere se il pensiero e le attività invisibili e silenziose della mente siano destinate ad apparire o se di fatto esse non possano trovare mai dimora adeguata nel mondo»<sup>278</sup>. La volontà e il pensiero partecipano al *mondo* nella misura in cui partecipano alla costituzione del suo soggetto, grazie al giudizio – facoltà politica per eccellenza. D'altronde che mondo sarebbe quello che non potrebbe fruire del significato, alla cui ricerca è interamente votata la vita del pensiero?

Come sostiene Cangiotti, il rapporto della *vita activa* con il *mondo* viene presentato dalla Arendt come un rapporto essenzialmente bilaterale: da una parte, la *vita activa* trova nel mondo la sua sede appropriata, e senza di esso non avrebbe più alcun significato; dall'altra parte, però, «questo ambiente, il mondo in cui siamo nati, non esisterebbe senza l'attività umana che lo produce, con la fabbricazione delle cose; che se ne prende cura, con la coltivazione della terra; che la organizza, mediante l'istituzione di un corpo politico»<sup>279</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>278</sup> H. Arendt, La vita della mente, cit., p. 103.

<sup>&</sup>lt;sup>279</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 18.

Questa affermazione, che lega la cultura alla sfera della *vita activa*, conferma di nuovo la centralità che, secondo la Arendt, l'antropologia riveste nel contesto del problema del mondo: esso può sorgere perché l'uomo è dotato di un patrimonio di capacità e di attività specifiche, cioè perché l'uomo possiede una sua particolare costituzione. Sia pure limitatamente al solo piano della «momentanea» condizione di terrestrità, l'atto del costituire un *mondo* è un atto di essenziale esplicitazione dell'umano<sup>280</sup>.

La vita activa, dunque, è per la Arendt il termine che designa le tre attività del lavoro, dell'opera e dell'azione; tuttavia bisogna, ancora una volta, volgere lo sguardo al significato che esso aveva nel contesto greco «antico», liberandolo dalle deformazioni progressivamente inflittegli a partire da Platone. Fra le tre attività che fanno parte della vita activa esistevano per la coscienza greca precise articolazioni e distinzioni, dalle quali scaturiva un altrettanto preciso ordine gerarchico, con al vertice l'azione. Originariamente vita activa possedeva un «significato specificamente politico» 281. Secondo la coscienza greca quindi solo l'azione politica, e non le altre attività, aveva in sé la forza per costituire un modo di vita autenticamente umano. Quando l'esperienza dell'antica polis è venuta meno, il risultato di maggior rilievo in ordine al nostro problema è stato quello della perdita di tali distinzioni e gerarchie, e ciò non nel senso di un innalzamento del lavoro e dell'operare, ma piuttosto «di un processo contrario: l'azione veniva ora annoverata tra le necessità della vita terrena, cosicché rimaneva la contemplazione (il bios theōretikos, tradotto con vita contemplativa) come solo modo di vita veramente libero» 282.

In questo processo d'indistinzione della sfera della *vita activa* risulta essere decisiva l'esperienza da cui è scaturita l'intera tradizione del pensiero politico occidentale, il processo contro Socrate e il conflitto che esso pone e tematizza fra il filosofo e la politica. Poiché in base a questa esperienza il modo di vita politico sembra essere antitetico a quello filosofico, che è il modo di vita contemplativo, «all'antica libertà dalle necessità della vita e dalle costrizioni degli altri, il filosofo aggiunge la libertà e il ritiro dalla vita pubblica (*schol*  $\bar{e}$ )»<sup>283</sup>. La *vita activa* acquista così un significato negativo ricavato per opposizione alla vita

<sup>&</sup>lt;sup>280</sup> M. Cangiotti, L'ethos della politica. Studio su Hannah Arendt, cit., p. 242.

<sup>&</sup>lt;sup>281</sup> H. Arendt, Vita activa, cit., p. 18.

<sup>&</sup>lt;sup>282</sup> Ivi, p. 12.

<sup>&</sup>lt;sup>283</sup> Ivi.

contemplativa, e precisamente il significato di «"in-quietudine", nec-otium, a-scholia» <sup>284</sup>. Questo significato è quello che, in qualche modo, la tradizione ci consegna, ma proprio in antitesi a questo significato si pone l'uso del termine vita activa proposto dalla Arendt. Con ciò ella dichiara di volere non tanto mettere in dubbio la validità della distinzione fra i due modi di vita, quanto piuttosto la gerarchia fra di essi e, soprattutto, recuperare le giuste distinzioni e articolazioni fra il lavoro, l'opera e l'azione. Si tratta non di rovesciare l'ordine tradizionale sostituendo al primato della dimensione contemplativa quello della dimensione attiva, ma di raggiungere un equilibrio tra le due sfere.

Venendo poi all'individuazione dei due diversi interessi, ossia della scaturigine del dualismo, la Arendt propone di stabilirla nel tema dell'immortalità per la *vita activa*, e in quello dell'eternità per la *vita contemplativa*. In questa contrapposizione arendtiana la cosa più interessante è il fatto che, mentre il primo polo ha un esito necessariamente culturale, è la fondazione stessa della costituzione del *mondo*, il secondo polo si presenta del tutto amondano.

Rimane da analizzare come la *vita activa* partecipi alla costituzione del *mondo*, tenendo ben presente sia l'essenziale distinzione che passa tra le specifiche forme di attività che la compongono, sia il loro ordine ascendente. Proprio la consapevolezza di questa distinzione impone, prima di ogni altra cosa, e volendo iniziare l'analisi dalla base della gerarchia, di separare il lavoro e la produzione di opere. L'influenza della tradizione fa certamente apparire questa distinzione insolita se non addirittura insensata, eppure essa è del tutto reale e si basa principalmente sulla presenza o meno del carattere della *produttività*: mentre l'operare possiede questo carattere, il lavorare non riesce a lasciare dietro di sé nulla di tangibile e, da questo punto di vista, è del tutto labile. Occorre precisare che con il concetto di produttività la Arendt non intende semplicemente il fatto che un'attività si consolidi in un risultato, ma il fatto di porre in essere oggetti dotati di un carattere «terreno», dotato cioè di «posizione, funzione e permanenza nel mondo»<sup>285</sup>. Le cose frutto del lavoro umano sono solo beni di consumo totalmente legati al ciclo biologico della mera sopravvivenza della vita fisica; esse sono perciò elementi di un'incessante

<sup>&</sup>lt;sup>284</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 12.

metabolismo che, come tale, ha l'unica modalità della rapida consumazione, e dunque risultano del tutto instabili e passeggere.

Questa riconduzione del lavoro all'interno della sfera della necessità, che la Arendt mutua dalla concezione greca, non è messa in discussione nemmeno da quella che lei stessa giudica la più originale scoperta di Marx, ossia la scoperta che il lavoro umano è capace di produrre, oltre a quanto serve alla sussistenza e alla riproduzione immediata dell'uomo che lavora, anche un *surplus*. Infatti, tale *surplus*, pur essendo certamente in qualche modo «svincolato» dall'immediata necessità, non è qualcosa che esce dal circolo del metabolismo naturale acquisendo una qualche permanenza, ma è del tutto immanente ad esso, ed è comunque orientato, destinato e definito dalla rapida consumazione. Per questo motivo gli oggetti prodotti dal lavoro sono i meno mondani e i più naturali fra tutti quelli fatti dall'uomo, visto che il carattere essenziale della mondanità è dato dalla capacità di permanenza e di potenziale immortalità<sup>286</sup>.

Questa affermazione del carattere non mondano, o perlomeno assai poco mondano, dei prodotti del lavoro non deve trarre in inganno: i rapporti tra lavoro e *mondo* sono più complessi di quanto sembra fin qui risultare, e accanto alla caratteristica della non mondanità si pone anche quella di una mondanità dell'attività lavorativa, caratteristica che risulta essere in qualche modo più essenziale della prima e che, fra l'altro, giustifica l'inclusione del lavoro in quella dimensione della *vita activa* che tutta, seppure a diversi livelli e gradi, concorre alla costituzione del *mondo*. La Arendt, d'altronde, è ben consapevole che all'origine stessa del termine e del concetto di cultura non stanno tanto l'operare e l'agire ma il lavoro. Ella ricorda esplicitamente che «la parola e il concetto di cultura sono nate nell'antica Roma. La parola deriva da *colere* (coltivare, dimorare, prendersi cura di, attendere a, conservare) e si riferisce innanzitutto al rapporto dell'uomo con la natura nel senso di coltivarla e prendersene cura per renderla un'abitazione adatta a lui»<sup>287</sup>. Ed è sempre a Roma che tale termine – probabilmente ad opera di Cicerone – acquista l'accezione più vasta riferita al mondo spirituale e intellettuale: *excolere anumum*,

\_

<sup>&</sup>lt;sup>286</sup> Cfr. M. Cangiotti, L'ethos della politica. Studio su Hannah Arendt, cit., p. 246.

<sup>&</sup>lt;sup>287</sup> H. Arendt, *Pensiero e riflessioni morali*, in *La dissobbedienza civile altri saggi*, cit., p. 230.

cultura animi. La non contraddittorietà tra le due affermazioni sulla mondanità e non mondanità del lavoro è dovuta al fatto che sia in quell'aspetto per cui il lavoro si presenta come totalmente a-mondano, sia in quell'altro suo aspetto in cui invece dà origine all'idea stessa di cultura, il lavoro non ha come referente principale né il mondo né la natura, ma la vita; però, esso è anche sempre contrassegnato da una lotta contro la natura che obiettivamente è anche una lotta a favore del mondo.

La parola vita può essere usata in un duplice alveo semantico, da un parte, se la si riferisce al contesto della natura, essa indica l'inesausto processo ciclico «che ovunque impedisce alle cose di durare, le logora, le fa scomparire, finché la natura morta risultato di limitati processi vitali singoli e ciclici, ritorna nel gigantesco circolo naturale della natura stessa» 288, dove non si dà né inizio né fine, ma solo incessantemente ripetizione. Tuttavia, con il termine vita si può anche intendere qualcosa di totalmente diverso, anzi di opposto: qualcosa che non ha a che fare con la natura, ma col mondo; qualcosa che non conosce l'atemporalità circolare, ma la temporalità rettilinea segnata dall'inizio e dalla fine. Si tratta di un uso del termine vita che sorge quando con esso si voglia «indicare l'intervallo fra la nascita e la morte»<sup>289</sup>, ed è un uso che è possibile solo in ordine all'uomo. La vita intesa come lo spazio di tempo dell'esistenza umana ha comunque sempre a che fare con la vita come processo biologico, nel senso che il suo moto risulta «guidato dal motore della vita biologica che l'uomo condivide con le altre cose viventi»<sup>290</sup>. Nel contempo la vita biologica quando entra in contatto con la vita umana subisce a sua volta una trasformazione perché diventa capace di crescita e deperimento, ossia assume una dimensione temporale. Qual è il risultato di questa opposizione e di questa reciproca penetrazione? È un risultato che riguarda il lavoro e che ne spiega l'ambiguo – ma non contraddittorio – carattere di attività a-mondana e insieme di prima forma della mondanissima vita activa.

Il lavoro come *risposta* umana alla necessità naturale certamente non è libero e mette capo a prodotti del tutto effimeri, serve la vita biologica; ma, nel contempo, il lavoro come

<sup>&</sup>lt;sup>288</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 69.

<sup>&</sup>lt;sup>289</sup> Ivi.

<sup>&</sup>lt;sup>290</sup> Ivi.

risposta *umana* al bisogno, alla incessante pressione distruttrice della natura, serve anche la vita umana e tramite essa il *mondo*, creando un continuamente rinnovato tampone per bloccare la falla del «motore della vita biologica», consentendo l'apertura di uno spazio liberato dalla necessità e sufficientemente esteso per potere ospitare l'edificazione del *mondo*. Prendendosi cura del livello naturale, il lavoro, in realtà, gli si oppone, tenta di imporgli un'altra logica e, in fin dei conti, si batte a favore di ciò che naturale non è, a favore del *mondo*. Questo dato compariva già nel riconoscimento di un ruolo positivo e irrinunciabile svolto dalla sfera privata, ed ora viene ben espresso dalla Arendt con l'osservazione che il lavoro, oltre che la funzione di metabolismo onnivoro, svolge sempre e costantemente un secondo compito: «una costante, interminabile lotta contro i processi di sviluppo e deperimento attraverso i quali la natura sempre invade il mondo artificiale creato dall'uomo, minacciando la durevolezza del mondo e la sua disponibilità per l'uso umano»<sup>291</sup>. Il lavoro non si consoliderà mai in un qualche oggetto duraturo, quanto da esso compiuto va sempre nuovamente ripetuto, perché sempre si rinnova l'assalto del bisogno naturale, che può solo essere corrisposto, ma mai definitivamente saziato.

Quando dalla considerazione del lavoro si passa a quella della produzione di opere, la differenza che si incontra non è solamente una differenza di grado, ma una vera e propria diversità per così dire «ontica». Mentre il lavoro scaturisce dalla necessità e non conosce la libertà, l'operare si incentra totalmente su quest'ultima, e non è semplicemente dotato di un grado di mondanità, ma è il luogo stesso della costituzione del mondo. Il lavoro è certamente la condizione necessaria del darsi di un mondo, ma l'operare ne è la condizione necessaria e sufficiente. Posta la diversità in questi termini, anche il rapporto gerarchico fra le due attività risalta nelle sue esatte dimensioni: il rapporto per cui il lavoro, respingendo il continuo logorio della natura, preserva uno spazio per il mondo, deve essere rovesciato, e si deve dire che la costituzione di un mondo tramite l'operare è ciò che rende il lavoro un'attività dotata di un qualche contenuto umano in quanto, offrendogli un mondo al quale relazionarsi, gli offre la possibilità di trascendere l'insensato ciclo del metabolismo naturale. Questa convinzione della Arendt si riflette anche negli appellativi con cui ella

\_

<sup>&</sup>lt;sup>291</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 71.

chiama i due soggetti delle due attività: *animal laborans* e *homo faber*; come si vede, il termine «uomo» è riservato solo all'autore della seconda.

L'opera rappresenta l'attività decisiva per il costituirsi del mondo, la più mondana delle attività umane, anche se la preminenza nella gerarchia della *vita activa* toccherà alla fine all'azione<sup>292</sup>.

La centralità dell'operare è dovuta alla reificazione: l'operare detiene questa centralità perché detiene la facoltà di reificare, rem-facere, rendere oggetto. La questione diventa di quali siano gli attributi che rendono l'oggetto così essenziale per l'essere stesso del mondo. Si dirà: fondamentalmente la sua capacità di permanenza; infatti, «un oggetto può dirsi culturale nella misura in cui resiste nel tempo»<sup>293</sup>. E questa permanenza ha valore soprattutto perché in essa è contenuta sempre almeno un'allusione all'immortalità. I prodotti del lavoro, come si è detto, hanno una struttura estremamente labile, e questo è dovuto al fatto di avere un essere che è essenzialmente processuale, al fatto che vivono totalmente all'interno di un processo (quello vitale). La Arendt oppone permanenza e processualità, e ciò significa che, ai suoi occhi, l'attributo fondamentale di ciò che viene definito oggetto è un essere opposto a quello del processo. Per questo motivo la prova più sicura per accertare se una qualche attività umana sia riuscita a creare un oggetto, è quella di verificare se tale attività risulti del tutto cessata oppure se continui; infatti, poiché l'essere proprio di ogni attività (in quanto attività) è quello processuale, si richiede la sua fine per potere parlare di un risultato che sia davvero qualcosa di reificato: per avere la res il facere deve tacere. Allora, se da una parte l'oggetto è, e non potrebbe essere tale, il frutto dell'attività umana, dall'altra parte esso è anche il suo opposto; come dire che la cultura non risiede nell'azione umana, ma nella sua cessazione o che al darsi della cultura è essenziale il coraggio e la capacità di ammettere una qualche presenza di una qualche alterità che fronteggi il soggetto; ciò che per l'appunto, chiamiamo oggetto. Come anche osserva la Arendt: «La fabbricazione [...] termina al completamento del prodotto finito, il quale, oltre a sopravvivere al processo di fabbricazione, da quel momento ha una specie di

<sup>&</sup>lt;sup>292</sup> Cfr. M. Cangiotti, *L'ethos della politica. Studio su Hannah Arendt*, cit., p. 251.

<sup>&</sup>lt;sup>293</sup> H. Arendt, Vita activa, cit., p. 68.

"vita" propria»294.

Se l'operare è l'unica attività umana che riesca a porre capo ad un oggetto, l'unico atto capace di reificazione, ciò è dovuto alla sua peculiare struttura interna, e l'elemento centrale di essa è quello della *progettazione*. Dire che la progettazione è la base stessa del fabbricare significa dire che la realizzazione di qualsiasi oggetto deve sempre essere preceduta da un atto preliminare, che fissi e stabilisca il modello di questo stesso oggetto; non si tratta di una procedura facoltativa, ma di un passaggio essenziale, ineliminabile dall'attività dell'operare. Il progettare è un *ri-esprimere*, cioè un esprimere passando attraverso se stessi. La cultura, allora, si presenta come punto supremo di incontro fra la soggettività e l'oggettività, incontro che produce una sintesi dinamica e sempre aperta ma, nel contempo, segnata da tappe in cui sempre è dato scorgere il pieno consolidamento finale, una sintesi dunque non progressiva bensì continua.

Accanto alla progettualità vi sono due altre importanti caratteristiche tipiche della struttura dell'operare. La *prima* è rappresentata dall'isolamento in cui necessariamente si deve cogliere l'azione dell'*homo faber*. Infatti, se l'operare è tale per il suo nesso costitutivo con il progettare, l'*homo faber* ha bisogno di vivere un rapporto intensissimo con la propria «idea», con l'immagine mentale della cosa da costruire; gli serve uno spazio dove ritirarsi indisturbato e totalmente concentrato sul proprio progetto. Questo isolamento non è neppur lontanamente scalfito né dal bisogno di avere collaboratori nella fase propriamente realizzativa, né dal desiderio di avere intorno a sé degli allievi da educare nella propria arte.

La seconda delle strutture «derivate» dell'operare è rappresentata dal suo carattere utilitaristico-strumentale; di nuovo il nesso con la dimensione della progettualità si rivela fondamentale: dovendo fabbricare un oggetto secondo una ben precisa idea di esso, l'homo faber entra in una logica di mezzi e fini, deve cioè predisporre strumenti e materiali e orientare la propria azione, su di essi e tramite essi, al raggiungimento dell'obiettivo. Sorge al posto della natura l'artificium, il prodotto dell'arte umana. Il passaggio dall'elemento naturale al materiale, che è il primo fondamentale passaggio dalla natura alla cultura,

-

<sup>&</sup>lt;sup>294</sup> H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 66. La Arendt sottolinea che l'epoca contemporanea ha quasi del tutto perduto la sfera dell'attività dell'operare e l'ha sostituita con quella della tecnologia.

richiede e implica un elemento di violazione e di violenza, per cui l'«homo faber, il creatore dell'artificio umano, è sempre stato un distruttore della natura»<sup>295</sup>.

Per superare l'impasse prodotta da lavoro e opera, la Arendt mette in scena l'azione e il discorso, vale a dire la politica cui è affidato il compito di salvare il mondo dalla dinamica autodistruttiva della pura fabbrilità. L'intera questione è sintetizzata dall'autrice con l'affermazione che se il momento dell'operatività risulta essere essenziale per la costituzione del mondo, tuttavia bisogna impedire che i suoi criteri valgano anche per il governo del mondo, una volta che quest'ultimo si sia costituito. Non può essere l'homo faber, bensì «l'uomo che parla e fa o l'uomo che pensa, quello a cui deve riferirsi il mondo»<sup>296</sup>. A ben vedere con questo passaggio dalla sfera della fabbricazione alla sfera dell'azione siamo in qualche modo usciti dalla dimensione della costituzione del mondo per entrare propriamente nella sua vita. Se volessimo ancora servirci della metafora del mondo come dimora adatta all'uomo, bisognerebbe allora osservare che un'abitazione umana è certo fatta da un apparato «materiale» quali le mura, il tetto, il mobilio, ma che essa diventa una vera e propria casa non per l'opera dei muratori o dei falegnami, bensì per l'azione e la presenza degli uomini che la abitano: una casa è tale non solo perché viene progettata ed edificata, ma soprattutto perché viene «vissuta».

Per essere ciò che il mondo ha sempre rappresentato, una dimora per gli uomini durante la loro vita sulla terra, la sfera artificiale umana deve costituire uno spazio adeguato per l'azione e per il discorso, per attività [...] di natura completamente differente dalle molteplici attività di fabbricazione, grazie a cui sono prodotti il mondo stesso e tutte le cose che vi sono.<sup>297</sup>

Mentre i prodotti delle sfere del lavoro e del fabbricare avevano, nonostante importanti differenze, un comune carattere oggettuale, il prodotto cui mettono capo azione e discorso è invece puramente oggettuale, riguarda lo stesso attore che agisce e che parla; si passa così da attività chiaramente intenzionali ad attività altrettanto chiaramente riflessive,

<sup>&</sup>lt;sup>295</sup> H. Arendt, Vita activa, cit., p. 99.

<sup>&</sup>lt;sup>296</sup> Ivi, p. 113.

<sup>&</sup>lt;sup>297</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 125-126.

e in ciò risiede la loro capacità rivelatoria. La tesi arendtiana che con azione e discorso inizierebbe la fase propriamente *umana* del *mondo*, trova la sua base su questa diversa conformazione di azione e parola rispetto a lavoro e opera.

Agire significa per la Arendt sempre e solamente dare avvio a qualcosa di nuovo, ed è quindi l'appropriata manifestazione della libertà. Vi è così un rapporto di fondazione tra la struttura personale dell'uomo e la capacità d'azione di cui è dotato, e poiché l'essere personale si mostra in tutta la sua intensità nella nascita, si può dire che azione e discorso sono «come una seconda nascita, in cui confermiamo e ci sobbarchiamo la nuda realtà della nostra apparenza fisica originaria»<sup>298</sup>. Umanità e capacità di azione e di parola vengono a coincidere, e questa coincidenza spiega il motivo sia della riflessività di queste ultime, sia della loro necessarietà: rinunciando ad esse l'uomo rinuncerebbe alla propria umanità.

Azione e discorso hanno bisogno di un preciso luogo dove poter prendere forma secondo la pienezza della propria specificità, questo luogo è lo spazio dell'intersoggettività. La Arendt è molto precisa nell'identificare questa vitale precondizione, e osserva che l'intersoggettività che si richiede non è né quella filantropica né quella caritativa dell'essere per gli altri; essa non è nemmeno quella polemica e oppositiva dell'essere contro gli altri; l'intersoggettività cercata è dunque quella del «semplice essere insieme con gli altri»<sup>299</sup>. Con il concetto del «semplice essere insieme», la Arendt non intende indicare qualcosa di vago, bensì un luogo e una modalità di rapporto assai precisi; il luogo pubblico e la modalità politica. Lo spazio pubblico e la politica rappresentano per la Arendt e per la coscienza greca cui qui si riferisce, l'unico ambito umano in cui sia dato sperimentare una condizione di perfetta eguaglianza fra tutti i convenuti e, nel contempo, è anche l'ambito umano in cui sia programmaticamente richiesta e perseguita una perfetta distinzione tra di essi. Ma eguaglianza e distinzione sono i due elementi della condizione umana che per un verso consentono e per un altro verso richiedono la rivelazione, la auto-manifestazione della persona. La rivelazione di chi si è, è richiesta dal fatto che la vicenda umana non si svolge in solitudine, ma nella compresenza degli altri, e questa compresenza «ha il duplice

<sup>&</sup>lt;sup>298</sup> Ivi, p. 128.

<sup>&</sup>lt;sup>299</sup> Ivi, p. 131.

carattere dell'eguaglianza e della distinzione»<sup>300</sup>. Se gli uomini essendo plurimi, fossero tutti uguali, non vi sarebbe niente da rivelare, ma poiché l'essere umano è persona, è qualcuno e non un semplice membro della specie, egli è anche unico, ed ecco che si impone il bisogno di porre la distinzione, di rivelare e mostrare agli altri il proprio originale *volto* personale. Questo bisogno trova il suo soddisfacimento grazie alla politica e la politica sorge da questo bisogno.

