



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PAVIA

Dipartimento di Studi Umanistici

Corso di Laurea Magistrale in Filosofia

L'impronta merleau-pontiana nel pensiero di Hannah Arendt:
indagine sulla realtà intersoggettiva tra mondo fenomenico e spazio politico

Relatore:

Prof. Luca Vanzago

Correlatore:

Prof. ssa Silvana Borutti

Tesi di Laurea di

Dimitra Giannoulidis

Matricola n. 406355

ANNO ACCADEMICO 2012 / 2013

Indice

Elenco delle abbreviazioni.....	3
Introduzione.....	4
1. Lo smantellamento della metafisica e il ritorno all'esistenza.....	10
1.1 L'urto del reale e lo shock filosofico: confronto con la fenomenologia husserliana.....	15
1.2 La filosofia dell'esistenza e la libertà.....	18
2. Essere è apparire: il ritorno ai fenomeni.....	23
2.1 Realtà e apparenza: il mondo della vita.....	26
2.2 Apparenza e parvenza: il prospettivismo arendtiano.....	31
2.3 L'intreccio tra visibili e invisibili.....	38
3. L'indagine sul senso comune.....	41
3.1 Le coordinate teoriche del senso comune arendtiano.....	42
3.1.1 Un senso condiviso di realtà: intercorporeità e mondo come in-fra.....	48
3.2 Scienza e senso comune.....	54
3.3 Scienza moderna e alienazione dal mondo.....	57
3.3.1 Descartes e la soggettivazione del sapere.....	59
3.3.2 Hegel e la categoria del processo: sviluppo tecnologico e nichilismo.....	66
4. Il giudizio politico nello spazio pubblico del discorso.....	76
4.1 L'esperienza del politico: l'intreccio tra spazio pubblico e spazio privato.....	77
4.1.1 L'identità plurale e la funzione stabilizzante del linguaggio.....	84
4.2 Hannah Arendt in dialogo con Kant: giudizio politico e sensus communis.....	94
4.3 Opinione persuasiva e verità: l'egualitarismo arendtiano e la comunicabilità.....	99
4.4 Giudicare nell'intervallo tra passato e futuro.....	107
4.5 Comprendere il mondo: il recupero del passato attraverso il racconto.....	110
Conclusione.....	118
Bibliografia.....	122

Elenco delle abbreviazioni

- BPF *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York 1961; trad. it. *Tra passato e futuro*, a cura di T. Gargiulo, Garzanti, Milano 2009.
- CS *The Conquest of Space and the Stature of Man*, in *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York 1968; trad. it. *La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, a cura di V. Sorrentino, in *Verità e politica*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.
- EP *What is Existenz Philosophy?*, in *Partisan Review*, 1, XIII, 1946, pp.34-56; trad.it. *Che cos'è la filosofia dell'esistenza*, a cura di S. Maletta, Jaca Book, Como 2009.
- HC *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958; H. Arendt, trad.it. *Vita Activa. La condizione umana*, a cura di S.Finzi, Bompiani, Milano 1991.
- LK *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago, Chicago 1982; trad. it. *Teoria del giudizio politico*, a cura di P. Portinaro, il Melangolo, Genova 2005.
- LM *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York-London 1978; trad. it. *La vita della mente* a cura di G. Zanetti, il Mulino, Bologna 2009.
- TP *Truth and Politics*, in *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York 1968; trad. it. *Verità e politica*, a cura di V. Sorrentino, Bollati Boringhieri Torino 2012, pp. 29-77.

Introduzione

L'obbiettivo che si propone questa indagine è quello di ricostruire nelle sue coordinate teoriche la riflessione che Hannah Arendt sviluppa sulla realtà fenomenica nell'ultima opera pubblicata postuma, *The Life of the Mind*, in stretta corrispondenza con il pensiero merleau-pontiano. Nell'affrontare questo tema si è voluto tener fede a quell'amore incondizionato per il mondo che pervade l'intero pensiero arendtiano e interessa direttamente ogni uomo poichè, come dice la filosofa, per noi esseri umani che siamo *del* mondo la domanda fondamentale da porsi è se "amiamo abbastanza il mondo da assumercene la responsabilità e salvarlo così dalla rovina" (BPF, 255). Ciascuno è dunque chiamato ad essere responsabile per la "continuazione del mondo" che deve essere *protetto* dalle possibili azioni devastanti degli uomini (BPF, 243). Ciò non significa naturalmente per la filosofa che si debba conservare lo *status quo*: lasciare il mondo così com'è "non può che generare distruzione" perché esso "è consegnato all'irrevocabile rovina del tempo" (BPF, 250). Piuttosto, avere fiducia nel mondo significa, come si cercherà di mostrare nel corso della trattazione, assumersi il compito di *comprenderlo*. Riportare la riflessione sulla realtà verso cui proviamo *gratitudine* perché ci è *data* nel suo manifestarsi è dunque un motivo che si ripropone secondo diverse formulazioni nelle indagini arendtiane: per Arendt, ebrea tedesca vissuta in piena epoca nazista, si tratta innanzitutto di far fronte alla profonda crisi in cui verte la politica, la quale richiede con forza l'edificazione di nuove fondamenta. Ella intende mettere in luce la totale impoliticità di una filosofia che ha negato i fenomeni contingenti e si è contrapposta al senso comune, e dunque si rivela incapace di riflettere sul presente: emblematica a questo proposito è la deriva soggettivistica in cui è incorsa la riflessione moderna che ha spinto Arendt ad interrogarsi sulle possibilità di un pensiero libero dalle pastoie del solipsismo che torni a far presa sul mondo comune. In questo contesto, nel presente lavoro si è cercato di offrire una ridefinizione della teoria arendtiana dell'intersoggettività, in cui si è voluto leggere le condizioni teoriche che hanno consentito alla filosofa di riformulare lo spazio politico come spazio del discorso pubblico entro cui si esercita il giudizio. Qui un ruolo fondamentale dev'essere attribuito alla parola nella *conservazione* del mondo e nella sua trasmissione, un ruolo di cui in questa sede si potranno delineare solo le coordinate generali entro cui si realizza.

La presente indagine prende le mosse dal confronto che Arendt ripropone con il problema dell'*essere* quale è stato posto dall'ontologia tradizionale, che viene riformulato in due punti cruciali della sua opera: nel saggio giovanile *What is Existenz Philosophy?* e nella parte dedicata

al *Pensare* di *The Life of the Mind*. Nel paragrafo 1. si cercherà di mostrare che l'intento arendtiano di riportare la realtà al centro della riflessione filosofica passa attraverso un'attenta critica e una decostruzione delle fallacie metafisiche in cui è incorsa la tradizione e da cui è doveroso ripartire se si vuol prendere le distanze, come fa Arendt, dal moderno pensiero nichilista. Decretata la *morte* della metafisica, la filosofia moderna dopo Nietzsche rappresenta infatti un pensiero che si è completamente dissociato dal reale e ha condotto alla *perdita del mondo* (equivalente per Arendt alla perdita della tradizione). Venuta meno l'identità tra pensiero ed essere, ovvero tra mondo soprasensibile e mondo apparente, si assiste secondo la filosofa alla *svalutazione* stessa del mondo fenomenico che conduce il pensiero verso soluzioni solipsistiche. È questo il contesto teorico entro cui Arendt, in stretta dipendenza con l'esistenzialismo tedesco in cui si è formata, riporta a tema l'*esistenza* nel saggio giovanile del '46, in cui centrale è il problema della libertà umana. Nel paragrafo 1.1 si cercherà a questo proposito di mettere in luce il raffronto della filosofa con il pensiero husserliano, quale viene sviluppato nelle due opere sopracitate: se nel saggio sull'esistenzialismo prevale l'atteggiamento critico verso il metodo fenomenologico husserliano per i suoi esiti solipsistici, nell'opera più matura Arendt pone l'accento sul merito del padre della fenomenologia di aver riportato la *datità* del mondo entro il contesto della sua *donazione* originaria. Ciò che interessa Arendt nel saggio giovanile è che con il metodo dell'*epoché* Husserl sembra ridurre la libertà umana ad un atto del soggetto. Nel paragrafo 1.2 si cercherà di delineare la comparazione che Arendt sviluppa nel '46 tra Heidegger e Jaspers prediligendo le posizioni di quest'ultimo: Heidegger infatti, pur avendo riconosciuto l'*essere-nel-mondo* come la struttura esistenziale dell'uomo, ha poi teorizzato il primato ontologico dell'uomo rispetto al mondo, che lo ha condotto verso la formulazione di una teoria dell'azione intesa come nullificazione; al contrario la filosofia anti-sistematica di Jaspers e in particolare il concetto di *situazione limite* consentono al filosofo di porre le basi per una teorizzazione della libertà d'azione nel contesto mondano della comunicazione fra uomini.

Il secondo capitolo sarà dedicato all'analisi di quei passaggi della riflessione arendtiana matura in cui si assiste ad una riabilitazione della realtà apparente che va chiaramente nella direzione dell'invito husserliano di "tornare alle cose stesse" come esse si manifestano, accolto però nella declinazione di tipo esistenziale imboccata da Merleau-Ponty: entro questo quadro diviene evidente il progressivo distacco dall'influenza dei maestri Heidegger e Jaspers ancora determinante negli anni '40. Nel paragrafo 2. ci si focalizzerà su quella che si potrebbe definire la *pars construens* della riflessione arendtiana sulla realtà, che prende le mosse dall'identificazione tra essere e apparire. Nel paragrafo 2.1 emergerà come la realtà apparente si struttura a partire dal fenomeno della percezione corporea che ridefinisce la relazione degli esseri viventi col mondo: i

viventi in quanto esseri al contempo percipienti e percepiti sono *del* mondo e non semplicemente *nel* mondo. Qui Arendt, nel riportare la riflessione sul *mondo della vita*, in totale discontinuità con le sue opere precedenti, risente fortemente della teoria percettiva di Merleau-Ponty così come delle sue tarde riflessioni sul *chiasma*. Il paragrafo 2.2 verterà sull'analisi arendtiana della dimensione *plurale* dell'apparire modellato sulla struttura dell'*orizzonte* merleau-pontiana, che pone il problema dello statuto di realtà del mondo e sposta l'accento dal soggetto al mondo fenomenico. L'apparire è per Arendt sempre apparire prospettico nella modalità del *mi-pare* (*dokei-moi*), dunque connaturato alla *parvenza*: tuttavia si mostrerà come, proprio per il fatto che l'apparenza sia vincolata alla *parvenza* è possibile oltrepassare la prospettiva del soggetto ed accedere ad una visibilità plurale che allarga il campo di visione. Ciò che emergerà da queste riflessioni è una prima configurazione della realtà, esplicitata nel paragrafo 2.3, come realtà *intervallare*, tra visibili e invisibili, ricavata dalla struttura dell'apparenza che nel mostrare al contempo nasconde: rivelare e celare non sono che due facce del medesimo fenomeno dell'apparire.

Messe in luce le coordinate teoriche entro cui si sviluppa l'indagine arendtiana sull'apparenza, si dedicherà un intero capitolo (paragrafo 3.) al concetto di *sensu comune* come il senso condiviso della realtà che pone le basi per una concezione intersoggettiva del reale, e consente di approfondire l'indagine epistemologica arendtiana. Nel paragrafo 3.1 il *sensu comune*, contro cui la filosofia si è tradizionalmente opposta, verrà chiarito sottolineandone le affinità teoriche con la *fede percettiva* merleau-pontiana e il *sensu comune* aristotelico: dal confronto con Merleau-Ponty il senso comune emerge come la *fede* nella realtà quale appare nell'incontro inaugurale col mondo, che sta all'origine del dischiudimento del senso; dal confronto con Aristotele esso verrà chiarito invece come il senso che *unifica* le nostre sensazioni per garantire la certezza della percezione. In questo contesto, lo statuto della realtà dovrà essere ridefinito a partire dalla struttura unitaria e intersoggettiva dell'esperienza: nel paragrafo 3.1.1 si vedrà come, se Aristotele offre alla filosofia i presupposti teorici per elaborare una concezione incarnata della soggettività, è certamente nel dialogo con l'ultimo Merleau-Ponty che il problema dell'intersoggettività riceve fondamento in Arendt a partire dall'idea di un'intercorporeità costitutiva dei soggetti di cui è possibile trovare tracce nell'esperienza percettiva. La dimensione intervallare del mondo verrà allora ridefinita come la trama interconnettiva che si trova *tra* gli uomini e connette e separa gli individui che si costituiscono come unici. I paragrafi successivi prendono le mosse da questa concezione della realtà per approfondire l'indagine epistemologica arendtiana in merito alla possibilità stessa della conoscenza del mondo, e dunque affrontano il rapporto del senso comune con il sapere scientifico. Nel paragrafo 3.2 emergerà come da un

punto di vista teorico, quale Arendt sviluppa in *The Life of the Mind*, il sapere scientifico costituisce un *prolungamento* del senso comune dal momento che indaga i fenomeni che si danno nella percezione, e smaschera le apparenze inautentiche. Tuttavia, nel presente lavoro ci si focalizzerà sulla critica che Arendt muove soprattutto in *The Human Condition* e in *Between Past and Future* al progresso scientifico moderno che attraverso la riproposizione della contrapposizione tra realtà e apparenza ha condotto a quella che Arendt chiama *alienazione dal mondo* (paragrafo 3.3). La tecnologizzazione e la matematizzazione del sapere di cui si avvale la scienza moderna conducono a due fenomeni che emergono in modo preponderante dall'analisi arendtiana: la soggettivazione del sapere da un lato, e l'annullamento della realtà apparente nel processo dall'altro. Nel paragrafo 3.3.1 si prenderà in esame il primo aspetto attraverso un confronto con Descartes che fornisce i fondamenti teorici alla moderna soggettivazione della conoscenza. A questo proposito Arendt vede esplicitata nel dubbio metodico la moderna sospensione di validità del sapere apparente, e nella formulazione cartesiana del cogito legge, in stretta affinità col pensiero merleau-pontiano, la fondazione della conoscenza sulla certezza della coscienza e in particolare sul sapere matematico: con l'esperimento il sapere scientifico si riduce quindi alla conoscenza di ciò che la mente ritrova in se stessa. Nel paragrafo 3.3.2 si affronterà il secondo problema dell'annullamento dei singoli fenomeni in un processo totalizzante attraverso il confronto con Hegel, visto da Arendt come il teorizzatore della lotta tra senso comune e pensiero e della categoria moderna di processo: il processo diventa così criterio valido sia per il sapere storico che per quello scientifico. Attraverso questa categoria la scienza perviene alla teorizzazione di una nuova ontologia che non è più basata sul carattere rivelate dell'essere bensì concepisce l'essere in termini *produttivi* in quanto esso *crea* le proprie apparenze: in questo contesto, nella riproduzione processuale dei fenomeni, connessa all'idea del progresso, le scoperte scientifiche si annullano nel processo incessante verso il meglio e divengono prive di significato.

Nell'ultima parte del presente lavoro si cercherà di mostrare come le analisi arendtiane sul senso comune, sviluppate attraverso una teoria prospettica ed intercorporea del reale, costituiscano l'apparato teorico a partire dal quale trovano legittimazione la concezione arendtiana dell'*esperienza politica* e la teoria arendtiana del giudizio (paragrafo 4.). Particolare rilievo sarà dato al ruolo del linguaggio *incarnato* che costituisce lo spazio pubblico di condivisione entro cui si realizza il giudizio: nell'affrontare questo aspetto si farà nuovamente cenno alla sintonia del pensiero arendtiano con le indagini dell'ultimo Merleau-Ponty. Nel paragrafo 4.1 si chiarirà il concetto arendtiano di *spazio politico* come spazio intersoggettivo in cui gli uomini agendo si manifestano gli uni agli altri, il quale emerge costantemente dallo spazio

privato del nascondimento. In questo contesto, la dimensione privata verrà definita come la dimensione oscura e indistinguibile dei sentimenti e delle motivazioni personali, in cui sembra possibile far rientrare tutte quelle attività umane come il lavoro o la produzione che precedono il costituirsi dello spazio politico. Nel paragrafo 4.1.1 si approfondirà la definizione dello spazio politico come spazio relazionale *fraglie* e *soggettivo* costituito dall'azione e dalla parola, a partire da cui si struttura l'autentico rapporto *io-altri*: esso infatti è lo spazio in cui i soggetti, attraverso la parola rivelante manifestano gli uni agli altri le loro identità uniche e plurali. Ciò che si cercherà di mettere in luce è che Arendt sembra riconoscere proprio al linguaggio narrante la funzione di offrire un significato, dunque rendere *permanenti*, le identità plurali degli agenti pur conservandone l'intangibilità: tale funzione di *stabilizzazione* riceve ulteriore conferma dalle analisi arendtiane sul linguaggio metaforico che accorda il pensiero al mondo fenomenico e consente di comprenderlo. Nel paragrafo 4.2 si cercherà di mostrare come questa attività di *riconciliazione* con la realtà venga incorporata dal giudizio politico: la facoltà che riflette sugli eventi particolari e che trae legittimità dal discorso pubblico. Arendt infatti, dedicherà gli ultimi anni della sua vita al tentativo, mediato dall'analisi kantiana del giudizio riflettente, di conferire una base intersoggettiva alla facoltà di giudizio (questo progetto tuttavia non verrà mai portato a termine a causa della morte prematura della filosofa). Verrà dunque presa in esame l'analisi arendtiana di alcuni concetti centrali del discorso kantiano sul giudizio: il concetto di *sensus communis*, quello di *giudizio di gusto*, e il concetto di *socievolezza* connesso a quello di *pubblicità*. A partire da queste coordinate generali, nel paragrafo 4.3 il giudizio verrà specificato come *giudizio d'opinione* vincolato ai particolari, opposto all'idea tradizionale di verità che in quanto pretende una validità universale è sempre coercitiva: Arendt infatti intende conferire statuto di legittimità al sapere contingente e persuasivo dell'opinare che consiste nell'esercizio del *potere* nello spazio imprevedibile dell'azione. Emergerà come nel giudizio di opinione mediato dal linguaggio persuasivo è possibile salvaguardare il principio arendtiano di *uguaglianza* a partire da cui sono pensabili forme linguistiche di accordi consensuali basate sul reciproco riconoscimento degli individui. Nel discorso pubblico è altresì rinvenibile la seconda funzione del linguaggio quale quella di rendere universalmente comunicabile il giudizio d'opinione. In questi termini, quest'ultimo coincide innanzitutto con la *phronesis* aristotelica che si esercita nello spazio d'azione proiettato nel futuro, ma esso è al contempo riflessione sulle azioni passate e dunque confluisce nel giudizio storico: nel paragrafo 4.4 si evidenzierà come il giudizio dell'attore/spettatore si esercita nello spazio *intervallare* tra *theoria* e *praxis* ed è dunque ancorato al presente. L'ultimo paragrafo 4.5 è dedicato all'idea arendtiana di storia in cui convergono tutte le analisi condotte sino a questo momento sulla possibilità per il pensiero di

riconciliarsi con la realtà di fronte alla perdita di significato del mondo. Per sviluppare questo tema verrà innanzitutto riproposta la decostruzione arendtiana del concetto di *processo storico* basato sulla consequenzialità cronologica e causale: attraverso la categoria di processo le filosofie moderne della storia hanno voluto riconoscere una razionalità intrinseca al reale che si realizza nel progresso illimitato della specie umana. La comprensione arendtiana della storia passa invece attraverso la categoria del *racconto rivelante* in cui la materia fattuale viene riorganizzata secondo la temporalità immaginativa della parola narrata e in cui possono sorgere solo *connessioni* tra fatti ma mai spiegazioni *profonde*: nel racconto narrato viene salvaguardata dunque la validità *esemplare* dei singoli eventi così come le interconnessioni entro cui essi si inseriscono. In questo contesto Arendt, ispirandosi al modello poetico, pensa al linguaggio parlato come alla modalità privilegiata per conservare il passato facendolo rivivere nel discorso presente.

1. Lo smantellamento della metafisica e il ritorno all'esistenza

L'urgenza di comprendere la realtà, che innerva l'intero pensiero arendtiano, è filtrata attraverso un riesame dei problemi metafisici tradizionali in due opere fondamentali: quella più matura *The Life of the Mind*¹ e il saggio meno conosciuto del 1946 sulla filosofia dell'esistenza.² La critica dell'ontologia che Arendt sviluppa in questi testi, pur seguendo poi direzioni molto diverse, ha innanzitutto una motivazione storica: è mossa dalla riflessione sulla condizione peculiare del suo tempo che ella descrive come un lutto, la perdita della tradizione, che rischia di aprire vuoti di significato lasciati in eredità da una tradizione metafisica ormai giunta al capolinea (BPF, 36). Come esplicita alla fine della sua dissertazione sul *Pensare* in *The Life of the Mind*, l'attività di smantellamento della metafisica "è possibile solo se si muove dall'assunto che il filo della tradizione è spezzato e non lo si potrà più riannodare" (LM, 307). Quest'opera di smantellamento costituisce altresì il metodo di lavoro privilegiato dalla Arendt che procede per decostruzioni e ricostruzioni avvalendosi del recupero di *frammenti* del passato che rischiano di cadere nell'oblio (LM, 307). Arendt è consapevole di non compiere questa operazione *ex novo*: la *morte* della metafisica appare infatti un dato di fatto della modernità, che con Heidegger e Nietzsche non possa più essere messo in discussione (LM, 93). Piuttosto, ella intende, in linea con l'impronta antimetafisica e antistoricista della fenomenologia husserliana³, tornare a mettere in luce le fallacie in cui è incorsa la storia del pensiero in termini alternativi rispetto a quanto è avvenuto finora, riconoscendo nel nichilismo manifesto o latente il maggior pericolo per la filosofia: pensiero e realtà infatti si muovono ormai su binari diversi, e lo svuotamento di senso dell'esistenza, o la *perdita del mondo*, sono il nuovo fenomeno da cui ripartire (BPF, 25-30). La filosofa ritiene che proprio in questa esistenza *lacunare*, sospesa tra passato e futuro, "può trovarsi il momento della verità" (BPF, 32). Dunque ad una motivazione storica s'intreccia una motivazione prettamente teorica volta alla riabilitazione di quello che Arendt chiama *mondo delle apparenze* che privato del suo fondamento si rivela nella sua insensatezza.

L'assunto fondamentale su cui si basa la metafisica occidentale è l'ormai vuota distinzione tra il mondo fenomenico quale appare ai sensi e il mondo soprasensibile quale realtà profonda, coglibile solo col pensiero: esso recita che la realtà per come appare, corruttibile e contingente, non è la realtà per come essa è, quale deve *mostrarsi* alla mente. La domanda

¹ H. Arendt, *The Life of the Mind* (1978), trad. it. *La vita della mente* a cura di G. Zanetti, il Mulino, Bologna 2009.

² H. Arendt, *What is Existenz Philosophy?* (1946), trad.it. *Che cos'è la filosofia dell'esistenza*, a cura di S. Maletta, Jaca Book, Como 2009.

³ Cfr. L. Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 103.

intorno all'essere cioè, è sempre stata formulata nei termini di "ricerca di una causa", una legge stabile ed eterna che rendesse conto della contingenza e imprevedibilità del mondo fenomenico: "come mai può accadere che qualcosa o qualcuno, compreso me stesso, appaia, e che cosa lo fa apparire in questa forma e non in un'altra?" (LM, 105). Risulta così spiegato il discredito che un'intera tradizione filosofica risalente a Parmenide ha gettato contro le *apparenze*: esse ingannano dal momento che *nascondono* l'essere delle cose e stanno dunque agli antipodi nei confronti della Verità. Tuttavia, Arendt sottolinea come i due poli opposti di *essere* e *apparire* si coimplicano a vicenda e non possono essere scissi: se le apparenze hanno bisogno di un substrato per *esistere*, così l'essere ha bisogno delle apparenze per costituirne l'*essenza*, altrimenti se fosse manifesto sarebbe esso stesso apparenza. La contraddizione logica presupposta in questa concezione, che già Gorgia aveva riconosciuto, si può riassumere nell'affermazione secondo cui ciò che è manifesto non è, mentre ciò che non è manifesto, è (LM, 106). Inoltre, anche quando il pensiero speculativo crede di conoscere e contemplare il vero attraverso il pensiero, esso ha a che fare ancora con qualcosa che *appare*, come suggerisce il concetto heideggeriano di *aletheia*, la verità intesa come dis-velamento (LM, 104). Dato questo inscindibile legame tra ciò che appare e ciò che è, Arendt quando parla di *morte* della metafisica non intende il venir meno del mondo soprasensibile a favore di quello sensibile, quanto piuttosto, sulla scorta di Nietzsche, il venir meno dell'opposizione stessa⁴. Pertanto, nonostante Arendt riconosca come questa contrapposizione venga in parte riproposta, epurata dai presupposti metafisici, dalla scienza moderna,⁵ (par. 3.2) la filosofia moderna si caratterizza proprio per la soppressione del mondo fenomenico così com'era inteso tradizionalmente.

Sia in *The Life of the Mind* che nel saggio sulla filosofia dell'esistenza Arendt si propone di scardinare il principio che sottende al dualismo metafisico, e cioè l'*identità* di *pensiero* ed *essere*, teorizzato per la prima volta da Parmenide, che vede nell'idealismo hegeliano (e nel materialismo marxiano) il culmine di questa tradizione: in termini parmenidei, l'essere è in quanto è pensabile, il non essere non è in quanto non è pensabile (LM 225). Il limite a cui ha portato questa *fallacia metafisica* è di aver ridotto la realtà, ciò che è, al pensiero, all'interpretazione filosofica, riportando il *molteplice* ad unità. Se pensiero ed essere coincidono, il dato storico, il *fatto*, viene completamente spogliato della sua natura contingente e dunque della sua imprevedibilità, per essere hegelianamente ricompreso alla luce di una *Ragione* che illumina retrospettivamente la *Storia*. Questa forma di *riduzione* è stata radicalizzata secondo la

⁴ Citando Nietzsche, Arendt ammonisce "Abbiamo tolto di mezzo il mondo vero. Quale mondo ci è rimasto? Forse quello apparente? Ma no! Col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente", H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p.92.

⁵ Cfr., H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 104-105.

Arendt dalla gnoseologia moderna a partire da Descartes, che ha ricondotto l'oggettività del mondo al soggetto ricadendo in un solipsismo metafisico: la critica arendtiana del cartesianesimo visto come il presupposto teorico delle scienze moderne sarà cruciale per la chiarificazione del concetto di senso comune (*common sense*) sviluppato in *The Life of the Mind* e pertanto di esso si tratterà separatamente nel paragrafo 3.1 (LM. 128-150).

Ciò che interessa ora è che la filosofa attribuisca a Kant (in entrambe le opere a cui si sta facendo riferimento) un ruolo fondamentale nell'azione di smantellamento della metafisica e a questo proposito gli riconosca essenzialmente due meriti che verranno di seguito brevemente sintetizzati. Il primo riguarda la scissione tra *essere* e *pensiero* che mette in discussione la coincidenza di *essenza* ed *esistenza*: nella parte della *Critica della Ragion Pura* dedicata alla *Dialettica Trascendentale* Kant, riferendosi alla prova ontologica di dio che pretende di derivare razionalmente l'esistenza di dio dal suo concetto (essenza), mostra come “nei giudizi in cui predichiamo qualcosa della realtà” l’“esistenza” non sia un “predicato reale” della cosa, una sua proprietà tra le altre, ma ecceda sempre il concetto (EP, 54). La realtà cioè non può essere derivata dal pensiero. A partire da questa *distruzione* Kant ha privato la realtà della sua razionalità intrinseca in quanto essa non è mai totalmente intellegibile al pensiero; tuttavia, con il filosofo di Königsberg si è rotta l'armonia tra uomo e mondo e a questo proposito Arendt dichiara che “occorre in effetti una certa dose di eroismo per vivere nel mondo come l'ha lasciato Kant” (EP, 10). La critica kantiana infatti ha influito sui successivi esiti nichilistici in cui è incorso il pensiero, quando tutti i valori e i principi universali hanno perduto di significato: la filosofia prende atto dell'impossibilità che leggi universali possano offrire spiegazioni definitive, e pertanto si ritorce contro il pensiero stesso (LM, 94). Questa è una delle maggiori preoccupazioni della Arendt quale emerge in *The Life of the Mind*, dove l'intento è di riabilitare l'attività del pensiero caduta in discredito con il crollo della metafisica: la filosofia si è rivolta contro se stessa perché si è vista privata dopo Kant degli *strumenti* per raggiungere la verità al di là della mera apparenza. Arendt intende analizzare la facoltà del pensiero (che non si è affatto *estinta*) (LM, 93), nella giusta luce, mostrando come il nichilismo moderno sia ancora vincolato ad un retaggio metafisico. Per fare questo si servirà di una distinzione kantiana, il secondo grande merito che riconosce al filosofo. Egli ha distinto la facoltà dell'intelletto (*Verstand*), cioè la facoltà conoscitiva che cerca la Verità, dalla ragione (*Vernunft*), con cui identifica il bisogno umano della ricerca di significato. Kant ha poi però concepito il campo di indagine della ragione come concernente le questioni ultime dell'uomo quali le domande intorno a Dio, l'anima e la libertà, facendo, per così dire, rientrare la metafisica dalla finestra. Arendt riprende questa distinzione kantiana identificando quella che per Kant è l'attività della ragione con il pensiero

tout court: in questo modo ella fa coincidere il *pensare* con la ricerca di significato, l'attività interrogante che non fornisce risposte definitive (non produce risultati), ma pone questioni. Ciò che muove l'attività del pensiero non è il bisogno di conoscenza di fronte ad un mondo che appare ignoto, altrimenti non si spiegherebbe come il pensiero possa interrogarsi anche su eventi noti. Piuttosto, ciò che pungola la riflessione, il *tafano* del pensiero, per riprendere la metafora socratica, è quello che Arendt identifica come il *bisogno della ragione* (LM, 185), il *perché* dell'evento, che non si esaurisce mai nel *che cosa*. In quanto ricerca di significato il pensiero è per Arendt sempre *discorsivo*, non può prescindere cioè dal linguaggio attraverso cui si attualizza: anzi, tra le due attività vi è un rapporto di interscambio continuo come si cercherà di mostrare nel paragrafo 4.1.1, in quanto il processo di significazione procede attraverso uno smantellamento delle *incrostature* del linguaggio, e viceversa, il rinnovamento concettuale vivifica la riflessione. Arendt intende mettere in discussione una tradizione mai interrotta che ha identificato l'attività del pensiero con l'acquisizione di conoscenza; questa visione ancora presente nella riflessione filosofica moderna è un retaggio della identificazione metafisica del pensiero con la *Verità* (l'essere), la Verità unica e incorruttibile che si manifesta nella sua autoevidenza alla *muta* e passiva contemplazione. Questa visione tradizionale strumentalizza il pensiero, riducendolo alla categoria tanto vituperata dalla Arendt (HC, 153-159) del mezzo per un fine. Il pensiero eccede sempre la verofunzionalità delle asserzioni logiche e in quanto *pensiero discorsivo* esso è *energeia*, cioè pura attività produttiva (il contrario della contemplazione), fine a stessa (LM, 212). La riabilitazione del pensiero come *comprensione* del reale passa dunque attraverso la totale epurazione dalle implicazioni metafisiche che ancora insidiano la filosofia. Questa riabilitazione si fonda altrettanto sulla disunione di *pensiero* e *realtà* inaugurata da Kant: a partire da Kant infatti la realtà non coglibile dal pensiero si mostra in tutta la sua insensatezza. Questo tema molto complesso che ci farà da guida nel corso di tutta la trattazione è uno dei motivi latenti che muovono l'intera riflessione arendtiana e che pertanto ha subito diverse formulazioni. Quello che in via preliminare si può dire è che per Arendt tra pensiero e realtà resta sempre uno scarto e che l'incontro tra queste due *dimensioni* può essere metaforicamente chiarito con l'immagine dell'*urto*, evocata nel saggio sull'esistenzialismo: questa attività di "dare un nome alle cose" (LM, 185) non è una adesione *indolore* al fatto che accade ma piuttosto essa è sospinta nella sua attività proprio dall'*urto*, dallo scontro con una realtà dirompente e incalcolabile. Dunque il pensiero stesso appare un'*azione* quasi violenta che aggredisce il reale: esso opera attraverso distinzioni, recuperi, riadattamenti, per conferire *realtà* all'accadere, *disalienando* il mondo in cui nasciamo come *stranieri* (LM, 185).⁶

⁶ Cfr L. Boella, *Hanna Arendt. Agire politicamente*, cit., pp. 99-111.

Se queste dinamiche verranno ampiamente trattate nell'opera per eccellenza dedicata al *pensare*, nel saggio del '46, circa trent'anni prima, si possono trovare solo in nuce le direzioni che prenderà il pensiero della Arendt: fortemente influenzata dall'esistenzialismo tedesco, ella pensa in quegli anni ad un possibile ricongiungimento con il *reale* riportando al centro della riflessione l'*esistenza*. In questo saggio che potremmo ridurre al binomio concettuale esperienza-libertà, Arendt si muove in questa direzione nel rinvenire la contraddizione implicita nel sistema kantiano (tra ragion pura e ragion pratica): se Kant ha salvaguardato il concetto di essere come *dato*, come qualcosa che è estraneo all'uomo e lo condiziona in quanto non è stato creato da lui, entra in questo modo in conflitto con la propria idea di libertà. L'intento primario di Kant era quello di svincolare l'uomo dall'assoggettamento all'ontologia tradizionale perché si affermasse, nella legge che gli è propria (la legge morale), come soggetto libero e autonomo; tuttavia questo intento appare ricadere in un paradosso: l'uomo kantiano è infatti comunque sottomesso ad un mondo dominato da leggi meccanicistiche, e dunque la sua libertà interiore sembra intraducibile in libertà d'azione. Questo sarà un tema che a più riprese tornerà nella riflessione di Arendt, in particolare nel saggio *Che cos'è la libertà*.⁷

La contraddizione interna alla filosofia kantiana spinge Arendt a guardare altrove per una possibile ricucitura della lacerazione che l'uomo moderno sente nei confronti del mondo, una volta che le illusioni della metafisica siano state rivelate: nel saggio del '46 è alla filosofia dell'esistenza che Arendt si rivolge, mediata però dalla sua fonte sorgiva, la fenomenologia husserliana.

⁷ H. Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* (1961), trad. it. *Tra passato e futuro*, a cura di T. Gargiulo, Garzanti, Milano 2009.

1.1 L'urto del reale e lo shock filosofico: confronto con la fenomenologia husserliana

Nel saggio sulla filosofia dell'esistenza Arendt non sembra attribuire a Husserl un particolare merito nell'aver *epurato* la filosofia (e la scienza) dai suoi presupposti metafisici e nell'aver riportato l'attenzione "alle cose stesse", quali si manifestano in sé, nella loro *essenza*. In queste pagine, in modo del tutto diverso da *The Life of the Mind* (LM, 128), Arendt accumuna la fenomenologia husserliana e il pragmatismo (EP, 50) come due falsi tentativi di riportare al centro le *apparenze*, che hanno in realtà voluto rafforzare la ormai discussa identificazione tra pensiero ed essere.

Pur all'interno di un impianto critico, Arendt intravede nel metodo della *epoché* inaugurato da Husserl (la neutralizzazione del correlato trascendente dei nostri atti di coscienza), una risposta a quello che lei chiama lo *shock filosofico* di fronte all'*urto del reale*, a cui si è già accennato. Quello che in *The Human Condition* verrà definito come la *forza condizionante* dell'uomo (HC, 9), viene per la prima volta teorizzato in questo saggio: qui Arendt infatti suggerisce che, se il pensiero opera sempre ed esclusivamente con leggi generali per spiegare il *funzionamento* delle cose, esso non sarà mai in grado di spiegare perché esista proprio *questo* tavolo e non un altro, di una forma del tutto diversa. In altre parole, la filosofia è costretta ad assumere che il "che cosa" (la spiegazione razionale), non potrà mai spiegare il "che" (l'esistente) (EP, 50-53). Questo riconoscimento produce uno shock, uno *spaesamento*, con cui la filosofia moderna deve fare i conti. Husserl sembra farsi carico di questo *spaesamento* quando, a detta di Arendt, volge l'attenzione dal mondo alla struttura intenzionale della coscienza, per liberare le cose dal *contesto funzionale* in cui si trovano, quello mondano, e coglierle nella loro singolarità, come contenuti dei nostri giudizi (EP, 49). Infatti Husserl, nell'attribuire intenzionalità alla coscienza rivela come ogni atto coscienziale sia sempre intenzionato *verso* qualcosa, l'oggetto di questo atto, che non è più l'oggetto trascendente (l'oggetto in sé) ma quello *immanente* (l'oggetto per me). Dando vita ad una nuova scienza, una nuova *mathesis universalis*, volta all'analisi rigorosa dei puri atti di coscienza, Husserl avrebbe ridonato al pensiero qualcosa che aveva perso, e cioè un suo mondo: data la struttura intenzionale della coscienza "si può essere certi almeno di una cosa e cioè che io «ho» l'oggetto della mia coscienza". (EP, 49). Arendt finisce quindi per intendere l'atto di riduzione fenomenologica come un tentativo di sospendere la tesi del mondo (la credenza nella sua esistenza) in vista della *creazione* di un altro mondo, che *dipende* dal soggetto: attenersi rigorosamente al puro flusso dei

nostri atti quali si danno originariamente alla coscienza, analizzandoli come fossimo spettatori esterni, significa per Arendt alienarsi dal mondo e dal *sensu di realtà*. Come dirà esplicitamente in *The Life of the Mind*, è proprio la sospensione di questo *sesto* senso, quello che approssimativamente rimanda all’“atteggiamento naturale” in Husserl, a costituire il fondamento metodologico della fenomenologia (LM, 136). I contenuti di coscienza hanno infatti perduto ogni legame con la loro esistenza fattuale nel mondo. Arendt, mirando a fini che esulano completamente dalla riflessione husserliana, finisce per affiancare quella che definisce l’attività di *decontestualizzazione* delle cose messa in atto con la *riduzione*, all’umanesimo letterario e all’arte in genere che esorta al ritorno alle piccole cose (EP, 49).

In termini differenti, Arendt riconosce in *The Life of the Mind* il tributo che lei stessa ha pagato a Husserl e alla sua formulazione dell’intenzionalità della coscienza: la “più grande scoperta” di Husserl viene infatti riconosciuta nell’aver mostrato come ogni atto soggettivo sia sempre accompagnato dal suo specifico oggetto, (e viceversa l’oggetto non possa prescindere dall’atto che lo intenziona) (LM, 136). In questo modo Husserl non si limita a riportare la dicotomia tradizionale di soggetto e oggetto all’interno del soggetto, riducendo l’oggetto a mera rappresentazione (come fece Descartes), ma piuttosto riconduce la datità del mondo alla sua *donazione* originaria. In questa sede l’intento arendtiano appare diverso rispetto al saggio del ’46: qui Arendt infatti sta esponendo la propria teoria della percezione di chiara matrice merleau-pontiana, mentre là intendeva confrontare la fenomenologia con le risposte date dalla filosofia dell’esistenza, che allora le parevano più soddisfacenti, in merito al rapporto uomo-mondo.

Tuttavia, anche in *What is Existenz Philosophy?* la filosofa riconosce ad Husserl il merito di aver liberato la filosofia dallo storicismo, che egli mette sotto accusa nel saggio *Filosofia come scienza rigorosa* (1911). Husserl infatti, nello sforzo costante di scindere il contenuto degli atti soggettivi dalle *cause* che li hanno prodotti, non ha ridotto la coscienza al *flusso storico*, a quello *biologico* o *psicologico*, come rispettivamente hanno fatto lo storicismo di Hegel, il naturalismo e lo storicismo di Dilthey (EP, 51). Allo stesso modo però, pur riportando al centro della riflessione filosofica l’uomo, secondo Arendt Husserl ha compiuto un passo solo negativo rispetto alla questione che qui interessa, cioè quella di riportare a tema l’esistente, ed è proprio per questo secondo aspetto che Arendt calca la mano nella sua critica alla fenomenologia. Infatti, la fenomenologia di Husserl non si fa davvero carico del problema capitale con cui a partire da Kant la filosofia si deve confrontare, pur prendendo le mosse da esso, e cioè dello *scarto* tra realtà e ragione. Il metodo husserliano al contrario, *sotterra* questo fatto operando quella che secondo la filosofa può definirsi una *seconda creazione*, la creazione di un *rifugio* in cui il

soggetto è ancora sovrano dell'essere (EP, 51-52)⁸. In questo modo Husserl riduce la libertà umana ad un atto del soggetto (l'*epoché*): questa libertà è una libertà assoluta in quanto *costituisce* l'essere, che perde dunque il suo carattere di *datità*. Nel sospendere la validità dell'oggetto in sé, Husserl sembra quindi ricadere nella vecchia identità metafisica, riconoscendo il pensiero come fonte originaria dell'essere. Quanto era già emerso contro Kant, e cioè la paradossalità di un uomo libero secondo ragione ma schiavo nel mondo, non trova risoluzione in Husserl.

In questo contesto, Arendt addita Schelling come il primo filosofo che preconizza una “filosofia positiva” a completamento della filosofia tradizionale (meramente negativa) nei confronti dell'esistenza, che si faccia cioè carico dell'esperienza di fronte all'appello disperato della soggettività, non più in grado di “spiegare la contingenza e la realtà effettiva delle cose” (EP, 53). È a partire da questa intuizione schellinghiana che il confronto di Arendt con la filosofia dell'esistenza ha inizio.

⁸ Cfr. L. Boella, *Hannah Arendt “fenomenologa”*. *Smantellamento della metafisica e critica dell'ontologia*, in *Aut Aut*, n. 239-240, 1990, pp. 83-110.

1.2 La filosofia dell'esistenza e la libertà

In *What is Existenz Philosophy?* Arendt attribuisce alla *filosofia dell'esistenza* i meriti più grandi nell'opera di *smantellamento* della metafisica portata avanti mediante uno slittamento dalla domanda tradizionale intorno all'essere in quanto essere, alla domanda intorno all'essere dell'uomo, l'*esistenza*. Lo *shock filosofico* prodotto dallo scollamento tra essere e pensiero ha ispirato le riflessioni dei filosofi su alcuni temi concreti quali quelli di *morte, caso, colpa, contingenza*, che enfatizzano la mondanità dell'uomo, pur rilevando le contraddizioni intrinseche alla sua condizione. Questa analisi arendtiana mediata dalla filosofia esistenzialista appare il primo passo compiuto nella direzione del *recupero del mondo*, che occuperà i successivi trent'anni della sua riflessione.

A fornire tali contenuti concreti alla filosofia fu Kierkegaard, il primo a tematizzare la condizione di *spaesamento* della modernità in termini esistenziali, concependo l'esistenza umana attraverso le categorie del *paradosso* e dell'*eccezione*. Kierkegaard coniuga l'esistenza al singolare (Singolarità): l'esistere non si lascia mai *afferrare* dall'universale in quanto l'esistenza si incarna sempre in individui concreti. È proprio per questo che la condizione umana gli appare paradossale: l'universale infatti non può che essere ridotto alla concretezza del singolo, ad una *verità soggettiva* che non ha validità assoluta. Tuttavia, l'uomo non può e non deve sfuggire alla propria condizione, al contrario il suo compito è proprio quello di “diventare soggettivo”, cioè di realizzare le “strutture universali dell'esistenza” nella propria singolarità (EP, 62). Questa realizzazione Kierkegaard la chiama anche *eccezione*: l'*eccezione* di un uomo che, kantianamente, è libero soggettivamente ma vincolato ad un mondo in cui vige la legge della necessità. Il filosofo riconosce nel pensiero della morte, in quanto ciò che singolarizza l'uomo, l'autentica *azione interiore*, ciò che gli consente di divenire soggettivo⁹. È da notare che in questa concezione, legata ad una interpretazione kantiana della libertà, l'azione possa concepirsi solo come *azione interiore*, ed è su questo piano che si muove interamente il dissenso della Arendt.

