



ciclo di incontri - 04 Ottobre 1996

Quaderno n. 70

I volti della memoria

chiudi



## I volti della memoria: Hannah Arendt

Simona Forti

Parleremo di un'autrice della quale, dopo aver taciuto per lungo tempo in Italia e all'estero, si parla dappertutto. In questi ultimi decenni sono state date moltissime etichette al suo pensiero. E' stata definita una nostalgica della polis greca, una sostenitrice della teoria dell'agire comunicativo di Abhermahs (?); dal punto di vista politico è stata ritenuta conservatrice, rivoluzionaria, elitista, democratica radicale, liberale, comunista, e anche repubblicana. Io credo invece che il suo pensiero non sia catalogabile. Questo non solo per il suo eclettismo filosofico e politico, ma soprattutto in virtù delle vicende storiche e personali che hanno segnato la sua vita, che hanno orientato in maniera definitiva e permanente il suo pensiero.

Diamo ora qualche dato biografico, per far capire quanto sia difficile collocare la Arendt in una qualche area ben definita. Hannah lascia la Germania nel 1933 dopo aver studiato filosofia a Magdeburgo e a Heidelberg. Inizia quindi un'esistenza che per molti anni sarà caratterizzata dall'esilio. Lei subisce la sorte che la prima metà di questo secolo aveva riservato a tutta una generazione di intellettuali ebrei tedeschi, collocandoli in una sorta di non luogo. Questo non luogo per la Arendt diventa una sorta di dimora.

Come stavamo dicendo Hannah è un'ebrea tedesca, e dopo l'esperienza di apolide diventerà cittadina degli Stati Uniti. E' una filosofa, una scienziata politica, si occupa di letteratura. In realtà non è mai stata univocamente nessuna di queste cose. Certo per lei è fondamentale il problema dell'ebraicità. E' quale ebrea che è costretta a lasciare la Germania, a subire questo trauma nella propria vita, che comincia a riflettere sugli orrori politici di questo secolo, che comincia a pensare a quelle che possono essere le possibilità per la politica in questo periodo storico. Comunque non ha mai fatto della sua ebraicità l'unica prospettiva con la quale guardare alla realtà. Per esempio non è mai stata una sionista convinta e non ha mai difeso acriticamente il comportamento del popolo di Israele.

Così come non si è mai preoccupata di difendere e di definire fino in fondo la propria identità ebraica tanto più ha sempre rifiutato con fermezza anche parecchi anni dopo la fine della guerra di sentirsi in qualche modo tedesca. Quando ormai negli anni sessanta alcuni suoi influenti amici le chiederanno di tornare in Germania, in quanto questa era la sua patria anche dal punto di vista intellettuale, lei risponderà che la sua patria non è in nessun luogo, ma solo dove Heinrich, il suo secondo marito, abitava, aggiungendo che il suo unico legame con la terra tedesca rimaneva la lingua.

Anche come cittadina degli Stati Uniti, pur apprezzando la libertà politica di quel paese, si è sempre sentita lontana dal loro stile di vita, soprattutto da quello che lei definiva un'opprimente conformismo sociale.

Quando poi qualcuno la interpellava come filosofa, lei rispondeva di aver voltato le spalle alla filosofia, anche se poi rispondeva di essere figlia dei pensatori tedeschi non appena qualcuno le appiccicava una qualche etichetta politica. Pur

non essendo mai stata comunista, ha avuto due mariti di estrema sinistra. Inoltre, durante il Maccartismo si è sempre comportata come un'intellettuale di questa area politica.

Ultima, ma non meno importante delle altre, caratteristica, era una donna, una delle pochissime ad avere avuto un ruolo intellettuale di primissimo piano. Era una donna così fiera della sua diversità dall'universo maschile logocentrico da non aver mai sopportato le rivendicazioni femministe.

Insomma, Hannah ha sempre rifiutato le appartenenze totalizzanti, identità che secondo lei erano ingabbianti. E' emblematica a questo proposito la risposta a una lettera del suo amico Gersom Sholem (?), studioso di mistica ebraica, nel 1963, subito dopo la pubblicazione del libro "La banalità del male". In questo testo la Arendt definisce il male non più in termini di radicalità, ma ne parla invece in termini di banalità. In questa operazione critica in qualche modo i consigli ebraici, sottolineando, forse con poco tatto, la rarità degli episodi di resistenza da parte degli ebrei. Per questi motivi Sholem (?) e altri intellettuali ebrei la criticano aspramente dicendole di mancare totalmente di amore per il popolo di Israele. Lei risponde così:

"Hai perfettamente ragione. Non sono animata da alcun amore di questo genere. Nella mia vita non ho mai amato nessun popolo. Né il popolo tedesco, né quello francese, né quello americano. Né la classe operaia, né nulla di questo genere. Io non amo delle collettività; io amo soltanto i miei amici. La sola specie di amore che conosco è l'amore per le persone."

