

Critica e legittimazione del Moderno: motivi kantiani nel pensiero di Hannah Arendt

Deborah Ardilli

Dipartimento di Filosofia
Università di Trieste
deborah.ardilli@gmail.com

ABSTRACT

The paper highlights the importance of the kantian sources of Hannah Arendt's philosophy. The peculiar way Arendt confronts Kant is not only a significant manifestation of a critical detachment from her former mentor Martin Heidegger and, more in general, from every attempt to restore some kind of ontology as a necessary theoretical frame for political thought. Arendt's subscription of a kantian cosmopolitical approach supports her critical attitude towards Modernity as well, in terms that cannot be fully grasped by an over-simplified reading of the famous modern alienation from the world's thesis.

1. Oggetto di queste note è il rapporto fra il pensiero di Hannah Arendt e la modernità. Quale sia l'importanza della questione per determinare la qualità e la collocazione della prestazione arendtiana è stato a suo tempo chiarito da Carlo Galli.¹ La modernità non è soltanto uno degli argomenti che la pressione delle circostanze impone all'attenzione della filosofa ebrea. È il centro di gravità da cui si sprigiona, e a cui fa continuamente ritorno, un laborioso sforzo di decifrazione e ridefinizione del vocabolario politico. Cruciale, in questa operazione di scavo, è anzitutto il confronto con Hobbes che comincia a prendere corpo nello studio sul totalitarismo, benché rilievi critici non manchino in interventi precedenti a quello del 1951.² Non vi è dubbio che

¹ Cfr. C. Galli, *Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità*, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile*, Quattro Venti, Urbino 1987, pp. 15-28. Per la nozione di Moderno sottesa a questa interpretazione si vedano Id., *Modernità: categorie e profili critici*, Il Mulino, Bologna 1988; Id., *Strauss, Voegelin, Arendt lettori di Thomas Hobbes*, in G. Duso (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero: Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 25-52; Id., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 1996.

² Cfr. H. Arendt, *What is Existenz Philosophy?*, «Partisan Review», XIII, 1, 1946, pp. 34-56, trad. it. *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, in S. Forti (a cura di), *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 212.

l'insistita polemica dell'allieva di Heidegger obbedisca a un'intenzione critica indirizzata *in primis* contro una scienza politica equiparata senza troppi complimenti all'ideologia della «borghesia politicamente emancipata» dell'epoca imperialista.³

Tuttavia, vi sono alcune importanti precisazioni da fare per inquadrare una lettura in cui, a un primo sguardo, parrebbero riecheggiare motivi resi familiari dalla Scuola di Francoforte, sul piano filosofico, e in seguito da Macpherson su quello storiografico.⁴ L'operazione messa in campo dalla pensatrice tedesca allude a qualcosa di più complesso di una statica contrapposizione ideologica al razionalismo costruttivista del *Leviatano*. La critica del concetto, se così si può dire, presuppone la critica del reale: in maniera particolarmente evidente, e con una vivacità interdisciplinare che forse la Arendt non saprà più recuperare allo stesso livello, nelle *Origini del totalitarismo*. Un testo scritto, come ricorda la sua autrice, nella convinzione che «sia possibile scoprire il *segreto meccanismo* in virtù del quale tutti gli elementi tradizionali del nostro mondo spirituale e politico si sono dissolti in un *conglomerato*».⁵ Più che padre dell'individualismo possessivo, o scrittore 'fosco' capace di rivelare l'identità di ragione e pulsione auto-conservativa, l'Hobbes con cui la Arendt entra in interlocuzione è il teorico di una struttura di potere completamente riadattata al principio economico dell'«espansione per l'espansione», nonché alle esigenze politiche e culturali indispensabili alla sua implementazione. Questo principio è lo specchio in cui si riflette, coinvolgendo la totalità sociale, la catastrofe di una classe la cui potenza espansiva, a un certo punto, comincia a svilupparsi in maniera inversamente proporzionale alla sua capacità inclusiva. Quasi che la «borghesia politicamente emancipata» non possa conservare le proprie posizioni di comando nella società senza contemporaneamente distruggere una ad una le proprie precedenti realizzazioni politiche.

Lo scenario di un vero e proprio ritorno allo stato di natura si apre *a un certo punto*, come si è detto. Il nodo da sciogliere per orientarsi nella singolare lettura arendtiana di Hobbes sta proprio qui. Il filosofo inglese, in altre paro-

³ Cfr. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace and World, New York 1966³, trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino 1999, pp. 193-205.

⁴ Cfr. C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Clarendon Press, Oxford 1962; M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Social Studies, New York 1944, trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997, pp. 87-125.

⁵ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. LXXX (corsivi miei).

le, offre alla studiosa il pretesto per istituire una cesura tra una prima modernità di origine rivoluzionaria «da cui poteva nascere una chiara teoria politica»,⁶ e una seconda modernità in cui «la vita pubblica assume l'ingannevole aspetto di una somma di interessi privati, come se questi potessero produrre una nuova qualità mercé la semplice addizione». ⁷ A chi si domandi per quale motivo all'ideologia del *Leviatano* siano occorsi ben tre secoli per avere la meglio, la Arendt risponde dando ragione, rispettivamente, del ritardo di un successo e della sua schiacciante vittoria nella fase imperialistica della modernizzazione europea: «in parte per la Rivoluzione francese che, con l'idea dell'uomo come legislatore e cittadino, era quasi riuscita a impedire alla borghesia di elaborare compiutamente la sua concezione della storia come progresso necessario; e in parte per le implicazioni rivoluzionarie del *Commonwealth*, la sua temeraria rottura con la tradizione occidentale, che Hobbes non aveva mancato di porre in rilievo». ⁸

Queste osservazioni ci aiutano a delineare in termini più precisi la cesura di cui si è appena detto. Se si trattasse di postulare un taglio della modernità in due quadranti epocalmente distinti, il richiamo a Hobbes risulterebbe talmente contraddittorio da spingersi al limite dell'insignificanza. Più plausibile appare invece l'ipotesi che la Arendt intenda sottolineare un mutamento che investe la morfologia della trasformazione sociale nell'ambito di una medesima epoca. La cristallizzazione degli elementi che del totalitarismo costituiscono le origini, in altre parole, modifica le forme dell'auto-comprensione storica dei soggetti, la conformazione culturale e giuridica dello spazio e, di conseguenza, l'idea stessa di auto-costituzione politica dei corpi sociali. ⁹

Molteplici sono le spie di una metamorfosi che, giova sottolinearlo, mal si concilia con la tesi che intende il Moderno come una riduzione del mondo a uniformità priva di conflitti da cui la soggettività è ineluttabilmente destina-

⁶ Ivi, p. 57.

⁷ Ivi, p. 203.

⁸ Ivi, p. 201.

⁹ È la biografia della Arendt a far notare che la filosofa aveva concepito *Le origini del totalitarismo* come «un attacco frontale all'Europa del secolo XIX». Cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, Yale University Press, New Haven-London 1982, trad. it. *Hannah Arendt. Per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 237. Produttivo, sebbene decisamente poco canonico, potrebbe in tal caso essere il raffronto con il quadro della modernità tracciato da Antonio Gramsci nei *Quaderni del carcere*, per il quale si può vedere A. Burgio, *Gramsci storico. Una lettura dei 'Quaderni del carcere'*, Laterza, Roma-Bari 2002.

ta a uscire rafforzata.¹⁰ Il primo indizio registrato dalla Arendt riguarda, non per caso, l'idea di progresso. La concezione emancipativa del progresso affermata nel XVIII secolo, secondo la pensatrice tedesca, ha infatti «poco a che fare col progresso senza fine della società borghese che, oltre a non curarsi della libertà e dell'autonomia dell'uomo, era pronta a sacrificare tutto e tutti a presunte leggi sovraumane della storia».¹¹ Lunghi dall'essere il risultato di una saggezza post-novecentista sgravata da troppo ingombranti eredità umanistiche, l'idea di storia come campo d'azione di uomini sempre più consapevoli della propria libertà (anzitutto, dalla coazione naturale) subisce la prima grande disfatta nell'ultimo trentennio del secolo decimo nono. In sua vece, si afferma il primato di una socialità amorfa, segnata dalla naturalità di processi *subiti*, e per questo definiti dalla Arendt sovraumani. Essere questa disfatta una premessa della deriva totalitaria, e non già *il* suo rimedio postumo, è una circostanza limpidamente chiarita nelle *Origini del totalitarismo*.

Schematicamente, si può ricostruire la sequenza del ragionamento come segue. Venuta meno la funzione a un tempo costituente e 'frenante' (rispetto alla ricerca *immediata* di un interesse di gruppo) dell'idea rivoluzionaria dell'uomo come legislatore e cittadino elaborata nel XVIII secolo, l'emancipazione politica cessa di essere un traguardo accessibile, in linea di principio, a ogni individuo. Tornano a imporsi aggressivamente sulla scena pubblica quelle differenze di *status* — quel «*pathos* della distanza» — che la Rivoluzione francese aveva non già eliminato, ma privato di significato politico. Emancipazione imperialistica della borghesia, dissoluzione dei diritti di cittadinanza e ripristino di grevi connotazioni signorili del potere vanno in questo modo a costituire l'intricato paradosso di uno sviluppo senza progres-

¹⁰ Il riferimento è a M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* (1938), in Id., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1950, trad. it. *L'epoca dell'immagine del mondo*, in Id., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 2002, p. 97 (nota 9): «Nell'imperialismo planetario dell'uomo tecnicamente organizzato, il soggettivismo dell'uomo raggiunge quel culmine da cui l'uomo non scenderà che per adagiarsi sul piano della uniformità organizzata e per installarsi in essa. Questa uniformità è infatti lo strumento più sicuro del dominio completo, cioè tecnico, della Terra. La libertà moderna della soggettività si fonda completamente nella oggettività corrispondente». Più che alla categoria di 'imperialismo' (a cui la Arendt non rinuncia), la descrizione heideggeriana sembra prossima a quella di 'impero', resa familiare negli ultimi anni da M. Hardt, T. Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2000, trad. it. *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002.