Tuttavia anche l'azione possiede dei limiti, irreversibilità e imprevedibilità, limiti che la Arendt prova ha superare prospettando un orizzonte di tipo etico. La risposta arendtiana sta nella facoltà di *perdonare* e di fare *promesse* che gli uomini hanno. Queste due facoltà sono ciò che dà vita all'unica adeguata etica politica, in quanto sono due potenzialità dell'azione stessa, sono ad essa totalmente «inerenti». Tanto la facoltà di perdonare quanto quella di fare promesse sono strettamente relate alla condizione della pluralità, alla presenza e all'azione degli altri uomini.

Se il perdono è una questione eminentemente personale (anche se non necessariamente individuale e privata) «in cui *ciò* che fu fatto è perdonato a *chi* lo ha fatto»<sup>301</sup>, la facoltà di fare e mantenere promesse è sempre stata riconosciuta come una componente importante dell'esperienza politica, tanto che su di essa si basa quel tema tipicamente e sommamente politico che è il tema del contratto<sup>302</sup>. L'unico rimedio contro l'irreversibilità del processo dell'azione è la capacità di perdonare.

Senza essere perdonati, la nostra capacità di agire sarebbe confinata a un singolo gesto da cui non potremmo mai riprenderci nel caso commettessimo un errore. Gesù fu il primo a scoprire il ruolo del perdono negli affari umani. Il perdono è l'esatto opposto della vendetta, che lungi dal porre un termine alle conseguenze del primo errore, lega ognuno al processo, provocando tante reazioni a catena. La facoltà di promettere, invece, affronta l'aporia dell'imprevedibilità dell'azione (e con ciò salva la libertà umana) nei suoi due aspetti fondamentali: l'impossibilità di prevedere le conseguenza di un atto che si compie in

<sup>300</sup> H. Arendt, Vita activa, cit., p. 127.

<sup>&</sup>lt;sup>301</sup> Ivi, p. 178.

<sup>&</sup>lt;sup>302</sup> Ivi, p. 179.

una comunità d'agenti, e l'impossibilità di fare pieno affidamento su se stesso da parte dell'attore, visto che egli è per essenza libero e non programmabile. Al di fuori della promessa l'unica altra alternativa per arginare questa «doppia oscurità» delle faccende umane sembrerebbe risiedere nel dominio: dominio di sé e dominio degli altri, ossia nella pretesa da parte degli uomini di possedere la sovranità. Ma tale attributo non appartiene loro<sup>303</sup>, ed «è sempre ingannevole se preteso da una singola entità isolata, sia questa l'entità individuale della persona o l'entità collettiva di una nazione»<sup>304</sup>. Pertanto, senza la facoltà di promettere, la libertà umana sarebbe perduta, perché essa "fu data nella condizione di assenza della sovranità". Anzi la Arendt è convinta che proprio la facoltà di promettere è non tanto l'alternativa reale a un'illusoria pretesa di sovranità, ma la generatrice di una certa e limitata realtà.

Facoltà di perdonare e facoltà di promettere riescono a redimere l'azione dalle sue aporie, ma tale redenzione non va intesa nel senso di un annullamento di queste ultime, perché ciò significherebbe annullare l'azione, bensì nel senso di «attrezzare» la libertà umana a padroneggiare se stessa mantenendosi però tale. Così questi due «precetti» morali riescono ad essere adatti all'esperienza politica, in quanto sono entrambi «innervati» nella libertà; in essi assistiamo al darsi di un'etica della libertà politica, al darsi di una specie di dispositivo di controllo inserito nella facoltà umana di agire e di parlare che la sottrae, per quanto possibile, alla causalità. Certamente, una proposta di un'etica per la politica siffatta è ben consapevole del margine di «incontrollabilità» che rimane pur sempre nell'esperienza dell'azione. Ma questo residuo, lungi dal costituire un limite di questa prospettiva, ne rappresenta forse il pregio più alto. Infatti, esso è la più solida garanzia contro il rischio della degenerazione della politica in ideologia, cioè, per come la Arendt intende questo termine, contro il tentativo di concepire e organizzare il reale sulla base delle conseguenze logiche di un'idea presa come fulcro riassuntivo di tutta la realtà, rischio che quando si attualizza genera immancabilmente il sistema totalitario. Nel contempo, questo «margine» è

-

<sup>&</sup>lt;sup>303</sup> Una critica della pretesa da parte dello Stato di connotarsi del carattere della sovranità, con un'operazione di usurpazione politica di una realtà che è solo teologica, è quella di J. Maritain, *L'uomo e lo stato*, Milano, Vita e Pensiero, 1982.

<sup>&</sup>lt;sup>304</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 180-181.

anche la garanzia contro ogni atteggiamento di perfettismo utopico in politica che, invece, sembra essere l'inevitabile risultato dell'etica platonica. L'utopia finisce sempre per generare una prassi politica basata essenzialmente sulla violenza. Tanto l'ideologia quanto l'utopia rappresentano così una malattia mortale dell'esperienza politica e dunque della stessa libertà umana, anche se spesso alle loro spalle sta un giusto desiderio di eticità per l'azione. Contro di esse la Arendt raccoglie questo stesso desiderio e bisogno, e propone la propria etica del perdono e della promessa, nella convinzione che all'interno del territorio politico non si possa pretendere nulla di diverso, e che anzi proprio tale pretesa abbia contribuito non poco a quella crisi dell'esperienza politica che segna di sé tutta l'epoca moderna.

Tramite l'azione e il discorso l'impresa umana di una costituzione seconda della realtà giunge al suo compimento ultimo, e gli uomini possono affermare di possedere una «abitazione» loro adeguata, in cui è stata in qualche modo imbrigliata la necessità e la fatalità del ciclo naturale e in cui è stato creato lo spazio sufficiente per la manifestazione del carattere di persone uniche di cui gli esseri umani godono. Con il *mondo* così costituito viene sconfitto il principio della mortalità e viene insediato al suo posto quello della natalità; esso è allora testimonianza che gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per la morte. La cultura è, per la Arendt, la modalità squisitamente umana per fronteggiare la morte; essa certifica il dualismo costitutivo della condizione umana, quella apertura verso l'infinito o, più precisamente, verso l'Altro da sé, che paradossalmente vive nella finitudine dell'uomo<sup>305</sup>.

Infine, la sfera della cultura rappresenta anche l'unica adeguata preservazione del mondo da quell'apocalisse della modernità che il totalitarismo incarna. Essa, infatti, rendendo possibile un atteggiamento nei confronti della realtà che è capace di mantenere il difficile ma indispensabile equilibrio della sua costituzione duale, sottrae l'energia umana alla dissipazione nichilistica che inevitabilmente l'attende in un mondo che abbia voluto privarsi del proprio originario fondamento trascendente. Allora, il motto conclusivo di tutto

\_

<sup>&</sup>lt;sup>305</sup> Cfr. M. Cangiotti, L'ethos della politica. Studio su Hannah Arendt, cit., p. 330.

questo intero percorso all'interno del pensiero arendtiano potrebbe essere: «cultura o totalitarismo».

## 3.2 A confronto con Marx

Con Marx la filosofia della storia si trasforma in «scienza della storia»: un progetto *teorico* in cui, assieme a quello hegeliano, trovano collocazione i diversi lasciti della filosofia politica tradizionale.

Il marxismo, secondo la Arendt, è la più plausibile testimonianza del legame che unisce il «totalitarismo direttamente alla tradizione» 306. Nell'immagine che l'autrice vuole fornirci Marx presenta due volti: l'uno rivolto verso l'«inaudita» novità del dominio totalitario, l'altro, che guarda all'indietro, in direzione dell'ordine categoriale della *Main Tradition*. Tuttavia, dire che Marx consente di chiarire quali tratti della tradizione filosofica mostrano un'aria di familiarità col totalitarismo, non significa affatto accusarlo di aver provocato lo stalinismo. La Arendt prende infatti le distanze dalle tesi filosofiche che, più o meno esplicitamente, accusano Marx di essere l'affossatore ed il pervertitore dei grandi valori del pensiero occidentale 307. Accuse, queste, che sono a suo parere tanto superficiali quanto inconsapevoli: «inconsapevoli del fatto che accusare Marx di totalitarismo equivale ad accusare la tradizione occidentale stessa di terminare necessariamente nel totalitarismo» 308. «Perché – ed è questa l'assunzione centrale – chiunque attacca Marx, attacca la tradizione del pensiero occidentale» 309.

<sup>&</sup>lt;sup>306</sup> H. Arendt, *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*, two versions, short and long drafts, Library of Congress, Washington, Manuscripts Division, «The Papers of Hannah Arendt», Box 64, p. 3.

<sup>&</sup>lt;sup>307</sup> Ivi, pp. 3-5.

<sup>&</sup>lt;sup>308</sup> H. Arendt, Karl Marx and the Tradition, short draft, cit., p. 3.

La Arendt dissente parimenti «da quei pochi critici del marxismo che sono consapevoli delle radici (nella tradizione) del pensiero di Marx»<sup>310</sup>, ma che per scagionare la filosofia politica classica ed il Cristianesimo da ogni possibile implicazione totalitaria, si inventano l'ipotesi di «una speciale corrente immanentistica», che percorrerebbe sotterraneamente la tradizione: «un'eresia in seno al cattolicesimo, oggi chiamato gnosticismo»<sup>311</sup>. Come esiti inevitabili essa avrebbe tanto la filosofia di Marx quanto il totalitarismo. Per Hannah Arendt è assurdo ridurre il pensiero marxiano ad una forma di «immanentismo», quasi fosse sufficiente, per connotarlo, parlare di una «religione secolare» volta a realizzare il paradiso sulla terra<sup>312</sup>.

Un doppio compito si propone dunque l'interpretazione dell'autrice. In primo luogo, tenere ben ferma la differenza tra Marx ed i vari regimi e movimenti politici che a lui si richiamano. La Arendt asserisce, per esempio, che «Marx, ma anche Lenin, sono stati decisamente trasformati da Stalin» e, ancor più significativamente, che «la linea che va da Aristotele a Marx comporta fratture assai meno decisive di quelle invece presenti nella linea che congiunge Marx a Stalin» Ciononostante rimane un problema che non può essere sottovalutato: il fatto che una determinata forma di totalitarismo si richiami direttamente a Marx. Ne consegue, in secondo luogo, che per capire che «cosa non va nella nostra tradizione filosofico-politica» sia assai più plausibile indagare il nesso filosofiamarxiana - «mentalità totalitaria», piuttosto che interrogarsi «su ciò che lega il Nazismo ai suoi presunti e cosiddetti predecessori», quali potrebbero essere Hegel o Nietzsche<sup>314</sup>.

Va da sé, che lo sforzo della Arendt si concentri sul mettere a fuoco l'ambivalenza della posizione di Marx nei confronti della tradizione filosofico-politica. Di fatto ne segna la fine, ma non perché consapevolmente ed intenzionalmente vi metta termine<sup>315</sup>: pur

<sup>&</sup>lt;sup>309</sup> Ivi.

<sup>&</sup>lt;sup>310</sup> Ivi.

<sup>&</sup>lt;sup>311</sup> Ivi (Il riferimento è a E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, cit.).

<sup>&</sup>lt;sup>312</sup> H. Arendt, Karl Marx and the Tradition, short draft, cit., p. 3.

<sup>&</sup>lt;sup>313</sup> Ivi.

<sup>&</sup>lt;sup>314</sup> Ivi.

ribellandovisi, egli rimane tuttavia in potere della sua forza trainante. L'autrice tenta per tanto di dar conto sia della dirompente novità di alcuni assunti marxiani sia dell'inconsapevole legame che continua a tenerli uniti alla tradizione della filosofia politica occidentale.

Come avviene per Kierkegaard e Nietzsche, anche i capisaldi del pensiero di Marx acquisiscono forza e rilevanza se li si comprende a partire dalla loro volontà di opporsi alle millenarie astrazioni della metafisica. L'operazione teorica marxiana rimane, ciononostante, un'impresa eminentemente filosofica: è una sfida della filosofia nei confronti della filosofia stessa. E Marx, ci fa capire Hannah Arendt, rimane «filosofo» dall'inizio alla fine. Pertanto ella non accoglie i suggerimenti di quelle interpretazioni che distinguono, nel pensiero marxiano, una prima fase, ancora «idealista» e filosofica, da una fase matura, cosiddetta «scientifica»<sup>316</sup>.

La Arendt asserisce che l'originalità di Marx non risiede né nell'aspetto economico della sua opera, né nella «scoperta» della lotta di classe, e nemmeno nella prefigurazione della società senza classi<sup>317</sup>. L'autentica novità di Marx va piuttosto cercata in quelle tre affermazioni che, a giudizio dell'autrice, equivalgono a tre autentiche sfide lanciate contro alcuni «dogmi» della filosofia politica occidentale; tre affermazioni che costituiscono gli assi portanti del suo pensiero: «Il lavoro è il creatore dell'uomo»; «la violenza è la levatrice della storia»; «i filosofi si sono limitati a diversamente interpretare il mondo, ora è giunto il momento di cambiarlo»<sup>318</sup>. Un'asserzione, quest'ultima, che è soltanto una variante di quella – reperibile in alcuni manoscritti giovanili – secondo cui «non si può *aufheben* la

<sup>&</sup>lt;sup>315</sup> Nel saggio *La tradizione e l'età moderna*, in *Tra Passato e Futuro*, cit., p. 41, si legge: «Il nostro pensiero politico tradizionale ha avuto una nascita ben definita con Platone ed Aristotele; e, a mio avviso, una morte altrettanto ben definita con Karl Marx. Il principio è nella *Repubblica* di Platone, in cui il filosofo, con l'immagine della caverna, definisce la sfera delle cure umane [...] come un mondo di tenebre, confusione e disinganno, che deve essere fuggito e abbandonato [...]. La fine è nell'affermazione di Marx secondo cui la filosofia e la verità filosofica non si trovano fuori dalle cure e dal mondo comune degli uomini, bensì proprio in mezzo a questi, e possono essere realizzate solo nell'ambito del convivere».

<sup>&</sup>lt;sup>316</sup> H. Arendt, *La tradizione e l'età moderna*, in *Tra Passato e Futuro*, cit., p. 49-50. La Arendt rifiuta esplicitamente anche la tesi della "volgarizzazione" di Marx ad opera di Engels. Importanti per l'interpretazione arendtiana di Marx sono i lavori di S. Hook, *From Hegel to Marx*, Ann Arbor, 1936; A. Kojéve, *Hegel, Marx et le Christianisme*, «Critique», nn. 3-4, 1946 e J. Hyppolite, *Marxisme et Philosophie* (1947), ora in J. Hyppolite, *Etudes sur Marx et Hegel*, Paris, Riviére, 1965.

<sup>&</sup>lt;sup>317</sup> H. Arendt, Karl Marx and the Tradition, short draft, cit., p. 3.

filosofia senza realizzarla». La stessa convinzione espressa più tardi nell'idea della classe lavoratrice quale unica erede legittima della filosofia classica.

Come si diceva, ognuna di queste affermazioni sarebbe rivolta a demolire alcuni presupposti fondamentali della tradizione metafisica. Sostenere che sia il lavoro a creare l'uomo e a determinarne l'essenza – una convinzione che, secondo la Arendt, non abbandona mai Marx – significa sfidare intenzionalmente tanto la definizione filosofica dell'uomo come *animal rationale* quanto il dogma cristiano di Dio creatore dell'uomo. E sarebbe una sfida non soltanto perché Marx metterebbe in discussione l'autorità della *ratio* e di Dio nel conferire all'uomo la sua propria «umanità». Ma perché attribuirebbe tale qualifica al lavoro, tradizionalmente la più disprezzata delle attività umane<sup>319</sup>.

Altrettanto «eterodossa» suona l'asserzione secondo cui la violenza è la levatrice della storia. Presuppone infatti che il senso della storia non si disveli nella ricostruzione dei filosofi e degli storici, nebbiose e ipocrite proclamazioni ideologiche, bensì nelle guerre e nelle rivoluzioni. E se il pensiero politico ha sempre considerato il ricorso alla violenza come un'ultima *ratio*, o come un tratto distintivo della tirannide, per Marx, invece, esso costituisce l'essenza della politica, la «verità» delle vicende storiche<sup>320</sup>. Nel sistema marxiano, precisa Hannah Arendt, la politica è sinonimo di un agire che o prepara alla violenza futura, o giustifica una violenza passata, o è violenza *tout court*. «La glorificazione della violenza fatta da Marx, pertanto, contiene il più specifico diniego del *logos*, della parola, della forma di rapporto in più netto contrasto con la violenza»<sup>321</sup>. Di

<sup>&</sup>lt;sup>318</sup> Si veda H. Arendt, *La tradizione e l'età moderna*, in *Tra Passato e Futuro*, cit., p. 46; H. Arendt, *Karl Marx and the Tradition*, long draft, cit., p. 6.

<sup>319</sup> In una nota di *Vita activa*, cit., p. 255, n. 14, la Arendt sostiene: «L'idea che l'uomo crei se stesso attraverso il proprio lavoro si trova negli scritti giovanili di Marx e in tutto il resto della sua opera. La si può trovare in diverse forme nelle *Jugendschriften*; anche nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* [...]. Dal contesto è chiaro che Marx intendeva sostituire la definizione tradizionale dell'uomo come *animal rationale* definendolo *animal laborans*. Questa teoria è sottolineata in una frase dell'*Ideologia tedesca*, successivamente cancellata: "Il primo atto storico con cui questi individui si distinguono dagli animali non è il fatto che pensano, ma il fatto che cominciano a produrre i propri mezzi di sussistenza"[...]. Analoghe formulazioni si ritrovano anche nei *Manoscritti economico-filosofici* e nella *Sacra-famiglia* che è del 1884, o in un articolo del 1876, apparso vent'anni più tardi nella «Neue Zeit»: *Sull'importanza avuta dal lavoro nel passaggio dalla scimmia all'uomo*».

<sup>&</sup>lt;sup>320</sup> Si veda H. Arendt, *La tradizione e l'età moderna*, in *Tra Passato e Futuro*, cit., p. 47.

<sup>&</sup>lt;sup>321</sup> Ivi.

rivoluzionario, in tale assunto, non vi è soltanto l'idea che sia la *praxis*, la storia, a custodire e rivelare la verità. Già la *Philosophie der Geschichte* hegeliana aveva operato in tale direzione. «Sovversivo» è soprattutto il riferimento all'azione violenta, che per i greci, ad esempio, proprio perché muta, priva di *logos*, era assolutamente priva anche di un significato<sup>322</sup>.

Alla volontà di capovolgere l'ordine gerarchico della metafisica, di portare cioè finalmente in primo piano l'aspetto «basso» e materiale dell'esistenza e di abbassarne a menzogna, a «falsa coscienza», l'aspetto «alto» e spirituale, darebbe voce programmatica l'ultimo, e come si vedrà cruciale, caposaldo marxiano: la famosa ultima tesi su Feuerbach, secondo cui la filosofia, da attività puramente contemplativa, deve farsi azione produttrice di mutamento. Questa, «una delle molte conclusioni possibili offerte dal sistema hegeliano» rappresenta qualcosa di inaudito rispetto alla tradizione. Se la filosofia «non è mai stata di questo mondo», e si è al massimo spinta a prescrivere regole agli affari umani, non può che suonare straordinario l'appello marxiano a che la filosofia si realizzi nella realtà. In altri termini, la riflessione filosofica ha ora un senso soltanto se diventa tutt'uno con la *praxis*. «Stavolta la sfida alla tradizione (non più sottintesa come in Hegel, bensì chiaramente esplicita nel postulato di Marx) consiste nel prevedere che il mondo delle ordinarie faccende umane, nel quale ci orientiamo e pensiamo con il buon senso, diventerà un giorno identico al mondo delle idee, in cui si muove il filosofo; o che la filosofia, da sempre un patrimonio di pochi, un giorno diventerà la realtà» 324.

Secondo Hannah Arendt tutte e tre le affermazioni sono sì paradossi provocatori, volti ad utilizzare concetti tradizionali soltanto per farli esplodere. Tuttavia articolano nel pensiero avvenimenti concreti, che davvero hanno rivoluzionato il mondo. Nei grandi eventi che preannunciano il XIX secolo – le rivoluzioni industriali e politiche – la violenza era realmente diventata la *levatrice* della storia, come la Rivoluzione Francese aveva

-

<sup>&</sup>lt;sup>322</sup> Queste stesse considerazioni trovano un'ampia trattazione in H. Arendt, *Karl Marx and the Tradition*, long draft, cit., pp. 9-10 in cui l'autrice aggiunge: La violenza è per Marx rivelazione, contro la tradizione che ci dice che soltanto la parola di Dio è rivelazione».

<sup>&</sup>lt;sup>323</sup> H. Arendt, Karl Marx and the Tradition, short draft, cit., p. 7.

<sup>324</sup> H. Arendt, La tradizione e l'età moderna, in Tra Passato e Futuro, cit., p. 49.

testimoniato, ed il lavoro era *di fatto* assurto al rango più elevato delle attività umane. Tanto che, attraverso la richiesta dell'uguaglianza politica estesa alla classe dei lavoratori, esso aveva prepotentemente occupato la scena pubblica<sup>325</sup>.

Come Scrive Simona Forti<sup>326</sup>, la grandezza di Marx, allora, consisterebbe innanzitutto nella lucidità con cui egli ha intuito la direzione verso cui il mondo stava cambiando, e nella consapevolezza che, per articolare nel pensiero tale intuizione, non erano più utilizzabili le categorie del passato. Sopra ogni altra cosa la «genialità di Marx» – ciò che al contempo lo distingue dai cosiddetti socialisti utopisti – risiederebbe non soltanto nell'aver capito che il *lavoro* era all'origine di ogni ricchezza e di tutti i nuovi valori sociali, ma nell'aver compreso che tutti gli uomini, a prescindere dalla provenienza di classe, sarebbero prima o poi diventati lavoratori. Non tanto perché ogni altro tipo di attività sarebbe scomparso quanto piuttosto perché queste sarebbero state reinterpretate come attività lavorative<sup>327</sup>.

Ma se la Arendt non perde occasione per elogiare la grande acutezza con cui Marx percepisce sia le dirompenti novità del moderno sia l'impossibilità di esprimerle attraverso il quadro concettuale tràdito, altrettanto energicamente insiste sul fallimento del pensiero marxiano, rispetto alla sua volontà di sovvertire la tradizione. Esso non riuscirebbe ad opporre resistenza al potere coercitivo delle categorie ereditate dalla filosofia politica.

È nell'ambivalenza di questa sua posizione, di cui Marx non si avvedrebbe, che si radicano, a parere dell'autrice, le numerose contraddizioni del suo pensiero. Contraddizioni che non possono essere per lei attribuite ad una supposta discrepanza tra il Marx «umanista» ed «essenzialista», da una parte, ed il Marx «antiumanista» e «scienziato», dall'altra<sup>328</sup>. Perché le tre affermazioni, che custodiscono il segreto della riflessione

<sup>&</sup>lt;sup>325</sup> H. Arendt, Karl Marx and the Tradition, long draft, cit., p. 11.

<sup>&</sup>lt;sup>326</sup> S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 189.

<sup>&</sup>lt;sup>327</sup> H. Arendt, Karl Marx and the Tradition, short draft, cit., p. 6.

<sup>&</sup>lt;sup>328</sup> Il riferimento è all'interpretazione di L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, 1965 che sebbene sembri andare in direzione esattamente opposta a quella di Hannah Arendt presenta a ben guardare molti punti di contatto con l'approccio dell'autrice, in particolare rispetto alle ragioni teoriche che motiverebbero la filosofia di Marx. La differenza è che per Althusser, Marx *riesce* nella rivoluzione filosofica che intendeva realizzare: fondare una teoria della storia e della politica su concetti *radicalmente nuovi*, grazie alle quali troncare con ogni

marxiana, la accompagnano lungo l'intero arco del suo svolgimento. E se danno luogo ad aporie, contraddizioni e paradossi, la ragione sta, appunto, nella stessa contraddittoria posizione di Marx: tentare di dare voce al nuovo, ma non poterlo fare se non con strumenti concettuali vecchi.