La cosa a cui Hannah Arendt vuole rimanere fedele in primo luogo è l'individualità concreta, giocata contro le astrazioni collettive. Questo suo non luogo non è solo una questione di impossibilità di aderire a questa o quella identità, a questa o quella scuola di pensiero, ma è anche una scelta filosofica, conseguente allo shock, non solo esistenziale, ma anche teorico, provocato dal totalitarismo. Il totalitarismo per lei è quell'avvenimento che ha provocato l'esplosione di tutti i criteri tramandati, di tutti i criteri tradizionali. A questo vuoto provocato dal totalitarismo lei vuole rimanere fedele, con la volontà di pensarlo fino in fondo, senza cercare scappatoie tranquillizzanti.

Di conseguenza per me non è possibile distinguere tra diverse Arendt, tra diverse fasi del suo pensiero. Tradizionalmente la sua opera è divisa in una prima fase storica, in cui scrive l'opera "Le origini del totalitarismo" (1951), una seconda fase politica, con le opere forse più famose, "Vita attiva", "Sulla rivoluzione", "Tra passato e futuro", un'ultima fase più filosofica nella quale scrive "La vita della mente" e una trilogia sul pensiero, la volontà e il giudizio. Non sono convinta che si possano fare queste distinzioni perché credo che nella sua esperienza e nella sua indagine il fenomeno totalitario imposti la sua intera riflessione, affrontando in tempi diversi problemi diversi.

E' con "Le origini del totalitarismo" che l'autrice si mette in confronto con quello che all'epoca chiamava il male radicale. Qui il suo pensiero assume quell'orientamento che rimarrà costante per tutto il resto della sua opera. Qui dimostra di saper trasformare in riflessione i drammi della sua vicenda personale.

Che cosa è per la Arendt il totalitarismo? Da una parte, come già detto prima, un qualcosa che rompe con tutti i criteri tramandati, qualcosa di totalmente nuovo, impensato, che non si può assolutamente capire con le categorie che il passato ci ha lasciato. D'altra parte è anche qualcosa che cristallizza in se elementi che erano già contenuti nella modernità. Questi elementi, elencati in una sintesi brutale, sono, per quanto riguarda il punto di vista storico: il crollo dello stato nazionale, l'imperialismo con la sua sete illimitata di espansione fine a se stessa, il razzismo con in primis l'antisemitismo, la massificazione e l'atomizzazione della società, l'elaborazione di filosofie che credono in forze sovraumane quali le leggi eterne della natura e della storia, ed infine, quando i regimi totalitari sono già all'opera, l'uso della propaganda e del terrore per mantenere tali regimi in movimento. Non entriamo nei dettagli della spiegazione storica Arendtiana. Diciamo soltanto che la parte più profonda e toccante di questo libro è quella che si concentra sul ruolo e sul significato dei campi di concentramento.

Il campo di concentrazione è per la Arendt nel cuore del sistema totalitario. Esso è il laboratorio nel quale si vuole sperimentare l'affermazione secondo cui tutto è possibile. Il campo è la quinta essenza del totalitarismo, la sua verità ultima. È nel campo dove si mette in opera il tentativo di modificare la realtà. Infatti secondo lei il totalitarismo non è altro che il tentativo di modificare la realtà e la natura umana. In particolare il campo serve a dimostrare che l'essere umano possa essere ridotto a un animale, a un fascio di reazioni, che possano essere azzerate la sua volontà e la sua libertà.

Questi che ho appena enumerato sono gli elementi principali della tesi arendtiana sulle origini del totalitarismo. Poi, alcune delle sue più importanti categorie filosofico politiche, sviluppate nelle opere successive, trarranno parte del loro significato proprio dall'essere delle concettualizzazioni speculari e contrarie a quelle nozioni che l'autrice aveva ritenuto fondamentali per la comprensione di questo fenomeno. Quando lei qui parla dell'atomizzazione degli individui nella società di massa che prelude al ben più radicale isolamento dei campi di concentrazione, nelle opere successive sottolineerà la necessità di un'appartenenza a uno spazio comune, a un mondo comune, che non è mai un mondo particolaristico. Questo spazio comune si struttura sulla base di rapporti non funzionali, non verticali, ma liberi e orizzontali. Quando nel totalitarismo critica un potere sospinto dalla logica dell'esclusione e del dominio totale, nelle altre opere opporrà l'enfasi su un potere che deve essere plurale, che "esclude l'esclusione". Quando nel totalitarismo insiste sulla ferrea logica dell'ideologia che sussume e cancella gli eventi e gli individui particolari, poi sembrerà contrapporre il rilievo dato alla singolarità concreta, alla realtà fattuale con le sue irriducibili differenze. Alla totale scomarsa della libertà e della spontaneità corrisponderà l'enfasi su un'azione pensata in termini di imprevedibilità e novità assolute.