¹¹ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 200.

so, di una modernizzazione senza modernità, di una inarrestabile tendenza all'unificazione economica del globo senza una corrispettiva coscienza cosmopolitica. Preparano, inoltre, il terreno per inedite commistioni ideologiche in cui la propensione *aristocratica* alla chiusura castale si conferma come forma privilegiata dell'auto-rappresentazione *borghese*.¹² La consapevolezza di questa ambivalenza non potrebbe essere meglio espressa che con le parole utilizzate dalla Arendt nella prefazione alla prima edizione del saggio sul totalitarismo: «il nostro periodo ha così stranamente intrecciato il bene con il male che senza l'espansione per l'espansione degli imperialisti il mondo non sarebbe mai diventato tutt'uno; senza l'invenzione politica della borghesia, il 'potere per il potere', non si sarebbe mai scoperta l'estensione della forza umana; senza il mondo fitizio dei movimenti totalitari, in cui sono venute in luce con ineguagliata chiarezza le incertezze esistenziali del nostro tempo, noi saremmo forse stati spinti verso la rovina senza neppure renderci conto di quel che stava accadendo».¹³

Nel tentativo di districare il «segreto meccanismo» alla base di tale paradosso, la Arendt evidenzia come l'arcaico faccia la propria ricomparsa nel cuore del Moderno non appena l'esercizio del potere diviene appannaggio *esclusivo* di un segmento di società determinato a impregnare dei propri obiettivi l'intera struttura politica nazionale. Facendo coincidere la politica con l'articolazione *automatica* di un interesse, la borghesia post-rivoluzionaria trasporta nella sfera pubblica, insieme a motivazioni di classe nude e crude, anche il proprio disprezzo per la politica. Lungo questa linea evolve un processo di accumulazione del potere per la difesa del capitale in cui l'ultima parola spetta, immancabilmente, alla violenza. Ed è in questo contesto che vanno lette e soppesate le 'scabrose' affermazioni arendtiane circa l'insuperata pertinenza dell'affermazione burkeana sui diritti quale prerogativa esclusiva degli inglesi.¹⁴ Nel cinismo di Burke la Arendt trova conferma del fatto che, svuotata di soggettività,¹⁵ la politica decade a natura, i diritti degenerano in

¹² Cfr. per esempio *ivi*, p. 252: «Una caratteristica del pensiero razziale inglese e tedesco è che esso nacque fra gli intellettuali borghesi, non fra la nobiltà, che scaturì dal desiderio di estendere i criteri di condotta aristocratici a tutte le classi e fu alimentato da un sincero sentimento nazionale».

¹³ *Ivi*, p. LXXXI.

¹⁴ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 415; ma si veda anche Ead., *Sulla rivoluzione*, cit., p. 116.

¹⁵ Soggettività vuol dire per la Arendt esercizio diretto e plurale delle facoltà politiche di parola e azione. La categoria di 'interesse' ne resta esclusa, non tanto per ragioni di irreali-

patrimonio ereditario dei gruppi che dispongono dei mezzi per affermarli e far pesare in tal modo la propria aristocratica superiorità. Di qui la fortuna del darwinismo che, tramite l'associazione di ereditarietà e progresso, fornisce alla discussione politica il concetto di lotta per l'esistenza, con l'ottimistica previsione dell'inevitabile sopravvivenza del più adatto, nonché l'idea di sconfinata possibilità evolutive della vita animale da cui prese avvio l'eugenetica.¹⁶ Da questo punto di vista, uno degli aspetti che maggiormente attirano l'attenzione della Arendt è la produzione su larga scala di marginalità, di *superfluità umana*, che accompagna l'intera dinamica: produzione di «plebaglia» formata dagli individui declassati di tutti i ceti, che sarebbero poi finiti a ingrossare le file dei movimenti totalitari; produzione su larga scala di *displaced persons* private dei diritti di cittadinanza a ridosso del primo conflitto mondiale; e, circostanza non secondaria stante quanto appena detto sulla declinazione aristocratica dei diritti, dilagare di una percezione dell'alterità conformata ai canoni del più rigido nominalismo antropologico.

Di questo tema si occupano alcune delle pagine più brillanti tra quelle dedicate alla genesi dell'antisemitismo moderno. Centrale, in questo frangente, è l'analisi della metamorfosi che coinvolge l'idea di uguaglianza. Una metamorfosi che riguarda innanzitutto il senso comune — le strutture del sentire, per dir così — e che si rivela tanto più pericolosa in un contesto in cui stanno

simo, ma per le motivazioni esattamente opposte. Cfr. H. Arendt, *On Revolution*, The Viking Press, New York 1963, trad. it. *Sulla rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Torino 1996, pp. 311-312: «Le opinioni si formano in un processo di discussione aperta e di pubblico dibattito e, là dove non esiste alcuna possibilità che si formino le opinioni, possono esistere stati d'animo — stati d'animo delle masse e stati d'animo degli individui, questi ultimi non meno volubili e infidi dei primi — ma non può esistere l'opinione. Perciò il meglio che può fare il rappresentante è di agire come agirebbero i suoi elettori se avessero essi stessi la possibilità di farlo. La cosa è diversa per le questioni di interesse e di benessere, che possono essere accertate obiettivamente, e in cui la necessità di azione e decisione scaturisce dai vari conflitti di gruppi di interesse. Attraverso i gruppi di pressione, le manovre clientelari e altri mezzi, gli elettori possono in realtà influire sulle azioni dei loro rappresentanti per quel che riguarda l'interesse: ossia possono costringere i loro rappresentanti a soddisfare i loro desideri a spese dei desideri e degli interessi di altri gruppi di elettori. In tutti questi casi l'elettore agisce nell'interesse della propria vita privata e del proprio privato benessere e il residuo di potere che ancora ha in mano assomiglia alla pressione senza scrupoli con cui il ricattatore costringe le sue vittime all'obbedienza più che al potere che nasce da un'azione congiunta e da una decisione comune». Non si dimentichi che queste osservazioni sono formulate avendo presenti i sistemi politici anglosassoni.

¹⁶ Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 249.

venendo meno gli anti-corpi politici in grado di contenere la pulsione espansiva del sociale. Una delle manifestazioni sotterranee, ma a lungo andare decisive, di questa situazione è data dalla conversione dell'uguaglianza da concetto politico in concetto psicologico. Sullo sfondo di una poderosa reazione sociale all'esigenza di riconoscere ogni individuo come pari, l'uguaglianza degrada a sinonimo di normalità.¹⁷ Ora, una scala di normalità presuppone la determinazione dei criteri di devianza e di eccezione. Finché lo statuto delle norme è di ordine morale o giuridico, deviare o adeguarsi è, *in linea di principio*, una questione di responsabilità correlata agli atti e alle parole di un soggetto. Si presume che essi soltanto contino ai fini del giudizio e dell'imputazione. In quest'ottica, parlare di 'normalità'¹⁸ non significa parlare di una cosa, di una misteriosa proprietà naturale dell'individuo, ma della forma di un rapporto caratterizzato dal fatto che ciascuno, in qualsiasi momento, può rispondere all'altro delle proprie azioni e omissioni. Il rispetto della 'norma' può cioè essere inteso come fenomeno essenzialmente linguistico, che presuppone reciprocità nella misura in cui viene respinta come non pertinente la pretesa di far valere, in luogo di ragioni, le proprie peculiarità, il proprio essere caratterizzati in tale o in tal'altra maniera.

Diversamente stanno le cose quando l'uguaglianza si naturalizza. Per meglio dire, quando, naturalizzandosi, si nega *in linea di principio*. In tal caso, ciò che era un rapporto diviene una cosa, inscindibile dal soggetto che ha la fortuna di possederla (nel caso si tratti di una proprietà di elevato pregio sociale), inattuabile a coloro che la lotteria naturale ha trattato con minori riguardi e che, proprio per questo motivo, hanno perduto ogni titolo legittimo a rivendicare l'uguaglianza politica. Una volta sottoposte a riduzione psicologica e convertite in valori sociali, le norme diventano qualità innate del carattere, avere o non avere le quali ricade completamente al di fuori dalla respon-

¹⁷ Ivi, p. 77.

¹⁸ La Arendt lo fa in *Franz Kafka: the Man of Goodwill*, in Ead., *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*, «Jewish Social Studies», VI, 2, 1944, trad. it. *Franz Kafka: l'uomo di buona volontà*, in *Il futuro alle spalle*, Il Mulino, Bologna 1995, p. 19: «chi si sente lontano dalle regole semplici e fondamentali dell'umanità, o chi sceglie di vivere in uno stato di emarginazione, anche se costretto perché vittima di una persecuzione, non può vivere una vita veramente umana. Il vero, la vera umanità non può mai stare nell'eccezione, neppure in quella del perseguitato, ma solo in quella che è o dovrebbe essere la regola». Ma si veda anche Ead., *On Humanity in Dark Times. Thoughts About Lessing*, Harcourt Brace, New York 1968, trad. it. *L'umanità in tempi bui*, Raffaello Cortina, Milano 2006, in particolare pp. 61-62, pp. 85-86.

sabilità dei soggetti. Proprio questa perversione dell'uguaglianza in normalità è il luogo costitutivo di barriere inesistenti — se non altro perché il linguaggio può sempre trascenderle¹⁹ — ritenute *immanenti* all'individuo. Volendo ulteriormente formalizzare il ragionamento, potremmo dire che si assiste a qualcosa come una perversione naturalistica della dialettica.²⁰ La 'scienza' del limite immanente all'individuo, in altri termini, ne stabilisce in anticipo il destino, spogliandolo di qualsiasi connotato reale e concludendo da questa operazione di naturalizzazione delle identità che soltanto il confine ritagliato intorno alla sua individualità ha valore di essenza. Di modo che, quanto più si singularizza, introiettando una differenza percepita come fatto di esclusiva pertinenza della vita interiore e priva di spiegazioni politiche,²¹ tanto più l'individuo viene a coincidere con ciò che si suppone sia realmente, destinando alla superfluità tutte le caratteristiche che non si lasciano dedurre da questa logica.

