



A.D. MDLXII

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SASSARI  
DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE,  
SCIENZE DELLA COMUNICAZIONE E INGEGNERIA DELL'INFORMAZIONE

---

SCUOLA DI DOTTORATO IN SCIENZE SOCIALI  
INDIRIZZO SCIENZE DELLA GOVERNANCE E DEI SISTEMI COMPLESSI  
CICLO XXV

**SUL GIUDIZIO POLITICO**  
**ATTORI PARTICOLARI, SPETTATORI UNIVERSALI**

SSD: SPS/01 – Filosofia politica

DIRETTORE DELLA SCUOLA: Prof. ANTONIO FADDA

COORDINATORE DI INDIRIZZO: Prof. CAMILLO TIDORE

TUTOR: Prof.ssa RAFFAELLA SAU

CANDIDATO: Dott. FEDERICO ZAPPINO

ANNO ACCADEMICO 2011/2012

Gli oppressi  
sono oppressi e tranquilli,  
gli oppressori tranquilli  
parlano nei telefoni,  
l'odio è cortese,  
io stesso credo di non sapere più  
di chi è la colpa.

F. Fortini, *Una volta per sempre*

La nostra ricerca di significato è al  
contempo stimolata e frustrata dalla  
nostra incapacità di generare  
significato.  
La definizione kantiana dell'ottusità è  
tutt'altro che fuori luogo, qui.

H. Arendt, *Comprensione e politica*

# INDICE

Pag.

4 INTRODUZIONE

9 CAPITOLO PRIMO

*La ricerca di Hannah Arendt. Elementi introduttivi*

45 CAPITOLO SECONDO

*La lettura arendtiana di Kant*

62 CAPITOLO TERZO

*I pregiudizi nella politica e nella società*

91 CAPITOLO QUARTO

*Il giudizio degli attori*

123 CAPITOLO QUINTO

*Il giudizio degli spettatori*

156 BIBLIOGRAFIA

## INTRODUZIONE

Pochi anni fa il filosofo politico francese Vincent Descombes ha richiamato l'attenzione sul problema del giudizio politico nell'ambito della filosofia politica:

[s]tando a ciò che si dice oggi giorno nei convegni, così come a ciò che si dice da qualche decade filosofica a questa parte, la situazione della filosofia politica sarebbe alquanto incerta. Ci troveremmo invero a scegliere tra filosofie politiche che *fanno troppo* e filosofie politiche che *non fanno abbastanza*<sup>1</sup>.

Tra le filosofie politiche che «fanno troppo», che definisce altresì «fondazioniste»<sup>2</sup>, Descombes annovera le filosofie politiche pratiche. Queste filosofie, invero, avrebbero la pretesa di fondare una dimensione politica pretendendo di dedurla dalla ragion pura e ponendosi come obiettivo la pretesa di universalità: forti di ciò, si porrebbero dunque lo scopo di indicare una teoria della giustizia perfettamente equa e un ordine politico assolutamente legittimo.

Tra le filosofie che «non fanno abbastanza», Descombes include invece le filosofie politiche analitiche. Queste filosofie, dopo aver precisato che la fondazione razionale di una dimensione politica necessiterebbe di «troppi presupposti» e che tutto ciò che il filosofo della politica può fare è elucidare i concetti, i quali potrebbero a loro volta consentire di comprendere la realtà politica, secondo Descombes ci inviterebbero in realtà ad accomodarci sullo *status quo*, esortandoci a rinunciare a qualsivoglia riflessione «radicale o fondamentale»<sup>3</sup> sulla sfera dell'azione e degli affari umani. Le filosofie politiche analitiche, prosegue Descombes, nel mettere giustamente in risalto che la politica non sia qualcosa di razionale, o almeno non nella misura in

---

<sup>1</sup> V. DESCOMBES, *Philosophie du jugement politique*, in ID. (a cura di), *Philosophie du jugement politique. Débat avec Vincent Descombes*, Seuil-Gallimard, Paris 2008, p. 7 (trad. mia).

<sup>2</sup> Ivi, p. 8.

<sup>3</sup> *Ibid.*

cui può esserlo la costruzione assiomatica di un sistema deduttivo, scoraggerebbero riflessioni più radicali celandosi dietro denominazioni “post-filosofiche”, o “post-metafisiche”, sposando la causa del relativismo e, di conseguenza, ambendo all’avalutatività tipica della sociologia o della scienza politica.

All’origine di questa «paralisi» della filosofia politica contemporanea, secondo Descombes, vi sarebbe nientemeno che «il problema filosofico del giudizio politico». Con l’espressione «giudizio politico», spiega il filosofo,

non s’intende un semplice punto di vista su una data questione di interesse politico, bensì un’opinione alla quale fanno seguito conseguenze pratiche per il soggetto che la formula. Chi legge il giornale matura punti di vista su ciò che accade nel mondo, ma tali opinioni non sono giudizi politici, a meno che la condotta del lettore, il quale è anzitutto un cittadino, non ne risulti in qualche modo condizionata. [...]. Tale differenza, comunque sia, non andrebbe ricondotta alle specifiche questioni, bensì alla natura stessa del giudizio. Lungi dal confidare su un criterio che operi una distinzione tra ciò che è politico e ciò che non lo è, i filosofi dovrebbero proporre uno nuovo. Siamo ancora in attesa [...] di una filosofia politica che sappia spiegare quando il punto di vista di un cittadino che si informa circa ciò che accade nel mondo diventa un giudizio politico<sup>4</sup>.

Secondo Descombes, qualora si potesse ricavare uno spazio per il giudizio politico nella filosofia politica contemporanea, ciò potrebbe avvenire a due condizioni. La prima condizione consisterebbe nell’accertarsi che gli *attori* (in questo caso, i cittadini, i quali compongono la società civile) siano in grado di formulare concretamente giudizi, più o meno fedeli, più o meno diretti: giudicare, secondo Descombes, significherebbe «esercitare attivamente il proprio diritto di critica [...], posizionarsi esplicitamente»<sup>5</sup> e, soprattutto, farlo relativamente a questioni che riguardano il mondo e non già questioni di carattere privato (a meno che tali questioni non intrattengano un rapporto diretto, o anche indiretto, con il mondo).

Ciò metterebbe al riparo il filosofo che vuole esercitare la propria facoltà di giudizio dalle accuse di paternalismo intellettuale, giacché potrebbe

---

<sup>4</sup> Ivi, p. 9 e s.

<sup>5</sup> Ivi, p. 10.

esprimere i propri giudizi politici confidando comunque sull'autonomia critica dei propri lettori. La seconda condizione atterrebbe infatti proprio al ruolo dello *spettatore*, ossia del filosofo, e consisterebbe nel comprendere se esiste un punto di vista che consenta di stabilire se un giudizio politico sia, o non sia, *errato*: dunque, un criterio che ne attesti la validità. È in questo punto, secondo Descombes, che risiederebbe la possibilità di comprendere se i giudizi politici rilevino dal cosiddetto *partito preso* o se possano invece ambire a una validità universale.

Una filosofia del giudizio politico, dunque, non potrebbe prescindere, come scrive Descombes, dalla presa di coscienza della possibilità dell'errore: in virtù di ciò, sarebbe sempre possibile imputare al filosofo di aver giudicato in modo errato un determinato fatto politico o, al contrario, "accusarlo" di non aver esercitato la propria facoltà del giudizio; anzi, nelle parole del filosofo sarebbe «proprio quest'ultima dimensione a rivestire una certa importanza da un punto di vista filosofico, piuttosto che un particolare giudizio errato»<sup>6</sup>.

La flessibilità del margine tra errore e giudizio, tuttavia, godrebbe di validità, secondo Descombes, solo *ex parte populi*. «Non si potrebbe», invece, «mostrare lo stesso grado di comprensione per gli errori sistematici di coloro la cui funzione pubblica è quella di pensare e di esprimere pareri ben meditati»<sup>7</sup>: con ciò Descombes non intende dire che i filosofi non facciano parte della restante società civile, bensì che il loro potere comunicativo sia estremamente più elevato rispetto a quello degli altri cittadini e che, dunque, i loro giudizi possono contare su una cassa di risonanza decisamente più potente.

«È purtroppo noto», osserva,

che molti spiriti eminenti del secolo appena trascorso, e in particolar modo i filosofi, abbiano mancato totalmente di capacità di giudizio politico, nell'approvare e sostenere ciò che *avrebbero dovuto* deplorare. Considero le opinioni di György Lukàcs sullo stalinismo, quelle di Martin Heidegger sul nazismo, quelle di Jean-Paul Sartre sul comunismo e quelle di Michel Foucault sulla rivoluzione iraniana, ebbene le considero non semplici opinioni, bensì

---

<sup>6</sup> Ivi, p. 11.

<sup>7</sup> *Ibid.*

giudizi politici, giacchè questi filosofi li hanno espressi nell'ambito delle loro pubbliche funzioni, tra le quali si annoverava anche il compito di formare coscienze altrui. Detto altrimenti, costoro contribuivano, con tutta la propria autorevolezza intellettuale, alla formazione dell'opinione politica e, in particolare, alla creazione di quel clima in cui i giovani, solitamente, iniziano a comprendere quali strade vogliono intraprendere nella propria vita<sup>8</sup>.

Se, dunque, i filosofi del secolo scorso avrebbero fallito nel formulare, secondo Descombes, giudizi politici, i filosofi viventi, «ai quali rimprover[a] una mancanza di capacità di giudizio politico»<sup>9</sup>, deplorerebbero anch'essi il fallimento nel giudizio di Heidegger, di Foucault, di Lukàcs o di Sartre, giungendo però alla conclusione della semplice impossibilità di uno spazio per il giudizio politico nell'ambito della filosofia politica.

Alcuni di questi, prosegue Descombes, si asterrebbero dal formulare giudizi politici poiché, pur nella convinzione che sia possibile emetterli, appellandosi alla ragione, sarebbe ben più radicata la convinzione che non debbano essere loro a farlo, bensì la storia, trincerandosi così dietro la famosa massima di Schiller (poi ripresa e resa ben più nota da Hegel), *die Weltgeschichte ist das Weltgericht*, ossia «la Storia mondiale è la Corte di giustizia del mondo». Altri, invece, pur nella convinzione che la formulazione di giudizi politici sarebbe un'attività per la quale varrebbe la pena impegnarsi, mediante l'acquisizione di particolari *virtù*, la riterrebbero, tuttavia, pressoché impraticabile: questi filosofi, secondo Vincent Descombes, ritengono infatti che non sarebbe la ragione a guidare il giudizio, bensì la «volontà», il «sentimento», o addirittura il «destino»<sup>10</sup>. Il ruolo della ragione, secondo loro, sarebbe del tutto secondario: o, da un lato, limitato all'elaborazione di strategie che consentirebbero di perseguire fini posti arbitrariamente dalla volontà; oppure, o anche, quello di inventare di sana pianta delle ideologie al fine di ammantare l'arbitrio della volontà con un «velo di pudica legittimità»<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> DESCOMBES, *Philosophie du jugement politique*, cit., p. 12.

<sup>11</sup> *Ibid.*

A fronte di questa *impasse*, che Descombes sembra interpretare – in un modo o nell’altro – come un rifiuto da parte dei filosofi contemporanei della *responsabilità* del giudizio politico, il problema principale, egli crede, non risiederebbe tanto nella fallibilità del giudizio, poiché questo problema dovrebbe riguardare qualunque attività umana (l’intrinseca fallibilità dell’uomo), oltre che qualsiasi altra attività di giudizio, come ad esempio il giudizio emesso al termine di un procedimento giuridico. Piuttosto, secondo Descombes, il problema al centro di una filosofia del giudizio politico dovrebbe riguardare «la ricerca di una misura immanente, di una regola ad uso di chiunque voglia o debba giudicare»<sup>12</sup>.

Sorprende che Descombes non faccia riferimento a Hannah Arendt: entrambi infatti sembrano animati da preoccupazioni simili, anzitutto dalla preoccupazione circa la «sostituzione della politica con la storia» e della «libertà [con la] necessità». Ma, soprattutto, Arendt sostiene che la facoltà del giudizio sia «la più politica tra le attività spirituali dell’uomo», ossia che la stessa facoltà del giudizio sia politica per definizione. In questo lavoro, dunque, mi propongo di analizzare la centralità della facoltà del giudizio – e perché la si possa qualificare in termini “politici” – proprio nell’opera di Arendt e, in particolar modo, nella sua ricezione del giudizio riflettente formulato da Kant nella *Critica del Giudizio*.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*



## CAPITOLO PRIMO

### *La ricerca di Hannah Arendt. Elementi introduttivi*

Secondo un'opinione condivisa, il problema del giudizio politico «trae le sue categorie dalle opere filosofiche di Hannah Arendt», dalle quali emergerebbe una «teoria del Giudizio politico»<sup>13</sup>. A partire dall'interpretazione di Arendt della terza *Critica* di Kant (le *Lectures on Kant's Political Philosophy* del 1970, tradotte in italiano non a caso con il titolo *Teoria del giudizio politico*<sup>14</sup>) si sarebbe infatti sviluppato – dalla fine degli anni Settanta per circa un decennio, per poi rifiorire timidamente a partire dai primi anni Duemila – un filone di studi noto in ambito accademico con la denominazione *Theorie des politischen Urteils*. La denominazione tedesca deriverebbe dal fatto che questo filone avrebbe preso le mosse in Germania (con i primi contributi di Ernst Vollrath, nel quadro più ampio della cosiddetta *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, seppur con notevoli eccezioni), per poi svilupparsi tuttavia in modo più esteso in particolar modo nei paesi di lingua anglosassone e francese.