Le tematiche della filosofia di Kierkegaard verranno riprese congiuntamente sia da Heidegger che da Jaspers, ma Arendt interpreta i tentativi dei due autori come opposti: Heidegger infatti utilizza le intuizioni di Kierkegaard per “fondare una nuova ontologia” che quindi finisce per ricongiungere *essere e pensiero* in unità; al contrario le riflessioni di Jaspers confluiscono nell'impossibilità di votarsi ad alcuna *Ontologia* che ritenga di aver *risolto* una

⁹ Ivi., p.89.

questione insolubile. Senza entrare nel merito dei motivi contingenti (personali e storici) che possono aver spinto Arendt ad assumere una posizione critica verso il suo primo maestro,¹⁰ che del resto poi rinnega completamente, è interessante rovesciare la questione ed individuare i motivi della sua netta predilezione per le tematiche trattate da Jaspers, in particolare in merito alla questione della libertà.

Agli occhi di Arendt Heidegger intende rifondare l'ontologia partendo dall'uomo, quell'essere per cui "ne va del suo proprio essere" in un modo che non tiene conto della *rivoluzione* operata da Kant: Heidegger infatti riconosce nell'uomo la coincidenza tradizionale di *essenza* ed *esistenza*, in quanto l'essere dell'uomo equivale al suo esistere (EP, 69). Arendt intravede in Heidegger la formulazione di una metafisica del soggetto realizzata attraverso la sostituzione del concetto di dio della metafisica tradizionale (in cui *essenza* ed *esistenza* coincidono), con l'uomo, che quindi viene elevato a "Signore dell'Essere". Quella che la filosofa legge tra le righe dell'analitica esistenziale heideggeriana di *Essere e Tempo* è la formulazione di una teoria dell'azione intesa in termini negativi come nullificazione, che si fonda sul primato ontologico dell'uomo rispetto al mondo. Se infatti il *senso dell'essere* coincide con la *temporalità* (l'uomo per Heidegger non *vive* in una dimensione temporale ma è il tempo), l'essere dell'uomo coincide con il nulla dal momento che egli è condizionato dalla propria morte (EP, 66). Questa identificazione permette ad Arendt di interpretare ciò che Heidegger chiama *esistensivo* come la possibilità di realizzazione concreta delle strutture esistenziali del *Dasein* (l'uomo), il suo dover-essere, e intendere tale realizzazione nei termini di una *distruzione del mondo*. Arendt parte dalla struttura fondamentale dell'uomo, il suo *essere-nel-mondo*, secondo cui l'uomo è da sempre gettato in un una *rete* linguistica e relazionale da cui non può prescindere: la sua *essenza* non è una realtà extra-mondana ma è "una serie di modi d'esserci ostensibili fenomenologicamente" (EP, 68). Tuttavia, dal momento che la sua *esistenza* dipende dal suo essere, egli non può che esistere nella modalità esistenziale del *prendersi cura*, cioè dell'essere sempre coinvolto col suo proprio essere. Questa modalità della *cura* non è cura del mondo, o meglio lo è solo in modo inautentico. L'uomo è invece autentico se ha *cura* di *Se stesso* in quanto singolarità, cioè se rivela a se stesso il suo *chi*, o detto altrimenti la sua struttura esistenziale (EP,69). È nella presentificazione della propria morte che può realizzarsi tale possibilità perché la morte è, con Kierkegaard, ciò che singolarizza l'uomo, e con Arendt, ciò che annulla il mondo. Dunque l'essere *Se stessi* è da intendersi per Arendt come una forma di *alienazione dal mondo* in quanto l'essere-nel-mondo è l'ostacolo alla propria autenticità.¹¹

¹⁰ A questo proposito cfr. S. Maletta, *Hannah Arendt: una filosofia della cultura*, in H. Arendt, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza*, cit., pp. 13-16.

¹¹ Cfr. L. Boella, *Hannah Arendt "fenomenologa"*, cit., pp. 89-90.

Tuttavia, Heidegger riconosce che questa nullificazione o realizzazione del sé non è mai pienamente possibile fino a che non si cessa di esistere: infatti, la *coscienza* (che Heidegger fa derivare dalla *cura*), come la modalità che *richiama* l'uomo al proprio *chi*, gli rivela il suo essere strutturalmente *colpevole* in quanto *gettato*, cioè il suo esistere soltanto in possibilità che presuppongono sempre la negazione di ciò che non si è scelto. Arendt sottolinea come nella *progettualità* l'uomo si rivela massimamente nella sua nullità, per l'impossibilità di "possedere" tutte le sue possibilità, che quindi comporta una assenza di libertà (EP, 71). Ciò che interessa ad Arendt è che dall'essere come nulla emerge la (im)possibilità di azione dell'uomo nei termini di distruzione del mondo in cui da sempre è gettato.

Arendt si rivolge dunque a Jaspers seguendo due direttive: da lato sviluppa una puntuale confutazione dell'ontologia heideggeriana, e dall'altro ripropone la contrapposizione con la metafisica tradizionale. Jaspers, e non Heidegger, è il vero "rivoluzionario" della filosofia dell'esistenza in quanto concepisce in modo del tutto nuovo sia il compito della filosofia che il concetto di esistenza. In *Psicologia delle visioni del mondo* egli muove una critica radicale alle filosofie sistematiche che hanno tentato di ridurre la realtà al *puro pensabile*, e oppone ad esse il *filosofare in comune* con gli altri uomini, come l'attività che "chiarifica l'esistenza", o riporta l'uomo sul sentiero verso la realtà (EP, 77). Enfatizzando il carattere mai definitivo del filosofare, egli paragona l'irritamento della filosofia speculativa in sistemi chiusi, a *rifugi* in cui il pensiero può esercitare il proprio dominio sull'essere. Ad Arendt questi *rifugi* appaiono diverse riproposizioni di un unico modello, quello dell'*alienazione dal mondo* di fronte allo *spaesamento* dell'uomo moderno (EP, 74). Jaspers ripropone l'ineludibile condizione antinomica dell'esistenza riassumendo quei contenuti concreti, che con Kierkegaard hanno contraddistinto la filosofia dell'esistenza, nel concetto di *situazione limite*: esso non simboleggia una fuga ma piuttosto un recupero del mondo, perché è condizione della libertà d'azione. A questo proposito il merito del maestro pare ad Arendt proprio quello di aver concepito un concetto di esistenza che sia inscindibile da quello di libertà (EP, 75). Per Jaspers, le filosofie che riducono l'essere ad una categoria particolare devono essere accantonate poichè non riconoscendo la trascendenza dell'essere, finiscono per negare all'uomo la propria libertà. Infatti, è proprio questa *trascendenza* la condizione della libertà umana: è solo per il fatto che la realtà resta sempre una realtà estranea e mai totalmente prevedibile che l'uomo può essere libero. È la *gettatezza* dell'uomo nel mondo, la gratuità della sua esistenza che lo rende libero nelle sue scelte e nei suoi giudizi: se l'uomo infatti si fosse creato da se stesso vivrebbe un'esistenza già da sempre conoscibile a priori e quindi un'esistenza da schiavo (EP, 77). L'uomo non può *pensare* l'essere, ma può farne *esperienza*, dal momento che egli eccede sempre il pensiero, in quell'atto che

Jaspers esprime nella bella metafora del *naufragio*: l'*urto* arendtiano del pensiero con la realtà viene immaginato da Jaspers come un naufragio del pensiero che, giungendo al limite di se stesso, è costretto a ritirarsi. È qui che entra in gioco l'esistenza come *forma della libertà*, in questo esperire la propria *finitudine*. Con Jaspers, l'esistenza che coglie *il peso del reale* si riconosce come libera e *crea* uno spazio in cui poter agire. Il pensiero è quindi *apertura* dell'azione ed è in questo senso che la filosofia riporta l'uomo sulla strada per la realtà.¹² La *gettatezza* heideggeriana non deve pertanto essere intesa come il *limite* dell'*autenticità* che si rivela all'uomo nella forma della colpa; piuttosto con Jaspers se ne può fare esperienza nei termini di *essere abbracciante*, quello *sfondo* che apre uno spazio in cui l'uomo può agire liberamente non in quanto singolo, ma in concerto con gli altri. L'esperienza infatti è libertà solo nella comunicazione con gli altri uomini (EP, 78).¹³

Da questa analisi arendtiana emerge chiaramente qual è il nodo focale che l'autrice vuole conservare della filosofia di Jaspers, ovvero la possibilità di teorizzare uno spazio politico (uno spazio in cui l'uomo possa agire liberamente in cooperazione con altri uomini), attraverso un'indagine esistenziale. In altre parole, la critica che Arendt muove in questo saggio ai tentativi che da Kant in poi hanno cercato di rompere con l'ontologia tradizionale pur senza negare il problema dell'essere, è quella di non aver riconosciuto le condizioni di possibilità di una libertà mondana. In questo senso sia Husserl che Heidegger sembrano lontani da questa impostazione, avendo teorizzato un libertà del Soggetto che si realizza nell'*alienazione* dal mondo. Dunque l'ostilità verso due filosofi che hanno direttamente e indirettamente influenzato il pensiero di Arendt, dev'essere letta entro questa chiave interpretativa, e cioè entro la ricerca che ella conduce in questi anni sulla falsariga dell'esistenzialismo tedesco, di una filosofia che riporti al centro l'uomo e la sua possibilità di comprendere e agire nel mondo. Questa ricerca non verrà mai accantonata dalla Arendt: in questo saggio si legge in nuce il progetto, realizzato solo molti anni dopo, di gettare le fondamenta di una concezione della libertà che fino ad allora era rimasta per la maggior parte legata alla scienza politica (LM, 526-527).

La stretta dipendenza dall'esistenzialismo tedesco sembra però venir meno una volta che il pensiero di Arendt assume una fisionomia autonoma rispetto a quello dei suoi maestri di gioventù: così nell'ultima opera *The Life of the Mind* Heidegger e Jaspers non sembrano più gli interlocutori privilegiati ma piuttosto alcune delle loro intuizioni appaiono assorbite dal discorso arendtiano e, per così dire, trascese. Ciò che si intende mostrare a partire dal capitolo successivo è che la teorizzazione dei concetti arendtiani di *intersoggettività* e *senso comune*, alla base della sua teoria politica, sono pensabili solo a partire da una riabilitazione delle apparenze che Arendt

¹² Cfr. L. Boella, *Hannah Arendt "fenomenologa"*, cit., pp. 91-92.

¹³ Cfr. P. Terenzi, *Per una sociologia del senso comune. Studio su Hannah Arendt*, Rubettino, Catanzaro 2002.

sviluppa attraverso un confronto serrato con la fenomenologia, in particolar modo influenzata dalla lettura esistenziale che Merleau-Ponty offre della fenomenologia husserliana. Non sarà quindi tanto la *filosofia della comunicazione* di Jaspers, ancora vincolata ad una concezione della relazionalità privata e impolitica¹⁴, ad essere determinante per l'idea arendtiana di *intersoggettività*, quanto piuttosto l'elaborazione di una filosofia della percezione in dialogo con l'ultimo Merleau Ponty. Tale elaborazione trova la sua formulazione compiuta solo nell'ultima opera della Arendt, seppure in modo frammentario siano ravvisabili già ampi riferimenti in *The Human Condition*: andando a ritroso, è possibile partire da questa analisi più matura per ricostruire il filo che lega alcune delle tematiche più care alla Arendt.

¹⁴ Cfr. A. Dal Lago, *Una filosofia della presenza. Hannah Arendt, Heidegger e la possibilità dell'agire*, in *La pluralità irrapresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Quattro Venti, Urbino 1987, p. 107.

2. Essere è apparire: il ritorno ai fenomeni

Finora si è presa in esame la *pars destruens* del lavoro arendtiano: quella che è stata definita l'opera di smantellamento di una visione unitaria del mondo che ha tentato di ricondurre la molteplicità all'unità di essere e pensiero. In *The Life of the Mind*, nella sezione dedicata all'apparenza, è possibile rintracciare un'inflessione fenomenologica nel pensiero arendtiano a partire dall'identificazione che Arendt istituisce tra *essere* e *apparire* che mette in moto quella che potremmo definire la *pars construens* dell'indagine intorno alla realtà. Nel far confluire il problema dell'essere in quello dell'apparire, l'intento della filosofa sembra infatti quello, in linea con lo spirito della fenomenologia, di salvaguardare i fenomeni per come si manifestano in sé nella loro molteplicità e diversità, e non per come poi vengono effettivamente *ricostruiti* da esseri dotati di pensiero. Il richiamo husserliano di fare ritorno alle cose viene letto da Arendt come il monito di non conferire alla realtà un senso che sia pregiudizialmente predeterminato; piuttosto, lo sguardo che il pensiero deve assumere è uno sguardo osservatore che si limita alla descrizione di ciò che si manifesta. Non a caso Arendt più volte ha definito l'esperienza del pensiero come un ri-pensare, per rimarcare il fatto che il pensiero rende nuovamente presente alla mente ciò si era già presentato ai sensi (LM, 161): “prima di formulare questioni quali «Che cos'è la felicità?» [...] occorre aver veduto persone felici o infelici” (LM, 170). Fin dallo scritto giovanile del '46 emergeva il richiamo alla *gratuità* con cui la realtà si presenta all'uomo, una *donazione* su cui occorre interrogarsi; allo stesso modo una disposizione all'accoglimento si ritrova nell'ultimo saggio in cui l'atteggiamento proprio della filosofia è quello di una rinnovata *fiducia* nel mondo: il rimanervi fedele pare infatti l'unico modo per rendere visibile una verità, che se mai esistesse, dovrebbe cercarsi in superficie. Questo per Arendt significa anche che non si debba attutire l'urto con l'elemento irriflessivo, non immediatamente sussumibile sotto categorie generali, dell'irrompere dell'evento: il suo carattere di novità deve essere preservato senza ricorrere alle tradizionali categorie di causa-effetto che riducono l'avvenimento a conseguenza del già avvenuto per renderlo intellegibile.¹⁵ In questo contesto, resta pregnante in Arendt la riflessione sul tema dell'esperienza vissuta, già oggetto di indagine del saggio sulla filosofia dell'esistenza, che però ora viene riformulata attraverso un intenso scambio con la filosofia percettiva di Merleau-Ponty: “anziché dell'essere e del nulla- per citare le parole dello stesso Merleau-Ponty- sarebbe meglio parlare del visibile e dell'invisibile”.¹⁶

¹⁵ Cfr. A. Enegrén, *La pensée politique de Hannah Arendt*, trad. it. *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, a cura di R. Granafèi, Edizioni Lavoro, Roma 1987, p. 50.

¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Signes* (1960), trad.it. *Segni*, a cura di G. Alfieri, Il Saggiatore, Milano 1967, p.45.

Data la nuova importanza assegnata alla manifestazione, l'illusione in cui è incorso il pensiero occidentale può essere riformulata nei termini di una *distorsione percettiva* di due fenomeni connessi tra loro che caratterizzano l'esperienza umana: quello della *visibilità* di ciò che si rende apparente, e dell'*invisibilità* di ciò che è pensato. Questa metafora della visibilità e invisibilità Arendt non la ricava direttamente dalla fenomenologia, ma piuttosto, essa è patrimonio dell'intero pensiero occidentale che sin dagli antichi greci ha riconosciuto alla visibilità il più alto valore per quanto riguarda l'accesso alla verità. Nell'affrontare la questione, Arendt intende innanzitutto attendersi a ciò che si esperisce quotidianamente nella propria esistenza: l'uomo da un lato ha a che fare con fenomeni che gli appaiono per mezzo dei sensi, ma dall'altro fa sempre esperienza di enti *invisibili* quali sono i suoi pensieri. Il pensiero non può essere infatti colto nell'atto di apparire ai sensi proprio perchè, come Arendt sottolineerà più volte nella sua indagine sul *pensare*, esso si *ritira* dal mondo delle apparenze per rinchiudersi in se stesso, e i suoi oggetti, i pensieri appunto, non fanno che occasionalmente parte di ciò che appare nel mondo, ma appaiono, metaforicamente, solo alla mente. L'attività della mente per Arendt è l'unica attività che permane non manifesta anche quando è pienamente in atto (LM, 154). La riflessione in se stessa, anche se si rivolge a cose apparenti, non ha mai a che fare con esse direttamente ma opera quella che Arendt chiama una desensibilizzazione dei particolari dati ai sensi (LM, 159). Questa esperienza di *visibili* e *invisibili* è un elemento che si iscrive nella modalità stessa in cui la vita ci è donata: gli uomini nascono e periscono provenendo da *nessun luogo*, e fanno ritorno ad esso nel momento della loro morte, dunque scompaiono dal mondo (LM, 101). Il mondo cioè, dal punto di vista dell'uomo, trascenderà sempre la vita individuale in quanto esisterà prima e dopo la vita di ciascuno; detto altrimenti, la vita in quanto fa la sua comparsa in un mondo di apparenze è un fenomeno limitato agli estremi da due *assenze* in termini fenomenici. Questi due ordini di fenomeni sono stati mal interpretati dalla metafisica tradizionale che, nel voler garantire eternità o perlomeno immortalità all'esistenza umana finita ha stabilito una gerarchia ontologica tra il *visibile* e l'*invisibile*: in questa prospettiva, come si è già detto, il pensiero corrisponde alla *vera* realtà che sottostà a quella visibile, e viene *situato* in un mondo superiore, quello intellegibile. Alla stessa gerarchia ontologica fa riferimento la tradizionale separazione tra anima invisibile (per gli antichi sede del pensiero) e corpo visibile (LM, 111).

È la critica arendtiana all'ontologia tradizionale che conduce la filosofa verso l'enunciazione della coincidenza di *essere* e *apparire*, secondo cui il reale è tale in quanto appare (LM, 99). Con questa equazione ella per la prima volta indaga il problema dell'essere ponendo l'accento sulla sua natura fenomenica, riconoscendo come quella che chiamiamo realtà si

esaurisca completamente nella dimensione dell'apparire. Naturalmente non si tratta di rovesciare l'impostazione tradizionale e stabilire una superiorità dell'apparire sull'essere, incentrandosi sul *valore* della *superficie* a discapito della *profondità* dell'essere inconoscibile; piuttosto, questo rapporto di causalità come è stato tradizionalmente inteso deve essere scardinato. Ella da un lato intende mettere in discussione l'idea di una cosa in sé al di là delle apparenze, tale per cui l'apparire si esaurisce nella relazione percettiva tra un soggetto percipiente ed un oggetto fisico esterno che lo affeziona. Dall'altro lato Arendt cerca di riformulare la questione in termini alternativi ad una concezione intellettualistica del mondo fondata sulla rappresentazione come modalità di conoscenza tale che riporta l'opposizione del soggetto e dell'oggetto entro la soggettiva attività del pensiero. La riflessione arendtiana, se certamente ha accolto l'invito offertole dalla fenomenologia husserliana di attenersi alla fenomenicità del mondo, si è al contempo posta il problema dell'*esperienza del mondo* seguendo la curvatura esistenzialista che la fenomenologia husserliana ha imboccato con Merleau-Ponty. Come sottolinea Merleau-Ponty nella *Premessa a Fenomenologia della percezione*: "la fenomenologia è anche una filosofia che ricolloca le essenze nell'esistenza e pensa che non si possa comprendere l'uomo e il mondo se non sulla base della loro «fatticità»".¹⁷

Tenendo presente il contesto teorico entro cui l'analisi arendtiana delle apparenze si muove, occorre ripartire dall'identificazione tra essere e apparire per svilupparne i punti teorici più significativi. Nei tre paragrafi che seguono si cercherà di approfondire la concezione della realtà come apparenza, ripercorrendo quegli aspetti che consentiranno ad Arendt di approdare ad una teoria del senso comune (*common sense*).

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), trad.it *Fenomenologia della percezione*, a cura di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano 1980, p. 15.

2.1 Realtà e apparenza: il mondo della vita

Nell'affrontare il tema dell'apparire del mondo, Arendt esordisce dicendo: “il mondo in cui gli uomini nascono contiene molte cose, naturali e artificiali, [...] che hanno tutte in comune il fatto di apparire in quanto tutto ciò che è è *destinato* ad essere percepito da altri” (LM, 99). Le cose cioè, non potrebbero apparire se non esistessero esseri dotati di organi ricettivi adibiti a riceverle. Dunque per Arendt tutto ciò che esiste sottostà a questa legge, così che la Terra nella sua spettacolarità, e gli esseri viventi che vi abitano nelle loro infinite diversità e modalità di presentazione si mostrano proprio in virtù del fatto che vi sono esseri dotati di un apparato percettivo che *reagiscono* alle sensazioni attraverso il desiderio o la fuga. Se non ci fosse infatti qualcuno a cui l'apparenza si rende evidente, l'*essere* sarebbe tale per se stesso, e non necessiterebbe di altri per apparire: il fatto che le cose *appaiono* significa che sono “destinate a essere viste, udite, toccate, gustate e odorate” (LM, 99). Inoltre, e i due argomenti sono strettamente intrecciati, Arendt ci dice anche che, in quanto gli esseri viventi sono essi stessi *apparenze* tra altre apparenze, essi non solo *percepiscono* per mezzo dei propri sensi, ma sono al contempo *percepiti* da altri in un gioco di rimandi infinito (LM, 100). Innanzitutto occorre notare come Arendt circoscriva il fenomeno dell'apparenza a quello della percezione, considerandola il medium privilegiato attraverso cui poter accedere alle cose stesse. Questa scelta non è casuale, ma è certamente dovuta alla predilezione che Arendt in questa sede attribuisce all'esperienza vissuta a partire da cui si istituisce il rapporto dell'uomo col mondo. Ella è chiaramente ispirata da Merleau-Ponty, che ha dedicato un'intera opera all'analisi della percezione, considerandola la modalità fondamentale in cui la realtà si manifesta. Nelle parole di Merleau-Ponty, che nell'ultima fase del suo pensiero ha tentato di elaborare un'ontologia della percezione, essa è “archetipo dell'incontro originario con l'essere”.¹⁸ Dunque Arendt, quando fa un discrimine tra ciò che è visibile e ciò che è invisibile, non sta utilizzando un linguaggio metaforico, ma piuttosto intende con il primo termine ciò che è percepibile, e con il secondo ciò che si ritrae alla percezione sensibile. Così in Arendt ritroviamo echi merleau-pontiani nell'indagine sulla percezione interconnessa a quella sulla natura corporea del vivente, temi questi che fanno il loro ingresso nella sua riflessione solo a partire da *The Life of the Mind*. A questo proposito è interessante notare come Arendt, prima di occuparsi specificamente del mondo umano, prenda in considerazione il fenomeno della *vita* in quanto tale, quella degli organismi viventi che abitano la

¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (1964), trad.it. *Il visibile e l'invisibile*, a cura di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2009, p. 175. Cfr. L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, Carrocci editore, Roma 2012, p.11.

Terra. Ella cioè, ricomprende il binomio uomo-mondo come un sottogruppo del più ampio rapporto vivente-Terra: il mondo degli uomini è infatti costituito anche di cose *naturali* (LM.99). Qui Arendt sembra rivisitare quanto aveva detto negli anni '50 in *The Human Condition*,¹⁹ in cui queste due dimensioni erano mantenute separate: “questo mondo [...] 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” (HC, 81). Inoltre, sempre nel saggio del '58, probabilmente ancora influenzata dal concetto heideggeriano di *finitudine*, ella a proposito degli esseri viventi afferma che, in quanto compresi all'interno del ciclo vitale che non ha né inizio né fine, non sono soggetti propriamente né alla nascita né alla morte (HC, 118). Diversamente in *The Life of the Mind* sono tutte le *creature viventi* che esistono nell'intervallo tra la loro prima apparizione (la nascita) e la loro scomparsa (la morte). Essi in quanto apparenze sono soggetti fin dal principio alla generazione e corruzione (apparizione e sparizione) (LM, 101). Infatti, che cos'è la nascita se non l'atto che decreta la partecipazione del nascituro ad un mondo di apparenze? Seppure Arendt continui a mantenere distinte le due dimensioni aristoteliche di *zoé*, intesa come la vita biologica, e *bios*, intesa come l'esistenza umana che può essere narrata come un susseguirsi di eventi (HC, 117), in *The Life of the Mind* queste non sembrano essere poste come due realtà comunicabili. Quando Arendt interpreta la vita umana come un arco in cui progressivamente l'uomo raggiunge la sua piena apparizione nel punto più alto per poi percorrere la parabola discendente in un progressivo allontanamento da ciò che appare (LM, 102), sembra modellare la vita esistenziale su quella biologica. Infatti, come si vedrà tra poco, il fenomeno dell'auto-esibizione nella sua forma generale accomuna l'uomo al vivente. Diventerà chiaro nel corso dell'argomentazione che nello scritto della maturità Arendt riparte dal *Lebenswelt*, quel *mondo della vita* su cui torna anche l'ultimo Husserl²⁰, per elaborare una concezione della corporeità che la avvicina a Merleau-Ponty, il filosofo che più di ogni altro si è dedicato all'elaborazione di una filosofia della carne. Tenendo presente questo aspetto diventano comprensibili gli argomenti che Arendt ricava dalla socio-biologia per trovare conferma delle sue tesi filosofiche. Così, nell'indagare la percezione come fenomeno costitutivo dell'esperienza del vivente, la filosofa si è servita del confronto con il biologo e zoologo Portmann. Egli ha innanzitutto offerto ad Arendt i mezzi per criticare le teorie funzionaliste, le quali non si sono liberate dal pregiudizio metafisico che fonda l'apparire sull'*in sé*, in quanto hanno inteso le apparenze come conseguenze

¹⁹ Quando Arendt parla di mondo si riferisce esplicitamente al mondo umano. Cfr. H. Arendt, *The Human condition* (1958), trad.it. *Vita Activa. La condizione umana*, a cura di S. Finzi, Bompiani, Milano 1991, p.81. Tuttavia in questa sede si tenterà proprio di offuscare la contrapposizione tra terra e mondo.

²⁰ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p.16.

meramente esteriori del buon funzionamento degli apparati interni (LM, 108). Il merito di Portmann è di aver tentato in chiave anti-funzionalista di comprendere i fenomeni biologici partendo dalle apparenze, intese come la vera *spiegazione* dei processi interni: non a caso questi processi vengono denominati *apparenze inautentiche* per distinguerle da quelle *apparenze autentiche* che hanno di per sé una natura fenomenica (LM, 109). Il primo argomento a cui Arendt fa cenno riguarda una distinzione fondamentale tra ciò che appare e ciò che resta celato: se le forme esteriori colpiscono per la loro molteplicità e diversità, tali da poter distinguere ogni singolo essere vivente anche della stessa specie, gli apparati al contrario colpiscono per la loro similarità e omogeneità anche presso specie diverse. L'altro argomento riguarda un particolare impulso del vivente, quello all'*auto-esibizione*, inteso come una risposta all'apertura visuale a cui la vita ci espone (LM, 108-111). Questo elemento non potrebbe affatto essere ridotto all'impulso di autoconservazione della specie (all'accoppiamento), ma per Arendt è connaturato alla modalità stessa che caratterizza l'apparenza, quello dell'*essere esposta*, che nel caso dei viventi in generale si traduce nel mettere in mostra tale esposizione. Questo impulso ad apparire che per Portmann è ciò che *dà senso* a tutte le altre funzioni, (LM, 108), per Arendt è un'*attività spontanea*, una forma primordiale di consapevolezza dell'esposizione di sé (LM, 110). Tuttavia, il limite delle tesi di Portmann è che non fanno altro che rovesciare la vecchia gerarchia che contrapponeva l'*apparire* all'*essere*, ricomprendendo la seconda categoria alla luce della prima. Naturalmente non è in questa direzione, cioè quella di affermare il primato delle apparenze sulle *essenze*, che Arendt si sta muovendo. Piuttosto, ella concepisce l'apparenza come antecedente la separazione intellettualistica tra individuo e mondo, tra soggetto percepiente e oggetto percepito.

Arendt si interroga sulla natura corporea del vivente in quanto è ciò che ne determina la natura mondana, il suo essere *del mondo*, dal momento che il vivente *appare* solo in quanto possiede un corpo: "ogni creatura nata sulla terra [...] è atta a un'esistenza mondana" (LM, 100). In questo senso ella si allontana dall'orizzonte heideggeriano, in cui l'essere-nel-mondo era la struttura ontologica esclusiva dell'uomo. Per Arendt, l'essere-nel-mondo è la coappartenenza del vivente con il mondo, tale da rendere possibile la percezione. A questo proposito deve essere messo in rilievo un aspetto che si è solo accennato: "Gli esseri viventi, uomini e animali, non soltanto sono nel mondo, sono *del mondo*, e questo proprio perché sono soggetti e oggetti, che percepiscono e sono percepiti" (LM, 100). Il fatto di essere mondani significa che i soggetti sono essi stessi *oggetto* della percezione. Ogni essere vivente è cioè al contempo atto a percepire e ad essere percepito da altri, e non è meno *oggettivo* di una pietra (LM, 99). Per Arendt si tratta di non focalizzare l'indagine intorno ad uno dei due coni della relazione i quali in un certo senso devono ritenersi *successivi* al loro rapporto, bensì sulla relazione stessa che connette il soggetto

al mondo. Ella si appella innanzitutto ad Husserl per affrontare la questione, e definisce ora l'intenzionalità della coscienza, diversamente dal saggio del '46, come la più grande scoperta del padre della fenomenologia. Husserl ha infatti riconosciuto che ogni atto intenzionale è sempre accompagnato dal suo oggetto, e non può essere scisso dallo stesso, tale per cui, in termini arendtiani, ad ogni soggetto è connaturato un oggetto potenziale, allo stesso modo per cui ad ogni oggettività è connaturato un soggetto potenziale (LM, 129). Dall'idea di intenzionalità Arendt dunque sembra desumere un rapporto reciproco che lega il soggetto all'oggetto, tale per cui essi non possono più intendersi come due momenti distinti di un'unica attività: se l'atto intenzionale è infatti sempre "intenzione di" e l'oggetto intenzionato è sempre "intenzionato da", si può intravedere un'apertura costitutiva, un accoglimento dell'oggetto nel soggetto e viceversa. Arendt non sta ancora affermando una piena reversibilità del soggetto nell'oggetto, quale viene sviluppata da Merleau-Ponty attraverso la figura retorica del *chiasma* nell'opera pubblicata postuma, *Il visibile e l'invisibile*: nella sua analisi sull'esperienza percettiva egli giunge alla rivelazione di una dimensione più profonda, una *visibilità anonima* generale, a partire dalla doppia relazione che sussiste tra l'anima e il corpo, tale per cui la prima trabocca nel secondo e viceversa. Egli cioè si muove nella direzione di quella che definisce un'*ontologia indiretta*, in quanto l'essere di cui parla non emerge che come *essere di latenza*, il fondo invisibile, di ogni apparenza.²¹ A proposito del *chiasma* tra anima e corpo Arendt dice che Merleau-Ponty è ancora fuorviato dalla vecchia ontologia ed è al contrario proprio l'assenza di tali chiasmi a costituire l'aspetto decisivo dei fenomeni spirituali (LM, 114). Se Arendt dunque tenta di spiegare come la visibilità del soggetto *dipenda* dal suo essere visibile, da quanto emerge in *The Life of the Mind* ella sembra opporre resistenza all'idea che l'oggetto visto sia a sua volta *vedente*, come si vi fosse una sorta di visibilità che proviene dalle cose stesse tale da rendere possibile l'atto stesso della visione²². Arendt tuttavia ha ben presente la riflessione merleau-pontiana quando tenta di mettere in luce quello che potremmo definire un rimando reciproco tra soggetti e oggetti, per far emergere una dimensione relazionale della realtà.

Ciò che per ora interessa è che, tale elaborazione del concetto di mondanità ci riporta ad alla questione già accennata secondo cui Arendt affronta il problema della fenomenicità del mondo a partire innanzitutto dalla vita biologica, la *zoé*. È proprio su questo aspetto che si gioca la presa di distanza dall'interpretazione che ella aveva offerto del mondo della vita e della corporeità in *The Human Condition*. Nell'opera del '58 Arendt, a proposito della vita biologica dice che si tratta di "un processo che ovunque impedisce alle cose di durare, le logora, le fa scomparire, finché la materia morta [...] ritorna nel gigantesco circolo universale della natura

²¹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 152 e 260.

²² Cfr. A. Enegrén, *Hannah Arendt lectrice de Merleau-Ponty*, in *Esprit*, Juin 1982, pp.154-155.

stessa” (HC, 116) e qualunque filosofia della vita non potrebbe riconoscere come suo principio supremo l’eterno ritorno dell’identico (HC, 117). Arendt connette i processi vitali con l’attività del lavoro in quanto, rispetto alle altre attività della *vita activa* è volto al soddisfacimento dei bisogni primari (corporei) per la autoconservazione dell’individuo. A questo proposito ella sottolinea il carattere di a-mondanità dei prodotti del lavoro che in quanto vengono immediatamente riassorbiti nei processi naturali non entrano mai a pieno titolo nella *realtà* degli affari umani, proprio perché totalmente privi di permanenza. In questo contesto, la filosofa interpreta l’attività del lavoro come la dimensione antipolitica per eccellenza in quanto dedita esclusivamente alla produzione dei mezzi di consumo, dunque all’interesse privato (quello familiare) e non all’interesse pubblico. In questi termini il lavoro è ciò che fa retrocedere l’uomo alla propria bestialità ed è dunque ciò che, in contrasto con quanto affermava Marx, di meno umano esiste nell’uomo (HC 120). L’obbiettivo polemico arendtiano è la glorificazione del lavoro quale si è realizzata storicamente con l’avvento della società moderna: nel momento in cui la società ha messo in atto un’invasione della sfera pubblica da parte di quella privata, nel lungo periodo non ha portato che ad offuscare qualunque distinzione tra le due sfere e avviare una depoliticizzazione del mondo comune (HC 93-95). L’analisi arendtiana sulla fenomenicità del mondo in *The Life of the Mind* sembra invece riportare al centro della discussione il *mondo della vita* come la sede *naturale* a partire dal quale si può ripensare uno spazio pubblico comune. Tuttavia, questa operazione, per quel che è possibile ricavare dai testi arendtiani, non va nella direzione di una nobilitazione né dei processi vitali né dell’attività lavorativa e non si tratta neppure di un ripensamento delle sue categorie del politico. Piuttosto, ella sembra muoversi nella direzione di una rifondazione dello spazio politico come spazio pubblico e plurale avvalendosi di un nuovo apparato concettuale che questa volta ricava dalla fenomenologia. In particolare la teoria arendtiana dell’intersoggettività sarà fortemente influenzata dall’analisi di Merleau-Ponty sull’intercorporeità. Dunque si può riassumere così il mutamento che si è venuto a produrre: la vita biologica dell’uomo che lo accomuna al vivente e la sua vita politica sono posti ora sul medesimo piano, e tuttavia l’impegno arendtiano è quello di mostrare gli elementi di distinzione che differenziano la seconda dimensione dalla prima. Non si tratta per Arendt di ritornare ad un primitivismo alla Rousseau, quanto piuttosto di ricostruire il tema della pubblicità dello spazio politico a partire dalle sue origini *naturali* e pre-politiche (e non più anti-politiche): il mondo dei viventi in cui vige la legge dell’apparenza.

2.2 Apparenza e parvenza: il prospettivismo arendtiano

La riflessione intorno all'apparenza della realtà ci porta ad indagare ulteriormente il fenomeno della percezione mettendo in luce un aspetto cruciale connesso ad esso: quello della pluralità dei punti di vista. Nelle parole di Arendt, "nulla di ciò che è, nella misura in cui appare, esiste al singolare", ma esiste solo in quanto altri lo fanno apparire (LM, 99). Occorre cioè esplicitare un punto che finora è stato solo accennato, e cioè che per Arendt il mondo fenomenico è tale solo se vi sono soggetti pronti a riceverlo, e dunque non può intendersi come indipendente dai soggetti incarnati che ne fanno parte.

Per affrontare il problema arendtiano in merito alla singolarità/ pluralità dei punti di vista si può partire dal semplice fatto che da qualsiasi punto visuale ci si ponga non è mai possibile una visione totale, onnicomprensiva di ciò che appare, ma sempre *parziale* determinata dalla particolarità del punto di vista assunto: le posizioni di due soggetti differenti infatti non possono mai coincidere e non esiste un denominatore comune che comprenda più prospettive (HC, 86). La percezione si rivela così per Arendt sempre nella modalità del *mi-pare (dokei moi)*, del parere secondo una prospettiva determinata: ciascuna apparenza si mostra diversamente a seconda che esseri viventi appartenenti a diverse specie siano dotati di organi sensoriali differenti, e a seconda dell'ubicazione assunta da individui della stessa specie. Di più, lo stesso individuo percepisce diversamente il medesimo oggetto se muta posizione, cioè se assume punti di vista differenti: dunque dal punto di vista del soggetto, l'oggetto si mostra secondo più punti visuali (HC, 86). Nel far luce sulla struttura stessa dell'apparenza Arendt chiarisce la sua duplice funzione di *mostrare* e di *celare* allo stesso tempo: ciò che appare non si mostra mai come una totalità in sé compiuta che espone tutte le sue proprietà; piuttosto, svelando alcuni aspetti al contempo ne cela altri (LM, 119). A questo proposito Arendt ha certamente presente le analisi husserliane sulla percezione in cui emerge come la cosa non si mostri mai nella sua interezza, ma sempre prospettivamente secondo quelli che Husserl chiama i suoi *aspetti*. Così ad esempio nell'atto di vedere un cubo, non è possibile *vedere* contemporaneamente tutti i suoi lati: la visione sarà prospettica dal momento che il lato che si presenta attualmente ne nasconde necessariamente altri che sono potenzialmente visibili ma attualmente assenti, e tuttavia pertengono alla medesimo oggetto.²³ Ad Arendt interessa la questione per mettere in luce il legame inscindibile che lega ogni *apparenza* alla *parvenza*: se infatti i fenomeni nel manifestarsi celano qualcos'altro, ciò significa che ogni apparenza è una parvenza potenziale che può essere sostituita e modificata da

²³ Cfr. E. Tavani, *Hannah Arendt e lo spettacolo del mondo*, Manifestolibri, Roma 2010, pp.54-55.

un'altra apparenza nel momento in cui muta la prospettiva visuale assunta. Questa *nuova* apparenza sarà poi a sua volta passibile di errore e dunque sostituibile. Nelle parole di Merleau-Ponty: “non vi è *Schein* (parvenza) senza *Erscheinung*, (apparenza) ogni *Schein* è la contropartita di una *Erscheinung*” (LM, 107). Ciò significa che se vedo un pezzo di legno che *in realtà* è un uomo, la prima apparenza, nel momento in cui la esperisco è reale quanto la seconda.²⁴ Quando Arendt dice che c'è una “frattura tra interno ed esterno, tra il fondamento dell'apparenza e l'apparenza” (LM, 119) non intende stabilire una differenza ontologica tra due piani, l'interno e l'esterno, ma piuttosto sottolineare entrambi gli aspetti, quello di *protezione* e quello di *manifestazione*, che per Arendt sono ambedue caratteristiche fondamentali dell'apparire. Il fatto che ella non stia tentando di riaffermare la necessità di un *fondamento* delle apparenze in senso metafisico, si evince subito dopo quando afferma che la parvenza è connaturata all'apparenza come l'errore è connaturato alla verità: Arendt sottolinea come la dissipazione dell'errore non conduca ad una verità più profonda al di là di ogni apparenza, ma piuttosto alla sostituzione di un'apparenza con un'altra apparenza, a sua volta passibile di errore (LM, 107). L'errore/parvenza sono il prezzo da pagare alla verità/apparenza proprio perché non si tratta di due realtà distinte, ma riguarda la fenomenicità stessa dell'apparire. A questo proposito Arendt, sulla scorta della distinzione tra *apparenze autentiche* e *inautentiche* di Portmann, distingue tra *parvenze ingannevoli* e *parvenze autentiche*. Le prime sono tutte quelle parvenze che possono essere sostituite da apparenze più attendibili; le seconde sono invece una forma del tutto peculiare di apparenze: esse non sono correggibili in quanto condizionate dalla posizione che l'uomo abita perennemente, cioè la sua collocazione terrestre, e dalla natura dei propri organi di senso. Così il sole, nonostante tutta la conoscenza scientifica in merito, sorgerà sempre ogni mattina e tramonterà la sera (HC, 277). Questa non è solo una metafora nel senso in cui Arendt la intende, cioè il *medium* offerto dal linguaggio al pensiero per poter esprimere concettualmente ciò che non è visibile ai sensi, come si vedrà nel paragrafo 4.1.1, ma è la realtà quale appare a soggetti condizionati dalla loro ubicazione terrestre. Così la stessa *illusione* di cui si è impadronita la metafisica, che esista una realtà al di là dei sensi, non è una *parvenza ingannevole* ma piuttosto una *parvenza autentica*; essa infatti si origina nell'esperienza del pensiero che si ritira dal mondo delle apparenze, e per analogia con il fenomeno della vita in cui si fa esperienza di un *fondamento* al di là delle apparenze, pone il pensiero come un in sé trascendente (LM, 124- 128).