Stiamo per entrare nel cuore della teoria politica di Hannah Arendt. Dato che è stata considerata da molti una teoria politica anomala e anche paradossale, dobbiamo ricordare ancora una volta che si è rischiato di spiegarne i presupposti filosofici senza tenere conto di questi avvenimenti storici che hanno segnato l'autrice. Allora, se è vero che non si può capire questa anomalia senza tenere presente una sua opera di decostruzione filosofica, è anche vero che non si può capire questa sua operazione decostruttiva se non partendo dai problemi sollevati dal totalitarismo. Questo perché è sempre dagli interrogativi sollevati da questo fenomeno che lei affronta il passato filosofico e lo spinoso problema del rapporto tra filosofia e politica. Quest'ultimo è il problema teorico fondamentale del suo pensiero.

Dalle "Origini del totalitarismo" in poi la Arendt non si volge più ad analizzare soltanto il passato storico, ma quasi ossessivamente rivolge la sua attenzione all'analisi del passato filosofico. Si pone domande quali: "Come è potuto accadere Auschwitz?"; "Cosa non ha funzionato nella nostra politica?"; "Come avremmo dovuto pensare alla politica affinché non si finisse in quell'orrore?". Lei risponde con una doppia operazione. Da una parte sostiene che Auschwitz non è, come affermavano in qualche modo Archaimeier (?) e Adorno(?), un prodotto del razionalismo occidentale. Da un'altra però afferma che se avessimo avuto una diversa tradizione filosofica e politica, una diversa idea della politica, le cose sarebbero andate diversamente.

Affrontiamo dunque prima brevemente il problema dei rapporti tra filosofia e politica, poi il modo in cui la Arendt risponde a questa questione enucleando i propri concetti politici "alternativi". Perché la filosofia ha danneggiato la politica? Perché fin dal suo sorgere si è appropriata del contenuto della politica. Se ne è appropriata stravolgendola. In questa operazione nasce, con Platone, il conflitto tra queste due materie. La filosofia ha interpretato la politica in termini di unità e di necessità. In questo modo ha negato i tratti costitutivi dell'agire politico, i quali invece sono la pluralità e la contingenza.

Se dovessimo riassumere in una sola frase il compito che si pone l'opera arendtiana si potrebbe dire che consiste nel risarcire la politica di ciò che la filosofia, nella sua operazione di astrazione e universalizzazione, le ha sottratto. Dunque per la Arendt decostruire la storia della filosofia è un tutt'uno con il

mettere in questione alcuni dei più importanti concetti del pensiero politico. Per lei prendere posizione filosofica (Hannah continua a fare filosofia, anche quando dichiara di voltare le spalle alla metafisica), non può che condurre a una discussione radicale di nozioni come stato, sovranità, rappresentanza. Queste nozioni affondano le loro radici nel cuore stesso della metafisica, in quelle categorie che vogliono a tutti i costi fissare e mettere ordine nel mondo della vita. In altri termini per la Arendt la teoria filosofica avrebbe trasferito al vivere insieme libero e plurale le proprie modalità di funzionamento, dal principio di non contraddizione, al pensare per cause. Ma soprattutto avrebbe trasferito la tendenza monistica che riduce il molteplice e diverso all'uno e all'identico.

Da "Vita attiva" a "La vita della mente", le sue due opere più famose, Hannah Arendt sembra metterci in guardia da una filosofia che nella sua ossessione per la stabilità, la permanenza, l'unità fugge dal tempo e dal reale, dal divenire e dalla contingenza, cioè, in primo luogo, dalla politica. In queste opere ci ripete che da Platone a Max Weber la filosofia politica ha congelato la prassi plurale e libera nel dominio di alcuni su altri e nell'ordine.