Per la Arendt, ad esempio, è paradossale e contraddittorio che Marx sostenga il «potere rivelatorio» della violenza – la «quintessenza» dell'attività umana – e al contempo ne prefiguri la scomparsa nella «società futura», in cui la lotta di classe, lo stato, la politica si estinguono, e con essi ogni azione violenta<sup>329</sup>. Un'altra incongruenza ella scorge nel suo modo di pensare la storia: fondamento indiscusso della filosofia marxiana, luogo in cui la verità diviene, la storia ha come suo fine il venir meno, la scomparsa, del movimento storico stesso. Queste «auto-contraddizioni fondamentali in cui sono impigliate tutte le opere di Marx», per l'autrice, possono essere espresse anche nella maniera seguente: «che egli riteneva necessaria la violenza per abolire la violenza e che il fine della storia è la fine della storia»<sup>330</sup>.

Ma la contraddizione più significativa riguarda quella che per Hannah Arendt è la caratteristica più propria ed originale del pensiero marxiano, l'aspetto che davvero lo pone in rottura con la tradizione: la glorificazione del lavoro. Ora, quell'attività che per Marx denota l'uomo in quanto uomo, nel «regno della libertà» sembra venir abolita<sup>331</sup>. Egli non abbandona l'idea che l'uomo crei se stesso tramite il lavoro, bensì la fa inconsapevolmente convivere con la speranza della liberazione dal lavoro<sup>332</sup>.

Per la Arendt questo significa che, accanto alla provocazione rappresentata dalla glorificazione dell'attività lavorativa, in lui rimane in vita quel pregiudizio, profondamente radicato nella filosofia, che vede nel lavoro un peso, o una maledizione, da cui ci si deve

umanesimo filosofico.

<sup>&</sup>lt;sup>329</sup> H. Arendt, *La tradizione e l'età moderna*, in *Tra Passato e Futuro*, cit., p. 49.

<sup>&</sup>lt;sup>330</sup> H. Arendt, Karl Marx and the Tradition, long draft, cit., p. 8.

<sup>&</sup>lt;sup>331</sup> H. Arendt, *La tradizione e l'età moderna*, in *Tra Passato e Futuro*, cit., p. 49; ma anche H. Arendt, *Karl Marx and the Tradition*, long draft, cit., p. 8.

<sup>&</sup>lt;sup>332</sup> Le pochissime citazioni di cui la Arendt si avvale per confortare la sua tesi si trovano in *Vita activa*, cit., p. 255, e sono tratte dall'*Ideologia tedesca* («Non si tratta di liberare il lavoro, ma di sopprimerlo superandolo») e dal III volume del *Capitale* («Il regno della libertà inizia là dove il lavoro cessa»).

liberare. Ed in linea con il pensiero filosofico, ed in particolare con quello greco, è infatti la stessa concezione marxiana del lavoro. In *Vita activa*, nella parte dell'opera dedicata appunto al *Lavoro*, la Arendt ricostruisce l'ascesa di quest'ultimo al rango di attività suprema. Individua in Locke il punto di partenza di questa gloriosa scalata, e precisamente nel fatto che il filosofo inglese scopre nel lavoro la fonte di ogni appropriazione individuale, fondando così la proprietà privata sul possesso più privato che esista: «la proprietà (che l'uomo ha) della propria persona, cioè del suo corpo». Riconosce poi un ruolo importante ad Adam Smith, il quale collocò nel lavoro la fonte di ogni ricchezza<sup>333</sup>.

Risulta necessario, prima di analizzare il confronto che a noi interessa tra la Arendt e Marx in merito alla questione del lavoro, seguire un po' più da vicino l'elaborazione del paradigma della produzione all'interno della teoria marxiana. Nei quaderni redatti a Parigi e noti come *Manoscritti economico-filosofici del 1844* emerge la prima elaborazione del paradigma della produzione. All'interno del generale contesto della prassi l'attività produttiva assume ora un ruolo determinante. I rapporti di autonomizzazione e di estraneazione, che Marx aveva già individuato nella società contemporanea, vengono ricondotti all'estraneazione del lavoro come attività vitale dell'uomo; e le tendenze verso il superamento di tale condizione si originano a loro volta nell'ambito della produzione<sup>334</sup>.

Nei manoscritti del 1844 Marx riprende e sviluppa l'antropologia feuerbachiana assumendo come ambito centrale di analisi l'attività produttiva. È il lavoro per Marx l'attività «essenziale», l'attività che qualifica l'uomo come «ente generico» (Gattungswesen): l'«attività generica» (Gattungstätigkeit) dell'uomo. La manifestazione della sensibilità e della passionalità umane, di quel tratto naturale che Feuerbach faceva valere nei confronti del panlogismo hegeliano, sono possibili, sostiene ora Marx, soltanto

<sup>333</sup> H. Arendt, Vita activa, cit., pp. 68-83.

<sup>&</sup>lt;sup>334</sup> Questo nuovo status dell'attività lavorativa all'interno del più generale contesto della vita pratica è probabilmente da ricollegare al nuovo interesse di Marx per l'economia politica. I quaderni di estratti dalle opere di economisti classici testimoniano delle letture marxiane. Una probabile influenza diretta sembra riscontrabile nel saggio di Engels «Lineamenti di una critica dell'economia politica», tr. it. di N. De Domenico, Roma, Editori Riuniti, 1976.

mediante lo sviluppo dell'attività produttiva<sup>335</sup>. È in questi termini che Marx propone la prima formulazione del paradigma della produzione.

Il lavoro è visto come una modalità fondamentale del rapporto fra l'uomo e la natura. La prima condizione per la produzione da parte del lavoratore, scrive Marx, è la natura o «mondo esterno sensibile»: la natura fornisce l'oggetto del lavoro, gli strumenti e i mezzi di sussistenza necessari al lavoratore. L'attività produttiva rappresenta dunque il congiungimento dell'uomo con la natura. Non soltanto il corpo umano è un ente naturale, ma la natura è il «corpo inorganico» dell'uomo. D'altra parte il lavoro è «attività vitale», «vita produttiva». In quanto tale, è l'attività che esprime il carattere specifico della specie umana<sup>336</sup>. Nella lavorazione della natura esterna l'uomo oggettiva la sua «vita generica», realizzandosi come *Gattungswesen*.

Dunque, contro la filosofia hegeliana, e ricollegandosi all'umanesimo feuerbachiano, Marx abbozza un'antropologia nella quale l'uomo si configura, nella sua essenza, come un ente oggettivo e naturale, partecipe della natura e bisognoso della natura per oggettivarsi e realizzarsi. Marx sostiene, d'altra parte, che questo rapporto si è esplicitato storicamente in forme distorte ed estraniate<sup>337</sup>.

La concezione marxiana del lavoro nei manoscritti del 1844 appare il luogo in cui converge la recezione di differenti istanze teoriche: l'economia politica classica, l'analisi critica della filosofia hegeliana, l'appropriazione ed elaborazione dell'umanesimo materialistico feuerbachiano. Nel contesto delle attività sociali viene messa a fuoco la dimensione poietica: il lavoro viene ora concepito come l'ambito fondamentale da analizzare nello studio della società civile, in quanto processo di autoproduzione del genere umano, e come l'attività nella quale l'uomo esplica il suo rapporto con la natura nel suo complesso. Di conseguenza, Marx applica ora ai rapporti di produzione ed alla realtà del processo di lavoro il suo approccio critico.

<sup>&</sup>lt;sup>335</sup> Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, tr. it. a cura di Antonio Di Meo, Roma, Editori Riuniti. 1980.

<sup>&</sup>lt;sup>336</sup> «Nel mondo dell'attività vitale si trova l'intero carattere di una specie, il suo carattere specifico, e la libera attività consapevole è il carattere specifico dell'uomo». Ivi, p. 299-303.

<sup>&</sup>lt;sup>337</sup> L. Baccelli, *Praxis e Poiesis nella filosofia politica moderna*, cit., p. 74.

Dai Manoscritti del 1844 emerge, in primo luogo, che il lavoro umano ha una sfera di applicazione più ampia rispetto alle attività «produttive» delle altre specie animali. Come gli altri animali, l'uomo vive della natura inorganica, ma ne vive in modo più universale<sup>338</sup>. Marx riprende qui una considerazione già presente nella *Filosofia del diritto* hegeliana e nella trattazione della «Filosofia della natura» all'interno dell'*Enciclopedia*. Ma riferisce più direttamente al processo lavorativo l'universalità che Hegel attribuisce al bisogno ed al suo soddisfacimento. E soprattutto introduce ulteriori elementi di specificazione. L'uomo si conferma nella produzione come «ente generico»: mentre l'animale produce in modo legato al suo immediato bisogno fisico, l'uomo produce in modo meno condizionato, in modo universale e rapportato al futuro.

Data la concezione del lavoro quale attività vitale, quale espressione del carattere di Gattungswesen dell'uomo, si comprende come l'«alienazione» del lavoro sia vista dal giovane Marx come una condizione di estraniazione radicale, che investe tutti gli ambiti dell'esistenza individuale. Secondo Marx, infatti, nella società basata sui rapporti di proprietà privata, il lavoro è impoverito proprio di quegli elementi che lo qualificano come «attività generica»: universalità, consapevolezza, progettualità, libertà.

In primo luogo, il lavoro ed il lavoratore sono ridotti a merce<sup>339</sup>. Il prodotto del lavoro, in quanto proprietà altrui, diviene una realtà estranea che si contrappone come qualcosa di ostile al lavoratore. L'oggettivazione dell'attività umana e l'appropriazione della natura – cioè il rapporto con il mondo sensibile e con gli oggetti della natura – si rovesciano in alienazione ed espropriazione. In secondo luogo, l'attività lavorativa diviene un mero mezzo per soddisfare i bisogni del lavoratore, senza che assume di per sé un significato e, d'altra parte, non è più l'attività propria del lavoratore, ma appartiene ad un altro. Il lavoro diviene così «perdita del lavoratore stesso», che finisce per sentirsi libero soltanto nelle sue funzioni animali, al di fuori dell'attività produttiva. Ma soprattutto per il lavoratore è estraneo il suo stesso essere «ente generico». Sottraendo al lavoratore l'oggetto della sua produzione, il lavoro alienato gli sottrae la natura, cioè il suo «corpo inorganico»;

-

<sup>&</sup>lt;sup>338</sup> Cfr. K. Marx, Manoscritti economico-filosofici del 1844, cit., p. 302.

<sup>&</sup>lt;sup>339</sup> Solo nei *Grundrisse* Marx introdurrà la categoria di capacità di lavoro o forza-lavoro, indicando in essa la merce che il lavoratore vende nello scambio con il capitalista.

di conseguenza, gli sottrae la sua «vita generica»<sup>340</sup>. L'alienazione del lavoro si risolve nell'estraneazione della stessa corporalità, e delle relazioni con gli altri uomini<sup>341</sup>.

Se l'alienazione del lavoro coincide con l'alienazione dell'essenza dell'ente generico, Marx vede come uno degli elementi di tale alienazione proprio il fatto che il lavoratore venga considerato esclusivamente come tale, che non venga considerato come uomo al di fuori della sua funzione di lavoratore, e dunque il significato dell'esistenza umana venga ridotto all'attività lavorativa. L'economia politica, scrive Marx, riconosce l'uomo soltanto nella sua attività produttiva: nel tempo di non-lavoro non è riconosciuto come uomo ma come mero oggetto del diritto penale, delle scienze sociali, del controllo sociale, della politica<sup>342</sup>.

Un ulteriore elemento di novità dei manoscritti parigini è rappresentato dall'idea che le tendenze verso la ricomposizione di questa scissione e il superamento di questa condizione estraniata si originino nella stessa sfera della produzione. Marx aveva già sostenuto che la condizione del proletariato riassume in sé tutta la sofferenza dell'umanità. Ma ora questa condizione è vista come la conseguenza dell'alienazione del lavoro: «l'intera servitù umana è coinvolta nel rapporto dell'operaio alla produzione, e tutti i rapporti di servitù sono soltanto modificazioni e conseguenze di questo rapporto»<sup>343</sup>.

Nei Manoscritti del 1844 non emergono dubbi sul carattere pieno, completo della ricomposizione. Il giovane Marx vede nel comunismo insieme l'affermazione dell'uomo e la ricostituzione di un «rapporto morale» con la natura. Vi vede la realizzazione congiunta dell'umanismo e del naturalismo e la piena esplicazione, non alienata, del lavoro come attività produttiva e vitale di relazione con la natura. Il comunismo è insomma concepito come la soluzione dell'alienazione umana, delle aporie della filosofia, addirittura

<sup>&</sup>lt;sup>340</sup> Cfr. K. Marx, Manoscritti economico-filosofici del 1844, cit., p. 302.

<sup>&</sup>lt;sup>341</sup> Ivi, p. 307.

<sup>&</sup>lt;sup>342</sup> K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 261. Marx accenna un tema che avrà un forte sviluppo in testi successivi: quello del bisogno di tempo libero «per potere anche operare e godere spiritualmente». Ulteriori aspetti dell'alienazione si originano dalla divisione del lavoro e dai rapporti di scambio, mediati dal denaro.

<sup>&</sup>lt;sup>343</sup> Ivi, p. 308.

dell'«enigma della storia»<sup>344</sup>. Anche se emerge la prospettiva di una socialità come relazione interumana di riconoscimento reciproco e come ristabilimento di un rapporto corretto con la natura, sono evidenti i forti connotati utopici e naturalistici di questa visione e i tratti totalizzanti dell'idea di una riappropriazione completa dell'«essenza» umana. Ed è evidente un automatismo naturalistico: la riappropriazione della *Gattungswesen* costituirebbe «il termine dell'evoluzione umana»<sup>345</sup>.

È dunque negli scritti del 1844-45 che Marx introduce il paradigma della produzione. In tutte le opere successive tratterà la produzione come il luogo in cui si pone la relazione fra l'uomo e la natura, si affermano le contraddizioni e le patologie essenziali della società e si sviluppano le tendenze al superamento di tali contraddizioni e patologie. Il limite fondamentale di questi scritti marxiani sembra consistere nell'essenzialismo di matrice feuerbachiana e nell'idea del superamento della scissione e dell'alienazione sociale come ricomposizione senza residui, e come conseguenza necessaria di un processo storico-dialettico. Si istituisce un corto circuito estraneazione/bisogni/ricomposizione che esclude l'approfondimento della riflessione sui livelli di consapevolezza da introdurre nel processo, sulla apertura di un campo di possibilità differenti, sulle fasi e sui soggetti della ricomposizione. Non a caso la dimensione propriamente politica rimane in questi testi sullo sfondo.

I testi marxiani degli anni 1845-47 (alcuni dei quali scritti in collaborazione con Engels) rappresentano una fase ulteriore nell'elaborazione del paradigma. *L'Ideologia tedesca* e la *Tesi su Feuerbach* contengono la prima versione di quella concezione della storia che Marx chiamerà «il filo conduttore dei miei studi» e che è conosciuta come «materialismo storico». Nella *Miseria della filosofia* Marx esplicita la sua adesione alla teoria economica «classica» del valore/lavoro e comincia a delineare la sua posizione nel campo socialista, attraverso la polemica con Proudhon.

<sup>344</sup> Cfr. K. Marx, Manoscritti economico-filosofici del 1844, cit., p. 308.

<sup>&</sup>lt;sup>345</sup> Ivi, pp. 323-325.

<sup>&</sup>lt;sup>346</sup> Cfr. K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, tr. it. a cura di E. Cantimori Mezzomonti, Roma, Editori Riuniti, 1976, p. 298.

In rapporto all'elaborazione del paradigma della produzione le innovazioni presenti in questi scritti sono di due ordini. In primo luogo, si afferma l'esigenza di una analisi storica dei mutamenti nelle relazioni sociali e nelle forme dell'attività produttiva. In secondo luogo, viene riconosciuta l'importanza della prassi politica consapevole degli attori della trasformazione sociale. D'altra parte, permangono notevoli elementi di determinismo storico: il rapporto tra la sfera della produzione e la dimensione «ideologica» è a senso unico.

Nei primi quaderni del manoscritto *Per la critica dell'economia politica*<sup>347</sup>, dedicati all'analisi della capacità lavorativa ed all'indagine sull'origine del plusvalore, si individua facilmente una linea di continuità con i manoscritti parigini del 1844 e con i *Grundrisse*. Nel rapporto di scambio con il capitalista il lavoratore non ha da vendere altra merce che «la sua vivente capacità di lavoro sita nella sua vivente corporeità»<sup>348</sup>, cioè è una facoltà, una potenzialità. L'estrinsecazione di questa capacità potenziale, il lavoro vivo, presente, esistente nel tempo «come attività umana in processo» che crea valore<sup>349</sup>, è connotata come «inquietudine creatrice»<sup>350</sup>, «attività vivente conforme allo scopo»<sup>351</sup>, «vivente inquietudine»<sup>352</sup> e «vivificatrice forza naturale»<sup>353</sup>.

Oltre a riproporre questa concezione del lavoro come attività vitale, e come attività vivificatrice e creativa, Marx avanza una definizione paradigmatica del lavoro, non ancora reperibile nei *Grundrisse*. Marx scrive che il lavoro, in quanto formatore di valori d'uso «è

<sup>&</sup>lt;sup>347</sup> Si tratta di un ampio manoscritto redatto fra il 1861 e il 1863. Una parte di esso, relativa alla critica delle teorie economiche, fu pubblicata da Karl Kautsky con il titolo *Theorien über den Mehrwert*. L'intero manoscritto è stato pubblicato secondo l'ordine originale di redazione nella nuova Mega. Ad esso si aggiunge ciò che resta del manoscritto degli anni 1863-64, mentre non sono ancora disponibili i quaderni sulla base dei quali Engels curò l'edizione del secondo e del terzo volume de *Il Capitale*.

<sup>&</sup>lt;sup>348</sup> K. Marx, *Manoscritti del 1861-1863*, tr. it. a cura di L. Calabi, Roma, Editori Riuniti, 1980, p.35.

<sup>&</sup>lt;sup>349</sup> K. Marx, *Manoscritti del 1861-1863*, cit., p. 32.

<sup>&</sup>lt;sup>350</sup> Ivi, p. 71.

<sup>&</sup>lt;sup>351</sup> Ivi, p. 75.

<sup>&</sup>lt;sup>352</sup> Ivi, p. 76.

<sup>&</sup>lt;sup>353</sup> Ivi p. 173.

una condizione d'esistenza dell'uomo, indipendente da tutte le forme della società, è una eterna necessità naturale per mediare il ricambio materiale fra uomo e natura, cioè la vita degli uomini»<sup>354</sup>. Se il lavoro è il modo specifico di porre la relazione con la natura<sup>355</sup>, la natura ha in origine la funzione di «deposito» di mezzi di consumo ed il corpo dell'uomo fornisce i primi mezzi di produzione<sup>356</sup>. Questi elementi valgono per tutte le forme storicosociali del lavoro. D'altra parte Marx sottolinea che questa è una considerazione «astratta» del processo lavorativo, che deve essere arricchita attraverso la successiva analisi delle relazioni storiche e sociali<sup>357</sup>.

In un contesto analogo, nell'introdurre la distinzione fra processo lavorativo e processo di valorizzazione, Marx enuncia quella che potrebbe essere definita la formulazione «classica» della sua concezione del lavoro. Nel processo lavorativo come tale l'uomo entra come una potenza della natura per appropriarsi delle materie naturali nella forma utilizzabile per la sua vita. Egli cioè «media, regola e controlla» lo *Stoffwechsel* fra sé e la restante natura. In questo modo trasforma la natura a lui esterna ma anche la sua natura interna. Come si vede, il lavoro non si identifica con lo *Stoffwechsel*, non è il metabolismo o ricambio materiale: esso è l'attività umana di mediazione, regolazione e controllo dello *Stoffwechsel*<sup>358</sup>.

Che il lavoro non possa essere identificato con un processo biologico risulta chiaro dal seguente passo:

<sup>&</sup>lt;sup>354</sup> K. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Libro I: *Il processo di produzione del capitale*, tr. it. a cura di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1977, p. 75.

<sup>&</sup>lt;sup>355</sup> K. Marx, *Manoscritti del 1861-1863*, cit., p. 62.

<sup>&</sup>lt;sup>356</sup> Ivi, p. 65.

<sup>&</sup>lt;sup>357</sup> Ivi, p. 63.

<sup>&</sup>lt;sup>358</sup> «In primo luogo il processo è un lavoro che si svolge fra l'uomo e la natura, nel quale l'uomo, per mezzo della propria azione, media, regola e controlla il ricambio materiale fra se stesso e la natura: contrappone se stesso, quale una fra le potenze della natura, alla materialità della natura. Egli mette in moto le forze naturali appartenenti alla sua corporeità, braccia e gambe, mani e testa, per appropriarsi i materiali della natura in forma usabile per la propria vita. Operando mediante tale moto sulla natura fuori di sé e cambiandola, egli cambia allo stesso tempo la natura sua propria. Sviluppa le facoltà che in questa sono assopite e assoggetta il giuoco delle loro forze al proprio potere.» K. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Libro I, cit., pp. 211-212.

Qui non abbiamo da trattare delle prime forme di lavoro, di tipo animalesco o istintive [...] Noi supponiamo il lavoro in una forma nella quale appartenga esclusivamente all'uomo. Il ragno compie operazioni che assomigliano a quelle del tessitore, l'ape fa vergognare molti architetti con la costruzione delle sue cellette di cera. Ma ciò che fin da principio distingue il peggiore architetto dall'ape migliore è il fatto che egli ha costruito la celletta nella sua testa prima di costruirla in cera. Alla fine del processo lavorativo emerge un risultato che era già presente nella rappresentazione del lavoratore, che quindi era già presente idealmente. Non che egli effettui soltanto un cambiamento di forma dell'elemento naturale; egli realizza nell'elemento naturale, allo stesso tempo, il proprio scopo, da lui ben conosciuto, che determina come legge il modo del suo operare, e al quale deve subordinare la sua volontà. E questa subordinazione non è uno spazio isolato. Oltre lo sforzo degli organi che lavorano, è necessaria, per tutta la durata del lavoro, la volontà conforme allo scopo, che si estrinseca come attenzione.<sup>359</sup>

È ormai acquisita e consolidata una prospettiva evoluzionistica. Marx non sostiene qui, come faceva negli scritti giovanili, che il lavoro è la forma di attività tipica del genere umano. Intende piuttosto evidenziare gli elementi che caratterizzano il lavoro umano rispetto alle forme animali di produzione<sup>360</sup> e accenna ad una condizione nella quale il lavoro umano non si è ancora differenziato da esse. Le acquisizioni evolutive che caratterizzano le forme umane del lavoro sono la consapevolezza e la progettualità. Il lavoro umano viene prima rappresentato e poi eseguito secondo un determinato progetto che vale come «legge» dell'operare.

Nell'analisi marxiana del processo lavorativo si chiarisce inoltre la posizione fondamentale degli strumenti di lavoro: il lavoratore non soltanto si «appropria» della natura come oggetto del lavoro, ma interpone una parte della natura «già preparata, ordinata e assoggettata al suo volere» fra sé e l'oggetto del lavoro<sup>361</sup>. Lo strumento di lavoro diviene il «conduttore» dell'attività del lavoratore sull'oggetto. Il lavoratore utilizza le proprietà naturali delle cose «per farle operare come mezzi per esercitare il suo potere su

\_

<sup>&</sup>lt;sup>359</sup> K. Marx, *Il Capitale*. Critica dell'economia politica, Libro I, cit., p. 212.

<sup>&</sup>lt;sup>360</sup> Quando Marx tratta del processo lavorativo (materia prima, mezzo di lavoro, attività del lavoratore ecc.) come qualcosa di indipendente dal carattere storico e sociale del lavoro, come «condizioni naturali immutabili del lavoro umano», presuppone questa prospettiva evoluzionistica: «Sono dunque, in pratica, determinazioni assolute del lavoro *umano* ingenerale, non appena questo si sia spogliato dal suo carattere puramente animale». K. Marx, *Risultati del processo di produzione immediato*, tr. it. a cura di M. Di Lisa, Roma, Editori Riuniti, 1984, pp. 128.

<sup>&</sup>lt;sup>361</sup> K. Marx, *Manoscritti del 1861-1863*, cit., pp. 49-51.

altre cose, conformemente al suo scopo» 362.