Questa disamina sul fenomeno della parvenza ci riporta al problema centrale della realtà delle apparenze, con cui Arendt si trova a scontrarsi: se infatti l'apparire è sempre vincolato al *parere* del soggetto, da che cosa trae la realtà la sua permanenza e dunque la sua oggettività? Se

²⁴ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit. pp., 65.

ogni apparenza può sempre mutare potenzialmente in una parvenza si rischia di ricadere in uno scetticismo epistemologico che decreta la sospensione di qualunque tesi sullo statuto del reale. In realtà, è proprio il fatto che l'apparenza si riveli nella molteplicità simultanea dei *pareri* particolari, e dunque sia vincolata alla *parvenza*, che permette ad Arendt di oltrepassare l'orizzonte husserliano limitato al campo visuale del soggetto, mettendo in campo il tema, assente nel filosofo, dell'esposizione alla visibilità ad altri soggetti. Ella, infatti, attraverso una rilettura dello stesso Husserl ha messo in luce la componente *oggettiva* del soggetto percepiente che è emerso come *apertura* alle infinite prospettive plurali. Ancora una volta, occorre sottolineare il debito verso Merleau-Ponty nell'elaborazione del prospettivismo arendtiano. Il filosofo si interroga a sua volta sulla modalità in cui l'identità dell'oggetto si dà nell'esperienza percettiva: egli cioè si chiede come sia possibile che l'oggetto venga percepito nella sua totalità come qualcosa di reale e di esterno, nonostante esso si riveli sempre e solo parzialmente allo sguardo. Il filosofo non indaga il problema a partire dall'attività intenzionale del soggetto, ma piuttosto, in termini diametralmente opposti rispetto ad Husserl, opera una sorta di *ricontestualizzazione* dell'oggetto all'interno di quel mondo di apparenze di cui esso stesso è apparenza. Egli ricomprende il fenomeno della visione a partire dalla struttura dell'orizzonte: a partire cioè dal rapporto funzionale che lega l'oggetto ad altri oggetti che divengono gli orizzonti su cui l'oggetto privilegiato dal vedente si staglia. Il fatto che il mondo appaia sempre tridimensionale ci suggerisce che nel porre l'attenzione su un oggetto non stiamo *ritagliando* col pensiero l'oggetto dallo sfondo circostante che scompare: piuttosto la profondità è garantita dal fatto che l'oggetto è visto *alla luce* delle infinite prospettive che gli altri oggetti, nel ritirarsi, gettano su di esso. In questo senso “gli oggetti formano un sistema o un mondo, e ciascuno di essi dispone degli altri attorno a sé come spettatori dei suoi aspetti nascosti a garanzia della loro permanenza”²⁵. Così, anche i lati non attualmente presenti dell'oggetto vengono attribuiti allo stesso, nonostante la posizione parziale assunta dall'osservatore, proprio perché questi sono messi in mostra dalla coesistenza di infiniti sguardi che lo circondano: solo così la visione dell'oggetto si dispiega in un'apparizione totale, senza ombre.²⁶ Ciò che vale per la permanenza spaziale vale anche per la permanenza temporale: perché un fenomeno possa essere percepito come il medesimo fenomeno nel tempo, ogni singola *istantanea* chiama a testimoni gli infiniti momenti che ne costituiscono gli orizzonti temporali tale per cui il fenomeno “è visto da tutti i tempi”. Se dunque il passato e il futuro si *fanno* presente nella sintesi degli orizzonti, il presente stesso perde la sua fugacità e acquista una temporalità oggettiva.²⁷

²⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 115.

²⁶ E. Tavani, *Hannah Arendt e lo spettacolo del mondo*, cit., p. 58.

²⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p.116.

Questi aspetti vengono ripresi da Arendt e in particolare riassunti nella metafora della vita a cui si è fatto cenno: la vita viene riletta come una progressiva esibizione di eventi (nello spazio e nel tempo) che nel momento in cui raggiunge il suo culmine appare pienamente in tutti i suoi aspetti; è questo *intervallo* di epifania che fa sì che la vita di un uomo venga riconosciuta come una storia, avente una coerenza interna (LM, 102). La vita, in questo caso *bios*, esistenza umana, si dispiega sulla scena del mondo, ed ha quindi una temporalità oggettiva, se, come dice Arendt, per tempo oggettivo si intende quello del mondo: esso infatti dal punto di vista delle singole vite individuali le trascende tutte ed è eterno (LM, 101). La vita perde dunque quel carattere privato e intimistico che la vede rinchiusa tra le quattro mura domestiche, ma si fa biografia, si fa racconto, nel momento in cui è esposta alla vista del mondo. Arendt, come Merleau-ponty, sposta l'accento dal soggetto come sorgente dell'esperienza percettiva al mondo fenomenico, ricavando dal filosofo un'idea di realtà che può permanere solo nella molteplicità dei punti di vista: è per il fatto che l'apparire si mostra pienamente solo nella diversità dei *pareri* individuali, che l'apparenza acquisisce una consistenza *solida*.

La natura apparente della realtà viene rappresentata da Arendt attraverso una metafora teatrale che diventa icastica per la sua teoria del giudizio e la sua teoria dell'azione: quella degli uomini-attori che calcano un palcoscenico (il mondo delle apparenze) allestito apposta per loro, e degli spettatori che osservano *dall'esterno* la rappresentazione senza tuttavia abbandonare la scena del mondo che resta la medesima per attore e spettatore (LM, 101). In questo contesto, interessa la posizione assunta dall'attore, colui che per Arendt nell'atto di recitare sta operando una *mimesis* (imitazione) dell'azione (HC, 194): egli è al contempo *agente* (soggetto) e *paziente* (oggetto), nel senso che nel recitare *subisce* contemporaneamente gli sguardi degli spettatori (HC,196). La sua piena *apparizione* in scena è determinata dalle molteplici visioni che ne offrono gli spettatori, gli orizzonti prospettici che illuminano l'esibizione da tutti i lati. Se la scena è sempre la stessa, lo spettacolo è tuttavia moltiplicato per il numero di angoli visuali che lo compongono e ne offrono infinite versioni. Dunque l'attore dipende dal *mi-pare* degli spettatori, dalla loro opinione che sarà fondamentale per decretarne il successo o il fiasco (LM, 178). L'elemento dell'attorialità e dell'esibizione ci riporta ad un altro tema in cui apparenza e parvenza sono intimamente connesse, quello dell'inganno, che offre degli spunti interessanti per chiarire l'analisi arendtiana della soggettività. Arendt a proposito dell'inganno ci dice che si tratta di una modalità dell'apparire che pertiene esclusivamente all'uomo e consiste nella possibilità di *mostrare* una proprietà *celandone* un'altra: questa possibilità è messa in atto in quel fenomeno che viene chiamato *auto-presentazione*. Ella riconduce l'*auto-presentazione* al suo parente naturale, il fenomeno dell'*auto-esibizione* che Portmann ha riconosciuto come una

risposta del vivente allo *stimolo* della visibilità a cui è esposto; tuttavia, la differenza qualitativa che sussiste tra i due fenomeni consiste nell'elemento intenzionale del primo di cui il secondo è privo: ciò che permette all'uomo, in quanto dotato di facoltà spirituali, di *scegliere* liberamente cosa mostrare e cosa tenere celato (LM, 118). In questo senso, se anche l'animale può *manipolare* le proprie apparenze, mutando ad esempio il colore del proprio corpo per non farsi riconoscere dai predatori, non può scegliere in modo coerente e duraturo l'immagine di sé che vuole mostrare. L'animale non ha un'identità personale, non ha un *carattere* più o meno stabile che seleziona tra diverse modalità di apparizione.²⁸ La similitudine uomo-attore si fa più stretta nel momento in cui l'uomo può simulare, scegliendo di mostrare proprietà diverse a seconda dell'occorrenza e tenendone nascoste altre. Arendt porta l'esempio dell'uomo coraggioso, esempio che non è casuale essendo il coraggio esemplificativo dell'atto che sancisce l'entrata nel mondo dell'azione umana (HC,193). Se un uomo viene riconosciuto come coraggioso non è perché è privo del sentimento della paura, quanto piuttosto perché decide di mostrare il coraggio, offrirne un'immagine permanente, celando contemporaneamente il sentimento del timore (LM, 117). A questo proposito, una volta attestata la natura fenomenica della realtà, sembrerebbe difficile distinguere la realtà dalla finzione: infatti se si è detto come Arendt ricavi dalla fenomenologia la modalità tipica dell'apparenza di mostrarsi celandosi, allo stesso modo, la medesima struttura è riconoscibile nel fenomeno della finzione e dell'inganno. Arendt sottolinea come la differenza è da rinvenire nella permanenza e coerenza della realtà che sono assenti nella simulazione: così lo spettatore può smascherare l'ipocrita nel momento in cui egli cambia la propria immagine a seconda delle circostanze (LM, 118). Ella mette in guardia dall'interpretare questo smascheramento come la rivelazione di un *io interiore*, il vero *sé* che l'uomo tiene celato nel profondo della sua anima, al di sotto di ogni apparenza. Infatti, l'intera tradizione filosofica che ha identificato l'anima con la dimora in cui risiede l'interiorità dell'uomo, ciò che lo rende *unico* rispetto agli altri, è vincolata dalla fallacia metafisica che considera corpo e anima come due entità nettamente separate e discredita il primo in quanto limite che circonda le nostre attività spirituali "interiori". A proposito dell'anima Arendt dichiara con chiarezza che essa ha una natura totalmente corporea, in quanto ha a che fare con sentimenti, emozioni, passioni, che dipendono esclusivamente dalle nostre affezioni corporee e che da questo punto di vista rendono l'uomo indistinguibile dall'animale. Esse sono massimamente *private* non perché pertengono all'intimo mondo interiore che ognuno racchiude in se stesso, ma piuttosto perché non possono divenire apparenze se non attraverso sguardi, suoni e gesti (LM, 112). Le emozioni e i sentimenti in fondo rispondono alle stesse esigenze degli organi interni atti all'auto-conservazione del

²⁸ A. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Ousia, Bruxelles 1987, p. 21.

singolo e della specie. Arendt sottolinea come l'errore di interpretare emozioni e sentimenti come ciò che pertiene al *carattere* dei singoli individui sorge da una confusione di piani: la non distinzione tra l'emozione e la manifestazione dell'emozione che ha già subito l'intervento della riflessione ed è stata trasformata in un'immagine stabile dotata di significato. Ciò che Arendt vuole sottolineare con fermezza è che lo smascheramento dell'ipocrita non comporta il mettere a nudo la propria realtà interiore come fosse un io autentico, dissipando la mera exteriorità del nostro apparire. Al contrario, il concetto arendtiano di soggettività è imprescindibile dal suo legame col mondo delle apparenze. Il soggetto (*subject*), nel duplice senso di colui che compie l'azione e di colui che la subisce (HC, 191), non resta celato nell'interiorità, ma si manifesta ad altri in maniera differente rispetto a ciò che in *The Life of the Mind* viene definito il *carattere* della persona. La rivelazione del *sé* infatti non è per Arendt frutto di una scelta deliberata del soggetto che decide cosa mostrare e cosa al contempo tenere celato delle proprie caratteristiche, come nel caso del carattere: il soggetto non può ingannare altri intorno a *chi* è, perché questa identità resta sorprendentemente celata anche a se stesso (HC, 187). Arendt fa propria la distinzione heideggeriana tra *chi* (*who*) il soggetto è, e le sue caratteristiche (*what*), per specificare la diversità che intercorre tra colui che si manifesta in atti e parole nella sua distinzione ed unicità, dalle diverse qualità caratteriali che tutti gli individui in una certa misura condividono (HC, 187).²⁹ Il *who*, dice Arendt, rimanda all'*essenza* del soggetto che trascende la totalità dei pregi e dei difetti della persona (HC, 199); naturalmente ella non intende in questo modo reintrodurre una differenza ontologica tra l'*esserci* dell'uomo e l'essere degli altri esseri viventi. Se certamente Arendt ricava dal maestro un'idea di soggettività *rivelante*, differentemente da quanto avviene in Heidegger il *chi* non coincide con il rivelare a se stessi la propria struttura ontologica fondamentale, ma con il *divenire* se stessi nell'apparire ad altri. Il *chi* cioè, non si rivela mai *per-sé*, ma *per-altri*, in quanto si mostra esclusivamente nell'agire: quell'attività tipicamente umana che produce una novità nel mondo che prima non c'era, e dunque modifica la realtà. Arendt si allontana quindi dalle filosofie che hanno riportato nel soggetto il fondamento della conoscenza e l'origine del senso: rievocando lo spettro del solipsismo come nel saggio sulla filosofia dell'esistenza, ella sottolinea come queste filosofie finiscono per intendere l'uomo come quell'essere che crea se stesso (LM, 119). Arendt piuttosto ha inteso il *chi*, questo *principium individuationis*, come l'atto che lo inserisce in un rapporto con gli altri uomini. Qui torna utile la metafora dell'attore, in cui è emerso che l'attore deve interamente la propria esistenza alla scena e allo spettatore. Allo stesso modo il *chi* del soggetto può esistere solo se altri soggetti interagiscono con lui nel linguaggio e nelle azioni rendendolo

²⁹ Cfr. J. Kristeva, *Hannah Arendt: Life is a narrative*, University of Toronto Press, Toronto 2001, p.55.

visibile: questi sono gli attori che partecipano con lui dell'azione nel mondo. Su questi aspetti si tornerà nel paragrafo 2.1.1, dove verrà chiarito il concetto arendtiano di identità plurale.

2.3 L'intreccio tra visibili e invisibili

La concezione prospettica del mondo che si è cercato di delineare ci consente di approfondire un aspetto che in parte è già emerso da questa riflessione: quello della realtà come dimensione discontinua e intervallare che ha a che fare con visibili e invisibili. Innanzitutto occorre indagare il rapporto che sussiste tra la realtà e la dimensione invisibile per eccellenza, ovvero quella del pensiero. In un passo tra i più enigmatici della sua riflessione sul *Pensare* Arendt offusca i contorni tra realtà e pensiero, dicendo che “pensiero e esperienza sensibile, l'invisibile e il visibile si co-appartengono, sono per così dire «fatti» l'uno per l'altro”(LM, 196). Qui sembrerebbe che Arendt, in contrasto con la sua critica dell'ontologia, sovrapponga i due piani, come se uno potesse riversarsi nell'altro. In questo passo si sente riecheggiare il già citato *chiasma* merleau-pontiano di anima e corpo: per Arendt non si tratta abbracciare l'ontologia indiretta merleau-pontiana *tout court* dal momento che per lei qualunque tentativo di fare ritorno ad una qualche struttura anonima dell'essere, in cui le distinzioni sono annullate, appare aberrante. Tuttavia, ella sarà fortemente influenzata dalle ultime riflessioni di Merleau-Ponty sulla intercorporeità che le permetteranno di sviluppare una concezione intervallare della realtà, un *in tra* (*in-between*) che connette e separa i corpi, alla base della sua teoria dell'intersoggettività (par. 3.1.1).

A questo livello è già possibile sottolineare i primi aspetti che ci forniscono indicazioni sulla configurazione della realtà quale Arendt sta tentando di delineare. Tornando al passo sopracitato, ella, istituendo un intreccio tra realtà e pensiero, sembra esprimere l'idea di una realtà come zona *lacunare* tra il visibile e l'invisibile, tra ciò che appare e ciò che si ritrae dai sensi (LM,196). Arendt intende sottolineare come la linea di demarcazione tra pensiero e realtà non sia netta, ma sempre potenzialmente valicabile: la realtà muta in pensiero nel senso che il pensiero stesso non può che originarsi dall'esperienza e in questi termini si assiste ad un movimento che va dal visibile all'invisibile; allo stesso modo esso si fa *carne* nel momento stesso in cui viene espresso in parola, rompendo con una realtà precostituita e conferendole una nuova forma. Naturalmente andrà indagato ulteriormente il tema della permanenza e dell'oggettività del reale, ma per ora ciò che emerge è proprio la paradossale assenza di stabilità della realtà. In particolare, è proprio l'analisi prospettica che rivela come una certa dose di invisibilità può sempre divenire visibile: ne emerge una realtà sfaccettata, fatta di luci e ombre, in cui la dimensione del visibile e dell'invisibile si confondono, e in cui, ciò che appare diventa assente per lasciare spazio a nuove apparenze. Infatti, il vincolo inscindibile che lega l'apparenza

alla parvenza ha messo in luce un aspetto, già sottolineato, e cioè il fatto che i fenomeni nel mostrarsi al contempo lasciano celato ciò che deve ancora apparire. Certamente Arendt ha incorporato altresì l'idea heideggeriana del *dischiudimento* della verità, al contempo rivelazione e nascondimento, che però viene ricompresa all'interno di una teoria prospettica della percezione. Arendt sottolinea così un elemento costitutivo dell'apparire che è quello del tener celato, del proteggere ciò che deve rimanere nascosto. A questo proposito ella porta l'esempio del corpo: la parte *esteriore* del corpo si esibisce ad altri, mentre la parte *interiore* deve rimanere celata altrimenti gli esseri viventi sarebbero completamente indistinguibili e perderebbero la loro peculiarità (LM, 110). L'interno e l'esterno, tutt'altro che segnati da una differenza ontologica, non sono che due facce dell'attività del mostrare. Così, fenomeni quali l'errore o l'inganno perdono il significato tradizionale che gli attribuiamo: ci suggeriscono cioè che non devono essere intesi come il nascondimento di realtà più profonde. Il fatto che ciò che mi appare come un legno si riveli poi una parvenza inautentica e sia rettificato con l'apparizione dell'uomo, non sottrae oggettività alla precedente apparizione. Allo stesso modo, il volersi mostrare coraggiosi tenendo nascoste le proprie paure non significa ingannare il prossimo in merito alla propria *natura*. Questi fenomeni sono già di per sé esemplificativi di una realtà dai contorni sfumati: la realtà, in quanto susseguirsi infinito di presenze e assenze, non potrà mai manifestarsi completamente come una totalità ben definita. Essa non sarà mai pienamente dischiusa al pensiero, e dunque coincidente con esso, ma in linea di principio ogni porzione di realtà che si rivela sarà sempre modificabile ogni volta che un nuovo aspetto viene illuminato: questo è il terreno instabile su cui il pensiero tenta di far presa sul reale. Arendt sottolinea come il tentativo del pensiero di svelare i coni d'ombra che l'apparenza nasconde non è sempre un fatto auspicabile. Ella cioè mette in guardia dai tentativi di *illuminare* completamente il reale e quindi renderlo pienamente *razionale* senza lasciare spazio ad alcun residuo. Il rischio è quello di ricadere in quelle forme di *Ideologia* che, come il totalitarismo, hanno concepito la realtà come il pieno dispiegamento di un'Idea (*logos*).³⁰

Arendt ci offre altri indizi per arricchire questa analisi che si possono ricavare dalla sua interpretazione della storia: ella indaga il fenomeno dell'esperienza del presente come una *lacuna* situata *tra* passato e futuro (cfr. par. 4.5). Come si è già accennato, la filosofa intende garantire oggettività al presente, assicurargli cioè storicità, per impedire che esso cada irrimediabilmente nell'oblio. Per Arendt cioè, la dimensione temporale del presente è la dimensione dell'evento, dell'irruzione del nuovo: perché esso possa divenire *reale* occorre che sia posto all'attenzione del pensiero. A questo proposito è interessante fare accenno al commento

³⁰ V. Sorrentino, *La politica ha ancora un senso*, A.V.E., Roma 1996, p.73.

nella *Prefazione a Between Past and Future* della parabola kafkiana di *Egli*³¹: attraverso questa analisi Arendt torna ad interrogarsi sulla possibilità di un intreccio tra pensiero e realtà. *Egli*, il soggetto incuneato nell'attimo presente vive in un campo di battaglia, stretto nella morsa tra passato e futuro: queste forze contrarie sono sorte nell'istante stesso in cui *Egli*, l'inizio di un inizio, ha fatto irruzione nel mondo divenendo apparenza. L'intuizione di Kafka secondo cui questo soggetto incarnato, per ergersi ad arbitro della lotta, tende ad uscire dal campo di battaglia e ad assumere un punto di vista esterno, è per Arendt metafora dell'errore commesso dalla metafisica di annullare la realtà nella visione onnicomprensiva del pensiero. Piuttosto, in termini arendtiani, il pensiero dovrebbe dimorare in quella che è la forza diagonale risultante dallo scontro delle due forze in gioco, quindi interno al campo di forze stesso, ma al contempo equidistante tra passato e futuro (BPF, 35).³² È questa per Arendt la dimensione in cui si consuma l'incontro/scontro del pensiero con la realtà, nel punto di contatto tra l'attività del pensiero e l'evento. Il problema arendtiano è quello di poter concettualizzare questi punti di contatto; si tratta cioè in definitiva della questione che aveva posto anche Kant, ovvero del fatto che bisogna riconoscere, nonostante tutto, che il mondo sembra fatto per essere esperito da esseri quali siamo, come fosse finalizzato alla nostra possibilità di comprenderlo. La questione diventa di cruciale importanza una volta decretata la morte della metafisica che ha condotto alla perdita del nostro accordo col mondo: Arendt ritiene dunque necessario affrontare il tema dell'esperienza di questo accordo dell'uomo con il mondo, che fa sì che il pensiero non si sottragga mai totalmente alla realtà. È in questa direzione che Arendt si sta muovendo quando parla di coimplicazione del pensiero con la realtà. Ella farà ritorno a questo proposito a quella *fiducia* pre-riflessiva originaria che ci accompagna in ogni esperienza, quale emergerà dall'analisi del *senso comune*.

³¹ H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., pp. 29-37.

³² Cfr. L. Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente*, cit., p. 108.

3. L'indagine sul senso comune

Il problema arendtiano di riformulare l'accordo originario dell'uomo con il mondo viene affrontato attraverso l'analisi del *senso comune* (*common sense*), quel senso condiviso dagli uomini che garantisce che ciò che appare ci appaia sempre come reale, tale che la realtà del mondo e degli esseri che vi appartengono non venga mai messa in discussione nell'esperienza quotidiana. Attraverso questa analisi è possibile approfondire ulteriormente l'idea arendtiana di *mondo* e il suo *statuto di realtà*: si tratta infatti di mostrare come la teorizzazione di un senso comune ponga le basi per una concezione della realtà intesa come esperienza umana condivisa con altri, che in questo senso acquisisce *solidità*. Quanto si è detto a proposito della natura intervallare del mondo in questa sede verrà chiarito come l'*intreccio* che connette e separa i corpi.

Nella prima parte di questo capitolo si cercherà innanzitutto di sviscerare l'intero apparato concettuale sotteso al *senso comune* nel suo significato epistemologico, che incorpora la *fede percettiva* (*foi perceptive*) di cui parla Merleau-Ponty ne *Il visibile e l'invisibile*, integrata dalla formulazione aristotelico-tomista del *sensus communis*. Chiarito il contesto entro cui Arendt si muove, verrà presa in esame la teoria arendtiana dell'intersoggettività.

La seconda parte di questo capitolo esaminerà un aspetto fondamentale connesso al significato epistemologico del senso comune che riguarda il discorso arendtiano sulla scienza moderna. In *The Life of the Mind* Arendt affronta il problema principalmente da un punto di vista teorico, mettendo in rilievo la continuità tra senso comune e sapere scientifico. Tuttavia, nel presente lavoro ci si focalizzerà sulla critica che Arendt dedica in *The Human Condition* allo sviluppo storico della scienza moderna e alle questioni epistemologiche nuove che essa ha posto, allontanandosi sempre più dal senso comune. In particolare, in *Between past and future* ella ci offre ulteriori spunti per chiarire questo ordine di problemi. Nell'intera analisi della Arendt il confronto con Merleau-Ponty resta altrettanto cruciale, dal momento che le critiche che la filosofa muove allo scientismo e alle scienze psicologiche sono temi che Merleau-Ponty stesso sviluppa e che del resto erano obbiettivi polemici dello stesso fondatore della fenomenologia.

3.1 Le coordinate teoriche del senso comune arendtiano

Arendt definisce il *senso comune* come la “certezza che ciò che si percepisce possiede un’esistenza indipendente dall’atto di percepire”: questa certezza, ci dice la filosofa, “dipende interamente dal fatto che l’oggetto appaia come tale anche agli altri” (LM, 129). Il *senso comune* è dunque innanzitutto quella *sensazione* che prima di ogni riflessione caratterizza il nostro accesso immediato ad un mondo che ci è dato con altri, tale per cui il mondo, gli altri e me stesso ci appaiono come *reali*. Arendt afferma che questo è il significato che Merleau-Ponty attribuisce a quella che chiama *fede percettiva*, la fede nel mondo quale lo vediamo, che accomuna l’uomo naturale e il filosofo³³, e in questo modo ella istituisce una vicinanza concettuale tra i due termini. Così, quando Arendt parla di “certezza”, occorre anticipare fin da ora che non si tratta di una certezza dogmatica, ma di un *prestar fede* al modo in cui le cose appaiono.³⁴

Merleau-Ponty descrive la fede percettiva come un’*esperienza-fonte* che si offre genuinamente all’uomo *naturale* e rimanda all’incontro *inaugurale* dell’uomo con il mondo secondo una veduta che per lui è *ultima*: questa fede non coincide con un *primo strato* di esperienza contrapposto al pensiero, ma è piuttosto una condizione antecedente, in cui questa distinzione, tra pensiero ed esperienza, non è ancora lecita.³⁵ Egli dice che la *fede percettiva* è “l’origine del senso per noi,”³⁶ in quanto l’atto riflessivo sul mondo, l’interrogazione intorno al *c’è del mondo*, non può essere un’autoproduzione del pensiero stesso, ma sorge dalla soggettività incarnata, dal suo essere già *del mondo*: è solo a partire dalla percezione che è possibile comprendere “in che modo abbia potuto costruirsi l’universo del sapere”³⁷. Rielaborando l’intuizione merleau-pontiana, Arendt intende ricomprendere il rapporto tra uomo e mondo, tra pensiero e realtà, a partire dall’esperienza, come la modalità originaria del dischiudimento del senso, che rende possibile l’atto stesso del *pensare*. In questi termini, la richiesta di senso che anima il pensiero non può emanciparsi completamente dal nostro legame inscindibile con il mondo, dunque le interrogazioni filosofiche sul senso del mondo e dell’esistenza umana non possono che avere origine dall’esperienza stessa. Arendt sembra andare in questa direzione quando afferma che “tutte le questioni metafisiche [...] scaturiscono da ordinarie esperienze del senso comune” e dunque “la ricerca di significato [...] non differisce in nulla dal bisogno umano

³³ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, cit., p. 31.

³⁴ Per la identificazione del *senso comune* arendtiano con la *fede percettiva* di Merleau-Ponty, cfr. L. Boella, *Hanna Arendt. Agire politicamente*, cit., p. 190.

³⁵ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, cit., p. 175.

³⁶ Ivi, p.174.

³⁷ Ibidem.

di raccontare la storia di un evento di cui si è stati testimoni” (LM, 161). L’attività di comprensione si *produce* in relazione al singolo evento particolare, altrimenti si avrebbe a che fare con una rete di significati che rimandano solo a se stessi e possono essere connessi in infinite combinazioni. Tuttavia, ella precisa come anche la semplice narrazione di un evento, che resta ancorata all’esperienza, si realizza attraverso il processo di de-sensibilizzazione proprio del pensiero, senza il quale non si potrebbe neppure avere consapevolezza della fede percettiva (LM, 171). In questo senso Arendt afferma che nessuna esperienza produce da sé un significato senza passare attraverso le operazioni del pensiero (LM, 171). Su questi temi si ritornerà nel paragrafo 4.1.1, quando verrà affrontato il ruolo del linguaggio metaforico nella riflessione arendtiana. Ciò che innanzitutto si può dire è che l’impianto fenomenologico entro cui Arendt ha affrontato il problema del mondo diventa cruciale per rendere conto di un’esperienza unitaria: ella vuole impedire che il pensiero non tenda all’oltrepassamento, come nella metafora di Kafka, del terreno stesso su cui si gioca l’esperienza, ostinandosi a percepire questo accordo originario col mondo come il maggiore ostacolo alla propria libertà (LM, 135).³⁸ In questi termini il senso comune può definirsi come l’*apertura* di senso che precede ogni sapere, proprio in quanto è *fede* nella presenza evidente del mondo: questa esperienza *muta* come la chiama Arendt (LM, 133) precede la *costituzione* del mondo come oggetto della conoscenza, infatti, qualunque forma di conoscenza prevede già una presa di distanza tra sé e il mondo che il senso comune non ammette in quanto accesso immediato alle cose.³⁹ Il senso comune infatti non riguarda una conoscenza *dimostrabile*, ma rimanda ad una *evidenza* che è sempre passibile di essere messa in dubbio dal pensiero, di non essere cioè creduta e colta come primordiale. E in effetti il pensiero filosofico occidentale può essere letto come un tentativo di negazione di questa evidenza.

Arendt si confronta con l’intera tradizione filosofica che ha, attraverso diverse formulazioni, riproposto in termini antagonistici il rapporto tra il senso comune e il pensiero filosofico come una lotta sanguinaria tra forze opposte. Il «filosofo di professione», come lo chiama Arendt, il quale si occupa esclusivamente di quegli enti che non sono ricavati direttamente dall’esperienza, va alla ricerca del significato ultimo delle cose e considera tutto ciò che è dato ai sensi come il maggiore impedimento in questa ricerca. Per «l’uomo comune» invece, che conosce solo le cose di questo mondo, queste interrogazioni sono prive di significato, ed equivalgono, come dice Arendt, alla *morte* del vivente (LM, 171). Tuttavia, nonostante l’impianto oppositivo che la filosofia fin dalle origini ha offerto del problema, ella si richiama alla filosofia antica per riformulare questa esperienza originaria in cui l’uomo non è ancora *distinto* dal proprio mondo ma vi coappartiene, segno che questo sia stato uno degli annosi

³⁸ Cfr. A. Roviello, *Sense commun et modernité*, cit., pp. 120-130.

³⁹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile*, cit., pp. 53-54.

problemi con cui la filosofia ha da sempre dovuto confrontarsi. Infatti, sono stati proprio gli antichi greci che hanno riscoperto il momento sorgivo dell'interrogazione filosofica nello stupore meravigliato, lo *thaumazein*: Arendt rilegge questo stupore pre-filosofico come il modo più adeguato di pensare l'accoglimento e la *gratitudine* di fronte alla gratuità del mondo, che sta all'origine stessa del pensiero (LM, 233). Per Arendt questa *meraviglia* non rimanda platonicamente ad esperienze al di là dell'ordinario ma ad esperienze *familiari*: rimanda cioè allo stupore aristotelico per le singole cose di cui tutti gli uomini fanno esperienza quotidiana (LM, 233)⁴⁰. Essa è un'esperienza *muta* come quella del senso comune: “appare non meno plausibile che tale meraviglia debba essere essenzialmente muta, che cioè il suo effettivo contenuto sia intraducibile in parole” (HC, 296). Nel saggio sulla filosofia dell'esistenza Arendt aveva formulato il problema attraverso la metafora dell'*urto* del reale, rileggendo la *meraviglia* antica come lo *shock* di fronte al *che* del dato, tematizzato dall'esistenzialismo moderno. Se nel saggio del '46, in cui a tema è proprio la decostruzione dell'identità di essere e pensiero, Arendt vuole far emergere soprattutto l'elemento di rottura, di scissione della realtà con l'uomo, nella sua ultima opera ella, come si è detto, sviluppa la parte *costruttiva* dell'indagine intorno alla realtà, cercando di mettere in mostra l'elemento conciliante da cui ripartire per tornare a riflettere sul reale. Non è un caso che nell'ultimo saggio Arendt reinterpreti il conflitto tra senso comune e filosofia non più in termini tradizionali come il conflitto tra i pochi e la moltitudine, ma piuttosto come un travaglio interiore, una *guerra intestina* dello stesso filosofo che si sente delegittimato dagli argomenti del senso comune che egli stesso, come uomo in mezzo agli uomini, condivide (LM 164). Mantenendo ben salda la distinzione tra le due dimensioni, il filosofo appare pur tuttavia *costretto* a fare ritorno alla realtà cavernosa in cui vivono gli uomini, come suggerisce la parabola platonica: egli, ci dice Arendt, è messo di fronte dal proprio senso di realtà della infondabilità delle proprie pretese filosofiche: è “il suo senso di ciò che è reale a rendergli sospetta l'attività del pensiero” (LM, 163). Questo spostamento del conflitto *all'interno* della stessa filosofia riporta alla mente l'interpretazione che Merleau-Ponty offre della filosofia come di un *circolo* in cui nessuno dei due poli, il *riflesso* e l'*irriflesso*, viene posto come assoluto, ma vi è tra di essi un rapporto di continuità e circolarità, un rinvio reciproco delle due dimensioni. A questo proposito Merleau-Ponty dice che “la filosofia è la fede percettiva che si interroga su sé stessa”,⁴¹ non nel senso che la riflessione debba annullarsi in una fede irriflessa, ma piuttosto nel senso che la filosofia torni ad interrogarla e ne possa mettere in luce le oscurità senza sospenderla. Arendt, attratta dalla figura del circolo, come si è visto anche in altri passi, si rivolge alla filosofia perché faccia ritorno al contesto aurorale da cui essa stessa si origina, senza

⁴⁰ Cfr. P. Terenzi, *Per una sociologia del senso comune*, cit., p. 112.

⁴¹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit. p.123.

negare l'evidenza di ciò che è dato. Su questo accordo tra l'attività del pensiero e il senso comune si gioca infatti per Arendt la possibilità o meno da parte degli uomini di poter giudicare, ovvero di conferire un senso all'esperienza che non la faccia passare sotto silenzio. Questa è una capacità che essi devono sviluppare in quanto uomini e non in quanto filosofi: in questo senso, una filosofia che ella, con una punta di rancore, chiama *di professione*, finisce per voler estromettere l'uomo ordinario dalla possibilità di comprendere. A questo proposito, in *The Human Condition* Arendt ripropone l'opposizione tra filosofia e senso comune come l'opposizione tra Socrate (il filosofo) e la polis greca (il mondo degli affari pubblici) (HC 49): ella sta contrapponendo in questo modo l'attività della contemplazione (delle verità eterne) a quella dell'azione (in concerto con altri uomini). Evidentemente si preannuncia qui il duplice intento arendtiano di istituire un legame tra il senso comune, che opera *tra* gli uomini, e la sfera politica da un lato, e dall'altro di mostrare la impoliticità propria del pensiero filosofico nei termini in cui la filosofia si è auto-definita fin dall'antichità.⁴² È inoltre interessante notare, a sostegno della tesi che qui si vuole avvalorare a proposito del nuovo ruolo giocato dalla corporeità in *The Life of the Mind*, che Arendt in queste pagine istituisce sorprendentemente un legame tra la negazione del corpo, e il rifiuto da parte del filosofo di occuparsi di politica: "Tanto l'ostilità del filosofo nei confronti della politica [...] quanto la sua ostilità verso il corpo [...] sono connaturate all'esperienza filosofica stessa" (LM, 168). L'accusa che tra le righe si legge in questi passi è la critica che Arendt sta muovendo alla riflessione politica tradizionale che è rimasta totalmente estranea alla realtà storica.⁴³ Ella dunque sviluppa la propria analisi sul senso comune tenendo bene presente il confronto con una tradizione che se ne è progressivamente allontanata.

L'indagine arendtiana sul senso comune deve essere ulteriormente arricchita del confronto con la riflessione aristotelica.⁴⁴ Arendt integra il significato merleau-pontiano della *fede percettiva* con quello offertole dalla tradizione aristotelico-tomista quando parla del senso comune come di quel senso che *precede* le sensazioni dei nostri sensi presi singolarmente e che in questo modo ci guida nella nostra esperienza mondana: "il *sensus communis* è una sorta di sesto senso necessario per tenere insieme gli altri cinque" e per garantire la realtà di ciò che percepisco (LM, 133). Qui riecheggia il primo significato della definizione aristotelica del senso comune (*koiné aisthesis*), ripresa da Tommaso d'Aquino, come il senso che conferisce unicità

⁴² Cfr. A. Dal Lago, *La difficile vittoria sul tempo. Pensiero e azione in Hannah Arendt*, in H. Arendt, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1986, p.13.

⁴³ Non a caso Arendt ha sempre rifiutato l'appellativo di filosofa definendosi piuttosto una teorica della politica. Cfr. *Che cosa resta? Resta la lingua materna. Conversazione di Hannah Arendt con Günther Gaus*, in *Aut Aut*, n. 239-240, 1990, pp. 11-30.

⁴⁴ Cfr. P. Terenzi, *Per una sociologia del senso comune*, cit., p. 8.

alla percezione e consente di percepire le determinazioni sensibili a più sensi, come ad esempio il movimento o la quiete.⁴⁵ Esso infatti, combina i singoli sensi particolari sotto la sua azione. Così Arendt può dire che per mezzo di questo senso, ciò che viene udito, visto, toccato, odorato, gustato, viene sempre percepito come il medesimo oggetto che ricade sotto la sensazione, e non è scomposto nelle singole sensazioni che si hanno di esso (LM, 133). Questa *sensazione comune*, non può essere *prodotta* da nessuno dei sensi intesi individualmente che risiedono in un organo preciso del corpo e presi per sé sono massimamente privati, (essi rimandano cioè alle sensazioni corporee *interne* che non possono essere condivise con altri): il senso comune non si riferisce ad una proprietà *specifica* del mondo come il suo essere visto o udito, ma, ci dice Arendt, a quella dell'*esser reale* del mondo, *condivisa* con gli altri soggetti percipienti (LM, 134). In un passo Arendt dice che il senso comune conferisce ad ogni sensazione un senso di *realtà* o di *irrealtà*, e da questo punto di vista garantisce un *sensu* alla percezione che altrimenti si configurerebbe come un flusso incoerente (LM 134): in questo modo è sempre possibile distinguere una percezione *reale* dall'immaginazione, ad esempio distinguere lo stato di veglia dal sogno. In questo passaggio ella sembra rievocare, senza però farvi più cenno, il secondo significato che Aristotele attribuisce al senso comune, come *la coscienza* della sensazione, il “sentir di sentire” che non può essere attribuito a nessun senso in particolare. Per Aristotele infatti il senso comune che accompagna ogni mia sensazione è una facoltà dell'anima che mi rende consapevole della percezione stessa.

Le coordinate entro cui si muove l'analisi arendtiana del senso comune ci portano a confrontarci con la certezza nell'evidenza del mondo che può essere garantita solo dalla presenza di altri. Questo aspetto necessita però di un'indagine ulteriore e innanzitutto occorre dissipare eventuali fraintendimenti. Arendt dice che “tutto il pensiero ha sempre preso le mosse da ciò che è evidente in sé e per sé - evidente non solo per chi pensa ma per chiunque” (HC, 272). Per Arendt non si tratta di fondare la conoscenza sul sapere autoevidente della sensazione e di ricadere in una qualche teoria sensista o empirista: queste teorie hanno negato la possibilità stessa del senso comune in quanto si basano secondo la filosofa su un'epistemologia che ha tratti fortemente soggettivistici e ha permeato, come si vedrà in seguito, la riflessione scientifica moderna. Dunque, quando Arendt parla della certezza delle nostre sensazioni e del loro essere *veritieri*, sta piuttosto riformulando la propria teoria percettiva, fortemente influenzata da Merleau-Ponty, secondo cui ciò che percepiamo è reale in quanto lo *condividiamo* con altri esseri percipienti. Si vedrà come per Arendt questa certezza antecedente ogni sapere pone le basi per qualunque forma di conoscenza ulteriore. Essa pone le premesse cioè per quello che Arendt

⁴⁵ Cfr. N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 1998, p. 984.

chiama il ragionamento del senso comune, di cui l'attività conoscitiva dell'intelletto, messa in moto dalla scienza, ne è la forma più *evoluta*: “la cognizione, il cui criterio supremo è la verità, deriva tale criterio dal mondo delle apparenze, in cui gli uomini si orientano mediante le percezioni sensibili: la testimonianza di queste ultime è auto evidente” (LM, 141).

3.1.1 Un senso condiviso di realtà: intercorporeità e mondo come *in-fra*

Il confronto con Aristotele e Merleau-Ponty, emerso dall'analisi arentiana sul senso comune, consente ad Arendt di riformulare in termini più precisi la struttura dell'esperienza umana come esperienza unitaria condivisa, e dunque esperienza intersoggettiva. La concezione prospettica delineata nel paragrafo 2.2 ci ha condotti verso una visione plurale della realtà che fa dire alla filosofa che non l'*Uomo* ma gli uomini abitano la Terra (LM, 99). Tuttavia, l'indagine sul senso comune, che rimanda al legame originario dell'uomo col mondo, ci porta ad approfondire ulteriormente la questione: si pone infatti per la prima volta il problema di chiarire come sia possibile che altri esseri viventi si *diano* a noi come soggetti dotati di una coscienza propria e condividano la nostra stessa realtà. Quando Arendt definisce la fede percettiva come l'*evidenza* nell'esistenza mia e di altri soggetti indipendenti da me si tratta di capire in quali termini questa *evidenza* è resa possibile.

Arendt affronta il tema dell'alterità innanzitutto in termini generali, rifacendosi al significato classico e medievale dell'*alteritas* opposta all'unità: ella afferma che l'alterità è un aspetto importante della pluralità dal momento che “ogni cosa che esiste in una pluralità di cose non è semplicemente ciò che è, nella sua identità; è anche differente dalle altre” (LM, 278). In questo senso, estrapolare una cosa dal suo rapporto con le altre cose e considerarla solo nella sua identità significa per la filosofa che “essa perde la propria realtà e acquisisce una sorta di inquietante estraneità” (LM, 278). Ella inoltre dice che “l'alterità nella sua forma più astratta è reperibile solo nella pura moltiplicazione degli oggetti inorganici”, mentre nel caso degli esseri viventi si riscontrano piuttosto “variazioni e distinzioni” a partire da una *natura* comune a cui appartengono aristotelicamente i membri di una medesima specie (HC, 184). Il fatto cioè che gli esseri viventi esistano nella loro individualità deve essere ricondotto per Arendt al rapporto di dipendenza reciproca che li lega. A partire da queste prime affermazioni si può cogliere come il problema dell'alterità (ora intesa nel senso di alterità umana), riceva fondamento in Arendt attraverso una analisi dell'intercorporeità come l'interdipendenza che struttura la relazione tra viventi, a cui partecipa anche l'uomo: la concezione intersoggettiva del reale arentiana trova dunque qui il proprio terreno sorgivo. È solo entro queste coordinate teoriche che la filosofa può specificare ulteriormente la condizione umana come condizione di esseri unici in quanto plurali, a cui in questo capitolo si farà solo un accenno: ella dice che “solo l'uomo può esprimere questa distinzione” ed esprimere al contempo se stesso, dal momento che “nell'uomo, l'alterità, che egli

condivide con tutte le altre cose e la distinzione, che condivide con gli esseri viventi, diventano unicità, e la pluralità umana è la paradossale pluralità di essere unici” (HC, 184).

Aristotele offre già degli spunti importanti nella ridefinizione arendtiana dell’esperienza percettiva come esperienza comune. Infatti, la sua concezione del senso comune come di quella facoltà dell’anima che unifica i sensi e consente di percepire *simultaneamente* l’oggetto come colorato e ruvido, senza che queste due sensazioni vengano dissociate nella percezione, mette in luce l’interdipendenza dei sensi attraverso l’analisi della percezione corporea. Questa analisi rende conto della possibilità che la realtà venga percepita in modo unitario da una pluralità di soggetti: Arendt dice che il *sensus communis* “intono le sensazioni dei miei cinque sensi [...] a un mondo comune condiviso con gli altri” (LM, 133). Inoltre Aristotele, definendo il senso comune come la coscienza di sé che accompagna ogni sensazione, comprende la coscienza come interconnessa alla sensazione stessa, e formula dunque una visione olistica del soggetto, in cui l’anima è inscindibile dal corpo. In questo senso il filosofo offre ad Arendt le basi per l’elaborazione di una soggettività incarnata che non possa essere scissa dalla dimensione corporea, e le consente altresì di mettere in discussione qualunque concezione che ponga la coscienza come fonte costitutiva del mondo. Così l’argomento cartesiano che individua nella coscienza disincarnata la *soluzione* alla perdita di realtà del mondo è completamente fuorviante: ciò che Descartes non prese in considerazione secondo Arendt è l’idea che nessuna *cogitatio* di un io agente “che avesse sospeso ogni fede nella realtà”, l’avrebbe mai convinto della sua stessa realtà “se fosse nato effettivamente in un deserto senza un corpo e i sensi corporei” e “senza che i suoi simili lo assicurassero che ciò che percepiva era percepito anche da loro” (LM, 131).