Scrivere *sul* pensiero politico di Hannah Arendt non è tuttavia impresa facile. Sulla figura di questa pensatrice sono state prodotte innumerevoli, e spesso autorevoli, opere di carattere filosofico, sociologico, letterario (di recente, anche in versione cinematografica); ma anche, non di rado, opere di carattere meramente divulgativo che avrebbero contribuito a presentarla come pensatrice *prêt-à-porter*, o «alla moda», come scrive Simona Forti nello stigmatizzare quei tentativi (non solo di carattere divulgativo, in verità) di «normalizzazione ermeneutica» volti, secondo lei, ad adombrare

---

<sup>13</sup> B. HENRY, *Il problema del giudizio politico fra criticismo ed ermeneutica*, Morano Editore, Napoli 1992, p. 185.

<sup>14</sup> H. ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1970), a cura di R. BEINER, University of Chicago Press, Chicago 1982; trad. it. di P. P. PORTINARO, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Il melangolo, Genova 1990.

«l'aspetto intenzionalmente provocatorio del pensiero di Hannah Arendt», il cui nodo cruciale, invece, risiederebbe proprio «nel rinunciare a ogni strategia sistematica, nel presentare situazioni aporetiche, nel lasciare aperte le contraddizioni»<sup>15</sup>.

La scelta dell'antidogmatismo è confermata dall'adesione di Arendt all'approccio metodologico di Gotthold Ephraim Lessing. Non a caso, Arendt, nell'offrire un ritratto del filosofo tedesco ne ricorda quello che può essere considerato il suo manifesto programmatico: «Non ho il dovere di risolvere le difficoltà che creo. Le mie idee possono anche essere sempre un po' sconnesse, o sembrare anche contraddirsi: conta solo che siano idee in cui i lettori possano trovare materia per pensare da sé». Secondo Arendt, nell'affermare un limite all'altrui potere di costrizione, Lessing

non voleva nemmeno costringere nessuno, né con la forza né con le prove. Considerava la tirannia di coloro che cercano di dominare il pensiero con il ragionamento o con i sofismi, con la forza dell'argomentazione, molto più pericolosa dell'ortodossia per la libertà. Soprattutto, non esercitò mai alcuna costrizione su se stesso e, invece di affermare la sua identità nella storia con un sistema perfettamente coerente, non fece altro, come sapeva bene, che seminare nel mondo "fermenta cognitionis"<sup>16</sup>.

Il riferimento a Lessing serve dunque a slegare la profondità del pensiero arendtiano dalla sua presunta sistematicità, la quale è servita strumentalmente, negli studi apparsi tra gli anni Settanta e gli anni Novanta, a giustificare svariate e spesso contrapposte teorie filosofico-politiche. Muovendo dalla considerazione dell'insufficienza di tali interpretazioni e, spesso, dalla manomissione cui è stata sottoposta l'opera di Arendt, mi propongo, in questo primo capitolo, di ricucire i fili della sua ricerca con l'obiettivo di far emergere aspetti relativi non solo al suo *metodo* di indagine, ma anche alla connessione fra il metodo e gli *argomenti*

---

<sup>15</sup> S. FORTI, *Hannah Arendt: filosofia e politica, Introduzione* a EAD. (a cura di), *Hannah Arendt*, Bruno Mondadori, Milano 1999, p. 11.

<sup>16</sup> H. ARENDT, *On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing* (1959), in *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace & World, New York 1968; trad. it. di L. BOELLA, *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, in EAD., *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, a cura di P. COSTA, Feltrinelli, Milano 2006.

dell'indagine, ossia quelle che ella definisce «questioni di fondo». Comprendere quale fosse la sua impostazione gnoseologica e l'orientamento della sua filosofia politica (analitica o pratica?), potrebbe invero mostrarsi utile per una miglior comprensione della centralità del giudizio politico nella sua opera.

### **1. «Temo di dover protestare. Io non appartengo alla cerchia dei filosofi...»**

Uno dei principali ostacoli nella direzione di un inquadramento del metodo di indagine di Hannah Arendt, con il rischio evidente di irretirlo, ruota attorno a una questione di fondo: quale rapporto intrattiene, anzitutto, la pensatrice tedesca con la filosofia politica e la sua cosiddetta *Main Tradition*? È o non è, ancora, una filosofa della politica?

Porsi queste domande trova giustificazione proprio a partire dalla percezione, e dalla tenace messa in rilievo, di un antagonismo di vecchia data tra la *filosofia* e la *politica* che permea, come già molti studiosi hanno notato<sup>17</sup>, tutta l'opera arendtiana. Il fatto, tuttavia, che Arendt rifiuti l'appellativo di “filosofa” col quale il giornalista Günther Gaus le si rivolge

---

<sup>17</sup> Mi limito qui a segnalare, tra gli innumerevoli altri, M. ABENSOUR, *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, Sens & Tonka, Paris 2006 (trad. it. di C. DEZZUTO, *Hannah Arendt contro la filosofia politica?*, Jaca Book, Milano 2010); L. BAZZICALUPO, *Hannah Arendt: la storia per la politica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995; S. BUCKLER, *Hannah Arendt and Political Theory. Challenging the Tradition*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011; S. FORTI, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, FrancoAngeli, Milano 1996; A. ILLUMINATI, *Esercizi politici. Quattro sguardi su Hannah Arendt*, manifestolibri, Roma 1994; N. MATTUCCI, *La politica esemplare. Sul pensiero di Hannah Arendt*, FrancoAngeli, Milano 2012; H. F. PITKIN, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Conception of the Social*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2000; P. P. PORTINARO, *La politica come cominciamento e la fine della politica*, in R. ESPOSITO, a cura di, *La pluralità irrepresentabile. Sul pensiero politico di Hannah Arendt*, QuattroVenti, Urbino 1986, pp. 29-45; T. SERRA, *Virtualità e realtà delle istituzioni. Ermeneutica, diritto e politica in H. Arendt*, Giappichelli, Torino 1997; E. TAVANI, *Hannah Arendt e lo spettacolo del mondo. Estetica e politica*, manifestolibri, Roma 2010; A. YEATMAN et al., *Action and Appearance: Ethics and Politics of Writing in Hannah Arendt*, The Continuum International Publishing Group, London 2011; E. YOUNG-BRUEHL, *Why Arendt Matters*, Yale University Press, New Haven 2006 (trad. it. di M. MARCHETTI, *Hannah Arendt: perché ci riguarda*, Einaudi, Torino 2009).

in un'intervista del 1964, e precisi che il suo ambito di indagine sia la "teoria politica" e non la "filosofia politica", illustra in modo eloquente per quale dei due termini – filosofia o politica – ella tenda a propendere<sup>18</sup>. «L'espressione "filosofia politica"», spiega,

[...] è straordinariamente sovraccarica di tradizione. Quando parlo di queste cose, in termini accademici o non accademici, ricordo sempre che esiste una tensione vitale tra filosofia e politica. Vi è cioè una tensione tra l'uomo come essere che pensa e l'uomo come essere che agisce di cui non vi è traccia, per esempio, nella filosofia della natura. L'atteggiamento del filosofo di fronte alla natura non è diverso da quello di ogni altro uomo, e quando dice ciò che pensa su di essa egli parla in nome dell'umanità, ma un filosofo non può essere obiettivo o neutrale rispetto alla politica. Non dopo Platone! [...] Vi è una sorta di ostilità verso la politica nel suo complesso in gran parte dei filosofi, con ben poche eccezioni. Kant è una di queste eccezioni. Tale inimicizia ha una grandissima rilevanza in questo contesto, poiché non è una questione personale, ma dipende dalla cosa stessa. [...] «Non voglio avere nulla a che spartire con questa ostilità», proprio così! Voglio guardare alla politica, per così dire, con gli occhi sgombri dalla filosofia<sup>19</sup>.

Da questa intervista, dunque, emerge chiaramente la prima questione di fondo: l'esistenza, secondo Hannah Arendt, di una differenza irriducibile tra la filosofia politica e le altre filosofie, come ad esempio la filosofia della natura, con la quale Arendt intende evidentemente le *scienze naturali*. Il *quid proprium* della differenza risiederebbe, secondo lei, nell'*oggetto* di indagine: se il filosofo della natura, o lo scienziato naturale (il biologo, il chimico, il fisico, l'astronomo ecc.) – che agli esordi della civiltà occidentale, e per lungo tempo, hanno teso a coincidere –, indaga sul *mondo della natura*, inteso generalmente come *ciò che è* a prescindere da come l'osservatore lo vede (la parzialità di questa indagine e il margine di errore, per Arendt, andrebbero ricondotti ai limiti delle tecniche impiegate e non

---

<sup>18</sup> L'intervista con Günther Gaus venne trasmessa il 28 ottobre 1964 dalla televisione della Repubblica federale tedesca, e poi pubblicata l'anno successivo con il titolo *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache* in G. GAUS, *Zur Person*, Piper, München 1965; trad. it. di P. COSTA, "Che cosa resta? Resta la lingua", in ARENDT, *Antologia*, cit., pp. 1-25.

<sup>19</sup> Ivi, p. 2.

già alla messa in discussione dell'*oggettività* di quanto esiste in natura), il filosofo della politica non si limita a indagare su un mondo preconstituito e stabile, che esiste oggettivamente a prescindere da come l'osservatore lo vede. È, secondo Arendt, esattamente il contrario: il *mondo degli affari umani*, a differenza del mondo naturale, non è affatto oggettivo, i fatti e gli eventi che ivi si svolgono e accadono non hanno nulla a che fare con la fatalità della natura, bensì sarebbero il frutto di azioni umane e, dunque, nell'approcciarsi ad essi, il filosofo della politica non può essere «obiettivo o neutrale», giacché egli per primo sarebbe parte di quel mondo che contribuisce a sua volta – kantianamente – a creare. La pretesa di neutralità o di *avalutatività* (nei termini di Max Weber) può essere, pur con tutti i limiti del caso, l'ambizione dello scienziato sociale (il sociologo), il quale – muovendosi su un altro versante di indagine – dedicherebbe i suoi sforzi all'osservazione di fatti e fenomeni sociali che “in virtù della loro forza imperativa e coercitiva *s'imposent à lui*”<sup>20</sup>; ma non s'imporrebbero con la stessa forza, secondo Hannah Arendt, al filosofo.

Secondo Arendt, il mondo avrebbe dunque una «natura fenomenica»:

[i]l mondo in cui gli uomini nascono contiene molte cose, naturali e artificiali, vive e morte, caduche ed eterne, che hanno tutte in comune il fatto di apparire, e sono quindi destinate a essere viste, udite, toccate, gustate e odorate, ad essere percepite da creature senzienti munite degli appropriati organi di senso. Nulla potrebbe apparire, la stessa parola “apparenza” non avrebbe alcun senso, se non esistessero esseri ricettivi – creature viventi capaci di conoscere, riconoscere e reagire – con la fuga o il desiderio, l'approvazione o la disapprovazione, il biasimo o la lode – a ciò che non semplicemente c'è, ma appare loro ed è destinato alla loro percezione. In questo mondo, in cui facciamo ingresso apparendo da nessun luogo e dal quale scompariamo verso nessun luogo, *Essere e Apparire coincidono*. La materia inanimata, naturale e artificiale, immutabile e mutevole, dipende nel suo stesso essere, cioè, nel suo stesso apparire dalla presenza di creature viventi. Non esiste in questo mondo nulla e nessuno il cui essere stesso non presupponga uno spettatore. In altre parole, nulla di ciò che è, nella misura in cui appare, esiste al singolare: tutto ciò che è è fatto per esser

---

<sup>20</sup> È evidente, qui, il richiamo alla celebre espressione di È. DURKHEIM, in *Les règles de la méthode sociologique* (1894); trad. it. di F. AIROLDI NAMER, *Le regole del metodo sociologico*, Einaudi, Torino 2008.

percepito da qualcuno. Non l'Uomo, ma gli uomini abitano questo pianeta. La pluralità è la legge della terra<sup>21</sup>.

La seconda delle questioni di fondo riguarda invece la tensione tra i concetti di filosofia e di politica. «La filosofia», scrive Hannah Arendt, avrebbe infatti «due buoni motivi per non trovare mai neppure il luogo dove nasce la politica»:

il primo è: 1) lo *zoon politikon*: quasi che nell'Uomo vi fosse un elemento politico che è parte della sua essenza. Proprio questo è falso; l'Uomo è a-politico. La politica nasce *tra gli* uomini, dunque decisamente fuori dall'Uomo. Perciò non esiste una sostanza propriamente politica. La politica nasce nell'*infra*, e si afferma come relazione. [Il secondo è:] 2) l'idea monoteistica del Dio a immagine del quale deve essere creato l'Uomo, e *gli* uomini sono ridotti a una replica più o meno riuscita del medesimo. L'uomo creato a immagine della solitudine di Dio è alla base dello *state of nature as a war of all against all* di Hobbes. È la guerra di ribellione di ognuno contro tutti gli altri, i quali vengono odiati perché il loro esistere è privo di senso: privo di senso per l'uomo creato a immagine della solitudine di Dio<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> H. ARENDT, *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978; trad. it. di G. ZANETTI, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 99. Cfr., sul punto, FORTI, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., p. 286 e s.: «il concetto arendtiano di *world* [...] è debitore della trattazione che nella fenomenologia husserliana riceve il problema del mondo. Una trattazione che si tiene distante tanto da una considerazione scientifica quanto da una soluzione idealistica, e che giunge a considerare *die Welt* come l'orizzonte di possibilità di ogni esperienza e come il limite costitutivo dell'io. Ma assai più nitida è la sua assonanza con le differenti accezioni che *Welt* e *Weltlichkeit* assumono nel pensiero heideggeriano: la Arendt [...] riprende l'idea secondo cui gli esseri umani non semplicemente “vivono” sulla terra, ma “abitano” il mondo. Nell'autrice, the world è innanzitutto “la casa” che gli esseri umani sono riusciti a erigere sulla terra grazie alla natura, ma anche contro di essa. Perché, a fronte di un universo naturale in perenne mutamento, il mondo costruito dall'uomo rappresenta la cornice di stabilità entro cui le vite dei singoli uomini possono conseguire significato. E, nella prospettiva arendtiana, questo mondo che ci ospita e ci protegge comprende oltre a noi l'insieme degli oggetti durevoli, le “opere d'arte”, le istituzioni politiche, ma anche i costumi, le usanze, le lingue. Insomma, molti di quegli elementi a cui più comunemente ci riferiamo ricorrendo alle nozioni di “cultura” e di “civiltà”». Per maggiori approfondimenti, cfr. 4.1, *infra*.