Ciò che vale per le identità individuali vale, ovviamente, anche per quelle di gruppo. Per meglio dire: il processo di individuazione appena descritto non sarebbe immaginabile se a conferirgli una facciata di oggettività non intervenisse il riferimento a entità macro-individuali, a eredità lontanissime, deputate a dare ragione dell'origine della differenza immanente agli individui. Ora, nel caso degli ebrei, la Arendt rileva questo paradosso: «quanto più le condizioni ebraiche si avvicinarono all'uguaglianza, tanto più apparvero le differenze».²² In prima battuta, si potrebbe ritenere che l'intenzione sia quella di consegnare a una formula abbreviata una connessione diretta tra emancipazione giuridica e discriminazione delle peculiarità che il diritto non prende in considerazione. In tal caso, la voracità omologante dell'uguaglianza giuridica rappresenterebbe il fattore determinante per comprendere le ragioni dell'annientamento.

¹⁹ Sulla co-implicazione di azione politica e linguaggio e la loro tendenza a «forzare tutte le limitazioni e a varcare tutti i confini», cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958, trad. it. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2000, p. 139.

²⁰ In effetti, la Arendt fa esplicitamente riferimento a una decomposizione naturalistica della filosofia della storia hegeliana, inadeguata ai bisogni dell'epoca, dato che «Hegel non nella sua descrizione dello sviluppo dialettico della storia non si curò affatto del fenomeno della decadenza, né pensò a una legge capace di spiegare la morte delle nazioni». Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 238.

²¹ Ivi, p. 112.

²² Ivi, p. 77.

Sennonché, a una lettura più attenta si scopre che le cose non stanno così, e che la statica contrapposizione tra logica dell'identità e logica della differenza non aiuta a cogliere le dinamiche reali. Ancora una volta, la Arendt pone a premessa del ragionamento «il precario equilibrio fra società e Stato su cui si fondava socialmente e politicamente lo Stato nazionale».²³ La peculiarità dell'equilibrio si manifesta nella circostanza per cui, una volta realizzata l'emancipazione giuridica degli ebrei, le porte dell'integrazione sociale restano chiuse a tutti i membri del gruppo che non diano prova di essere individui eccezionalmente dotati. L'exasperazione dell'unicità di cui è chiamata a testimoniare, come se non fosse venuta al mondo con altro scopo oltre a quello di esibire magiche qualità o una irriducibile propensione a raffinate devianze, è ciò che garantisce all'ebraicità colta la cooptazione nella buona società. Cooptazione ovviamente non significa integrazione. La tolleranza sociale non implica affatto una revisione del pregiudizio verso il gruppo o la persona. Nulla come l'accettazione e la condiscendenza sociale verso ciò che continua a essere considerato come un vizio, come uno stigma di inferiorità o come un delitto — sottolinea la Arendt — indica più chiaramente che è il delitto in quanto tale ad aver ricevuto una patente di legittimità e che rigide gerarchie debbono essere considerate come la norma della convivenza politica.

Assumere un capitolo di storia della 'mentalità' — per il quale la Arendt fa ampio ricorso a fonti letterarie, a partire da Marcel Proust — tra le chiavi di lettura della crisi che attanaglia la modernità non significa svilupparne un'interpretazione in termini di sociologia della cultura che perda di vista lo statuto politico della crisi stessa. Tutt'altro: abbiamo richiamato l'importanza della premessa a partire dalla quale l'intera ricostruzione prende corpo a testimonianza di come, per la Arendt, le opzioni culturali non possano essere intese senza aver costantemente di fronte agli occhi il contesto che ne fissa la soglia di efficacia, che garantisce loro la possibilità di tradursi in misure concretamente operanti. Nel momento in cui decade il prestigio 'giacobino' dell'uguaglianza politica, irrisa come espressione di un filisteismo ignaro della ricchezza di sfumature proprie del «mondo della vita», una forte disponibilità a esaltare le differenze crea le condizioni per riformulare i contenuti del pregiudizio anti-semita. In un contesto secolarizzato, che vede fortemente indeboliti i tradizionali fondamenti religiosi dell'anti-giudaismo, il confine tra differenza culturale e differenza razziale tende rapidamente a sfumare, alla stes-

²³ Ivi, p. 78.

sa velocità con cui viene meno qualsiasi argine di sbarramento che impedisca alle istanze del sociale di tradursi immediatamente in atto. La qualità del sociale contribuisce a fare il resto — fino a esiti estremi. La filosofa ebrea non commette l'errore di attribuire all'imponderabile aleatorietà della sventura gli esiti estremi di questo processo. Per questo motivo, non esita a sostenere che «benché il concetto di razza avesse altri obiettivi e funzioni, politicamente più rilevanti, la sua sinistra applicazione alla questione ebraica dovette in larga misura il successo a fenomeni e convinzioni sociali che virtualmente crearono un'atmosfera di generale consenso».²⁴

2. Fermiamoci qui. Abbiamo accumulato elementi sufficienti per sottolineare come l'ambivalenza del Moderno, nella Arendt, non evapori in una meta-storica «dialettica dell'illuminismo». Non è l'eclissi della ragione l'oggetto della riflessione arendtiana, bensì l'accumulo di elementi eterogenei che esercitano una pressione esplosiva su di una sua specifica strutturazione storica e politica. Donde lo sforzo di fissare il momento critico di una tendenza involutiva che avrebbe condotto alla catastrofe totalitaria. Di questa tendenza, per tornare a Hobbes, l'autore del *Leviatano* non è, *tout court*, l'iniziatore. Invano si cercherebbe nella Arendt la tesi di un 'Hobbes totalitario', essendo il totalitarismo compiuta assenza di un ordine strutturato e risposta terroristica alla contraddizione che la modernità non ha saputo risolvere. Hobbes è, come già accennato, lo strumento prescelto dalla Arendt per leggere le aporie che accompagnano il decorso della seconda modernità: tra artificio e natura, tra universale e particolare, tra individuo e società, tra umanità e borghesia, tra ragione e realtà, tra ordine e disordine. La filosofa arriva così a formulare una serie di valutazioni destinate a incidere profondamente sul suo approccio successivo alla problematica politica.

Intanto, non esiste in Hobbes una posizione autonoma del problema dell'ordine politico. A dispetto di ogni apparenza, nel costrutto artificiale del *Leviatano* non vi è nessuna auto-regolazione concettuale del sistema in grado di prescindere dalle sue condizioni genetiche (empiriche). Il miraggio dell'auto-fondazione razionale può plausibilmente resistere solo fintanto che le norme del sistema riescono a svolgere la funzione per cui sono state concepite, vale a dire imporre un ordine efficace alla realtà. Ma, osservata in prospettiva, quella costruzione palesa tutti i propri limiti nascosti:

²⁴ Ivi, p. 122.

un'incoercibile tendenza a parlare d'altro rispetto alla politica, a coniugare il verbo della privatezza sotto la superficie degli universali, a formulare in termini economici condizioni di legittimità che non resisterebbero al vaglio della ragione pubblica qualora venissero esplicitamente codificate. Per descrivere questa miscela contraddittoria la Arendt si servirà, in *Vita activa*, di due espressioni: «razionalismo irreale» e «realismo irrazionale».²⁵ Non bastasse questo, la requisitoria non risparmia al filosofo di Malmesbury nemmeno l'accusa di avere gettato le premesse teoriche per quelle «ideologie naturalistiche che concepiscono le nazioni come se fossero delle tribù, separate fra loro dalla natura, senza alcun vincolo, ignare della solidarietà umana, aventi in comune soltanto l'istinto di conservazione che l'uomo del resto condivide con il resto del mondo animale».²⁶ In effetti, tenendo conto di quanto appena detto, non vi è incoerenza in questo ulteriore affondo. La crisi della società moderna a cavallo tra diciannovesimo e ventesimo secolo denota, agli occhi della pensatrice tedesca, un innesto immediato dell'artificio politico sulle potenze dell'organico. In quest'ottica, il primato dell'economia non coincide affatto con il panorama inerte governato dalla potenza ordinatrice della razionalità calcolante o dalla neutralizzazione tecnica dei contenuti 'sostanziali' della politica. Si assiste semmai al ritorno un primitivismo a tinte etniche funzionale alla giustificazione delle modalità aggressive con cui l'espansione per l'espansione si esprime.

Il contenuto e il vigore della denuncia non devono però ingannare. Si metterebbe fuori strada chi intendesse attribuire alla Arendt un paradigma catastrofista da cui far discendere formule generali in cui costringere la vicenda moderna. Troppo scarsa è l'attrattiva esercitata da queste ultime per chi, come la Arendt, si propone di istituire e mantenere un rapporto «critico» e «sperimentale» con la storia.²⁷ Non rientra, insomma, fra gli intenti della studiosa del totalitarismo quello di dimostrare una tesi, tanto meno quella per cui la decomposizione naturalistica dell'artificio hobbesiano ricapitolerebbe, esponendolo a una condanna senza appello, il senso ultimo del «desiderio moderno di creare, in un mondo che non è più una dimora per noi, un mondo

²⁵ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 223.

²⁶ Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 219.

²⁷ Cfr. H. Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York 1961, trad. it. *Tra passato e futuro*, (Premessa: la lacuna tra passato e futuro), Garzanti, Milano 1999, pp. 38-39.

umano che potrebbe diventare la nostra dimora». ²⁸ Conviene dunque prendere la polemica per quello che in effetti sta a significare, ossia che considerare pienamente fondato in sé un certo sistema concettuale, senza tener conto del suo rapporto con le mutevoli condizioni dello sviluppo storico, impedisce qualsiasi ulteriore sviluppo critico. Ciò detto, in prima approssimazione vale per il rapporto che la Arendt intrattiene con il Moderno ciò che Lukács affermava a proposito della forma-saggio: «parla sempre di qualcosa che è già formato o almeno di qualcosa che è già esistito una volta; è proprio della sua essenza non ricavare novità dal nulla, ma dare nuovo ordine alle cose già esistite». ²⁹ In effetti, sarebbe una circostanza a dir poco singolare che all'attenzione per la dinamica contraddittoria della crisi non facesse riscontro una capacità critica ugualmente attenta a non ricadere nelle trappole, opposte e speculari, di una trionfalistica apologia o di una demonizzazione del Moderno. Nel primo caso, la Arendt si vedrebbe costretta a ideare una teoria della parentesi all'interno della quale collocare la catastrofe totalitaria. Nel secondo, a riconciliarsi con i dispositivi teorici sottesi alla piattaforma culturale che, come si è detto, ha impresso un marchio indelebile alla storia delle sue origini. Difficilmente si potrebbe accusare la Arendt di aver ceduto alla prima tentazione, e del resto non risulta che obiezioni di questo genere siano mai state seriamente sollevate. Più complicato è invece il discorso per quanto concerne il secondo aspetto, sul quale dovremo ora soffermarci.