Se l’influenza di Aristotele sembra aver avuto un certo peso nella elaborazione arendtiana di un senso condiviso di realtà, il confronto con Merleau Ponty è certamente quello determinante, soprattutto per quanto riguarda il problema dell’intersoggettività. Sul piano della fede percettiva merleau-pontiana ci troviamo ancora in un territorio *oscuro* in cui il rapporto con l’altro non è chiarito, bensì assunto come evidente. Per comprendere come l’altro possa darsi a me in modo immediato non bisogna assumere il pensiero come punto visuale onnicomprensivo, poiché altrimenti altre coscienze non sarebbero nemmeno pensabili dal momento che sarebbero contraddittoriamente *costituite* dall’io come dei *pensati*, e sarebbero esistenti al contempo come dei *per sé*; se l’io autocosciente è infatti posto come origine del senso, gli altri soggetti autocoscienti dovrebbero a loro volta costituire il mondo e quindi sottrarre all’io parte della sua sovranità⁴⁶. Arendt mette in luce come l’esistenza dell’*altro* non possa essere ricavata mediante un ragionamento per analogia, cioè comprendendo i comportamenti altrui attraverso un

⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p.454.

confronto con i miei; piuttosto, il rapporto con l'altro prende le mosse da una coappartenenza reciproca, determinata dalla nostra natura corporea, di cui è possibile trovare *tracce* nell'esperienza percettiva.⁴⁷ A questo proposito Arendt dice: "Più che la somiglianza dell'apparenza fisica è l'intersoggettività del mondo a persuadere gli uomini di appartenere alla stessa specie" (LM, 133). In base a quanto è stato detto, questa dimensione di intersoggettività si determina a partire dall'intercorporeità che ci caratterizza in quanto esseri dotati di un apparato percettivo. Infatti, nell'analisi sulla natura percettiva dell'esperienza come modalità di accesso alle cose stesse, il corpo non è emerso come un *oggetto* costituito dalla coscienza, ma, si potrebbe dire, con una definizione merleau-pontiana, come "un terzo genere d'essere tra il puro soggetto e l'oggetto".⁴⁸ L'esperienza corporea ci pone di fronte infatti ad una alterità costitutiva del soggetto, la passività che lo caratterizza in quanto essere percettivo, tale per cui egli partecipa della relazione percettiva con altri corpi, ed è dunque vedente e visto allo stesso tempo: in questo senso, dall'intersezione del mio campo percettivo con quello degli altri, la mia vita stessa si intreccia alla vita degli altri. È questa alterità costitutiva dell'io a rendere possibile la strutturazione dei soggetti nella loro unicità. In questa direzione deve intendersi la ricomprensione arendtiana dell'attività del pensiero, tradizionalmente considerata l'attività solitaria per eccellenza, come costitutivamente plurale: essa è affetta da un'estraneità che le è *propria*, infatti "differenza e alterità, le caratteristiche così salienti del mondo delle apparenze [...] costituiscono anche le condizioni per l'esistenza dell'io mentale dell'uomo" (LM, 282). Le attività del pensiero offrono cioè testimonianza, secondo la filosofa, del rapporto duale dell'io con se stesso connaturato alla coscienza, in quanto sono l'attualizzazione di questa dualità (LM, 157). In questa dimensione del *due-in uno* del pensiero, che ella chiama *solitudine*, l'io fa esperienza della *differenza* nella *identità* (LM, 282).⁴⁹ Arendt, ispirandosi a Socrate, definisce inoltre questo *alter-ego* come il compagno che giudica le nostre azioni, e con cui è meglio essere in accordo se non si vuole entrare in contraddizione con se stessi (LM, 281). Qui emerge già chiaramente quella *pluralità nell'unicità* tipica dell'esistenza umana che dovrà essere ulteriormente chiarita attraverso l'analisi della struttura dell'azione e del linguaggio (par. 4.1.1). A questo proposito occorre dire fin da ora che se Arendt intende da un lato definire l'unicità dell'io percettivo a partire dalla sua passività, ella tuttavia non intende annullarlo completamente nella propria esteriorità: la filosofa dice che "il senso umano della realtà esige che gli uomini attualizzino la mera datità passiva del loro essere, non per mutare, ma per rendere articolato e chiamare alla piena esistenza ciò che altrimenti dovrebbero comunque soffrire passivamente"

⁴⁷ Cfr. L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, cit., pp. 86-92.

⁴⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit. p. 455.

⁴⁹ Cfr. L. Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente*, cit. p., 126.

(HC, 213). In altre parole, Arendt vuole mettere in rilievo al contempo l'unicità del soggetto, la sua piena attualità, che, lo si vedrà, potrà realizzarsi solo attraverso l'azione e la parola.

Da quanto detto, emerge che la teorizzazione arendtiana del senso comune, come il senso condiviso della realtà che accorda le nostre sensazioni, è pensabile solo entro uno spazio intersoggettivo: Arendt infatti dice che, così come le nostre vedute prospettiche rimandano ad un unico oggetto, allo stesso modo le coscienze comunicano nell'unico e medesimo mondo (LM, 134). È proprio a partire dal senso comune che si gioca l'elemento di discontinuità con gli altri esseri viventi: infatti, nonostante esso venga definito, in continuità con il mondo della vita, come il senso naturale che "appartiene al nostro apparato biologico" (LM, 135), Arendt dice anche che l'uomo deve la sua umanità al senso comune che "adeguа i cinque sensi animali dell'uomo al mondo comune a tutti gli uomini" (HC, 279). Esso, come si è detto, è *apertura* del significato e quindi per Arendt strettamente connesso con il linguaggio: in linea con Merleau-Ponty⁵⁰, lo si vedrà nei capitoli successivi, Arendt afferma che il linguaggio è *conforme* al senso comune in quanto si struttura nei termini di comunicazione intersoggettiva (LM, 207). Del resto, per la filosofa l'uomo non si caratterizza essenzialmente come *animale pensante* (*animal rationale*) ma, aristotelicamente, come *animale parlante* (LM, 172). A differenza dell'uomo, per l'essere vivente in quanto tale non esiste propriamente un mondo inteso come un contesto comune oggettivo: la natura che l'uomo può concepire *oggettivamente* è per il vivente l'eterna ripetizione di fenomeni senza storia (HC, 150). In questo senso Arendt dice che ogni specie animale vive in un mondo massimamente *privato* (LM, 133).

Il senso comune di realtà ci conduce verso la formulazione arendtiana del *mondo comune* come l'unico mondo che non muta col mutare dei soggetti che ad esso *appartengono*, ma resta sempre la medesima dimensione in cui tutte le prospettive singole devono essere ricomprese. Arendt, sulla scorta di Merleau-Ponty, cerca di recuperare una dimensione comune a partire dalla quale i soggetti possano differenziarsi come tali, che dunque sia inscindibile dai soggetti stessi che ne fanno parte (LM, 133). Merleau-Ponty parla del mondo comune, il *koinos kosmos*, come dell'unico mondo che comprende tutte le esperienze e non può mai essere esperito nella sua totalità ma può manifestarsi solo nelle sue *parti*. A questo proposito, il fatto che ogni percezione sia mutevole, egli dice, non deve autorizzarci a sopprimere il nostro indice di realtà, ma ci costringe ad accordarlo a tutte, in quanto ogni percezione è possibilità di manifestazione dello stesso mondo.⁵¹ Il filosofo intende ricomprendere l'esperienza del mondo comune facendo emergere la struttura *anonima* di esperienza di cui tutti i corpi partecipano: questa dimensione generalizzata che Merleau-Ponty chiama *carne del mondo* è la trama interconnettiva a partire da

⁵⁰ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 459.

⁵¹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 65-66.

cui emergono gli oggetti come separati, quali li *incontriamo* quotidianamente.⁵² Arendt, ispirandosi alla riflessione merleau-pontiana, definisce il mondo comune come il mondo di cose che fisicamente si trova *tra* gli uomini, l'in-fra (*in-between*), dal quale essi derivano i loro interessi mondani (HC, 190). In questo spazio comune i corpi sono al contempo connessi e separati in un duplice movimento, e la distinzione dei singoli corpi si produce solo a partire dalla relazione intersoggettiva: “il mondo, come ogni in-fra [“in-between”], mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo” (HC, 82). A questo spazio *oggettivo*, Arendt ci dice che se ne sovrappone un altro *soggettivo*, “l'intreccio delle relazioni umane” (HC, 190), che come si vedrà in seguito si costituisce nella relazione discorsiva e nell'azione. Si è già detto in riferimento alla visione prospettivista assunta da Arendt, come ella cerchi di far emergere una realtà intervallare dai contorni mai definiti, priva di stabilità in quanto costitutivamente connessa alla parvenza. In questa indagine dell'intercorporeità si può approfondire ulteriormente l'idea intervallare di realtà quale Arendt tenta di formulare sulla scorta di una concezione relazionale del mondo: il *reale* è infatti l'interconnessione degli uomini con il mondo, il rapporto che lega ma al contempo separa gli individui. La realtà è *in-fra*, non mondo costituito che *contiene* i soggetti ma spazio di relazione tra l'io e gli altri. Arendt definisce questo spazio anche come *contesto*. Ella dice che si tratta dell'orizzonte su cui si staglia tutto ciò che appare, il terreno sorgivo del significato, a cui quindi devono essere ricondotti i significati particolari delle singole apparenze (LM, 134). Esso è l'*unico* contesto perché la sua natura intersoggettiva ha messo in luce come le mie manifestazioni e quelle degli altri appartengono allo stesso mondo. In questi termini esso non può in alcun modo intendersi come l'insieme chiuso di oggetti attualmente percepibili ma piuttosto come l'insieme aperto delle relazioni che gli oggetti intessono con altri oggetti. In questo senso, dice Arendt, il mondo è *sfuggente* (LM,134): esso non può mai apparire nella sua totalità come un qualunque oggetto che ne fa parte ma piuttosto *trascende* i suoi oggetti. L'unico mondo di cui gli uomini fanno parte sembra quindi declinarsi come una dimensione che oltrepassa le singole vite individuali, di cui Arendt ci rimanda un'immagine di trascendenza: il mondo comune “trascende il nostro arco di vita tanto nel passato che nel futuro; esso esisteva prima che noi vi giungessimo e continuerà dopo il nostro breve soggiorno in esso. E' ciò che noi abbiamo in comune non solo con quelli che vivono con noi, ma anche con quelli che c'erano prima e con quelli che verranno dopo di noi” (HC, 84). La concezione arendtiana della realtà come dimensione intervallare tra visibile e invisibile conferisce dunque statuto teorico ad un'idea di mondo che non è quella di un insieme finito di cose, come il mondo artificiale prodotto dall'*homo faber* (HC, 149) ma piuttosto, del contesto che *mette in relazione* anche cicli di generazione diverse, entro cui tutte le

⁵² Ivi, p. 162.

esperienze umane *tra* la vita e la morte devono essere ricomprese (LM, 101). Ciò che interessa ad Arendt è riportare la riflessione *sul* mondo, su quella dimensione relazionale a cui gli uomini sono *per natura* condizionati. In questo modo ella può mettere in discussione qualunque concezione solipsistica che voglia prescindere dal mondo: il solipsismo resta infatti vincolato ad una prospettiva singolare, al mondo quale *mi* appare, secondo cui ciò che esiste è il soggetto, e il mondo non è che un suo prodotto (LM, 129). Se dunque il *mondo-per me* cessasse con la morte del soggetto, come vorrebbe il solipsismo, non esisterebbe alcun *sensu comune*: il senso comune è proprio la *fede* in una realtà che *mi* sopravvive, che resta permanente anche dopo la mia scomparsa.

L'analisi arendtiana del senso comune come del senso condiviso di realtà consente alla filosofa di dire che “in un mondo di apparenze la realtà è caratterizzata dallo «star ferma e permanere» la stessa tanto a lungo da diventare un *oggetto* per la conoscenza” (LM, 128). La *realtà* di cui parla Arendt è una realtà che non può essere scissa dall'esperienza mondana del soggetto incarnato, in quanto strutturalmente connessa ai soggetti che ne fanno parte. In questi termini, gli oggetti sono conoscibili sempre e solo in modo provvisorio e mai assoluto, cioè non *in sé*, ma in quanto condivisi intersoggettivamente. Tuttavia questo aspetto, la possibilità di conoscenza del mondo, deve essere ora indagato più approfonditamente.

3.2 Scienza e senso comune

Arendt si interroga in diversi momenti della sua opera sul rapporto che sussiste tra la scienza moderna e il senso comune. In *The Life of the Mind* ella sviluppa il suo discorso di natura prettamente teorica sulla scienza che verte sull'indagine intorno alla possibilità di conoscenza del mondo *riguadagnato* attraverso la teorizzazione del senso comune. Si potrebbe dire, con le parole che Arendt stessa usa in *The Conquest of Space and the Stature of Man*⁵³, che in questa sede ella si sta interrogando sul significato stesso della scienza da una prospettiva extra-scientifica che non ha la pretesa di offrire risposte vincolanti (CS, 82): infatti nozioni quali scienza o conoscenza “sono prescientifiche, e si tratta di sapere se l’effettivo sviluppo della scienza [...] ha cambiato queste nozioni a tal punto che esse non hanno più senso” (CS, 82). È proprio questo secondo aspetto, lo sviluppo storico della scienza, che verrà analizzato nel paragrafo successivo.

In questo contesto Arendt definisce l’obbiettivo della scienza come quello di vedere e conoscere ciò che è dato nella percezione (LM, 142), e quindi di chiarire la realtà che condividiamo con altri: in questi termini ogni scienza si muove entro la sfera dell’esperienza del senso comune che orienta l’uomo in un mondo di apparenze (LM, 138). Infatti, il nostro desiderio di conoscenza nasce dall’incontro con il mondo di cui facciamo esperienza attraverso il senso comune, che dunque ci porta ad interrogarci su ogni cosa che venga percepita dal nostro apparato sensoriale (LM, 142). In termini generali, la scienza è dunque per Arendt *spiegazione dei fenomeni* quali si mostrano in un mondo di apparenze: da questa prospettiva la filosofa sembra definirsi più vicina ad una concezione della scienza quale la intendevano gli antichi come descrizione di fenomeni, piuttosto che a quella dei moderni, più interessati a far emergere l’apparato *funzionale* che *produce* queste apparenze (LM, 137). Tuttavia, si vedrà meglio in seguito come la scienza antica si fondava sull’ontologia tradizionale che Arendt ha tentato così assiduamente di scardinare.

Naturalmente la scienza non accetta acriticamente le apparenze per come si danno ai sensi, ma è sempre intenta ad interrogarle e a smascherarle come apparenze inautentiche (LM, 137): lo sviluppo scientifico “corregge senza posa se stesso scartando le risposte e riformulando le domande” (LM, 142). Essa ha tuttavia a che fare esclusivamente con apparenze: nell’acquisire sempre nuove conoscenze infatti l’attività della scienza può leggersi come progressiva rettifica

⁵³ H. Arendt, *The Conquest of Space and the Stature of Man*, (1968), trad. it. *La conquista dello spazio e la statura dell’uomo*, a cura di V. Sorrentino, in *Verità e politica*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, pp. 79-99.

delle apparenze pregresse, tale per cui ogni apparenza viene sostituita da un'altra che *corregge* la prima (LM, 138). In questo senso Arendt può dire che si tratta di un prolungamento straordinariamente raffinato del ragionamento del senso comune, dal momento che nel progresso scientifico la ricerca mira ad una continua abolizione degli errori che possono rimanere inindagati nel ragionamento del senso comune (LM, 138).⁵⁴ La scienza non poggia dunque su un'epistemologia dogmatica: piuttosto, entro la prospettiva arendtiana, il ragionamento di senso comune garantisce all'uomo la certezza che ciò che gli appare, il mondo, lui stesso e gli altri, è reale, senza che questa certezza venga questionata ulteriormente, mentre, attraverso la scienza l'uomo può *dimostrare* questa realtà indagando più a fondo ciò che a livello pre-razionale è semplicemente dato, ed elaborando delle teorie che ne rendano conto. È evidente che senza il *pensiero* questa attività non sarebbe possibile, perché il ragionamento di senso comune "non avrebbe mai osato sconvolgere in questo modo le verosimiglianze dell'apparato sensoriale" (LM, 137). Tuttavia, il pensiero svolge un'azione solo strumentale nella ricerca scientifica, in quanto mezzo in vista del conseguimento di risultati: quando il pensiero si allontana dal mondo che esperisce, ad esempio riproponendo un fenomeno attraverso l'esperimento, lo fa solo temporaneamente, per ottenere esiti specifici (LM, 139). La scienza cioè, non può che tornare necessariamente al mondo delle apparenze per riconfermare il nostro senso di realtà che è il motore di ogni indagine (LM, 140). In questo contesto è il pensiero come intelletto (in senso kantiano) ad indagare, i cui concetti servono a comprendere le sensazioni, e non il pensiero come ricerca del significato. La scienza dunque, rispetto al pensiero speculativo, non si allontana mai dal senso comune ma semmai amplia, attraverso l'accumulo di nuove conoscenze, la nostra percezione di ciò che è reale, introducendo nuove apparenze: in questo senso Arendt paragona l'operare della scienza ad una attività di *costruzione* del mondo, al pari dell'attività dell'*homo faber* (LM,141). In altre parole, la validità della scienza è garantita dal fatto che il criterio di cui essa si avvale per operare *nel mondo* è lo stesso presupposto dal senso comune, ovvero il criterio dell'*evidenza* connaturata ad un mondo di apparenze (LM, 138). In questo senso Arendt può dire che la conoscenza scientifica si basa su di una certezza autoevidente della percezione che non può essere scossa da argomentazioni, ma che il pensiero può soltanto indagare (LM, 141). Quando Arendt parla di *evidenze* si riferisce, come si è cercato di mostrare, al carattere stesso del *mostrarsi* delle apparenze per quello che *sono*, che quindi non ha nulla a che vedere con *evidenze* apodittiche. L'errore è infatti connaturato ad ogni evidenza che dunque può sempre rivelarsi illusoria ed essere smentita da un'altra. Quindi quando Arendt dice che la verità è localizzata nell'esperienza (LM, 141) e che la scienza persegue una verità *irrefutabile* (LM, 143), si tratta di

⁵⁴ Cfr. P. Terenzi, *Per una sociologia del senso comune*, cit., pp.103-107.

intendere correttamente questi passaggi. Arendt sottolinea come nella distinzione leibniziana tra *verità di ragione*, intese come verità necessarie, e *verità di fatto*, intese come verità contingenti, è insita l'erronea convinzione che le proposizioni derivate logicamente da assiomi siano più vincolati delle proposizioni ricavate dall'esperienza. Per Arendt si tratta di mostrare come le stesse verità logiche sono contingenti in quanto dipendono dai processi cerebrali del nostro cervello (LM, 144): “la fonte della verità matematica è il cervello umano, e la *capacità celebrale* non è meno naturale, né meno attrezzata per orientarci attraverso un mondo che appare, dei cinque sensi” (LM, 144). Dunque, quando Arendt parla delle verità scientifiche si riferisce sempre a verità provvisorie che possono in ogni momento venire sostituite da altre (LM, 145): la loro *coercizione* e *irrefutabilità* è legata al fatto che esse non possano negare ciò che è *dato* nell'esperienza.

3.3 Scienza moderna e alienazione dal mondo

Le posizioni arendtiane in merito al sapere scientifico devono essere commisurate con l'analisi dell'effettivo sviluppo storico della scienza che Arendt affronta in *The Human Condition* e in *Between Past and Future*, ma che certamente è presente larvamente anche nella trattazione di *The Life of the Mind*. La questione è di importanza cruciale poiché la scienza nei suoi sviluppi storici si è, secondo Arendt, fortemente allontanata dal senso comune: essa ha riproposto, seppure in termini differenti rispetto alla tradizione, l'opposizione metafisica tra realtà e apparenza, cercando di far emergere la *vera* natura dei fenomeni al di là di come essi appaiono. Il giudizio negativo nei confronti della scienza emerge nella confutazione arendtiana dei diversi tentativi epistemologici di conferire alla realtà un *fondamento*, che si rivelano altrettante forme di negazione della realtà come apparenza.

In *The Human Condition* Arendt elabora la propria critica del metodo scientifico all'interno di una più ampia critica della modernità che viene sviluppata attraverso il concetto dell'*alienazione dal mondo*: esso rievoca quella *perdita del mondo* di cui Arendt parlava già nel saggio sulla filosofia dell'esistenza. I tre grandi *eventi* che anticipano la modernità - le grandi scoperte geografiche, l'espropriazione delle terre seguita alla Riforma protestante, e la scoperta del telescopio - sono tutte manifestazioni di questo fenomeno: essi non hanno portato ad una maggiore conoscenza del mondo da parte dell'uomo, ma, contrariamente a quanto si pensa, hanno istituito una sempre maggiore distanza tra l'uomo e il mondo (HC, 248). Infatti, se da un lato l'espropriazione di terre e l'accumulo di ricchezze hanno sottratto al mondo stabilità e durevolezza, al contempo la contrazione delle distanze prodotta dalle scoperte geografiche è stata conseguita solo attraverso l'enorme presa di distanza che lo strumento tecnologico ha posto tra uomo e la realtà stessa (HC, 250): il mondo cioè, è divenuto un'entità misurabile, riducibile alla capacità di visione sintetica della mente umana, la quale per poter osservare un fenomeno, deve porsi ad una certa distanza da esso (HC, 250). Qui si sono realizzate due evoluzioni di capitale importanza per lo sviluppo scientifico sulle quali si incentrerà l'analisi nei capitoli seguenti. La prima è quella della tecnologizzazione che vede nella scoperta galileiana del telescopio il suo più illustre precursore: Galileo ha messo per la prima volta in discussione l'adeguazione della realtà ai nostri sensi pronti a riceverla, e offerto la *dimostrazione* dell'ipotesi copernicana che ciò che ci appare non è reale (HC, 258). Egli ha cioè assunto un punto di vista *esterno* alla terra, universale, a partire dal quale vengono ora ricompresi i fenomeni terrestri (HC, 258): in questo modo ha dato avvio ad una nuova scienza che ha applicato leggi universali sulla terra e prodotto fenomeni

che non si riscontrano in natura (HC, 260). Il secondo fenomeno preso in analisi riguarda la matematizzazione della natura che ha reso possibile lo sviluppo tecnologico e che ha accresciuto quella distanza tra uomo e mondo di cui si è detto. La matematica moderna è per Arendt “la scienza della struttura della mente umana” (HC, 264), in quanto le formule e le equazioni attraverso cui tutti i fenomeni vengono ricompresi hanno perduto completamente ogni legame con la realtà e rimandano solo a categorie della mente. Tutte le scoperte successive che si sono susseguite attraverso un progresso inarrestabile nell’ambito della scienza, devono essere lette entro questi due criteri; la differenza che tuttavia sussiste per Arendt tra la scienza moderna delle origini, e quella a lei coeva, è che mentre la prima ha assunto un punto di vista universale per spiegare fenomeni terrestri, la seconda ha introdotto attraverso le nuove leggi universali mutamenti nella realtà prima inimmaginabili (HC, 266).

Ciò che interessa è che per Arendt una riflessione intorno alla scienza appare più che mai cogente di fronte a quel fenomeno che ella ha definito *alienazione dal mondo*: nel suo significato epistemologico esso equivale alla perdita del senso comune da parte della scienza moderna. Seguendo questo specifico significato si cercherà di sviluppare due operazioni fondamentali che la scienza ha messo in atto: da un lato la cosiddetta *soggettivizzazione* del sapere che ha ridotto la conoscenza del mondo ai processi mentali del soggetto; dall’altro quello che può essere definito l’annullamento dell’evento nel movimento processuale che ha portato alla riduzione del significato del particolare nella totalità del processo.⁵⁵

Per affrontare queste questioni ci si servirà dell’ausilio di due filosofi con i quali Arendt si confronta direttamente nella sua filosofia della scienza: Descartes e Hegel.

⁵⁵ Cfr. Sante Maletta, *Una filosofia della cultura*, in *Che cos’è la filosofia dell’esistenza*, cit., p.18.

3.3.1 Descartes e la soggettivazione del sapere

Nella teorizzazione del suo dubbio metodico Descartes rappresenta agli occhi di Arendt il più acuto interprete dello spirito dei suoi contemporanei: egli infatti riconosce la portata teorica innovativa delle prime scoperte scientifiche che hanno messo totalmente in discussione il pacifico accordo tra realtà e sensi, e dunque alterato le stesse possibilità di conoscenza del mondo. Descartes è il teorizzatore di quel dubbio sistematico che per Arendt ha sostituito in epoca moderna l'antico *thaumazein* di fronte all'*esserci* del dato (HC, 270): ciò che è cambiato rispetto al passato è innanzitutto la nascita di una frattura con l'ontologia tradizionale. L'*essere* infatti, non si rivela più come ciò che appare ai sensi o alla ragione e che si mostra nella sua evidenza immediata (HC, 272). Al contrario la realtà e la verità perdono il loro carattere tradizionale di manifestarsi ad un soggetto destinato a riceverle e dunque il carattere di certezze autoevidenti. Lo strumento tecnologico, e non la ragione, ha messo in luce che ciò che si rivela ai sensi, le *verità di fatto* in termini lockiani, può sempre essere menzognero; in questi termini, le stesse *verità di ragione* non hanno saputo sopperire alla manchevolezza dei sensi e hanno perduto a loro volta la loro attendibilità di verità *rivelate*: la ragione non è più l'organo della verità, in quanto sia il nostro apparato sensorio che quello cognitivo possono essere fonte di inganno (HC 271). La realtà e la verità vengono invece sostituite da un nuovo concetto di essere che non ha più carattere rivelante ma, come si vedrà, *produttivo*, e da un nuovo concetto di verità che non è più oggettiva ma per Arendt è fortemente soggettiva. Ciò che per ora occorre mettere in rilievo è che l'atteggiamento assunto dalla scienza e teorizzato da Descartes è quello di sospendere la validità di tutto ciò che si mostra come apparenza per poter andare alla ricerca di una qualche conoscenza certa: in questo senso il dubbio universale introdotto dal filosofo costituisce per Arendt una chiara formulazione della sospensione del senso comune, l'estromissione di quella fiducia irriflessa che l'uomo ripone nel mondo e nelle sue possibilità di conoscerlo.

Arendt innanzitutto attraverso Descartes può interrogarsi sulla modalità in cui il senso comune può essere sottoposto al dubbio; per chiarire questo punto ella rievoca i due incubi cartesiani che aleggiano come spettri sul pensiero moderno, sia filosofico che scientifico (HC, 273). L'argomento di Descartes parte dalla constatazione che il fatto che il mondo appaia comprensibile ad esseri pensanti non è garanzia del suo essere reale: l'uomo infatti non può sfuggire da un lato, all'incubo che la realtà sia un sogno (l'argomento della perdita del mondo), e dall'altro, all'ipotesi che non un dio ma un genio maligno governi il mondo e abbia volutamente

dotato gli uomini della capacità di cercare la verità senza però poterla raggiungere (l'argomento della totale sfiducia nelle capacità umane) (HC, 273). La risoluzione del dubbio viene ravvisata da Descartes nella certezza dell'esistenza dell'ego cogito, cioè nell'io penso e non in un ente del pensiero: egli sottolinea come nell'atto stesso di dubitare è possibile negare qualunque cosa fuorchè il fatto che esista un soggetto dubitante. Per il filosofo a partire dall'autoevidenza dell'io pensante possono essere derivate logicamente fette sempre più ampie di conoscenza e possono essere riguadagnate la certezza delle sensazioni e del ragionamento (HC, 276). Attraverso il metodo dell'introspezione, ovvero il ritorno alla coscienza, egli perviene alla matematica come all'unico sapere di cui la coscienza ha certezza immediata e pone questa scienza a fondamento dell'intero sapere. Nella prospettiva arendtiana, ciò che emerge innanzitutto dal dubbio cartesiano è il dubbio del pensiero che si esercita su se stesso: esso è cioè possibile solo se il soggetto si chiude del tutto entro i suoi confini e, avendo a che fare esclusivamente con enti del pensiero, di ogni cosa può a piacimento affermare la verità o falsità (può accettarla o negarla), senza avere più alcuna presa effettiva sul reale (LM, 132). In questo contesto, secondo la Arendt la soluzione ravvisata da Descartes per far fronte alla perdita della verità è quella di *liberare* il soggetto dalla sua natura mondana attraverso il completo ritiro del pensiero dal mondo delle apparenze. Solo in questo modo il filosofo può conferire alla coscienza totale indipendenza e autosufficienza dalla realtà, dal momento che l'unica realtà che ormai ha validità epistemologica è la realtà delle nostre rappresentazioni (LM, 132): gli oggetti del mondo vengono così sottratti alla loro realtà ed entrano a far parte del flusso del pensiero (CH 277). L'oggettività del reale viene quindi per Arendt *dedotta* successivamente, una volta che l'io si sia ritirato completamente dal mondo: è questa la fallacia insita nell'argomento cartesiano. Infatti, l'unica certezza a cui si può pervenire seguendo il ragionamento di Descartes è la certezza delle *cogitationes*, della nostra attività di pensiero: il filosofo ha *saltato un passaggio* dal momento che nell'io-penso è implicito, indagato l'io-sono. Arendt seguendo Kant sostiene infatti l'impossibilità di derivare dalla pensabilità di un ente la sua esistenza (HC, 132)⁵⁶.

La critica arendtiana di Descartes è profondamente influenzata da quella che lo stesso Merleau-Ponty sviluppa del cogito ne *Il visibile e l'invisibile* all'interno della più ampia indagine sulla filosofia della riflessione.⁵⁷ Entrambi i filosofi intendono confutare una teoria della conoscenza che si fonda interamente sulla certezza della coscienza e dunque restringe alla mera attività del pensiero il metro di valutazione della realtà. Se si rimane entro i confini imposti dal razionalismo cartesiano l'adeguazione tra concetto e oggetto è garantita solo dal fatto che è il pensiero a produrre i suoi stessi enti, le sole cose che gli sono pienamente conoscibili, e dunque

⁵⁶ Cfr. M. Cangiotti, *L'ethos della politica. Studio su Hannah Arendt*, QuattroVenti, Urbino 1990, p. 46.

⁵⁷ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp.53-73.

si tratta di una adeguazione *interna*. Lo stesso Descartes infatti è costretto, in quella che appare ad Arendt una *ricostruzione* del mondo, a presupporre l'esistenza di un dio buono come garante dell'accordo tra intelletto e realtà, tra *res cogitans* e *res extensa* (LM, 277). Arendt riprende interamente l'argomentazione merleau-pontiana quando afferma che "ridurre la percezione al pensiero di percepire [...] equivale a un'assicurazione contro il dubbio i cui premi sono più onerosi della perdita della quale dovrebbe indennizzarci" (LM, 132).⁵⁸ La percezione diviene in questo senso un altro modo del pensare e la cosa stessa che percepiamo è interamente il prodotto dei nostri pensieri, il *cogitatum* del cogito: ciò che chiamiamo realtà non è nient'altro che il correlato del pensiero.⁵⁹ Gli oggetti cioè vengono assorbiti all'interno dei processi coscienziali e assumono pertanto lo stesso statuto di oggetti ricordati o immaginati (HC, 278). La fede percettiva nel mondo viene quindi *riconvertita* nell'accordo del pensiero con se stesso che indagando i propri *cogitata* ha a che fare sempre con una realtà autoevidente. Non essendoci nulla di esterno al pensiero cioè, il mondo viene percepito come lo stesso mondo da tutti i soggetti conoscenti in quanto oggetto indiviso di tutti i pensieri del soggetto⁶⁰. Ciò che Arendt con Merleau-Ponty accusa a Descartes nel mettere fuori gioco il dubbio tornando alla certezza del cogito è di "rinunciare a comprendere il mondo effettivo e passare a un tipo di certezza che non ci restituirà mai il «c'è» del mondo" (LM, 132). Descartes, per risolvere il problema della perdita della realtà, quale emerge dagli sviluppi delle nuove scienze, ha infatti sostanzialmente riportato il punto di Archimede (il punto di vista universale su cui si basava la nuova scienza), all'*interno* del soggetto stesso, alle sue leggi intrinseche (HC, 279).

Per Arendt lo stesso procedimento metodologico di un ritorno introspettivo del sapere su se stesso lo si può ritrovare nelle scienze, che hanno perduto ogni contatto con l'esperienza, infatti, il venir meno di una nozione della verità come oggettivamente valida ha portato le scienze alla stessa conclusione a cui perviene Descartes: si può avere conoscenza certa solo di ciò che la mente ritrova in se stessa, in quanto è un suo prodotto (HC, 278). Così "la perdita della certezza della verità finì in uno zelo senza precedenti per la veridicità" (LM 274). Questo aspetto è intrinsecamente connesso, come accennato, al processo di matematizzazione del reale. A questo proposito Arendt dice che le scienze cercano di "afferrare la realtà e la certezza nell'ambito di formule matematiche" (HC, 279) che sono il prodotto della mente umana. La matematica moderna dunque si è completamente svincolata dall'antica concezione geometrica del mondo, ancora legata a misurazioni terrestri, avendo sostituito l'algebra alla geometria, ed essendosi liberata in questo modo dalle *pastoie* della spazialità (LM, 262). Le formule algebriche

⁵⁸ Ivi, p.54.

⁵⁹ Ivi, p.55.

⁶⁰ Ivi, pp. 55-56.

cioè non rimandano più a dei dati sensibili, ma rimandano ad un gioco di calcoli e deduzioni tipici dei processi mentali: la mente stabilisce delle relazioni puramente logiche che non hanno nulla a che vedere con relazioni reali e che sono venute a sostituire quel mondo della vita di cui l'uomo fa quotidianamente esperienza.⁶¹ La realtà è così ridotta ad un sistema di schemi e formule che non hanno senso se non entro certe variabili e condizionamenti stabiliti dallo scienziato stesso. In questo senso, la pretesa delle scienze naturali di fondare la conoscenza nell'esperienza, dal momento che le loro leggi sono sempre passibili di essere verificate empiricamente attraverso l'esperimento, è una pretesa vana: i presupposti empiristici incorporati nel pensiero scientifico si fondano a loro volta su una concezione della realtà completamente matematizzata. A questo proposito Arendt dice "senza questo linguaggio simbolico privo di referenti spaziali, Newton non sarebbe riuscito a unire l'astronomia e la fisica in una sola scienza" (HC, 263). Le teorie che si definiscono *empiriste* hanno perduto secondo Arendt qualunque rapporto con l'esperienza e appaiono come le forme più estreme di soggettivismo: infatti la base *empirica* degli empiristi è la sensazione che riduce il dato sensibile alla percezione *privata* di esso e dunque imprigiona l'uomo in un non-mondo di sensazioni prive di senso (BPF, 88)⁶². In questo contesto Arendt sottolinea come l'esperimento scientifico metta in luce in modo emblematico il processo di alienazione dal mondo attraverso l'applicazione all'infinito degli schemi mentali umani: la tecnologia moderna, ci dice la filosofa, nasce in laboratorio, e ciò comporta degli enormi stravolgimenti rispetto alla scienza tradizionale che annullava completamente la componente soggettiva (LM, 140). In questo senso, con la tecnologizzazione della scienza si introduce un modo completamente nuovo di ricomprendere la natura attraverso l'esperimento, tale per cui la scienza ha perduto la sua originaria funzione di descrivere *oggettivamente* i fenomeni (BPF, 80): nell'esperimento viene ricreata una realtà innaturale totalmente funzionale al tipo di ipotesi formulate e pertanto ogni *osservazione* è già sovraccarica di teoria (HC, 263). Attraverso l'esperimento infatti lo scienziato sottopone la natura a determinate condizioni stabilite dalle sue ipotesi di ricerca (quindi secondo criteri soggettivi), e poi va alla ricerca nell'esperimento stesso della conferma di tali ipotesi: è ovvio che in questi termini qualunque ipotesi venga formulata dall'uomo se ne otterrà piena conferma (HC, 282). La tecnologia consente dunque di fare delle *scoperte* scientifiche solo attraverso un isolamento totale rispetto al mondo delle apparenze (LM, 140) e in questo modo finisce per ricreare una realtà totalmente condizionata. Lo stesso realismo metafisico assunto acriticamente dalla scienza tradizionale, tale per cui lo scienziato credeva di potersi porre di fronte all'esperimento come un osservatore imparziale che si limita a registrare dei *fatti*, viene messo in discussione, per essere

⁶¹ Cfr. P. Terenzi, *Per una sociologia del senso comune*, cit., p.98.

⁶² Ivi, pg 106.

sostituito, lo si vedrà nel prossimo capitolo, da una nuova ontologia. Arendt sembra concordare pienamente con le parole di Merleau-Ponty in merito all'annosa questione dell'oggettività della scienza: per il filosofo la scienza non può pervenire ad una conoscenza assoluta dei suoi oggetti dal momento che qualunque formula algebrica non ha significato "se non rapportata a certe osservazioni e inserita in una vita di conoscenze che, dal canto loro, sono sempre situate".⁶³

Ciò che emerge è una situazione paradossale in cui versa la scienza moderna, infatti, qualunque sistema venga adottato per spiegare i fenomeni esso sarà sempre passibile di trovare conferma (HC, 282). In questo senso, Arendt dice che da qualunque assioma possono essere fatte deduzioni tali che qualunque ipotesi possa trovare un riscontro nella realtà (BPF, 124). Sullo stesso ordine di problemi si era interrogato anche Heidegger, le cui riflessioni sulla matematizzazione del mondo e lo sviluppo della tecnica sono state determinanti per la riflessione arendtiana. In merito al primo problema il filosofo assume in *L'epoca dell'immagine del mondo*, una posizione molto simile a quella della Arendt, secondo cui nella scienza moderna tutto è dimostrabile una volta operata la matematizzazione della natura.⁶⁴ Così non deve stupire che le medesime leggi governino il microcosmo e il macrocosmo, proprio perché si tratta di nient'altro che dei medesimi schemi della nostra mente (HC, 281).

In questo senso in Arendt il metodo della scienza moderna è accomunato al metodo introspettivo cartesiano, poiché la grande rivoluzione della scienza è consistita nel rifondare il sapere nella coscienza che diviene il senso interiore a partire dal quale trovano legittimità gli altri sensi e la realtà stessa (HC, 287). La critica arendtiana del *cogito* deve quindi essere inserita all'interno della più ampia critica al solipsismo che Arendt stessa rilegge nei termini del moderno processo di soggettivazione del mondo, di cui Descartes appare il più illustre teorizzatore. Ella al contempo si riferisce anche ad altre tradizioni filosofiche quali l'esistenzialismo fenomenologico e il positivismo logico o epistemologico che possono essere letti come tentativi alternativi di utilizzare il metodo introspettivo: nell'apparato sensitivo e conoscitivo, nella coscienza e nei processi psicologici e logici (HC, 287). Entro questi termini Arendt può dire che buona parte della riflessione a lei contemporanea si è servita dell'autoispezione per investigare i processi dei sensi e della mente e pertanto "la filosofia moderna è certo soprattutto teoria della conoscenza e psicologia" (HC, 288). Più volte ritorna nelle opere arendtiane la pesante critica di quelle *pseudo-scienze* come la psicologia e la psicoanalisi che hanno fatto proprio il metodo dell'introspezione e tentato di applicare entro i confini dell'*interiorità* i criteri considerati massimamente *oggettivi* delle scienze esatte. Arendt attacca con veemenza l'indirizzo assunto da

⁶³ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p.42.

⁶⁴ Su questo tema cfr. D. Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the political*, Princeton University Press, Princeton 1996, p. 193.

queste scienze quando tentano di definire la coscienza in sé, facendo emergere quelle *leggi* che governano la sfera massimamente privata dell'interiorità per fornire *spiegazioni razionali* del carattere e dei comportamenti umani (LM, 117). Queste scienze si prefiggono di stabilire le condizioni del comportamento umano in quanto, seppure con *rozzezza e inattendibilità*, ricorrono al metodo sperimentale delle scienze naturali (BPF, 91). Tuttavia, questa sfera che vorrebbero catturare, per lunghi secoli definita *anima*, è per Arendt la zona nebulosa dei sentimenti e delle passioni determinati dalla nostra natura corporea, che non ha alcun legame, come già detto, con la soggettività. In questo senso i risultati di tali scienze si caratterizzano per la monotona uniformità e l'onnipresente bruttezza, e hanno un vocabolario poco attraente, dal momento che nella propria natura corporea l'uomo non si distingue in nessun modo dall'animale (LM, 117; BPF, 91).

Nell'assumere queste posizioni Arendt si allinea ancora una volta con la stessa critica allo scientismo proposta da Merleau-Ponty che a proposito dello psichismo come oggetto di indagine della psicologia dice che in esso regnano il disordine e l'incoerenza: "lo «psichismo» è opaco a se stesso e non si coglie se non nelle sue riproduzioni esteriori".⁶⁵ Merleau-Ponty lamenta la totale assenza di una riflessione epistemologica in ambito scientifico che costringe la scienza entro le strettoie di una epistemologia dogmatica:⁶⁶ *l'ideologia* della scienza riguarda il suo perseverare a considerare due ordini di dominio, quello oggettivo delle scienze naturali e quello soggettivo delle scienze storiche e sociali, come controparti l'uno dell'altro.⁶⁷ Nonostante cioè le nuove scoperte scientifiche abbiano messo in luce le variabili *soggettive* che entrano in gioco nell'esperimento, e dunque la scienza non sia più autorizzata a "definire l'Essere mediante l'Essere-oggetto", essa tuttavia non indaga ulteriormente "il contatto fra osservatore e osservato" e ricade pertanto nell'ontologia della scienza classica⁶⁸.

La dissoluzione della realtà negli stati soggettivi della mente (LM, 278) porta Arendt a riconoscere in questo processo il venir meno di quel rapporto di continuità tra scienza e senso comune che ella stessa ha teorizzato. Avvalendosi della intuizione di Whitehead, la filosofa ravvisa addirittura un rovesciamento nel significato del senso comune che non è più il senso anteposto alle nostre percezioni: il "senso comune [...] diventa ora una facoltà interna senza alcuna relazione con il mondo. Questo senso veniva ancora chiamato comune solo perché per caso era comune a tutti" (HC, 278). L'introspezione cartesiana fatta propria dalla scienza moderna ha infatti attribuito non più al senso comune, ma alla capacità di sintesi della mente

⁶⁵ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 45.

⁶⁶ Ivi, p.42.

⁶⁷ Ivi, p.46.

⁶⁸ Ivi, pp.43- 44.

umana, quella funzione di unificare le molteplici sensazioni, e dunque di offrire garanzia di realtà (HC, 287). Ciò che gli uomini moderni hanno in comune è ciò che propriamente *non hanno in comune*, ovvero le strutture delle loro menti, tali per cui qualunque certezza logica ha validità *oggettiva* per qualunque soggetto, e la possibilità o impossibilità di coglierla è strettamente connessa alle capacità mentali soggettive (LM, 288). In questa prospettiva, ciò che Arendt chiama il ragionamento del senso comune viene a coincidere con il ragionamento matematico, cioè il gioco calcolatorio della mente con se stessa proprio della ragione scientifica. (LM, 288).

Ciò che l'alienazione dal mondo intesa come soggettivazione della realtà ha prodotto ci conduce ad un fenomeno che deve essere indagato ulteriormente: le verità della nuova scienza, non sono più comprensibili alla mente umana, e rischiano di aver perduto ogni significato. Sembra che l'uomo non sia in grado di tradurre in concetti ciò che pure è capace di *fare* (HC, 41 e 283).