Questa analisi della funzione dello strumento di lavoro è per così dire la riprova del fatto che la concezione marxiana del lavoro non si basa sulle categorie del processo di assimilazione nella filosofia hegeliana della natura. Qui Marx si riferisce piuttosto al concetto di «astuzia della ragione», tipico della Logica<sup>363</sup>. Riguardo a questa importanza centrale dello strumento di lavoro – che nella storia della tecnologia si evolve fino a costituire la macchina utensile e il sistema di macchine – Marx citando Benjamin Franklin parla dell'uomo intermini di «toolmaking animal»<sup>364</sup>. È opportuno notare che questa definizione viene storicizzata: si tratta di una definizione tipica della moderna società manifatturiera, come quella di zoon politikon era tipica della polis classica<sup>365</sup>. Marx sostiene che l'uomo – in quanto ha acquisito un determinato livello dell'evoluzione – è un animale «sociale». D'altra parte ritiene che in determinate condizioni storiche ed in determinate società si sia privilegiata una specifica funzione umana, fino a considerarla come la caratteristica essenziale della specie. Questa era nella polis classica l'attività appunto «politica», in quanto l'uomo trovava nella città il luogo della sua realizzazione. Nel capitalismo industriale moderno l'uomo è invece considerato nella sua essenza «toolkmaking»<sup>366</sup>.

L'immagine del processo lavorativo umano nel quale il lavoratore esercita la sua attività conforme allo scopo, mettendo in azione le sue capacità mentali e fisiche ed

<sup>&</sup>lt;sup>362</sup> K. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Libro I, cit., p. 213.

<sup>&</sup>lt;sup>363</sup> In nota Marx riprende un luogo hegeliano: «La ragione è tanto astuta quanto potente. L'astuzia consiste in genere nell'attività mediatrice, la quale, facendo agire gli oggetti gli uni sugli altri conformemente alla loro propria natura e facendoli logorare dal lavorio dell'uno sull'altro, mentre non s'immischia immediatamente in questo processo, non fa tuttavia che portare a compimento il proprio fine». Ivi.

<sup>&</sup>lt;sup>364</sup> Ivi, p. 194.

<sup>&</sup>lt;sup>365</sup> In riferimento alla maggiore produttività del lavoro cooperativo, Marx sostiene che «questo deriva dal fatto che l'uomo è per natura un animale, se non politico, come pensa Aristotele, certo sociale» Ivi, p. 367-68. E aggiunge in nota: «Propriamente, la definizione di Aristotele dice che l'uomo è per natura cittadino. Essa è caratteristica dall'antichità quanto è caratteristica dello spirito *yankee* la definizione del Franklin, che l'uomo è per natura "facitore di strumenti"» ivi, p. 368.

<sup>&</sup>lt;sup>366</sup> Per una rassegna dei luoghi marxiani riguardanti Aristotele cfr. C. Natoli, *Aristotele in Marx (1843-46)*, «Rivista critica di storia della filosofia», n. 2, 1983, pp. 164-92.

utilizzando come suo organo il mezzo di lavoro, per «formare» l'oggetto di lavoro, dare una nuova figura alla materia naturale ed ottenere così un prodotto<sup>367</sup>, delinea un modello «astratto» ideale, che Marx poi arricchisce successivamente attraverso la considerazione dei processi storici e sociali. Già in questa analisi astratta, comunque, emerge «l'interdipendenza materiale dei diversi modi di lavoro sociali e la loro reciproca integrazione in una totalità di modi di lavoro sociale» <sup>368</sup>, cioè il carattere sociale del lavoro <sup>369</sup>. Secondo Baccelli<sup>370</sup> – al contrario dell'interpretazione arendtiana – gli elementi di consapevolezza e di socialità, come pure l'utilizzazione di strumenti di lavoro, escludono che il lavoro sia identificato da Marx con il processo metabolico: Marx, fra l'altro, combatterebbe esplicitamente questa idea<sup>371</sup>. E il carattere sociale e attivo del rapporto degli uomini con la natura emerge anche nelle tarde considerazioni retrospettive di Marx sulla sua opera<sup>372</sup>.

Se il processo lavorativo, anche considerato astrattamente, non è comunque riducibile ad un rapporto naturale, ciò vale a maggior ragione se si tiene presente che i processi lavorativi reali incorporano relazioni di interazione sociale. Marx mette in luce, in particolare, come nel processo produttivo finalizzato alla produzione di plusvalore – che si

<sup>&</sup>lt;sup>367</sup> K. Marx, *Manoscritti del 1861-1863*, cit., pp. 57-58.

<sup>&</sup>lt;sup>368</sup> Ivi, p. 53.

<sup>&</sup>lt;sup>369</sup> K. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Libro I, cit., p. 104.

<sup>&</sup>lt;sup>370</sup> Cfr. L. Baccelli, *Praxis e Poiesis nella filosofia politica moderna*, cit., p. 108.

<sup>&</sup>lt;sup>371</sup> Nella parte storica del manoscritto del 1861-63 Marx combatte esplicitamente la riduzione del lavoro ad un mero processo naturale da parte dell'economista McCulloch. Ricardo, scrive Marx, «fa notare che il lavoro è lavoro *umano*, anzi *attività umana* socialmente determinata, ed è l'unica sorgente del valore» e concepisce coerentemente «il valore di scambio delle *cose* come mera espressione, come una forma specificamente sociale dell'attività produttiva degli uomini, come qualcosa *toto genere* differente dalle cose e dai loro usi come cose». McCulloch, invece, «identifica il *lavoro stesso*, come attività umana e come attività umana socialmente determinata, con l'azione fisica che le merci hanno in quanto *valori d'uso*, in quanto cose! [...] perde il concetto stesso di lavoro!» K. Marx, *Manoscritti del 1861-1863*, cit., pp. 194-95.

<sup>&</sup>lt;sup>372</sup> Cfr. K. Marx, Glosse marginali al "Trattato di economia politica" di Adolph Wagner, in appendice a Il Capitale. Critica dell'economia politica, tr. it. a cura di G. Backhaus, Torino, Einaudi, 1976, vol. I, tomo 2, pp. 1410-12. In questo testo Marx esamina anche la relazione tra attività produttiva e linguaggio. Un'interessante discussione sul paradigma del linguaggio (visto come il tratto comune del positivismo, dell'ermeneutica, dello strutturalismo e della filosofia di Wittgenstein) e sul paradigma della produzione è contenuto in G. Márkus, Language and Production. A Critique of the Paradigms, Dordrecht, Reidel, 1986.

presenta «alla superficie» come un rapporto eguale di scambio fra capitalista e lavoratore – questi rapporti siano in realtà diseguali.

Quando il processo produttivo è «sussunto» sotto il capitale, il capitale diventa «comando» sul lavoro. Questa relazione di dominio si stabilisce proprio in quanto il lavoro è l'attività peculiare del lavoratore, la sua «manifestazione vitale»<sup>373</sup>. E nelle forme più produttive del processo lavorativo, nella fabbrica meccanica, questo rapporto di potere si sviluppa<sup>374</sup>. Ma, essendo il tempo «l'esistenza attiva dell'uomo», lo «spazio del suo sviluppo», questo dominio sul tempo di lavoro diviene «appropriazione della *vita*, spirituale e fisica, del lavoratore»<sup>375</sup>. In questo modo il rapporto di scambio fra capitale e lavoro, fra lavoro oggettivato e lavoro vivo, si rovescia in un rapporto di signoria e servitù<sup>376</sup>. È in questa modalità che si realizza di fatto il carattere sociale del lavoro: i lavoratori cooperano solo in quanto vengono impiegati dal capitale: «la connessione delle loro funzioni e la loro unità come corpo produttivo stanno al *di fuori*» da loro, ed assumono una forma «dispotica»<sup>377</sup>. La dimensione "pratica" dei rapporti di potere attraversa allora quella "poietica" della produzione.

Dunque, quando Marx definisce il lavoro come «il metabolismo dell'uomo con la natura», quando, «particolarmente durante la sua giovinezza», sottolinea che sua funzione principale è la «produzione della vita», si sofferma su quelle stesse caratteristiche che avevano motivato il basso rango assegnato ad esso dalla tradizione. Il lavoro osserva la

<sup>&</sup>lt;sup>373</sup> K. Marx, *Manoscritti del 1861-1863*, cit., p. 94.

<sup>&</sup>lt;sup>374</sup> Tvi.

<sup>&</sup>lt;sup>375</sup> Ivi.

<sup>&</sup>lt;sup>376</sup> «Il lavoro oggettivato passato diventa così il signore che domina sul lavoro vivo, presente. Il rapporto fra soggetto e oggetto viene capovolto». Ivi, p. 114. «Il compratore diventa quegli che esercita un comando sul venditore, nella misura in cui questi entra con la sua persona come lavoratore nel processo di consumo del compratore stesso. Al di là di un semplice processo di scambio esso diventa un rapporto di signoria e servitù, che però si differenzia da tutti gli altri rapporti storici di questo tipo per ciò, che esso non è che la conseguenza necessaria della natura specifica della merce che il venditore vende, quindi per ciò, che questo rapporto non fa che conseguire qui alla compera e alla vendita, alla condotta di entrambe le parti come possessori di merci, quindi in sé e per sé comprende di nuovo delle relazioni politiche ecc.» Ivi, p. 107.

<sup>&</sup>lt;sup>377</sup> K. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Libro I, cit., p. 373. Il testo dello sviluppo di rapporti di potere nello stesso processo produttivo è presente ampiamente nel manoscritto del 1863-64.

Arendt, è sempre stato considerato il più basso tra i modi di vita, poiché è completamente privo di quella autonomia necessaria a qualificare un uomo come tale. L'imperativo di soddisfare i bisogni del corpo è infatti imposto nella stessa misura a uomini e ad animali. L'incessante ripetitività con cui la vita biologica deve essere garantita, il metabolismo dell'uomo con la natura, assoggetta l'essere umano ad una necessità e ad un determinismo che nessuno spazio lasciano all'individualità e alla libertà. Presi nel ciclo infinito delle attività necessarie alla sopravvivenza, gli uomini si riducono a membri interscambiabili e seriali di una nuova specie animale, quella dell'*animal laborans*. E Marx oscillerebbe continuamente tra la glorificazione di un lavoro così inteso, e della classe lavoratrice come Soggetto Universale, e la promessa di una libertà che proprio sulla liberazione dal lavoro si regge.

Che l'idea di libertà marxiana sia debitrice della filosofia greca, si evince ancor più da quei pochi passi in cui Marx delinea la società futura. Per la Arendt il modello cui si richiamano è preciso e concreto: «Atene e la storia del V secolo a. C.». Nel futuro prospettato da Marx, lo stato è scomparso, trascinando con sé la distinzione tra chi domina e chi è dominato. L'estinzione del dominio non è pertanto la cifra dell'aspetto utopico di un pensiero che ha tagliato ogni legame con la tradizione passata. È piuttosto il sintomo del recupero più o meno esplicito – di quella definizione data da Erodoto, ed accolta da Aristotele, dell'uomo libero come colui «che non vuole né dominare né essere dominato»<sup>378</sup>. In Marx, pertanto, riaffiorerebbe l'ideale della *polis*: verrebbe recuperata quell'idea di una comunità di liberi ed eguali che polemicamente si contrappone alla concezione verticale e rappresentativa dello stato moderno.

Ma poiché, nonostante le oscillazioni di cui si è detto, la società futura rimane per lo più pensata come una società in cui tutti sono resi uguali tramite il lavoro, tradotto «nel quadro concettuale della tradizione [...] questo poteva significare soltanto che nessuno poteva essere libero»<sup>379</sup>. Sebbene Marx fosse trascinato dalla speranza, o meglio dall'illusione, che, grazie ad una produttività enormemente aumentata dalla forza lavoro, la

<sup>&</sup>lt;sup>378</sup> H. Arendt, Karl Marx and the Tradition, long draft, cit., p. 10.

<sup>&</sup>lt;sup>379</sup> Ivi. p. 18.

libertà dell'Atene di Pericle potesse diventare una realtà per tutti, l'«umanità socializzata» di cui parla si configura piuttosto come una società di schiavi, nella quale

il tempo libero dell'animal laborans non è mai speso in altro modo che nel consumo, e più tempo gli rimane più rapaci ed insaziabili si fanno 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>380</sup>

È chiaro che il confronto-scontro con alcuni aspetti del pensiero di Marx si svolge in maniera tendenziosa e capziosa. L'intento polemico è soprattutto quello di far risaltare il fatto che il filosofo tedesco ha compiutamente fondato, e teoricamente legittimato, l'assurgere del lavoro a fenomeno centrale della sfera pubblica, il suo passaggio alla visibilità, dall'invisibilità dell'*oikos*. Importante è per lei sottolineare che con Marx la sfera politica, nella quale gli uomini dovrebbero agire per distinguersi gli uni dagli altri, una volta liberatisi dal fardello delle necessità naturali, si trasforma in una sfera abitata unicamente da lavoratori: in una società di schiavi, come direbbe Aristotele, dove detiene il dominio assoluto quella «forza naturale» a cui tutti *indistintamente* sono sottomessi. In questo contesto, l'uguaglianza universale non è più soltanto un'idea astratta. Perché, se i criteri che denotano l'essere umano sono in primo luoghi i criteri dell'*animal laborans*, allora Marx è riuscito a conseguire un concetto di uomo la cui universalità supera di gran lunga quella fornita dalla definizione di *animal rationale*<sup>381</sup>. Grazie al lavoro, in ultima istanza riducibile al «mero essere vivi», alla vita biologica stessa, ogni uomo è *realmente* identico ad ogni altro e con ogni altro sostituibile<sup>382</sup>. Insomma, sembra dirci la Arendt, con

-

<sup>&</sup>lt;sup>380</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 94.

<sup>&</sup>lt;sup>381</sup> H. Arendt, *Karl Marx and the Tradition*, long draft, cit., p.18: «La definizione dell'uomo come animale razionale, che in Aristotele per la verità suonava *zoon politikon legon echon*, non era ancora universale come quella di animal laborans».

<sup>&</sup>lt;sup>382</sup> Si veda Hannah Arendt, *Vita activa*, cit., p. 81: «La sola attività che corrisponde strettamente all'esperienza della estraneità dal mondo, o meglio alla perdita del mondo che occorre nel dolore, è il lavoro, in cui il corpo umano, nonostante la sua attività, è del tutto ripiegato su se stesso, non si concentra su nient'altro che sul suo essere vivo, e rimane imprigionato nel suo metabolismo con la natura senza mai

Marx l'universalismo giunge alle sue estreme conseguenze, condottovi dalla logica del principio di identità e di non contraddizione che lo sorregge. Valore supremo è diventata la vita, nel mero senso di *zoe*, la quale davvero a tutti, indistintamente, è comune: rispetto alla quale, nessuna differenza specifica è significativa.

Ma le «colpe» di Marx non si fermano qui. Egli è altresì responsabile di una «confusione» concettuale i cui esiti non sono meno rischiosi. Nella sua nozione di lavoro, egli non distinguerebbe tra processo lavorativo e fabbricazione. Oltre al significato di «metabolismo dell'uomo con la natura», il concetto marxiano di lavoro includerebbe pure il significato di produzione del mondo umano: le due attività che in *Vita activa* la Arendt denota come *labour* e *work*. «Quando Marx insiste sul fatto che il processo lavorativo finisce nel prodotto, dimentica la sua stessa definizione di questo processo come "metabolismo tra l'uomo e la natura", in cui il prodotto è immediatamente "incorporato", consumato e annullato dal processo vitale del corpo»<sup>383</sup>. Nello sfidare la tradizione con l'esaltare l'aspetto materiale della vita, egli non si avvede che nel suo concetto di lavoro due attività umane distinte vi sono implicate<sup>384</sup>.

Questa confusione diviene ancora più evidente quando, ripetendo quel gesto che secondo la Arendt è il tratto che accomuna tutti i più importanti filosofi politici, Marx proietta la sua idea di Uomo al singolare sugli uomini al plurale; quando trasferisce la sua concezione dell'essere umano, in cui homo faber e animal laborans si sovrappongono, all'idea di storia. La storia è infatti concepita sia come processo necessario sia come fabbricazione, costruzione di un Soggetto collettivo che ha termine in un prodotto, in un ergon: la società senza classi.

Ed eccoci di nuovo al punto da cui siamo partiti: la *praxis* compresa nei termini di *poiesis*. Marx non è certo il primo a seguire questa direzione. Vi fu condotto, ancora una

trascendere il ciclo ricorrente del proprio funzionamento».

<sup>&</sup>lt;sup>383</sup> Ivi, p. 73.

<sup>&</sup>lt;sup>384</sup> Marx non ha distinto tra lavoro ed opera, così come non lo hanno fatto Locke e Smith. Ha posto infatti una grande enfasi sulla produttività dell'attività materiale dell'uomo, nel costruire gli oggetti ed il suo mondo. Tuttavia, secondo Hannah Arendt, l'interesse principale rimane il mero lavoro di sussistenza, a dispetto dell'«equivoca interpretazione del lavoro, un'attività non produttiva, in termini di opera e di fabbricazione», H. Arendt, *Vita activa*, pp. 61-61, 70-72.

volta, dalla forza trainante della tradizione che ereditò. Pensare alla politica, o meglio alla storia, come ad un immane processo di fabbricazione è ciò che lo lega saldamente a Platone e ad Hobbes. I quali, annettendo l'agire politico alla razionalità teleologica della *techne*, avevano potenzialmente introdotto l'elemento della violenza nelle faccende umane. È infatti implicito nella relazione mezzi-fini, che caratterizza la fabbricazione, l'uso violento e «manipolativo» del materiale da cui deve prendere forma l'oggetto fabbricato.

Tantomeno si deve unicamente a Marx la considerazione della storia come processo: questo è infatti l'enorme debito che egli contrae con Hegel. A partire dal sistema hegeliano, elabora dunque una concezione storica che pretende di essere una «nuova scienza della storia». Se la Weltgeschichte aveva insegnato che la Verità si rivela nelle vicende storiche, se ne poteva dedurre che la necessità dialettica non solo era retrospettivamente «riconoscibile». Andava pure prevista, come si prevedono le leggi fisico-naturali, ed indirizzata verso il futuro. Sarebbe dunque occorsa una coscienza «scientificamente guidata» per fare la storia o, che in Marx significa la stessa cosa, per inverare la verità filosofica<sup>385</sup>. Detto altrimenti, Marx sostituisce allo sguardo contemplativo hegeliano, rivolto al passato, un approccio teorico che consente di prevedere e «costruire» il «futuro che è in marcia». Così facendo, conclude Hannah Arendt, egli non fece altro che fondere, in un'unica concezione storica, l'idea della Geschichte hegeliana e «le filosofie politiche teleologiche della prima modernità», in modo che ora «i fini superiori», che si svelavano soltanto alla mente del filosofo, potevano essere trasformati nei fini alla portata del Soggetto storico divenuto consapevole di Sé<sup>386</sup>. A questo scopo, gli bastò eliminare la parola Spirito e rimpiazzarla con il termine Umanità o Classe. Comunque sia, un Soggetto collettivo che, al pari della volontà generale di Rousseau, si ricompatta come un sol uomo di fronte al nemico, e nel quale i singoli, diversi e plurali, vengono inghiottiti e annullati, non diversamente da quanto accade con il Geist hegeliano. Grazie a questo Soggetto, le forze necessarie della storia vengono accelerate verso un futuro che è da costruire, ma il cui

\_

<sup>&</sup>lt;sup>385</sup> Il luogo in cui queste argomentazioni sono condotte nella maniera più suggestiva e convincente è H. Arendt, *Philosophy and Politics. The problem of Action and Thought after the French Revolution* (scritto nel 1954), in «Social Research», LVII, 1990, n. 1, pp. 24-25.

<sup>&</sup>lt;sup>386</sup> H. Arendt, *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, cit., pp. 114-115.

disegno è tuttavia predeterminato. In tale progetto, la violenza, quale tratto imprescindibile dell'azione rivoluzionaria, è per Hannah Arendt soltanto quell'inevitabile conseguenza, venuta con Marx in piena luce, del guardare all'azione dal punto di vista della fabbricazione.

Si deve ricordare che l'interpretazione arendtiana di Marx è in primo luogo volta a mostrare come nel patrimonio del pensiero marxiano precipitino, e trovino sistemazione, quelle dinamiche della tradizione filosofiche che si sono rese «responsabili» del fraintendimento della politica; dinamiche, che, in fondo, rispondono ad una strategia di «schivamento» ed occultamento di quegli elementi «perturbanti» che con la politica, nella dimensione ontologica in cui la pensa la Arendt, sono tutt'uno: temporalità, finitudine, contingenza, pluralità e differenza.

Col suo *animal laborans* Marx fornisce un'idea di uomo universale a tal punto da cancellare in maniera definitiva le differenze che distinguono un'identità dall'altra. Perché in quell'«in-comune» che è la vita, nel senso del mero vivere biologico, ognuno è all'altro identico e con l'altro sostituibile. Nell'Universale Uomo dell'«animale che lavora» – ed è questo il punto cruciale della polemica di Hannah Arendt con la filosofia marxiana – la pluralità diviene la grottesca ripetizione seriale di uno stesso esemplare della specie umana. Inoltre, per quanto egli si ribelli alla tradizione filosofica, ed implicitamente all'idea di soggetto che essa veicola, nella sua immagine di un'Umanità che «costruisce la Storia» si cela la stessa *hybris* «iperumanistica» della soggettività metafisica. Seguendo la logica della *poiesis*, tale Soggetto non riconosce limiti all'onnipotente volontà di servirsi di qualsiasi mezzo utile alla realizzazione del fine.

L'universalità che soffoca la singolarità, e l'illimitata volontà di manipolazione del Soggetto sull'oggetto, si coniugano con una visione deterministica e necessaria della storia, per la quale tutto ciò che alle sue leggi non si piega va trattato come pietra d'inciampo sulla strada che porta al Senso e al Fine.

Non soltanto nella filosofia marxiana questi elementi vengono coerentemente assemblati: essi divengono potenzialmente «esplosivi» in senso totalitario. Inseriti in quel rapporto di teoria e prassi, capovolto rispetto all'ordine tradizionale, essi divengono

virtualmente agibili nella realtà. Per la *umwälzende Praxis* di Marx, infatti, l'azione è il pensiero ed il pensiero è azione.

Sono soprattutto questi i motivi che fanno del pensiero di Karl Marx l'occasione teorica per ritornare sull'intera vicenda della filosofia politica occidentale: per rintracciarvi quei tratti che certo non hanno prodotto il totalitarismo, ma che tuttavia non lo avrebbero nemmeno reso concepibile se il pensiero non avesse imboccato la strada della metafisica, se la «scienza terribile» non avesse seguito quel percorso della progressiva universalizzazione, che porta con sé *determinismo* e *hybris*. Da qui, la posta messa in gioco dalla radicalità della riflessione di Hannah Arendt: sondare la possibilità di una nuova connessione tra pensiero e azione che eviti tanto la gerarchizzazione prescrittiva di Platone quanto la riconciliazione hegelo-marxiana, che toglie autonomia sia all'agire sia al pensare.

## 3.3 L'animal laborans

Abbiamo già ricordato che con la modernità si è affermata la tendenza a concepire un unico modello epistemologico – ispirato alla interpretazione empiristica e comportamentistica delle scienze fisico-matematiche – e si è trattato l'agire politico con le stesse categorie dell'operare tecnico e produttivo. Questo è particolarmente evidente per la political science: la teoria politica è stata vista come una disciplina che prescinde da un riferimento ai valori e da un discorso razionale su di essi, e la Wertfreiheit è stata considerata un requisito necessario dell'analisi scientifica.

È sullo sfondo di questo panorama culturale che si colloca l'operazione di Hannah Arendt. La sua analisi filosofica delle forme di azione costituisce il fondamento teorico per una concezione della politica che implica una critica radicale della scienza politica empiristica.