Queste ragioni filosofiche spingono la Arendt a ripensare ciò che la nostra tradizione di pensiero, la nostra tradizione politica ha rimosso. In primo luogo è stato rimosso e negato un modo di stare insieme in cui la pluralità significa accettazione dell'individualità e delle differenze. Allora, richiamarsi a una nozione di politica in cui predomina la dimensione del confronto orizzontale significa per lei porsi da un punto di vista esterno ai luoghi comuni veicolati dalla tradizione del pensiero politico. Questo punto di vista, costituito da pluralità e azione libera, è stato in qualche modo dimenticato da quando l'agire politico è stato piegato e monopolizzato dalla costruzione dell'ordine, cioè a partire da Platone. Da allora in poi la filosofia politica ha sempre dimenticato e negato la vera politica, caratterizzata da un agire orizzontale insieme, per costruire un ordine immobile, fisso, un ordine di dominio. Per la Arendt più le istituzioni sono forti e consolidate, cioè più la politica non è attaccabile dai singoli, più avanza il processo di spolticizzazione. Dunque per lei il termine politica assume un significato totalmente diverso da quello che siamo abituati a usare tutti i giorni, in quanto il suo obiettivo è mettere in discussione la radicata convinzione secondo cui dove c'è politica vige la distinzione tra chi comanda e chi obbedisce, tra chi decide l'ordine migliore e tra chi, passivamente, si lascia mettere in forma. In altre parole il suo obiettivo è decostruire l'identità tra politica e dominio.

Per decostruire questa identità la Arendt si propone di ridisegnare i concetti politici proprio a partire da quelle caratteristiche che la filosofia ha negato. Vuole reintrodurre in essa quel carattere potenziale e contingente sottrattogli dalla metafisica. E' come se si imponesse di ripensare i concetti politici, non rimuovendo il tempo, come ha fatto la filosofia, ma in accordo con il tempo, cercando di coniugare l'umano bisogno di contrastare il nulla con l'accettazione della temporarietà, il riconoscimento dei rischi della contingenza e della pluralità con il rifiuto della sicurezza nel dominio.

Vorrei ora descrivere brevemente la strategia di cui si serve la Arendt per destabilizzare, per temporalizzare i concetti politici tradizionali. In questa strategia, per rompere l'equazione tra agire politico e richiesta di ordine, di stabilità e di sicurezza che esige il comando, insomma per restituirci la possibilità di resistere all'impulso coercitivo unificante, si serve di nozioni come azione, spazio pubblico, e, soprattutto, potere. Queste riflessioni vengono elaborate principalmente nei saggi "Vita attiva", "Sulla rivoluzione" e "Tra passato e futuro".

Molte volte si è gridato allo scandalo rispetto a questi suoi anomali concetti politici. Vediamo la definizione di azione. Essa, quando è intesa correttamente è l'unica attività umana veramente libera della vita attiva. In primo luogo è libera nel senso greco del termine, cioè non è determinata da nulla e non è finalizzata a nulla. E' un fine in se. Si distingue per la sua capacità innovativa, ed è distinta dall'opera e dal lavoro. L'opera non è libera perchè ha il suo fine nella costruzione di qualcosa. Inoltre è una cosa che si può fare in solitudine. Al contrario l'azione veramente libera richiede la compagnia degli altri. Il lavoro invece è definito dalla Arendt, forse in maniera troppo sbrigativa, come sinonimo

di necessità biologico naturale. Non bisogna dimenticare che se lei parla continuamente dell'azione come di un fine in se è per dirci che il significato di un'azione così intesa non consiste tanto nel perseguire un interesse, ma nella possibilità di esprimersi esistenzialmente.

Ora, questa azione che riscatta l'essere umano dalla mera vita biologica, assume la sua valenza politica quando viene coniugata alla pluralità, quando si svolge in uno spazio pubblico. Lo spazio pubblico è un altro dei concetti fondamentali della sua riflessione. Esso, nelle sue opere, non coincide quasi mai con un luogo preciso e determinato. Come scrive in "Vita attiva", lo spazio pubblico è potenzialmente ovunque le persone si raccolgono insieme. Questo però solo potenzialmente, non necessariamente e non per sempre. Quasi sempre esso è la condizione di possibilità dell'essere insieme. Più che una forma politica determinata è la possibilità stessa della politica. Si forma ovunque e ogni volta che gli uomini condividono azione e discorso. Con questo significato, spazio pubblico presuppone la nozione di mondo. Il mondo per la Arendt è la casa che gli uomini sono riusciti a erigere con, ma anche contro, la natura. Il mondo non è solo fatto di oggetti durevoli, ma anche e soprattutto di relazioni. Esso è ciò che serve a mettere in relazione o a separare gli uomini. Lei usa sempre una metafora per descrivere la sua nozione di mondo. Scrive:

"Vivere insieme nel mondo in uno spazio pubblico è come essere intorno a un tavolo. Ognuno può vedere e ascoltare gli altri senza annullare la distanza che da essi lo separa".