3.3.2 Hegel e la categoria del processo: sviluppo tecnologico e nichilismo

Per approfondire ulteriormente il discorso arendtiano in merito alla negazione del senso comune da parte della scienza può essere utile il confronto con un altro filosofo, Hegel, il cui contributo resta più implicito negli scritti arendtiani rispetto a quello cartesiano, e tuttavia appare altrettanto determinante per l'analisi dell'idea di *processo*.

Innanzitutto occorre sottolineare che Hegel è stato secondo Arendt uno dei filosofi che maggiormente ha intrapreso la battaglia contro il senso comune: già nel 1801, ben prima della stesura della *Fenomenologia dello Spirito*, egli aveva dichiarato che “il mondo della filosofia [è per il senso comune] un mondo capovolto” (LM, 173-174). Tuttavia, proprio all'altezza dei suoi scritti giovanili emerge come Hegel abbia portato avanti questa critica rimanendo ancorato al *mondo della vita*. In questi primi scritti si può infatti rintracciare l'intento di teorizzare una filosofia che comprenda razionalmente la struttura del reale a partire dal momento della *separazione* di cui facciamo esperienza nel nostro rapporto col mondo. A questo proposito, nel *Frammento di sistema* del 1800 si possono addirittura rinvenire le origini di una concezione organicistica della realtà, che influenzeranno anche le opere successive, in cui egli indaga la vita concreta e la ricomprende come l'“unione dell'unione e della non-unione”. La vita, per Hegel, non può astrarre cioè dal *non vivente*, dalla sua estraneazione, ma deve recuperare dentro di sé anche l'elemento di separazione: entrambi i momenti, dell'“unione” e della “non unione”, devono essere unificati in sé e per sé. Questa impostazione ritorna nello scritto del 1801, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e di Schelling*, seppure ora è alla ragione filosofica che viene attribuito il compito di unificare il reale: in questa sede Hegel afferma come la filosofia sorga dalla “non-filosofia”, dal mondo comune in cui vivono gli uomini. Non a caso egli parla del “bisogno della filosofia” come di un bisogno umano contingente la cui fonte è la “scissione”, intesa come l'insieme delle divisioni, dei conflitti, e dell'immoralità.⁶⁹ La posizione hegeliana deve essere ricompresa anche alla luce del fatto, ci dice Arendt, che Hegel è stato, oltre che un grande filosofo, anche un acuto studioso di storia (LM, 174). Arendt afferma di trovare riproposta nelle sue opere quella guerra intestina tra senso comune e pensiero (LM, 174) che suggerisce una visione circolare della riflessione filosofica. Lo stesso Hegel, in questo scritto del 1801, nel teorizzare il processo di autocritica della ragione parla di una lotta interna tra l'intelletto, la facoltà che irretisce i concetti e li oppone, e la ragione, la facoltà che nientifica il

⁶⁹ Cfr. G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), trad. it. *Differenza fra il sistema di Fichte e di Schelling*, a cura di R. Bodei, *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971.

finito e unifica le opposizioni. La filosofia mette in evidenza come questa caratteristica della capacità critica del pensiero di autodistruggere i propri risultati venga trasformata da Hegel nella “formidabile potenza del negativo, senza cui non potrebbero avere luogo nessun movimento e nessuno sviluppo” (LM, 174). A questo proposito, nello scritto sul *Rapporto dello scetticismo con la filosofia* Hegel indaga il legame che i primi scettici di età ellenistica hanno riconosciuto tra pensiero e negatività: nell’ottica hegeliana gli antichi negavano l’assoluta certezza della conoscenza sensibile e le “verità” dell’intelletto attraverso i *tropi*, gli *strumenti* mediante i quali gli scettici sospendevano il giudizio su ogni proposizione asseverativa e pervenivano alla totale sospensione di ogni tesi (*epoché*). In questo modo essi si sono fatti promotori dell’autentico scetticismo che introduce alla filosofia, infatti, perché la filosofia possa sorgere, è necessario per Hegel spazzare via i pregiudizi e le credenze del senso comune. In questo senso lo scetticismo è definito dal filosofo come il momento introduttivo-negativo che la ragione ha incorporato in sé. In quanto lo scetticismo combatte il senso comune che si attiene ai meri *fatti* della *coscienza naturale* esso procede proprio dalla coscienza, considerata dal filosofo come il livello di massima estraneazione dal sapere in quanto è la dimensione in cui il soggetto e l’oggetto si oppongono in modo frontale e dunque in cui essere e pensiero sono totalmente separati. Tuttavia, la dimensione coscienziale non deve essere semplicemente rimossa: piuttosto, nel combattere il *comune intelletto*, la *skepsis* opera in un modo congeniale alla coscienza, in quanto le svela l’inadeguatezza del proprio conoscere e la innalza verso il sapere dalla condizione di necessità e illibertà in cui è immersa⁷⁰. Hegel immagina infatti fin da questi primi scritti che il compito proprio della filosofia sia quello di *costruire l’assoluto* per la coscienza. In questi passi è già anticipato il percorso esperienziale della coscienza che Hegel formula nella *Fenomenologia*, in cui, come sottolinea Arendt, lo Spirito “«mediato per mezzo della coscienza e della volontà» [...] può essere concepito come «prodotto e risultato di se medesimo» (LM, 173). In quest’opera più matura, Hegel attribuisce una forma sistematica al *potere nientificatore* della ragione e considera lo scetticismo il momento negativo di un sistema compiuto che ha in se stesso il proprio cominciamento: non necessita cioè di alcun principio esteriore che venga posto a fondamento del sistema stesso. In questo senso Hegel può dire del pensiero speculativo che esso è *vera scienza* in quanto sistema, dal momento che soltanto come sistema il sapere è *effettuale*: la filosofia come scienza è *una* e identica a se stessa, è immutabile nel tempo e non ha nulla fuori di sé. Al contrario, le singole scienze particolari sono tutte conoscenze manchevoli (LM, 174-5): non a caso Hegel critica fin dalla *Differenza* i principali sistemi filosofici dell’epoca che restano vincolati ad una comprensione parziale del reale, e possono ritenersi solo dei *momenti* della

⁷⁰ G. W. F. Hegel, *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie* (1802), trad. it. *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, a cura di N. Merker, Laterza, Bari, 1970.

storia della ragione eterna. L'intento di Hegel è dunque quello di svincolarsi dai limiti di queste filosofie del soggetto, ancora *affette* da dualismo, ponendo le basi per un sistema oggettivo. A questo proposito egli è molto critico nei confronti della posizione assunta dalla filosofia in età moderna, come ancella delle altre scienze (LM, 146). Nell'ottica arendtiana, attraverso la teorizzazione dell'identità tra pensiero ed essere come criterio di *verità* della filosofia, Hegel distrugge il senso comune e lo mette completamente fuori gioco (LM, 175). L'elemento che interessa maggiormente la Arendt della impostazione hegeliana è che nella configurazione del sistema ella riconosce l'elaborazione del concetto di *processo*: si tratta del "processo di pensiero dello spirito" inteso come una "concatenazione inesorabile di conseguenze evolutive" in cui ogni fase *nega* e *oblitera* la precedente (LM, 173). In questo senso lo *Spirito* è "prodotto e risultato di sé medesimo" che presuppone in potenza ciò che realizza attualizzandosi (LM, 173). Tale idea di *processo* è insita nella concezione hegeliana della totalità secondo cui il rapporto tra le *parti* e il *tutto* deve intendersi come un rapporto di reciprocità: la parte assolve cioè la sua funzione solo come *membro* immesso nel *divenire* del *tutto*. Questa visione *organicistica* del sistema, in cui le parti sussistono come indipendenti solo in relazione all'assoluto, è letta da Arendt come una totale negazione della contingenza dal momento che ogni esistenza particolare riceve il suo significato a partire dal sistema (LM 175). Agli occhi della Arendt cioè il compito perseguito dalla filosofia hegeliana appare proprio quello di sopprimere il particolare, il mero *esserci* dell'oggetto, che entro questa impostazione non riceve una *spiegazione* in quanto tale, ma viene convertito in ente del pensiero (LM 175). Ciò significa per Arendt, se ci si attiene alla filosofia della storia hegeliana, che l'evento, il fatto accaduto, viene annullato nello sviluppo di un processo storico che diviene auto-evidente a se stesso nel momento in cui giunge al suo termine. Si tratta per la filosofa, nonostante i tentativi hegeliani di comprendere il reale, del soffocamento della novità che l'azione umana immette nel mondo (LM, 175).

Il confronto con Hegel diventa più che mai importante poiché questo annullamento del fatto nel processo è per Arendt un aspetto che accomuna i concetti moderni sia di storia che di scienza. La scienza presenta infatti maggiori affinità con la storia moderna in quanto in definitiva, in entrambi gli ambiti per l'uomo si tratta di conoscere ciò che egli ha prodotto da sé (HC, 291). In questa prospettiva, nell'ambito delle scienze naturali vi è un nuovo interesse per la storia della natura e vengono introdotte nuove scienze come la geologia o la storia della terra (HC, 290): la natura quindi non viene più concepita come il prodotto finale di un artefice divino (a partire da cui si modella l'idea moderna dell'*homo faber*), ma piuttosto, come si vedrà, sull'idea hegeliana della storia, come un processo infinito in cui il significato dei singoli fenomeni è annullato (HC, 291). Nei termini arendtiani, l'introduzione dell'elemento soggettivo

nelle scienze naturali ha reso inutile l'opposizione concettuale, ancora operante nel XIX secolo tra scienze storiche *soggettive* e scienze naturali *oggettive*, così come decade la pretesa delle prime di fondare la propria scientificità attraverso incorporazione di un metodo oggettivo volto all'annullamento del soggetto (BPF, 78-79). Piuttosto, lo sviluppo della scienza moderna conduce, secondo Arendt, alla perdita di una netta contrapposizione della soggettività e dell'oggettività, in favore dell'annullamento di entrambe le componenti in processi privi di inizio e di fine: il processo, questo "concetto chiave delle scienze storiche, divenne anche il concetto centrale delle scienze fisiche"(HC, 290).

Quello che è stato definito il fenomeno moderno della soggettivazione del sapere, di cui la matematizzazione e la tecnicizzazione sono elementi essenziali, ha condotto quindi, ci dice la filosofa, ad una nuova ontologia, che può essere meglio compresa attraverso la categoria del processo. La scienza moderna infatti si serve dell'esperimento come strumento di indagine, ma in questo modo annulla ripetutamente i dati sensibili, il reale, all'interno di un processo creativo: l'esperimento stesso. Il dato contingente cioè non ha un significato in sé, nella sua manifestatività, ma solo entro un insieme interconnesso di coordinate, le teorie costruite *ad hoc* dallo scienziato. Una nuova concezione della natura venne quindi a profilarsi: "la natura, potendo essere conosciuta solo in processi che l'ingegno umano, [...] riusciva a ripetere e rifare nell'esperimento, divenne un processo" e in questo senso "tutte le cose naturali particolari derivano il loro significato solamente dalle loro funzioni nel processo generale" (HC, 290-291). Tuttavia, questa trasformazione della natura viene concepita da Arendt come storicamente realizzatasi con l'ultima fase dello sviluppo tecnologico a partire dalla nascita dell'elettricità. Nella prima modernità la tecnologia si limitava ad imitare i processi naturali, e dunque ad *incorporare* alcuni elementi naturali nella realtà, mantenendo però le due dimensioni distinte tra loro (HC, 159). Con le nuove tecnologie invece, e Arendt ha in mente soprattutto la tecnologia nucleare, l'uomo dà inizio a processi immettendo delle forze che non sarebbero potute esistere in natura, e dunque intervenendo direttamente sulla *natura* delle cose: "sia che si liberino processi energetici che ordinariamente si svolgono solo nel sole, o che si tenti di riprodurre in provetta i processi dell'evoluzione cosmica [...] o di disperdere sulla terra particelle radioattive" l'uomo sta operando una *manipolazione* e una trasformazione della natura da un punto dell'universo esterno alla Terra (HC, 260). Secondo Arendt, la *nuova* ontologia che si è prodotta dalla scienza moderna ha mantenuto, radicalizzandola, l'antica opposizione tra essere e apparire della *vecchia* ontologia, riferendosi nuovamente ad una *vera* realtà al di là delle apparenze. Tuttavia, rispetto all'*essere* che tradizionalmente si rivelava alla mente umana, ora si è di fronte ad un essere che *produce* nuove apparenze: Arendt dice che "la relazione tra essere e apparenza non è più statica

[..] come se semplicemente le apparenze celassero e coprissero un essere vero destinato a non venir mai afferrato dall'uomo. Questo Essere, al contrario, è tremendamente attivo ed energetico: crea le proprie apparenze, senonché queste apparenze sono illusioni” (HC, 273). Da un lato cioè, l'essere come processo è un essere *oscuro*, destinato a rimanere invisibile, non potendo divenire apparente se non entro la dimensione fittizia del laboratorio; in altre parole, i fenomeni possono solo essere *forzati* ad apparire attraverso la riproduzione artificiale di processi presenti in natura e l'utilizzo di strumenti altamente sofisticati appositamente congeniati per rilevarli (LM, 140). Questo *essere* però è altresì massimamente potente in quanto *produce* le apparenze (HC, 281) e nello stesso tempo è in grado potenzialmente di distruggerle (HC, 161). A questo proposito è interessante notare come più volte Arendt radicalizzi l'aspetto della alienazione del mondo facendolo confluire in quello della sua distruzione fisica.⁷¹

L'importanza cruciale che riveste la categoria del processo di matrice hegeliana nell'analisi arendtiana della scienza ci conduce ad indagare ulteriormente il significato del processo tecnologico avvalendoci di un confronto con le altre categorie della *vita activa*: il lavoro (*labor*), l'opera (*work*) e l'azione (*action*). Attraverso questo confronto è possibile far emergere le caratteristiche peculiari dell'uomo tecnologico, lo scienziato moderno che innesca processi attraverso l'esperimento, il quale incorpora elementi tratti dall'*homo faber*, dall'*animal laborans* e dall'uomo d'azione. Certamente per Arendt esiste una certa affinità tra l'uso della tecnologia e l'uso della tecnica: l'uomo tecnologico conserva dell'*homo faber*, il costruttore del mondo, produttività e creatività (HC, 290), nel fabbricare sempre nuovi strumenti per produrre altri strumenti (HC, 302). La strumentalizzazione del mondo è quindi l'elemento che essi hanno in comune. Dall'*homo faber* è altrettanto ricavata l'idea che lo scienziato possa non solo creare ma anche *distruggere* nuove apparenze, così come l'uomo fabbricatore nell'atto di creare al contempo distrugge la natura (HC 163). Per l'*homo faber* tuttavia, l'attività processuale del produrre è totalmente funzionale al risultato finale, cioè ai suoi prodotti: l'*homo faber* cioè applica gli strumenti a fini pratici, dunque in virtù di un principio utilitaristico (HC, 291). Nel caso del lavoro l'affinità è ancora più stretta poiché la tecnologia ha fortemente permeato questo ambito, e il paragone con l'*animal laborans* ci offre degli spunti per chiarire il nuovo ruolo che il processo viene ad assumere per l'uomo tecnologizzato. Nel lavoro meccanizzato infatti, qualunque distinzione tra l'operazione e il prodotto è venuta meno, e la priorità del prodotto sulla operazione ha perduto completamente ogni significato (HC,160-161). Arendt affronta approfonditamente il tema dello sviluppo dell'automazione, intesa come l'ultima fase dello sviluppo tecnologico che ha portato alla sostituzione degli attrezzi e degli strumenti con le

⁷¹ Cfr. ad esempio, H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 85.

macchine, e dunque alla meccanizzazione del lavoro. L'avvento della macchina nel lavoro manuale ha trasformato il lavoro, entro le categorie arendtiane, in un processo illimitato non dissimile da quello avvenuto nella scienza, "il processo del nastro trasportatore e della catena di montaggio" (HC, 159), tale per cui sono ora i movimenti automatici della macchina che guidano il processo di lavoro e il suo ritmo (HC, 158). Nel caso specifico dell'*animal laborans*, la macchina sostituisce il processo *naturale* del suo corpo, rendendolo meccanizzato (HC, 158). L'introduzione della macchina diventa quindi funzionale per "coadiuvare il processo della vita umana" e l'uomo non è più distinguibile da essa (HC, 161). La maggiore forza esplicativa per comprendere il processo tecnologico moderno deve essere attribuita tuttavia alla categoria dell'uomo d'azione. L'uomo tecnologico infatti, in modo del tutto simile all'uomo che agisce, introduce dei processi nella natura che senza il suo atto creativo non sarebbero stati possibili, e in questo senso il rapporto con la natura rispetto al passato è completamente mutato: non è più l'atteggiamento passivo di contemplazione e osservazione dei fenomeni che caratterizza lo scienziato, ma attraverso l'introduzione di nuovi processi si arriva "a una vera e propria arte di «fare» la natura, cioè di creare processi «naturali»" (HC, 232). Il processo tecnologico ricava così dall'azione i suoi due elementi peculiari: l'irreversibilità e l'imprevedibilità. Il primo aspetto riguarda il fatto che, a differenza di quanto possa avvenire per l'operare, nel momento stesso in cui il processo viene messo in moto non può più essere annullato, ma è *senza ritorno* (HC, 233). Ma l'aspetto più inquietante resta per Arendt il fatto che il processo, pur essendo stato innescato sotto lo stretto controllo della mente umana, diviene imprevedibile tale per cui le conseguenze che produce sfuggono completamente al controllo dell'agente: in questo senso, "la forza del processo di azione non si esaurisce mai in un singolo gesto ma, al contrario, può accrescersi mentre le sue conseguenze si moltiplicano" (HC, 234). Ciò significa che la sua durata è illimitata. A partire da questi due aspetti diventa chiara la comprensione del processo scientifico attraverso i caratteri dell'azione.

Se si vuole però chiarire la specificità dell'uomo tecnologico rispetto alle altre categorie sopracitate, si può dire che consista nel perseguire un fine del tutto teoretico, che riguarda le possibilità della conoscenza in quanto tale (HC, 290). Egli si serve infatti dell'esperimento per cercare di *catturare* quell'Essere che non diviene mai apparente se non entro dei condizionamenti che l'uomo stesso stabilisce. Tuttavia, Arendt dice anche che "la sola effettiva facoltà umana capace di produrre questo sviluppo [lo sviluppo tecnologico] non è una facoltà «teoretica», né la contemplazione né la ragione, ma la facoltà umana di agire" (HC, 233). Nel termini in cui si vuole porre qui la questione, indagare cioè gli effetti che lo sviluppo tecnologico ha comportato nell'ambito specifico della scienza, si tratta di mettere in luce come l'uomo

moderno, dal momento che può conoscere solo ciò che egli stesso ha prodotto, può pervenire ad una conoscenza della realtà (che non ha prodotto) solo mediante il *fare*, mediante cioè la riproduzione dei processi naturali attraverso la tecnologia (HC, 290). Arendt parla di una mescolanza tra il fare e il conoscere che rivela come lo sviluppo tecnologico non sia funzionale alla produzione di oggetti che abbiano una utilità per l'uomo, ma piuttosto come questo sia solo un effetto del processo conoscitivo della scienza. Così nell'esperimento scientifico, ideato a fini conoscitivi, il *processo* non scompare una volta ottenuti i risultati (i suoi prodotti), ma è l'oggetto stesso della ricerca scientifica (HC, 289). Entro questi termini dev'essere compreso quello che Arendt chiama il rovesciamento tipico dell'età moderna tra azione (il fare) e contemplazione (HC, 285), che lo stesso Hegel a suo modo aveva colto identificando il *pensiero* con l'*azione* (LM, 175). La contemplazione passiva perde completamente qualunque significato e l'attività del pensiero (qui inteso come conoscenza), che tradizionalmente era in funzione della pura ricezione del vero, diviene ora funzionale esclusivamente alle *verifiche* dell'azione processuale (HC, 285). Su questi aspetti si gioca secondo Arendt la distinzione tra la scienza tradizionale, legata ad una visione contemplativa della verità, e la scienza moderna, che ha frantumato l'unica Verità irrefutabile in tante piccole verità provvisorie (LM, 139) che potranno sempre essere sostituite da verità più specifiche (LM, 145). La rivoluzione concettuale che si è realizzata è evidente dal fatto che il moderno uomo tecnologico non va più alla ricerca del *che cosa*, con l'intento di descrivere i fenomeni, ma piuttosto va alla ricerca del *come* qualcosa si produce, cioè dei processi che determinano le relazioni tra cose, da cui l'utilizzo dell'esperimento come elemento cruciale della ricerca conoscitiva (HC, 290). Il nuovo concetto di conoscenza su cui si basa la scienza è cioè legato alla comprensione delle modalità attraverso cui qualcosa è venuto ad esistenza (BPF, 89).

Un elemento cruciale che Arendt sottolinea a più riprese come risultante dalla tecnologizzazione nel mondo moderno è l'idea di progresso, fondamentale per indagare ulteriormente la perdita del senso comune: una volta appurata l'inattendibilità dei sensi, le scienze hanno reso possibile attraverso l'uso dell'esperimento, un'acquisizione della conoscenza in termini cumulativi che non assume mai una forma conclusiva ma come si è già accennato, perviene solo a verità transitorie (BPF, 86). Così la nozione di progresso, un processo di sviluppo senza limiti, si origina con la nascita stessa della scienza moderna che si differenzia dal passato proprio in quanto l'utilizzo dello strumento tecnologico ha determinato l'insorgenza di sempre nuove scoperte basate su teorie che hanno perduto ogni adeguamento con la realtà nel brevissimo arco di pochi decenni (LM, 138). Arendt afferma che l'ingegnosità del moderno uomo tecnologico ha favorito la nascita dello spirito del successo: "il criterio del successo è inerente

all'essenza e al progresso della scienza", esso è "trionfo dell'ingegnosità contro le predominanti circostanze sfavorevoli" (HC, 275-276). L'illusione dell'uomo moderno e del suo successo fu quindi l'illusione di un processo senza fine: il *processo* del progresso (LM, 139). Su questo aspetto di uno sviluppo illimitato come il motore incessante che muove il desiderio di conoscere Arendt sembra assumere una posizione ambivalente. Infatti da un lato ella dice che si tratta della testimonianza "del fatto che ogni scienza si muove ancora entro la sfera dell'esperienza del senso comune, soggetta all'inganno e all'errore correggibile" (LM, 138). Arendt in questo passo sta elaborando la propria indagine teorica intorno al rapporto tra scienza e senso comune, evidenziando principalmente il legame che vincola la scienza all'apparenza tale per cui, la correzione sistematica dei risultati implica la sostituzione di una apparenza con un'altra apparenza. Tuttavia, lo stesso fenomeno del progresso verso una conoscenza tendente al "sempre più vero" (LM, 138) viene anche ricompreso storicamente come il progressivo annullamento del significato delle singole scoperte scientifiche in vista dei risultati successivi. Il progresso si è rivelato l'inganno della ragione verso se stessa nel suo incessante conoscere ciò che essa stessa aveva prodotto: la conseguenza fu la diffusione a macchia d'olio del nichilismo moderno e dunque della perdita di significato del mondo (HC, 259). Infatti il *successo* delle scoperte scientifiche ha comportato parimenti la soppressione di ogni apparenza offerta ai sensi: la scoperta di Galileo che ha permesso di assumere un punto di vista esterno sul mondo che fosse svincolato dai condizionamento terrestri ha offerto all'uomo poteri *extra mundani* al prezzo della perdita completa della possibilità di comprendere la realtà (HC, 260). Non si tratta della mera rassegnazione dello scetticismo in ambito epistemologico ma della vera e propria *disperazione* di fronte alla *dimostrazione* che il mondo non si rivela per ciò che è (HC, 287). Il problema con cui la scienza moderna deve fare i conti riguarda una realtà dalle qualità ignote, divenuta completamente incomprensibile alla ragione umana e dunque non descrivibile attraverso il linguaggio naturale (HC, 259). Nelle parole de Arendt "Il cammino delle scienze naturali è confortato da un sempre più rapido progresso della conoscenza e del potere umano; [...] Tuttavia, lo stesso fenomeno è criticato con egual diritto per l'aggravarsi non meno evidente della disperazione umana o per il nichilismo tipicamente moderno che si è diffuso in strati sempre più vasti della popolazione" (HC, 359). Il clima di sfiducia e di dubbio è il contesto entro cui, per Arendt, si realizza quella rottura con la tradizione che sostituisce l'idea platonica, il criterio trascendente di giudizio delle azioni e del pensiero umano, con il "valore". Le idee perdono il loro carattere di universalità e trascendenza per venire relativizzate entro i rapporti di dipendenza

tra i membri della società moderna, divenendo così “valori funzionali”: tali valori non hanno significato proprio, ma solo in virtù delle relazioni e dei vincoli sociali (BPF, 59)⁷².

La questione della diffusione del nichilismo in età moderna, che ha fortemente impregnato la riflessione arendtiana fin dagli scritti giovanili, può essere ricompresa in questo contesto entro i due fenomeni che hanno interessato la scienza nella progressiva eliminazione del senso comune: il pensare, sulla scorta di Hegel, in termini di processo da un lato, e l’operare una soggettivazione del sapere dall’altro. Del resto, rimanendo fedeli al pensiero arendtiano, se il senso comune è la *porta d’accesso*, l’origine del processo di significazione da parte del pensiero, una volta oltrepassati i confini dell’esperienza mondana e assunto un punto *esterno* alla Terra per spiegare i fenomeni di *questo* mondo, un senso del mondo non sembra più possibile. Per affrontare il problema occorre prendere le mosse da quello che Arendt chiama il ribaltamento moderno del pensiero nell’azione: esso è indicativo del fatto che nella scienza il pensiero sia indistinguibile dal fare, dal momento che la validità della conoscenza assume un *sensu* solo praticamente, entro i confini dell’esperimento (HC, 284). In termini generali questo fenomeno ha influito sulla modificazione dell’intera struttura concettuale della tradizione, che dopo la nascita della scienza moderna ha cominciato a vacillare, dal momento che la ragione aveva perduto ogni priorità sull’azione tale per cui “le idee non furono più che entità valutabili, non più da un uomo solo né da molti, ma dalla società intera, in base ai bisogni funzionali [...] della società stessa” (BPF, 68). A proposito dello sviluppo specifico della scienza Arendt afferma che l’uomo moderno “può riuscire, con l’ingegno, a scoprire e anche a imitare l’andamento dei processi naturali, senza però che quest’andamento abbia un senso per lui; non c’è alcun motivo che esso sia intelligibile” (HC, 285). In altre parole, nonostante l’uomo è in grado pur sempre di conoscere la realtà attraverso l’*azione del produrre* (l’esperimento), non ha più gli strumenti per comprenderla: se infatti la conoscenza è divenuta equivalente alla riproduzione e imitazione di fenomeni, l’unico *sensu* possibile dei fenomeni stessi può essere determinato solo dal processo. A questo proposito Arendt sottolinea il tentativo delle scienze di attribuire alla categoria del processo il monopolio dell’universalità e della significazione come fosse hegelianamente un tutto assoluto entro cui i singoli fatti vengono ricondotti come mezzi in vista di un fine. In questa prospettiva il significato dell’evento singolo si esaurisce nel processo e non ha più alcun senso di per se stesso (BPF, 97): quello che è stato definito come processo del progresso può essere ricompreso nell’immagine di “un’interminabile catena di scopi” che nel suo sviluppo continuo tendente al meglio annulla progressivamente i significati particolari dei singoli eventi o delle singole conquiste (BPF, 115). L’aspetto che innanzitutto Arendt rileva del progresso scientifico

⁷² Cfr. M. Cangiotti, *L’ethos della politica*, cit., pp. 37.

consiste dunque nella totale abnegazione del significato particolare dell'evento, che è sempre "funzionale" al processo. Tuttavia, anche il tentativo di conferire un criterio di validità *trascendente* che *illumini* la scienza attraverso la categoria del processo sembra decadere secondo la filosofa. Infatti, se in questo schema il significato *universale* dovrebbe essere garantito dall'unicità del processo, esso perde immediatamente la propria universalità e permanenza per il fatto che è possibile dimostrare qualunque teoria, e dunque qualunque *significato* è in linea di principio applicabile (BPF, 127). La soggettivazione del sapere ha implicato l'impossibilità di pervenire ad un giudizio obbiettivo da parte della scienza: essa ci ha condotto di fronte al fatto compiuto che l'uomo può in linea di principio decidere di *fare* qualunque cosa, che ne emergerà sempre un qualche significato; nelle parole di Arendt, "qualsiasi necessità, qualsiasi ordine [...] tu voglia applicare, andrà benissimo" (BPF, 127). L'analisi arendtiana ci conduce quindi verso una scienza che ha stravolto completamente il concetto stesso di teoria: da "sistema di verità in logica connessione" diviene "«ipotesi di lavoro», la quale cambia a seconda dei suoi risultati e deve la sua validità [...] alla capacità di «funzionare»" (BPF, 68). La relativizzazione e funzionalizzazione dei criteri di giudizio *oggettivi* è dunque un elemento costitutivo della stessa scienza moderna nel momento in cui qualunque criterio universale e trascendente è venuto meno, e la Verità assoluta si è sgretolata in tante verità provvisorie: la pretesa *avalutatività*, della scienza, il ritenersi *libera* dal problema dei valori, l'ha portata a degenerare, ci dice la filosofa, "in scientismo e generica superstizione scientifica" (BPF, 62)⁷³.

Si può concludere con le parole di Arendt che "la verità scientifica non solo non ha bisogno di essere eterna, ma nemmeno di essere comprensibile o adeguata alla ragion e umana" (HC, 285). La situazione paradossale a cui si perviene cioè è una totale separazione tra la verità scientifica (l'intelletto che conosce) e la verità filosofica (la ragione che *significa*) tale per cui le *verità dimostrabili* della scienza restano per la ragione completamente prive di senso. Ciò che è emerso da questa indagine rimanda ad una scienza che si è staccata completamente dal senso di realtà perdendo quella sua funzione di essere una forma massimamente raffinata del ragionamento del senso comune. Entro la prospettiva arendtiana, la totale assenza di limitazioni che caratterizza la ricerca scientifica ha portato la scienza ad allontanarsi dall'obbiettivo di descrivere i fenomeni quali appaiono: "se lo scienziato avesse riflettuto sulla natura dell'apparato sensorio e mentale dell'uomo, se avesse sollevato questioni tipo: [...] "Qual è il fine della scienza e perché l'uomo aspira alla conoscenza?" avrebbe posto delle limitazioni alla propria ricerca senza pervenire a quella falsa onnipotenza del *tutto è possibile* (CO, 81).

⁷³ Cfr. Ivi, pp. 41-42.

4. Il giudizio politico nello spazio pubblico del discorso

L'analisi fenomenologica del mondo che Arendt sviluppa compiutamente in *The Life of the Mind*, ma che certamente è già all'opera in *The Human Condition*, consente di riformulare alcuni tra gli aspetti costitutivi della teoria politica arentiana il cui comun denominatore è il concetto di *intersoggettività*. Nel primo paragrafo (4.1) si cercherà di mostrare come la dimensione del politico si configuri nei termini di uno spazio pubblico di relazione che emerge e si sviluppa dall'*oscurità* dello spazio privato dell'indistinzione. Nel secondo paragrafo (4.1.1) si focalizzerà l'attenzione esclusivamente sullo spazio politico che verrà chiarito come spazio *fragile* dell'interconnessione tra parole e azioni, in cui gli individui si rivelano gli uni agli altri nelle loro identità plurali e intangibili. Ciò che sembra emergere dalla riflessione arendtiana è che al linguaggio *rivelante* venga riconosciuta la funzione cruciale di conferire realtà alle azioni degli uomini nello spazio politico. Del resto, il compito di rendere *permanente* la realtà attraverso la comprensione Arendt sembra riconoscerlo al linguaggio in generale, che servendosi della metafora riconcilia il pensiero alla realtà. Queste indagini sul linguaggio conducono ad interrogarsi sul ruolo cruciale che la filosofa attribuisce in ambito politico alla facoltà di giudizio, attraverso il confronto con Kant (par. 4.2): si tratta di quella facoltà che riflette sugli eventi particolari e dunque è sempre mediata dalla parola. Condividere il mondo con altri nel discorso significa infatti per Arendt giudicare le azioni degli uomini ed assumersi la responsabilità di ricostruire ciò che è *stato*. In questo contesto il giudizio si declina innanzitutto come giudizio di opinione che l'uomo comune esercita quotidianamente sulle cose del mondo (par. 4.3): nello spazio fragile del politico la verità, sempre coercitiva, non può trovare dimora, ma è al sapere verosimile dell'opinione che deve essere riconosciuta una qualche validità. Dall'analisi arendtiana della *doxa* si evince come il linguaggio persuasivo sia la condizione per una condivisione consensuale di intenti: in questo contesto emerge una concezione egualitaria del politico che rende effettivo il principio di *comunicabilità universale* del giudizio. L'indagine sul giudizio conduce all'analisi del concetto arendtiano di storia attraverso l'opposizione di *processo* e *racconto* (par. 4.5): compito dello storico-poeta è di *raccontare* la realtà in cui si dispiegano le storie incrociate degli uomini, rimanendo però vincolato alla *presenza* del mondo che appare.

4.1 L'esperienza del politico: l'intreccio tra spazio pubblico e spazio privato

La teoria prospettica e la teoria intersoggettiva che sono state sviluppate nei capitoli precedenti in stretta corrispondenza con le indagini merleau-pontiane conferiscono fondamento teorico al complesso concetto arendtiano di *spazio politico* come *spazio pubblico* (*public realm*) e *mondo comune* (*common world*). Esse ci forniscono l'apparato concettuale da cui attingere per operare un discrimine tra queste categorie che ora devono essere intese nel loro significato strettamente politico. In particolare, nel presente paragrafo si tenterà di rendere intellegibile la cruciale distinzione arendtiana tra la *dimensione pubblica* e la *dimensione privata*, da cui emergeranno forme differenti di esperienze intersoggettive. Nel paragrafo successivo si analizzerà nello specifico la struttura relazionale dell'azione e del linguaggio che mostrerà la natura dell'esperienza politica come esperienza di condivisione e di distinzione.

Il fenomenismo arendtiano chiarisce innanzitutto la prima definizione che la filosofa ci offre dello spazio pubblico come spazio di *manifestazione* e di *rivelazione* in cui: "ogni cosa che appare [...] può essere vista e udita da tutti, e ha la più ampia pubblicità possibile" (HC, 79). Lo spazio del politico è spazio di fenomeni in cui una pluralità di attori occupanti prospettive differenti rendono visibili gli uni agli altri le proprie opinioni, mostrandosi attraverso il discorso e l'azione (HC, 194). Di questa sfera pubblica, ci dice Arendt, non è possibile trovare un comun denominatore, un punto cieco della visione come sintesi delle diverse azioni umane: nel mondo plurale gli attori infatti occupano punti di vista che sono tra loro irriducibili (HC, 86) e hanno bisogno di *spettatori* perché questi punti di vista possano essere presi in considerazione tutti contemporaneamente. Il secondo significato della sfera pubblica coincide con quello di mondo comune: Arendt afferma che il mondo pubblico è il mondo "comune a tutti e distinto dallo spazio che ognuno di noi vi occupa privatamente" (HC, 81). Inoltre, ella specifica che si tratta di uno spazio relazionale *soggettivo*, poiché "consiste di atti e parole" attraverso cui gli individui si *rivelano* gli uni agli altri (HC, 191). In termini generali, prima di affrontare specificamente l'analisi arendtiana dell'azione e del linguaggio (par. 4.1.1), occorre dire che il mondo comune è dominato dall'interesse pubblico, l'*inter homines esse*, (essere *tra* gli uomini), che agli occhi dei romani era "il segno stesso che si era vivi, consapevoli dell'essere-reale del mondo e dell'io", mentre il cessare di essere tra gli uomini era sinonimo di morte (LM, 156). Già da queste prime definizioni è chiaro come Arendt nel definire il politico, più che sulle potenzialità dei singoli individui, ponga l'accento su ciò che essi hanno in comune: sui rapporti che li connettono e li separano dagli altri, a partire dai quali ogni esperienza individuale è resa possibile. Questo aspetto ci riporta al tema della *trascendenza* del mondo che Arendt ripropone anche in un

contesto politico: “se il mondo deve contenere uno spazio pubblico, non può essere costruito per una generazione e pianificato per una sola vita”. Piuttosto, esso “deve trascendere l'arco della vita degli uomini mortali” (HC, 84). L'apparire nello spazio politico implica dunque la partecipazione ad un mondo che *pre-esiste* alla mia entrata in esso. Questo spazio *trascendente* non è l'insieme chiuso delle relazioni attuali, ma piuttosto è il tessuto connettivo, l'*in-fra*, di tutte le relazioni passate presenti e future, che si intessono tra uomini di generazioni diverse. Il legame tra uomini che sono appartenuti ad epoche distanti tra loro è resa possibile, dice Arendt, proprio dalla pubblicità del mondo, infatti: “è la pubblicità della sfera pubblica che può assorbire e far risplendere attraverso i secoli qualsiasi cosa gli uomini abbiano voluto salvare dalla rovina naturale del tempo” (HC, 84). In questo passaggio la filosofa si avvale delle categorie politiche ricavate dal mondo greco, in particolare dell'ideale di immortalità, che per i greci si realizza attraverso il mito e la narrazione poetica delle gesta e delle azioni degli uomini. Questa idea di *trascendenza* non è in alcun modo da confondere con l'ideale di eternità introdotto nel mondo dal cristianesimo (BPF, 83). Arendt si rifà espressamente all'*Etica Nicomachea* di Aristotele per delineare l'immortalità come la possibilità che l'uomo ha di acquisire gloria nella sfera degli affari pubblici (HC, 85). Ciò che è immortale per gli antichi non sono gli uomini in sé, bensì la *polis* come spazio politico: “la "polis" era per i greci, [...] la prima garanzia contro la futilità della vita individuale, lo spazio protetto dalla futilità e riservato alla relativa permanenza, se non all'immortalità, dei mortali” (HC, 85). Al contrario, il criterio di eternità cristiano si basa sull'assunto che il mondo perirà, e prevede che siano dunque gli uomini ad essere eterni. In questo contesto la *polis* greca può offrire ad Arendt il *modello esemplare* del politico, come si può notare dai continui riferimenti alla grecità che si ritrovano dispersi per tutta l'opera arendtiana. Non si tratta di un nostalgico e non più riproponibile ritorno al passato, ma piuttosto di un recupero di alcune categorie ricavate dalla tradizione antica che meglio si adattano alla natura fenomenica dello spazio pubblico che Arendt ha in mente. Ella dice che la polis greca fu “quella «forma di governo» che formiva agli uomini uno spazio per apparire,[...] una sorta di teatro dove la libertà poteva fare la propria comparsa (BPF, 206-7). A questo proposito, non è casuale che i greci tenessero in così alta considerazione l'amore per la bellezza e gli attribuissero un significato prettamente politico, pur mantenendo nettamente separate la produzione artistica dall'attività politica: il *sentimento del bello* è rivolto infatti a tutto ciò che per esistere ha bisogno di apparire in uno spazio pubblico (BPF, 275). Così Arendt, appellandosi agli antichi greci, può pensare lo spazio politico come il luogo in cui gli uomini *si rivelano* ad altri nelle gesta audaci e nelle grandi parole (HC, 202): ella rilegge lo spirito antagonista ellenico come “la tendenza appassionata a mettersi in mostra misurandosi con gli altri” (HC, 200). Come si cercherà di

mostrare nel corso della trattazione (par. 4.3), l'intento arendtiano è infatti quello di ripensare le relazioni umane come relazioni paritarie basate sul reciproco riconoscimento. In questo senso, lo spazio politico diventa lo spazio degli *aristoi*, dei migliori, che dedicano il loro tempo esclusivamente ad attività prive di utilità, che proprio per questo assumono valore: non sono infatti i *prodotti* dell'azione politica che ne decretano la maestosità e la bellezza, bensì l'agire nel suo essere in atto, nella sua pura attività che costituisce un fine in sé. Rifacendosi al paradigma della *polis* la filosofa dice che essa “serviva a moltiplicare le occasioni di conseguire «fama immortale», cioè moltiplicare le opportunità per ciascuno di distinguersi, di mostrare con gli atti e le parole chi fosse nella sua unicità irripetibile” (HC, 202). L'agire ha quindi bisogno, per rendersi pienamente apparente, della intensa luce della *gloria*, che commemora le gesta e le parole dei grandi uomini attraverso la narrazione poetica (HC, 187).⁷⁴ Emergerà come tutti questi aspetti tornano a riproporsi nell'analisi arendtiana del politico.

Date queste prime coordinate teoriche, la sfera privata si può definire innanzitutto come quella dimensione che non appare mai in pubblico, quella dimora *invisibile* che anche per i greci doveva essere tenuta nascosta entro l'intimità della vita domestica. A questo proposito Arendt dice: “la distinzione tra la sfera pubblica e quella privata, [...] corrisponde alla distinzione tra cose che dovrebbero essere mostrate e cose che dovrebbero essere nascoste” (HC, 97). La dimensione privata è dunque per Arendt unidirezionale, nel senso che è il punto di vista assunto da un'unica prospettiva che illumina il medesimo aspetto della realtà (HC, 86). Ciò significa che la sfera dei sentimenti, degli interessi personali, degli stessi pensieri, anche se venisse ampiamente allargata e sviluppata, come nel caso della società moderna, non condurrebbe ad un allargamento di orizzonte, ma piuttosto ad un prolungamento moltiplicato all'infinito di una sola prospettiva (HC, 86). Così, gli stessi motivi che spingono l'uomo all'azione sono per Arendt massimamente privati, non possono cioè avere alcun peso politico: essi “rimangono occulti a qualunque osservatore, inaccessibili tanto all'esame altrui quanto all'introspezione” (BPF, 194). Ciò non significa, e lo si chiarirà tra poco, che questi costituiscano di per sé l'unicità della persona nella sua singolarità, in quanto la sfera del privato è una zona oscura in cui non è possibile distinguere gli uomini come soggetti: “i motivi e gli scopi[...] non sono mai unici; come le qualità psicologiche, sono tipici, caratteristici di differenti tipi di persone” (HC, 212). Dalla seconda definizione della sfera pubblica come mondo comune la dimensione privata emerge altresì come la frammentazione dello spazio pubblico nelle porzioni di mondo privato, o in altri termini, come la distruzione della molteplicità prospettica entro prospettive singolari (HC, 86). In questo senso, nella sfera privata l'uomo *non appare* mai, e dunque vive “nell'assenza di altri”: egli è *privato*

⁷⁴ Cfr. J. Kristeva, *Life is a narrative*, cit., p.13.

della relazione con l'altro, e qualunque cosa faccia la sua azione è priva di significato (HC, 87). Il paradigma ideale è costituito ancora dalla categoria greca dello schiavo che non era considerato inferiore agli altri uomini in virtù di una infermità mentale, ma piuttosto per il fatto che si occupasse di un'attività, il sostentamento dei bisogni primari, che nell'antichità doveva rigorosamente essere esclusa dalla sfera di dominio pubblico e mantenuta nascosta. In questo senso, quella dello schiavo resta una categoria anonima, perché gli individui concreti che rimandano ad essa hanno vissuto una vita che non ha lasciato tracce (HC, 84). Tuttavia, occorre specificare in che senso per Arendt debba intendersi l'assenza di relazione in questa sfera. L'esperienza privata non si caratterizza per una totale mancanza di *inter-essi*, di rapporti con altri uomini, ma piuttosto si tratta della dimensione in cui domina l'*interesse privato* per le *piccole cose*. Questa dimensione non delimita la sfera del *proprio* in cui l'uomo si realizza compiutamente nella propria singolarità, ma la mescolanza di interessi indistinti, in cui gli individui non sono pienamente distinguibili nella loro unicità ma sono paradossalmente interscambiabili. In questi termini si tratta del dominio dell'*irrilevante*, cioè ciò che non è degno di essere mostrato in pubblico (HC, 81), non nel senso che gli affetti privati sono considerati irrilevanti in toto dalla filosofa, ma in quanto si caratterizzano per la loro impoliticità: sono irrilevanti ai fini dell'*inter-homini-esse*, degli interessi che gli uomini condividono in pubblico. Per contro, la sfera *comune* lo si chiarirà in seguito, deve essere specificata non come un mero spazio di condivisione, ma come ciò che *connette e separa* gli individui e li rende unici. Così, per Arendt, la dimensione del privato resta una dimensione intersoggettiva poiché recide i legami pubblici a favore dei *legami familiari*, intesi in generale dalla filosofa come l'insieme dei legami non politici e anti-politici (HC, 83). Ella certamente ha in mente come modello esemplare i vincoli di sangue che legano i membri di una famiglia, ma non si riferisce solo a questa dimensione domestica. Piuttosto, quando ella parla di legami familiari intende tipi di rapporti che sono privi del riconoscimento reciproco da parte degli altri uomini, cioè della condizione per cui le loro gesta e azioni divengano degne di essere eternate. Mentre i rapporti che dominano la sfera pubblica sono sempre potenzialmente modificabili, i rapporti che riguardano la sfera privata sono rapporti *immutabili e necessari*, reiterabili all'infinito, e imprigionati in una struttura "che non cessa di essere singolare anche se la stessa esperienza viene moltiplicata innumerevoli volte" (HC, 87).