In *Vita activa*, l'autrice prende in considerazione il contesto dell'attività umana, ossia le attività alla portata di ogni membro della specie<sup>387</sup>. L'analisi della *vita activa* si basa sulla sua articolazione in tre fondamentali generi di attività: il lavoro (*labour*), l'operare (*work*) e l'agire (*action*). Il lavoro è visto come l'attività che corrisponde allo sviluppo biologico e al metabolismo del corpo umano. La condizione umana propria del lavoro è la vita stessa<sup>388</sup>. L'operare è il momento non-naturale dell'attività umana: è la costruzione di un mondo artificiale di oggetti distinto dall'ambiente naturale. L'agire è l'attività che mette in relazione fra di loro gli uomini come tali, senza la mediazione delle cose ed a partire dalla

\_

<sup>&</sup>lt;sup>387</sup> «"Ciò che facciamo" è infatti il tema principale di questo libro. Esso concerne solo le articolazioni più elementari della condizione umana, quelle attività che tradizionalmente, almeno nell'opinione corrente, sono alla portata di ogni essere umano» H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 5.

<sup>&</sup>lt;sup>388</sup> «L'attività lavorativa corrisponde allo sviluppo biologico del corpo umano, il cui accrescimento spontaneo, metabolismo e decadimento finale sono legati alle necessità prodotte e alimentate nel processo vitale della stessa attività lavorativa. La condizione umana di quest'ultima è la vita stessa» Ivi, p. 7.

loro irriducibile pluralità e differenza. L'agire è visto come la condizione della politica, anche se la politica riguarda tutti gli ambiti della vita umana<sup>389</sup>. Scrive la Arendt:

Tutte e tre le attività e le loro corrispondenti condizioni sono intimamente connesse con le condizioni più generali dell'esistenza umana: nascite e morte, natalità e mortalità. L'attività lavorativa assicura non solo la sopravvivenza individuale, ma anche la vita della specie. L'operare e il suo prodotto, l'«artificio» umano conferiscono un elemento di permanenza e continuità alla limitatezza della vita mortale e alla labilità del tempo umano. L'azione, in quanto fonda e conserva gli organismi politici, crea la condizione per il ricordo, cioè la storia. Lavoro, opera e azione sono anche radicati nella natalità in quanto hanno il compito di fornire e preservare il mondo per i nuovi venuti, che vengono al mondo come stranieri e di prevederne e valutarne il costante afflusso.<sup>390</sup>

Hannah Arendt si distacca dalla filosofia pratica aristotelica già nell'articolazione delle categorie, in quanto introduce la distinzione tra «lavoro» e «opera», ma tiene comunque come punto di riferimento della sua analisi la concezione della *polis*. Ricorda infatti come Aristotele distinguesse tre modi di vita che possono essere scelti liberamente: la vita dei piaceri corporei, la vita dedicata alla *polis*, la vita contemplativa. Il *bios politikos* escludeva l'attività lavorativa e la produzione di opere. La *polis* veniva concepita, secondo Hannah Arendt, come una forma di organizzazione liberamente scelta, e l'attività ad essa finalizzata, la "politica", veniva distinta dalle attività necessarie alla sopravvivenza ed alla continuità della specie. Il requisito della libera scelta escludeva dalla *polis* i *bioi* indirizzati alla conservazione della vita stessa: l'esistenza dello schiavo come quella del libero artigiano e del commerciante<sup>391</sup>. Nella *polis*, inoltre, la sfera privata, "economica", era ben distinta da quella pubblica. Nell'ambito domestico gli uomini vivevano insieme a causa dei loro bisogni e delle loro necessità, mentre il dominio della *polis* era visto come la sfera della libertà. Era in questo spazio "artificiale" che si stabilivano fra i cittadini relazioni di

<sup>-</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>389</sup> Ivi, p. 8. Sulla concezione arendtiana delle forme di azione cfr. L. Rubinoff, *The Dialectic of Work and Labour in the Ontology of Man*, «Humanitas», 1971, pp. 147-76; W. E. May, *Animal Laborans and Homo Faber*, «The Tomist», 1972, pp. 626-44; M. Bakan, *Hannah Arendt's Concept of Labour and Work* in M. A. Hill (a cura di), *Hannah Arendt, The Recovery of the Public World*, New York, St. Martin's Press, 1979, pp. 49-56; M. Levin, *On "Animal Laborans" and "Homo Politicus" in Hannah Arendt: A Note*, «Political Theory», 1979, n. 4, pp. 521-32.

<sup>&</sup>lt;sup>390</sup> H. Arendt, Vita activa, cit., p. 8.

<sup>&</sup>lt;sup>391</sup> Ivi, pp. 11-12.

eguaglianza, senza che vi fossero né governanti né governati<sup>392</sup>.

Dall'impostazione classica Hannah Arendt si differenzia anche per quanto riguarda il rapporto fra la vita contemplativa e la vita activa. Per i greci la vita activa riceveva tutto il suo significato dalla vita contemplativa. Ma secondo Hannah Arendt il peso preponderante della vita contemplativa ha finito per oscurare le differenze fra le diverse modalità dell'azione. E questo oscuramento si è protratto fino alla cultura contemporanea<sup>393</sup>.

Hannah Arendt individua due motivazioni di fondo per il disprezzo del lavoro nella *polis*. In primo luogo, l'impulso alla libertà dalla necessità, e la ricerca di tempo libero per la vita politica. In secondo luogo, l'«insofferenza per ogni sforzo che non lasciasse alcuna traccia, alcun monumento»<sup>394</sup>. Tutto ciò spiega, secondo l'autrice, l'istituto della schiavitù: possedere schiavi era ritenuto necessario proprio perché lavorare significava essere schiavi delle necessità e partecipare ad un'attività propria degli animali. In questo senso si comprende la concezione aristotelica dello schiavo come essere non-umano<sup>395</sup>.

Questa analisi del «lavoro» viene condotta con categorie evidentemente mutuate dalla filosofia pratica classica: gli stessi esempi e riferimenti sono tratti dal quadro dell'oikos. Hannah Arendt estende queste considerazioni, direttamente, all'analisi della società contemporanea.

L'esigenza della liberazione dell'attività lavorativa, secondo l'autrice, non viene soddisfatta e non può essere soddisfatta dallo sviluppo moderno di forme automatiche di produzione e di lavoro. Il problema era stato risolto radicalmente nella società antica, nella quale appunto «il fardello della vita biologica» veniva eliminato ricorrendo al lavoro degli

<sup>&</sup>lt;sup>392</sup> Ivi, pp. 21-27.

<sup>&</sup>lt;sup>393</sup> Secondo Hannah Arendt, anche il rovesciamento dell'ordine gerarchico fra i due modi di vita, operato da Marx e da Nietzsche, ha lasciato immutato il quadro concettuale (ivi, pp. 13-14). D'altra parte Hannah Arendt considera il pensiero come la «più lata e forse la più pura attività di cui l'uomo è capace» (ivi, p. 5).

<sup>&</sup>lt;sup>394</sup> H. Arendt, Vita activa, cit., p. 59.

<sup>&</sup>lt;sup>395</sup> «Gli antichi ragionavano in modo opposto e ritenevano necessario possedere schiavi a causa della natura servile di tutte le occupazioni che provvedevano ai bisogni relativi alla conservazione della vita. Era precisamente su questo terreno che si difendeva e si giustificava l'istituzione della schiavitù. Lavorare significava essere fatti schiavi della necessità, e questo asservimento era inerente alle condizioni della vita umana. Poiché gli uomini erano dominati dalle necessità della vita, potevano conquistare la loro libertà solo attraverso il dominio su quelli che assoggettavano con la forza alla necessità». Ivi, pp. 60-61.

schiavi<sup>396</sup>. Se è vero che nella società moderna il miglioramento degli strumenti di lavoro ha reso meno penosa «la duplice fatica della vita, lo sforzo del suo sostentamento e la pena della procreazione»<sup>397</sup>, il loro intervento non modifica qualitativamente l'essenza del lavoro stesso, né ne elimina la necessità<sup>398</sup>. Considerazioni analoghe si possono fare per le altre forme di sviluppo della produttività: le forme cooperative e la specializzazione. La divisione del lavoro presuppone una riduzione delle differenti attività lavorative ad un'unica forma di attività, e la loro connessione in un'unità che cancella la differenza degli individui e della loro azione. Secondo Hannah Arendt è illusoria la prospettiva dell'espansione del tempo libero<sup>399</sup>. Il risultato sarebbe quella insoddisfazione generalizzata che già si delinea nella moderna società di massa: il lavoro si trasformerebbe in altre attività, altrettanto cicliche, interminabili, ripetitive e incapaci di fissarsi in qualche opera<sup>400</sup>.

Ciò che già si verificò una volta nella nostra storia, nei secoli della decadenza dell'Impero Romano, potrebbe essere sul punto di accadere ancora. Anche allora il lavoro divenne un'occupazione delle classi libere, "solo per imporre a loro i vincoli delle classi servili". Il pericolo che la moderna emancipazione del lavoro non solo fallisca nell'iniziare un'epoca di libertà per tutti, ma al contrario spinga per la prima volta tutto il genere umano sotto il giogo della necessità, fu già chiaramente intuito da Marx.<sup>401</sup>

La Arendt sostiene che il pericolo maggiore per una società come la nostra, «abbagliata dall'abbondanza della sua crescente fecondità e assorbita nel pieno

<sup>&</sup>lt;sup>396</sup> Ivi, pp. 84-85.

<sup>&</sup>lt;sup>397</sup> Ivi, p. 86.

<sup>&</sup>lt;sup>398</sup> Hannah Arendt si riferisce qui al «semplice fatto che i servizi di un domestico non possono mai essere pienamente sostituiti da un centinaio di aggeggi in cucina e da qualche robot in cantina». Ivi, pp. 86-87.

<sup>&</sup>lt;sup>399</sup> «Il tempo libero 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 [...] 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». H. Arendt, *Vita activa*, cit., p.94.

<sup>&</sup>lt;sup>400</sup> Ivi, pp. 90-96. Sulla problematica della mancanza del tempo libero come impedimento alla partecipazione politica cfr. anche H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 71, 132-33. Sul lavoro e produzione cfr. anche H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., pp. 176-79, 215 e ss., 228 n. 21.

<sup>&</sup>lt;sup>401</sup> H. Arendt, Vita activa, cit., pp. 92-93.

funzionamento di un processo interminabile», è che non riesca più a «riconoscere la propria futilità – la futilità di una vita che "non si fissa o si realizza in qualche oggetto permanente che duri anche dopo che la fatica necessaria a produrlo sia passata"» $^{402}$ .

Se quella delineata è l'immagine che Hannah Arendt offre della concezione classica, una valutazione diametralmente opposta del lavoro è presente a suo giudizio nella teoria del lavoro produttivo di Adam Smith e in quella che chiama la «filosofia del lavoro» di Karl Marx. Hannah Arendt sostiene che la teoria marxiana – sintetizzabile a suo avviso nell'idea che è il lavoro a creare l'uomo e a distinguerlo dagli animali – è la formulazione più radicale della concezione del lavoro tipica della modernità 403. Una concezione che si è diffusa in relazione all'aumento senza precedenti della produttività ed è caratterizzata dalla tendenza a trattare il lavoro in termini adeguati piuttosto all'operare<sup>404</sup>. Ma, secondo Hannah Arendt, questa fusione dei caratteri del lavoro e dell'operare è una confusione concettuale. Marx ha compreso che il lavoro possiede una «produttività» sua propria, la quale risiede nel fatto che la forza-lavoro umana è in grado di erogare un surplus oltre la propria produzione. Ma, mentre la produttività dell'operare si esplica in nuovi oggetti artificiali ed arricchisce il «mondo» umano, il lavoro «produce oggetti solo incidentalmente e in primo luogo si occupa dei mezzi della propria riproduzione [...] non "produce" mai altro che vita»<sup>405</sup>. Il lavoro si inscrive infatti, secondo la Arendt, in una temporalità ciclica, allo stesso modo della vita biologica nel suo eterno ritorno. Propria dell'operare è invece una temporalità lineare: la stessa temporalità della vita specificamente umana, che va da una nascita ad una morte ed è piena di eventi che costituiscono una storia.

Le cose tangibili meno durevoli sono quelle richieste dal processo vitale stesso. [...] Considerate nella loro appartenenza al mondo, sono le meno mondane e nello stesso tempo le più naturali di tutte le cose. Benché siano di fattura umana, vanno e vengono,

<sup>&</sup>lt;sup>402</sup> Ivi, p. 96.

<sup>&</sup>lt;sup>403</sup> Ivi, p. 62.

<sup>404</sup> Ivi, 62-63.

<sup>&</sup>lt;sup>405</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 92-93. La prospettiva del futuro è per Marx, secondo la Arendt, quella di «un'umanità completamente socializzata», il cui solo proposito sarebbe quello di occuparsi del processo vitale. In tale condizione sociale, «la distinzione tra lavoro e opera scomparirebbe del tutto». Cfr. ivi, pp. 63-64.

sono prodotte e consumate, in accordo con il sempre ricorrente movimento ciclico della natura. Ciclico è anche il movimento dell'organismo vivente, non escluso il corpo umano, per il tempo in cui può resistere al processo che permea il suo essere e lo fa vivere. La vita è un processo che ovunque impedisce alle cose di durare, le logora, le fa scomparire, finché la materia morta, risultato di limitati processi vitali singoli e ciclici, ritorna nel gigantesco circolo universale della natura stessa, dove non esiste inizio né fine e dove tutte le cose naturali si svolgono in un'immutabile, immortale ripetizione.<sup>406</sup>

La concezione del lavoro come fonte di ogni ricchezza e di ogni produttività e come espressione della vera umanità dell'uomo (quella che secondo Hannah Arendt è la concezione marxiana) si rivela aporetica: da un lato l'uomo viene definito *animal laborans*, mentre dall'altro viene prospettato un futuro nel quale il lavoro verrà abolito, e sarà instaurato un «regno della libertà»<sup>407</sup>.

Se per la tradizione l'azione è la dimensione più alta, più umana, dell'esistenza, ad essa si oppongono concezioni alternative: quella dell'*homo faber*, secondo la quale l'uomo può realizzarsi in un'opera più grande di lui, e quella dell'*animal laborans*, che tiene ferma la vita come il bene più alto<sup>408</sup>. La fabbricazione di opere richiede infatti l'isolamento e si riconnette alle altre nello spazio pubblico non politico del mercato. L'operare è un modo «a-politico» di vita, per quanto rimandi ad un mondo tangibile di cose prodotte. Il mercato è il luogo di incontro e di scambio dei prodotti finiti, il luogo non politico di socializzazione che sostituisce la dimensione pubblica della *polis*<sup>409</sup>. Il lavoro è invece, secondo Hannah Arendt, «un'attività intrinsecamente anti-politica: un'attività in cui l'uomo non è presente nel mondo, né con altre persone, ma è solo col proprio corpo, occupato a far fronte alla nuda necessità di rimanere in vita»<sup>410</sup>. Secondo l'autrice, proprio in quanto legata ad un

<sup>&</sup>lt;sup>406</sup> Ivi, p. 69.

<sup>&</sup>lt;sup>407</sup> «Il fatto è che in tutte le fasi della sua opera egli definisce l'uomo come animal laborans e poi lo conduce in una società in cui la più grande e la più umana delle sue facoltà non è più necessaria. Siamo lasciati nell'alternativa piuttosto angosciosa fra schiavitù produttiva e libertà improduttiva». Ivi, p. 74.

<sup>&</sup>lt;sup>408</sup> «Di tutte le attività umane, solo il lavoro, e non l'azione né l'opera, è senza fine e procede automaticamente in accordo con la vita stessa e fuori dalla portata delle decisioni della volontà o degli scopi a cui l'uomo attribuisce significato». Ivi, p. 75.

<sup>&</sup>lt;sup>409</sup> H. Arendt, Vita activa, cit., p. 114.

<sup>&</sup>lt;sup>410</sup> Ivi, p. 156.

processo corporeo, l'attività lavorativa è qualcosa di essenzialmente privato<sup>411</sup>: né l'enorme sviluppo contemporaneo delle forze produttive né la sua socializzazione possono «eliminare la rigida ed anche crudele dimensione privata dall'esperienza dei processi corporei in cui la vita manifesta se stessa, o dall'attività dello stesso lavoro»<sup>412</sup>. Ciò che vi è di collettivo nel processo produttivo non rimanda ad una cooperazione che si stabilisca fra gli individui a partire dalla loro peculiarità e differenza. Nel processo produttivo prevale piuttosto l'identicità e l'identificazione con il processo metabolico.

Tale «anti-politicità» dell'*animal laborans* è confermata dall'assenza, in ogni epoca storica, di ribellioni da parte degli schiavi<sup>413</sup>. Per quanto riguarda il movimento operaio contemporaneo, si deve distinguere secondo Hannah Arendt fra l'azione politica e quella sindacale. I sindacati non sono mai stati rivoluzionari nel senso della trasformazione delle istituzioni politiche, ed anche i partiti operai hanno agito come partiti di interesse. Ma un risultato importante dell'emancipazione operaia è stato un suo «effetto collaterale»: l'estensione della cittadinanza ad un nuovo settore della popolazione<sup>414</sup>.

In *Vita activa*, come scrive Baccelli<sup>415</sup>, viene delineata la genealogia del dominio dell'*animal laborans* nell'età moderna. Una trasformazione particolarmente importante, che modifica la stessa dimensione dell'azione, è il sorgere di una sfera sociale. Nella Grecia classica, come abbiamo visto, era la sfera privata, «economica» della famiglia ad essere vista come lo spazio delle attività legate alla necessità naturale<sup>416</sup>. La scomparsa dell'antica separazione fra sfera privata e sfera pubblica è un fenomeno essenzialmente moderno. Ed è

<sup>&</sup>lt;sup>411</sup> «La sola attività che corrisponde strettamente all'esperienza della estraneità dal mondo, o meglio alla perdita del mondo che occorre nel dolore, è il lavoro, in cui il corpo umano, nonostante la sua attività, è anche ripiegato su se stesso, non si concentra sul nient'altro che sul suo essere vivo, e rimane imprigionato nel suo metabolismo con la natura senza mai trascendere il ciclo ricorrente del proprio funzionamento, liberandosi da esso». Ivi, p. 81.

<sup>&</sup>lt;sup>412</sup> Ivi, p. 83.

<sup>&</sup>lt;sup>413</sup> Ivi, p. 158.

<sup>&</sup>lt;sup>414</sup> Ivi, pp. 156-161.

<sup>&</sup>lt;sup>415</sup> L. Baccelli, Praxis e Poiesis nella filosofia politica moderna, cit., p. 34.

<sup>&</sup>lt;sup>416</sup> H. Arendt, Vita activa, cit., pp. 45-46.

con il cristianesimo che si afferma una comunità non familiare ma insieme non politica<sup>417</sup>. Al sorgere della sfera sociale ha corrisposto il grande sviluppo della ricchezza sociale e «la trasformazione della cura privata per la proprietà privata in una preoccupazione pubblica»<sup>418</sup>. Si costituisce così l'*economia politica*, la scienza che si occupa del problema sociale, collettivo. E si afferma gradualmente la concezione moderna dello Stato e del governo, finalizzata essenzialmente a garantire le condizioni per lo sviluppo della ricchezza degli individui<sup>419</sup>.

Nella genealogia del dominio dell'*animal laborans*, uno degli eventi fondamentali è stato l'invenzione del telescopio in quanto ha reso possibili le prime scoperte della scienza astronomica galileiana. Ciò che prima di allora era sembrato andare al di là delle possibilità della conoscenza umana è stato reso disponibile alla percezione sensibile. Si è costituita una scienza veramente universale, che ha conquistato il punto archimedeo esterno alla terra. Ma, d'altra parte, è stato certificato che i nostri sensi ci ingannano, che la realtà va scoperta al di là dell'apparenza. Il dubbio è divenuto così il tratto distintivo della filosofia moderna, sostituendo, da Cartesio in poi, lo «stupore» degli antichi come principio del filosofare<sup>420</sup>. Ma proprio per questo nella scienza moderna il criterio del successo si è affermato come discrimine della verità.

Tuttavia con il grande sviluppo della produttività e della ricchezza nell'età moderna avviene un ulteriore cambiamento. Oggetto della scienza è divenuta la storia naturale piuttosto che la natura, e ci si è rivolti all'indagine sui processi piuttosto che a quella sull'essere<sup>421</sup>. Da allora il lavoro, il processo vitale, ha assunto il rango di forma più alta di

<sup>&</sup>lt;sup>417</sup> Ivi, pp. 18-21, 38-45.

<sup>&</sup>lt;sup>418</sup> Ivi, p. 49.

<sup>&</sup>lt;sup>419</sup> Ivi, pp. 49-53. Nella moderna società di massa, con il dominio pubblico viene distrutta anche al sfera privata Ivi, pp. 44-45.

<sup>&</sup>lt;sup>420</sup> Ivi, pp. 183-207.

<sup>&</sup>lt;sup>421</sup> Ivi, p. 220.

<sup>&</sup>lt;sup>422</sup> Ivi, pp. 74-75.

attività<sup>422</sup>. Oltre che nella scienza della natura, la dimensione della processualità si è affermata in tutti gli ambiti del sapere.

Uno dei motivi di fondo di questi sviluppi consiste secondo Hannah Arendt nel fatto che il moderno rovesciamento della valutazione relativa alla vita contemplativa e alla vita activa è avvenuto nel contesto di una società cristiana. L'interazione fra il rovesciamento cristiano del rapporto fra la vita e il mondo, e il rovesciamento moderno del rapporto fra il fare e il contemplare ha avviato l'affermazione dell'animal laborans. In questo processo di affermazione, sul piano dell'interpretazione teorica, un ruolo fondamentale è stato svolto da Marx. Nell'«umanità socializzata» delineata da Marx prevale, secondo la Arendt, un unico interesse, e scompare ogni differenza individuale fra i singoli uomini. In questo modo deperisce la dimensione dell'azione, e rimane soltanto la forza naturale del processo vitale. Unico scopo dell'esistenza e dell'azione degli uomini è divenuta così la mera conservazione della vita biologica<sup>423</sup>. Questa «vittoria dell'*animal laborans*» ha avuto per conseguenza un radicale impoverimento dell'esperienza umana<sup>424</sup>. D'altra parte, gli sviluppi tecnologici successivi fanno intravedere la possibilità che il lavoro venga eliminato. Ma, proprio in quanto le altre sfere di attività si sono impoverite e sono caratterizzate da una perdita di "senso", risulterebbe dall'eliminazione del lavoro l'approdo ad una sterile passività. Nella società contemporanea, secondo l'autrice, la tendenza alla scomparsa delle capacità umane che vanno al di là del metabolismo naturale non si è ancora compiutamente realizzata. Ma l'operare diviene sempre più l'attività esclusiva di una categoria sociale particolare, gli artisti. La capacità di agire è divenuta la prerogativa di pochi privilegiati, gli scienziati. E la loro azione manca del carattere di rivelazione e di novità, dunque della capacità di farsi storia. Il pensiero è ancora possibile dove vige la

-

<sup>&</sup>lt;sup>422</sup> Ivi, pp. 74-75.

<sup>&</sup>lt;sup>423</sup> H. Arendt, Vita activa, pp. 233-40.

<sup>&</sup>lt;sup>424</sup> «La richiesta universale di felicità e l'infelicità largamente diffusa nella nostra società (le due facce della stessa medaglie) sono i segni più convincenti che viviamo in una società dominata dal lavoro, ma che non ha abbastanza lavoro per essere appagata. Infatti solo l'animal laborans, e non l'artigiano né l'uomo d'azione, ha sempre chiesto di essere "felice" o pensato che gli uomini mortali possono essere felici. [...] Uno dei più evidenti segni di pericolo [...] è la misura in cui la nostra intera economia è divenuta un'economia di spreco, in cui le cose devono essere divorate ed eliminate con la stessa rapidità con cui sono state prodotte, ammesso che il processo stesso non giunga a una fine improvvisa e catastrofica». Ivi, p. 95.

libertà politica. Ma è la facoltà umana più vulnerabile<sup>425</sup>.