Quindi il termine mondo quando coincide con lo spazio pubblico ha un significato ontologico, cioè esso è ciò che permette l'apparire, l'apertura degli uni agli altri, il riconoscimento reciproco. E' anche ciò che permette di riconoscere la realtà, in quanto essa esiste solo quando è confermata dagli altri, i quali guardano da diverse prospettive. Per la Arendt questa sfera pubblica e politica è la sfera dell'essere in comune non perchè coloro che vi abitano abbiano un unico e comune obiettivo, ma perchè tutti hanno qualcosa in comune. Questo qualcosa è proprio il mondo. Esso stabilisce legami non solo tra chi occasionalmente si trova ad agire su una determinata scena pubblica, ma mette in comunicazione anche con chi è venuto prima e con chi verrà dopo. Scrive:

"Il mondo comune è ciò in cui noi entriamo quando nasciamo, e ciò che lasciamo alle nostre spalle al momento della morte. Esso trascende l'arco della nostra vita tanto nel passato quanto nel futuro. Esso esisteva prima che noi vi giungessimo e continuerà dopo il nostro breve soggiorno in esso. E' ciò che abbiamo in comune non solo con quelli che vivono con noi, ma anche con quelli che c'erano prima e che verranno dopo. Un tale mondo, un tale mondo comune, può sopravvivere al ciclo delle generazioni in quanto esso appare in pubblico. E' la pubblicità della sfera pubblica che può incorporare e far risplendere attraverso i secoli qualsiasi cosa gli uomini abbiano voluto salvare dalla rovina naturale del tempo. Per molti secoli prima di noi, ma ora non più, gli uomini entrarono nella sfera pubblica, perchè volevano che qualcosa di proprio, o qualcosa che avevano con altri fosse più duraturo della loro vita terrena."

Allora fare in modo che il mondo, nel suo significato di casa dell'uomo, non venga dimenticato e dissolto è il primo scopo dell'essere insieme sulla scena pubblica.

L'idea di comunità della Arendt è dunque molto anomala. Essa non persegue nessuna forma politica particolare, nè il raggiungimento di determinati interessi. Il suo unico scopo sembra essere insieme grazie al mondo e per amore del mondo. Quando invece si intende la comunità come qualcosa di definito e specifico che deve raggiungere determinati obiettivi, quando vediamo la comunità come un'opera, allora necessariamente gli uomini vengono trattati come il materiale per costruire quest'opera. Quando si sottolinea l'ethos, il sentire comune, necessariamente questo comporta l'esclusione di qualcuno che non possiede questo sentire comune. Insistere sull'omogeneità di una comunità significa negare la libertà di chi non vuole conformarsi.

La Arendt poi aggiunge che questo spazio pubblico di cui parla è in realtà molto fragile, molto poco duraturo. Esso scompare non solo con la scomparsa degli

uomini, ma anche non appena gli uomini smettono di agire insieme. Sembra addirittura che questo spazio sia incompatibile con la durata. Si configura piuttosto come una possibilità, non limitata in un tempo e in un luogo determinati, ma che è diventata attuale in alcune circostanze storiche. Per esempio è esistito nel periodo della polis greca, nel periodo della repubblica romana, durante alcune rivoluzioni, in particolare quella americana. Durante i sistemi dei consigli nella prima fase della rivoluzione russa, durante alcuni episodi di disobbedienza civile. Dunque in tutte quelle interruzioni della linearità storica che fanno breccia nella continuità del dominio, nella continuità della forma politica statale.

Comunque, nulla meglio della nozione di potere esprime il carattere di potenzialità dello spazio pubblico. Questa è la nozione più conosciuta, più utilizzata e più criticata della Arendt. Lei inizia tutte le sue trattazioni sul potere facendo notare che la parola stessa rimanda immediatamente a possibilità, a potenzialità. Nella prima edizione de "Le origini del totalitarismo" Hannah si serviva ancora di una nozione tradizionale di potere, associata per lo più alla forza e alla violenza. A partire dagli anni immediatamente successivi a quest'opera la sua riflessione politica potrebbe essere definita come lo sforzo fermo e costante di districare il potere dalla violenza, dalla forza, dall'autorità. Già in uno scritto del 1953, "Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale", si avviava a denunciare un concetto di potere in polemica con la quasi totalità delle elaborazioni tramandate dalla storia del pensiero politico. Vuole distinguerlo dalla potenza, in quanto essa è a disposizione solo dei singoli; vuole distinguerlo dalla violenza, che è uno strumento in vista di un fine, che in politica si utilizza per ottenere l'obbedienza. Il potere non è qualcosa che si possiede per natura, non è un oggetto, ma è una relazione, la quale viene a esistere quando gli uomini si uniscono insieme. Quindi è posto in essere non negli uomini ma tra gli uomini quando agiscono insieme e di concerto, per esempio durante la fondazione di una nuova comunità. Di conseguenza ogni giustificazione del potere è altrettanto futile di una giustificazione della vita stessa. Il potere inteso come possibilità di essere insieme non ha bisogno di trovare al di fuori di se, in un presunto fine oggettivo, la propria ragione d'essere. Scrive:

"Nell'ambito politico un fine oggettivo chiaramente definibile non esiste, perché se il vivere insieme ha uno scopo definito allora deve giungere a una fine qualora questo fine sia raggiunto. Ma il vivere insieme non giunge mai alla fine, e perciò non può avere un fine che organizzi e controlli i mezzi. "

Quindi siamo di fronte a una concezione non oggettivistica e non strumentale del potere, bensì a una sua concezione come semplice essere insieme che ha come fine il perpetuarsi di questa condizione. Poi però ammette che questa definizione anomala di potere ha condotto a un'esistenza miserabile, vissuta ai margini della concettualità dominante, la quale lo pensa sempre come connesso alla violenza, concependo la comunità come un'opera da realizzare.

Queste idee enucleate nel 1953 vengono poi riproposte in forma pressoché identica nella pagine di "Vita attiva" e di "Sulla rivoluzione" e vengono poi sistematizzate nel saggio sulla violenza del 1959. Qui si parla anche del dominio, il quale viene ricondotto all'uso della violenza. Secondo la Arendt, questo, che è il punto di vista weberiano, non ha trovato nel nostro secolo delle sostanziali opposizioni. Infatti il concetto di potere e di dominio elaborato da Weber cristallizza in se, in una forma logicamente perfetta, gli elementi di quella lunga e pressoché incontrastata tradizione che connette il potere politico allo stato tramite la nozione di sovranità. Una tradizione che nasce con Bodin (?), si afferma con Hobbes, attraversa anche il pensiero di Rousseau, e rimane in vita sino a Calsmicht (?). Tutti questi autori collocano nelle mani di un solo soggetto, lo stato, il monopolio assoluto del potere, pertanto il monopolio della violenza.

In un'analisi molto sbrigativa lei trae una conclusione che unisce gli imperi antichi allo stato per ceti, lo stato assoluto alla moderna burocrazia. Per lei non fa molta differenza che lo stato venga concepito e organizzato come stato assoluto piuttosto che come stato di diritto. Resta il fatto che in tutti questi casi il potere politico viene pensato e considerato come un qualcosa di cui si può essere in possesso e che si esercita tramite l'uso della violenza. L'intera vicenda

della statualità è compromessa da questa nozione di potere. Ricordiamo ancora una volta che secondo la Arendt il potere non ha niente a che vedere con la violenza, non è mai la proprietà di un solo individuo ma appartiene solo e soltanto a un gruppo, e continua a esistere solo fino a quando quel gruppo resta insieme.

Questa idea del potere in termini di pura potenzialità che diventa attuale solo con l'essere insieme di alcuni uomini comporta ovviamente tutta una serie di delegittimazioni di concetti politici, quali sovranità, rappresentanza, contratto. Tutti questi concetti sono compresi, stretti, nella morsa della concezione del potere come dominio.

Come uscire da questa specie di campo magnetico? Quali sono le risposte della Arendt? Lei non può per esempio richiamarsi al giusnaturalismo, o al contrattualismo, ne tanto meno al liberalismo. Queste per lei sono tradizioni che se è vero che si sono poste il problema di limitare il dominio, hanno comunque continuato a pensare il potere in termini di coercizione statale.

In qualche momento sembra però richiamarsi al lascito di un'altra tradizione, che ogni tanto chiama la tradizione repubblicana. Per la Arendt fanno parte di questa tradizione alcuni pensatori politici come Macchiavelli, Montesquieu, Tocwill (?). Lei chiama queste persone scrittori politici, proprio per contrapporli ai filosofi politici. Fanno anche parte di questa tradizione repubblicana alcune esperienze rivoluzionarie, come la rivoluzione americana o come i sistemi consigliari. Lei, tanto nei sistemi antichi quali la polis greca e la repubblica romana, quanto in quelli moderni quali le rivoluzioni e i sistemi consigliari, così come nelle opere di questi scrittori politici trova i frammenti di una possibile politica autentica, gli esempi di un potere che non può essere confuso con la potenza, con la forza o con la violenza, trova le tracce di un modo di pensare agli affari umani che non rimuove la contingenza e la pluralità. Attraverso questi autori e questi momenti ci si può avvicinare a ciò che è stato rimosso e negato dalla tradizione politica. Ci si può avvicinare, ma non si può rendere permanente, non lo si può trovare veramente. Questo perchè per Hannah Arendt il politico è in ultima istanza quel dato di fatto, tanto banale ma tanto più difficile da conservare che corrisponde a una condizione di pluralità e di divenire. Questa condizione di pluralità viene tradita ogni volta che cerchiamo di ideare una forma politica.