3. A vent'anni di distanza dalla prima puntualizzazione del posto che il Moderno occupa nella riflessione arendtiana, i risultati lasciati in eredità alla discussione si sposano a due problemi strettamente intrecciati al suo svolgimento successivo. Il primo è dato dal fatto che una certa stanchezza per la prospettiva umanistica e politico-centrica con cui la filosofa ebrea affronta il proprio tema ha finito con l'offuscarne i punti di forza, accomunandoli senza scarti alle debolezze. E dal momento che senza quell'angolo visuale si direbbe resti ben poco dell'intelaiatura originale di quel pensiero, sarebbe stato lecito attendersi una consistente caduta di interesse nei confronti dell'autrice di *Vita activa*. Sennonché, si è assistito invece a una fioritura di interpretazioni variamente tributarie di un paradigma «impolitico». Un paradigma di indagine,

²⁸ H. Arendt, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, cit., p. 220.

²⁹ G. Lukács, *Essenza e forma del saggio: una lettera a Leo Popper*, in Id., *L'anima e le forme*, SE, Milano 2002, p. 27 (ed. originale *Die Seele und die Formen. Essays*, Egon Fleischel, Berlin 1911).

cioè, che dall'elaborazione di una «contro-teoria» e di una «contro-storia» della modernità fa dipendere la giustificazione filosofica di un sostanziale pessimismo sulla politica come luogo della possibile ricomposizione di soggettività collettive.³⁰ Quali, non è pleonastico sottolinearlo, si suppone debbano essere quelle in cui la arendtiana «capacità di agire di concerto» potrebbe trovare occasione per manifestarsi.

Ridotto all'essenziale, il sottofondo costante del dibattito è dato da una scepsi decostruttiva che ricerca, anche nella Arendt, punti d'appoggio per revocare in dubbio la pertinenza di ciò che la filosofa tedesca non esitava a indicare come questione degna di ogni più assidua ricerca: individuare le condizioni teoriche e pratiche per agire politicamente nel *mondo* senza assecondare le propensioni auto-conservative (nella peculiare accezione sopra evidenziata) della *società*. A riprova del rilievo complessivo della questione valga ricordare rapidamente come, per la Arendt, il problema si identifichi senza scarti con quello dell'elaborazione di una cultura, ovvero di un interesse indirizzato al mondo che non coinvolge «né gli interessi vitali del singolo né gli interessi etici dell'io», ma un «giudizioso scambio di opinioni in merito alla vita pubblica e al mondo comunitario, la decisione del tipo di attività da intraprendervi e insieme il suo futuro aspetto, le cose che in esso dovranno apparire».³¹

La sequenza mondo/politica/giudizio/cultura aiuta a vedere che, a meno di non volerlo addebitare a una poco probabile suggestione messianica,³² il mo-

³⁰ Cfr. R. Esposito, *Dall'impolitico: libertà comunità immunità*, in I. Dominijanni (a cura di), *Motivi della libertà*, Franco Angeli, Milano 2001, pp. 89-96. Ma si veda anche Id., *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1999², in particolare sulla Arendt si vedano le pp. 73-105. Impolitica rischia di essere, nonostante le intenzioni dichiarate, anche la rilettura promossa dal pensiero della differenza sessuale, imperniata sul concetto di autorità: esattamente ciò di cui la Arendt, *senza auspicarne il ripristino*, dichiara il tramonto (insieme ai suoi correlati: religione e tradizione) come fondamento possibile della relazione politica tra pari. All'autorità è riservato uno spazio residuo nell'ambito della relazione *pedagogica*. Cfr. H. Arendt, *Che cos'è l'autorità?*, in Ead., *Tra passato e futuro*, cit., pp. 130-192. La riabilitazione politica del concetto di autorità, declinata in termini di autorità esercitata dalla madre simbolica, si trova al centro dell'interpretazione arendtiana di I. Dominijanni, *L'eccedenza della libertà femminile*, in *Motivi della libertà*, cit., pp. 47-88.

³¹ H. Arendt, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in Ead., *Tra passato e futuro*, cit., p. 285, p. 286.

³² La provocatoria metafora del «miracolo» per designare la capacità di dare inizio a qualcosa di nuovo va presa appunto come tale. Vale a dire, come sottolineatura linguistica dell'opzione radicalmente anti-deterministica che governa la tematizzazione della libertà.

tivo arendtiano dell'irruzione del *novum* resterebbe indecifrabile senza tener presente lo sfondo conflittuale a partire dal quale si ritaglia la possibilità di concepire l'agire politico. Evocando, con una strategia che ritroveremo in seguito, un'idea di costituzione della soggettività politica che mette al primo posto il distacco dall'apparato egemonico della società, la filosofa ebrea insiste sulla modernità dell'idea di libertà pubblica. Propriamente nuova, va da sé, non è l'idea di libertà come fenomeno politico, già conosciuta dai Greci come *isonomia*. Nuove sono piuttosto le condizioni in cui la libertà politica deve trovare il modo di esprimersi una volta venuta meno la netta demarcazione tra ambito privato dell'*oikos* e ambito pubblico della *polis*. La naturalezza del passaggio dal primo alla seconda è semplicemente impensabile per un mondo segnato dall'emergenza dalla sfera intermedia, ibrida del sociale. Ed è precisamente l'atteggiamento nei riguardi del sociale ciò che, a giudizio della Arendt, decide della minore o maggiore disponibilità a sperimentare la libertà come fenomeno politico, a intenderla cioè come qualità della relazione tra diversi che decidono di riconoscersi come *pari*. Decisivo, sotto il profilo storico, è il richiamo al ruolo pre-rivoluzionario giocato dagli *hommes de lettres* del XVIII secolo. I quali ultimi, allontanandosi dalla società di corte e, in seguito anche da quella dei salotti, cominciarono a usare il termine 'libertà' ponendo un accento nuovo, «senza precedenti», sulla sua valenza pubblica. Ma proprio perché «tangibile e terrena, creata dagli uomini per essere goduta dagli uomini», questa libertà è fatta per ricevere realtà. Non può dunque esaurirsi nella disdetta interiore di un'appartenenza, o nella semplice *liberazione* dal giogo di un'oppressione, ma deve concretarsi nella «fondazione di uno Stato in cui la libertà può manifestarsi», per un atto costituente che nel mondo moderno «si identifica con la formulazione di una costituzione». ³³ Volendo

Di qui anche la tendenza della Arendt a usare la metafora della nascita nel senso di «seconda nascita» Cfr. H. Arendt, *Che cos'è la libertà?*, in Ead., *Tra passato e futuro*, cit., pp. 226-227: «La differenza decisiva tra l'infinitamente improbabile, su cui si fonda la realtà della nostra vita terrena, e il carattere miracoloso degli eventi che determinano la realtà storica è questa: nell'ambito delle vicende umane noi conosciamo l'autore dei 'miracoli'. A realizzarli sono degli uomini, che per aver ricevuto il duplice dono della libertà e dell'azione possono fondare una loro realtà».

³³ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 131-135. Vale la pena sottolineare che, per la Arendt, la 'buona società' presenta caratteristiche relativamente costanti rintracciabili anche nella società di massa. Un catalogo è fornito in Ead., *La crisi della cultura*, cit., p. 258: «l'essere solitario — non isolato, quindi, né solo — a dispetto dello spirito di adattamento; la facilità all'esaltazione e la mancanza di principi generali di comportamento; la capacità

ricondurre la questione a una formula abbreviata: è l'inadeguatezza del «privato sociale» alla misura pubblica del mondo a scatenare un attrito che, senza pregiudicare il possibile corso degli eventi e il ruolo degli attori in campo, rende di per sé non congruente alle reali condizioni della modernità una concezione naturalistica, puramente adattiva della libertà.³⁴

L'importanza del concetto di *critica* — ciò che la giovane Arendt definiva, con un linguaggio che avrebbe poi abbandonato, «trascendenza positiva»³⁵ — accanto a quelli di 'politica' e 'libertà' non dovrebbe a questo punto sfuggire. Fino a che punto l'autrice di *On Revolution* abbia saputo trarre conclusioni coerenti da un'intuizione che l'ha condotta a misurarsi con il tema della rivoluzione è una questione aperta più che mai alla discussione. Qui si trova probabilmente un limite manifesto della prestazione arendtiana. Più che cercarlo nei contenuti contraddittori del giudizio sulla Rivoluzione francese,³⁶ occorre forse rilevarne la radice squisitamente teorica. Com'è noto, decisiva nell'analisi arendtiana è la distinzione *concettuale* tra due fenomeni che nella storia delle rivoluzioni moderne si presentano sempre strettamente intrecciati, ovvero liberazione e libertà. Essere la prima un pre-requisito indispensabile per la seconda è qualcosa che certamente nemmeno la Arendt nega.³⁷ Tuttavia, nulla autorizza a ritenere che la liberazione dall'oppressione debba *automaticamente* evolvere in costituzione positiva della libertà. Fin qui, la Arendt resta fedele a quanto si è già visto: il momento negativo della sottrazione al dominio non è di per sé sinonimo di conquista dell'autogoverno. Sen-

di consumare, unità all'incapacità di giudicare, anzi addirittura di distinguere; e soprattutto l'egocentrismo e quella nefasta alienazione dal mondo che da Rousseau in poi viene confusa con l'autoalienazione».

³⁴ Già in un intervento degli anni Trenta una giovanissima Arendt si scaglia contro i criteri di pertinenza alla realtà enunciati dalla sociologia di Mannheim, in base alla quale il pensiero può dirsi libero da scorie ideologiche o utopistiche soltanto a patto di contenere nulla di più e nulla di meno delle sue condizioni genetiche. Cfr. H. Arendt, *Philosophie und Soziologie. Anlässlich Karl Mannheim 'Ideologie und Utopie'*, «Die Gesellschaft», VII, 1930, pp. 163-176, trad. it. *Filosofia e sociologia*, in *Archivio Arendt 1.*, cit., pp. 67-82.

³⁵ Ivi, p. 79. Sulle implicazioni politiche della critica si veda Ead., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1982, trad. it. *Teoria del giudizio politico*, il nuovo melangolo, Genova 2005, pp. 61 sgg.