Gli ideali dell'homo faber, il costruttore del mondo, che sono permanenza, stabilità e durevolezza, sono stati sacrificati all'abbondanza, l'ideale dell'animal laborans. Viviamo in una società di lavoratori solo perché il lavoro, con la fecondità che gli è connaturata, sembra garantire l'abbondanza; e abbiamo trasformato l'opera in lavoro, frantumato questo nelle sue più minute particelle finché è stato soggetto al processo di divisione, in cui il comun denominatore della prestazione più elementare ottiene lo scopo di eliminare dallo sviluppo della forza-lavoro, che è parte della natura e anche la più potente di tutte le forze naturali, l'ostacolo della "innaturale" e puramente mondana stabilità dell'artificio umano.<sup>426</sup>

Infine, la Arendt sostiene che il totalitarismo può affermarsi proprio in quanto si è svolto questo processo storico che ha condotto al predominio dell'*animal laborans*. Il terrore può dominare soltanto su individui isolati, che hanno perso la capacità di agire di concerto. Tutti i tipi di tirannide sono stato caratterizzati dalla perdita dei contatti politici fra gli individui e dal deperimento della loro capacità di azione. L'isolamento rimane sopportabile finché in esso è possibile esplicare la propria creatività, nella fabbricazione di opere. Ma quando il lavoro prende il posto dell'operare viene distrutta la creatività individuale e si perde la possibilità di costruire un mondo artificiale: l'isolamento si trasforma in estraneazione. In tali condizioni la tirannide diviene totalitarismo<sup>427</sup>. Il totalitarismo si basa cioè sull'estraneazione dell'appartenenza al mondo: una condizione dell'esistenza contemporanea che, per le sue potenzialità implicite, è ancora più preoccupante dell'esperienza storica dei regimi totalitari.

<sup>&</sup>lt;sup>425</sup> Ivi, pp. 240-42.

<sup>&</sup>lt;sup>426</sup> Ivi, p. 90.

<sup>&</sup>lt;sup>427</sup> Cfr. H. Arendt, Le Origini del Totalitarismo, cit., pp. 650-51.

<sup>&</sup>lt;sup>428</sup> R. Sennett, *L'uomo artigiano*, Milano, Feltrinelli, 2008, p. 16.

Mi sembra interessante in questo contesto citare il lavoro di Richard Sennett, sociologo e scrittore americano, allievo di Hannah Arendt. Ne L'uomo artigiano leggiamo uno scetticismo di fondo nei confronti della distinzione arendtiana fra animal laborans e homo faber. Se per Hannah Arendt, la mente entra in funzione una volta cessato il lavoro per Sennett «l'animale umano che è un animal laborans è capace di pensiero»<sup>428</sup>. Secondo il punto di vista del nostro autore nel processo del fare sono contenuti pensiero e sentimento. Vestendo i panni del materialista culturale, Sennett cerca di mostrare che l'animal laborans può diventare la guida dell'homo faber e soprattutto che le persone possono apprendere informazioni su di sé attraverso le cose che producono. Si concentra sul nesso tra la mano e la testa: ogni bravo artigiano conduce un dialogo tra le pratiche concrete e il pensiero; questo dialogo si concretizza nell'acquisizione di abitudini di sostegno, le quali creano un movimento ritmico tra soluzione e individuazione dei problemi. La relazione tra mano e testa si mostra in ambiti apparentemente lontani come il tirare su un muro, il cucinare, il progettare una struttura ricreativa o il suonare il violoncello - ma tutte queste pratiche possono fallire o non giungere a maturazione. Non c'è niente di automatico, scrive Sennett, nel diventare tecnicamente abili, così come non c'è niente di brutalmente meccanico nella tecnica in sé. Ne deriva, dunque, in esplicita polemica con la concezione della vita activa di Hannah Arendt, una coscienza di sé "materialista", fondata sul fare, sul rapporto con le cose e con la materia. Si apre così una finestra originale e preziosa sulla questione cruciale di che cosa fare con la condizione lavorativa odierna, recuperando utili lezioni dal passato.

La ricerca antropologico-filosofica contemporanea si occupa spesso del problema del lavoro, soprattutto in relazione ai mutamenti che esso subisce nella società contemporanea. Un testo a mio parere che merita di essere menzionato come paradigma di questo interesse è *Il lavoro debole*<sup>429</sup> di André Gorz. Senza entrare troppo nei particolari, ci porterebbe lontano dalla nostra ricerca principale, vediamo di capire perché il problema del lavoro sia interesse comune di tutta un serie di studiosi moderni.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>428</sup> R. Sennett, L'uomo artigiano, Milano, Feltrinelli, 2008, p. 16.

<sup>&</sup>lt;sup>429</sup> A. Gorz, *Il lavoro debole, Oltre la società salariale*, Roma, Edizioni lavoro, 1994.

Gorz sostiene che in tutto il mondo industrializzato gli atteggiamenti verso il lavoro hanno subito mutamenti ad un ritmo sempre più accelerato. Per la grande maggioranza delle persone il lavoro, la carriera o la professione hanno cessato di essere la dimensione più importante della vita. Queste persone non si identificano più con l'occupazione professionale o con il ruolo lavorativo, si chiedono se possegga alcun significato e considerano più importanti le attività pubbliche o private, con le quali riempiono il tempo disponibile, che non il lavoro che gli permette di vivere; preferirebbero lavorare un numero minore di ore piuttosto che guadagnare di più. Inoltre la classe lavoratrice industriale si è ridotta rapidamente durante più di vent'anni.

I lavoratori tradizionali potevano derivare dal lavoro un senso di potere, in una certa misura erano in grado di controllare gli strumenti che usavano e potevano vedere il risultato materiale del loro lavoro come una materializzazione del loro potere individuale e collettivo. Identificarsi con il proprio lavoro e la propria professione era un modo di pretendere quella dignità e quel potere sociale che potevano far derivare dal loro numero, dalla loro solidarietà e dalla loro importanza vitale per l'economia. Questo senso di potere, scrive il filosofo francese, sta svanendo e con esso la classe lavoratrice.

Oggi la maggior parte dei prodotti non è più la materializzazione delle abilità manuali e mentali dei lavoratori, ma è il risultato del funzionamento di macchinari complessi e di sistemi manifatturieri computerizzati. I lavoratori non plasmano più il loro mondo materiale, ma controllano, servono, alimentano e curano la manutenzione di sistemi ai quali sono state trasferite precedenti abilità umane. Questa dematerializzazione del lavoro ha reso sempre più difficile per i lavoratori vedere il prodotto come risultato del loro potere umano. La stessa specializzazione del lavoro significa che i lavoratori vengono specializzati per servire alle esigenze di un sistema la cui complessità trascende la comprensione di ogni singolo e non che si specializzano rispetto ad un prodotto considerato come il risultato del loro lavoro. Quasi tutte le competenze professionali sono provvisorie. La gente deve adattarsi a continui mutamenti tecnologici, deve essere pronta ad aggiornarsi costantemente per mantenere il lavoro, oppure accettare un lavoro diverso e meno qualificato. I lavori e le posizioni sociali sono di per sé precari. Raramente conferiscono un senso di appartenenza a un gruppo definito, gli individui sono obbligati a definire la propria identità con i loro

propri mezzi se ne sono capaci. Invece di proteggerli, la società è fonte di insicurezze e di rischi. Obbliga la gente a essere più autonoma, preoccupata di sé e più individualista di prima e a cercare identità in attività e relazioni al di fuori del lavoro. Identificarsi con il lavoro è praticamente impossibile per la maggioranza, considerando la scarsità, precarietà e insicurezza dei posti di lavoro, i rapidi mutamenti delle abilità e delle conoscenze richieste e l'ambito limitato delle competenze professionali sempre più specializzate.

Gli individui, scrive Gorz, ai quali la società è incapace di conferire una posizione stabile e una identità sociale basate sui loro ruoli lavorativi, «sono costretti a definire la propria identità con i propri mezzi, tramite attività che hanno scelto di fare nel tempo libero. Sono obbligati ad essere autonomi. Da qui la sensazione che ciò che si fa al di fuori delle ore lavorative sia più importante, significativo e rappresentativo di ciò che una persona è rispetto al ruolo lavorativo»<sup>430</sup>. È interessante osservare un tasso rapidamente crescente di cosiddetti freeters – in gran parte giovani laureati – che preferiscono svolgere lavori casuali piuttosto che impegnarsi in una carriera regolare con orari fissi, routine, capi e disciplina. Non vogliono restare impantanati per il resto della vita in una carriera professionale che andrebbe contro il loro desiderio di uno sviluppo continuo della personalità, l'apertura e la disponibilità ad allargare la propria visione. La maggioranza «non può» identificarsi con il proprio lavoro perché non vi è da parte dell'economia una richiesta sufficienti di lavori pagati che garantisca il pieno impiego di tutti. Ciò «obbliga» un numero crescente di persone a cercare di autodefinirsi mediante attività non retribuite estranee alla sfera economica. Parallelamente alla «impossibilità» fattuale di identificarsi con un lavoro, emerge inoltre una riluttanza crescente ad identificarsi con lavori che non contribuiscono alla crescita della propria personalità ed autonomia. Di conseguenza, il lavoro è seriamente posto in discussione, soprattutto per due interrogativi. «È veramente utile il lavoro che faccio? È davvero necessario fare il lavoro che svolgo come mi viene richiesto?».

<sup>&</sup>lt;sup>430</sup> A. Gorz, *Il lavoro debole*, cit., pp. 19-20.

Dobbiamo abituarci, scrive il filosofo francese, all'idea che stiamo andando verso una civiltà in cui il lavoro rappresenta un'occupazione sempre più intermittente e sempre meno importante rispetto al senso della vita e all'immagine che ciascuno ha di se stesso.

L'opera di Gorz procede poi nell'analisi della società salariale e delle promesse e insidie del reddito di cittadinanza ma questo è un altro capitolo, un ulteriore sviluppo delle ricerche derivanti dall'argomento del lavoro che ci porterebbero però troppo lontano dal nostro orizzonte.

Possiamo invece affermare che in un clima di crisi della società si cerca nella direzione del valore educante dell'esperienza lavorativa, come mezzo e non come fine. E questo può avvenire, paradossalmente, solo se il lavoro non viene considerato come semplice mezzo per guadagnasi da vivere ma venga a far parte della vita stessa ritrovando il piacere di fare e la soddisfazione di operare in comune. E in questa direzione che si muove, ad esempio, Raniero Regni che in Educare per il lavoro<sup>431</sup> prova ad individuare le linee di una possibile pedagogia del lavoro che considera il contributo che il lavoro può dare allo sviluppo della persona, con la consapevolezza che il tempo presente è così inedito che non ci si può attenere soltanto ad una riproposizione di ricette tradizionali dell'educare con il lavoro. L'idea che attraversa l'intera opera è che il lavoro è un destino della nostra specie, in esso ci realizziamo, ma il suo degenerare in produttivismo rischia di farci perdere. Così, allo stesso modo, il consumo è una necessità, ma il consumismo una patologia. Il bisogno di essere in azione ci spinge verso l'«oltre», mentre il mercato del lavoro e la società dei consumi ci spingono verso il semplice «di più». Ne emerge un'antropologia pedagogica del lavoro, un educare "con" il lavoro e non "al" lavoro. Scrive Regni: «Il lavoro è teso tra un corpo in azione, la contentezza muscolare di un corpo che funziona e il brusio della mente, il gesto forte e leggero di una mano che afferra attrezzi e cose, e il canto dell'anima attraverso le opere e i giorni, fra conoscenza e respiro, tra la fatica di vivere e il semplice orgoglio di essere uomini»<sup>432</sup>.

-

<sup>&</sup>lt;sup>431</sup> R. Regni, *Educare con il lavoro. La vita activa oltre il produttivismo e il consumismo*, Roma, Armando, 2006.

<sup>&</sup>lt;sup>432</sup> R. Regni, Educare con il lavoro, cit., p. 11.

Per concludere, il lavoro non dovrebbe essere più una fonte di reddito obbligato all'interno di una struttura socio-economica disegualitaria, ma un'attività umana creativa e soddisfacente che permette di entrare in rapporto con gli altri.

Ci sono pagine pregnanti nella letteratura dell'Ottocento e del Novecento che descrivono con grande realismo le dure condizioni di lavoro (e di vita) delle masse sfruttate, una drammatica testimonianza di come questa naturale e spontanea attività umana fosse stata trasformata in una pena, una sofferenza, un'alienazione. E, come scrive Codello<sup>433</sup>, ancora oggi simili descrizioni non mancano, non solo nei paesi più poveri ma anche nelle moderne e complesse società industriali. Lavorare in condizioni precarie e umilianti – come capita a un numero crescente di persone in call center, grandi magazzini, attività agricole gestite dal caporalato, imprese cooperative che di cooperativo non hanno nulla, ecc. – contribuisce a creare un senso grave di disagio e mutilare l'espressività umana. «Il lavoro è sempre una fatica. Il problema sta nello stabilire come possa diventare per tutti una fatica piacevole» sosteneva Camillo Berneri<sup>434</sup>. Ma quando una qualunque attività diventa piacevole? Quando risponde a un impulso spontaneo. Da ciò derivano due conseguenze: innanzitutto la durata del lavoro deve essere proporzionata alla fatica (fisica o mentale), e inoltre ognuno deve essere libero di svolgere quell'attività produttiva per la quale si sente maggiormente portato. Infatti, «ogni lavoro è tanto più faticoso quanto meno è interessante».

Basterebbero queste considerazioni per capire la necessità di sovvertire l'attuale sistema lavorativo. Se pensiamo alla nostra esperienza diretta, siamo certamente in grado di trovare numerosi esempi di quanto sia vero ciò che sosteneva Berneri<sup>435</sup>. Tornare a casa dopo un'estenuante giornata lavorativa e provare piacere nel fare attività che pure richiedono impegno è la dimostrazione di come anche la fatica possa essere piacevole. A condizione però che si sia liberi da ogni imposizione e controllo, liberi dalla monotonia della routine, e soprattutto liberi di progettare e decidere in base ai propri ritmi e desideri.

<sup>433</sup> F. Codello, Né comandare né obbedire. Lessico libertario, Milano, Eleuthera, 2009, pp. 101-102.

<sup>&</sup>lt;sup>434</sup> C. Berneri, *Il lavoro attraente*, Ginevra, C. Frigerio, 1936.

<sup>&</sup>lt;sup>435</sup> F. Codello, Né comandare né obbedire, cit., p. 102.

Ma a queste condizioni anche il lavoro può avere una dimensione attraente e diventare la proiezione della nostra personalità.

Un'altra condizione indispensabile per renderlo agevole è quella dell'integrazione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale:

Ogni essere umano, senza distinzione di nascita, dovrebbero ricevere un'istruzione tale da permettergli di unire una profonda preparazione scientifica a una profonda preparazione professionale. [...] Alla divisione della società tra lavoratori intellettuali e lavoratoti manuali contrapponiamo l'unione di entrambi i tipi di attività e [...] siamo per l'educazione completa, che comporta la sconfitta di tale nociva distinzione.

Ovviamente la liberazione del lavoro dalle costrizioni e dallo sfruttamento implica un percorso lungo e complesso che tuttavia non rimanda ogni cambiamento a un'ipotetica società futura. Pur tra le maglie soffocanti dell'attuale società, questa naturale attività umana cerca continuamente di trovare spazi in cui recuperare la sua dimensione creativa e libera. Esercitare quanto più possibile le proprie abilità e costruire ambiti di autonomia può sovvertire la concezione di lavoro attualmente prevalente, consentendo di vivere pienamente un'esperienza indispensabile all'affermazione di se stessi.

Viceversa, l'impiego fisso rappresenta per molti, soprattutto giovani, lo sbocco privilegiato dell'attività lavorativa, sbocco che oggi è diventato un miraggio viste le condizioni di precarietà nelle quali si trovano a vivere. Questo ha sviluppato una sorta di instabilità anche psicologica che, oltre a produrre frustrazione e ansia sociale, dà alla propria esistenza un senso di liquidità. Proprio per questo la ricerca di un lavoro indipendente, in contrasto con uno subordinato, rappresenta per molti una decisione meditata che li mette in condizione di uscire dal circolo vizioso del «lavora, consuma, crepa» alla base di questa società. Una delle scelte esistenziali più diffuse nei circuiti alternativi giovanili del mondo occidentale è proprio la volontaria evasione dal ciclo produzione-consumo. L'impiego salariato viene considerato come una forma di sfruttamento, come un momento in cui il tempo della persona viene ceduto per interessi altrui, una sorta di prostituzione della propria integrità. Tutto questo alimenta un rifiuto dei lavori tradizionali a favore della sperimentazione di nuove forme di produzione e consumo.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>436</sup> P. Kropotkin, Campi, fabbriche, officine, 1899.

il più possibile svincolate dalla logica del denaro e del profitto e attenti ai tempi più lenti che favoriscono la libera creatività e le relazioni conviviali<sup>437</sup>. Una scelta radicale che appare come la giusta e sacrosanta risposta all'«attuale fanatica concezione del lavoro, frutto di un mondo drogato di efficientismo». Oggi come non mai risuona vero il monito di Oscar Wilde (1854-1900):

Viviamo in un'epoca di superlavoro e sottocultura; è un'epoca in cui le persone sono talmente laboriose da diventare completamente stupide.<sup>438</sup>

## 3.3 Prospettive

Gli studi contemporanei sul pensiero arendtiano si muovono soprattutto nella direzione di una indagine approfondita dell'influenza kantiana sulla filosofia politica dell'autrice, alla luce delle *Lectures on Kant's Philosophy*, pubblicate postume da Beiner e che contengono i testi delle lezioni sulla filosofia politica di Kant e di un seminario sulla *Critica del Giudizio*, tenuti nella *School for Social Research* di New York nel 1970. Essi rappresentano il materiale da cui l'autrice avrebbe dovuto elaborare la terza parte di *The Life of the Mind: Judging* e che non fece in tempo a stendere perché venne sorpresa dalla morte nel dicembre del 1975.

Va innanzitutto osservato che i riferimenti a Kant sono presenti costantemente anche nelle opere precedenti a *The Life oh the Mind*. Nel seminario del 1965, intitolato *From Machiavelli to Marx*<sup>439</sup>, l'autrice dedica un'intera sezione al filosofo di Königsberg. Ne analizza il rapporto con Rousseau e quindi procede ad esporre lo scopo della sua filosofia politica: stabilire la dignità dell'uomo, dignità che risiede nella capacità dell'individuo di

<sup>&</sup>lt;sup>437</sup> S. Boni, *Vivere senza padroni*, Milano, Eleuthera, 2009.

<sup>&</sup>lt;sup>438</sup> O. Wilde, *Detti e aforismi*, tr. it. a cura di M. D'Amico, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1999.

<sup>&</sup>lt;sup>439</sup> H. Arendt, *From Machiavelli to Marx*, Washington, Library of Congress, Manuscripts Division, «The papers of Hannah Arendt», Box 39.

dare leggi universali a se stesso. Il cuore della concezione politica kantiana è individuato essenzialmente nell'imperativo categorico: «solo se si segue l'imperativo categorico l'uomo si trasforma in un cittadino responsabile del corpo politico e del bene comune»<sup>440</sup>.

Valutazione ben diversa, questa, da quella che l'autrice darà nelle sue ultime opere, in cui prendendo le mosse da assunzioni ermeneutiche ben precise giungerà a sostenere che esiste una distinzione netta tra politica e morale all'interno del pensiero di Kant e che la vera filosofia politica kantiana è contenuta nella Critica del Giudizio. Questa conclusione si configura come l'esito di un'interpretazione volta a porre in rilievo come la filosofia dell'autore delle tre Critiche custodisca al proprio interno numerosi luoghi che si sottraggono alla forza egemonica della tradizione metafisica. Il primo grande merito che in The Life of the Mind viene riconosciuto a Kant consiste appunto nell'aver dissolto la più perniciosa delle «fallacie metafisiche»: dedurre, cioè, dall'esperienza dell'«io che pensa» l'esistenza empirica di «cose in sé». Da qui, la scoperta dello «scandalo della ragione», il fatto che la nostra mente non possa pervenire ad una conoscenza certa e verificabile riguardo a questione come Dio, la libertà e l'immortalità, sulle quali tuttavia non si può fare a meno di pensare. Questi gli aspetti "rivoluzionari" del criticismo kantiano a cui la Arendt non si stanca di appellarsi e dai quali fa discendere la differenza, che sta alla base di Thinking, tra ricerca della verità e ricerca del significato, tra conoscere e pensare<sup>441</sup>. Ella. inoltre, richiama di continuo l'attenzione sui riferimenti kantiani, impliciti ed espliciti, alla finitudine umana e insiste nel definire Kant consapevole «più di ogni altro filosofo della dimensione plurale dell'uomo»442.

Tali conseguenze vengono portate ad evidenza proprio nelle *Lectures on Kant's Philosophy* in cui l'autrice si dimostra abilissima ad estrapolare dalle varie opere kantiane i passi che sembrano anticipare o confermare quella che a suo parere è la vera filosofia politica kantiana, nascosta tra le righe della *Critica del Giudizio*. Citando da opere monumentali, l'autrice sembra chiamare a raccolta tutti quei luoghi che testimoniano

<sup>&</sup>lt;sup>440</sup> H. Arendt, From Machiavelli to Marx, cit., p. 023491-2.

<sup>&</sup>lt;sup>441</sup> H. Arendt, The Life of the Mind, cit., pp. 95-98.

<sup>&</sup>lt;sup>442</sup> Ivi, p. 181.

dell'eccentricità di Kant rispetto alla tradizione filosofica: da quelli in cui manifesta il suo disprezzo per i denigratori del "mondo delle apparenze", a quelli in cui ricorda che non solo nel filosofo, ma in tutti gli uomini è riposto il bisogno di pensare.

Come la Arendt ammette in un primo momento, l'universalismo e l'imperatività del «tu devi» sembrano riconsegnare Kant alla bimillenaria abitudine filosofica di trattare l'azione imponendole di eseguire i "comandi" dettati dalla *ratio*. E proprio nel risolvere questo nodo problematico, in un modo in verità più simile ad un *escamotage* che ad un'attenta ricostruzione del testo, l'autrice giunge ad esporre uno dei suoi capisaldi della sua lettura di Kant: arriva cioè ad individuare nelle famose pagine del *Conflitto delle facoltà* la cruciale separazione del punto di vista politico dal punto di vista morale<sup>443</sup>.

Insomma, più ci si inoltra nella interpretazione arendtiana di Kant più ci si convince di quanto sia sottesa a tale operazione ermeneutica la volontà di restituirci un'immagine della filosofia kantiana "emendata" degli aspetti universalistici. Un'interpretazione, quella fornitaci da Hannah Arendt, selettiva e proiettiva al contempo, che sottolinea come nelle opere di Kant venga fortemente compromessa – grazie al riconoscimento della conflittualità tra le varie "regioni ontologiche" – l'idea di una ragione unitaria ed universale. Si potrebbe quasi dire: non un Kant pre-hegeliano, ancora ignaro della «potenza del negativo», ma un Kant post-hegeliano, o addirittura post-metafisico che, quasi fosse passato attraverso la filosofia dell'esistenza, si volge a riflettere sulla *finitudine* del nostro esserci e sull'intrascendibilità della coappartenenza di uomo e mondo.

Per cogliere il significato della politicizzazione imposta al giudizio di gusto kantiano, non basta ammettere che la nozione di politica arendtiana subisce, nell'*opus postumum*, un'ulteriore estensione della sua portata semantica, sino a diventare quasi semplice sinonimo del termine pluralità<sup>444</sup>. Si deve anche specificare che le riflessioni sul giudizio si inseriscono in un quadro che si complica rispetto alla polarità opposizionale di *vita activa* e

<sup>&</sup>lt;sup>443</sup> Il "conflitto" tra morale e politica in Kant, che la Arendt identifica come conflitto tra il principio in base al quale l'individuo preso isolatamente deve agire ed il principio in base al quale gli spettatori possono giudicare, viene argomentato soprattutto nell'ottava lezione delle *Lectures*, pp. 73-80, in cui l'autrice passa in rassegna i diversi luoghi – nelle diverse opere – in cui Kant parla del giudizio degli spettatori.

<sup>&</sup>lt;sup>444</sup> Di questa opinione è M. Revault d'Allones, *Le courage de juger*, postfazione all'edizione francese: H. Arendt, *Juger. Sur la Philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil, 1991, pp. 217-239.

vita contemplativa. Non è più sufficiente mettere sotto accusa un'intera tradizione per aver "costretto" la praxis entro categorie ad essa estranee mutuate dalla teoria. Bisogna decostruire, dall'interno, la dinamica della vita contemplativa: denunciarne le «fallacie metafisiche», derivanti dall'ipostatizzare l'esperienza dell'«io che pensa»<sup>445</sup>, ma al contempo sondare la possibilità per un modo diverso di rapportarsi alla Lebenswelt da parte di quel bios teoretikos che con questa ha da sempre reciso il legame. In altre parole, le conclusioni implicite nella trilogia dell'ultima opera arendtiana sembrano suggerire che solo se si individua all'interno della vita della mente un modo di riflessione che tenga saldo il proprio rapporto col mondo delle apparenze, si può riscattare dal discredito ontologico, in cui la metafisica lo ha posto, il regno degli affari umani, di quelle cose che possono essere altrimenti da come sono.