Tuttavia, se ci si attiene ai suoi fondamenti teorici, l'opposizione pubblico-privato che Arendt ricava dal mondo antico non deve intendersi come sussistente in un rapporto *statico*: i due termini finora contrapposti per chiarezza espositiva, non solo non si escludono a vicenda, ma devono essere concepiti come coestensivi. L'analisi della realtà come una dimensione fluida,

chiaroscurale, in cui ciò che appare al contempo nasconde, ci offre ancora una volta la chiave di lettura per approfondire le categorie di *pubblico* e *privato*. Arendt dice: “sull'esistenza di una sfera pubblica in cui le cose possono emergere dall'oscurità di un'esistenza protetta, anche la penombra che rischiarava le nostre vite private e intime deriva in ultima analisi dalla luce molto più aspra della sfera pubblica” (HC, 80). Da questo passaggio si evince come la vita pubblica non possa che manifestarsi a partire da una condizione di invisibilità, di *non essere*: essa emerge attraverso un movimento che va dal latente al manifesto. Se queste due dimensioni si coappartengono, si può dire che la sfera privata costituisca il *limite* della sfera pubblica, o più radicalmente che ne costituisca la ragion d'essere. In questo senso Arendt considera da un lato priva di significato una vita totalmente privata, perché implicherebbe la perdita di ciò che è massimamente umano, ovvero l'esposizione pubblica al mondo (HC 87), ma sostiene altresì che vivere una vita completamente pubblica, esposta alla visibilità altrui, significa vivere una vita *superficiale*, infatti “pur conservando la sua visibilità, essa perde la qualità di sorgere alla vista da un certo fondo più oscuro” (HC, 96). In questo senso, per Arendt il pieno defluire di una sfera nell'altra viene visto come uno dei rischi più elevati per il deterioramento del politico. Ogni ingerenza appare illegittima nel momento in cui le *relazioni* private vengono *forzate* a divenire pubbliche ed esposte alle prospettive e ai punti visuali altrui. La filosofa da un lato intende proteggere la dimensione privata, che coinvolge oltre alle motivazioni personali degli individui anche le questioni della vita e della morte in quanto estremi *invisibili* dell'esistenza, dalla vita pubblica. Infatti, se tutto ciò che vive sgorga da un'oscurità, nonostante “l'impulso a gettarsi nella luce”, esso esige la sicurezza dell'oscurità stessa per esistere (BPF, 243). Qualunque tipo di intromissione delle relazioni affettive nel mondo comune senza alcuna mediazione dell'attività riflessiva comporterebbe innanzitutto che queste vengano snaturate se non addirittura distrutte, in quanto non possono sopportare la *luce accecante* della sfera pubblica (HC, 81).⁷⁵ Le passioni infatti, nella loro dimensione privata hanno una natura fluida, nebulosa, e non sono quindi comunicabili ad altri; illuminare queste zone oscure del *cuore*, reificandole, significa necessariamente trasfigurarle. Altrettanto impellente appare ad Arendt il bisogno di difendere lo spazio pubblico dal momento che la trasfigurazione delle emozioni comporta al contempo un perversimento del mondo politico con cui entrano in contatto. Il caso emblematico del principio cristiano dell'amore, pur nella sua eccezionalità, mette in luce entrambi questi aspetti, evidenziando la a-politicità della sfera privata. La caratteristica dell'amore che gli impedisce di venire assunto come principio politico rimanda, ci dice la filosofa, al fatto che esso, in quanto appartenente alla sfera degli affetti privati, è totalmente disinteressato al mondo come insieme di

⁷⁵ Cfr. A. Roviello, *Sens commun et modernité*, cit., p. 18.

relazioni. Dal momento che il legame che istituisce è un legame di tipo elettivo, esso distrugge “lo spazio intermedio, l'“infra”, che ci mette in relazione con gli altri e che dagli altri ci separa” in quanto uomini (HC, 242). La peculiarità dell'amore tuttavia, rispetto agli altri sentimenti, è che esso, in quanto totalmente disinteressato possiede un potere di autorivelazione del *chi* dei soggetti (HC 242). In questi termini, se introdotto nella sfera politica e forzato ad apparire, l'amore verrebbe a perdere questa sua funzione rivelatrice. Così Arendt può dire che “l'amore può solo falsarsi e degradarsi quando è usato per scopi politici come il cambiamento o la salvezza del mondo” (HC, 81). Inoltre, l'aspetto più disastroso dell'immissione dell'amore nello spazio politico è la distruzione della sfera pubblica stessa: corrotto nella sua sostanza, “porterà la sua corruzione ovunque giungerà” (HC, 102). Arendt si ispira al realismo politico di Machiavelli per chiarire questo punto, i cui principi, come quelli della filosofa, sono ancora ispirati alla greccità: è infatti la gloria, e non l'amore né la malvagità, il criterio distintivo dell'azione politica (HC, 102). Così Machiavelli auspicava che l'ambito pubblico venisse protetto dalla compassione e dalla pietà cristiana, dal momento che “coloro che rifiutano di resistere al male permettono ai malvagi «di fare tutto il male che vogliono»” (TP, 54). Per Machiavelli infatti l'amore per la patria doveva essere anteposto ad ogni costo a quello per la propria anima (LK, 76).⁷⁶

Dal rapporto tra privato e pubblico che si è cercato di far emergere sembra possibile far rientrare in quello che Arendt chiama lo spazio privato delle relazioni *familiari* tutto un insieme di pratiche che gli uomini condividono, ma che devono considerarsi, per così dire, *antecedenti* allo spazio politico vero e proprio. In questo senso è possibile rileggere le categorie arendtiane della *vita activa* alla luce della riformulazione teorica di *The Life of the Mind*, sovrapponendole in modo contiguo, come *strati* diversi di esperienza, di cui quella politica è l'esperienza autentica dell'uomo. Il presupposto teorico è, come si è visto, che una contrapposizione netta tra la condizione *naturale* dell'esperienza umana, quello che in *The Human Condition* è lo sviluppo biologico del corpo (HC,45), e la condizione plurale dell'esperienza politica dev'essere abbandonata alla luce della riflessione più matura della Arendt. Dunque, tra queste dimensioni si può istituire una gradazione piuttosto che un'opposizione. Così l'attività lavorativa improntata, sul modello dell'antichità classica, al soddisfacimento dei bisogni umani è un'esperienza massimamente privata: nell'intreccio dei corpi e dei gesti ciascuno è indistinguibile dall'altro e nell'infinita ripetizione dei movimenti della catena di montaggio i corpi sono membra dell'unico grande corpo- macchina (HC, 158). Questo spazio di indistinzione è privo di relazione perché in esso i corpi *si cadono addosso a vicenda*, secondo l'incisiva immagine arendtiana. Esso è dunque espressione di un mondo che resta vincolato al privato poiché è privo di *significatività* per gli

⁷⁶ Cfr. V. Sorrentino, *La politica ha ancora un senso?*, cit., pp. 73-75.

altri uomini.⁷⁷ Mantenendo lo schema tripartito arendtiano, l'*emancipazione* dal lavoro potrebbe realizzarsi nella sfera dei rapporti produttivi che sembra occupare una posizione intermedia tra la sfera privata e la sfera pubblica. Se infatti l'artigiano, nel produrre oggetti in completo isolamento, (lontano dagli sguardi altrui), persegue interessi marcatamente privati, egli poi riguadagna sul mercato *pubblico* la stima e il confronto con altri uomini: gli interessi pubblici di mercato sono perseguiti attraverso la "combinazione dei poteri di scambio" e dunque per mezzo della comunicazione con altri (HC, 214). Rispetto all'attività lavorativa Arendt dice che "nello scambio è implicato qualcosa di più di una mera attività economica" e che "l'«uomo economico», quando fa la sua apparizione sul mercato, è un essere che agisce, e non esclusivamente un produttore, un mercante o un commerciante" (HC, 193-194). Ella sembra quindi riconoscere una qualche forma di relazione all'attività dell'*homo faber*, infatti, quando parla del mondo come "mondo di cose in cui vivono gli uomini [...] che fisicamente si trova tra loro" (HC, 190), sta descrivendo il mondo *cosale*, pubblico e tangibile, frutto della *costruzione* umana. Tuttavia, questo spazio pubblico non è in alcun modo assimilabile ad uno spazio politico. A questo proposito Arendt afferma che, nel caso dell'attività produttiva, si è di fronte ad un rovesciamento dell'antica relazione tra pubblico e privato in favore della dimensione privata, (HC, 215), dal momento che mancano totalmente le condizioni di in un mondo politico: "l'atrofia dello spazio dell'apparenza e l'inaridimento del senso comune" (HC, 214) sono le caratteristiche del mondo prodotto dall'*homo faber*. Arendt qui ha in mente naturalmente la società di massa contemporanea che ha fatto defluire l'economico nel politico e ha omologato i soggetti entro le strettoie di una mentalità conformista che annulla la relazione: ella dice "ciò che rende la società di massa così difficile da sopportare" è "il fatto che il mondo che sta tra loro ha perduto il suo potere di riunirle insieme, di metterle in relazione e di separarle" (HC,84). A questo punto occorre esaminare più da vicino lo spazio pubblico di condivisione di parole e azioni.

⁷⁷ Cfr. L. Boella, *Hannah Arendt "fenomenologa"*, cit. p. 125.

4.1.1 L'identità plurale e la funzione *stabilizzante* del linguaggio

Per chiarire la specificità del mondo politico occorre tornare alla definizione che ne dà Arendt come dello spazio relazionale *soggettivo* costituito dall'azione (*praxis*) e dal linguaggio (*lexis*) (HC, 189). Innanzitutto si può dire che, in contrasto con la permanenza e la produttività che contraddistinguono l'attività lavorativa e quella di mercato, questa dimensione emerge come lo spazio *fragile* (HC, 190) in cui il criterio di *utilità* è del tutto bandito. Infatti, i processi dell'azione e del discorso, ricompresi dalla Arendt attraverso il concetto dell'*energeia* aristotelica (l'essere in atto), sono attività completamente *gratuite*, che non perseguono alcun fine e dunque non lasciano dietro di sé alcuna opera: ella parla della dimensione politica come di uno spazio *intangibile* in cui i *flussi* "dell'agire e del discorso non possono lasciare dietro di sé risultati o prodotti finali" (HC, 190). In altre parole, la loro peculiarità rispetto al lavoro o alla fabbricazione è di non sopravvivere alla realtà del movimento che le crea, ma di esaurirsi "con la stessa scomparsa e l'arresto delle loro attività" (HC, 205). In questo senso Arendt può concepire azione e discorso in termini aristotelici come *attualizzazioni* di uno spazio fluttuante che esiste solo in *potenza*: lo spazio pubblico non coincide dunque con le istituzioni politiche realmente esistenti in un dato momento storico, e nessun uomo può viverci eternamente dal momento che vi è un continuo passaggio di piani tra la sfera pubblica e la sfera privata (HC, 204). Piuttosto, esso è per Arendt uno spazio che esiste "potenzialmente ovunque le persone si raccolgano insieme" (HC, 205). In altri termini, l'azione e la parola consentono sempre di *ricreare* questa realtà *potenziale* purché gli uomini si accordino su ciò che è possibile condividere. Inoltre, questo spazio è definito da Arendt come *intangibile* perché in esso si rivela l'identità dell'agente mai pienamente *reificabile* in una entità distinta, ma, lo si vedrà in seguito, sempre coniugata al plurale (HC, 188). Ciò che si cercherà di mostrare è che Arendt sembra riconoscere proprio al linguaggio il compito di limitare la fragilità dello spazio politico: infatti, il linguaggio come parola narrante, nonostante la sua natura fluida, assolve la funzione di *immortalare* le identità plurali degli agenti, pur conservandone la *dinamicità*. In questo senso Arendt dice che "con tutta la sua intangibilità" lo spazio politico "è non meno reale del mondo delle cose che abbiamo visibilmente in comune" (HC,190). Si vedrà come nell'opera matura *The Life of the Mind* la filosofa approfondisca, prescindendo dall'ambito politico, il ruolo del linguaggio come l'attività di comprensione che stabilizza il reale.

Il primo passo per affrontare questa indagine è cercare di mostrare come dalla struttura intersoggettiva dell'azione e della parola si dischiuda l'autentica relazionale *io-altri* che

intercorre tra soggetti *plurali*. In linea con una concezione classica, Arendt concepisce l'azione come sempre operante entro un contesto intersoggettivo, nell'intreccio con le azioni altrui: l'azione sta *tra* gli uomini, poichè è sempre *intorno* "a qualche realtà oggettiva del mondo" (HC, 190). Perchè l'azione possa avere una qualche rilevanza politica cioè, deve istituirsi a partire dal rapporto con altri, dal momento che qualunque azione isolata, *per o contro* altri, diviene *utile* per perseguire un fine, e quindi strumentale: si è detto però come azione e linguaggio non possano essere *funzionali* ma debbano ritenersi attività pure, fini a se stesse (HC, 194). Arendt porta l'esempio della guerra in cui l'azione muta in violenza *allo scopo* di ottenere alcuni risultati contro il nemico (HC, 188). Parimenti, lo spazio politico è dominato dall'attività del linguaggio intesa da Arendt come una forma d'azione in quanto sua controparte imprescindibile, come si vedrà a breve. Il linguaggio ha per Arendt una natura relazionale dal momento che si configura come lo scambio di prospettive diverse sulla realtà, ed implica quindi sempre il confronto con un interlocutore: nel discorso le parole sono destinate ad essere comprese da coloro che a loro volta sono provvisti della capacità di parlare (LM, 113). Tuttavia, Arendt non assimila il linguaggio allo scambio strumentale di informazioni: infatti, seppure questa è una funzione molto utile della parola, non è certamente la sua funzione principale. A questo proposito altri linguaggi potrebbero rivelarsi molto più utili come ad esempio il linguaggio dei simboli matematici nell'ambito delle scienze (HC, 186). Ciò che occorre sottolineare, ma su cui si ritornerà nel corso della trattazione, è che Arendt, affiancando la parola all'azione, concepisce il linguaggio come costitutivo della realtà condivisa degli uomini, e sembra dunque riconoscergli una natura prettamente *mondana*. Il linguaggio è infatti evidentemente una componente imprescindibile della sfera pubblica, ed è quindi vincolato al senso comune, cioè alla dimensione intersoggettiva della realtà: Arendt dice che "il *sensus communis* è il senso specificamente umano perchè la comunicazione, cioè il linguaggio, dipende da esso" (LK, 106). In questo passo si ribadisce l'idea già espressa in questa sede (par 3.1.1) secondo cui senso comune e linguaggio sono le facoltà che rendono *umano* l'uomo. Il linguaggio emerge qui, in stretta correlazione con le analisi di Merleau-Ponty, come parola *incarnata*, *koinos logos*, in quanto è discorso intersoggettivo che mette in connessione e separa le opinioni degli uomini. Merleau-Ponty afferma che, nel discorso tra me e l'altro si assiste, in lui come in me, ad un rimando reciproco, un'eco proveniente da ogni dove, tale per cui parlando ad altri si parla anche a se stessi.⁷⁸ Similmente Arendt riconosce nell'uso del linguaggio la piena attualizzazione della pluralità umana: ella dice che il discorso "corrisponde al fatto della distinzione, ed è la realizzazione della condizione umana della pluralità, cioè del vivere come distinto e unico essere tra uguali" (HC, 185). Per chiarire la convergenza su questo tema tra

⁷⁸ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., p. 43.

Arendt e Merleau-Ponty è interessante notare che nell'ultima fase del pensiero merleau-pontiano le sue analisi sul linguaggio si strutturano a partire dalla sua teoria dell'intercorporeità: specificamente egli parla della *carne del mondo* come, lo si è accennato, del contesto di coappartenenza dei viventi entro cui è possibile rendere comunicabile l'esperienza. Il filosofo pensa al linguaggio come ad un *prolungamento* dell'esperienza percettiva senza ipotizzare uno scarto tra le due dimensioni: in questo senso, l'intento merleau-pontiano è volto a *superare* il dualismo cartesiano, fondato su una coscienza che detiene il controllo del *processo di significazione*, per poter articolare e rendere intellegibile quella fede percettiva *muta*, il legame prelogico che connette l'uomo al mondo.⁷⁹ In questo contesto, Arendt, lo si è visto, persegue una condivisione di intenti con l'ultimo Merleau-Ponty, legata proprio alla possibilità di poter *dire* il reale, accordare il pensiero al mondo, e in questo modo *disalienarlo* e renderlo comprensibile. Si vedrà come nella funzione che la filosofa attribuisce al linguaggio di *comprendere* la realtà e di stabilizzarla, l'influenza merleau-pontiana si fa particolarmente evidente.

Secondo quanto detto finora, azione e parola, dal momento che si riferiscono al mondo comune condiviso, sono il tessuto connettivo che collega tra loro e separa gli interessi di uomini e donne che vivono insieme (HC, 190). Entro questa prospettiva è possibile per Arendt formulare due nuove categorie del politico che diventano condizioni stesse dell'azione: l'uguaglianza, a cui verrà dedicata un'analisi a sé nel paragrafo 4.3, e la diversità (HC, 183). Come sottolinea la filosofa, nella relazione che connette gli individui, gli uomini devono essere innanzitutto *uguali* per poter comunicare: “se gli uomini non fossero uguali, non potrebbero né comprendersi fra loro, né comprendere i propri predecessori, né fare progetti per il futuro”. In quanto interconnessi tra loro nell'azione e nella parola i soggetti sono infatti posti tutti sullo stesso piano e nessuno può rivendicare una gerarchia di ruoli. Al contempo però, Arendt sottolinea anche come, nel connettere gli individui, la relazione mette in atto una differenziazione, tale per cui ogni soggetto si rivela nella sua unica diversità. Per chiarire questo aspetto occorre mettere in luce come, a partire da queste strutture relazionali che si interpongono tra me e altri, gli individui possono realizzarsi come esseri unici nella *distinzione* (HC, 184). Solo in questi termini è possibile per Arendt che si sviluppino forme più complesse di interazione che non si sarebbero realizzate a livello della mera intercorporeità: “se gli uomini non fossero diversi, e ogni essere umano distinto da ogni altro che è, fu o mai sarà, non avrebbero bisogno né del discorso né dell'azione per comprendersi a vicenda” (HC, 183). Dunque per Arendt è solo mediante l'azione e il discorso che “gli uomini *si distinguono* anziché essere meramente distinti” (corsivo mio), nelle loro *identità plurali* (HC, 184). Gli uomini cioè, non sono distinti nello stesso senso in cui lo

⁷⁹ Cfr. L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, cit., p. 237.

possono essere i viventi: questi ultimi infatti, *esprimono* delle emozioni comunicando, ma sono privi di unicità poiché “le loro identità fisiche appaiono senza alcuna attività da parte loro” nella *forma* del corpo e nel suono della voce, e restano pertanto celate in un intreccio indistinto (HC 187). L’azione, e in particolare il discorso invece, nel mettere in relazione gli individui li differenzia perchè *attualizza* la loro passività, (l’interdipendenza *con-altri*), e la rende manifesta (HC, 213). È evidente dunque che l’identità di cui parla Arendt non sia l’identità corporea di cui l’io soffre passivamente, che nel caso degli uomini è stata definita il *carattere*, e che può essere scambiata con quella di chiunque altro perchè rimanda a delle caratteristiche comuni. Essa è piuttosto l’identità unica e plurale (HC, 188) che si *rivela* nell’azione discorsiva: è il *diamon* socratico che accompagna costantemente ciascun uomo nella propria vita ma ne *eccede* il carattere (HC, 199). Arendt, riprendendo un tema tipicamente heideggeriano, riconosce nello *svelamento* del soggetto la specificità del linguaggio infatti, “è evidente che l’affinità fra discorso e rivelazione è molto più stretta di quella fra azione e rivelazione” (HC, 186). Ciò che si era già messo in luce (par. 2.2) è che nel rivelarsi ad altri il soggetto resta celato proprio a se stesso finchè agisce o è implicato nelle conseguenze dell’azione (HC, 187). Questo svelamento che preclude al soggetto di conoscere *in anticipo* se stesso rende comprensibile l’interpretazione arendtiana dell’antica virtù greca del coraggio come della virtù dell’uomo politico in quanto tale, che non ha bisogno di compiere grandi gesta per avere qualità eroiche. Secondo la terminologia omerica *eroe* era qualunque uomo libero che avesse preso parte alla guerra di Troia: Arendt si rifà a questa definizione per intendere il coraggio non come l’azione temeraria di colui che mette in gioco la propria vita, ma come il *rischio* che l’uomo si assume nel mostrarsi ad altri, senza conoscerne gli esiti anticipatamente (HC, 193). Ogni persona è diversa da qualunque altra e può rivendicare con coraggio la propria diversità perchè agendo e parlando ciascun uomo si sobbarca la nuda realtà della sua “apparenza fisica originale” (HC, 184) e fa piena *apparizione* nel mondo umano della pluralità. La dimensione *rivelante* del linguaggio che si declina solo al plurale, sembra in questi termini costituire in Arendt la controparte imprescindibile dell’azione attivando un processo di significazione che riguarda il soggetto stesso. Infatti, perchè l’azione abbia un soggetto, cioè perchè essa assuma un significato e divenga comprensibile per altri, dev’essere accompagnata dal discorso: “l’azione senza discorso non sarebbe più azione perchè non avrebbe più un attore, e l’attore [...] è possibile solo se nello stesso tempo sa pronunciare delle parole” (HC, 186). Nel momento stesso in cui il discorso non rivela più nulla, esso è mutato in *chiacchiera* e la rivelazione dell’agente ha perduto qualunque significato (HC, 188). Ciò su cui Arendt pone innanzitutto l’accento è l’*essere in atto* dell’azione e del linguaggio, la loro capacità di rendersi manifeste e immettersi ogni volta *ex novo* nel mondo: è questo l’*eroismo* arendtiano,

il rischio presente “in ogni volontà di agire e parlare, di inserirsi nel mondo e di iniziare una propria storia” (HC, 193). In queste attività Arendt riconosce il *potere* del cominciamento, del dare inizio a qualcosa di totalmente inaspettato che pertiene ad ogni soggetto in quanto *nuovo nato* (HC, 184). Ogni singolo essere umano crea infatti una *frattura* nel *continuum* in cui si inserisce (HC, 185) che non potrebbe esistere prima di lui. La facoltà dirompente dell’azione trova quindi il suo fondamento per Arendt nell’evento della *nascita*: “l’azione come cominciamento corrisponde al fatto della nascita” (HC, 185). Arendt cioè, istituisce un legame strettissimo tra l’azione e la dimensione umana della *natalità*, una categoria cruciale nel pensiero politico arendtiano, che, si potrebbe dire, è la condizione pre-politica dell’azione:⁸⁰ se con l’atto della nascita viene al mondo un soggetto unico che non era prevedibile prima della sua esistenza, allo stesso modo l’azione è l’inizio di un iniziatore che interrompe ciò che è comunemente accettato per portare alla luce l’imprevedibile immettendolo nel mondo nuove relazioni (HC, 185, 211). L’unicità degli individui si coniuga quindi sempre al plurale poiché si *dirama* nelle diverse interconnessioni senza assumere mai un profilo ben definito. In questo senso per Arendt l’identità degli uomini ha, come si è detto all’inizio, una natura *intangibile*: essa assume una forma tentacolare, sfaccettata, sempre in via di ridefinizione. Il problema della costituzione del soggetto viene quindi affrontato dalla filosofa a partire dalla pluralità, in un continuo tentativo di ricongiungimento dell’io alla sua coappartenenza con l’altro. È allora il *punto di vista dell’altro* che illumina l’io: non dell’altro come *Alterità assoluta* che destabilizza l’io e che lo costringe ad uscire dalla sua egoità riducendolo a mera passività, e neppure dell’altro come la copia o proiezione di me stesso, come l’*altro-me*, ma piuttosto dell’altro come *relazione*, come punto di appoggio e di connessione che non *mi* annulla, ma se vogliamo, mi concede di esistere. L’io può esistere solo *per-altri* dal momento che egli, nel *rivelarsi* attraverso la parola, si nasconde proprio a se stesso (HC, 187).

Solo in questo spazio di interconnessioni è possibile per Arendt che si realizzi la libera spontaneità dell’azione: questo è il dominio nel quale la libertà *appare*, è espressa cioè *tangibilmente* in parole e azioni (BPF, 207). Qui i temi affrontati nel saggio giovanile *What is Existenz Philosophy?* vengono riproposti ed enormemente allargati dal momento che la libertà emerge ora solo entro i confini della relazione interumana come “la vera ragione per cui gli uomini vivono insieme in un’organizzazione politica” (BPF, 196). L’elemento di discontinuità che sussiste tra l’esperienza politica e qualunque altra forma di attività umana, caratterizzata da una relazione *privata* con gli altri uomini, consiste proprio nell’assenza di questa libertà. La

⁸⁰ Per un’analisi approfondita della categoria della natalità, cfr. P. Bowen Moore, *Natality, Amor Mundi and Nuclearism in the thought of Hannah Arendt*, in *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Martinus Nijhoff publishers, Boston 1987, pp. 135-153.

libertà infatti, non riguarda né il lavoro, vincolato alla necessità delle funzioni corporee, né l'attività economica, vincolata alle leggi del mercato, se non come libertà di movimento. In queste due dimensioni non è possibile per l'uomo immettere qualcosa di nuovo nel mondo che non sia già a sua volta condizionato: “dove la convivenza di un gruppo di uomini non dà origine a una società politica [...] le azione e il comportamento di questi non sono dominati dalla libertà bensì dalle necessità vitali e dalla cura per la conservazione dell'esistenza” (BPF, 199). A questo proposito è utile notare che la definizione arendtiana del mondo come insieme aperto di infinite relazioni, non riducibile all'insieme dei soggetti e degli oggetti che ne fanno parte, torna qui a riproporsi in un contesto politico. Arendt vede infatti nell'azione la capacità straordinaria di stabilire infinite relazioni, processi illimitati e irreversibili (HC, 197): “anche il più piccolo atto nelle circostanze più limitate ha in sé il germe della stessa illimitatezza, perché un solo atto [...] basta a mutare ogni costellazione di atti e parole” (HC, 196-197). Tuttavia, questa illimitatezza non è in alcun modo legata al numero di persone coinvolte in essa (HC, 196) ma è legata al fatto che, qualunque ne sia l'origine, “ogni reazione diventa una reazione a catena e [...] ogni processo è causa di nuovi processi” (HC, 196). In questi termini, le conseguenze dell'agire saranno imprevedibili e difficilmente coerenti con gli scopi iniziali che hanno messo in moto l'azione. Infatti, dal momento che l'azione si riferisce sempre a soggetti che a loro volta sono essi stessi agenti, la *reazione* è sempre l'inizio di una nuova azione (HC, 196). Al contempo però, ciascuna *reazione* non può mai cancellare le azioni precedenti che sono immutabili, ma può solo *ri-creare* qualcosa di nuovo. In questi termini, l'agente non ha mai un controllo diretto sulle proprie azioni: egli non può sottrarsi pienamente alla propria passività, al fatto cioè che ciò che è accaduto non dipende totalmente dalla sua responsabilità. Nella relazione con altri egli rimane sempre *vittima* delle conseguenze dell'azione e dunque non è solo colui *che fa*, ma al contempo è sempre anche colui che *subisce*: “fare e subire sono come le facce opposte della stessa medaglia” (HC, 196). In altri passaggi Arendt dice che l'azione come *praxis* non ha propriamente un *autore*, come nel caso dell'artefice che ha *fatto* l'opera e la può sempre distruggere (HC, 193): l'azione non è *fatta* nello stesso senso un cui è fatto un oggetto, ma si inserisce all'interno di un insieme di relazioni preesistenti. In questo senso per Arendt voler estrapolare l'autore dell'azione dal circuito di azioni presenti, passate e future, è un'operazione fittizia a meno che non si intenda per autore solo colui che ha per primo partorito qualcosa di nuovo nel mondo, ovvero il suo attore. In questi termini, l'impossibilità per l'uomo di fare affidamento su di sé è il prezzo che egli deve pagare per la propria libertà (HC, 244): qui emerge

in tutta la sua irruenza la *fragilità* dello spazio politico e la sua potenza distruttiva a cui devono essere posti dei limiti.⁸¹

In questo contesto, sembra lecito affermare che Arendt intenda attribuire proprio alla funzione *comprensiva* del linguaggio il compito di stabilizzare il mondo pubblico degli agenti politici e dunque delle azioni che essi compiono, conferendo loro uno *statuto di realtà*. Si è già detto come la parola rivelante costituisca per Arendt la controparte dell'azione poichè essa mette in moto un processo di significazione retroattiva che concerne il soggetto dell'azione. Ora occorre specificare che l'identità plurale del soggetto acquista pienamente un significato *particolare* soltanto *ex post facto* (HC, 193), cioè una volta che l'azione e i suoi effetti si sono conclusi, dal momento che, nell'atto di agire non è mai possibile conoscere pienamente il *contenuto* della propria rivelazione. In questo contesto, nonostante la *fluidità* della parola, Arendt afferma che essa ha una qualità *durevole* perché provoca il *ricordo* di sé (HC, 213). Nel rivelarsi reciproco dei soggetti plurali infatti la parola rivelante si fa racconto, e conserva l'esistente che altrimenti in quanto apparenza è votato a scomparire. Il linguaggio in questi termini, assume una certa priorità sull'azione perché senza di esso l'azione verrebbe dimenticata l'attimo dopo in cui è stata compiuta. Arendt dice che “senza un'azione che possa immettere nel gioco del mondo il cominciamento [...], «non c'è nulla di nuovo sotto il sole»”(HC, 209); correlativamente, “senza il discorso, che rende reali e suscettibili di ricordo [...] le «nuove cose» che appaiono e risplendono, non sarebbe possibile «la memoria»” (HC, 210). In questo contesto il linguaggio come *flusso vivente* diviene l'unica attività in grado di *immortalare* le azioni degli uomini e di *eternarle* in una *storia*: perchè l'identità unica e distinta del *chi* non resti una manifestazione evanescente ma divenga *tangibile* c'è bisogno che qualcuno la enunci (HC, 193). Così nel teatro greco, se gli attori nel recitare *imitano* l'azione, il significato universale della storia è rivelato dal coro, che non imita (HC, 194). È dunque possibile conoscere *chi* qualcuno è, chi è l'eroe della storia, solo conoscendone le gesta attraverso la narrazione, e non attraverso le opere che egli ci ha lasciato, le quali ci dicono solo “che cosa egli è o fu” (HC 193). Il *narratore* ha dunque l'abilità di estrapolare la *biografia* dell'individuo dall'intreccio con altre storie, per conferire ad una serie di eventi *l'unicità di significato* (HC, 191). Nell'abilità di *produrre storie* è dunque rinvenibile la funzione di unificazione e di stabilizzazione delle azioni umane e dei *soggetti* che le compiono: il linguaggio, nell'accordare l'uomo col mondo, diviene così la *trama* del reale⁸². In questo contesto si può solo anticipare che il linguaggio narrante costituisce per Arendt la condizione stessa per tramandare il passato nel racconto storico. Si tornerà su questo aspetto nel paragrafo dedicato all'idea arendtiana di storia (par. 4.5).

⁸¹ Cfr. L. Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente*, cit., p. 150.

⁸² Cfr. A. Enegrén, *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., p. 48.

Ciò che si può dire in questa sede è che l'importanza di attribuire all'attività comprensiva della parola la funzione di rendere permanenti le azioni umane riceve maggiore consistenza teorica se si prende in esame il compito che Arendt sembra riconoscere al linguaggio in generale, al di fuori del contesto politico: quello di conferire *permanenza* alla realtà attraverso l'uso che esso fa della metafora. In termini arendtiani, il linguaggio è metaforico non solo nel senso tradizionale secondo cui la metafora come figura retorica del discorso opera una trasposizione di significati: piuttosto lo è ogni qual volta esso si riferisce agli enti *astratti* del pensiero poiché attraverso la metafora il linguaggio consente alla *ragione* di manifestare se stessa (LM, 188). Dunque per Arendt, in una visione che, come si è accennato all'inizio, sembra rievocare temi merleau-pontiani, il linguaggio accorda il pensiero al mondo delle apparenze e rende *accessibile* la realtà agli uomini per mezzo della comprensione. Per chiarire questo punto specifico della riflessione arendtiana sul linguaggio deve essere analizzato il significato che Arendt attribuisce proprio alla metafora ricavata dal linguaggio poetico. Innanzitutto occorre dire che ella si ispira all'Aristotele del *De interpretatione* per definire il linguaggio come il *risuonare munito di senso*, in cui le parole sono in se stesse *suoni significanti* (LM, 195). Il valore degli enunciati non dipende cioè dalla verità o falsità degli stessi, ovvero dall'adeguazione del concetto all'*oggetto reale*: in se stesse le parole non sono né vere né false, piuttosto il loro criterio di validità è il significato (LM, 183). Così ad esempio, la parola *centauro* può essere compresa anche se non corrisponde ad un oggetto *esistente* nel mondo poiché essa ha per noi significato (LM, 184). In questo contesto le parole non sono scelte arbitrariamente, ovvero il linguaggio non è meramente convenzionale come può esserlo nel caso dei simboli matematici, ma, e qui entra in gioco il ruolo esercitato dalla metafora, il significato delle parole è secondo Arendt ricavato dall'esperienza. Ella dice che nessun linguaggio ha un vocabolario *già pronto*, bensì, esso trae il proprio lessico da parole che *in origine* corrispondevano ad esperienze sensibili (LM, 188). Le parole sembrano cioè ricavare il proprio significato attraverso il *contatto* con la realtà. Arendt rievoca qui quanto detto da Merleau-ponty in merito all'impossibilità che un significato possa essere applicato dall'*esterno*: egli dice “la parola strappa o lacera delle significazioni nel tutto indiviso dell'innominabile”.⁸³ Per Merleau-Ponty, il quale pensa ad una continuità tra sensibilità e linguaggio, come c'è una reversibilità della visibilità c'è altresì “una reversibilità della parola e di ciò che essa significa”.⁸⁴ In termini arendtiani, la formazione di concetti è possibile in virtù del fatto che le metafore forniscono delle *intuizioni* tratte “dal mondo delle apparenze” (LM, 189), per “provare la realtà dei nostri concetti” (LM,189). Nell'interpretazione arendtiana della metafora, la peculiarità esclusiva di quest'ultima consiste nella capacità di trans-portare

⁸³ M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., p. 40. Cfr. A. Dal Lago, *La difficile vittoria sul tempo*, cit., p. 14.

⁸⁴ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 169.

(*metapherein*) gli enti invisibili del pensiero (i concetti), in enti visibili (LM 189), istituendo delle relazioni precedentemente non percepite tra cose dissimili (LM ,188). In questo modo è possibile *perpetuare* la percezione, ovvero *allargare* l'orizzonte di ciò che è percepito attraverso l'elemento *creativo* della metafora. Nella metafora cioè si istituisce aristotelicamente un rapporto di relazioni, che per Arendt non è però reversibile, i cui termini possono essere del tutto indipendenti tra loro: ad esempio, nel caso della metafora "l'inverno del cuore", l'inverno sta alla primavera come la tristezza sta alla felicità, senza che *inverno* e *tristezza* abbiano qualunque relazione. Il fatto che la metafora sia di per sé irreversibile indica per Arendt che essa si avvale dell'esperienza sensibile per *spiegare* l'esperienza mentale e non il contrario, e dunque indica il primato della "evidenza indiscussa e irriflessa dell'esperienza sensibile" (LM, 200). In altre parole, la metafora, nel *trasformare* l'invisibile in apparenza, in *dialogos* plurale, rende possibile comprendere e condividere anche gli *enti invisibili* del pensiero, che vengono *salvati* tramite il linguaggio dalla loro stessa irrealtà (LM, 190). In questo senso, tutti i termini filosofici sono metafore *congelate*, che ricavano la loro vitalità dal *contesto* d'origine da cui sono scaturite, e che dunque si costituiscono attraverso rapporti di relazione con l'esperienza mondana e pre-filosofica (LM, 190): in questo senso Arendt dice che ogni attività della mente "trae le proprie metafore da un differente senso corporeo" (LM, 197). Arendt porta l'esempio del *nous*, l'organo del pensiero che ricava la sua formulazione dall'organo della vista, come indica la parola *noemata* che originariamente era utilizzata nel significato di percezione visiva (LM, 191): ciò che si è istituito nell'utilizzo filosofico della parola è un rapporto di relazione, tale per cui la relazione tra la mente e il proprio oggetto di pensiero è ricavata dalla relazione tra l'occhio e l'oggetto visibile (LM, 191). Arendt dunque pensa all'uso della metafora, il filo con cui la mente si *tiene stretta* al mondo, come al mezzo che consente al linguaggio il passaggio tra due sfere differenti: da un lato esso *immette* il pensiero nel mondo delle apparenze e dall'altro rende l'attività del pensiero manifesta "allo stesso io della mente" (LM, 188)⁸⁵. Per Arendt non si tratta di formulare in parole pensieri già costituiti, in quanto il pensiero può attivarsi solo con parole già munite di significato, e dunque, in termini affini a quanto afferma Merleau-Ponty, è sempre pensiero discorsivo (LM, 184): per il filosofo c'è una *necessità* di parlarsi quando si pensa, poiché le parole hanno "il potere di suscitare pensieri."⁸⁶ A questo proposito, Merleau-Ponty riconosce che non esiste alcun parallelismo tra parola e pensiero, come fossero due ordini distinti, ovvero "non c'è il pensiero e il linguaggio: quando lo esaminiamo, ognuno di questi due ordini si sdoppia e immette una ramificazione nell'altro."⁸⁷ Così per Arendt "il pensiero senza

⁸⁵ Cfr. P. Terenzi, *Per una sociologia del senso comune*, cit., p.154.

⁸⁶ M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., p. 40.

⁸⁷ Ivi, p. 41.

parola non è concepibile” (LM, 113) poichè “ha bisogno del discorso non solo per essere espresso” ma “proprio per essere attivato” (LM, 210). In questi termini, è evidente come il linguaggio non possa ridursi a mero strumento di comunicazione in funzione del pensiero, ma al contrario, il pensiero abbia potuto svilupparsi solo in quanto l’uomo è un animale parlante (LM, 184). Ciò che emerge con chiarezza dalla riflessione arendtiana è che il linguaggio è l’attività che *accorda* il pensiero, che si è ritirato dalla realtà, e il mondo delle apparenze, *gettando un ponte, un abisso* tra visibili e invisibili (LM, 192): “non ci sono due mondi”, afferma la filosofa, “perché la metafora li unisce” (LM, 197). Questo tentativo di *unificare* l’esperienza fa tornare alla mente la funzione che Arendt attribuiva al *sensu comune*. Ella dice che “in corrispondenza o in conformità col senso comune, il linguaggio denomina un oggetto con il suo nome comune”: questa comunanza “costituisce il fattore determinante della comunicazione intersoggettiva” dal momento che il medesimo oggetto è percepito come *comune* da persone differenti (LM, 207). Se il senso comune, nel suo significato aristotelico è quella facoltà che unifica le nostre sensazioni, di per sé massimamente private, riferendole al medesimo oggetto, il linguaggio, data la sua struttura intersoggettiva, fornisce dei nomi comuni con cui è possibile comunicare. Attraverso i *nomi comuni*, il linguaggio rende dunque le cose *maneggiabili* e a nostra disposizione (HC, 189). In questi termini, esso garantisce una certa stabilità e permanenza al mondo, dal momento che ci *àncora* alla realtà: Arendt afferma infatti che “dare un nome alle cose” è l’unico modo che l’uomo ha per portare *alla luce* il mondo (LM, 185).

In questo contesto, se è emerso come il linguaggio costituisca il tessuto connettivo che mette in relazione il pensiero e il mondo dell’azione e consente così al pensiero di riflettere sul mondo, occorre ora specificare che nell’ambito politico questa funzione di *riconciliazione* con il reale venga incorporata dalla facoltà di giudizio, come si evince dalle riflessioni dell’ultima Arendt sul giudizio, coeve alle sue riflessioni sul linguaggio.