³⁶ Troppo severe appaiono a questo riguardo le accuse di conservatorismo burkeano, venate di intenzioni revisioniste, formulate da D. Losurdo, *Hannah Arendt e l'analisi delle rivoluzioni*, in *La pluralità irrepresentabile*, cit., pp. 139-153; Id., *Il revisionismo storico. Problemi e miti*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 18.

³⁷ Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 29.

nonché, quella che viene presentata come una distinzione metodica necessaria per cogliere la specificità politica — la positività — del fenomeno rivoluzionario, sembra a un certo punto acquistare le fattezze di una distinzione sostanziale. I concetti, in altre parole, paiono personificarsi per dare vita a una rappresentazione drammatica che oppone la linea giacobino-bolscevica, allegoria del desiderio di *liberazione*, a quella americana, allegoria, poi abortita, del desiderio di *libertà*. Va da sé che proprio questa circostanza, anziché essere avvertita e denunciata come un limite connaturato un modello di indagine ripetutamente messo in stato d'accusa dalla stessa Arendt, potrebbe essere tramutata in un argomento per attribuire alla studiosa intenzioni eminentemente decostruttive, se non addirittura platealmente auto-confutatorie.

Se l'agire rivoluzionario è il paradigma moderno dell'agire politico; se mete di libertà e mete di liberazione non si presentano mai disgiunte nella realtà; se la presenza di un'istanza di liberazione dalla necessità è il fattore predestinato a inquinare la costituzione politica della libertà: se tutto questo è vero, l'*inazione* non sarà in definitiva la soluzione più raccomandabile? Per riassumere il problema in una battuta: dal desiderio di *libertà* si passerebbe al *desiderio* di libertà, rimuovendo senza troppi rimpianti l'ingombro costituito dal mondo o ricreandone le sembianze nel quadro di solidarietà pre-politiche — in sintonia con le esigenze formulate, sul piano teoretico, dalla 'contro-teoria' del Moderno.

È da dubitare che questa sia la parola definitiva della Arendt. Una rilettura spregiudicata dei testi giustifica di per sé serie perplessità. Sta di fatto che un simile rovesciamento di prospettiva non è senza rapporto con un secondo problema, recentemente segnalato (sia pure con intenzioni diverse dalle presenti) da Simona Forti. E cioè che dietro la vera e propria crisi di crescita che, nell'ultimo decennio, ha coinvolto la produzione dedicata a una pensatrice che oggi appare come la munifica progenitrice di tutto e del suo contrario, si cela una pesante sottovalutazione del nucleo filosofico sotteso al suo pensiero politico.³⁸

Un'indagine sulle fonti può offrire un contributo di chiarezza alla discussione? Stante la caratura di colui che, per frequenza, costanza e dislocazione strategica dei richiami, si presenta come l'interlocutore privilegiato della Arendt, un tentativo merita se non altro di essere intrapreso. Che il nome di

³⁸ S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Mondadori, Milano 2006², p. X (prima ed. *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Franco Angeli, Milano 1996).

Kant — è di lui che si sta parlando — ci riconduca direttamente al problema del Moderno apparirà chiaro non appena si avrà modo di accertare in che senso il padre del criticismo assurga nell'opera arendtiana a sinonimo di *corretta intelligenza filosofica* dell'eredità politica che la modernità ci trasmette e oltre la quale, per la pensatrice tedesca, non è possibile *retrocedere*. Precisamente questo è il motivo per cui, nel corso delle lezioni universitarie dedicate all'illuminista tedesco, la Arendt afferma che «se ho ragione nel ritenere che vi sia una filosofia politica in Kant, anche se, a differenza di altri filosofi, questi non l'ha mai scritta, allora sembra evidente che dovremmo essere in grado di trovarla in tutta la sua opera e non soltanto nei pochi saggi che usualmente vengono raccolti sotto questa etichetta».³⁹ Cerchiamo di esaminare più da vicino le implicazioni dell'idea che prende forma in queste righe, e cioè che la critica è la forma stessa di una filosofia politica all'altezza delle sfide moderne.

4. È opportuno precisare che, nel sottolineare il rilievo teoretico e l'assoluta centralità dell'assimilazione della lezione kantiana da parte della filosofa ebraica, non siamo costretti ad accontentarci di illazioni e congetture prive di appigli testuali. Si direbbe, anzi, che l'opportunità di procedere a un'interpretazione responsabilizzante sia adombrata dalla stessa Arendt. Quasi che la predilezione per un approccio non sistematico (che verosimilmente è anche il risultato di abitudini di lavoro acquisite nelle precarie condizioni imposte dall'esilio) debba, a un certo punto, cedere il passo alla consapevolezza degli inconvenienti legati al costante differimento di un'impostazione rigorosa delle questioni metodologiche. A queste difficoltà si sommano poi quelle derivanti dalla necessità di scrivere in una lingua diversa dal tedesco, con gli inevitabili slittamenti semantici connessi all'adozione dell'inglese, che non poco hanno contribuito a potenziare l'immagine di una calcolata ambiguità. La quale ultima certamente non aiuta a rendere ragione di una delle più radicate convinzioni arendtiane, vale a dire che nessuna nuova filosofia politica potrà mai nascere dalla semplice rivolta contro la filosofia.⁴⁰

³⁹ H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 51.

⁴⁰ Cfr. H. Arendt, *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought* (testo di una conferenza del 1954), trad. it. *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, in S. Forti (a cura di), *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 219. In chiave di anti-filosofia si muove invece la proposta interpretativa di M. Abensour, *Hannah Arendt. Contre la philosophie politique*, Sens&Tonka, Paris 2006.

Se dall'abbacinante fulgore del mito di una Arendt «anti-filosofa» di professione si passa alla prosa del testo, le perplessità appena richiamate si vedranno affiorare in superficie nella prima sezione de *La vita della mente*. Più precisamente quando, a ridosso della celebre auto-inclusione nel novero di quanti «da qualche tempo a questa parte hanno tentato di smantellare la metafisica», la filosofa avverte che metodi, criteri e valori dell'indagine restano «misericordiosamente nascosti all'autore, benché magari siano, o meglio *sembrino* del tutto manifeste al lettore o all'ascoltatore». ⁴¹ Il rilievo dato a quel «sembrino» è della Arendt. Sebbene per lo più ignorata a vantaggio della prima parte della frase, si tratta di un'annotazione della massima importanza, e non soltanto perché manifestamente presaga del rischio di una dissoluzione del testo per effetto della sua sottomissione a quadri analitici estranei alla direttrice prevalente del discorso. L'indicazione è chiara, e dice che il lettore indotto a ricercare somiglianze e affinità elettive sulla base dei referenti culturali cronologicamente e biograficamente più prossimi alla Arendt potrebbe finire con il posizionarsi alla massima distanza dalle sue reali intenzioni. Ma c'è di più. L'assunzione in proprio da parte dell'allieva di Heidegger di un tema collocabile in un arco temporale compreso tra la *Critica della ragion pura* e *Essere e tempo* circoscrive in modo riconoscibile l'area in cui le false apparenze potrebbero guadagnare terreno e pregiudicare la proposta teorica messa in campo dalla filosofa tedesca. In tal senso, è ragionevole ritenere che la Arendt intenda sottolineare la polivalenza conflittuale di impostazioni teoriche che non si lasciano indistintamente ricomporre nell'unità del genere 'decostruzione'. In effetti, pare di poter dire che la rassegna storica affidata alla sezione de *La vita della mente* intitolata *Pensare* — includente anche l'Hegel di *Fede e sapere*, Nietzsche e il neo-positivismo di Rudolf Carnap — stia esattamente a significare che «smantellare la metafisica» si dice in molti modi: non tutti egualmente praticabili, non tutti sorretti dalla medesima vocazione critica, non tutti forieri di risultati apprezzabili. E soprattutto, non tutti conformi agli effettivi intendimenti arendtiani, a dispetto dell'«aria di famiglia» evocata da una terminologia a fronte della quale nulla è più facile che scam-

⁴¹ H. Arendt, *The Life of the Mind*, a cura di M. McCarthy, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978, trad. it. *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 306. Per un commento della prima parte di questo passaggio si veda L. Boella, *Hannah Arendt 'fenomenologa'*. *Smantellamento della metafisica e critica dell'ontologia*, «aut aut», 239-240, 1990, pp. 83-110.

biare la parola con il concetto e ostinarsi a procedere «come se Kant non fosse mai esistito».⁴²

Da queste considerazioni discendono alcune importanti conseguenze. Prima fra tutte, l'idea che scavalcare lo spartiacque costituito dalla prima *Critica* voglia dire edificare il discorso filosofico su quell'errore basilare, da cui le singole fallacie metafisiche logicamente dipendono, consistente nell'interpretare il significato secondo il modello della verità. E interpretare il significato secondo il modello della verità implica, per la Arendt, *fare un passo indietro* rispetto alla distinzione critica tra conoscere e pensare, tra attività dell'intelletto e attività della ragione. Non ci si lasci fuorviare dal vocabolario. L'adozione di un linguaggio desueto nel contesto di un'originale rivisitazione critica della dottrina delle facoltà della mente non risponde a un interesse di natura puramente archeologica. Scottanti urgenze filosofiche inducono la Arendt a richiamare la distinzione tra *Verstand* e *Vernunft* per ribadire i vincoli che questa impone alla produzione di teoria.⁴³ Non per caso, l'esempio «più recente e per certi versi più sorprendente» della *reductio ad unum* di funzione determinante e funzione riflettente dell'attività intellettuale è rinvenuto nell'opera di Martin Heidegger. Nell'azzeramento della differenza che separa il coinvolgimento della ragione con l'inconoscibile dal coinvolgimento dell'intelletto con la conoscenza è dato ritrovare, per la Arendt, il basamento su cui riposa il programma heideggeriano di riabilitazione della *Seinsfrage*.⁴⁴

⁴² H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 98.