<sup>22</sup> H. ARENDT, *Was ist Politik?* (1950), a cura di U. LUDZ, Piper, München 1993; trad. it. di M. BISTOLFI, *Che cos'è la politica?*, Einaudi, Torino 2006, p. 7.

La fuga da questa *impasse*, nell'ambito della filosofia politica occidentale, sarebbe dunque consistita secondo Arendt nella «sostituzione della politica con la storia», dimodochè nell'ambito di una cosiddetta storia universale la *pluralità* costitutiva degli esseri umani potesse fondersi in un unico soggetto, al quale è stato conferito il nome di «umanità». Da qui, l'amara constatazione di Hannah Arendt circa la difficoltà di reperire uno spazio – sia reale, sia filosofico – per la politica,

un ambito in cui dobbiamo essere veramente liberi, cioè né spinti da noi stessi né dipendenti da un materiale dato. La libertà esiste soltanto nel peculiare *infra* della politica. Da questa libertà ci rifugiamo nella “necessità” della storia. Una orribile assurdità<sup>23</sup>.

Se nella compagine dei filosofi Immanuel Kant costituisce dunque un'eccezione agli «occhi sgombri dalla filosofia» di Hannah Arendt – e nel CAP. II e IV si tenterà di approfondire questo dialogo fecondo –, sono in realtà le parole di un altro filosofo, Blaise Pascal, a risuonare nella sua mente ogniqualevolta lei insista, nei suoi testi, sul rapporto controverso tra filosofia e politica, o tra pensiero e azione, e l'ostilità dei filosofi nei confronti della politica e dunque dell'azione. Sono le parole che compongono uno dei *Pensieri* di Pascal, che Arendt cita nella sua interezza almeno quattro volte nell'arco della sua produzione: in *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*, nelle *Lectures on Kant's Political Philosophy*, in *Philosophy and Politics* e nel conclusivo *The Life of the Mind*.

Scrivi, Pascal:

non ci si raffigura Platone e Aristotele se non con grandi toghe di pedanti. Erano invece persone di mondo, che, come le altre, ridevano con i loro amici; e, quando si sono divertiti a comporre le loro *Leggi* e la loro *Politica*, lo hanno fatto come per giuoco: era la parte meno filosofica e meno seria della loro vita, la più filosofica era di vivere in maniera semplice e tranquilla. Se scrissero di politica, lo fecero come per regolare un ospedale di pazzi; e se fecero sembiante di parlarne come di una gran cosa, fu perché sapevano che i pazzi ai quali parlavano si

---

<sup>23</sup> *Ibid.*

figuravano di essere re e imperatori. Essi entrano nei loro principi per moderare la loro pazzia e renderla il meno dannosa possibile<sup>24</sup>.

Arendt fa dunque spesso ricorso allo scetticismo e al cinismo pascaliano al fine di ridimensionare la portata di alcuni dei testi canonici della filosofia politica<sup>25</sup>, per scorgervi non tanto le elaborazioni teoriche di una città popolata da persone giudiziose e retta dal principio-guida della giustizia, quanto piuttosto un coacervo di espedienti assai meno ambiziosi quanto ai fini, volti prevalentemente a fornire elementari guide per l'azione ai governanti, anzitutto l'opzione del male minore come principio per il governo di quella che ai loro occhi è «un ospedale di pazzi», la *polis*; e ben consapevoli, d'altra parte, che coloro ai quali si rivolgono, coloro che si figurano di essere «re e imperatori», non sono affatto più savi. «Le parole di Pascal», sentenzia Arendt, «possono aver esagerato un tantino ma non hanno mancato il bersaglio»<sup>26</sup>.

Alla luce di questo *Pensiero*, si consideri questo passo emblematico delle *Lectures*:

[...] altri filosofi fecero quello che Kant non fece: scrissero delle filosofie politiche. Ma questo non significa che essi ne avessero una più alta opinione o che i problemi politici stessero al centro delle loro filosofie. Gli esempi sono troppo numerosi per iniziare con le citazioni. Ma è chiaro che Platone scrisse la *Repubblica* per dare un fondamento alla tesi secondo cui i filosofi dovrebbero diventare re, non per una spontanea inclinazione verso la politica ma perché così, prima di tutto, non sarebbero governati da gente peggiore di loro, e poi, si instaurerebbe nella *polis* quella completa serenità, quella pace assoluta, che certamente costituisce la condizione più favorevole per la vita del filosofo. Aristotele non seguì Platone, eppure anche lui affermò che il *bios politikos* esisteva in definitiva nell'interesse del *bios theoretikos*; e per quanto riguardava il filosofo, dichiarava espressamente, sempre nella *Politica*, che solo la filosofia permetteva agli uomini di *hauton chairein*, di godere di se stessi nell'indipendenza, senza l'aiuto o la presenza di altri; dove era evidente che tale

---

<sup>24</sup> B. PASCAL, *Pensées*, n. 340; trad. it, *Pensieri*, Einaudi, Torino 1967, p. 146 e s.

<sup>25</sup> Cfr., su questo punto, la puntuale ricostruzione di FORTI, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., pp. 91-204.

<sup>26</sup> ARENDT, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 36.



indipendenza o, meglio, autosufficienza, era annoverata fra i beni più preziosi. [...] Spinoza diceva già nel titolo di uno dei suoi trattati politici che il suo fine ultimo non era politico ma consisteva nella *libertas philosophandi*. E persino Hobbes, che certamente era assai più vicino ad interessi politici di qualsiasi altro autore di una filosofia politica (non si può dire di Machiavelli né di Bodin né di Montesquieu che si siano occupati di filosofia), scrisse il suo *Leviathan* per proteggere dai pericoli della politica e garantire pace e sicurezza nella misura dell'umanamente possibile. Tutti gli autori citati, fatta eccezione forse per Hobbes, avrebbero concordato con Platone: non prendere troppo sul serio l'intero ambito degli affari umani!<sup>27</sup>

Pare dunque chiaro il motivo per cui Miguel Abensour sintetizzi nei termini di un «processo»<sup>28</sup> l'atteggiamento di Hannah Arendt nei riguardi della filosofia politica.

Due, nella fattispecie, sarebbero gli atti di questo processo. Il primo consterebbe nella presa di distanza dall'atteggiamento che, secondo Arendt, i filosofi politici avrebbero sempre mantenuto rispetto all'«ambito degli affari umani». E se Kant incarnerebbe l'eccezione moderna a questa linea di tendenza, Arendt – come Leo Strauss, ma approdando a conclusioni diverse – individua nella figura di Socrate il modello virtuoso originario da cui poi tutti i filosofi successivi – a partire da Platone, che lei definisce «il padre della filosofia politica occidentale»<sup>29</sup> – hanno avuto cura di discostarsi. Come scrive in *Philosophy and Politics*,

la nostra tradizione di pensiero politico prese avvio con la morte di Socrate, la quale gettò nella disperazione Platone a proposito della vita nella *polis* e, al contempo, lo fece dubitare degli stessi insegnamenti fondamentali di Socrate. Il fatto che Socrate non fosse stato capace di convincere i suoi giudici della sua innocenza e dei suoi meriti, che per la parte più giovane e migliore dei cittadini di Atene erano stati così evidenti, alimentò i dubbi di Platone sulla validità della sua capacità persuasiva. Dover assistere allo spettacolo di Socrate costretto a esporre la sua *doxa* alle irresponsabili opinioni degli ateniesi, e vederlo sconfitto da una maggioranza di voti, indusse Platone a disprezzare l'*opinione* e a esigere criteri

---

<sup>27</sup> Ivi, p. 35 e s.

<sup>28</sup> ABENSOUR, *Hannah Arendt contro la filosofia politica?*, cit., p. 13.

<sup>29</sup> ARENDT, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 42.

assoluti con i quali giudicare gli atti umani e conferire alle azioni umane un certo grado di affidabilità<sup>30</sup>.

Il processo e la condanna a morte di Socrate segnano quindi, dalla sua prospettiva, una frattura apocalittica tra la filosofia e la politica, che sortisce molteplici effetti: il distacco radicale di Platone dagli affari della *polis*; la progressiva presa di distanza dalla lezione di Socrate, in particolar modo relativamente al valore della *doxa*<sup>31</sup>; la disputa, infine, sulla miglior forma di governo, su quella cioè in grado di assicurare ai filosofi il maggior grado di sicurezza e di tenerli a debita distanza – ma anche al riparo – dalla irragionevole follia della massa. Il punto di vista del filosofo permea così il rinnovato modo di porre la questione politica, determinando uno spostamento assiologico dalla preminenza della azione imprevedibile, tipica della *polis*, a quella della ricerca di elementi di ordine, continuità e stabilità. Tale spostamento, nell'urgenza di screditare il "politico", lo oscurerebbe però al punto da contraffarne l'essenza, riducendolo, da una condizione di originaria pluralità, a mero ambito bisognoso di una forma di governo, che sia in grado di assicurare l'ordine del tutto.

Ferma, in questo senso, appare la messa in stato d'accusa di Platone, tra le righe del frammento dal titolo *Il senso della politica*, di *Was ist politik?*:

Platone [...] ha tentato in vario modo di contrapporsi alla *polis* e alla sua idea di libertà. Lo ha fatto ricorrendo a una teoria politica in cui i criteri del politico sono desunti non dalla politica stessa ma dalla filosofia, a una dettagliata stesura di una costituzione le cui leggi corrispondono alle idee accessibili soltanto ai filosofi [...]<sup>32</sup>.

Il secondo atto del processo intentato da Arendt – che è poi strettamente consequenziale al primo – riguarderebbe, invece, la filosofia politica

---

<sup>30</sup> H. ARENDT, *Philosophy and Politics* (1954), in "Social Research", 57, 1, Spring 1990, pp. 73-103.

<sup>31</sup> Su questo punto, cfr. H. ARENDT, *Truth and Politics*, in EAD., *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York 1968 (2<sup>nd</sup> ed.); trad. it. e cura di V. SORRENTINO, *Verità e politica*, seguito da *La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino 1995.

<sup>32</sup> ARENDT, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 42.

strettamente intesa come disciplina, come branca della filosofia. L'oblio denunciato da Arendt, come già anticipato, sarebbe l'«oblio dell'agire politico», inaugurato dall'istituzione platonica della filosofia politica. Oblio che, secondo Abensour,

ha pesato gravemente sulla tradizione e sulla modernità, tanto che ai nostri giorni l'essenza della politica può essere “innocentemente” definita come insieme dei rapporti fra comando e obbedienza, o più semplicemente ancora come l'esercizio del dominio<sup>33</sup>.

Questo oblio, in linea generale, avrebbe gettato le basi per quella tradizione filosofico-politica che si è concentrata «sull'Uomo, anziché sugli uomini, in cui “potere” e “violenza” [sono stati] posti al centro della riflessione sulle faccende politiche e “libertà” e “potenza” [sono passate] in secondo piano, o meglio [sono andate] completamente perdute»<sup>34</sup>; questa tradizione, a sua volta, avrebbe trovato forma e sostanza – in modo non privo di ambiguità – anzitutto nella «fondazione dell'accademia»,

che da un lato si poneva in contrasto con la *polis* per il suo isolarsi dalla sfera propriamente politica, ma dall'altro replicava proprio quello spazio politico specificamente greco, ateniese, in quanto il discorrere insieme ne costituiva l'effettivo contenuto. In tal modo, accanto alla sfera di libertà del politico era nato uno spazio di libertà nuovo ed estremamente reale, che si perpetua tuttora nella libertà delle università e nella libertà di insegnamento accademico. Ma questa libertà, benché creata a immagine e somiglianza di quella che in origine era stata vissuta in senso politico, e benché probabilmente intesa anche da Platone come un possibile nucleo o punto di partenza per determinare in futuro anche la convivenza dei molti, di fatto introdusse nel mondo una nuova idea di libertà. Diversamente da una libertà puramente filosofica e valida soltanto per il singolo, la quale è così distante da tutto il politico da far sì che il filosofo ormai abiti la *polis* soltanto con il corpo, questa libertà dei pochi è di natura affatto politica. Lo spazio di libertà dell'accademia doveva essere un sostituto pienamente valido della piazza del mercato, la *agora*, il centrale spazio di libertà della *polis*. Per poter sussistere come tale, i pochi dovevano pretendere per la loro attività, il loro discorrere-

---

<sup>33</sup> ABENSOUR, *Hannah Arendt contro la filosofia politica?*, cit., p. 15.

<sup>34</sup> U. LUDZ, *Commento del curatore a ARENDT, Che cos'è la politica?*, cit., p. 129.

insieme, di essere sollevati dalle attività della *polis* e della *agora* né più né meno di quanto i cittadini di Atene erano sollevati da ogni attività finalizzata al mero sostentamento. Per rendersi disponibili per lo spazio di libertà accademico dovevano essere liberati dalla politica nel senso greco, né più né meno di quanto i cittadini dovevano essere affrancati dallo stato di necessità della vita per rendersi disponibili per la politica. E per poter accedere allo spazio “accademico” dovevano abbandonare lo spazio del vero politico (*das Politische*), proprio come i cittadini dovevano lasciare la sfera privata della loro casa per recarsi nella piazza del mercato. Come l’affrancamento dal lavoro e dalle cure della vita era un presupposto necessario della libertà del politico, così l’affrancamento dalla politica divenne il necessario presupposto della libertà dell’accademia (*das Akademische*)<sup>35</sup>.

Questa digressione sul “processo” che Hannah Arendt ingaggia nei riguardi di un’intera disciplina – la filosofia politica – potrebbe aver fatto perdere di vista le domande poste all’origine di questo paragrafo: Arendt è una filosofa della politica? Qual è il suo metodo di indagine? Inaspettatamente, però, potrebbe anche aver agevolato delle risposte.