La Arendt però non è ingenua. Non ci sta riproponendo queste esperienze del passato come esempi unici da riproporre nel presente come politica autentica. Vi è in lei la consapevolezza che pensare la politica al di fuori di istituzioni che negano la pluralità e spengono gli impulsi libertari è possibile soltanto in rari momenti: quando nasce o crolla un ordine. Vi è dunque una dialettica irrisolvibile tra istituzioni e vera politica. Tutte le volte che un'istituzione si consolida la vera politica viene congelata. Ciò vuol dire che il potere come lo intende lei può difficilmente conservarsi nel tempo, può difficilmente essere messo in pratica senza venire stravolto.

Proprio perchè Hannah Arendt è consapevole di quanto detto prima non può rassegnarsi a decretare la definitiva scomparsa di questi momenti repubblicani, di questi momenti politici, di queste oasi nel deserto. Nel suo pensiero definire il potere come pura potenzialità, lo spazio pubblico come potenzialmente ovunque, l'azione come un fine in se non significa richiamare qualcosa che una volta c'era e ora non c'è più. Questo perchè se il politico non può essere pensato come durata non si può nemmeno sostenere che abbia avuto una fine definitiva. Tutto ciò che noi possiamo fare affinché la possibilità di una politica e di un potere così inteso non sia in futuro del tutto preclusa è custodire queste esperienze nella memoria. Questo è quello che si è prefisso la Arendt raccontando episodi sia storici che teorici di un potere che può essere esperito soltanto nella libertà. Questi sono stati ricordati contro gli orrori del totalitarismo ma anche contro gli orrori, certo meno evidenti, ma non meno devastanti, di quella che lei chiama la società di massa.

## Dibattito

**In questo periodo sto leggendo un libro di teoria della giustizia di John Rawls. Si potrebbe dire che la posizione di Rawls trova le sue radici nella posizione della Arendt?**

Sicuramente Rawls ha letto la Arendt. Soprattutto il suo ultimo libro, "Liberalismo politico", è stato influenzato da Hannah. Egli qui la cita esplicitamente. Comunque credo che siano due pensatori che viaggiano su due direzioni molto diverse. Infatti egli continua in qualche modo a pensare la politica secondo quella concezione che la Arendt vuole sfidare, in modo ancora tradizionale.

E' invece sicuramente vero che al momento dell'utilizzazione pratica ci serva di più Rohls che la Arendt. Infatti lei non si è mai posta il problema della giustizia. E' anzi stata molto liquidatoria. Chiunque abbia letto "Vita attiva" sa cosa lei pensi della questione sociale, della giustizia retributiva. Per lei semplicemente questi non sono problemi politici. Al contrario pensa che è questa eccessiva preoccupazione per il sociale che ha ridotto la politica a un mero gioco di interessi.

Quindi, direi che sono due sensibilità completamente diverse, accomunate da un reale spirito libertario. Rohls, oltre a essere stato e a essere ancora un liberale, soprattutto con il suo ultimo libro è anche infatti un libertario.

**Dalla sua relazione si potrebbe anche ricavare un'impressione non del tutto positiva della Arendt. E' effettivamente una libertaria, oppure non lo è del tutto? E' un'utopista? Mi sembra che per lei ci sia poco da sperare, se non nelle parentesi storiche di breve durata citate nell'esposizione. Ho sentito poi citare i nomi degli scrittori politici contrapposti ai filosofi politici. Tra questi anche Macchiavelli, che secondo me è uno che sosteneva che per un'istituzione forte come lo stato si può quasi vendere l'anima.**

Lei ha colto benissimo il problema del pensiero della Arendt: la possibilità di una sua utilizzazione. Comunque le sue idee lasciano insoddisfatti quando uno le legge con la speranza, pur legittima, di trovare qualche elemento di consolazione, di edificazione, qualche ricetta per il presente.