⁴³ Quanto la Arendt investisse sulla distinzione kantiana è confermato dalla curatrice dell'opera e consulente linguistica della filosofa tedesca: «nel complesso [Hannah Arendt] accettava le correzioni di buon grado, con sollievo se, ad esempio, si trattava di preposizioni, con interesse allorché emergevano elementi o sfumature dell'uso linguistico che le erano nuovi. Talvolta discutevamo, e la controversia continuava per corrispondenza; così nel caso della sua traduzione del *Verstand* di Kant con *intellect* (intelletto). Da parte mia, pensavo che fosse esatto *understanding*, come nelle traduzioni canoniche. Non mi riuscì di persuaderla e cedetti. Adesso credo che avessimo ragione entrambe, poiché avevamo di mira due cose diverse: lei si teneva fedele al senso originario della parola, io mi facevo scrupolo della comprensione del pubblico». Cfr. M. McCarthy, *Prefazione all'edizione americana*, in H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 69.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, pp. 97-98. Il riferimento della Arendt è a M. Heidegger, *Einleitung zu «Was ist Metaphysik?»* (1949), in Id., *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, trad. it. *Introduzione a: «Che cos'è metafisica?»*, in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 2002, pp. 317-334. Per la distinzione tra *conoscere* e *pensare* la Arendt si richiama a E. Weil, *Problèmes kantians*, Vrin, Paris 1970², trad. it. *Problemi kantiani*, Quattro Venti, Urbino 1980.

Amnesso che una simile descrizione dell'ontologia fondamentale colga almeno parzialmente nel segno, è istintivo chiedersi per quale motivo tutto questo dovrebbe procurare un qualche motivo allo stupore e configurare un caso particolarmente eclatante di errore categoriale. Inoltre, se è vero quanto affermano le interpretazioni correnti della Arendt, e cioè che «è il pensiero dell'originario che iscrive senza dubbio l'autrice nella prospettiva di Heidegger»,⁴⁵ perché mai la teorica del totalitarismo insiste nel vedere un grave momento di stallo proprio laddove gli interpreti individuano una inequivocabile traccia di continuità con il lavoro del maestro?

Il testo, lo si è accennato, fornisce più di un indizio per revocare in dubbio l'ipotesi di una 'continuità nella differenza' assicurata da una comune adesione al «pensiero dell'originario». A maggior ragione, in considerazione del fatto che ne *La vita della mente* prende forma l'idea che il «più recente» tentativo di porre fine alla vicenda della metafisica presenti, a dispetto dell'involucro rivoluzionario che lo contraddistingue,⁴⁶ un connotato marcatamente regressi-

⁴⁵ S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 79. Su questa linea 'continuista' si possono vedere, tra gli altri, R. Schürmann, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Indiana University Press, Bloomington 1986, trad. it. *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, Il Mulino, Bologna 1995 (lavoro che può considerarsi il primo tentativo di effettuare una rilettura di Heidegger con l'ausilio di categorie arendtiane); D. Villa, *The Fate of the Political. Hannah Arendt and Martin Heidegger*, Princeton University Press, Princeton 1996; F. Fistetti, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Alle origini della filosofia occidentale*, Editori Riuniti, Roma 1998; P. Ricoeur, *Lecture 1. Autour du politique*, Seuil, Paris 1991, trad. it. *Potere e violenza*, «Filosofia politica», XV, 2, 2001, pp. 181-198; S. Maletta, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. L'esistenza in giudizio*, Jaca Book, Milano 2001. Per letture più attente alle discontinuità, che però non prendono in considerazione la fonte kantiana, si possono vedere J. Taminieux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Payot, Paris 1992; R. Bernstein, *Provocation and Reappropriation: Hannah Arendt's Response to Martin Heidegger*, «Constellations», IV, 2, 1997, pp. 153-171, trad. it. *Provocazione e appropriazione: una risposta a Martin Heidegger*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Mondadori, Milano 1999, pp. 226-268.

⁴⁶ Per la rievocazione dell'impatto innovativo sull'insegnamento della filosofia esercitato da Heidegger, si veda H. Arendt, *Heidegger ist achtzig Jahre alt*, «Merkur», XXIII, 10, 1969, pp. 893-902, trad. it. *Martin Heidegger a ottant'anni*, «Micromega», 1988, pp. 169-179. Sulla «facciata rivoluzionaria» del lessico heideggeriano, in un contesto che dichiara impossibile la rifondazione ontologica sulla base dei contenuti derivanti «dalla rivolta della filosofia contro la filosofia», si veda Ead., *What is Existenz Philosophy?*, «Partisan Review», XIII, 1, 1946, pp. 34-56, trad. it. *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, in S. Forti (a cura di), *Archivio Arendt 1. 1930-1946*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 210. Perché allora soffermarsi su un'operazione filosoficamente votata al fallimento? Perché, risponde la A-

vo. Passato e futuro, rivoluzione e reazione, la «lacuna» in cui la filosofia deve sostare quando le azioni hanno compiuto il loro corso e la storia che ne è risultata «rimane in attesa di ricevere la propria compiutezza dalla mente che eredita e mette in discussione»: ⁴⁷ parole chiave del lessico politico arendtiano ritornano a dare il tono al discorso nel luogo in cui sarebbe stato meno prevedibile attenderselo. Questo altro non vuol dire che il tema della decostruzione metafisica ne contiene in filigrana un altro, organicamente connesso al primo, sebbene distinguibile sul piano metodologico ed espositivo. È il problema della relazione della filosofia con il tempo, che non può non chiamare in causa il problema del rapporto che la filosofia politica di Hannah Arendt istituisce con il tempo storico della modernità. In quale misura questa idea può dirsi fondata? Posto che effettivamente lo sia, quali conclusioni se ne possono ricavare? Sarà sufficiente frammentare l'«origine» e approfondire la logica della differenza per appianare ogni difficoltà e ottenere, per effetto di una riforma 'liberalizzante' dell'ontologia fondamentale, ⁴⁸ la categorie intorno alle quali si organizza il pensiero politico della Arendt?

Per scoprire dove si annidano i nodi da sciogliere in vista di una risposta a queste domande, può essere utile iniziare parafrasando le affermazioni prelevate da *La vita della mente* come segue. Attribuire al pensiero valenze necessitanti ritagliate su parametri di certezza propri della conoscenza scientifica equivale a congelare la costitutiva motilità del primo, fissandola in concetti, per dir così, naturalizzati. Letteralmente: nati morti, immobilizzati nel ricordo dell'origine, figli della riluttanza a separarsi da prospettive di pensiero estinte e, in virtù di questo fatale anacronismo, incapaci di procedere oltre una risposta meramente difensiva al tracollo di antiche certezze. ⁴⁹

L'approdo del ragionamento non è immediato, ma non perciò indecifrabile. Si può cominciare osservando che, in Heidegger, l'esigenza di riformulare i problemi della logica recuperandone l'ancoraggio a una sfera dell'essere «che

rendt, «il comportamento politico di Heidegger ci ha fornito motivi più che validi per prenderlo sul serio» (*ibidem*).

⁴⁷ H. Arendt, *Premessa: la lacuna tra passato e futuro*, cit., p. 30.

⁴⁸ Di «riforma dell'ontologia heideggeriana» parla S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage, Thousand Oaks-London-New Delhi 1996, p. 107.

⁴⁹ Di qui il reiterato rifiuto della Arendt di leggere le «morti della modernità» (di Dio, della metafisica, etc.) in chiave di nichilismo. Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 93; Ead., *Was ist Politik?*, Piper, München 1993, trad. it. *Che cos'è la politica?*, Edizioni di Comunità, Torino 2001, pp. 16-17; Ead., *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, p. 205.

certamente può diventare molto pericolosa dopo che la si è scorta»,⁵⁰ sarebbe di per sé sufficiente a correggere la rotta ‘copernicana’ del Moderno ristrutturando in senso ‘tolemaico’ gli strumenti teorici adibiti a tematizzare la questione della verità. Congedandosi dagli indirizzi neo-kantiani e fenomenologici che hanno perseverato nell’impostare il problema della fondazione tenendo rigorosamente distinte la sfera dell’essere ideale da quella dell’essere reale, l’autore di *Essere e tempo* non farebbe altro che riportare in vita quella tradizione votata alle ragioni del realismo e del primato dell’oggetto che tanta parte ha avuto nella sua formazione giovanile.⁵¹ Sennonché, Heidegger non è un aristotelico, né un filosofo neo-scolastico e certamente non è questo il genere di regressione che la Arendt ha in mente. A prescindere dalla legittimità dei metodi e dalla bontà dei risultati, deve pur esserci qualcosa che giustifichi l’inserimento del pensatore di Messkirch nell’empireo degli smantellatori della metafisica. È agevole intuire che questo misterioso oggetto intellettuale, per colui che ha incorporato la temporalità nella struttura dell’essere, altro non può essere che il confronto con il problema della storia. Questo è il banco di prova su cui si misura la portata veritativa del discorso che ha per tema il senso dell’essere e per obiettivo una possente *epoché* della moderna metafisica della soggettività. Una volta deposta l’olimpica serenità della *philosophia perennis*, l’intreccio di senso e verità tramite il quale l’ontologia fondamentale enuncia la propria missione non può certo rinunciare all’ambizione di cercare concrete occasioni di verifica. Il pensiero dell’originario si presenta come inattuale e militante al tempo stesso, dal momento che si tratta di opporre un argine alla parabola della moderna emancipazione della soggettività dai suoi radicamenti ‘sostanziali’, di frenare la spinta torrentizia alla fluidificazione spaziale e temporale degli ambiti originari di appartenenza. Tutto questo implica, anzitutto, educare lo sguardo filosofico a squarciare il velo ‘metafisico’ su cui si proiettano pericolose parvenze di libertà dai vincoli d’autorità connessi a imponderabili eredità del passato. Lungo il crinale dell’oblio dell’origine e della differenza ontologica, infatti, «l’esserci ha preso a scivolare in un mondo privo di quella profondità dalla quale l’essenziale sempre viene e

⁵⁰ M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, corso tenuto presso l’Università di Marburgo nel semestre invernale 1925/1926, trad. it. *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 1986, p. 36.