A dispetto delle sue parole, circa il suo posizionamento largamente esterno alla *filosofia* politica e parzialmente interno alla *teoria* politica, la gran parte dei commentatori, tra cui Hans Jonas, o il “maestro” Martin Heidegger, concordano nel ritenere che ella sia stata una filosofa della politica, anche alla luce della sua parziale riappacificazione con la disciplina intercorsa in età matura<sup>36</sup>: il suo opporsi a una tradizione nella quasi totalità, il suo peculiare modo di rilevare aporie nell’ambito di una disciplina non la escludono automaticamente da essa, ma andrebbero

---

<sup>35</sup> ARENDT, *Che cos’è la politica?*, cit., p. 42 e s.

<sup>36</sup> Cfr. H. JONAS, *Handeln, Erkennen, Denken. Zu Hannah Arendts philosophischen Werk*, in “Merkur”, n. 10, XXX, pp. 921-935; cfr. altresì M. HEIDEGGER in una lettera ad Arendt del 13 aprile 1965: «penso che, *nonostante* le molteplici pubblicazioni dedicate ad altri ambiti, tu ti sia sempre mantenuta in prossimità della filosofia. Certo, da noi essa deve ora cedere il passo alla sociologia, alla semantica, e alla psicologia. Nel frattempo la fine della filosofia potrebbe diventare l’inizio di un altro pensiero», in U. LUDZ (hrsg.), *Briefe 1925 bis 1975. Und andere Zeugnisse*, Klostermann, Frankfurt 1998; trad. it. *Hannah Arendt – Martin Heidegger. Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, Einaudi, Torino 2007, p. 115. Cfr., su questo punto, anche L. SAVARINO, *La fine della filosofia e la passione del pensiero. Hannah Arendt e Martin Heidegger*, in “Filosofia politica”, XVI, 3, 2002, pp. 491-502.

piuttosto riconsiderati alla luce rivelatrice dell'aforisma di René Char, a lei caro, «*Notre heritage n'est précédé d'aucun testament*». Su questo nodo, che tanto ha diviso i commentatori impegnati a scioglierlo, sarebbe possibile far luce, d'altronde, solo rintracciando nei testi di Arendt quei passi in cui lei stessa tenta di chiarire il suo posizionamento nei riguardi sia della filosofia, sia della tradizione.

Nelle righe conclusive di *Thinking*, ad esempio, la prima sezione dell'opera "testamentaria" *The Life of the Mind*, Arendt richiama l'attenzione del lettore non tanto sul suo «metodo», sui suoi «criteri» o sui suoi «valori» – «tutte cose che in un'impresa come questa restano misericordiosamente nascoste all'autore, benché siano, o meglio, *sembrino* del tutto manifeste al lettore o all'ascoltatore»<sup>37</sup> – quanto piuttosto su ciò che costituisce l'assunto fondamentale della sua ricerca. Quasi a tirare le conclusioni di un'esistenza consacrata al bisogno di comprendere e ai rischi a cui espone questa attività, lei riconosce di essersi schierata apertamente «tra coloro che da qualche tempo a questa parte hanno tentato di smantellare la metafisica (con la filosofia e tutte le sue categorie) così come le abbiamo conosciute dal loro esordio in Grecia sino ai giorni nostri»<sup>38</sup>.

Quel «come le abbiamo conosciute» è eloquente: il problema più insidioso che attanaglierebbe *oggi* la filosofia, infatti, non sarebbe costituito, secondo Arendt, dagli attacchi che, da più parti, provengono dagli esponenti del positivismo, o del neopositivismo – ossia «da coloro che giudicano la filosofia e la metafisica "prive di senso"»<sup>39</sup> o non più

---

<sup>37</sup> ARENDT, *La vita della mente*, cit., p. 306.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> H. ARENDT, *Thinking and Moral Consideration. A Lecture*, in "Social Research", XXXVIII, n. 3, 1971; trad. it. di D. TARIZZO, *Il pensiero e le considerazioni morali*, in H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. KOHN, Einaudi, Torino 2010, p. 139. In una nota a piè di pagina, commenta: «L'affermazione di Carnap secondo cui la metafisica non ha più senso di quanto ne abbia la poesia sicuramente contraddice le pretese dei metafisici; ma costoro, alla stregua di Carnap, forse sottovalutano un po' troppo la poesia. Heidegger, bersaglio dell'attacco di Carnap, rispose (anche se non in maniera esplicita) che il pensiero e la poesia (*denken e dichten*) erano in un rapporto assai stretto tra loro; non erano identiche, ma condividevano la stessa radice. E Aristotele, che finora nessuno ha accusato di fare "solo" poesia, era dello stesso avviso: filosofia e poesia in qualche modo si coappartengono, sono di pari peso (*Poetica*, 1451b 5). Dall'altra parte troviamo il celebre aforisma di Wittgenstein "Su ciò di cui non si può parlare si deve tacere" (*Tractatus*, ultima proposizione). Se lo prendessimo sul serio, dovrebbe valere non solo per ciò che

attendibili della “poesia” –, ma proprio da coloro cui questi attacchi sono rivolti, ossia i filosofi stessi. «Ora», afferma,

tutto questo potrebbe anche avere i suoi vantaggi e credo che alla fine li avrà, quando si sarà finalmente afferrato che cosa significano davvero queste “fini”: non che Dio sia “morto” [...] ma che il modo in cui Dio è stato concepito per millenni non è più convincente; non che le vecchie questioni coeve alla comparsa dell’uomo sulla terra siano ormai “prive di senso”, ma che il modo in cui sono state formulate e poste fino a oggi ha perso ogni plausibilità<sup>40</sup>.

A scanso di equivoci, precisa altresì che lo “smantellamento” in questione sarebbe possibile solo se si è disposti a muovere dall’assunto che «il filo della tradizione si è spezzato e non lo si potrà riannodare»<sup>41</sup>. Riconoscere questa rottura e questa perdita della tradizione significa secondo Arendt prendere coscienza di un *dato di fatto* che, come tale, non sarebbe ascrivibile all’orizzonte della storia delle idee, bensì «alla nostra storia politica, la storia del nostro mondo»<sup>42</sup>. Ciò costituirebbe un’occasione assai preziosa per «guardare al passato con occhi nuovi, liberi dal fardello e dalla costrizione di qualsiasi tradizione, e di disporre perciò di un patrimonio enorme di esperienze immediate, senza essere vincolati da alcuna prescrizione su come trattare simili tesori»<sup>43</sup>, se non fosse, però, che questa autentica liberazione si accompagna ovunque – e in termini quasi paradossali – a

---

è al di là dell’esperienza sensibile, ma per quasi tutti gli oggetti di sensazione. Infatti, nulla di quanto vediamo, sentiamo o tocchiamo può essere adeguatamente espresso a parole. Quando diciamo “L’acqua è fredda”, noi non parliamo dell’acqua o del freddo per il modo in cui essi si danno ai nostri sensi. E non è per l’appunto questa discrepanza tra le parole, l’elemento in cui noi pensiamo, e il mondo delle apparenze, l’elemento in cui noi viviamo, ad averci condotto alla filosofia e alla metafisica? L’unica differenza è che all’inizio – in Parmenide e Eraclito – era il pensiero, inteso come *nous* o *logos*, che si riteneva potesse raggiungere il vero Essere, mentre alla fine l’accento si sposterà dal linguaggio alle apparenze, e poi alle percezioni sensibili e alle loro protesi, con le quali noi possiamo potenziare e affinare i nostri cinque sensi. In questa prospettiva, allora, non sorprende che, ponendo l’accento sul linguaggio, si sacrificino le apparenze e viceversa, ponendo l’accento sulle sensazioni, si sacrifichi il pensiero».

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> ARENDT, *La vita della mente*, cit., p. 306.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 94.

un'incapacità crescente a muoversi, non importa a quale livello, nella sfera dell'invisibile; ovvero, in altri termini, se non fosse accompagnata dal discredito in cui è caduta ogni cosa che non sia visibile, tangibile, palpabile, col risultato che ora corriamo il rischio di perdere, insieme con le nostre tradizioni, il passato stesso<sup>44</sup>.

Ossia – sembrerebbe quasi di infraleggere – se non fosse caduta nel discredito l'attività stessa del *pensare*.

## 2. Giudicare il totalitarismo

È il *fatto* del totalitarismo il suo darsi concreto nel mondo ad aver spezzato, secondo Hannah Arendt, la continuità della storia occidentale – la *tradizione* – ed è questo fatto politico che la induce, «[p]rima di ogni adesione filosofica a questa o quella corrente [...] a revocare in dubbio il lascito della tradizione filosofica e politica»<sup>45</sup>.

Il pensiero politico di Hannah Arendt appare, nella sua quasi totalità, orientato all'analisi e alla comprensione del totalitarismo, sia di quello nazista, sia di quello stalinista, sebbene questo accostamento non sia privo di distinzioni<sup>46</sup>. E, si potrebbe dire, appare allo stesso tempo impegnato a costituirsi in contrapposizione a quella tradizione di pensiero politico che ha preceduto il totalitarismo. Si tratta di una tradizione che «ha avuto una nascita ben definita con Platone e Aristotele» e «una morte altrettanto ben definita con Karl Marx»<sup>47</sup>.

Il totalitarismo del Novecento, all'analisi del quale Hannah Arendt dedica uno degli studi più autorevoli, nonché controversi, mai scritti sul

---

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> FORTI, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., p. 92.

<sup>46</sup> Cfr., tra gli altri, P. BAEHR, *Identifying the Unprecedented. Hannah Arendt, Totalitarianism and the Critique of Sociology*, in "American Sociological Review", 67, 2002, pp. 804-831; dello stesso autore, cfr. altresì l'interessante saggio dal titolo *Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences*, Stanford University Press, Stanford 2010.

<sup>47</sup> H. ARENDT, *The Tradition and the Modern Age*, in EAD., *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York 1956; trad. it. di T. GARGIULO, introduzione di A. DAL LAGO, *La tradizione e l'età moderna*, in H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, p. 41.

tema – *The Origins of Totalitarianism*<sup>48</sup> –, le appare come un evento smisurato, tracotante, la cui portata si spingerebbe assai oltre le condizioni di possibilità della politica.

Il totalitarismo, ella nota, si pone due obiettivi principali: il primo consiste nell’azzeramento della *libertà* dell’individuo, mediante il progressivo svuotamento dello stato di diritto e l’erosione dello spazio pubblico, inteso come quello spazio di libertà in cui i cittadini possono muoversi, associarsi e condividere le proprie opinioni; il secondo – che è strettamente correlato al primo – riguarda invece il proposito di cancellare la *pluralità*, ossia quell’elemento comune a tutti gli individui che risiede nella diversità unica e irripetibile di ciascuno, non solo mediante l’emanazione delle leggi razziali volte alla deportazione e poi all’eliminazione fisica di gruppi sociali mai perfettamente inclusi nella società (come gli ebrei o gli omosessuali<sup>49</sup>), ma – soprattutto – attraverso l’inaudito proposito di plasmare un prototipo umano estremamente determinabile e soggiogabile all’ideologia totalitaria, su larga scala. Ma alla luce del fatto che libertà e pluralità costituiscono secondo Hannah Arendt il fondamento del concetto di “politica”, l’obiettivo del totalitarismo è individuato nel progressivo impoverimento, fino all’annientamento, della politica stessa.

Uno dei punti fermi del pensiero di Arendt – su cui concordano la gran parte dei suoi interpreti – è costituito dall’idea che di fronte alla totale dissipazione di ogni limite costitutivo dell’umano e del mondo operata dal

---

<sup>48</sup> H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1948; trad. it. di A. GUADAGNIN, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2009.

<sup>49</sup> L’analogia tra identità ebraica e omosessualità, è ben esemplificata da Arendt nella figura di Marcel Proust. Si veda quanto sostiene ne *Le origini del totalitarismo*: «Proust che, pur trovandosi ai margini della società, le apparteneva legittimamente, allargò questa esperienza intima fino a includervi l’intera gamma degli aspetti come essi si presentavano ai diversi membri della società e ne erano riflessi. Non c’è invero un testimone migliore di questo periodo, in cui la società si era ormai completamente emancipata dalle faccende pubbliche e la politica stessa stava diventando parte della vita sociale. La vittoria dei valori borghesi sul senso di responsabilità del cittadino implicava infatti la decomposizione dei problemi politici nei suoi scintillanti riflessi sociali. Proust stesso, “il maggior testimone del giudaismo degiudaizzato”, era un vero esponente di questa società perché affetto dai suoi due “vizi” più di moda, l’ebraicità e l’omosessualità, che egli collegò nel “più oscuro confronto che mai sia stato fatto per l’ebraismo occidentale”, fino a farli diventare, nel riflesso e nella considerazione individuale, pressoché equivalenti» (cit., p. 112).



totalitarismo, occorra dunque ricostruire un'idea – e una pratica – della politica (in quanto radicata, secondo lei, nella *condizione umana*), nella consapevolezza però che qualunque fondamento tradizionale solido al quale aggrapparsi sia stato spazzato via dal darsi concreto, nella storia, di quella forma di governo così inedita nella tradizione occidentale.

La novità del totalitarismo, scrive a questo proposito,

è orribile non perché con esso sia venuta alla luce qualche nuova “idea”, ma perché i suoi stessi atti costituiscono una rottura con l'insieme delle nostre tradizioni; essi hanno mandato chiaramente in frantumi le nostre categorie politiche e i nostri criteri di giudizio<sup>50</sup>.

Almeno due, in questo senso, sono le lenti attraverso le quali Arendt mette a fuoco i governi totalitari. La prima è una lente a curvatura politologica, che le consentirebbe di analizzare questa forma di governo inedita alla luce delle distinzioni e delle categorie politiche classiche; la seconda è invece una lente a curvatura filosofica, che le consentirebbe invece di indagare su quella che Forti ha definito la «metapolitica» del totalitarismo<sup>51</sup>. In entrambi i casi, la messa a fuoco si avvale di un'incessante interrogazione del passato in merito alle sue possibili implicazioni nel regime totalitario: e “il passato” che viene preso in esame non è solo quello “storico”, ma proprio quello “filosofico-politico”.