Per capire chi è la Arendt bisogna tornare al punto da cui eravamo partiti. Lei dice: "Non sono una filosofa. Sono una pensatrice politica, ma non sono neppure una scienziata politica, perchè vengo dalla filosofia". Ora, la mia impressione è che se noi leggiamo la Arendt come se fosse davvero una scienziata politica non possiamo che rimanere delusi. Una volta lei disse di se stessa una cosa che era davvero calzante: "Io non faccio ne filosofia, ne scienze politiche, ne letteratura, ne niente. Io faccio esercizi di pensiero." Se allora noi la leggiamo come un modo per esercitarsi nel pensiero (ed esercitarsi nel pensiero vuol dire davvero sfidare i luoghi comuni che ci vengono tramandati) credo che in questo ci abbia insegnato molto, e che oggi sia giustamente tornata a essere famosa. Questo suo gioco di continue distinzioni non è un piacere tassonomico, ma è una sfida a pensare senza balaustre, a pensare senza ringhiera, senza tenerci stretti a nulla. Proprio questo suo non dare ricette per il presente non è una promessa mancata del suo pensiero. E' invece lo sforzo di non ricadere in qualche cosa che ci metta di nuovo in trappola, di ricadere nuovamente in una definizione. Lei vuole pensare la libertà anche nei suoi abissi, nella sua impossibilità di essere afferrata. Ogni volta che tentiamo di definirla, di afferrarla, in qualche modo la tradiamo.

**Credo che molti di noi frequentino questo corso perchè gli autori che vi vengono presentati sono ebrei. Quanto traspare del suo essere ebrea nel pensiero della Arendt?**

Prima di venire qui mi ero posta questa alternativa: parlo della Arendt come ebrea o do una sua contestualizzazione filosofica e politica? Mi è stato poi suggerito saggiamente che seguire il filone ebraico davanti a delle persone che potevano anche non conoscere Hannah Arendt poteva servire poco per comprendere il suo pensiero.

Ci sono comunque molti scritti della Arendt sull'ebraismo. Il ruolo che l'ebraicità gioca in lei è molto difficile da descrivere: si può dire tutto e niente. Tutto se andiamo a interpretare certi suoi atteggiamenti come dettati dal suo essere ebra. Niente se ci atteniamo alla lettera. Infatti al di là di questi saggi dedicati all'ebraismo non ci sono altri riferimenti espliciti nel suo pensiero. Io sono dell'idea che questo per lei sia un problema fortissimo. Appartengo a quel filone



di studi che va a leggere la Arendt anche alla luce della sua ebraicità.

Bisogna poi andare a vedere che tipo di ebra vuole essere la Arendt. Nel suo pensiero ci sono delle critiche feroci al tentativo di assimilazione, operato dagli ebrei, così come ci sono delle critiche feroci a certi esiti estremi del sionismo. La figura di ebreo che la Arendt sceglie è quella del paria consapevole e ribelle. Cioè sceglie colui che non si assimila, rimane consapevole e fiero della propria diversità, non cerca di mascherarla, ma tenta di trarre tutti i benefici possibili da questa posizione di outsider grazie alla libertà che ne deriva.

Personalmente sto continuando uno studio sulla responsabilità individuale nel pensiero della Arendt. Questa per me è la sua ultima risposta al problema del totalitarismo, al problema del male. Tutta la sua ultima opera sul pensiero e sul giudizio ha un carattere fortemente etico. Lei cerca di vedere in questo testo in che maniera una persona va ritenuta responsabile di ciò che ha fatto.

**Volevo che facesse alcune osservazioni sul rovesciamento del concetto della morte. Infatti, mentre la filosofia tradizionale ha sempre cercato di trascendere questa realtà, mi sembra che la Arendt accetti l'essere umano come essere mortale. Il senso dell'esistenza allora sta nell'essere nati, nel porsi nella storia, in uno spazio in cui agire che va dalla nascita alla morte, che ridà ai soggetti anche la loro responsabilità.**

**Poi, mi sembra che la Arendt fa un grosso sforzo di risemantizzare alcune parole fortemente connotate sul piano politico e filosofico, per esempio il termine potere, per tenere conto della desertificazione e per riaprire uno spazio di incontro possibile tra gli esseri umani.**

Sono assolutamente d'accordo sia con la prima che con la seconda considerazione. Voglio dire due parole sulla questione della morte. Anche in questo caso vi sono poche affermazioni esplicite. Comunque penso che essa sia al centro della sua riflessione. La critica che fa alla filosofia e alla metafisica rispetto alla rimozione del tempo è come dire che in esse vi è una specie di negazione psicanalitica della morte. Questa fuga dal contingente, dalla morte, finisce in questo universo delirante, autoprodotta e autoriprodotta. Il paradosso che la Arendt sottolinea riguarda dove è finita questa civiltà che è nata negando la morte: nelle fabbriche della morte. Questo per lei non è un caso, nonostante lei voglia continuamente convincerci di non credere alla deduzione della realtà della storia dal pensiero. Dunque, secondo lei, la filosofia, soprattutto un certo suo atteggiamento, ha a che fare con Auschwitz.



Fondazione Serughetti Centro Studi e Documentazione La Porta

viale Papa Giovanni XXIII, 30 IT-24121 Bergamo tel +39 035219230 fax +39 0355249880 [info@laportabergamo.it](mailto:info@laportabergamo.it)