4.2 Hannah Arendt in dialogo con Kant: giudizio politico e *sensus communis*

Il confronto con la fenomenologia merleau-pontiana ha portato Arendt ad interrogarsi negli ultimi anni della sua vita sulla facoltà di giudizio. Infatti, la filosofa sembra intravedere proprio nell'esercizio del giudizio la concreta possibilità che si realizzi quel *desiderio* di riconciliazione del pensiero col mondo comune dell'azione (LM, 308): il giudizio, addentrandosi in un processo di significazione mediato dal linguaggio, riporta la riflessione su quel mondo della vita da cui il pensiero si è ritirato. Ella dice che il giudicare è una delle più importanti, se non la più importante attività nella quale si manifesta il nostro «condividere il mondo con altri» (BPF, 284). In questi termini, condividere liberamente lo spazio pubblico nel discorso *interumano* significa per Arendt poter *giudicare* le proprie azioni e quelle altrui: il ragionamento di senso comune che ci orienta nel mondo è dunque, in ambito politico coincidente con il giudizio, come suggerisce la stessa Arendt quando afferma che il senso comune occupa “un posto [...] elevato nella gerarchia delle qualità politiche” (HC, 213). Del resto, a questa facoltà la filosofa avrebbe dedicato la terza parte mai scritta di *The Life of the Mind*. In mancanza di una vera e propria teorizzazione sull'argomento, per affrontare l'interpretazione arendtiana del rapporto tra senso comune e giudizio occorre rifarsi necessariamente ai soli testi in cui questo rapporto viene abbozzato nelle sue coordinate generali: il saggio *The crisis in culture*⁸⁸, gli accenni che Arendt fa su questo tema in *The Life of the Mind*, e le *Lectures on Kant's Political Philosophy*⁸⁹ che ella tiene nel semestre autunnale del 1970. Non solo nelle *Lectures*, ma anche negli altri testi citati la filosofa ci offre un riesame del concetto kantiano di *sensus communis* connesso col giudizio di gusto che è impregnato dell'approccio fenomenologico assunto negli scritti maturi. L'intento arendtiano appare infatti quello di conferire al giudizio un fondamento intersoggettivo, di cui si possono trovare tracce in Kant, l'unico filosofo a detta di Arendt che abbia preso in esame il giudizio come una facoltà autonoma del pensiero. A questo proposito, nel *post-scriptum* della terza parte sul *Pensare* di *The Life of the Mind*, dove è anticipata la successiva (poi mancata) parte sul *Giudicare*, Arendt afferma: “si dovette aspettare la *Critica del giudizio* di Kant” perché la facoltà del giudizio “divenisse il tema di primo piano di un pensatore”, e venisse analizzata come una forma di pensiero indipendente dalla ragion pura e dalla ragion pratica (LM 310). In questo contesto Arendt conserva della ben più ampia

⁸⁸ H. Arendt, *The crisis in culture: its Social and its Political Significance*, (1961), trad. it. *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, a cura di T. Gargiulo, in *Tra passato e futuro*, cit., pp. 256-289.

⁸⁹ H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1982), trad. it. *Teoria del giudizio politico*, a cura di P. Portinaro, il Melangolo, Genova 2005.

riflessione kantiana sul giudizio alcuni temi strettamente connessi all'indagine sul senso comune che stava portando avanti in quegli anni, quali: la *socievolezza* della condizione umana, la *pubblicità* e la *comunicabilità* del giudizio (LK, 34).

Secondo la definizione kantiana, il *sensus communis* deve intendersi come “l’idea di un senso che abbiamo in comune, cioè di una facoltà di giudicare che nella sua riflessione tiene conto a priori del modo di rappresentare di tutti gli altri” (LK, 106). Innanzitutto Arendt rileva come Kant istituisca un legame strettissimo, si potrebbe dire un’equivalenza, tra il senso comune e la facoltà di giudizio. Qui il *sensus communis*, sottolinea Arendt, non è da confondersi con ciò che in altra sede Kant definisce il *sano intelletto umano*: quest’ultimo è il senso che si deve presupporre in ciascun individuo, e dunque è ancora qualcosa di *privato*, qualcosa che ognuno ha per sé. Piuttosto, il *sensus communis* è una sorta di attributo intellettuale *extra* che *inserisce* l’uomo in una comunità rendendo universalmente comunicabile il gusto (LK, 107). Arendt pone l’accento proprio su quest’ultimo punto - l’aver affrontato l’analisi del giudizio a partire dal senso del gusto- per evidenziare la peculiarità del pensiero kantiano (BPF,284). Il senso del gusto è stato scelto da Kant come veicolo del giudizio proprio perchè, avendo a che fare con impressioni sensibili che non sono *oggettive* (LK, 99), è un *senso interno* che rispetto agli altri sensi è massimamente discriminante (LK, 99) e quindi può aspirare ad una generalità che resta vincolata al particolare. Quando Kant parla di giudizio di gusto si riferisce al giudizio riflettente, il quale giudica esclusivamente il *questo-qui* particolare senza che una *norma* generale sia data: il giudizio riflettente “concerne il particolare, *questo* è bello, *questo* è giusto che, «come tale, rispetto all’universale contiene qualcosa di contingente»” (LK, 26). Ciò che interessa ad Arendt è che nel caso del giudizio riflettente non esistano criteri che possano essere *insegnati* per esercitare correttamente questa facoltà. Il giudizio riflettente infatti, a differenza di quello determinante o conoscitivo, che sussume il particolare all’universale, ha a che fare solo con oggetti particolari da cui cerca di ricavare il *generale*, cioè di estendere il medesimo giudizio ad altri oggetti singoli. L’universalizzazione del gusto non deve intendersi quindi come quella che contraddistingue il concetto, sotto cui possono essere sussunti gli infiniti casi particolari (LK, 67) ma si tratta piuttosto della generalizzazione di un “sentimento che abbiamo in comune”, senza la mediazione di concetti (LK, 107).⁹⁰ In questi passaggi Arendt ritrova in Kant il fondamento del giudizio di gusto nel *sensus communis* ovvero nell’elemento intersoggettivo (da intendersi per Kant in senso trascendentale), che supera le preferenze strettamente individuali del gusto senza fare di quest’ultimo un senso *oggettivo* (LK, 101): nelle parole di Kant “è solo presupponendo

⁹⁰ Cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), trad. it. *Critica della capacità di giudizio*, a cura di L. Amoroso, Bur, Milano 2007, p. 243.

che ci sia un senso comune [...] che può essere dato il giudizio di gusto”.⁹¹ A questo proposito, tornando alla definizione kantiana sopracitata, egli dice che nell’esercizio del giudizio si tiene conto a priori del possibile giudizio di altri (LK, 101). In questa operazione per Kant è coinvolta l’attività combinata di riflessione e immaginazione (LK, 100): l’immaginazione è l’operazione che trasforma l’oggetto della percezione in rappresentazione del senso interno (LK, 103) e istituisce il giusto distacco da esso che consente al soggetto di mettersi nella condizione di chiunque altro; la riflessione è l’attività di giudizio vera e propria che si esercita sulla rappresentazione, e si realizza in totale disinteresse verso le inclinazioni *personali* che suscita l’oggetto nella sensazione (LK, 104). Si tratta, dice Arendt, dell’approvazione o disapprovazione del *fatto stesso* che qualcosa piaccia o non piaccia (LK, 104), e il *canone* per l’approvazione o disapprovazione è il senso comune (LK, 105): la *norma ideale* dell’intersoggettività che implicitamente viene presa in considerazione in ogni giudizio.

In questi termini Arendt può dire, citando Kant, che il sentimento disinteressato del *bello* “ci insegna ad amare senza egoismo” e “interessa solo in società” (LK, 111) : ovvero il giudizio di gusto può essere esercitato dall’uomo solo in quanto appartenente ad una comunità di altri uomini (LK, 110-101). Prima di affrontare il tema kantiano che qui emerge della *socievolezza*, occorre sottolineare come, attraverso il confronto con l’analisi kantiana del giudizio Arendt può innanzitutto istituire un legame tra il giudizio estetico e il giudizio politico a partire dal quale ricomprendere il rapporto tra cultura e politica.⁹² Ciò che qui interessa è mostrare come la concezione fenomenica del mondo sviluppata da Arendt abbia un peso cruciale nelle riflessioni di questi anni e tragga alimento anche dal confronto con Kant. La filosofa dice che questi due tipi di giudizio, estetico e politico, si riferiscono alla realtà delle cose apparenti, ai fenomeni che hanno una *forma* (BPF, 270): infatti, sia i prodotti della politica (azione e linguaggio) che i prodotti dell’arte (opere), hanno bisogno di uno spazio pubblico in cui apparire (BPF, 280). Le cose *in vista* in uno spazio pubblico *sono* “in quanto appaiono e sono belle” (BPF, 280) e in questo senso “il giusto criterio di giudizio dell’apparenza è la bellezza” (BPF, 271) che necessita del potere dell’immaginazione, cioè del potere di prendere le distanze dall’oggetto, dimenticandoci di noi stessi (BPF, 271). Questa presa di distanza è alla base del principio di *disinteresse*, che caratterizza il giudizio in generale e il giudizio di gusto in particolare come sua espressione emblematica: Arendt sottolinea come le opere d’arte, al pari dell’azione e del linguaggio, siano le uniche a non avere alcun valore d’uso dal momento che non coinvolgono né gli interessi vitali del soggetto, né i suoi interessi etici (BPF, 285), ma sono fatte “per un

⁹¹ Ivi, p. 241.

⁹² Per questo aspetto cfr. R. Beiner, *Interpretative Essay. Hannah Arendt on Judging*, trad. it. *Il giudizio in Hannah Arendt. Saggio interpretativo*, a cura di C. Cigogna e M. Vento, in *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 148.

esclusivo fine di apparenza” (BPF, 271). L’unico scopo del giudizio di gusto è quindi quello di piacere agli uomini perchè, dice Arendt si sentano *a casa nel mondo* (LK, 114). Al giudizio estetico Arendt attribuisce inoltre la funzione di *stabilizzare* gli affari umani in quanto esso garantisce *immortalità* all’opera dell’uomo (BPF, 281) e dunque, in assonanza con il giudizio politico, come si vedrà in seguito, esso si *prende cura* del mondo fenomenico (BPF, 272).

Questo parallelismo non implica per Arendt una estetizzazione della politica, ma piuttosto comporta una ricomprensione dell’estetica entro confini politici. Ella infatti interpreta il rapporto tra estetica e politica nel senso in cui i greci avevano inteso *l’amore per il bello* come una *forma* stessa del politico, dal momento che la contemplazione del bello resta *barbara* se non viene accompagnata dalla capacità del discernimento tipica del giudizio (BPF, 276). Arendt traduce l’orazione di Pericle tramandataci da Tucidide in questi termini: “Noi amiamo la bellezza nei limiti del giudizio politico, e filosofiamo senza cadere nel vizio barbarico della effeminatezza” (BPF, 275). In questo contesto, il limite dell’estetico è arendtamente il politico.⁹³

Da quanto detto, il giudizio di gusto è perciò esercitabile solo in società: il senso comune infatti *riporta* il giudizio entro un contesto plurale, la comunità degli uomini che vivono nel mondo. Arendt riprende il tema kantiano della *socievolezza*, *l’inclinazione* umana alla vita sociale, per specificare la peculiarità del giudizio come facoltà che può essere esercitata solo *pubblicamente*, tra una collettività di uomini dotati di senso comune (LK, 22). L’inclinazione alla socievolezza, per Kant lo scopo della destinazione umana (LK, 111), implica che gli uomini non possano prescindere dall’intersoggettività neppure nell’esercizio delle facoltà spirituali: come sottolinea la Arendt, citando Kant “la buona compagnia è indispensabile per l’*essere pensante*” (LK, 22). Il filosofo qui non si sta riferendo all’uomo come soggetto conoscitivo, che esercita la facoltà di *ragione*, ma *agli* uomini, al plurale, come effettivamente vivono in società, dunque alla facoltà di giudizio (LK, 25). I due filosofi concordano quindi nel ritenere che il giudizio non abbia a che fare con pure leggi dell’intelletto bensì solo con le cose particolari che si incontrano nel mondo e dunque non possa ritenersi un’attività solitaria: a differenza del pensiero che si è *ritirato* dal mondo delle apparenze, e che è stato collocato da molti filosofi in una realtà trascendente, il giudizio riguarda “ogni esperienza che facciamo del mondo” che è sempre esperienza intersoggettiva (LK, 105). Arendt mette in evidenza questa peculiarità del giudizio e la sua autonomia rispetto all’esercizio della *ragion pura*, riprendendo l’equazione kantiana tra giudizio e *senso comune* e tra pensiero logico e *sensus privatus*: nel primo caso, dice Arendt, l’uomo giudica sempre al plurale; nel secondo caso al contrario, l’attività di dedurre conseguenze da premesse date, può tranquillamente realizzarsi in completa solitudine (LK, 96). Kant chiama

⁹³ Cfr. E. Greblo, *Il poeta cieco. Hannah Arendt e il giudizio* in *Aut Aut*, n. 239-240, 1990, pp. 111-126.

questa seconda condizione quella dell'egoista logico, mentre attraverso il giudizio, vincolato al senso comune, è possibile trascendere questo *egoismo* (LM, 310): Arendt afferma che “come la logica può essere sana soltanto se esiste l'io, così il giudizio, per essere valido, richiede la presenza altrui” (BPF, 283). Condividere un *sensu comunitario*, come lo chiama Kant, è a tal punto essenziale per esercitare il proprio giudizio che il folle è incapace di giudicare, e rappresenta proprio colui il quale ha perduto questo senso di condivisione con altri (LK, 95)⁹⁴. In questo contesto Kant può formulare alcune *massime* del senso comune, citate da Arendt, che sono assunte dal giudizio come regole generali e non come leggi del pensiero: la filosofa afferma che i giudizi “non hanno nulla in comune con le operazioni logiche” ed essi non possono essere ottenuti “né mediante deduzione né mediante induzione” (LM, 310). Queste massime riprendono gli aspetti che in parte sono già stati sottolineati. La prima è quella della autonomia, il pensare da sé necessaria alla comprensione: questo significa che la facoltà del giudizio, nonostante tenga conto delle prospettive altrui, deve necessariamente esercitarsi autonomamente (LM, 311). La seconda massima riguarda la capacità di mettersi al posto dell'altro, dunque è la massima della pluralità o della mentalità ampia che si riferisce specificatamente al giudizio (LK, 107). La terza è la massima della coerenza, la sintesi delle due massime precedenti, ovvero l'essere in accordo con se stessi. Si è già visto come questo sia per Arendt un aspetto cruciale per il pensiero in generale, attività che si può definire anche come l'esercizio del giudizio che opera su di sé, nell'accordo e disaccordo dell'io con se stesso. Queste massime ci dice Arendt, non riguardano la conoscenza ma il *modo di pensare* ampio: infatti la verità *costringe* e non ha bisogno di massime, mentre “le massime si applicano e sono necessarie esclusivamente in materia di opinione” (LK, 107).⁹⁵ Proprio questo rapporto tra verità e opinione dovrà ora essere indagato.

⁹⁴ Cfr. P. Terenzi, *Per una sociologia del senso comune*, cit., p.161.

⁹⁵ Cfr. I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, cit., p. 393.

4.3 Opinione persuasiva e verità: l'egualitarismo arendtiano e la comunicabilità

Le basi intersoggettive su cui poggia il giudizio offrono il terreno fertile per indagare l'importanza attribuita da Arendt all'*opinione* come la forma di *sapere* propria del giudizio. Definendo lo spazio pubblico come spazio plurale di manifestazione si è già accennato come l'ambito politico non possa essere sede di una verità immutabile *onnivedente*: piuttosto in esso dimorano le diverse opinioni equivalenti che costituiscono le prospettive occupate dai singoli individui, i quali rivelano gli uni agli altri le proprie posizioni. Un'analisi più approfondita del giudizio di opinione fornirà dunque i presupposti per chiarire l'egualitarismo arendtiano: è questo il contesto entro cui è pensabile il principio di *comunicabilità universale* del giudizio.

Arendt affronta la questione cruciale dello statuto dell'opinione attraverso il confronto con la tradizionale opposizione che la filosofia ha istituito tra verità e opinione, come emerge dal saggio *Truth and Politics*⁹⁶: il tema è di fondamentale importanza per Arendt, dal momento che getta le basi per ripensare lo spazio del politico di fronte all'incapacità di un'intera tradizione di riflettere sull'azione. Ella, ispirata da Madison, uno dei padri fondatori degli Stati Uniti, introduce il problema della veridicità dell'opinione sottolineandone la struttura *plurale*: "lo spostamento dalla verità razionale all'opinione implica uno spostamento dall'uomo al singolare agli uomini al plurale", dove il vincolo non è più garantito dal *solido ragionamento* dell'intelletto ma piuttosto dalla *fiducia* del soggetto nelle persone che *si presume* abbiano le sue stesse opinioni (TP, 40). Sempre sulla scia di Madison, ella specifica che questa distinzione si gioca sul già citato conflitto, di natura eminentemente politica, tra la *vita al plurale* del cittadino, e la *vita solitaria* del filosofo (TP, 37- 40). Infatti, l'opinione (*doxa*) è stata considerata fin da Parmenide il sapere provvisorio e illusorio della sfera pubblica, contrapposto alla certezza inconfutabile che non può essere negata delle verità eterne. Tra le due forme di sapere vi è sempre stata opposizione, poichè la verità filosofica è verità *rivelata* alla ragione del filosofo e deve rimanere celata ai più, mentre la *doxa*, il sapere condiviso dai *molti*, è considerato una forma inferiore di conoscenza in quanto è un sapere *instabile* al pari dei suoi oggetti: le cose visibili in balia di generazione e corruzione (TP, 36). Arendt cita a questo proposito la distinzione che Platone traccia nel *Timeo* tra i filosofi capaci di percepire la verità e l'uomo comune che può avere opinioni *giuste*: nel caso dei primi è stata l'istruzione, dunque una condizione di ineguaglianza, a risvegliare il *nous* (l'organo di ricezione della verità), mentre i secondi sono stati *persuasi* e quindi possono sempre mutare la propria opinione (TP, 46-47). Per i filosofi dunque

⁹⁶ H. Arendt, *Truth and Politics* (1968), trad. it. *Verità e politica*, cit., pp. 29-77.

tradizionalmente il *bios politikos* doveva essere al servizio del *bios theoretikos* (LK, 36) e quest'ultimo doveva prescrivere al primo i suoi principi (BPF, 160). L'intento arendtiano è quello di approfondire queste stesse categorie per poter riabilitare il sapere *doxastico* come peculiare di un giudizio che si esercita solo sui particolari. Ella cioè, attraverso il confronto verità-opinione intende mostrare la natura *coercitiva* delle *verità razionali* contrapposta alla dimensione contingente dell'opinione, sempre vincolata alla realtà fattuale. In questi termini, l'approccio con cui Arendt affronta questo tipo di problemi è marcatamente politico e prescinde dalla legittimità epistemologica di questa contrapposizione, e dai diversi significati che questi concetti hanno assunto nella storia del pensiero (TP, 34). Se dunque per *verità* si intende un sapere *razionale* autoevidente, essa è sempre coercitiva per ciascun uomo preso singolarmente (TP, 46), e corrisponde, potremmo dire, al *sensus privatus* kantiano che si esercita solo in solitudine e non ha bisogno di altri per ottenere conferma sulla sua validità. La verità infatti, indipendentemente dal numero di persone che la condividono è sempre *al di là* dell'accordo e del consenso (TP, 46) e se viene negata muta inesorabilmente in menzogna. In questi termini per Arendt la verità è impolitica *per natura* (TP, 54), e dal punto di vista del *potere* (il punto di vista della politica) è sempre *dispotica* sopraffazione della libertà (TP, 47). Infatti, secondo la filosofa i rapporti di potere non possono essere fondati su alcun tipo di forma di dominio: il potere non equivale né all'esercizio della forza fisica che pertiene solo al singolo, né all'uso della violenza in concerto con altri, entrambe forme impolitiche di sopraffazione. Piuttosto, esso è "ciò che mantiene in vita" e alimenta la sfera pubblica (HC, 205), dove le parole non mentono e i gesti non sono *brutali* (HC, 205). Come suggerisce lo stesso termine greco *dynamis*, il potere non è un'entità immutabile e misurabile come la forza, ma è piuttosto una dimensione *potenziale* che si realizza nell'azione e nel discorso condivisi con altri (HC, 205). A questo proposito Arendt dice: "chiunque, per qualsiasi ragione, si isola e non partecipa a questo essere-insieme perde potere e rimane impotente, per grande che sia la sua forza" (HC, 206). In questo senso, se il filosofo vorrà imporre nella sfera pubblica la verità, egli subirà una sconfitta e dovrà concludere che in tale ambito questo *sapere tirannico* è totalmente *impotente* (TP, 54). Il binomio verità-impotenza ha per Arendt il suo contraltare nel binomio opinione-potere, infatti, in questo spazio aperto al cominciamento, alla novità irripetibile e mai lontanamente prevedibile quale è l'azione, un sapere apodittico di leggi immodificabili non ha alcuna pretesa di esercitare il proprio dominio. Gli eventi eccezionali costituiscono la "tessitura stessa dell'ambito politico" (TP, 35): essi, dice Arendt, essendo il costante prodotto "del vivere e dell'agire insieme" di soggetti incarnati, compongono la compagine fenomenica della realtà comune. In questo contesto, l'esercizio della politica non può essere demandato all'imposizione di principi che hanno una validità universale

e che possono essere applicati indiscriminatamente in ogni circostanza particolare: quelli che Arendt definisce *i fatti elementari*, non sono mai pienamente sussumibili sotto leggi necessarie in quanto pervasi dall'*ambiguità* e dall'irruenza che innerva il reale. Essi sono arendtianamente "l'ostinato *esser-là*", "la cui inerente contingenza" eccede sempre qualunque spiegazione razionale, e oppone *resistenza* "a tutti i tentativi di spiegazione definitiva" (TP, 70). In questi termini, è al giudizio di opinione che Arendt si rivolge per salvaguardare i fenomeni nell'esercizio del potere: la realtà fattuale costituisce infatti il materiale grezzo da cui l'opinione non può prescindere poiché, "senza degli uomini disposti ad attestare ciò che è e che appare loro perché è", neppure l'esistenza della sfera pubblica potrebbe sopravvivere (TP, 32). Il rapporto tra fatti e opinioni che Arendt formula è allora pensato come un rapporto di reciprocità, tale per cui i fatti devono sempre informare le opinioni, le quali possono essere espresse liberamente e divergere solo quando garantiscono la realtà dei fenomeni (TP, 44). In altre parole, un uso corretto del giudizio implica sempre che il fatto contingente ne costituisca il *limite*, la materia bruta, che di per se stessa non è passibile di interpretazione (TP, 45). In caso contrario il rischio è che queste *verità di fatto*, se non riconosciute, possano essere *bandite* dal mondo "non solo temporaneamente, ma potenzialmente per sempre" (TP, 35) e una volta perse, nessuno sforzo razionale le potrà riportare in vita (TP, 35). La validità dell'opinione come sapere contingente riceve dunque innanzitutto fondamento dal rapporto di equilibrio che istituisce con la realtà fattuale (LK, 109). In questo senso deve essere letto il tentativo arendtiano, del tutto rivoluzionario rispetto alla tradizione, di legittimare l'opinione come il sapere del *verosimile* che ci *orienta* nella sfera pubblica e dunque conserva quella *fede percettiva* che ci tiene legati al mondo (TP, 69).

Messa in luce la contrapposizione tra verità coercitiva e opinione *contingente* vincolata ai fatti, occorre specificare ulteriormente lo statuto di quest'ultima: da un lato si intende mostrare come essa non possa mai ridursi alle mere preferenze individuali dei singoli e dall'altro sottolineare come essa si serva del linguaggio persuasivo per ottenere consenso.

Per quanto concerne il primo aspetto, se la *doxa* è il punto di vista singolare e prospettico occupato da ciascun soggetto nella sfera pubblica, ogni prospettiva particolare presa di per sé sembra ridursi ad un *parere (dokei moi)*, ad una mera *parvenza* che non può aspirare ad alcuna validità. Tuttavia, e qui il prospettivismo arendtiano trova nuovo alimento dal ruolo riconosciuto all'immaginazione, l'attività immaginativa che si attiva nel processo di giudizio consente il superamento delle opinioni parziali e manchevoli e l'*allargamento* dell'intero campo di visione. Infatti, se l'immaginazione è la facoltà che permette di "rendere presente ciò che è assente" (LK, 117), nel *modo di pensare ampio* Arendt riconosce la possibilità per l'individuo di rappresentarsi

le opinioni degli altri in modo tale che i pareri soggettivi siano esposti ad una visibilità pubblica, e i punti di vista di altri siano potenzialmente accessibili all'indagine (LK, 66). Istituito la giusta distanza tra il soggetto e le proprie inclinazioni personali, questa operazione consente agli individui di *mettersi nei panni* dell'altro (dei loro giudizi possibili) (LK, 66) e assumere una prospettiva differente. In questi termini, nel processo di formazione dell'opinione si perviene ad un accordo *imparziale* e *disinteressato*, libero dalle *idiosincrasie* delle opinioni espresse nell'ambito meramente *privato* (BPF, 283). Arendt dice che per conseguire questo *punto di vista generale* occorre passare per le condizioni particolari e antagonistiche dei punti di vista, senza mai negarle, in modo tale che il giudizio venga alla luce nella sua multilateralità (LK, 67): l'immaginazione si muove cioè da un punto di vista all'altro di uno spazio pubblico *aperto in tutte le dimensioni* (LK, 66- 67). La verità al contrario resta in questi termini *opaca* perchè, dice Arendt, seppure *illumina* l'intelletto, essa resiste ad ogni ulteriore delucidazione (TP, 49). In questa prospettiva il giudizio non può mai prevedere l'imposizione coercitiva dall'*alto* di un solo punto di visione: la sfera pubblica si ridurrebbe così alla sovranità della volontà del singolo sulla volontà di molti. Questo piuttosto accade nei casi in cui l'esercizio del potere si concretizza in una qualunque forma di dominio vincolata ai legami patronali della sfera *privata*, dove un'unica opinione pervade l'intero spazio politico. Ma per Arendt "il pensiero politico è rappresentativo" (TP, 48), dunque non può mai operare in *privato*. Tuttavia, la rappresentanza che ella ha in mente non ha a che vedere col principio della rappresentanza politica, o con qualche altra forma costituita di potere, così come non si concretizza nel principio della maggioranza (TP, 48). Capacità di rappresentazione significa invece, lo si è visto, mettersi *al posto* di *ciascun* individuo e assumere la sua prospettiva (LK, 66). Con ciò Arendt non si riferisce ad un rapporto *empatico* o di immedesimazione con l'altro (TP, 48 e LK, 66): ella dice esplicitamente che il processo di rappresentazione non riguarda "né l'empatia", in cui adotto *ciocamente* le vedute di altri come se provassi a *sentire* come qualcun altro, né la scelta deliberata di "unirmi ad una maggioranza" (TP, 48). Tutte queste *soluzioni* appaiono ad Arendt altrettante forme di *coercizione* che soffocano l'opinione, e violano la massima kantiana del *pensare da sé* che appartiene anche al giudizio: Kant dice che questo è il modo di pensare *libero dai pregiudizi*, dove per pregiudizio intende un uso passivo della ragione, la tendenza all'eteronomia, che nella sua forma più grave diviene *superstizione*.⁹⁷ Così, per Arendt, esprimere una opinione non significa accettare passivamente il giudizio dell'altro, sottomettersi o immedesimarsi nel suo pensiero: ciò implicherebbe *scambiare*

⁹⁷ I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, cit., p. 393.

i suoi pregiudizi con i miei (LK, 67). Le opinioni altrui sono invece coestensive e simultanee alle mie nell'esercizio autonomo del giudizio (LK, 66-67).⁹⁸

In questo contesto, lo si è accennato, Arendt pensa al linguaggio *persuasivo* come all'unica modalità attraverso cui ottenere consensi presso gli uomini nella compagine politica: qui ritorna la funzione centrale che Arendt riconosce al linguaggio incarnato nello spazio politico plurale. Il consenso, dice Arendt, può infatti essere soltanto *sollecitato* e *corteggiato*, ma mai imposto nell'arena pubblica (LK, 109). Questo «corteggiamento» “corrisponde in modo quasi perfetto alla *pedein*, il linguaggio convincente e persuasivo che in Grecia era considerato la forma tipicamente politica del dialogo” (BPF, 285). Nella polis greca i rapporti tra cittadini venivano infatti regolati per mezzo della *persuasione* dal momento che da questa sfera era regolarmente escluso sia l'uso della forza fisica, (in opposizione al potere), che quella forma *non violenta* di coercizione quale è la verità (BPF, 285). Come lo stesso Platone mette in luce nel Gorgia, il linguaggio persuasivo si differenzia dal *dialogos* che è il discorso filosofico vero e proprio: si tratta invece di *Peithein*, la persuasione, o il “comunicare nella forma della «retorica»” (TP, 38). Tuttavia, più che nel senso del discorso retorico del sofista condannato da Platone (TP, 37-38), per Arendt *Peithein* è aristotelicamente la parola che si esercita in ambito politico a fini pratici, e che non esige alcun processo dimostrativo (BPF, 285). In questo senso il discorso, lo si è già accennato, è fondamentalmente una forma di azione: esso è parola performativa che nel promuovere il consenso produce dei cambiamenti nel mondo, come emergerà tra poco nell'analisi delle forme discorsive della promessa e del perdono. Ciò che innanzitutto occorre ribadire, è che il linguaggio, nell'atto di persuadere mette *in connessione* e *separa* i punti di vista particolari dei singoli individui: esso cioè, se da un lato assume il punto di vista dell'altro, al contempo salvaguardia la diversità delle posizioni in campo.⁹⁹ In questi termini, Arendt può dire che nel discorso persuasivo ciascuno giudizio “non potrà mai aspirare a un valore maggiore di quello che hanno gli altri” (BPF, 283). In questo passaggio emerge chiaramente quale sia la condizione imprescindibile perché il giudizio possa esercitarsi nel rispetto della diversità dell'altro senza prevaricazioni: si tratta della condizione di uguaglianza, dell'eguale diritto di ciascuno a far valere le proprie opinioni. L'uguaglianza lo si è visto è, insieme alla diversità, la condizione stessa del politico (par. 4.1.1), in virtù della struttura relazionale del linguaggio: ora, dall'analisi condotta sull'opinione persuasiva, diventa chiaro come essa sia costitutiva del giudizio stesso. Per Arendt non si tratta di un criterio apodittico della ragione, infatti, “che tutti gli uomini siano creati uguali non è evidente di per sé né dimostrabile” ma piuttosto “abbiamo questa opinione perché la libertà è possibile solo tra uguali”

⁹⁸ E. Greblo, *Il poeta cieco*, cit., p. 118.

⁹⁹ Cfr. A. Dal Lago, *Una filosofia della presenza*, cit., p. 106-07.

(TP, 56). In altre parole, perché il criterio di uguaglianza sia *politicamente* rilevante si deve giungere ad esso per mezzo del consenso pubblico (TP, 55-56): non a caso Arendt dice che i fanciulli ancora in età di formazione non possono essere ammessi né alla politica né all'uguaglianza, in quanto non sarebbero in grado di servirsene (BPF, 164). Arendt cioè, si oppone ai tentativi di legittimazione dell'uguaglianza attraverso principi che *trascendono* la sfera politica (ad esempio: tutti gli uomini sono uguali il fronte a Dio); piuttosto l'*egualitarismo* arendtiano trova la sua validità esclusivamente entro il contesto della discussione politica (LK, 46). In questo senso Arendt sembra voler ridefinire le relazioni umane, tradizionalmente basate su rapporti gerarchici e verticistici rispondenti al modello autoritario, su un modello di tipo egualitario: l'autorità infatti, "è incompatibile con la persuasione che presuppone eguaglianza e richiede un processo di argomentazione" (BPF, 132). Ella dice che l'equivalente dell'amore nella sfera pubblica è il *rispetto* nel senso della *philia politike* aristotelica: "una specie di «amicizia» senza intimità e senza vicinanza" (HC, 242). La *philia* infatti, a differenza dell'amore, necessita della giusta *distanza* che il mondo politico frappone tra gli uomini (HC, 243): in essa Arendt intravede la realizzazione di rapporti basati sul reciproco riconoscimento tra individui liberi, uguali e diversi. Non a caso la filosofa attribuisce all'opinione, mediata dal linguaggio, un potere di *rivelazione*, seppure *involontario*, (BPF, 286) che espone gli uomini al reciproco svelamento delle loro prospettive uniche e diverse. A differenza della nota lotta per il riconoscimento hegeliana, l'impostazione arendtiana dell'intersoggettività, lo si è visto, tiene totalmente al di fuori della sfera politica la violenza e il conflitto. Dunque, nella sfera libera dell'agone pubblico deve essere garantita l'*isonomia*, l'eguale valore di espressione delle opinioni degli individui, e l'*isegoria* l'uguale valore dei loro discorsi, nella salvaguardia del pluralismo: la diversità infatti è considerata un valore aggiunto perchè consente l'allargamento della visione e l'esercizio di un giudizio più consapevole. Attraverso queste nuove categorie, il significato politico che Arendt attribuisce alle relazioni umane si fa più sfaccettato: forme complesse di interazione favoriscono il *rispetto* della diversità e la realizzazione dell'uguaglianza *sostanziale* tra gli uomini. Il discorso persuasivo prende così forma negli atti *linguistici* del perdono e della promessa: essi sono gli unici *principi guida* che possono arginare l'irreparabilità delle azioni passate e l'imprevedibilità delle azioni future senza negarne la libertà. Si tratta di "dispositivi di controllo inseriti nella facoltà di dar inizio a nuovi e interminabili processi" (HC, 245): tali *disposizioni*, che si svincolano dai precetti morali tradizionalmente intesi come sistemi di norme consolidate e imposte dall'esterno, si realizzano solo nella pluralità del linguaggio (HC, 238). Esse infatti, creano legami tra gli uomini prima inesistenti, e possono attuarsi solo attraverso questi legami. In questo senso per Arendt nessuno può essere vincolato ad una promessa fatta solo a se stesso e

allo stesso modo nessuno può perdonare se stesso nel dialogo del *due-in-uno*: se infatti l'oggetto del perdono è la persona, l'io chiuso in sé non farà mai esperienza della sua identità che dipende sempre da altri (HC, 243). Arendt dice che “perdonare o promettere nella solitudine o nell'isolamento è atto privo di realtà, nient'altro che una parte recitata davanti a se stessi” (HC, 238). Se il perdono viene quindi ad assumere un significato politico, esso non coincide con l'amore, ancora connesso al legame familiare o duale: piuttosto esso è *philia*, poiché il rispetto concerne per Arendt ancora una volta esclusivamente la persona, ed è dunque sufficiente per suscitare la disposizione a perdonare (HC, 243). Nel concedere all'altro il perdono è possibile secondo la filosofa ovviare al problema dell'irreparabilità dell'azione: se perdonare gli uomini dagli errori commessi significa cancellare un passato di per sé imm modificabile, per Arendt ciò equivale ad un atto di mutua *liberazione* poiché consente agli agenti coinvolti di continuare ad agire (HC, 240). La promessa pone invece un freno al problema altrettanto cogente della imprevedibilità dell'azione, sia per quanto riguarda le motivazioni personali che possono sempre mutare nel tempo, che per quanto riguarda le conseguenze delle azioni (HC, 244). Vincolarsi ad altri con delle promesse serve infatti a proiettare nel futuro quelle che Arendt chiama *isole di prevedibilità* in un oceano di incertezza. Attraverso questi *indici di fiducia* nei confronti del mondo comune quali sono le promesse, è possibile “disporre del futuro come se fosse presente” e in questo senso allargare il campo d'azione degli uomini (HC, 245). Arendt pensa quindi ad un esercizio del *potere* basato sulla pattuizione di accordi e di trattati intesi come forme del discorso in cui si articola la promessa: la promessa nella forma del contratto alimenta il *gioco instabile dei poteri* senza mai annullarne completamente la forza propulsiva dell'incertezza, elemento costitutivo del mondo pubblico (HC, 207).¹⁰⁰

Solo in questo contesto, in cui è venuta a galla la natura egualitaria dell'opinione, acquista validità l'idea di una *comunicabilità universale* del giudizio, ovvero il perseguimento di un consenso potenziale che si possa riscontrare in ciascuno senza che le diverse posizioni si riducano all'unanimità. L'idea kantiana della *comunicabilità*, che nel pensiero della filosofa riecheggia altresì motivi jasperiani, corrisponde per Arendt al criterio di *pubblicità*, cioè alla possibilità di *manifestare* ad altri i propri giudizi: nelle parole di Jaspers, solo a ciò che è possibile comunicare può essere attribuita veridicità (LK, 62). Per Arendt cioè, solo ciò che è comunicabile acquisisce significato e rilevanza nella sfera pubblica dal momento che comunicare è una vocazione *naturale* dell'uomo politico (LK, 63): *l'incomunicabilità* è invece espressione della dimensione privata, che coincide, lo si è visto, con la sfera dei sentimenti indistinti. Ella dice che sentimenti ed emozioni *rivestono un valore* “solo nella misura in cui possono essere

¹⁰⁰ Cfr. A. Enegrèn, *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., p. 38.

universalmente comunicati” (LK, 111), cioè mediati dal linguaggio. Nello stesso Kant Arendt ritrova questa contrapposizione tra la comunicabilità della sfera pubblica e l’incomunicabilità della sfera privata. Egli infatti, in piena epoca illuministica, intende la comunicabilità come l’uso pubblico della ragione in ambito politico: in termini kantiani, senza la «prova dell’indagine libera e pubblica» non è possibile né il pensiero né la formazione dell’opinione” (LK, 62). Dunque, se la libertà di parola è il diritto di ciascuno di esprimere la propria opinione per “persuadere altri a condividere il suo punto di vista” (LK, 62), “«il potere esterno che priva l’uomo della libertà di comunicare pubblicamente i suoi pensieri” afferma Kant, “*lo priva allo stesso tempo della libertà di pensare»” (TP, 39). In questi passaggi emerge l’altra funzione massimamente politica del linguaggio, connessa a quella *specifica* di conferire permanenza alle azioni *particolari* degli uomini attraverso il racconto (par. 4.1.1): si tratta di rendere *universalmente* comunicabile il giudizio, dunque di costituire un mondo intersoggettivamente condivisibile nell’opinione pubblica.¹⁰¹*

¹⁰¹ Cfr. Ivi, p.48.

4.4 Giudicare nell'intervallo tra passato e futuro

Dall'analisi sino ad ora condotta è emerso come il giudizio d'opinione mediato dal linguaggio persuasivo orienti l'attore politico nel prendere decisioni: perché si possano stipulare accordi con altri soggetti si è visto come occorra ponderare criticamente le diverse visioni antagonistiche che occupano lo spazio pubblico (TP, 48-49). Senza questo *giudizioso* scambio di opinioni che si realizza nel discorso intersoggettivo il soggetto sarebbe del tutto incapace di agire consapevolmente nel mondo (BPF, 283): Arendt dice che “tanto in estetica quanto in politica giudicando si prende una decisione” in merito alla futura *apparenza* che le cose avranno nel mondo (BPF, 285), e la maggior parte di queste scelte sono compiute “in forma di discorso” (HC, 186). Il giudizio viene qui preso in considerazione come un *sapere pratico* della *vita activa*, che consente all'uomo d'azione di orientarsi nel mondo delle apparenze: esso è *phronesis*, dice la filosofa, rifacendosi all'antica *prudenza* aristotelica, quella intelligenza intuitiva che è uno dei più importanti talenti dell'uomo politico ed è radicata nel senso comune (BPF, 284). Alla *phronesis* ella riconosce l'abilità di ponderare e sottoporre al vaglio le diverse posizioni: ciò significa porre dei *limiti* alla forza dirompente dell'azione. Infatti, Arendt dice che “il carattere illimitato dell'azione” è frenato dalla “vecchia virtù della moderazione, del contenersi entro certi limiti, che “è certamente una delle virtù politiche per eccellenza” (HC, 197). Esercitare il giudizio significa anche quindi arginare i rischi che un'azione incontrollabile può portare nel mondo, come si è visto nel *potere stabilizzante* di atti linguistici come il perdono e la promessa.¹⁰² In questo contesto, è divenuto altresì evidente come il giudizio assolva la funzione di riflettere sugli avvenimenti particolari una volta che le azioni umane si siano concluse. Si è detto infatti come al giudizio d'opinione spetti il compito di conservare i fatti per impedire che la sfera degli affari umani si riduca all'ambito dell'irrazionale e dell'insignificante: solo cioè se l'opinione è informata dai fatti il significato degli eventi non viene mistificato ma viene portato alla luce (LK, 71). In questi termini, il giudizio d'opinione confluisce e diviene un tutt'uno col giudizio storico. Apparentemente sembrerebbe che si passi dalla funzione pratica del giudizio di dirigere l'azione nel mondo alla riflessione teoretica di comprendere ciò che è irrevocabilmente accaduto senza manipolarlo: tuttavia per Arendt non si tratta di teorizzare due forme distinte di giudizio, una pratica e una teoretica, nei termini in cui è stato posto il problema da una parte della critica,¹⁰³ ma piuttosto di concepire questo passaggio come un cambio di prospettiva.

¹⁰² Cfr. A. Enegren, *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., p. 131.

¹⁰³ A questo proposito, cfr. R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt*, cit., p. 137.

Nell'attribuire al giudizio la funzione di *comprendere* gli eventi, Arendt sposta cioè il punto focale di attenzione dallo sguardo dell'attore proiettato verso il futuro, allo sguardo imparziale dello spettatore che riflette sul passato. Si potrebbe dire con Merleau-Ponty che si assiste ad un rovesciamento del punto visuale che vede l'attore da soggetto giudicante ad oggetto giudicato, da percepiente a percepito, esposto alla visibilità altrui: questa *reversibilità* dall'attività alla passività è innanzitutto possibile poichè, dice Arendt, "un tale critico e spettatore risiede in ogni attore" (LK, 95). Infatti, privato della facoltà di comprendere, l'attore sarebbe a tal punto separato dallo spettatore "da non essere nemmeno percepito" (LK, 95). Al contempo, in ogni spettatore *risiede* l'uomo d'azione. In questo senso, la concezione arendtiana del punto di vista spettatoriale emerge chiaramente dall'intenso scambio col pensiero intersoggettivo merleau-pontiano, più che dal confronto con Kant: così come l'attore è sempre al contempo giudice, lo spettatore imparziale arendtiano non si *ritira* in una regione *superiore* a contemplare le verità eterne ma nel giudicare *partecipa* dei fatti e delle azioni (LM, 178). Egli cioè, non è mai per Arendt spettatore onnisciente ma piuttosto è, potremmo dire, spettatore *incarnato*, poiché *dipende* egli stesso dalle azioni che gli si rivelano, come il pubblico esiste solo in virtù dello spettacolo messo in atto dagli attori. La comprensione può sorgere dunque solo in un contesto intersoggettivo: lo spettatore esiste solo al plurale in un mondo di apparenze, e non può mai *contemplare* in solitudine (LK, 95). Il mondo comune resta perciò il contesto imprescindibile entro cui è possibile giudicare *prendendo le distanze* dall'esperienza solo per farvi ritorno, senza mai recidere il coinvolgimento coi fatti. In questi termini, se da un lato la posizione assunta dalla fenomenologia prospettica arendtiana sottrae fondamento teorico al riconoscimento di un punto di vista *privilegiato* da cui osservare il mondo, al contempo non nega la possibilità che il mondo possa essere compreso. Piuttosto, Arendt ancora la riflessione al tempo presente, al *c'è* del mondo che si fa manifestazione apparente: il dischiudimento del senso si rivela quindi nel circolo delle posizioni compresenti degli individui plurali. In questa prospettiva, il giudizio emerge come l'attività che si svolge nello spazio di coesistenza attuale in cui passato e futuro sono egualmente presenti ed in lotta tra loro. Il giudizio si muove cioè per Arendt in una sfera *intervallare*, tra la *theoria* del puro pensiero e la *praxis* dell'azione, conformemente alla concezione kantiana, che Arendt interpreta alla luce del pensiero di Merleau-Ponty: ella dice che "per Kant il «concetto mediatore», il «termine medio di congiunzione e di passaggio» dalla teoria alla prassi, è il giudizio" (LK, 58). Il soggetto impersonale *Egli*, della già citata parabola kafkiana, nel giudicare i suoi avversari non *esce* dal tempo ma neppure si lascia *schacciare* dal peso incombente della tradizione che lo spinge in avanti e dalle inquietudini del futuro che lo spingono indietro (LM, 299): piuttosto, nel riflettere sul passato e sulle prospettive future, è soggetto *incarnato* (LM 302)

che resta equidistante dalle forze temporali che lo limitano (LM, 303). *Egli* infatti, frappone una distanza dal passato e dal futuro e nell'assumere la posizione di "arbitro" per *penetrare* il significato "dell'esistenza umana nel mondo" non contempla esternamente ma è *presenza guerriera* che *agisce* nel presente e difende la sua postazione (LM, 304): nelle parole di Merleau-Ponty, lo spettatore imparziale stabilisce una "iniziativa che non ha garanzia nell'essere" poichè immette qualcosa di nuovo nel mondo¹⁰⁴. *Comprendere* è quindi per Arendt al contempo sempre anche una forma d'azione dal momento che implica la continua immissione nel mondo di "risposte sempre nuove" all'inesauribile domanda di senso (LM, 304), attraverso l'infinito gioco di alleanze col passato e col futuro (LM 302).¹⁰⁵ Entro questi termini è possibile concludere l'indagine sul giudizio affrontando il tema arendtiano del senso della storia, che risente fortemente, lo si è accennato, delle analisi di questi anni sulla funzione del linguaggio come racconto storico.