Sotto il profilo politologico, questa interrogazione del passato serve per sottolineare quanto il fenomeno totalitario abbia scombinato letteralmente i presupposti sui quali si fondavano le distinzioni tradizionali tra forme di governo rette e forme di governo degenerate, tanto da far perdere alle categorie classiche di “dittatura”, di “tirannide” e di “dispotismo” – così come sono arrivate a noi attraverso gli scritti di Platone, Aristotele, Polibio, fino a Montesquieu – la loro pregnanza descrittiva, e affermandosi come «più radicale» ed «essenzialmente diverso»<sup>52</sup>. Dovunque sia giunto al

---

<sup>50</sup> H. ARENDT, *Understanding and Politics*, in “Partisan Review”, XX, n. 4, 1953; trad. it. di P. COSTA, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, in ARENDT, *Antologia*, cit., p. 110.

<sup>51</sup> FORTI, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., p. 96.

<sup>52</sup> ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 630.

potere, il totalitarismo avrebbe infatti «creato istituzioni assolutamente nuove», distruggendo «tutte le tradizioni sociali, giuridiche e politiche» esistenti; nel livellare le distinzioni tra persone e classi sociali, rendendole «masse», avrebbe di conseguenza «sostituito il sistema dei partiti [...] con un movimento di massa»; avrebbe, infine, trasferito il centro del potere nei reparti della polizia e «perseguito una politica estera apertamente diretta al dominio del mondo»<sup>53</sup>. Per quanto simili possano apparire gli strumenti e i metodi del totalitarismo a quelli della tirannide, del dispotismo o della dittatura, e per quanto Arendt lasci intendere che l'affermarsi del totalitarismo sia da imputare – in termini strettamente contingenti – al «fallimento, deplorabile ma forse accidentale delle tradizionali forze politiche (liberali e conservatrici, nazionaliste e socialiste, repubblicane e monarchiche, autoritarie e democratiche)»<sup>54</sup>, l'interrogazione del passato (sia in termini di categorie politiche, sia in termini di teorie politiche) sortisce come esito la presa d'atto della fine delle coppie dicotomiche attorno alle quali si sarebbe attestata tradizionalmente l'essenza dei governi nella filosofia politica, quali governo legale/governo illegale e potere legittimo/potere arbitrario. I regimi totalitari, invero, pur sfidando apertamente le leggi positive vigenti (quali la Costituzione di Weimar, o la Costituzione sovietica del 1936), non sarebbero privi di leggi, né rigetterebbero il concetto stesso di “legge”, ma anzi «pretend[ono] di obbedire rigorosamente e inequivocabilmente a quelle leggi della natura o

---

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> Ivi, p. 631. Un'osservazione simile, benché rivolta alla sola corrente politica del liberalismo, appare anche nell'articolo *Eggs Speak Up*, del 1951 (ora in *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*, Knopf Doubleday Publishing Group, New York 1994; trad. it. di P. COSTA, *Le uova alzano la voce*, in ARENDT, *Antologia*, cit.): «Il liberalismo, la sola ideologia che ha sempre cercato di elaborare e interpretare gli elementi autenticamente sani delle società libere, ha dimostrato così tante volte la sua incapacità di opporsi al totalitarismo che il suo fallimento potrebbe già oggi essere annoverato tra i fatti storici del nostro secolo. Dovunque esistano e funzionino ancora corpi politici e società liberi, ragionevolmente liberi da un pericolo immediato [...] essi devono la loro esistenza alle consuetudini, agli usi e alle istituzioni formati in un grande passato e tenuti vivi grazie a una grande tradizione. Tuttavia, ogni qual volta uomini di buona volontà e talora di grande intelligenza hanno cercato col loro aiuto di arginare l'ondata del totalitarismo, il grande passato e la grande tradizione sono rimasti stranamente silenti e incapaci di ispirare alcunché» (p. 83).

della storia da cui si sono sempre fatte derivare tutte le leggi positive»<sup>55</sup>. Il disprezzo del totalitarismo per il diritto positivo si accompagnerebbe dunque a un rispetto ossequioso per le fonti dell'autorità dalle quali il diritto positivo trarrebbe la propria legittimazione. Si tratterebbe, nella fattispecie, di «forze sovrumane» (la *legge naturale* di ispirazione darwiniana dell'uomo inteso come frutto di un'evoluzione naturale, alla base delle leggi razziali; la *legge della storia* di ispirazione marxista della società come frutto di un movimento storico di dimensioni colossali, alla base della lotta di classe<sup>56</sup>), il cui rispetto, al contrario di quello che si riserva alla «meschina legalità», autorizzerebbe i governi totalitari ad annunciare «di aver trovato il modo per instaurare l'impero della giustizia sulla terra», qualcosa, cioè, che il diritto positivo per sua stessa natura non sarebbe mai stato in grado di perseguire e garantire fino in fondo, perché, come scrive Arendt,

i principi di giusto e ingiusto, in cui il diritto positivo traduce la propria fonte di autorità (la “legge naturale” che governa l'intero universo, o la legge divina rivelata nella storia umana, o i costumi e le tradizioni manifestanti la legge comune ai sentimenti di tutti gli uomini), sono necessariamente generali e devono essere validi per un imprevedibile numero di casi, di modo che ogni singolo caso concreto con la sua irripetibile serie di circostanze li elude<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 632.

<sup>56</sup> Ivi, p. 634. Cfr. anche p. 634 e s.: «È stata spesso posta in rilievo la differenza fra l'approccio storico di Marx e quello naturalistico di Darwin, di solito e giustamente in favore del primo. Ciò ha fatto dimenticare che Marx provava un grande e sincero interesse per le teorie di Darwin, e che Engels riteneva di fare il massimo complimento all'amico defunto chiamandolo il “Darwin della storia”. A voler considerare la concezione di fondo dei due uomini, risulta che in definitiva il movimento storico e quello naturale sono la stessa cosa. L'introduzione darwiniana del concetto di evoluzione nella natura, la sua insistenza sul fatto che, perlomeno nel campo della biologia, il movimento naturale non è circolare, bensì rettilineo e avanza all'infinito in una direzione, significano in effetti che la concezione moderna della storia si è impadronita anche delle scienze della natura, che la vita naturale viene considerata storica. La legge naturale della sopravvivenza del più forte è appunto una legge storica, e come tale poté essere usata dal razzismo. D'altronde, la lotta di classe marxista, in quanto forza motrice della storia, è soltanto l'espressione esterna dello sviluppo delle forze produttive, che hanno la loro origine nella forza-lavoro umana».

<sup>57</sup> Ivi, p. 632.

L'ideologia totalitaria, dunque, non avrebbe come fine ultimo quello della trasformazione, finanche rivoluzionaria, delle condizioni materiali dell'esistenza umana o dell'ordinamento politico e sociale mediante la sostituzione di un corpus di leggi con un altro (come già altre ideologie in passato), o mediante la fondazione di nuove forme di legalità, bensì proprio «la trasformazione della natura umana», poiché «così com'è», nota Arendt, «si oppone al processo totalitario»<sup>58</sup>. L'elusione del diritto positivo vigente e dei limiti che imporrebbe a qualsiasi governo civile, che si tradurrebbe nei fatti in una pretesa di dominio totale sulla *vita* umana, celerebbe infatti, secondo Arendt, l'ambizione di trasformare l'umanità «nell'attiva sicura portatrice di una legge a cui gli individui altrimenti si assoggetterebbero solo passivamente, con riluttanza»<sup>59</sup>: la riprova di ciò sarebbe data dal fatto che i crimini commessi dai governi totalitari, lungi dall'esser stati dettati unicamente dalle attitudini morali o psichiche dei suoi componenti – quali la *scelera*, la spietatezza o addirittura la follia – si sarebbero fondati su una rescissione deliberata di quel ciceroniano *consensus iuris* «che costituisce “il popolo”» e che, «come diritto internazionale, ha costituito nei tempi moderni il mondo civile nella misura in cui rimane la pietra angolare delle relazioni internazionali anche durante la guerra»<sup>60</sup>. Se il totalitarismo è in grado di rinunciare a qualsiasi forma di *consensus iuris*, nell'analisi di Arendt, è perché ricorre all'identificazione tra uomo e legge, mediante l'erosione del divario tra legalità e giustizia (nodo che avrebbe «tormentato il pensiero giuridico fin dall'antichità»<sup>61</sup>) e mediante la promessa di sottrarre l'osservanza della legge alla volontà e al giudizio dell'uomo, rendendo l'umanità stessa una massa acritica che incarna in modo vivente e automatico “il diritto” e spalancando dunque inedite prospettive sull'immagine futura di un mondo di morti viventi<sup>62</sup>.

---

<sup>58</sup> Ivi, p. 628.

<sup>59</sup> Ivi, p. 633.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> Sulla morte del soggetto giuridico in epoca contemporanea e sull'erosione dell'“umano diritto ad avere diritti”, cfr. S. BENHABIB, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield, Lanham 2003, pp. 65 e ss.; P. BIRMINGHAM, *Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*, Indiana University Press, Indianapolis 2006; J. C. ISAAC, *A New Guarantee on Hearth: Hannah Arendt on Human Dignity and the Politics of Human*

Come peraltro ribadisce Arendt in un articolo del 1950, *Social Sciences Techniques and the Study of the Concentration Camp*, l'annientamento dei "diritti" in nome della sottomissione alle "leggi" (naturali e poi storiche) sarebbe proprio funzionale alla riproduzione a livello "industriale" di soggetti ridotti a un fascio di stimoli altamente condizionati:

[i]l fine ultimo di tutti i governi totalitari non è solo il desiderio, esplicitamente ammesso, di dominare prima o poi l'intero globo, ma anche il tentativo, mai espresso ma immediatamente realizzato, di dominare totalmente l'uomo. I campi di concentramento sono i laboratori per l'esperimento del dominio totale, poiché, per come è fatta la natura umana, questo scopo può essere raggiunto solo nelle circostanze estreme di un inferno creato dall'uomo con le sue stesse mani. Il dominio totale viene raggiunto quando la persona umana, che in un certo senso è sempre una combinazione specifica di spontaneità e determinatezza, è stata trasformata in un essere completamente determinato, le cui reazioni possono essere calcolate anche quando viene condotto verso una morte certa. Questa disintegrazione della persona si realizza attraverso diversi stadi. Il primo è il momento dell'arresto arbitrario, quando viene distrutta la personalità giuridica, non tanto perché l'arresto è ingiusto, quanto perché esso non ha alcuna relazione con le azioni o le opinioni della persona. Il secondo stadio della distruzione ha a che fare con la personalità morale e viene raggiunto attraverso la separazione dei campi di concentramento dal resto del mondo, una separazione che rende il martirio insensato, vano e ridicolo. L'ultimo stadio è la distruzione dell'individualità in quanto tale e viene realizzato attraverso la permanenza e

---

*Rights*, in "The American Political Science Review", 90, 1, March 1996, pp. 61-73. Cfr., inoltre, la recente e ampia curatela di M. GOLDONI, C. MCCORKINDALE (eds.), *Hannah Arendt and the Law*, Hart, Oxford 2012 e, in particolare, i saggi di C. BARBOUR, *Between Politics and Law: Hannah Arendt and the Subject of Rights*, pp. 307-320; S. BESSON, *The Right to Have Rights: From Human Rights to Citizens' Rights and Back*, pp. 335-355; J. BOHMAN, *Citizens and Persons: Legal Status and Human Rights in Hannah Arendt*, pp. 321-334.

Sull'"attualità" delle dinamiche totalitarie, cfr. M. RECALCATI (a cura di), *Forme contemporanee del totalitarismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2007 e, in particolare, i saggi di L. BERNINI, *Il dispositivo totalitario*, di M. RECALCATI, *Totalitarismo postideologico* e di A. VOLTOLIN, *Forme attuali della "pulsione gregaria"*.

l'istituzionalizzazione della tortura. Il risultato finale è la riduzione degli esseri umani al più basso comun denominatore possibile di "reazioni identiche"<sup>63</sup>.

La radicale novità giuridica e politica del totalitarismo, dunque, interroga incessantemente Arendt – e ciò avviene mediante la seconda curvatura della sua analisi, quella più filosofica – circa il tipo di rapporto tra teoria e prassi, o tra *idea* e *realtà*, che si inverte nelle dinamiche totalitarie e circa le responsabilità della filosofia politica, da Platone a Marx, nei confronti dello stesso totalitarismo<sup>64</sup>. Come nota Simona Forti, in questo senso,

il rapporto tra filosofia e politica oltrepassa un limite decisivo con il nazismo e con lo stalinismo: quel limite, al di qua del quale la filosofia politica si era fino a quel momento mantenuta, oltre il quale alcune delle categorie filosofiche più consuete perdono il loro carattere di pure astrazioni per diventare realtà. Come se il totalitarismo fosse, tra le altre cose, il punto di conversione in cui, per via di una variabile impazzita, la bimillenaria relazione teoria-prassi si rovescia e varca una soglia mai, prima di quel momento, oltrepassata<sup>65</sup>.

Ciò, tuttavia, non significa che Arendt ammetta esplicitamente la presenza di un nesso di causa ed effetto tra la tradizione filosofico-politica e il totalitarismo. Si rifiuta, anzi, di avallare le ipotesi deterministiche di Leo Strauss o di alcuni esponenti della Scuola di Francoforte, tra cui Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, secondo i quali il totalitarismo sarebbe l'epilogo inevitabile e necessario di una dialettica dell'Illuminismo, il darsi concreto (ben esemplificato dai *Lager*, o dai *gulag*) di ciò che era latente nella razionalità strumentale della cultura occidentale, ma rigetta altresì le tesi di Eric Voegelin, secondo cui invece il nazismo e lo stalinismo sarebbero l'esito di un processo di progressiva immanentizzazione, all'origine dei quali permarrebbe un *bisogno religioso* sempre latente che,

---

<sup>63</sup> H. ARENDT, *Social Sciences Techniques and the Study of the Concentration Camp*, in "Jewish Social Studies", 12/1, 1950; trad. it. di P. COSTA, *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, in ARENDT, *Antologia*, cit., p. 68.