Questo la Arendt "chiede" alla *Critica del Giudizio*, tra le opere del filosofo quella meno compromessa con la costrizione del concetto e con il potere omologante ed unificante della *ratio*. *L'Analitica del bello* deve prestarsi all'impresa di "riabilitazione ontologica" del «singolare». Si tratta allora di delineare, sulla scorta del giudizio estetico kantiano, le competenza di una facoltà che riesca a cogliere i fenomeni direttamente, sottraendoli alla presa della determinazione concettuale. Va da sé che l'estensione del giudizio estetico all'ambito politico implichi il presupposto di un'affinità sostanziale tra oggetti estetici ed accadimenti storico-politici. Entrambi sfuggono alla sussunzione categoriale per essere semplicemente ammirati, apprezzati e giudicati.

La prima tra le categorie della *Critica del Giudizio* ad essere utilizzate dalla Arendt è quella di gusto. Se la caratteristica del giudizio consiste nella capacità di discriminare e di scegliere, bisognerà rintracciare il percorso che consente di uscire dall'idiosincrasia propria del più soggettivo dei sensi. Un percorso che consenta al giudizio di aprirsi agli altri e di raggiungere un punto di vista il più vasto ed imparziale possibile: ciò che la Arendt chiama «Englargement of the Mind»<sup>446</sup>. Ella fa così intervenire le nozioni di *immaginazione* e di

-

<sup>&</sup>lt;sup>445</sup> Sull'opera di smantellamento della metafisica condotta dalla Arendt in *Thinking* e *Willing* rimane fondamentale l'articolo recensione di R. Schürmann, *The Time of the Mind and the History of Freedom*, «Human Studies», n. 3, 1980, pp. 302-308; più recentemente si veda F. Fistetti, *Metafisica e politica in «La vita della mente» di Hannah Arendt* in Id., *Idioti del Politico*, Bari, Edizioni Dedalo, 1990, pp. 207-279.

<sup>446</sup> H. Arendt, *Lectures*, cit., pp. 105-113.

sensus communis. La prima ha sì il compito di rimuovere l'oggetto della percezione immediata e consegnarlo alla rappresentazione. Ma a differenza dell'«occhio della mente» della metafisica, che solo nell'isolamento può percepire la verità dell'Essere, qui l'immaginazione ci pone in una virtuale comunicazione con gli altri. E questo avviene «quando paragoniamo il nostro giudizio con quello degli altri, e piuttosto coi loro giudizi possibili che con quelli effettivi» 447. A garantire la possibilità di instaurare tale confronto intersoggettivo è chiamata appunto la categoria di sensus communis. Diverso da quel senso a tutti comune che si chiama "buon senso", il senso comune, in quello che per lei è l'autentico significato kantiano, viene presentato come una dote spirituale "extra" che rende gli uomini partecipi di una comunità<sup>448</sup>. Non una comunità concreta e determinata, ma una sorta di "a priori fattuale" che costituisce la differenza specifica in base alla quale «gli uomini si distinguono dagli animali e dagli dei» 449. Rappresenta insomma la condizione di possibilità stessa del linguaggio, della comunicazione e della condivisione; l'istanza ultima a cui la Arendt sembra appellarsi per confermare l'unica "verità" che a suo parere è concessa ai «mortali»: che la pluralità «è l'essenza autentica degli uomini nella misura in cui appartengono soltanto a questo mondo»<sup>450</sup>. Questa lettura arendtiana di Kant ha provocato numerose critiche. La reazione più frequente, ed anche la più ovvia, rimprovera all'autrice di aver deliberatamente frainteso le intenzioni di Kant, in quanto egli non avrebbe mai tentato di "dislocare" la sua filosofia politica all'interno della teoria estetica, e tanto meno sarebbe stato disposto a separare la politica dalla morale.

Il modo più efficace di far risaltare le possibili implicazioni di senso contenute nelle Lectures on Kant's Political Philosophy, e di evidenziare il ruolo da esse giocato nel costituirsi del recente dibattito filosofico intorno al giudizio politico, è di seguirne la «recezione», o individuarne le tracce, in alcuni autori, segnati, in maniera più o meno determinante, dalle riflessioni arendtiane intorno alla Urteilskraft kantiana. Ad esempio,

<sup>&</sup>lt;sup>447</sup> I. Kant, Critica del Giudizio, cit., p. 150.

<sup>448</sup> H. Arendt, Lectures, cit., p. 108.

<sup>&</sup>lt;sup>449</sup> Ivi.

<sup>&</sup>lt;sup>450</sup> Ivi, p. 113.

Ernst Vollrath, come abbiamo già ricordato, è testimone del tipo di accoglienza riservata al giudizio "arendtiano-kantiano" in un ambito di pensiero che, seppure con alcune divergenze, può essere considerato afferente all'orizzonte filosofico della tedesca *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Ronald Beiner ci mostra, invece, i legami che, con le riflessioni di Hannah Arendt su *Judging*, il comunitarismo ed il neo-aristotelismo americani sembrano intrattenere. Seyla Benhabib nei suoi lavori delinea il modo in cui anche l'universalismo dell'«etica discorsiva» habermasiana potrebbe integrare la prospettiva aperta dalle *Lectures*. Infine, Jean-François Lyotard, alla ricerca di assonanze tra l'interpretazione e l'uso fatti da Hannah Arendt del giudizio riflettente kantiano e le "inquietudini" di un panorama filosofico quale quello della "filosofia della differenza" francese, è impegnato a confrontarsi con l'eredità di Nietzsche e di Heidegger.

Nuovo tipo di razionalità pratica; modalità per deliberare intorno ai principi su cui basare una comunità politica; categoria fondamentale dell'agire comunicativo; forma di comprensione che permette di cogliere il senso degli avvenimenti, senza predeterminarli o sovraordinarli, concatenandoli in una narrazione. Queste le direzioni di una possibile continuazione del discorso arendtiano rimasto interrotto e anche i diversi compiti attribuiti di volta in volta al giudizio. Compiti che vengono assegnati da prospettive filosofiche anche in netto contrasto l'una con l'altra. Ma se, ciononostante, esse condividono – direttamente o indirettamente – il richiamo al *Judging* arendtiano, si dovrà allora ammettere che la filosofia politica di Hannah Arendt, in generale, così come le sue riflessioni sul giudizio in particolare, sono percorse da diversi vettori non facilmente conciliabili all'interno di un rassicurante quadro teorico. Forse anche per questo, gli interpreti hanno dato molto spazio all'*opus postumum* dell'autrice: come se in esso fosse custodito il segreto delle sue ultime parole, che una volta decifrate consentirebbero di gettare luce sul significato dell'intera opera.

Gli studiosi hanno emesso verdetti contrastanti: c'è chi considera le *Lectures* una sorta di finale a sorpresa, che rovescia e tradisce l'originaria intenzione dell'autrice, in quanto riporterebbero a quel primato della *vita contemplativa* sulla *vita activa*, dalla cui messa in questione la sua riflessione era nata. Al contrario, c'è chi ritiene le considerazioni sulla facoltà di giudicare del tutto coerenti con la rivalutazione arendtiana degli affari

umani; anzi di questa sarebbe il giusto completamento teorico. Di conseguenza è stato valutato differentemente il contenuto specifico che tale giudizio veicolerebbe: esclusivamente politico, legato alla coscienza morale, oppure identificabile col solo giudizio dello storico, che retrospettivamente cerca di cogliere il significato degli avvenimenti passati. Ci si è chiesti, inoltre, se in esso siano rinvenibili, accanto alle nozioni kantiane, anche spunti derivanti dalla dottrina aristotelica della *phronesis*. Si potrebbe forse osservare, in definitiva, che di nient'altro si tratta se non di valutazioni differenti sulla capacità che il giudizio arendtiano possiede di colmare il divario tra teoria e *praxis*, o più correttamente tra pensiero ed azione.

Alcuni dei numerosi interpreti che condividono il parere di Hans Jonas<sup>451</sup>, secondo cui Hannah Arendt nell'ultimo periodo della sua vita farebbe ritorno alla *vita contemplativa* e alla filosofia, si sono impegnati a ricostruire, attraverso le "vicissitudini" che la considerazione del giudizio attraversa nell'arco dell'intera opera arendtiana, il percorso di una vera e propria "svolta": le tappe, cioè, che segnerebbero il passaggio da una prima fase "politica" ad un ultima fase "filosofica" Pur riconoscendo la difficoltà nel segnare una linea di demarcazione netta, sostengono che si possono individuare due modalità di trattazione ben distinte.

Dal saggio del 1953, *Understanding and Politics*<sup>453</sup> – dove per la prima volta viene posto il problema della comprensione e della riconciliazione tra pensiero e realtà attraverso la facoltà di giudicare – ad un gruppo di saggi degli anni '60, il giudizio si configurerebbe come categoria pratica la cui funzione principale consiste nel fornire criteri orientativi per l'azione politica<sup>454</sup>. In effetti, l'accenno all'importanza del confronto tra opinioni, ma soprattutto i richiami alla *phronesis* aristotelica e le affermazioni secondo cui l'azione si

\_

<sup>&</sup>lt;sup>451</sup> Si veda H. Jonas, *Handeln, Erkennen, Denken. Zu Hannah Arendts philosophischem Wererk*, «aut-aut», nn. 239-240, 1990, pp. 47-64.

<sup>&</sup>lt;sup>452</sup> Quasi tutti gli interpreti arendtiani che hanno affrontato il tema del giudizio hanno rilevato la differenza di considerazione che questo subisce tra la prima e la seconda fase dell'opera dell'autrice.

<sup>&</sup>lt;sup>453</sup> H. Arendt, *Comprensione e Politica*, cit., pp. 91-111.

<sup>&</sup>lt;sup>454</sup> Gli scritti a cui ci si riferisce sono soprattutto *Libertà e Politica*, cit.; *La Crisi della Cultura*, cit.; *Che cos'è la libertà?*, in *Tra Passato e Futuro*, cit., pp. 193-227, e *Verità e Politica* in *Tra Passato e Futuro*, cit., pp. 227-264.

articolerebbe nella relazione tra volontà, giudizio ed intelletto<sup>455</sup>, legittimano a pensare ad una forma di agire discorsivo e deliberativo, inteso come necessaria premessa per giungere ad un consenso collettivo. Queste riflessioni cambierebbero di segno con il caso Eichmann: negli scritti successivi a *La banalità del male* o meglio successivi alla controversia scatenatasi con la pubblicazione del libro<sup>456</sup> – si argomenta – la Arendt si avvicinerebbe sempre più ad una concezione della facoltà di giudicare come categoria morale. Uno dei principali problemi affrontati ad esempio in *Pensiero e riflessioni morali*<sup>457</sup> è infatti quello di trovare vie d'uscita a fronte del venir meno di una morale oggettiva e universale. Poiché se è la mancanza di pensiero critico, «l'avversione a giudicare in termini di responsabilità personale»<sup>458</sup>, a provocare il comportamento di personaggi come Eichmann, non sarà certo attraverso un ristabilimento di valori morali universali che si ovvierà all'atrofia della capacità di discriminare tra ciò che è giusto e ciò che è sbagliato. Si dovrà invece fare appello ad una modalità di discernimento individuale, capace di funzionare anche nei momenti in cui saltano i codici etici<sup>459</sup>.

E proprio intorno alle considerazioni sulla facoltà di giudicare comprese in *Thinking* and *Moral Considerations*, in *Thinking* e nelle *Lectures*, opere nelle quali l'accento si sposterebbe vistosamente da un sapere pratico che fa da guida all'agire plurale ad una facoltà riflessiva ed autonoma del singolo soggetto, vengono prese posizioni discordanti.

Ronald Beiner, per esempio, critica decisamente tale mutamento di prospettiva, il quale, a suo parere, corrisponde al passaggio da un punto di vista aristotelico ad uno kantiano. Tale passaggio devierebbe il pensiero di Hannah Arendt da un genuino apprezzamento della sfera politica e del suo contesto concreto verso una sorta di politica estetizzante ed astratta, che culminerebbe in una posizione meramente contemplativa<sup>460</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>455</sup> H. Arendt, *Che cos'è la libertà?*, cit., pp. 166-167.

<sup>&</sup>lt;sup>456</sup> Il riferimento è rivolto in particolare al saggio *Pensiero e riflessioni morali*, cit., pp. 115-152, con il quale la Arendt aveva in parte risolto i problemi teorici aperti dalla violenta controversia sul caso Eichmann.

<sup>&</sup>lt;sup>457</sup> Cfr. Pensiero e riflessioni morali, cit., soprattutto pp. 115-120.

<sup>&</sup>lt;sup>458</sup> Cfr. Eichmann a Gerusalemme, cit., p. 296.

<sup>&</sup>lt;sup>459</sup> Cfr. le ultime pagine di *Pensiero e riflessioni morali*, cit.

Altri interpreti ritengono invece che la prospettiva kantiana rappresenti la riconciliazione tra punto di vista dello spettatore e punto di vista dell'attore, tra chi pensa e chi agisce<sup>461</sup>. Lo spostamento da Aristotele a Kant farebbe del giudizio non più il privilegio di pochi individui saggi, secondo l'orientamento del *phronimos* aristotelico, ma una possibilità a disposizione di tutti. In tale prospettiva, allora, il riferimento arendtiano all'*Analitica del Bello*, lungi dal corrispondere ad un'estetizzazione solipsistica della politica, risponderebbe ad una profonda preoccupazione «democratica» e consensuale. Di conseguenza, viene rifiutata la convinzione secondo cui l'autrice giungerebbe ad una radicale separazione tra attività mondane e attività della mente. Insomma, il giudizio politico arendtiano, anche nelle ultime opere, riconcilierebbe pensiero e azione in base a criteri di equità, imparzialità e universalità, ai quali Aristotele non poteva provvedere. Esso, inoltre, grazie all'attenzione per il "particolare" eviterebbe il pericolo di ricadere nella trappola di una razionalità astratta. In ultima analisi l'orientamento "universalistico" kantiano e quello "contestualista" si bilancerebbero e si correggerebbero a vicenda.

Tesi queste ultime per molti versi analoghe a quelle espresse da Seyla Benhabib che ritiene che nel giudizio arendtiano sia racchiusa la possibilità di una integrazione non conflittuale di Kant e Aristotele: la compatibilità tra il kantiano «pensiero allargato» e l'aristotelico «giudizio contestuale» potrebbe custodire la possibile riconciliazione tra attore e spettatore, azione e pensiero. In base a questi presupposti, la studiosa americana si sarebbe aspettata, da parte della Arendt, l'articolazione di una trama che tessesse insieme giudizio politico e giudizio morale, al fine di dare vita ad una coerente etica politica intersoggettiva.

Ma se le aspettative della Benhabib rimangono disattese, non così succede per quelle di chi ravvisa proprio nelle considerazioni sul giudizio, contenute nelle opere successive al caso Eichmann, i lineamenti di una convincente concezione etico-politica.

La Benhabib lamenta la mancata articolazione del possibile intersecarsi tra ambito pubblico-politico e moralità soggettiva. Lungi dal prolungarsi nella sfera pubblica,

<sup>&</sup>lt;sup>460</sup> R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt*, come Postfazione a Portinaro, *Teoria del giudizio politico*, Il Melangolo, Genova, 1990.

<sup>&</sup>lt;sup>461</sup> Seppure con alcune cautele è sostanzialmente di questo avviso M. Passerin d'Entrèves.

caratterizzata dalla pluralità, il giudizio morale di cui ci parla Hannah Arendt rimarrebbe irrelato e inefficace, in quanto prigioniero di una concezione ancora "platonica" della coscienza morale, guidata dal principio dell'armonia e dell'unità dell'anima con se stessa. Il pensiero arendtiano, in conclusione, metterebbe capo a due concezioni del giudizio, una morale ed una politica, che rimangono separate. Poiché resta aggrappata ad un'idea ancora del tutto metafisica della soggettività non riesce a farle interagire in una teoria unitaria che le riflessioni del giudizio parevano promettere: in un'etica discorsiva che si basa su di una razionalità intersoggettiva.

In definitiva, se "comunitari" e habermasiani sono concordi nel rimproverare all'autrice una sorta di «mitologia» del giudizio, espressione di una concezione della soggettività irrelata e ancora metafisica, le loro strade si separano quando ne individuano i motivi. Se i primi scorgono nell'utilizzazione della prospettiva trascendentale kantiana la ragione dell'astrattezza del giudizio arendtiano, i secondi le rimproverano proprio di non seguire fino in fondo le implicazioni del «razionalismo critico ed intersoggettivo» di Kant. Inoltre, facendo riferimento ai soli termini dell'interpretazione dell'*Urteilskraft*, se da una parte i sostenitori dell'«etica discorsiva» plaudono alla consapevolezza che trattiene la Arendt dall'identificare il sensus communis con una reale e determinata comunità politica, i comunitari, dall'altra, proprio di questo si rammaricano. Sono disposti cioè a seguire il discorso arendtiano sul giudizio solo fin dove esso sembra avvicinarsi alla phronesis aristotelica ed abbandonarlo quando il richiamo a Kant diventa determinante e fa sì che la nozione di sensus communis non possa offrire "sostegno" al funzionamento di una comunità che su di un ethos condiviso si regge, si esprime e si rinnova.

Ci troviamo in presenza di divergenti decifrazioni dell'"ultima parola" di Hannah Arendt<sup>462</sup>. Così differenti l'una dall'altra da indurre a pensare che in realtà ella ci offra più teorie del giudizio: il giudizio politico, il giudizio morale, il giudizio storico. In realtà, non ha mai formalizzato queste distinzioni; ha semmai enfatizzato il carattere unitario ed autonomo della facoltà di giudicare, facoltà che soprattutto negli ultimi scritti, disegnata sul modello del giudizio riflettente, diventa sempre più prerogativa di un osservatore

\_

<sup>&</sup>lt;sup>462</sup> Cfr. S. Forti, Hannah Arendt tra filosofia e politica, cit., pp. 356 e ss.

imparziale. Imparziale, ma non indifferente, che, come lo spettatore kantiano davanti allo spettacolo della rivoluzione francese, partecipa con entusiasmo, senza prendere direttamente parte, alla recita che si sta inscenando. Ed anzi, proprio perché non coinvolto direttamente nel gioco riesce a conferire un significato a ciò che sta accadendo.

Se prestiamo attenzione a come la Arendt individua le modalità temporali sottese alle facoltà della vita della mente, risulta forse più chiara la fisionomia del giudizio. Pensare, corrisponde all'eterno presente e il volere risulta costitutivamente legato al futuro, il passato, infine, è la dimensione temporale propria della facoltà di giudicare<sup>463</sup>. Le riflessioni su Judging hanno allora poco in comune col «giudizio» implicato nella deliberazione pratica del phronimos aristotelico o nella dinamica intersoggettiva dell'etica comunicativa, la cui direzione temporale è senz'altro orientata al futuro. Non mi sembra si possa dubitare, che la "destinazione finale" della facoltà di giudicare venga a coincidere con lo sguardo retrospettivo dello storico o, più in generale, trovi espressione nella metafora del poeta cieco<sup>464</sup>. L'ultima parola di Hannah Arendt fa così ritorno al concetto di storia<sup>465</sup>, e pertanto rappresenta «un progressivo spostamento ai confini esterni del politico»<sup>466</sup>. Ma nel senso di chi legge *Judging* come l'esito di un pensiero che attraverso tappe ben distinte riconduce al luogo da cui aveva voluto prendere le distanze. Come se fosse preso in scacco da quella stessa fuga dal mondo degli affari umani, la cui messa in questione era stata la sua origine. Come se insomma la sua mossa finale fosse una "ricaduta", non consapevole, nella metafisica, attraverso un giudizio che perlopiù appartiene «alla comunione della mente con se stessa in una riflessione solitaria» 467. A tale argomento, infatti, si può muovere un'obiezione.

-

<sup>&</sup>lt;sup>463</sup> Si veda ad esempio H. Arendt, *The Life of the Mind*, cit., pp. 308-312.

<sup>&</sup>lt;sup>464</sup> Cfr. H. Arendt, *Lectures*, cit., pp. 105-106. Sul significato di questa metafora si veda E. Greblo, *Il poeta cieco. Hannah Arendt e il giudizio*, «aut-aut», nn. 239-240, 1990, pp. 111-126.

<sup>&</sup>lt;sup>465</sup> Si veda H. Arendt, *The Life of the Mind*, cit., p. 311.

<sup>&</sup>lt;sup>466</sup> Così R. Esposito, *Irrappresentabile polis*, cit., p. 114. Con questo, Esposito non intende sostenere una tesi analoga a quella di Beiner, ma anzi constatare come in Hannah Arendt il politico si ritiri nell'unica dimora rimastagli nell'epoca di del venir meno delle categorie politiche della modernità: il pensiero.

<sup>&</sup>lt;sup>467</sup> Così R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt*, cit., p. 188.

L'opera di Hannah Arendt parte sì col criticare la separazione tra pensiero e azione, che sin da Platone porta a subordinare la seconda alla prima, e cerca costantemente di scardinare l'ordine gerarchico in cui teoria e praxis si presentano all'interno della filosofia politica tradizionale; e termina, è vero, senza suggerire una risposta su come i due termini possono connettersi. Non ci regala cioè una «nuova scienza politica» che aiuti a fare progetti e a "mettere ordine" nel mondo degli affari umani in maniera diversa dalla tradizione. Questo può essere interpretato, come ci suggerisce Simona Forti<sup>468</sup>, piuttosto che come una promessa mancata o uno sviamento dai propositi originari, come un esito iscritto nelle premesse di questo pensiero, critico, radicale e antisistematico, ma assai più coerente di quanto l'autrice stessa amasse ammettere. È vero che in alcune opere precedenti a Thinking and Moral Considerations, la Arendt getta uno sguardo dentro la prospettiva aristotelica della phronesis per sondarvi la possibilità di superare la frattura tra teoria e praxis, secondo una modalità diversa sia dal costruttivismo razionalistico sia dal razionalismo dialettico hegeliano. Ed è innegabile che il giudizio venga considerato anche sotto il profilo dell'attore che agisce di concerto e che delibera su materie di interesse comune. Ma se si esaminano attentamente quei riferimenti all'opinione e alla phronesis in realtà si deve constatare che essi non risolvono il rapporto tra pensiero e azione, non riconciliano teoria e praxis attraverso la mediazione del giudizio politico. La tensione tra i due momenti rimane: una separazione che si acuisce nelle ultime opere e a cui l'autrice sembra consapevolmente non voler metter capo.

È come se la Arendt in tutta la sua opera, ma più tenacemente nella parte finale, si imponesse, per coerenza, di resistere alla tentazione della *sintesi*, della *riconciliazione* e della *mediazione*. Si può insomma dire, che la Arendt fa propria la critica kantiana alla *phronesis* in quanto sapere strumentale<sup>469</sup>, ma ovviamente non perché essa devia dalla "purezza" del «tu devi» o dal rigore conoscitivo, ma perché ancora troppo implicata nel

<sup>&</sup>lt;sup>468</sup> S. Forti, Hannah Arendt tra filosofia e politica, cit.

<sup>&</sup>lt;sup>469</sup> Come è noto Kant critica la *phronesis* nella Prefazione alla prima edizione della *Critica del Giudizio*; cfr. I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 10. Sull'allontanamento di Hannah Arendt dalla prospettiva teorica incentrata sulla nozione di prudenza, si veda P. P. Portinaro, *L'azione, Lo spettatore e il giudizio. Una lettura dell'opus postumum di Hannah Arendt*, in "Teoria Politica", V, n. 1, 1989.

tradizionale rapporto tra teoria e *praxis*: troppo facilmente riscrivibile nel linguaggio della "sintesi hegeliana".