⁵¹ Su ciò si veda l’accurata ricostruzione di S. Poggi, *La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Edizioni della Normale, Pisa 2006.

ritorna all'uomo e gli si propone spingendolo a una superiorità che gli dà una posizione da cui agire». ⁵²

Preveniamo subito un'obiezione che potrebbe insorgere davanti al delicato capitolo della politica heideggeriana. Capitolo che, del resto, è la stessa Arendt a indicare come meritevole della massima attenzione e il cui bandolo va ritrovato non già spulciando negli interventi di natura occasionale, bensì a partire dalle opere filosofiche centrali. ⁵³ A dispetto di ogni trasfigurazione impolitica fondata sulla constatazione dell'assenza, in Heidegger, di un riconoscibile paradigma giuridico o filosofico-politico, è innegabile che parti significative della sua opera si strutturino lungo le linee di una combattiva politica delle idee. ⁵⁴ Una politica delle idee forse non 'predestinata' a un coinvolgimento diretto con il regime nazionalsocialista, ma capace di produrre una giustificazione della sua 'pertinenza' storica in ragione di un giudizio sul Moderno che non si limita alla fredda trascrizione scientifica delle svariate risultanze dell'incontro planetario tra l'uomo e la tecnica. Al di là della *Gleichschaltung* individuale di Heidegger, conta qui la logica di un discorso che articola e supporta un'intricata manovra di secessione dalla modernità, nella forma di adesione al «destino», nella rivolta contro il «concetto personalistico di mondo», nella convinzione che «laddove si metta scientemente in campo un 'principio etnico' come misura dell'esserci storico, deve essere raggiunto un rango sommo dell'Essere». ⁵⁵ È lungo questa direzione di marcia che l'appello

⁵² M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1935), Niemeyer, Tübingen 1966, trad. it. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1990, p. 56.

⁵³ Cfr. *supra*, n 12, ma anche Ead., *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, cit., p. 213. Stante quanto visto sin qui, non è privo di interesse ricordare l'accostamento tra Hobbes e Heidegger avanzato dalla Arendt in *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, cit., p. 212. Secondo la Arendt, «Heidegger ha cercato di dotare i suoi sé isolati di una base comune e condivisa su cui poggiare, attingendo a concetti mitici e oscuri come 'popolo' e 'terra', ma è evidente che concetti di questo genere possono solo ricondurci al di fuori della filosofia in una sorta di superstizione naturalistica. Se nel concetto d'uomo non rientra il fatto che esso abita la terra insieme ai suoi simili, tutto ciò che gli rimane, allora, è una riconciliazione meccanica che fornisce ai sé atomizzati una base comune fondamentalmente estranea alla loro natura. Tutto ciò non può che condurre all'organizzazione di questi sé, interessati solo a se stessi, in un Super-sé, al fine di portare in qualche modo a termine la transizione da una colpa risolutamente accettata all'azione».

⁵⁴ Su ciò cfr. D. Losurdo, *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'«ideologia della guerra»*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

⁵⁵ Cfr. rispettivamente Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927, trad. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2003, in particolare i §§ 72-75, pp. 447-469; Id., *Vom*

all'«origine» interseca il piano della fondazione filosofica, pur senza esaurirsi in esso. Per sintetizzare i termini di una questione ben altrimenti complessa: è la logica accanitamente differenzialista dell'origine, portata alle estreme conseguenze, a procurare al discorso i suoi contenuti extra-teoretici, senza bisogno di passare attraverso il laborioso vaglio dell'esperienza. Interpretare il significato sul modello della verità, per riprendere la formulazione arendtiana, vuol dire esattamente questo: essere convinti con la massima serietà che i risultati della speculazione possiedano lo stesso genere di validità dei risultati dei processi conoscitivi e, su questa base, porre le premesse per le formule generali di una storia dell'essere. Ciò che rende particolarmente grave l'attacco arendtiano a tale pretesa veritativa non è tanto la sua riconduzione a quella che, con Kant, si potrebbe definire una «logica dell'illusione», ma la messa a fuoco del suo nucleo ideologico. Con il che una linea di demarcazione è tracciata: perché se nel caso dell'impulso *riflettente* a trascendere i risultati della scienza è ancora possibile parlare di un interesse legittimo della ragione, mossa da un'incoercibile «bisogno a pensare al di là dei limiti della conoscenza» e «a trarre da simile attitudine qualcosa di più che uno strumento del sapere e del fare»,⁵⁶ nel caso dell'ideologia, che dalla speculazione pretende di ricavare uno strumento di conoscenza e di intervento pratico, decade proprio tale clausola di legittimità. Se ci si domanda in che modo ciò avvenga, può essere utile richiamare le osservazioni che la Arendt, intenta a riflettere sulle condizioni di possibilità della narrazione storica, affida alle prime pagine dello studio sul totalitarismo. Tipica degli ideologi, afferma la filosofa tedesca, è appunto la pretesa di «conseguire a spese della realtà una vittoria permanente».⁵⁷

Si potrebbe pensare a un sobrio richiamo alla lezione dell'empirismo o, ancora, a un invito a tener presente l'insolubile alterità del mondo rispetto al soggetto che lo pensa, ma a ben guardare qui è decisiva la caratterizzazione di ciò che debba intendersi per realtà. La studiosa prosegue infatti osservando

Wesen des Grundes, contributo agli scritti in onore di Edmund Husserl per il suo settantesimo compleanno, apparsi come supplemento allo «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Niemeyer, Halle 1929, pp. 71-110, trad. it. (dalla terza edizione del 1949) *Dell'essenza del fondamento*, in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 2002, pp. 79-131; Id., *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, a cura di F.W. Von Hermann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1994, trad. it. *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, Adelphi, Milano 2007, p. 40.

⁵⁶ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 93.

⁵⁷ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 13.

che, mentre gli antichi sofisti tentavano di mettere in crisi lo statuto epistemico della filosofia appagandosi di una vittoria temporanea a spese della verità, ben più insidiosa si rivela la sfida lanciata dagli ideologi agli storici. Convinti di possedere la chiave per decifrare il senso ultimo della storia, infatti, essi «tentano di distruggere la dignità dell'azione umana e della sua realtà storica». ⁵⁸ In questo frangente il ragionamento prende genericamente a bersaglio la «gran quantità di ideologie» prodotte dal XIX secolo e la dissoluzione sociologica e statistica della storiografia. ⁵⁹ Il contenuto del discorso, premesso al quale è l'individuazione di una segreta parentela tra determinismo sociologico e teleologie destinali, accomunate da un'identica cecità di fronte al fattore realmente determinante della storia (gli uomini che vi agiscono, a contatto con la potenza inerziale delle situazioni), è comunque manifesto. In quanto apportatrice di realtà storica, in quanto cioè capace di sovvertire il corso spontaneo e naturale delle cose, l'azione umana è provvista di un'autonoma dignità. Lo stesso motivo induce la Arendt a sostenere che, in quanto 'agita', e non soltanto fatalmente subita, la storia si rifiuta alle semplificazioni essenzialistiche che attengono rappresentazione tragica di un destino o alle presupposizioni di uniformità e costanza del comportamento proprie del calcolo statistico delle probabilità oggettive, per aprirsi a una diversa forma della rappresentazione, ovvero alla possibilità stessa della narrazione.

5. In che senso è possibile far dipendere dalla via kantiana alla critica dell'ontologia queste conclusioni radicalmente anti-heideggeriane? Ancora una volta, è *La vita della mente* a fornire un'indicazione di lettura preziosa. Quando la filosofa sostiene che i più gravi fraintendimenti della filosofia kantiana dipendono dalla negligenza dei capitoli conclusivi della *Critica della ragion pura*, ⁶⁰ evoca un luogo di rilievo strategico. La *Dottrina trascendentale del metodo* con cui si conclude la prima *Critica* contiene, nel capitolo dedicato all'*Architettonica della ragion pura*, una significativa illustrazione dello scenario che si apre a seguito della critica dell'ontologia svolta nella *Dialettica trascendentale*. Intanto, è proprio nell'*Architettonica* che compare per la prima volta la distinzione tra un concetto *scolastico* e un concetto *cosmopolitico* di fi-

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Ivi, p. 6.

⁶⁰ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 147.

losofia.⁶¹ Scolasticamente intesa, per Kant, la filosofia si occupa dei problemi di fondazione e di coerenza logica del sistema. Sennonché, la garanzia di un'istanza *regolativa* di significato all'interno del movimento che la ragione opera nel tentativo di fissare i propri limiti, non può essere offerta da un concetto scolastico di filosofia che ripieghi astrattamente su se stesso. Esiste, per Kant, un'attività distinta dal conoscere che si indirizza verso ciò che «interessa necessariamente ognuno». Di questo interesse si fa appunto carico la filosofia in senso cosmopolitico, in quanto «scienza della relazione di ogni conoscenza al fine essenziale della ragione umana». Da questo punto di vista, «il filosofo non è un ragionatore, ma il legislatore dell'umana ragione. In questo significato, sarebbe orgoglio definirsi da se stesso filosofo, e pretendere d'aver agguagliato il modello, che è soltanto ideale».⁶²

Tralasciando il 'fine essenziale', materia della filosofia morale, vi è un importante indicatore linguistico ad attestare la sopravvenuta fuoriuscita dall'ontologia da parte della prospettiva cosmopolitica: qui non si parla di *reine Vernunft*, bensì di *ratio humana*, di *Menschenvernunft*, ciò che la terza *Critica* definisce anche come *sensus communis*.⁶³ Non ci muoviamo cioè in quel campo — successivamente arato dall'idealismo post-kantiano — in cui, tematizzando i propri limiti con un gesto trascendentale, la ragione li esorcizza per procedere alla propria apologia. Altri sono i limiti che il punto di vista cosmopolitico permette di mettere a fuoco. Si tratta cioè di rilevare una carenza puntuale, attinente alla condizione individuo nel suo isolamento, a cui è possibile porre rimedio soltanto a patto che la ragione non isoli, ma si metta in comunicazione — si *politicizzi*. Nell'idea di ragione *umana*, «Kant connette in un'unità ricca di tensione, due momenti, l'universale apertura della ragione

⁶¹ Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787), in *Kant's Gesammelte Schriften*, de Gruyter, Berlin 1902 sgg., vol. III, pp. 1-552, trad. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 509-519. Ma per questa distinzione si veda anche l'introduzione alla *Logik* (1800), in *KGS*, vol. IX, pp. 1-150, trad. it. *Logica*, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 18-20. Sul ruolo dell'*Architettonica* cfr. P. Manchester, *Kant's Conception of Architectonic in Its Historical Context*, «Journal of the History of Philosophy», XLI, 2003, pp. 187-207; H. Hohenegger, *Kant, filosofo dell'architettura*, Quodlibet, Macerata 2004.