<sup>64</sup> FORTI, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., p. 93.

<sup>65</sup> Ivi, p. 94.

via via deprivato, sfocerebbe poi in una sorta di malattia spirituale, vero e proprio tratto peculiare della società di massa moderna<sup>66</sup>.

Con Eric Voegelin, in particolare, Arendt intrattiene un'aspra polemica sulle pagine della "Review of Politics"<sup>67</sup>. Esortata dalla redazione della rivista a replicare alla recensione, peraltro assai critica, di Voegelin al libro sul totalitarismo, Arendt esplicitò con assoluta fermezza il proprio disappunto nei riguardi delle interpretazioni elaborate dal connazionale, le quali erano secondo lei volte a rintracciare nella storia "essenze" atemporali, prendendo le mosse non da «fatti ed eventi», bensì da «affinità e influenze intellettuali»<sup>68</sup>. Questo atteggiamento, che celerebbe secondo Arendt un'esigenza di carattere puramente dottrinale di ricondurre il totalitarismo a un'essenza naturale dell'uomo e della storia, sarebbe infatti fuorviante perché si arresterebbe dinanzi a qualunque sforzo di comprensione, non consentendo di *giudicare*, ma tutt'al più di *giustificare* il totalitarismo in quanto fenomeno ineluttabile che si leverebbe dalla bestialità dell'uomo e dalle pieghe della storia.

Dietro una simile impostazione opererebbe, secondo Arendt, una decomposizione della filosofia della storia hegeliana, che troverebbe espressione nella trasmutazione del concetto di storia in quello di *storicità*<sup>69</sup>. Nella categoria di storicità si depositerebbe, invero, una concezione ontologica dell'accadere storico che ne annullerebbe le premesse antropologiche, il suo essere conseguenza di atti umani, sortendo così l'effetto che nell'omologare il pensiero all'evento, sancirebbe la scissione tra storia e azione, per far coincidere la storia umana con la storia dell'essere, in senso metafisico. Sarebbe proprio questa impostazione,

---

<sup>66</sup> Cfr. E. VOEGELIN, *The New Science of Politics*, The University of Chicago Press, Chicago 1952 (trad. it. di R. PAVETTO, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968); ID., *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, Piper, München 1966 (trad. it. di C. AMIRANTE, *Anamnesis. Teoria della storia e della politica*, Giuffrè, Milano 1972). Per un'ampia disamina sul pensiero di Voegelin, e dei punti di collisione con quello di Arendt, rinvio al saggio di GF. ZANETTI, *L'ordine e la trascendenza. Saggio su Eric Voegelin*, Clueb, Bologna 1989.

<sup>67</sup> Cfr. H. ARENDT, *A Reply*, in "Review of Politics", XV, n. 1, 1953; trad. it. di P. COSTA, *Una replica a Eric Voegelin*, in *Antologia*, cit.

<sup>68</sup> Ivi, p. 198.

<sup>69</sup> Cfr. H. ARENDT, *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought* (1954); trad. it. di P. COSTA, *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, in *Archivio Arendt 2*, a cura di S. FORTI, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 199-219.

secondo Arendt, la principale responsabile di una fuga dalla politica, che è al contempo evasione dalla “storia” in direzione della “Storia”: nel criticarla, la posizione di Arendt rievoca quasi l’ironia di Robert Musil sui personaggi della sua opera più nota, *L’uomo senza qualità*, intenti nella preparazione della grande Azione Parallela e a vivere «in ogni istante il mistero di un reggimento miracoloso»; ciò che avrebbe fatto dire al narratore, in altri termini, che mentre l’uomo comune vive e muore inconsapevole in mezzo alle innumerevoli clausole, appendici e transazioni del processo storico,

capire la realtà è cosa riservata esclusivamente al filosofo storico-politico. Per lui il presente segue la battaglia di Mohàcs o quella di Lietzen come l’arrosto segue la minestra, egli conosce tutti i protocolli e ha ad ogni istante la sensazione di una necessità fondata su norme processuali<sup>70</sup>.

Nel giudizio di Arendt, dunque, la torsione filosofica di ricondurre il totalitarismo a un’essenza naturale, e poi anche storica, rischierebbe di legittimare – paradossalmente – quelle fonti dell’autorità (legge naturale e legge storica, appunto) alle quali il totalitarismo stesso, per primo, dichiara di obbedire. «Questa essenza», è dunque la replica di Arendt, «non esiste prima di venire alla luce»<sup>71</sup>. Nella sua analisi non vi sarebbe nulla di

---

<sup>70</sup> R. MUSIL, *Der Mann ohne Eigenschaften* (1933), Rowohlt, Hamburg 1978; trad. it. a cura di A. FRISÈ, *L’uomo senza qualità*, Einaudi, Torino 2011, vol. I, p. 190.

<sup>71</sup> ARENDT, *Una replica a Voegelin*, cit., p. 198. Cfr. anche p. 199 e s.: «Il motivo per cui il professor Voegelin può parlare di “putrefazione della sozzura occidentale” e dell’“espansione mondiale dell’infamia occidentale” è che egli tratta le “differenze fenomeniche” – che per me, in quanto differenze fattuali, hanno una grande importanza – come conseguenze secondarie di un’“identità essenziale” [...]. In questi anni sono state portate alla luce molte affinità tra il totalitarismo e alcune altre tendenze della storia politica o intellettuale occidentale. A mio avviso con questo risultato: nessuna è riuscita a cogliere la qualità specifica di ciò che sta veramente accadendo. Le “differenze fenomeniche”, lungi dall’“oscurare” un’identità essenziale, sono quei fenomeni che rendono il totalitarismo “totalitario”, che distinguono questo tipo di governo e di movimento da tutti gli altri, e che, soli, possono perciò consentirci di scoprire la sua essenza. Ciò che è senza precedenti nel totalitarismo non è anzitutto il suo contenuto ideologico, ma l’*evento* del dominio totalitario stesso. [...] Il professor Voegelin sembra pensare che il totalitarismo sia solo l’altra faccia del liberalismo, del positivismo e del pragmatismo. Ma che uno concordi o meno col liberalismo (e io posso affermare qui con una certa sicurezza che non sono né una liberale, né una positivista, né una pragmatista), il punto è che chiaramente i liberali non sono dei totalitari.



“totalitario” nel pensiero di Platone, o di Hobbes, o di Marx, o, al contrario, nel “settarismo immanentista” del tardo Medioevo, vera fucina del totalitarismo secondo Voegelin; il suo sforzo di comprensione, parimenti, non appare orientato al disvelamento dell’essenza del totalitarismo dalle sue forme embrionali fino a quelle più sofisticate. Ciò non esclude, tuttavia, la possibilità di rinvenire nella tradizione del pensiero politico alcuni «“elementi” che alla fine si cristallizzano nel totalitarismo»<sup>72</sup>: elementi, come osserva Forti, «non *necessariamente*, bensì *potenzialmente* totalitari»<sup>73</sup>. Il totalitarismo si farebbe anzitutto portatore attivo di quella ὕβρις (*hybris*), alla quale i greci si riferivano per intendere l’elusione del limite, la dismisura, la tracotanza, in senso chiaramente peggiorativo<sup>74</sup>. Il governo totalitario nazista, ad esempio, si sarebbe ostinato nell’oltrepassare – negandoli, disprezzandoli – alcuni evidenti limiti quali la legge della *finitezza umana*, in virtù della quale ciascun essere umano è reso vulnerabile, mortale, e dunque fallibile e l’idea di *mondo*, inteso sia come scenario – al contempo naturale e culturale, ereditato e costruito – nell’ambito del quale si svolge la vita umana, sia proprio come intricato insieme di relazioni vicendevolmente limitantesi di cui ciascun soggetto, costitutivamente, sarebbe parte. A ben vedere, dunque, il totalitarismo nazista offrirebbe in prima istanza una sorta di traduzione concreta di quel grande obiettivo della tradizione metafisica, relativo alla pretesa di far assurgere il Soggetto, inteso in senso “universale”, a fondamento ultimo (e unico) della realtà mediante l’appiattimento della pluralità e della contingenza, ossia della spontanea e libera azione umana. Come scrive Philippe Lacoue-Labarthe,

---

Ciò, ovviamente, non esclude che degli elementi liberali o positivisticci non possano condurre anch’essi a una visione del mondo totalitaria, ma simili affinità dovrebbero semplicemente indurci a tracciare delle distinzioni ancora più nette, proprio per il *fatto* che i liberali non sono dei totalitari».

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> FORTI, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., p. 97.

<sup>74</sup> Cfr., tra gli altri, P. LACOUÉ-LABARTHE, *La finzione del politico*, Il melangolo, Genova 1991; J.-L. NANCY, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 1992; J.-L. NANCY, P. LACOUÉ-LABARTHE, *Il mito nazi*, Il melangolo, Genova 1992; J.-F. LYOTARD, *Heidegger e “gli ebrei”*, Feltrinelli, Milano 1989. A differenza di Arendt, tuttavia, questi autori si limitano unicamente all’interpretazione del totalitarismo nazista.

[l]'infinitezza e l'assolutizzazione del soggetto che è all'origine della metafisica dei Moderni trova [nei campi di concentrazione] il suo esito propriamente operativo: la comunità all'opera e al lavoro [...] si opera, se così si può dire, e si lavora essa stessa, compiendo in tal modo il processo soggettivo per eccellenza, cioè il processo dell'auto-formazione e dell'auto-produzione<sup>75</sup>.

Questa concezione metafisica della soggettività sarebbe poi seguita, nel totalitarismo, dal suo corrispettivo più strettamente politico, ossia quella «volontà di realizzare, in base all'idea», una comunità considerata come prodotto dell'opera costruttiva degli uomini»<sup>76</sup>. E questa volontà percorrerebbe tutta la filosofia politica occidentale, a partire da Platone, condensandosi nella disamina sulla miglior forma di governo dapprima della città (la *polis*) e, poi, in epoca moderna, dello Stato; in epoca moderna, inoltre, in chiave teleologica, il discorso sullo Stato si intreccerebbe indissolubilmente alla filosofia della storia della tradizione di pensiero politico tedesca, prima di Hegel e poi di Marx; contestualmente, la «comunità politica» si subordinerebbe alla *necessità* di realizzare attivamente l'imperativo del progresso storico.

### 3. La critica della modernità

La ricerca di Hannah Arendt sembrerebbe dunque prendere le mosse da premesse contingenti del tutto antitetiche rispetto alle finalità che si pone. Il suo coinvolgimento biografico nell'evento totalitario – per via dell'*identità* ebraica – che consistette nell'esilio dalla Germania, prima in Francia e poi negli Stati Uniti, comportò la revoca forzata del più basilare dei diritti, ossia il diritto di cittadinanza, che dato per ovvio e naturale fino al momento della sua perdita, Arendt – divenuta improvvisamente *apolide* – rimise a tema individuandovi la risultante di mediazioni complesse e contraddittorie e, di conseguenza, bisognose di continuo ripensamento. Parrebbe dunque arduo immaginare incongruenza più accentuata di quella che vede una riflessione

---

<sup>75</sup> LACOUE-LABARTHE, *La finzione del politico*, cit., p. 95.

<sup>76</sup> FORTI, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., p. 99.

diretta a cogliere nella politica l'aspetto propriamente *umano* della *condizione umana* svilupparsi in un periodo storico segnato dal totalitarismo, orientato, come si è visto, alla riduzione della soggettività a un cumulo di reazioni biologiche e identiche e alla passivizzazione di intere masse umane fatte prima oggetto di quantificazione numerica, e poi di sistematico annichilimento.

Ciò che importa qui rilevare, comunque, è che Hannah Arendt non innesta solo un confronto con il totalitarismo, bensì, più in generale, con la *modernità*<sup>77</sup>. L'intento ri-fondativo e ri-definitorio di una dimensione politica per l'epoca contemporanea, che trasuda da ogni pagina di *The Human Condition*, ad esempio, appare come saldamente radicato nell'esperienza di quei limiti del mondo e dell'umano elusi dal totalitarismo e poi violati; non è scevro, inoltre, da elementi pessimistici circa il tempo presente.

Nel saggio dedicato alla figura di Walter Benjamin, Arendt osserva che «il tempo imprime il suo sigillo nel modo più chiaro su colui che da esso è meno influenzato, su colui che è stato in assoluto più lontano e che perciò ha sofferto nel modo più profondo»<sup>78</sup>, e sembrerebbe alludere, proiettandolo sulla figura del critico tedesco, all'effetto che anche su di lei sortirebbero quei «tempi bui» di brechtiana memoria:

la storia conosce molti periodi in cui lo spazio pubblico si oscura e il mondo diventa così incerto che le persone non chiedono più alla politica se non di prestare la dovuta attenzione ai loro interessi vitali e alle loro libertà private. Li si può chiamare “tempi bui”<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup> Arendt, nel 1975, espone il proprio punto di vista pessimista relativamente alla «[...] trasformazione degli apparati di governo [...] in semplici apparati burocratici, regno non più di leggi o uomini ma di uffici anonimi e computer, il cui dominio impersonale potrebbe un giorno rivelarsi più pericoloso per la libertà, e per quel minimo di civiltà senza il quale è davvero difficile immaginare una vita in comune, di quanto lo siano stati in passato le peggiori tirannie». Cfr. EAD., *Responsibility and Judgment*, a cura di J. KOHN, Schocken Books, New York 2003; trad. it. di D. TARIZZO, *Responsabilità e giudizio*, Einaudi, Torino 2010, p. 4.