¹⁰⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 30.

¹⁰⁵ Cfr. A. Dal Lago, *Una filosofia della presenza*, cit., p. 94.

4.5 Comprendere il mondo: il recupero del passato attraverso il racconto

L'indagine sul giudizio ci porta a riflettere sul concetto arendtiano di storia che la filosofa sviluppa in stretta correlazione con la propria teoria politica. Compito dello storico è infatti, nelle parole di Erodoto, quello di *dire ciò che è*, "*legein ta eonta*", ovvero testimoniare con il racconto la realtà di ciò che è accaduto (TP, 32) e salvaguardare così l'esistenza del mondo.

Ciò che in via preliminare dev'essere detto, è che le ricerche arendtiane in questo ambito rispecchiano il tentativo di far fronte all'annoso problema della perdita di significato del mondo che ha allontanato l'uomo moderno dal senso comune. In questo contesto, in cui confluiscono tutti i percorsi che si è cercato di tracciare nel corso dell'indagine, il metodo decostruzionista che Arendt impiega contro l'ontologia tradizionale è qui messo all'opera contro le filosofie moderne della storia: queste, impiegate sul concetto di processo, conducono secondo Arendt, ad un totale scollamento con la realtà. Infatti, come si è cercato di mostrare, qualunque tentativo di riconoscere una razionalità intrinseca al reale è il risultato della volontà arbitraria di comprimere l'eccedenza e la molteplicità di ciò che è entro vuote categorie, che perdono di vista il fenomeno: la sfera dell'azione umana è dominata dalla *doxa*, che è linguaggio persuasivo, e non da tiranniche verità. È il sapere doxastico dunque, particolare e prospettico, che ha la sua sede naturale in un mondo comune dove sono garantiti i principi di uguaglianza e di diversità, ovvero dove la novità irripetibile che ciascun individuo può apportare è ben accetta perché arricchisce il giudizio. Rimanendo fedele all'approccio fenomenologico che l'ha indirizzata verso la salvaguardia del fenomeno contingente, di ciò che appare ma che potrebbe anche rimanere celato, Arendt intravede nel giudizio storico la possibilità di tornare a riconciliarsi col mondo ed alimentare quella *fede percettiva* nella realtà. Entro queste coordinate, la filosofa contrappone alla consequenzialità cronologica del processo, la discontinuità temporale del *racconto narrato*, poiché considera quest'ultimo la forma privilegiata attraverso cui è possibile salvare *frammenti* di memoria: in questo contesto ritorna il ruolo cruciale che Arendt attribuisce alla parola nella sfera pubblica, in particolare al linguaggio poetico che è *linguaggio vivente*.

Il quadro entro cui si assiste ad un rinnovato interesse filosofico per le scienze storiche è innervato per Arendt dalla moderna *soggettivazione* del mondo che indirizza il pensiero verso tutto ciò che è in potere dell'uomo di *fare* (LM, 180). Questa fase della storia del pensiero è segnata dalla crisi della tradizione, cioè dalla sfiducia e dal sospetto verso le certezze che fino ad allora avevano costituito le solide basi del sapere. Abbandonata la ricerca delle verità eterne, l'interesse per questioni pratiche come la politica e l'etica sono state affrontate, dopo Hegel e

Marx, nella *prospettiva* della *Storia* intesa come il *giudice* supremo, la *pesudo-divinità* che decreta il *sensu* di ciò che è accaduto (LM, 311). Come si è cercato di mettere in luce nell'analisi sullo sviluppo tecnologico, è attraverso la categoria del *processo*, inteso teleologicamente come *progresso* illimitato, che i moderni hanno cercato di attribuire un senso *profondo* agli eventi, al di là dei singoli accadimenti visibili in *superficie*: la comprensione della storia da parte dell'uomo attraverso teorie totalizzanti si realizza infatti, dice Arendt, nella "trasformazione della storia stessa in processo" (BPF, 95). Certamente Arendt si riferisce ad Hegel come al padre della nozione moderna di coscienza storica, ovvero dell'idea che la *verità* si riveli nel processo cronologico (BPF, 103). Tuttavia, ella ha altresì presente tutte quelle correnti di pensiero che, di fronte alla constatazione che la grande *Storia* non possa essere stata *fatta* interamente dagli uomini, sono ricorse alla teorizzazione, di matrice platonica, di un *attore invisibile* che guida gli eventi contingenti verso fini superiori: entro questo modello teorico devono essere quindi ricomprese anche le dottrine salvifiche, il principio marxista dell'interesse di classe, così come il principio economico della *mano invisibile* di Smith (HC, 192). Il fatto che concezioni così diverse si rifacciano tutte al medesimo criterio di un *attore* che agisce *dietro le quinte* e interviene sui *destini* degli uomini, ne rivela, a detta di Arendt, la natura eminentemente politica, e porta la filosofa ad affrontare il problema della storia proprio su questo piano: la storia è "storia di azioni e imprese piuttosto che di tendenze e forze o idee" (HC, 192).

Arendt in particolare, per approfondire la nozione di *progresso*, fa riferimento a Kant. Nonostante Kant abbia sostanzialmente concepito la storia come parte della natura, ad Arendt interessa sottolineare lo sviluppo kantiano di un'idea chiave dell'illuminismo: l'idea di un progresso illimitato della specie umana, che porta a compimento la *destinazione* dell'umanità sulla terra (LK, 19). Così come in ambito scientifico il progresso della conoscenza non si ottiene attraverso il contributo di singoli individui, ma è frutto di un'*impresa di cooperazione* di intere generazioni di ricercatori, (LM, 474), allo stesso modo i *soggetti* della storia non sono i singoli individui agenti: piuttosto per Kant è l'*Umanità* presa nel suo complesso che sviluppa le *potenzialità* umane nel susseguirsi delle generazioni, senza che i singoli uomini ne siano coscienti, e conduce al *progresso* infinito della specie (LK, 19). La breve vita di ciascun individuo preso singolarmente cioè, non può mai, in termini kantiani, aspirare a realizzare queste potenzialità, ma guadagna un senso solo entro la *storia universale* (LK, 43). I concetti di *progresso* e di *umanità* sono quindi complementari e confluiscono nell'idea di una *forza personificata* che guida l'evoluzione, nonostante l'apparente *casualità* del corso degli affari umani (LM, 476). Dal confronto con Kant Arendt riconosce in nuce una concezione della storia dell'umanità che mette in discussione la cronologia cristiana segnata da un principio e da una

fine, poichè si estende infinitamente nel passato e nel futuro, ponendo l'uomo in una potenziale immortalità terrena (BPF, 102). Per la filosofa è principalmente con la nozione moderna di progresso che si delinea una nuova comprensione del tempo: "l'idea che ogni successiva generazione avrebbe necessariamente saputo più della precedente" ha portato alla conquista da parte del futuro, del posto occupato prima dal passato, ovvero dalla tradizione (LM, 474). Entro questo quadro si rivela secondo Arendt tutta l'assurdità del totale annullamento di significato dei fatti apparenti nel processo. Infatti, come si è già messo in evidenza, la categoria del processo teleologico, con cui in età moderna vengono ricompresi gli avvenimenti storici e le scoperte scientifiche, offre il contesto teorico entro cui prende piede l'alienazione dal mondo, nota filosoficamente come nichilismo: se la storia è infatti concepita dai moderni come il susseguirsi infinito di *scopi* in cui tutto ciò che accade è un effetto dedotto da una causa precedente, i singoli fenomeni sono azzerati nell'automatismo della processualità (cfr. par. 3.3.2). In questi termini i concetti si sono ridotti a meri valori funzionali, avendo perduto il proprio terreno d'appoggio nell'esperienza reale: pertanto "tutte le idee e tutti i concetti non potranno non essere correlati reciprocamente", dal momento che la fonte è "lo spirito umano nella propria soggettività più esasperata" (BPF, 104). Da qui emerge l'importanza nel pensiero arendtiano di fare distinzioni: infatti il rischio è che, se ogni cosa può essere chiamata con un altro nome, vengano meno quei *significati comuni* che hanno un senso relativamente indiscutibile e con cui è possibile condividere lo stesso mondo (BPF, 135). La condanna a cui queste filosofie sembrano votate è cioè quella di vivere in un mondo "totalmente privo di significato dal punto di vista verbale" (BPF, 135) e quindi privato della possibilità umana di giudicare.

In questo contesto, il concetto di storia che Arendt ha in mente viene sviluppato attraverso una netta contrapposizione con l'idea di processo, a cui la filosofa sostituisce la modalità del racconto *rivelante*, mettendo in risalto il potere *creativo* della storia narrata. Nel criticare la nozione di processo Arendt riconosce che "a uno sguardo retrospettivo –cioè in una prospettiva storica –ogni successione di eventi appare come se non sarebbe potuta accadere altrimenti" (TP, 50): tuttavia, si tratta di una mera *illusione ottica* dal momento che questo è un *giudizio* che si può esprimere solotanto a posteriori. In altre parole, quando Arendt afferma che gli attori non hanno mai pienamente il controllo sulle conseguenze delle loro azioni, tali per cui queste ultime producono degli effetti indipendenti dalle intenzioni originarie (LM, 180-181), ella non sta riconoscendo un significato intrinseco agli eventi come tali, che lo spettatore imparziale deve ricostruire: questa è un'interpretazione pregiudiziale con cui lo storico moderno cerca di dominare la realtà. Piuttosto, gli eventi *rivelano* il loro significato *apparente* nell'intreccio *non necessario* con altri fatti, all'occhio partecipe dello storico, che resta vincolato ai fenomeni e

dunque è parte integrante della storia che si accinge a comprendere. Similmente, Merleau-Ponty afferma che la comprensione filosofica non può fare né da ancella né da signora della storia, ma piuttosto esercita su di essa un'azione a distanza, quale è quella dello spettatore imparziale:¹⁰⁶ “la filosofia di sorvolo” che domina dall'alto la storia “fu un episodio” e “questo episodio ha fatto il suo tempo”.¹⁰⁷ Nella loro forma singolare gli eventi infatti eccedono sempre la concatenazione di cause che li ha condizionati, e mostrano in tutta la loro evidenza un significato generale che si propaga nelle infinite sfaccettature dell'apparire (BPF,82). In questo contesto, Arendt non nega la possibilità che vi siano connessioni tra fatti, altrimenti il rischio sarebbe quello di concepire la storia come il susseguirsi casuale di eventi il cui significato è totalmente arbitrario e in cui le ricostruzioni operate a posteriori dagli storici finiscono per essere nient'altro che soggettive interpretazioni. Piuttosto, ispirandosi a Duns Scoto, ella ha in mente un tipo di causalità contingente: ogni cosa che esiste è causata in modo contingente, dal momento che tutto ciò che accade avrebbe potuto anche non accadere (LM, 460). Nella riabilitazione arendtiana della contingenza il caso di Duns Scoto viene citato come emblematico per essersi contrapposto alla ricerca delle cause prime di stampo aristotelico: per la prima volta nella storia della filosofia la contingenza non viene intesa come una privazione dell'essere, ma piuttosto come un suo modo positivo di manifestarsi, al pari della necessità, perchè è ciò che garantisce la libertà della volontà umana (LM, 456). Così, nello spazio politico della libera iniziativa e della creatività vi potranno essere solo cause parziali, per utilizzare la terminologia scotiana, o origini, come le chiama Arendt, indipendenti tra loro, che concorrono complessivamente a determinare e influire su un dato fenomeno senza che questo venga dedotto dalle prime secondo un'esplicazione causale.¹⁰⁸ In questi termini, Arendt oppone all'interpretazione moderna della storia intesa come lo sviluppo cronologico lineare di processi automatici, il modello di racconto storico. A questo proposito ella dice che il fatto “che ogni vita individuale tra la nascita e la morte sia raccontata un giorno come una storia con un inizio e una fine” costituisce “la condizione prepolitica e prestorica della storia” (HC, 191). Se nel caso della filosofia moderna la storia è sostanzialmente assimilata all'evoluzione biologica poiché i processi si evolvono in una “pura consequenzialità temporale” che non ha fine (BPF, 98), nel racconto, la materia fattuale viene riorganizzata secondo la temporalità immaginativa della parola narrata, che non è scandita da una sequenza prestabilita ma si rinnova continuamente e si dirama nell'intreccio narrativo: il linguaggio narrante cioè crea delle connessioni tra fatti, dei nessi, che però non potranno mai costituirsi come leggi necessarie. In questo contesto, in assenza di leggi a priori con cui valutare

¹⁰⁶ M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., p. 35.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 36.

¹⁰⁸ Cfr. A. Roviello, *Sens commun et modernité*, cit., p.113-14.

la storia, Arendt pensa all'*esempio* come allo strumento attraverso cui il racconto ricava il *generale* dai singoli eventi particolari: ella dice che il linguaggio, per rendere comunicabili i giudizi si avvale di esempi ricavati dall'esperienza sensibile e quotidiana, che sono condivisibili solo da coloro che hanno vissuto una determinata esperienza e ne sono testimoni (LK, 124). Ad esempio, Achille è divenuto un caso *esemplare* presso gli antichi greci per giudicare la virtù del coraggio (LK, 124). L'abilità del narratore consiste dunque per Arendt nella capacità di estrapolare dal corso delle storie (*stories*) dei *modelli esemplari* attraverso cui poterle raccontare: in questo modo l'*immagine ideale* consente di orientarsi nel giudizio perché offre un modello per tutti i casi particolari simili, pur salvaguardando la peculiarità dell'evento. L'esempio storico è del resto uno strumento essenziale per fornire degli insegnamenti (TP,57-58), cioè per consentire all'uomo di apprendere dal passato senza che ciò costituisca un vincolo normativo. La stessa Arendt, grande narratrice di storie, come si evince dai diversi scritti biografici, si avvale proprio di modelli esemplari per favorire l'esercizio del giudizio e del pensiero: ne è testimonianza l'inchiesta sul caso Eichmann, che rappresenta proprio l'esempio dell'uomo incapace di esercitare il giudizio (LM, 84)¹⁰⁹. In questo senso si può dire che nel raccontare una storia, "i fatti particolari perdono la loro contingenza e acquistano un significato umanamente comprensibile", ma non assoluto, né necessario, bensì *esemplare* (TP, 75). Naturalmente per Arendt le storie reali devono essere distinte dalle storie inventate, dal momento che le storie reali innanzitutto sono sempre vincolate a delle verità di fatto a cui le storie inventate possono anche soprassedere, seppure "un buon romanzo non è in alcun modo [...] un'invenzione di pura fantasia" (TP, 75). Inoltre, ed è su questo aspetto che Arendt pone maggiormente l'accento, le storie inventate rispetto a quelle reali rivelano sempre il loro autore: "la storia inventata rivela un artefice, proprio come ogni opera d'arte indica chiaramente di essere stata fatta da qualcuno" (HC, 193), mentre nel caso della storia reale ciò è vero solo nel momento in cui essa nasce. Dunque, "la distinzione fra una storia reale e una storia inventata è precisamente che la seconda è «costruita»,» mentre "la storia reale in cui siamo impegnati lungo tutto il corso della nostra vita non ha alcun visibile o invisibile artefice perché non è fatta" (HC, 193). Di fronte alla constatazione che la storia non è *fatta* dagli uomini, si è visto come la filosofia moderna abbia individuato un autore invisibile *dietro le scene* che "tira le fila dell'azione e dirige la recita" (HC, 193). Tuttavia, Arendt sottolinea come il "grande enigma che ha sconcertato la filosofia della storia dell'epoca moderna" è apparso quando la storia è stata considerata come un tutto, e si è scoperto che "il suo soggetto, l'umanità, è un'astrazione che non può mai diventare un agente attivo" (HC, 192). Queste riflessioni ritornano nello stesso Merleau-Ponty: egli mette in luce

¹⁰⁹ Cfr. A. Enegrén, *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., p. 141.

come il dilemma che i filosofi si sono posti in merito all'annoso problema di *chi* fa la storia, ovvero chi conferisce significato al reale, non può trovare risposta. Infatti, il senso è sempre *al di là* del processo di significazione messo in atto dalle singole coscienze: esso è *ovunque*, nelle interconnessioni tra gli uomini e il mondo sensibile¹¹⁰. L'accidentalità dell'accadere acquista un senso cioè solo nella struttura relazionale e *mutlidimensionale*, nell'*intersezione* delle mie esperienze e di quelle degli altri.¹¹¹ Ciò non significa in termini arendtiani negare agli uomini la possibilità di comprendere: la critica che Arendt muove alla metafisica del soggetto, in stretto contatto col pensiero merleau-pontiano, che vede in Descartes il suo massimo teorizzatore, non deve essere letta come il tentativo di annullare le coscienze entro un essere totalizzante, a partire dal quale esse stesse si costituiscono. Quella critica è rivolta invece contro l'operazione cartesiana di ridurre la realtà percepita al *pensiero di percepire* del soggetto disincarnato. In questo contesto, Arendt intravede nella modalità del racconto la possibilità di salvaguardare il soggetto storico come soggetto incarnato, quindi plurale, che *appare* nella dimensione intersoggettiva, il *koinos kosmos* merleau-pontiano. Dunque, se il *racconto storico* salva la peculiarità del fenomeno per conferire valore all'unicità dell'evento (BPF, 98), esso al contempo offre una visione di insieme, che allarga il campo visivo alle interconnessioni tra i diversi accadimenti. Così, il racconto innanzitutto *rivela* l'individualità unica dei soggetti storici: le loro singolarissime storie con un unico significato indipendente sia dalle cause che dagli effetti (LK, 85), senza che la loro specificità sia annullata entro un processo cronologico totalizzante. Le *biografie* sono infatti, nella definizione arendtiana, le storie irripetibili di ciascun nuovo venuto: esse "ci dicono più intorno ai loro soggetti, all'«eroe» che è al centro di ogni storia" di quanto non faccia qualunque opera prodotta dall'autore (HC, 191). Al contempo, ogni storia emerge nella sua complessità, illuminata dalle molteplici prospettive: ciascuna storia è cioè inserita nella prospettiva del mondo, nell'intreccio con altre storie e dunque "influenzerà in modo unico le storie di vita di tutti gli altri" (HC, 191). In questo senso la *Storia* narrata diviene l'insieme aperto degli incroci di racconti, di storie uniche e interconnesse: essa non coincide con la somma delle singole storie poiché come si è visto, la realtà è "più della totalità dei fatti e degli eventi" (TP, 75). Piuttosto, la grande *Storia* è l'intreccio di questi racconti, "il libro dei racconti dell'umanità, con tanti uomini che vi parlano e agiscono ma senza autori concreti" (HC, 191).

In questi termini, è solo entro lo spazio intersoggettivo delle storie viventi degli uomini che Arendt ritiene sia possibile conservare la memoria storica e dunque conferire una certa permanenza alle azioni e agli eventi: questa funzione attribuita alla narrazione Arendt la ricava

¹¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., p. 43.

¹¹¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 29.

dalla parola poetica, illustre antenata del racconto storico.¹¹² La poesia cioè, può essere definita progenitrice della storia (BPF, 74) poiché in essa “il ricordo, "Mnemosyne"[...] “è direttamente trasformato in memoria” (HC, 178). Il poeta infatti raccontando le imprese degli uomini conferisce stabilità al futile e all'*imperituro*, ovviando al problema dell'inesorabile trascorrere del tempo: egli *crea una memoria*, secondo l'espressione ideomatica greca, a ciò che accade (BPF, 98) poichè nel racconto riporta alla mente ciò che ormai è scomparso (LM, 221). Così Omero, che rappresenta il *modello esemplare* arendtiano attraverso cui ricomprendere la figura del giudice, è, a questo proposito, “un luminoso esempio della funzione politica del poeta” (HC, 202). Omero rappresenta il modello perfetto di imparzialità distinto dall'ideale di oggettività scientifica di colui che giudica in completa *solitudine*, poiché resta ancorato all'intreccio delle relazioni nel mondo: egli impersonifica la figura del giudice disinteressato, dal momento che sceglie “di cantare le imprese dei troiani non meno di quelle degli achei” (TP, 76). Con Omero, il successo e la sconfitta non sono più criteri di giudizio determinanti per decretare il corso della storia e decidere cosa può essere ricordato e cosa deve cadere nell'oblio (TP, 76): piuttosto, egli è consapevole che “i fatti grandi sono evidenti di per sé”, “brillano di luce propria”, e non resta pertanto che “conservarne la gloria” (BPF, 82) ed edificarla nella memoria. Sulla spinta omerica, lo stesso Tucidide rappresenta il modello dell'*imparzialità* storica perché “fa rivivere i punti di vista e gli interessi delle parti belligeranti” (BPF, 82): egli *partecipa* in un certo senso alla storia che racconta, in quanto i fatti che narra sono a lui coevi. Così, sia il poeta che lo storico *fabbricano* qualcosa che sopravvive attingendo alla memoria (BPF, 74). In questo contesto la memoria, la facoltà “di rendersi presente il passato” (LK, 118), necessita del linguaggio poetico per poter essere *portata a compimento* e trasmessa. Arendt dice che “la poesia, il cui materiale è il linguaggio, è forse la più umana [...] di tutte le arti” poichè è l'unica forma d'arte in cui l'opera rimane fedele all'artista e dunque ne *rivela* la storia conservandone la memoria (HC, 177). La filosofa pensa cioè di affidare la salvaguardia del passato al linguaggio parlato che costituisce il tessuto connettivo, la trama dei rapporti interumani e che è “al massimo grado di intensità e di concentrazione [...] poetico in se stesso” (HC, 178). Il discorso *vivo* consente infatti “alla poesia di permanere fuori della pagina stampata e scritta” (HC, 178): esso è l'originale rispetto alla *lettera morta* e rompe con qualsiasi cristallizzazione di significati prestabiliti, creando delle *fratture* nel susseguirsi lineare degli eventi. Quando Arendt si interroga sulla perdita della tradizione nel mondo moderno, ella specifica che questa non debba intendersi nei termini della *perdita del passato*, come vorrebbero i fautori del progresso: infatti, “tradizione e passato non sono la stessa cosa” (BPF, 133). Ciò che si è perduto è, secondo la Arendt, la dipendenza del

¹¹² Cfr. A. Dal Lago, *Il pensiero plurale di Hannah Arendt*, in *Aut Aut*, 1990, n. 239-240, pp. 1-9.

presente all'autorità del passato, che lega ogni nuova generazione ad un *processo di comprensione* già predeterminato (BPF, 51): in questo senso “forse soltanto adesso il passato si apre davanti a noi con inattesa freschezza” (HC, 133). In altre parole, questo processo di significazione dev'essere ora compiuto *ex-novo*, senza l'ausilio di alcuna tradizione: è in questa prospettiva che può essere letta la funzione cruciale che Arendt attribuisce alla ricostruzione storica nella forma della narrazione. Se infatti il giudizio dello storico è l'*attività narrante* che si svolge nello spazio di *resistenza* tra passato e futuro, riabilitare il passato, in accordo col metodo decostruzionista arendtiano, significa salvarne i *frammenti* dispersi: nella metafora arendtiana si tratta di riportare a galla quelle *perle* incastonate sui fondali marini che possono ancora far presa sul reale (LM, 307). Ciò è possibile solo attraverso il *potere* immaginativo del racconto parlato, la cui dimensione temporale è altrettanto *frammentaria*, che ha l'abilità di conferire stabilità mantenendo intatta la *fragilità* di ciò che conserva. Il rapporto del narratore con il passato si dispiega allora in un dialogo incessante in cui gli eventi non finiscono mai di essere interrogati nel presente: la narrazione non è mai mera enunciazione del susseguirsi di fatti, ma lo si è detto, *eccede* sempre la consequenzialità temporale. Conservare il passato non significa quindi per Arendt mummificarlo per mero gusto di erudizione, ma piuttosto farlo *rivivere* attraverso il presente: il racconto che conserva il passato è trasmissione vivente di generazione in generazione di storie prioritarie verso il futuro, verso ciò che sarà degno di essere ricordato. Questo è l'unico modo per ovviare al rischio della perdita di *memoria*, che implicherebbe uno svuotamento di senso dal momento che perdere la memoria significa “restare privi della dimensione della profondità nell'esistenza umana” (HC, 133). In questo contesto Arendt dice che ogni evento reale deve trovare compiutezza “nella mente di quanti dovranno più tardi raccontare il fatto e tramandarne il senso” ai posteri (BPF, 28): la *memoria vivente* arendtiana non è *sterile* poiché si propaga in infiniti intrecci di relazioni, e consente lo sviluppo di altri *logoi* cosicché “la semenza diventa immortale” (LM, 204).¹¹³ Si può concludere questa analisi sul senso della storia con le parole di Merleau-Ponty, che certamente Arendt, teorica di un pensiero del *senso comune*, avrebbe condiviso: “la vera filosofia consiste nel reimparare a vedere il mondo, e in questo senso una storia raccontata può significare il mondo con altrettanta «profondità» che un trattato di filosofia”.¹¹⁴

¹¹³ Cfr. Julia Kristeva, *Life is a Narrative*, cit., p.13.

¹¹⁴ M.Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 30.

Conclusione

Nella presente indagine si è cercato di sviluppare il tema arendiano della comprensione del mondo, al centro delle riflessioni filosofiche di Arendt fin dagli scritti giovanili. Si è scelto di partire da quella che viene definita dalla stessa filosofa l'opera di smantellamento della metafisica: questa, che dichiaratamente rappresenta anche una proposta metodologica, si sviluppa attraverso un confronto diretto con la tradizione filosofica doveroso secondo la Arendt una volta constatato che il pensiero si è completamente scisso dalla realtà con l'avvento del nichilismo. Il problema dello scollamento tra *pensiero* ed *essere* è affrontato da Arendt già nel saggio giovanile *What is existenz philosophy?*, dove vengono riproposte alcune tematiche esistenzialiste che vedono al centro l'uomo come essere mondano. Tuttavia, un'analisi approfondita del concetto di realtà Arendt la affronta tematicamente solo nel saggio finale e incompiuto, *The Life of the Mind*. Ciò che si è cercato di mostrare nel presente lavoro, è che le ricerche arendiane sulla possibilità di conoscere la realtà e di riflettere su di essa si sviluppano in un costante interscambio con la fenomenologia di Merleau-Ponty, che sarà fortemente determinante per la ridefinizione arendiana dello spazio politico. In altre parole, nell'opera pubblicata postuma, in cui esplicitamente viene tematizzato il confronto con il filosofo francese, è possibile rinvenire i presupposti teorici del pensiero politico arendiano quale ella andava maturando fin dagli anni '50 con *The Human Condition*. Se certamente Arendt mantiene l'impostazione husserliana nell'intraprendere un'indagine scevra di presupposti ontologici e volta al contempo a *salvare* i fenomeni, ella poi segue la curvatura esistenzialista della fenomenologia merleau-pontiana, attratta in modo particolare dall'analisi sull'intersoggettività portata avanti dall'ultimo Merleau-Ponty, senza restare completamente indifferente all'inflessione ontologica del pensiero del filosofo. È certamente nel dialogo con la filosofia della percezione di Merleau-Ponty che Arendt ricava il principio di identità tra realtà e apparenza, che mette in crisi qualsiasi dualismo, tale per cui ciò che *è* esiste in virtù del fatto che altri esseri percipienti dotati di organi sensoriali lo rendono visibile. Lo statuto di realtà del mondo è cioè garantito dal fatto che i soggetti che ne fanno parte lo illuminano dalle infinite prospettive che essi occupano: la parzialità del *parere* soggettivo viene superata dall'immissione di quest'ultimo entro il contesto plurale dei molteplici punti di vista, nel gioco di rimandi infinito dell'apparire prospettico. Ciò che emerge dall'indagine arendiana incentrata sulla natura corporea degli esseri viventi è che il rapporto dell'uomo col mondo non può essere inteso come rapporto oppositivo, del soggetto percipiente e dell'oggetto percepito, ma piuttosto si tratta di un rapporto di

interconnessione: il soggetto è soggetto incarnato, dunque per Arendt, è al contempo oggetto della percezione, esposto alla visibilità altrui. La riflessione arendtiana si muove cioè nella direzione di una concezione intercorporea del reale, costruita attraverso una teoria del *sensu comune*, un concetto molto vicino alla *foi perceptive* merleau-pontiana: si tratta dell'esperienza percettiva condivisa del reale che garantisce la nostra *fede* pre-riflessiva nella realtà del mondo e degli individui che lo abitano. Attraverso il confronto con Aristotele, che definisce il senso comune come il senso che *unifica* le percezioni, ma soprattutto attraverso il confronto con la teoria merleau-pontiana dell'intercorporeità, Arendt elabora la concezione di una realtà intervallare, intersoggettivamente condivisa, che connette e separa gli individui: questa rievoca l'intreccio merleau-pontiano dei corpi e il *chiasma* che si istituisce tra soggetti e oggetti, quale viene abbozzato nell'ultima opera, rimasta incompiuta, *Il visibile e l'invisibile*. Nella teoria del senso comune arendtiano un ruolo cruciale gioca l'indagine sullo statuto della conoscenza scientifica: secondo la filosofa il sapere scientifico che interroga i fenomeni è un prolungamento del senso comune e deve necessariamente rimanere vincolato al mondo delle apparenze. L'epistemologia arendtiana cioè garantisce legittimità ad un sapere che si attiene esclusivamente alla descrizione di ciò che appare e riceve fondamento proprio dall'indagine fenomenologica. Tuttavia, Arendt affronta nelle sue opere, in stretta corrispondenza con la sua critica della modernità, un riesame degli sviluppi della scienza moderna, che, con l'utilizzo della tecnica e del calcolo matematico hanno condotto all'*alienazione dal mondo*, ovvero alla perdita del senso comune. A questo proposito, si è cercato di mostrare come la critica arendtiana affronti due problemi fondamentali: la *soggettivizzazione* del mondo che ha i suoi presupposti teorici nel pensiero cartesiano, e l'affermarsi della categoria del *processo* che ha origini hegeliane e che ha portato alla fondazione di una nuova ontologia e alla totale perdita di significato del mondo. Entro questo quadro, si è cercato di mostrare come l'analisi fenomenologica arendtiana fornisca le basi teoriche per l'elaborazione dello spazio politico come spazio pubblico e intersoggettivo. Lo spazio politico è infatti innanzitutto spazio plurale di condivisione dei diversi punti di vista: le opinioni (*dokei moi*) che rappresentano le prospettive differenti assunte dagli individui. Questo spazio, a differenza della dimensione privata in cui gli uomini sono tra loro indistinguibili, è lo spazio dominato dall'azione e dal linguaggio, per Arendt le forme di relazione per eccellenza che nel mettere in connessione gli uomini e nel separarli li costituiscono come uguali e unici. In particolare, rievocando nuovamente l'influenza merleau-pontiana, è stata messa in luce l'importanza cruciale che Arendt sembra accordare in questo contesto al linguaggio *incarnato*, dal momento che attraverso la parola *rivelante* il soggetto plurale si manifesta ad *altri* e la sua storia può essere *narrata*, dunque compresa, conferendo stabilità alle azioni del soggetto. La

validità di questa tesi trova riscontro nel fatto che questa funzione *stabilizzatrice* Arendt la riconosce al linguaggio anche al di fuori della sfera politica: il linguaggio infatti, attraverso l'uso della metafora *accorda* il pensiero con il mondo e dunque assolve il compito di comprensione e unificazione dell'esperienza umana. Questo compito di *riconciliarsi* alla realtà è totalmente incorporato dalla facoltà di giudizio che Arendt prende in esame negli stessi anni delle riflessioni sul linguaggio metaforico, che però non raggiungerà mai una formulazione compiuta: il *giudizio*, ovvero la facoltà di conferire un senso alla realtà particolare e contingente, è possibile solo in un mondo condiviso nel dialogo interumano. In questi termini, Arendt abbozza la sua analisi sul giudizio attraverso il confronto con il giudizio riflettente kantiano, con l'intento di fornire un fondamento intersoggettivo a questa facoltà. Diventa chiara la ripresa che la filosofa fa del concetto kantiano di *sensus communis* e di alcuni temi quali quello della socialità, dell'opinione pubblica e della comunicabilità, tralasciando pienamente la funzione teleologica del giudizio kantiano. La teoria dell'intersoggettività arendtiana si declina nel contesto politico nelle due formulazioni del giudizio come giudizio di opinione e giudizio storico. Queste devono intendersi come due forme compresenti del giudizio, indistinguibili l'una dall'altra, come emerge dalla teoria arendtiana dello *spettatore imparziale*: il giudice che è incarnato nel presente, nell'intervallo tra *theoria* e *praxis*, riflette sul passato e sul futuro senza mai ritirarsi dal mondo delle apparenze, assumendo di volta in volta il punto di vista dell'attore o quello dello spettatore. In questi termini, si è cercato innanzitutto di delineare il valore che nello spazio politico Arendt attribuisce al sapere verosimile dell'opinione come sapere proprio del giudizio, contrapposto tradizionalmente alla verità: i suoi presupposti teorici sono da ricercare nel prospettivismo merleau-pontiano, ampliato del ruolo occupato dall'immaginazione kantiana, e nel linguaggio persuasivo come linguaggio incarnato che rende possibile lo sviluppo di accordi consensuali tra gli uomini. Se le verità razionali sono per natura coercitive e devono essere espulse dall'ambito politico, solo l'opinione persuasiva, sempre coniugata al plurale, può reclamare una qualche legittimità. Nel connettere e separare le opinioni degli uomini, la parola persuasiva fornisce i presupposti per una concezione egualitaria dei rapporti politici, e garantisce *comunicabilità universale* al giudizio. Nell'ultima parte dell'analisi, in cui si ripropongono alcuni dei temi che sono stati portati avanti nell'intera indagine, si è tentato di approfondire il significato che Arendt attribuisce alla storia. Ancora una volta la mediazione del linguaggio, ora inteso come linguaggio poetico e narrativo assume un ruolo cruciale: Arendt infatti contrappone al processo storico quale è stato teorizzato dalle moderne filosofie della storia, il concetto di racconto, la cui struttura temporale, rispetto alla consequenzialità lineare del processo, è frammentaria, così come è frammentaria la sua trasmissione del passato. Il racconto consente di salvare gli eventi quali

appaiono nella loro unicità così come le interconnessioni che si istituiscono tra loro: attraverso la *narrazione viva*, tipica del linguaggio poetico, Arendt intravede la possibilità di conservare e trasmettere la memoria una volta che il filo con la tradizione si è spezzato. Ciò che sembra emergere dal confronto con la teoria arendtiana del politico, e che in questo contesto è stato possibile solo delineare nelle sue linee generali, riguarda il ruolo cruciale che Arendt attribuisce al linguaggio come parola incarnata, attraverso cui ricomprendere la realtà. L'affinità teorica che lega Arendt a Merleau-Ponty, può riassumersi in fondo nel tentativo sempre ricorrente in entrambi i filosofi di *raccontare* la realtà nel suo nudo accadere perchè divenga manifesta al pensiero.

Bibliografia

Opere di Arendt

What is Existenz Philosophy?, in *Partisan Review*, 1, XIII, 1946, pp.34-56; trad.it. *Che cos'è la filosofia dell'esistenza*, a cura di S. Maletta, Jaca Book, Como 2009.

The Human Condition, University of Chicago Press, Chicago 1958; trad.it. *Vita Activa. La condizione umana*, a cura di S. Finzi, Bompiani, Milano 1991.

Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought, The Viking Press, New York 1961; trad. it. *Tra passato e futuro*, a cura di T. Gargiulo, Garzanti, Milano 2009.

Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache, in G. Gauss, *Zur Person: Porträts in Frage und Antwort*, Deutsche Taschenbuch Verlag, München 1965; trad. It. *Che cosa resta? Resta la lingua Materna. Conversazione di Hannah Arendt con Günter Gaus*, in *Aut Aut*, n. 239-240, 1990, pp.11-30.

Truth and Politics, in *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York 1968; trad. it. *Verità e politica*, a cura di V. Sorrentino, Bollati Boringhieri, Torino 2012, pp. 29-77.

The Conquest of Space and the Stature of Man, in *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York 1968; trad. it. *La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, a cura di V. Sorrentino, in *Verità e politica*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

The Life of the Mind, Harcourt Brace Jovanovich, New York-London 1978; trad. it. *La vita della mente* a cura di G. Zanetti, il Mulino, Bologna 2009.

Lectures on Kant's Political Philosophy, The University of Chicago, Chicago 1982; trad. it. *Teoria del giudizio politico*, a cura di P. Portinaro, il Melangolo, Genova 2005.

Opere di Merleau-Ponty

Phénoménologie de la perception, Gallimard, Parigi 1945; trad. it. *Fenomenologia della percezione*, a cura di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano 1980.

Signes, Gallimard, Parigi 1960; trad. it. *Segni*, a cura di G. Alfieri, Il Saggiatore, Milano 1967.

Le visible et l'invisible, Gallimard, Parigi 1964; trad. it. *Il visibile e l'invisibile*, a cura di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2009.

Letteratura critica

ABBAGNANO N., *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 1998.

BOELLA L., *Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano 1995.

ID., *Hannah Arendt "fenomenologa". Smantellamento della metafisica e critica dell'ontologia*, in *Aut Aut*, n. 239-240, 1990, pp. 83-110.

BOWEN MOORE P., *Natality, Amor Mundi and Nuclearism in the thought of Hannah Arendt*, in *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Martinus Nijhoff publishers, Boston 1987.

CANGIOTTI M., *L'ethos della politica. Studio su Hannah Arendt*, QuattroVenti, Urbino 1990.

DAL LAGO A., *Una filosofia della presenza. Hannah Arendt, Heidegger e la possibilità dell'agire*, in *La pluralità irrapresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Quattro Venti, Urbino 1987.

ID., *La difficile vittoria sul tempo. Pensiero e azione in Hannah Arendt*, in H. Arendt, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1986.

ID., *Il pensiero plurale di Hannah Arendt*, in *Aut Aut*, n. 239-240, 1990, pp. 1-9.

ENÈGREN A., *La pensée politique de Hannah Arendt*, trad. it. *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, a cura di R. Granafei, Edizioni Lavoro, Roma 1987.

ID., *Hannah Arendt lectrice de Merleau-Ponty*, in *Esprit*, Juin 1982, pp.154-155.

GREBLO E., *Il poeta cieco. Hannah Arendt e il giudizio* in *Aut Aut*, n. 239-240, 1990, pp. 111-126.

HEGEL F., *Differenz des Fichte' schen und Schelling' schen Systems der Philosophie* trad.it. *Differenza fra il sistema di Fichte e di Schelling*, a cura di R. Bodei, in *Primi scritti Critici*, Mursia, Milano 1971.

ID., *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, trad. it. *Rapporto dello scetticismo con la filosofia. Esposizione delle sue diverse modificazioni e confronto di quello moderno con l'antico*, a cura di N. Merker, Laterza, Bari, 1970.

KANT I., *Kritik der Urteilskraft*, trad. it. *Critica della capacità di giudizio*, a cura di L. Amoroso, Bur, Milano 2007.

KRISTEVA J., *Hannah Arendt: Life is a narrative*, University of Toronto Press, Toronto 2001.

ROVIELLO A., *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Ousia, Bruxelles 1987.

SORRENTINO V., *La politica ha ancora un senso*, A.V.E., Roma 1996.

TAVANI E., *Hannah Arendt e lo spettacolo del mondo*, Manifestolibri, Roma 2010.

TERENZI P., *Per una sociologia del senso comune. Studio su Hannah Arendt*, Rubettino, Catanzaro 2002.

VANZAGO L., *Merleau-Ponty*, Carrocci editore, Roma 2012.

VILLA D., *Arendt and Heidegger. The Fate of the political*, Princeton University Press, Princeton 1996.

Ringraziamenti

L'idea di questo progetto nasce durante il mio soggiorno Erasmus a Leuven (Belgio), dove ho seguito, su consiglio del professor Luca Vanzago (divenuto poi il mio relatore), un corso di fenomenologia e filosofia contemporanea in cui ho avuto modo di approfondire e ammirare il pensiero di Hannah Arendt. I miei ringraziamenti vanno quindi innanzitutto al mio relatore, che mi ha supportato fin dall'inizio in questo lavoro con grande sostegno, seguendomi pazientemente passo a passo nella fase di stesura, sempre disponibile alla discussione, ma lasciandomi al contempo, anzi esigendo da me, autonomia di pensiero.

Nella elaborazione di questo lavoro hanno poi avuto un grande peso gli insegnamenti che la mia correlatrice, la professoressa Silvana Borutti, mi ha dato modo di mettere a frutto fin dal lavoro di tesi triennale da lei seguito con altrettanta costanza e interesse. Ringrazio i miei professori per avermi spronato al rigore, alla chiarezza espositiva e alla perseveranza, offrendomi quei *principi guida* che ho cercato, per quanto mi era possibile, di tenere a mente.

Un grazie particolare lo devo poi alla mia famiglia, che ha avuto un ruolo cruciale nella riuscita di questo progetto, non solo perchè mi è stata fisicamente vicina nei mesi di lavoro, ma perchè ha realmente condiviso con me questo percorso offrendomi opinioni e consigli (anche pratici, per me utilissimi), sempre pronta a dissipare i dubbi e a sostenermi nei momenti di scoramento: mamma, papà, Stefania e Alessandro, e nonna, siete la mia colonna di sempre a cui mi aggrappo ogni volta che mi sento vacillare.

A tutti i miei amici, quelli con cui sono cresciuta e che mi accettano per quello che sono e per quello che sarò, e quelli nuovi, che mi hanno aperto orizzonti inaspettati: vi dico grazie, perchè avete sostenuto con pazienza le mie ansie, le mie distrazioni e la mia solitudine di questi mesi, donandomi momenti di vera felicità.

Un grazie e uno scusa sono rivolti infine alla persona che più di ogni altra mi ha tenuto la mano e non l'ha lasciata quando l'isteria, la noia e la pigrizia hanno preso il sopravvento sul mio cuore: questo lavoro è dedicato soprattutto a te.