⁶² I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 513.

⁶³ Cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), in *KGS*, vol. V, pp. 165-485, trad. it. *Critica del Giudizio*, Laterza, Roma-Bari 1997, § 40, pp. 263-269. Su ciò cfr. H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, cit., in particolare pp. 105-118.

umana che supera tutte le differenze pensabili, e la sua finitezza». ⁶⁴ Per denotare questa tensione Kant individua un nome e una collocazione precisa. Si consideri: se la ragione in questione è umana, e se la dimensione individuale (psicologica) non è sufficiente a darne conto, diventa improcrastinabile il passaggio a un'antropologia. La dipendenza dal punto di vista cosmopolitico individua questa antropologia come un sapere, privo di ambizioni di carattere fondativo, che mette al centro della propria attenzione la conoscenza del mondo. Dove 'mondo' non significa 'natura', dal momento che la vocazione *pragmatica* dell'antropologia kantiana si definisce precisamente in relazione al fatto che il suo tema non è ciò che la natura fa dell'uomo, ma ciò che l'uomo, «come essere libero fa oppure può e deve fare di se stesso». ⁶⁵ L'antropologia kantiana può uscire aprirsi alla dimensione della storia precisamente perché narra degli sforzi compiuti dagli uomini, in maniera tutt'altro che lineare, per divenire via via meno dipendenti da ciò che la natura fa di loro e concepire se stessi come «cittadini del mondo». ⁶⁶ Ed è precisamente a quest'altezza che si recupera quella specifica tensione, irriducibile a un rapporto di carattere sussuntivo, ⁶⁷ tra universale e particolare che Kant riepiloga nel concetto di *Pluralismus*: «all'egoismo può essere opposto soltanto il pluralismo, cioè quel modo di pensare, per cui non si abbraccia nel proprio io tutto il mondo, ma ci si considera e comporta soltanto come cittadini del mondo». ⁶⁸

⁶⁴ N. Hinske, «...warum das gelehrte Volk so dringend nach der Freiheit der Feder schreit». *Pluralismus und Publikationsfreiheit im Denken Kants*, in J. Schewartlander, D. Willoweit (hrsg.), *Meinungsfreiheit: Grundgedanken und Geschichte in Europa und Usa*, Engel, Kehl a. R.-Stassburg 1986, pp. 31-49, trad. it. *Il criterio forte della verità. Pluralismo e libertà di stampa nel pensiero di Kant. L'idea basilare della ragione umana e i suoi derivati*, in Id., *Tra illuminismo e critica della ragione. Studi sul corpus logico kantiano*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1999, p. 106. Precisamente a questa idea di ragione Kant fa riferimento nella celebre *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), in KGS, vol. VIII, pp. 33-42, trad. it. *Risposta alla domanda: cos'è l'Illuminismo?*, in *Scritti di storia, politica, diritto*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 45-52.

⁶⁵ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), in KGS, vol. VII, pp. 117-333, trad. it. *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 3.

⁶⁶ Cfr. A. Burgio, *Strutture e catastrofi. Kant Hegel Marx*, Editori Riuniti 2001, pp.

⁶⁷ Cfr. F. Gonnelli, *La filosofia politica di Kant*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 24 sgg.

⁶⁸ Ivi, p. 12. La Arendt richiama esplicitamente questo luogo kantiano in *Some questions on Moral Philosophy* (1965), «Social Research», LXI, 4, 1994, pp. 739-64, trad. it. *Alcune questioni di filosofia morale*, in *Responsabilità e giudizio*, Einaudi, Torino 2004, pp. 122-123.

Sono, quelle di ‘mondo’ e ‘pluralità’, categorie che si ritrovano al centro dell’analisi della *vita activa* alla base del pensiero politico di Hannah Arendt e di cui non serve ripercorrere qui tutte le occorrenze. Importa piuttosto sottolineare come, nell’economia generale del pensiero arendtiano, esse non detengano una funzione puramente prescrittiva. La tendenza della filosofa a privilegiare uno sguardo retrospettivo sulla storia, la induce a vagliarne la consistenza descrittiva, la capacità di catturare esperienze realmente accadute e distillarne l’essenziale. A ben vedere, è proprio per questo motivo che, nelle pagine di *Vita activa*, l’intellettuale ebrea si abbandona a considerazioni che potrebbero apparire a prima vista sorprendenti. Sorprendenti, in primo luogo, stante la scarsa sensibilità per la costituzione conflittuale della soggettività politica che solitamente viene attribuita alla Arendt.⁶⁹ Ma sorprendenti anche in relazione all’indiscutibile centralità che la frattura totalitaria occupa in una ricognizione storica in cui il filo conduttore offerto dalla tesi della moderna *Weltlosigkeit* sembrerebbe avere la meglio su tutto, fino al punto da trasformare un’ipotesi ricostruttiva in un fatto non soggetto a ulteriori contestazioni, secondo i più vieti canoni della filosofia della storia. Le cose stanno effettivamente così? La Arendt cade inesorabilmente vittima delle astrazioni speculative e delle vuote generalità da lei stessa ripetutamente denunciate?

Cediamo la parola alla diretta interessata. Polemizzando con gli storici moderni che, riservando un’attenzione esclusiva all’avvento di forme di governo totalitarie, hanno finito col trascurare le forme politiche scaturite dalla spinta democratica alla conquista dell’auto-governo da parte dei movimenti del lavoro, la filosofa scrive: «dalle rivoluzioni del 1848 alla rivoluzione ungherese del 1956 la classe operaia europea, la sola organizzata e quindi la frazione dirigente del popolo, ha scritto uno dei più gloriosi e probabilmente dei più promettenti capitoli della recente storia politica». ⁷⁰ A cosa si deve tanta produttività politica da parte dei gruppi subalterni? E soprattutto come si spiega la «palese discrepanza» fra la vocazione dei lavoratori a intervenire nella sfera pubblica e i dati fenomenici ottenuti da un’analisi separata

⁶⁹ Così, per esempio, C. Galli, *Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità*, cit., p. 27: «il reciproco riconoscersi degli uomini politicamente attivi non è una hegeliana *Anerkennung*, e neppure un’analisi trascendentale della verità: il potere plurale è essenzialmente comunicativo e discorsivo (posto che i due termini siano equivalenti), ma la comunicazione avviene, per così dire, *immediatamente*, come la soggettività fosse già adulta e ben fondata di per sé, e cercasse l’altro per uno sfogo d’esuberanza».

⁷⁰ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 158.

dell'attività lavorativa che finiva col negarle la capacità di sollevarsi a un livello di criticità tale da potersi rovesciare in forza politica?

Ancora una volta, la pensatrice tedesca invita a puntare lo sguardo sulla storia politica e a tenere in considerazione le conseguenze *inattese* dell'emancipazione giuridica del lavoro: «uno degli importanti effetti collaterali dell'emancipazione dei lavoratori» sostiene la Arendt «fu che un intero nuovo settore della popolazione si trovò, più o meno improvvisamente, ammesso alla sfera pubblica – e cioè *apparve* in pubblico. E ciò senza essere nello stesso tempo ammesso nella società, senza svolgere alcun ruolo dirigente nelle predominanti attività economiche di tale società e senza, quindi, essere assorbito dalla sfera sociale e, per così dire, strappato da quella pubblica». ⁷¹ L'acquisizione dei diritti di cittadinanza innesca dunque una dinamica non programmata che mette capo a una profonda trasformazione degli assetti della rappresentanza determinando, tramite l'istituto della democrazia consiliare, un allargamento dello spazio dell'*isonomia*. Quello descritto dalla Arendt è un processo a due velocità, in virtù del quale l'ammissione alla sfera pubblica ha l'importante funzione di stabilire, in linea di principio, l'inessenzialità delle differenze sociali per la definizione dello statuto giuridico dei soggetti. La circostanza che vede i membri dei gruppi subalterni politicamente organizzati beneficiare di una misura normativa che formalmente li equipara agli individui di tutti gli altri gruppi, al punto da tramutarla, contro ogni attesa, nel trampolino di lancio per un'ulteriore iniziativa rivoluzionaria, dipende precisamente dalla tensione che viene a determinarsi tra *status* sociale e *status* politico a seguito dell'emancipazione. Il secondo costituisce, infatti, la *virtuale* negazione del primo.

Torniamo così a quell'ambivalenza del Moderno da cui abbiamo preso le mosse. Guardata, questa volta, da un'angolazione che mette in evidenza il prodursi di un'altra possibilità, la costruzione di spazi di storicità e politicITÀ allargata. Possiamo fermarci qui, e provare a trarre qualche conclusione. Va da sé che brani come quello appena riportato resterebbero completamente opachi se realmente quella costellazione di pensieri moderni da cui si è preferito pensare la filosofa ebrea sideralmente lontana non operasse in lei. L'idea che Hannah Arendt non ci offra alcuna ontologia (della pluralità, della nascita etc.) — perché nell'ontologia si annida la tentazione di congelare la storia in natura; che non scambi la critica con la decostruzione — perché diversi e

⁷¹ Ivi, p. 160.

confliggenti sono gli scopi e le logiche dell'una e dell'altra; che non cerchi un luogo più 'originario' al di là del tempo moderno — perché questo luogo semplicemente non esiste: tutto questo appare oggi semplicemente improponibile. Per sopravvivere, la fortuna di Hannah Arendt ha dovuto seguire percorsi diversi e, in qualche modo, adattarsi allo spirito dei tempi. Fino a che punto i testi davvero lo consentano, si è cercato di dire. Ma a ben vedere non è questo l'aspetto decisivo.

Nella sua opera si celebra oggi la filosofia della differenza, della decostruzione, dell'*incommensurabile* valore della singolarità, dell'impossibilità di pensarla in rapporto a quella tensione universalistica senza la quale la categoria di pluralità perde semplicemente ogni rilievo. Nella speranza di piegarle a un significato diverso da quello che effettivamente hanno avuto non appena hanno cercato esaudimento politico, si riattivano quelle stesse logiche a cui la studiosa del totalitarismo ha guardato con sospetto. A riprova del fatto che la riflessione di Hannah Arendt «ci lascia più che mai con un'eredità priva di testamento».⁷²

⁷² S. Forti, *Le figure del male*, saggio introduttivo a H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. LIV.