<sup>78</sup> H. ARENDT, *Walter Benjamin*, in “Merkur”, XII, 1968, pp. 50-65, 209-223, 305-315; trad. it. di V. BAZZICALUPO, *Walter Benjamin: l'omino gobbo e il pescatore di perle*, in EAD., *Il futuro alle spalle*, Il Mulino, Bologna 2006, p. 67.

<sup>79</sup> ARENDT, *L'umanità in tempi bui*, cit., p. 217.

In maniera tanto più significativa, Arendt procede nella salda convinzione – scandita dal ripetersi martellante della domanda che accompagna la sua ricerca: «perché è così difficile amare il mondo?» – che l’affermazione della libertà privata, quella che Benjamin Constant definì la “libertà dei moderni”<sup>80</sup>, ossia l’affermazione di uno spazio di libertà precluso dall’interferenza dello Stato sulle faccende private, in nessun modo dovrebbe essere intesa come antitetica rispetto al diritto a una comunità politica, alla *politica tout court*, la quale non si lascerebbe compensare da nulla:

[n]iente è più problematico nella nostra epoca [...] del nostro atteggiamento verso il mondo, niente è meno scontato della manifestazione pubblica di armonia con il mondo [...]. Il mondo sta tra le persone e questo “tra” – molto di più (contrariamente a quanto spesso si pensa) degli esseri umani o dell’Uomo – è oggi oggetto della massima preoccupazione e dello sconvolgimento più manifesto in quasi tutti i paesi. Anche là dove il mondo è ancora, o è mantenuto, quasi in ordine, la sfera pubblica ha perduto l’intensità luminosa che in origine apparteneva alla sua essenza. Un numero sempre crescente di persone nei paesi occidentali, che dal declino del mondo antico hanno innalzato la libertà dalla politica a libertà fondamentale, fanno uso di questa libertà ritirandosi dal mondo e dagli obblighi nei suoi confronti<sup>81</sup>.

---

<sup>80</sup> B. CONSTANT, *De la liberté des anciennes comparée à celle des modernes* (1831); trad. it. a cura di G. PAOLETTI, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Einaudi, Torino 2001. Cfr., in particolare, p. 32: «Il pericolo della libertà antica era che, attenti esclusivamente ad assicurarsi la suddivisione del potere sociale, gli uomini non tenessero nel debito conto i diritti e i godimenti individuali. Il pericolo della libertà moderna è che, assorbiti nel godimento dell’indipendenza privata e nel perseguimento dei propri interessi particolari, rinunciamo con troppa facilità al nostro diritto di partecipazione al potere politico. I depositari dell’autorità non mancano di esortarci a ciò. Sono così disposti a risparmiarci ogni tipo di noia, tranne quella di obbedire e pagare! Ci diranno: “Qual è in fondo il fine dei vostri sforzi, l’obbiettivo delle vostre attività, l’oggetto di ogni speranza? Non è la felicità? Ebbene, questa felicità, lasciateci fare, e ve la daremo”. No, Signori, non lasciamo fare; per quanto sia toccante un così tenero interessamento, preghiamo l’autorità di restare nei suoi confini; le basti esser giusta. Ci incaricheremo noi di esser felici».

<sup>81</sup> ARENDT, *L’umanità in tempi bui*, cit., p. 211. Cfr. altresì H. ARENDT, *The Rights of Man: What are They?*, in “Modern Review”, 1, 1949, pp. 24-37, in cui l’autrice afferma che il primo dei diritti umani sia quello di appartenere a una comunità politica.

In sostanza, non esisterebbe, per Arendt, un surrogato intorno al quale ricostituire insediamenti stabili d'esperienza: né il rifugio solitario nella coscienza, né l'aggregazione sentimentale e fraterna dei *paria*, né la trasvalutazione in chiave identitaria della *subalternità* imposta dalla cultura dominante<sup>82</sup>.

---

<sup>82</sup> Si consideri questo lungo passo tratto da *L'umanità in tempi bui*, cit., p 218 e sgg.: «L'umanità nella forma della fraternità fa inevitabilmente la sua comparsa nella storia presso i popoli perseguitati e i gruppi ridotti in schiavitù. Nel XVIII secolo doveva essere pressoché inevitabile scoprirla tra gli ebrei, allora nuovi arrivati nei circoli letterari. Questo tipo di umanità è il grande privilegio dei popoli paria; è il vantaggio che i paria di questo mondo possono avere sempre e in tutte le circostanze sugli altri. [...] In tale umanità, per così dire organicamente sviluppata, tutto avviene come se sotto la pressione della persecuzione i perseguitati si avvicinassero talmente gli uni agli altri da provocare la scomparsa dello spazio intermedio che abbiamo chiamato mondo (e che naturalmente esisteva tra di loro prima della persecuzione, creando una distanza tra l'uno e l'altro). Ciò provoca un calore tra le relazioni umane che può colpire chi è entrato in contatto con quei gruppi come un fenomeno quasi fisico. È ovvio che non voglio affatto negare che il calore dei perseguitati sia qualcosa di grande. Nel suo pieno sviluppo, può generare una bontà e una gentilezza di cui altrimenti gli esseri umani sono difficilmente capaci. Spesso è anche sorgente di una vitalità, di una gioia per il semplice fatto di essere vivi, che induce a pensare che la vita raggiunga la sua pienezza solo presso coloro che, dal punto di vista del mondo, sono gli umiliati e gli offesi. Dicendo questo, non dobbiamo però dimenticare che il fascino e l'intensità dell'atmosfera che così si sviluppa sono dovuti anche al fatto che i paria di questo mondo hanno il grande privilegio di essere esonerati dalla cura del mondo. La fraternità, che con la Rivoluzione francese si è aggiunta alla libertà e all'uguaglianza, da sempre categorie della sfera politica – questa fraternità trova il luogo naturale tra gli oppressi e i perseguitati, gli sfruttati e gli umiliati, che il XVIII secolo chiamò gli sventurati, i *malheureux*, e il XIX secolo i miserabili, *les misérables*. La compassione, che in Lessing e in Rousseau (sebbene in contesti molto diversi) giocò un ruolo fondamentale per la scoperta e la conferma di una natura umana comune a tutti gli uomini, divenne per la prima volta il motore centrale della Rivoluzione in Robespierre. Da allora, è diventata parte inseparabile della storia delle rivoluzioni europee. Certo, la compassione è senza alcun dubbio un affetto naturale della creatura che colpisce involontariamente ogni persona normale alla vista della sofferenza, non importa quanto estranea possa essere, e di conseguenza, estendendosi all'intero genere umano, potrebbe costituire la base ideale di un sentimento in grado di istituire una società in cui gli uomini possano veramente diventare fratelli. Attraverso la compassione, l'umanitarismo rivoluzionario dell'umanità del XVIII secolo cercava una solidarietà con lo sventurato e il miserabile, per risalire alla fonte stessa della fraternità. Tuttavia divenne presto evidente che tale umanità, la cui forma più pura è privilegio del paria, non è trasmissibile e non può essere facilmente acquisita da coloro che non appartengono al gruppo dei paria. Non bastano né la compassione né la condivisione delle sofferenze. Non è qui il luogo per discutere il danno provocato dalla compassione alle rivoluzioni moderne, quando ha tentato di riscattare la massa degli sventurati, invece di istituire la giustizia per tutti».

A dispetto delle interpretazioni di quanti la vorrebbero tra le massime teoriche di forme deliberative o partecipative della democrazia, nostalgiche dell'esperienza della *polis* ateniese, che lei in verità non elabora mai, intese come correttivi per la democrazia contemporanea, ciò che Arendt sembrerebbe non riuscire a concepire è, molto più semplicemente, un pensiero *impolitico*, portato a inserire la *vita activa* – la quale assume le forme, per lei, non già di una prescrizione, bensì di una descrizione – in una scala di valori gerarchica che la subordini a una *vita contemplativa* priva di incidenza sull'esperienza che, costitutivamente, farebbe capo all'*inter homines esse*, ossia all'interesse generale. In altre parole, ciò che più sembrerebbe alimentare la sua preoccupazione non è solo che questo pensiero impolitico rimanga confinato entro le mura delle accademie, tra i filosofi, quanto piuttosto che pervada gli strati della società civile, tangendo ogni singolo individuo, il quale, vedendosi garantite le libertà private potrebbe, come scrive lei stessa, disinteressarsi del mondo, ignorando di avere degli «obblighi» nei suoi confronti, e ignorando soprattutto il fatto che quelle stesse libertà private non siano affatto garantite una volta per tutte. Se, dunque, di obbligo può parlarsi, nel pensiero politico arendtiano, questo avrebbe a che fare unicamente con la salvaguardia di quello spazio che è comune a tutti, il mondo, l'*infra* tra le persone («la politica nasce tra gli uomini, dunque decisamente al di fuori dell'Uomo. Perciò non esiste una sostanza propriamente politica. La politica nasce nell'*infra*, e si afferma come relazione»<sup>83</sup>), senza il quale – come i totalitarismi hanno esemplarmente mostrato – non può darsi alcuno spazio di libertà privata; il fondamento di questo obbligo, dunque, non sarebbe di carattere morale, ma di tipo politico. A margine di queste riflessioni, come nota Teresa Serra, «la *polis*», sempre nell'analisi di Serra, «non rappresent[erebbe] per lei [...] un modello di organizzazione politica, quanto piuttosto quel modo di vivere che salvaguarda la libertà e dignità dell'uomo»<sup>84</sup>.

Il rifiuto di una versione impolitica (o addirittura antipolitica) del pensiero non equivarrebbe, dunque, al rifiuto del pensiero teoretico inteso come ciò che conduce alla conoscenza, in nome di un cosiddetto “sapere

---

<sup>83</sup> ARENDT, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 7.

<sup>84</sup> SERRA, *Virtualità e realtà delle istituzioni*, cit., p. 5.

pratico” tanto suggestivo quanto fumoso; quel pensiero teoretico, che è al contempo politico nel suo nutrirsi di esperienza, sarebbe per lei sinonimo di un modo di pensare ad ampio spettro – il *giudizio riflettente* ereditato da Kant –, un modo di pensare, ossia, che si ponga il problema di discernere e valutare l’evento per coglierne il senso e, di conseguenza, di mettere in stretta relazione l’agire e il giudicare: il *giudizio politico*.

#### 4. *Initium* e azione

La distinzione tra pensiero politico e pensiero metafisico, operata in *Vita activa*, consisterebbe precisamente in questo: *natalità* e *mortalità*, i concetti impiegati da Arendt per connotare, rispettivamente, il primo e il secondo, ben esemplificherebbero quanto detto finora<sup>85</sup>. La nozione di mortalità sarebbe l’asse portante del pensiero metafisico, in virtù della presupposizione di passività che informerebbe l’oggetto. Viceversa la natalità, alla quale sarebbe intimamente connesso ciò che Arendt definisce come la facoltà del «cominciamento», sarebbe categoria del pensiero politico, il quale si fonderebbe proprio sul giudizio: «il cominciamento inerente alla nascita può farsi riconoscere nel mondo solo perché il nuovo venuto possiede la capacità di dar luogo a qualcosa di nuovo, cioè di agire»<sup>86</sup>.

Secondo Arendt ogni singolo individuo sarebbe infatti in grado di dare inizio a qualcosa di nuovo in quanto mero principiante e in quanto nuovo arrivato nel mondo in virtù della propria nascita. Senza il “fatto” della nascita, non vi sarebbe possibilità di rinnovamento del mondo, con la riduzione dell’azione a mero “comportamento” (come vorrebbe, secondo lei, il pensiero scientifico, prima biologico e poi psichiatrico), o

---

<sup>85</sup> Cfr., su questo punto, ABENSOUR, *Hannah Arendt contro la filosofia politica?*, cit., pp. 71-94; P. BOWEN-MOORE, *Hannah Arendt’s Philosophy of Natality*, St. Martin’s Press, New York 1989; F. COLLIN, *L’homme est-il devenu superflu?*, Jacob, Paris 1999; O. KHARKHORDIN, *Nation, Nature, and Natality. New Dimensions of Political Action*, in “European Journal of Social Theory”, 4, 2001; A. PAPA, *Nati per incominciare. Vita e politica in Hannah Arendt*, Vita & Pensiero, Milano 2012.

<sup>86</sup> H. ARENDT, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958; trad. it. di S. FINZI, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2009, p. 8.

“reiterazione passiva” di gesti e codici consolidati. In *Vita activa*, in questo senso, Arendt dedica alcune tra le pagine più laconiche dell’opera alle caratteristiche peculiari dell’azione, definendola l’attività «che corrisponde alla condizione umana della pluralità, al fatto che gli uomini, e non l’Uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo»<sup>87</sup> e l’unica che sia in grado di porre in relazione gli uomini tra di loro, facendone emergere la costitutiva pluralità: se gli uomini fossero infatti repliche interminabili di un unico modello dalla medesima natura prevedibile o determinabile, come nei progetti totalitari, non sarebbe affatto necessaria l’azione<sup>88</sup>.

L’azione, a differenza delle altre due attività che ella radica nella condizione umana, ossia l’attività lavorativa e l’operare, trova un fondamento ineludibile proprio nel fatto della natalità (*natality*):

è l’azione che è in più stretto rapporto con la condizione della natalità; il cominciamento inerente alla nascita può farsi riconoscere nel mondo solo perché il nuovo venuto possiede la capacità di dar luogo a qualcosa di nuovo, cioè di agire. Alla luce di questo concetto di iniziativa, un elemento di azione, e perciò di natalità, è intrinseco in tutte le attività umane. Inoltre, poiché l’azione è l’attività politica per eccellenza, la natalità, e non la mortalità, può essere la categoria centrale del pensiero politico in quanto si distingue da quello metafisico<sup>89</sup>.

Il rilievo che Arendt conferisce alla natalità nei termini di «categoria centrale del pensiero politico» rende dunque l’azione una costante “seconda nascita”, mediante la quale gli uomini avrebbero la possibilità di reinserirsi incessantemente nel mondo. Se intesa in termini strettamente biologici, la nascita sancisce infatti il materializzarsi di una novità nel mondo, facendo apparire qualcuno che prima non c’era; allo stesso modo, il suo equivalente politico sarebbe rappresentato dal mettersi e dal ri-mettersi nuovamente al mondo, accedendo così in uno spazio denso di relazioni che si presterebbe a essere agito nell’iniziare qualcosa di nuovo:

---

<sup>87</sup> Ivi, p. 7.