La sola riconciliazione ammessa è quella che connette pensiero e realtà – una volta che il primo si sia spogliato dei panni curiali della metafisica – nel giudizio riflessivo e retrospettivo di chi, disinteressato ad adeguare il senso dell'accadere ad una propria convinzione filosofica o ad un proprio progetto teorico, cerca di cogliere il significato di ciò che accade, così come tenta di liberarsi dall'infondata autosufficienza soggettiva educando l'immaginazione a «visitare» il punto di vista degli altri. Un giudizio, che seppure non si presta a mediare tra pensiero e azione all'interno di una comunità politica, o a disegnare i presupposti di un'etica discorsiva, non rinuncia, con questo, ad essere al contempo etico e politico, oltre che storico. L'Urteilskraft kantiana recupera, secondo le intenzioni della sua interprete, il significato greco di historein<sup>470</sup>: vale a dire, assistere agli avvenimenti del mondo e poi decidere che cosa è degno di essere ricordato e di essere così "salvato" dalla scomparsa nel tempo, e quindi dare forma a questi ricordi nella trama di una narrazione. E proprio questa facoltà, che potrebbe sembrare una mera categoria della comprensione storica, rivela contemporaneamente il suo potenziale etico. Senza potersi appellare a criteri universali, essa implica, cioè, la responsabilità di accordare o negare l'assenso alla realtà, di discriminare in quel che accade tra ciò che è giusto e ciò che è sbagliato. Ma così facendo, strappando il verdetto finale «a quella pseudo-divinità dell'epoca moderna chiamata storia»<sup>471</sup>, il giudizio, che in questo modo dà espressione al pensiero, si trasforma in un luogo di resistenza nei confronti dell'esistente. Un giudizio che «in tempi di emergenza politica» può farsi immediatamente azione. Verso la fine di Thinking la Arendt scriveva:

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 di unirsi alla maggioranza è appariscente, e si converte per ciò stesso in una sorta d'azione. In simili situazioni d'emergenza la componente catartica del pensare (la maieutica di Socrate, che porta in luce le implicazioni delle opinioni irriflesse e lasciate senza esame, e con ciò le distrugge – si tratti di valori, di dottrine, di teorie, persino di convinzioni) si

<sup>&</sup>lt;sup>470</sup> Cfr. Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, cit., p. 311.

<sup>&</sup>lt;sup>471</sup> Ivi.

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 tra le attitudini spirituali dell'uomo. [...] La facoltà di giudicare ciò che è particolare (così come scoperta da Kant) [...] rende manifesto il pensiero nel mondo delle apparenze [...]. La manifestazione del vento del pensiero non è la conoscenza; è l'abilità di 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. 472

Pensare criticamente e giudicare sono dunque, come dice Lyotard, le uniche vere libertà che ci restano, tra le rovine dell'etica e il progressivo ritrarsi dello spazio pubblico: «la libertà di dire sì o no all'abiezione»<sup>473</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>472</sup> Ivi, pp. 288-289.

<sup>&</sup>lt;sup>473</sup> J. F. Lyotard, *Letture d'infanzia*, Milano, Anabasi, 1993, p. 74.

## **Bibliografia**

## Opere di Hannah Arendt

- H. Arendt, Der Liebesbegriff Bei Augustin. Versuch Einer Philosophischen Interpretation, Berlin, Julius Springer, 1929, trad. it. Il concetto d'amore in Agostino, L. Boella (a c. di), Milano, SE, 2004.
- H. Arendt, What Is Existenz Philosophy?, in «Partisan Review», XIII, n.1, 1946, pp. 34-56, raccolto in Arendt, 1994; trad. it. Che cos'è la filosofia dell'esistenza?, S. Maletta (a c. di), Milano, Jacka Book, 1998; ora in Archivio Arendt 1., 2001, pp. 197-221.
- H. Arendt, *The Origins Of Totalitarism*, Harcourt, New York, Brace and Co.,1951; tr. it. *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2004.
- H. Arendt, *Unterstanding And Politics*, in «Partisan Review», XX, n. 4, 1953, pp. 377-392; tr. it. *Comprensione e politica*, in H. Arendt, *La dissobbedienza civile ed altri saggi*, T. Serra (a c. di), Milano, Giuffrè, 1985, pp. 98-111; ora in *Archivio Arendt 2.*, 2003, pp. 79-98.
- H. Arendt, Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought, two versions, short and long drafts, Library of Congress, Washington, Manuscripts Division, «The Papers of Hannah Arendt», Box 64, 1953, p. 3.; tr. it. Karl Marx e la tradizione del pensiero filosofico occidentale, S. Forti (a c. di), in «Micro Mega», n. 5, 1995, pp. 35-108.
- H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press,1958; tr. it. *Vita Activa*, Milano, Bompiani, 2008.
- H. Arendt, Between Past And Future. Six Exercises In Political Thought, New York, The Viking Press, 1961; tr. it. Tra passato e futuro, Milano, Garzanti, 1999.
- H. Arendt, From Machiavelli to Marx, 81961-1965), Washington, Library of Congress, Manuscripts Division, «The papers of Hannah Arendt», Box 39.
- H. Arendt, Eichmann in Jerusalem: A Report On The Banality Of Evil, New York, The Viking Press, 1963; tr. it. La banalità del male. Eichmann in Gerusalemme, Milano, Feltrinelli, 1964.

- H. Arendt, On Revolution, New York, The Viking Press, 1963; tr. it. Sulla rivoluzione, Milano, Edizioni di Comunità, 1983.
- H. Arendt, Martin Heidegger Zum 80. Geburtstag, in «Merkur», XIII, n. 10, 1969, pp. 893-902; tr. it. Martin Heidegger a ottant'anni, A. Dal Lago (a c. di), in «MicroMega», 1988, pp. 169-179.
- H. Arendt, *Philosophy and Politics. What is Political Philosophy*?, Lecture, New School for Social Research, 1969, Library of Congress, Washington, Manuscripts Division «The Papers of Hannah Arendt», Box 40, tr. it., parziale, S. Forti (a c. di), *Che cos'è la filosofia politica?*, in «MicroMega», n. 1, 2007, pp. 99-116.
- H. Arendt, On Violence, Harcourt, Brace and World, 1970; tr. it. Sulla violenza, Parma, Ugo Guanda Editore, 2008.
- H. Arendt, *Thinking And Moral Consideration. A Lecture*, in «Social Research», XXXVII, n. 3, 1971, pp.417-446; tr. it. *Il pensiero e le considerazioni morali*, in H. Arendt, *La dissobbedienza civile ed altri saggi*, Milano, Giuffrè,1985, pp. 113-152; ora in *Responsabilità e giudizio*, 2003, pp. 137-163.
- H. Arendt, *The Life Of The Mind*, M. McCarthy (a c. di), New York, Harcourt, Brace and Jovanovich, 2 voll., 1978; tr. it. *La vita della mente*, Bologna, Il Mulino, 1986.
- H. Arendt, Rosa Luxemburg, «MicroMega», n.3, 1989, pp. 43-60.
- H. Arendt, Lectures On Kant's Philosophy, Chicago, The University of Chicago Press, 1982; tr. it. Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant, P.P. Portinaro (a c. di), Genova, Il Melangolo, 1990.
- H. Arendt, Philosophy and Politics. The problem of Action and Thought after the French Revolution, in «Social Research», LVII, 1990, n. 1, pp. 73-103.
- H. Arendt, Concern With politics In Recent European Philosophical Thought, in Arendt, Archivio Arendt 2., 2003, pp. 199-219; tr. it. L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo, in «aut aut», n. 239-240, 1990, pp. 31-46.
- H. Arendt, Was Ist Politik? Aus Dem Nachlass, U. Ludz (a c. di), München, Piper, 1993; tr. it. Che cos'è la politica?, Milano, Edizioni di Comunità, 1995.

## Bibliografia primaria

Baccelli L., Praxis e Poiesis nella filosofia politica moderna, Milano, F. Angeli, 1991.

Cangiotti M., L'ethos della politica. Studio su Hannah Arendt, Urbino, Quattro Venti, 1990.

Codello F., Né comandare né obbedire. Lessico libertario, Milano, Eleuthera, 2009, pp. 101-102.

Delruelle É., Le consensus impossible. Le différend entre éthique et politique chez H. Arendt et J. Habermas, Bruxelles, Ousia, 1991.

Ferry J.-M., Habermas critique de Hannah Arendt, «Esprit», VI, n. 6, 1980.

Forti S. (a cura di), Hannah Arendt, Milano, Mondadori, 1999.

Forti S., Hannah Arendt tra filosofia e politica, Milano, Mondadori, 2006.

Galli C., Strauss, Voegelin, Arendt lettori di Thomas Hobbes, in Modernità. Categorie e profili critici, Bologna, Il Mulino, 1988.

Galli C., Tecnica e politica: modelli di categorizzazione, in Id., Modernità. Categorie e profili critici, Bologna, Il Mulino, 1988.

Gorz A., Il lavoro debole. Oltre la società salariale, Roma, Edizioni lavoro, 1994.

Habermas J., Technik und Wissenschaft als «Ideologie», Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1968; tr. it. Lavoro e interazione, M. G. Meriggi (a c. di), Milano, Feltrinelli, 1975.

Habermas J., Dottrina politica classica e filosofia politica moderna, in J. Habermas, Prassi politica e teoria critica della società (971), Bologna, «Il Mulino», 1973.

Habermas J., Prassi politica e teoria critica della società, Bologna, Il Mulino, 1973.

Habermas J., La crisi della razionalità nel capitalismo moderno, tr. it. a cura di G. Backhaus, Bari, Laterza, 1975.

Habermas J., Was heißt Universalpragmatik?, in Sprachpragmatik und Philosophie, hrsg. von K.-O. Apel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1976.

Habermas J., La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt, «Comunità» XXXV, n. 183, 1981, pp. 56-73.

Habermas J., La modernité: un projet inachevé, «Critique», n. 413, ottobre 1981.

Habermas J., La technique et la science comme "idéologie", Paris, Gallimard, 1990.

Habermas J., Dialettica della razionalizzazione, Milano, Unicopoli, 1994.

Habermas J., La teoria dell'agire comunicativo, Bologna, «Il Mulino», 1997.

Habermas J., *Profili politico-filosofici*, Milano, Guerini e Associati, 2000.

Habermas J., Il discorso filosofico della modernità, Bari, Laterza, 2003.

Habermas J., Storia e critica dell'opinione pubblica, Bari, Laterza, 2008.

Heidegger M., Introduzione alla Metafisica, Milano, Mursia, 1968.

Heidegger M., Platon: Sophistes. Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/1925, in Heidegger M., Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 19, Frankfurt, Klostermann, 1992.

Kant I., Critica del Giudizio, tr. it. a cura di A. Gargiulo, Bari, Laterza, 1960.

Kant I., Progetto per una pace perpetua (1795), tr. it. Scritti Politici, Torino, Utet, 1965.

Marx K., Glosse marginali al "Trattato di economia politica" di Adolph Wagner, in appendice a Il Capitale. Critica dell'economia politica, tr. it. G. Backhaus (a c. di), Torino, Einaudi, 1976, vol. I.

Marx K., Per la critica dell'economia politica, tr. it. a cura di E. Cantimori Mezzomonti, Roma, Editori Riuniti, 1976.

Marx K., Il Capitale. Critica dell'economia politica, Libro I: Il processo di produzione del capitale, tr. it. a cura di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1977.

Marx K., Manoscritti del 1861-1863, tr. it. a cura di L. Calabi, Roma, Editori Riuniti, 1980.

Marx K., Manoscritti economico-filosofici del 1844, tr. it. a cura di Antonio Di Meo, Roma, Editori Riuniti, 1980.

Marx K., Risultati del processo di produzione immediato, tr. it. a cura di M. Di Lisa, Roma, Editori Riuniti, 1984.

Regni R., Educare con il lavoro. La vita activa oltre il produttivismo e il consumismo, Roma, Armando, 2006.

Sennett R., L'uomo artigiano, Milano, Feltrinelli, 2008.

Volpi F., La rinascita della filosofia pratica in Germania, in C. Pacchiani (a cura di), Filosofia pratica e scienza politica, Francisci, Abano Terme, 1980.

Volpi F., La riabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità, «Il Mulino», XXXV, n. 6, 1984.

Volpi F., Il pensiero politico di Hannah Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica, in «Il Mulino», n. 1, gennaio- febbraio 1986.

Young-Bruehl E., Hannah Arendt: Per amore del mondo, Torino, Bollati Boringhieri, 1990.

## Bibliografia secondaria

Abensour M., La Théorie critique: une pensée de l'exil?, Archives de philosophie, n. 5, 1982.

Adorno T., Minima moralia. Meditazioni della vita offesa, Torino, Einaudi, 1994.

Apel K.-O., *Transformation der Philosophie*, 2 Bde., Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973; trad. it. G. Vattimo (a c. di), *Comunità e comunicazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1978.

Apel K.-O., Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1976.

Apel K.-O., Comunità e comunicazione, tr. it. G. Vattimo (a c. di), Torino, Rosenberg & Sellier, 1977.

Bakan M., Hannah Arendt's Concept of Labour and Work in M. A. Hill (a c. di), Hannah Arendt, The Recovery of the Public World, New York, St. Martin's Press, 1979, pp. 49-56.

Beiner R., Il giudizio in Hannah Arendt, come Postfazione a P.P. Portinaro, Teoria del giudizio politico, Il Melangolo, Genova, 1990.

Belardinelli S., *Natalità e azione in Hannah Arendt*, in due parti, «La Nottola», III-IV, nn. 3-1, 1984-1985.

Benhabib S., Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas, in C. Calhoun, (ed.), Habermas and the Public Sphere, Cambridge, Mass., MIT Press, 1992, pp. 73-98.

Benjamin W., Tesi di filosofia della storia, in Id., Angelus Novus, Torino Einaudi, 1962.

Benjamin W., Miller J., The Pathos of Novelty: Hannah Arendt Image of freedom in the Modern World, in M. Hill, Hannah Arendt: The Recovery of the Public World, New York, St. Martin Press, 1979.

Berneri C., *Il lavoro attraente*, Ginevra, C. Frigerio, 1936.

Boni S., Vivere senza padroni, Milano, Eleuthera, 2009.

Burnet J., The Ethics of Aristotle, London, Methuen, 1900.

Buttiglione R., Il problema della riconquista del senso della cultura, in «Cenobio», n. 2, 1988.

Buttiglione R., L'"Essere e persona" di Josef Seifert. Sfondo teoretico e significato di quest'opera, saggio introduttivo a J. Seifert, Essere e persona, Milano, Vita e Pensiero, 1988.

Camus A., Il mito di Sisifo. Saggio sull'assurdo, in Opere. Romanzi, racconti saggi, Milano, Bompiani, 1988.

Cavarero A., Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica, Roma, Editori Riuniti, 1990.

Dal Lago A., *Politeia. Cittadinanza ed esilio nell'opera di Hannah Arendt*, «Il Mulino», XXXIII, n. 293, 1984, pp. 417-441.

Dal Lago A., La città perduta, introduzione a Vita Activa, Milano, Bompiani, 2008.

Dal Lago A., La difficile vittoria sul tempo. Pensiero e azione in Hannah Arendt, introduzione a La vita della mente, Bologna, Il Mulino, 1986.

Dostal R. J., Judging Human Action: Arendt's Appropriation of Kant, in «The Review of Metaphysics», XXXVII, n. 4, 1984.

Dumas A., Antisémitisme, terreur, raison, Esprit, numéro spécial «Ecole de Francfort», mai 1978.

Engels F., «Lineamenti di una critica dell'economia politica», tr. it. di N. De Domenico, Roma, Editori Riuniti, 1976.

Ferry J.-M., Modernisation et consensus, «Esprit», juillet-août 1982.

Ferry J.-M., Habermas. L'étique de la communication, Paris, Presses Universitaires de France, 1987.

Fistetti F., Metafisica e politica in «La vita della mente» di Hannah Arendt in Id., Idioti del Politico, Bari, Edizioni Dedalo, 1990, pp. 207-279.

Gadamer H.-G., Verità e metodo, tr. it. a cura di G. Vattimo, Milano, Fabbri, 1972.

Giannantoni G., I presocratici. Testimonianze e frammenti, Bari, Laterza, 1969.

Greblo E., Il poeta cieco. Hannah Arendt e il giudizio, «aut-aut», nn. 239-240, 1990, pp. 111-126.

Guerra A., Lezioni di Etica, Bari, Laterza, 1971.

Hegel G.W.F., Fenomenologia dello spirito, tr. it. E. Negri (a c. di), Firenze, La Nuova Italia, 1974.

Heller A., Hannah Arendt e la "vita contemplativa", «La politica», II, nn. 2-3, 1986, pp. 33-50.

Hennis W., Politik und praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft, Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1963.

Hobbes T., Leviatano, Firenze, La Nuova Italia, 1976.

Höffe O., Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles, München-Salzburg, Pustet, 1971.

Höffe O., Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979.

Hook S., From Hegel to Marx, Ann Arbor, 1936.

Hook S., From Hegel to Marx, Ann Arbor, 1936; A. Kojéve, Hegel, Marx et le Christianisme, «Critique», nn. 3-4, 1946.

Horkheimer M., T. Adorno, La Dialettica dell'Illuminismo, Torino, Einaudi, 1997.

Hyppolite J., Marxisme et Philosophie (1947), ora in J. Hyppolite, Etudes sur Marx et Hegel, Paris, Riviére, 1965.

Ilting K.-H., Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit, «Philosophisches Jarhbuch», 1964.

Jimenez M., Adorno et la modernité, Paris, Klincksieck, 1984.

Jonas H., *Agire, conoscere, pensare: spigolature dall'opera filosofica di Hannah Arendt,* «aut-aut», nn. 239-240, 1990, pp. 47-63.

Jonas H., Handeln, Erkennen, Denken. Zu Hannah Arendts philosophischem Wererk, «aut-aut», nn. 239-240, 1990, pp. 47-64.

Kafka F., Confessioni e Diari, Milano, Mondadori, 1972.

Kamlah W., Lorenzen P., Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens, Mannheim-Wien-Zürich, Bibliographisches Institut, 1967.

Kaulbach F., Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants, Berlin-New York, de Gruyter, 1978.

Kojéve, A. Hegel, Marx et le Christianisme, «Critique», nn. 3-4, 1946.

Koselleck R., Critica illuministica e crisi della società borghese, Bologna, Il Mulino, 1972.

Kropotkin, P. Campi, fabbriche, officine, 1899.

Lenk H., Pragmatische Philosophie, Hamburg, Hoffman und Campe, 1975.

Levin M., On "Animal Laborans" and "Homo Politicus" in Hannah Arendt: A Note, «Political Theory», 1979, n. 4, pp. 521-32.

Lobkowicz N., Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx, Notre Dame, 1967.

Lorenzen P., Szientismus versus Dialektik, in Praktische Philosophie und konstruktive Wissenchaftstheorie, hrgs. von F. Kambartel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974, pp.34-53.

Lyotard J. F., Letture d'infanzia, Milano, Anabasi, 1993, p. 74.

Maier H., Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre (Polizeiwissenschaft), Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1966.

Maier H., Die Lehre der Politikan den älteren deutschen Universitäten, ora in ID., Politische Wissenschaft in Deutschland. Aufsätze zur Lehrtradition und Bildungspraxis, München, Piper, 1969.

Mancini I., La filosofia del diritto come ermeneutica, in «Hermeneutica», I, n. 1, 1981.

Mancini I., Guida alla Critica della ragion pura, 2 voll., Urbino, Quattro Venti, 1982-1988.

Mancini I., Filosofia della prassi, Morcelliana, Brescia, 1986.

Mancini I., Esegesi e Ermeneutica, in «Hermeneutica», VII, n. 7, 1987.

Mancini I., Il bisogno della ragione, in «Hermeneutica», IX, n. 9, 1989.

Mancini I., L'ethos dell'Occidente. Neoclassicismo etico, profezia cristiana, pensiero critico moderno, Genova, Marietti, 1990.

Maritain J., L'uomo e lo stato, Milano, Vita e Pensiero, 1982.

Márkus G., Language and Production. A Critique of the Paradigms, Dordrecht, Reidel, 1986.

May W. E., Animal Laborans and Homo Faber, «The Tomist», 1972, pp. 626-44.

Merleau-Ponty M. in *Il Visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani, 2007.

Merleau-Ponty M., Senso e non senso, Milano, Il Saggiatore, 2009.

Mittelstraß J., Methodenprobleme der Wissenschaften vom gesellschaftlichen Handeln, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979, p. 7.

Natoli A., Aristotele in Marx (1843-46), «Rivista critica di storia della filosofia», n. 2, 1983, pp. 164-92.

Nietzsche F., Sull'utilità e il danno della storia per la vita, Milano, Adelphi, 1973.

Nussbaum M., The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Pieper A., Etica analitica e libertà pratica. Il problema dell'etica come scienza autonoma, Roma, Armando, 1976.

Portinaro P.P., Hannah Arendt e l'utopia della polis, in «Comunità», XXXV, n. 183, 1987, pp. 26-55.

Portinaro P.P., L'azione, lo spettatore e il giudizio. Una lettura dell'opus posthumum di Hannah Arendt, in «Teoria politica», V, n. 1, 1989.

Portinaro P.P., L'azione, Lo spettatore e il giudizio. Una lettura dell'opus postumum di Hannah Arendt, in "Teoria Politica", V, n. 1, 1989.

Rametta G., Osservazioni su "Der Liebesbegriff bei Augustin" di Hannah Arendt, in AA. VV., La pluralità irrappresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt, R. Esposito (a c. di), Urbino, Quattro Venti, 1987.

Revault d'Allones M., Le courage de juger, postfazione all'edizione francese: H. Arendt, Juger. Sur la Philosophie politique de Kant, Paris, Seuil, 1991.

Ricoeur P., *Pouvoir et violence*, in AA. VV., Ontologie et Politique, Paris, Tierce, 1989, pp. 141-159.

Riedel M., Rehabiliterung der praktischen Philosophie, Freiburg, Br., Rombach, 1972-1974.

Riedel M., Hegel fra tradizione e rivoluzione, E. Tota (a c. di), Bari, Laterza, 1975, pp. 5-33.

Riedel M., Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie, Frankfurt, Suhrkamp, 1975.

Riley P., Hannah Arendt on Kant, Truth and Politics, in «Political Studies», XXXV, n. 3, 1987.

Ritter J., Hegel e la rivoluzione francese, Napoli, Giunta, 1970.

Roman J., *Habermas lecteur de Arendt: Une confrontation philosophique*, «Les Cahiers de Philosophie», n. 4, 1987, pp. 161-182.

Rubinoff L., The Dialectic of Work and Labour in the Ontology of Man, «Humanitas», 1971, pp. 147-76.

Schmitt C., *Il Leviatano nella dottrina dello stato di Thomas Hobbes*, in *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Bologna, Giuffrè Editore, 1986.

Schürmann R., The Time of the Mind and the History of Freedom, «Human Studies», n. 3, 1980, pp. 302-308.

Schütz A., La fenomenologia del mondo sociale, Bologna, Il Mulino, 1975.

Sternberger D., Hannah Arendt – pensatrice della polis, in E. Nordhofen (a cura di), Filosofi del Novecento, Torino, Einaudi, 1988, pp. 121-134.

Strauss L., Diritto naturale e storia, trad. it. N. Pierri (a c. di), Venezia, Neri Pozza, 1957.

Taminiaux J., La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger, Paris, Éditions Payot, 1992.

Tolle G. J., Human natur under Fire. The political Philosophy of Hannah Arendt, New York, University Press of America, 1982.

Vincent J-M., La théorie critique de l'Ecole de Francfort, Paris, Editions Galilée, 1976, p. 130.

Voegelin E., Order and history III: Plato and Aristotele, Baton Rouge, Louisiana State University press, 1957.

Voegelin E., La nuova scienza politica, tr. it. di R. Pavetto, Torino, Borla, 1968.

Vollrath E., Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft, Stuttgart, Klett, 1977.

Vollrath E., Hannah Arendt über Meinung und Urteilskraft, in A. Reif, Hannah Arendt, Materialen zu ihrem Werk, Wien, Europaverlag, 1979.

Vollrath E., Hannah Arendt und Martin Heidegger, in A. Gethmann-Siefert, O. Pöggeler, Heidegger und die praktische Philosophie, Suhrkamp, Frankfurt, 1988.

Wilde O., Detti e aforismi, tr. it. a cura di M. D'Amico, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1999.