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> Ivi, p. 8.



[c]on la parola e con l'agire ci inseriamo nel mondo umano, e questo inserimento è come una seconda nascita, in cui confermiamo e ci sobbarchiamo la nuda realtà della nostra apparenza fisica originale. Questo inserimento non ci viene imposto dalla necessità, come il lavoro, e non ci è suggerito dall'utilità, come l'operare. Può essere stimolato dalla presenza di altri di cui desideriamo godere la compagnia, ma non è mai condizionato. Il suo impulso scaturisce da quel cominciamento che corrisponde alla nostra nascita, e a cui reagiamo iniziando qualcosa di nuovo, di nostra iniziativa<sup>90</sup>.

D'altronde, sarebbe la stessa parola "agire" «(come indica la parola greca *archein*, "incominciare", "condurre", e anche "governare") a mettere in movimento qualcosa (che è il significato originale del latino *agere*)»<sup>91</sup>: sarebbero insiti nella parola stessa il cominciamento, l'implementazione, così come il governare, ossia tutte quelle facoltà che altrove Arendt definisce «precipue dell'uomo libero»<sup>92</sup>, in ricordo di un'età classica, sia greca sia romana, in cui effettivamente l'esperienza della libertà e l'esperienza dell'azione (e l'esperienza del governo) tendevano, per alcuni, a coincidere.

## 5. L'*infra* tra gli uomini: lo spazio pubblico

L'azione, che, come si è visto, sarebbe intrecciata al fatto della nascita, riscatterebbe «l'essere umano dalla mancanza di significato della mera vita biologica» e sarebbe, dunque, «costitutivamente legata alla *pluralità*»<sup>93</sup>, al fatto, cioè, che gli esseri umani, diversi e unici, avrebbero la possibilità di incontrarsi in uno spazio di visibilità in cui apparire gli uni agli altri. Questo sarebbe dunque, come rileva Forti, il punto di partenza – elementare e fondamentale – della trattazione arendtiana dello spazio pubblico (espressione da lei usata in modo interscambiabile con "mondo", "spazio dell'apparenza" o "spazio politico").

---

<sup>90</sup> Ivi, p. 128.

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> H. ARENDT, *What is Freedom?*, in *Between Past and Future*, cit.; trad. it., *Che cos'è la libertà?*, in *Tra passato e futuro*, cit., p. 220.

<sup>93</sup> FORTI, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., p. 285.

Da un punto di vista ontologico, l'espressione non avrebbe a che fare necessariamente con una determinata collocazione fisica, né con un principio di territorialità; lo spazio pubblico denoterebbe, semmai, la condizione di possibilità dell'essere-insieme, il trascendentale della politica, come può evincersi chiaramente dal passo seguente:

lo spazio dell'apparenza si forma ovunque gli uomini condividano la modalità dell'azione e del discorso, e quindi anticipa e prevede ogni costituzione formale della sfera pubblica e delle varie forme di governo, le varie forme cioè in cui la sfera pubblica può essere organizzata<sup>94</sup>.

O come può evincersi, per altro verso, anche in quel passo del rapporto sul processo a Eichmann, in cui Arendt fa invece riferimento a uno spazio politico ben determinato, quale quello di Israele:

Israele avrebbe potuto arrogarsi la giurisdizione territoriale senza difficoltà, sol che avesse spiegato che il "territorio", come lo intende la legge, è un concetto politico e giuridico, e non semplicemente geografico. Quel termine non si riferisce tanto a un pezzo di terra quanto allo spazio che c'è tra gli individui che formano un gruppo, cioè individui legati uno all'altro (ma al tempo stesso separati e protetti) da molte cose che hanno in comune: lingua, religione, storia, usanze, leggi. Proprio queste cose in comune sono lo spazio in cui i vari membri del gruppo hanno rapporti e contatti tra di loro<sup>95</sup>.

Le «cose in comune», dunque, le quali costituirebbero a loro volta il mondo (cfr. § 1, *infra*), metterebbero in relazione gli uomini tra loro, ma al contempo li separerebbero, poiché per Arendt l'elemento caratteristico dello spazio pubblico non sarebbe già il *calore* della prossimità fisica, tipica dello spazio privato (o tipica dei ghetti dei «paria», o degli «umiliati» e «offesi»<sup>96</sup>), bensì la *luce* dell'equidistanza, della visibilità e della

---

<sup>94</sup> ARENDT, *Vita activa*, cit., p. 146.

<sup>95</sup> H. ARENDT, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, The Viking Press, New York 1963; trad. it. di P. BERNARDINI, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1964, p. 269.

<sup>96</sup> ARENDT, *L'umanità in tempi bui*, cit., pp. 218 sgg. Cfr. anche p. 221: «È vero però che in tempi bui il calore, che presso i paria è sostituito della luce, esercita un grande fascino su tutti coloro che si vergognano del mondo così come è al punto di voler rifugiarsi nell'invisibilità. E

trasparenza degli atti e delle parole, proprio come per Kant lo spazio pubblico è la “condizione di possibilità del vedere”.

Arendt esprime bene questa delimitazione spaziale ricorrendo alla metafora evocativa dello stare riuniti intorno a un tavolo:

vivere insieme nel mondo significa essenzialmente che esiste un mondo di cose tra coloro che lo hanno in comune, come un tavolo è posto tra quelli che vi siedono intorno; il mondo, come ogni *in-fra* [*in-between*], mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo. Le sfera pubblica, in quanto mondo comune, ci riunisce insieme e tuttavia ci impedisce, per così dire, di caderci addosso a vicenda<sup>97</sup>.

Il tratto peculiare di questo spazio sarebbe dunque quello di unire e, al contempo, di separare, non solo nel senso di mantenere distanze tra gli individui, ma anche nel senso di *differenziare*: articolare la pluralità umana in relazioni che non siano né verticali, né gerarchiche, ma nemmeno di tipo “fusionale”, perché in questo caso i *molti* si ricompatterebbero nell’*Uno* della folla (come avverrebbe, secondo lei, nelle odierne società di massa – cfr. CAP. III, § 2.1 *infra* – o come sarebbe avvenuto nel totalitarismo, in cui il mondo aveva perso il suo potere di mettere in relazione e di separare). La condizione di possibilità della “pubblicità” e della “politica”, secondo Arendt, risiederebbe proprio nell’intervallo tra i singoli, che manterrebbe in vita la pluralità costitutiva del genere umano, impedendo che, nel «cader[si] addosso a vicenda», gli uomini evolvano in una massa amorfa.

---

nell’invisibilità, in quell’oscurità in cui, essendo nascosti, non si ha nemmeno più bisogno di vedere il mondo visibile, solo il calore e la fraternità degli uomini stipati gli uni contro gli altri possono compensare la misteriosa irrealtà che contraddistingue le relazioni umane ogni volta che esse si sviluppano nell’acosmia assoluta e senza essere collegate a un mondo comune a tutti. È facile, in un tale stato di assenza di mondo e di irrealtà, concludere che l’elemento comune a tutti gli uomini non è il mondo ma la “natura umana” di questo o quel tipo, a seconda dell’interprete. Poco importa che si metta l’accento sulla ragione, identica per tutti gli uomini, o su un sentimento riscontrabile in tutti come la capacità di compatire. Il razionalismo e il sentimentalismo del XVIII secolo sono solo due aspetti di una stessa situazione; entrambi possono condurre in egual misura all’entusiastico eccesso in cui gli individui si sentono legati da vincoli di fraternità con tutti gli uomini. Razionalità e sentimentalismo non furono peraltro che sostituti psicologici, localizzati nell’invisibile, del mondo comune visibile, allora perduto».

<sup>97</sup> ARENDT, *Vita activa*, cit., p. 39.

Molte delle questioni qui sollevate troveranno più ampia articolazione nel corso di questo lavoro. Ai fini del presente argomento, invece, può essere utile accennare che da queste assunzioni sulla natura dello spazio pubblico, si dipana la riarticolazione arendtiana del concetto di *eguaglianza*. Nel pensiero di Arendt questo concetto non intrattiene legami, com'è forse facile intuire, con un'eguaglianza di tipo naturale, né di tipo socioeconomico; indicherebbe semmai l'identica possibilità, in capo a ciascun individuo, di prender parte alla vita del mondo comune.

Per riformulare questo concetto, Arendt si avvale notoriamente dell'*isonomia* greca e dell'*æquitas* repubblicana, entrambe le quali esporrebbero un significato maggiormente politico rispetto all'ideale liberale di eguaglianza così come sarebbe venuto a formarsi in epoca moderna, in accezione universale, secondo il quale tutti gli uomini sarebbero naturalmente eguali (l'umanità sarebbe qui pensata come un singolare collettivo). L'ideale greco e l'ideale repubblicano di eguaglianza, invero, non postulerebbe un dato di fatto, bensì un "progetto" inerente la costruzione di uno spazio politico in cui *fondare* l'eguaglianza e non già riconoscerla<sup>98</sup>. Un'eguaglianza così intesa, dunque, non sarebbe qualcosa che l'individuo possiede indipendentemente dagli altri, ma emergerebbe, ancora una volta, solo nella relazione *con* gli altri: «una formalizzazione di relazioni reciproche e simmetriche che, anziché azzerare, lascia sussistere la singolarità di ognuno. Un'uguaglianza, dunque, che è inseparabile dalla differenza»<sup>99</sup>.

---

<sup>98</sup> ARENDT, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 35.

<sup>99</sup> FORTI, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., p. 291.

## CAPITOLO SECONDO

### *La lettura arendtiana di Kant*

Come nota Michael Denny in un saggio apparso nel 1979,

l'azione, ossia la categoria centrale del pensiero politico di Arendt, è strettamente correlata a quella del giudizio [...] Con il senno di poi, dovrebbe essere ora abbastanza chiaro che l'intero pensiero politico di Hannah Arendt ruotasse attorno a due fuochi: il concetto di azione e il significato del giudizio nel mondo delle opinioni<sup>100</sup>.

A conferma della correlazione tra azione e giudizio, in effetti, Hannah Arendt definisce quest'ultimo «la più politica tra le attitudini spirituali dell'uomo»<sup>101</sup>. Tra le facoltà della mente umana il giudizio occupa, secondo la pensatrice, un ruolo centrale, e tuttavia assai difficile da circoscrivere o da concettualizzare con precisione. Le ragioni di questa difficoltà, secondo Arendt, riguarderebbero il fatto che il giudizio, proprio nell'intrattenere un rapporto privilegiato con la sfera dell'azione, esibirebbe tutte le criticità che emergono nel momento in cui si pone il problema di stabilire un punto di contatto, o di mediazione, tra teoria e pratica (che nel campo di indagine proprio della filosofia politica è uno dei problemi principali). Inoltre, se comparato con le altre facoltà della mente – pensiero e volontà –, il giudizio parrebbe meno generoso nell'offrire criteri operativi e valutativi: se per la facoltà del pensiero possono fungere da parametri di valutazione la consistenza, la robustezza, la sua connessione con la logica o la coerenza, e se per la facoltà della volontà sarebbe invece possibile appellarsi al criterio della fermezza – o della debolezza – nel determinare le azioni, nel caso

---

<sup>100</sup> DENNEY, *The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgment*, in HILL (ed.), *The Recovery of the Public World*, cit., p. 246 e s. (trad. mia).

<sup>101</sup> ARENDT, *La vita della mente*, cit., p. 288.

della facoltà del giudizio, per quanto possano valere anche in questo caso alcuni dei criteri elencati, essa li trascende tutti.

Nel comprendere questa facoltà, infatti, saremmo propensi non solo a verificarne la solidità, la coerenza o la sua forza (o debolezza) nell'illuminare le azioni individuali in situazioni particolarmente critiche, ma guarderemmo anche ad altri criteri meno inquadrabili con certezza come la capacità di operare distinzioni, l'immaginazione, l'equidistanza, l'imparzialità e probabilmente ad altri criteri ancora più rarefatti o incommensurabili, i quali, tuttavia, non sarebbero epifenomeni della facoltà del giudizio, ma la costituirebbero – sia per quanto riguarda i suoi aspetti operativi, sia per quanto riguarda le sue norme di validità. Dunque, nell'analizzare in maniera più approfondita la teoria del giudizio nel pensiero politico di Hannah Arendt non sarà probabilmente possibile evitare una collisione con queste problematiche.

Per quanto, come si è visto, intimamente correlata alla teoria dell'azione sviluppata in *Vita activa*, la teoria del giudizio non è mai stata tematizzata da Arendt in modo sistematico. La studiosa vi avrebbe dedicato la terza sezione dell'opera *The Life of the Mind*, ma ciò che resta di quella parte mai scritta non è che un foglio rinvenuto nella sua macchina da scrivere pochi giorni dopo la sua morte, avvenuta nel 1975, recante il titolo della sezione – “Judging” – e due criptiche epigrafi. Una di queste è un verso tratto dal *Bellum Civile* di Lucano, «Victrix causa diis placuit sed victa Catoni».

Alcuni riferimenti al giudizio compaiono nelle prime due sezioni di *The Life of the Mind* (“Thinking” e “Willing”), opera che rimane parzialmente “oscura” per via di questa incompletezza, e della quale – come alcuni studiosi sono propensi a ritenere<sup>102</sup> – è probabile che i nodi sarebbero stati

---

<sup>102</sup> DENNENY, *The Privilege of Ourselves*, cit. Denny, che seguì le lezioni preparatorie a *The Life of the Mind* che Arendt tenne nel 1966, riporta in questi termini le sue impressioni in merito: «Le lezioni sul pensiero (e sulla coscienza e sulla consapevolezza) erano brillantemente originali e stimolanti; quelle sulla volontà, difficili e cervelotiche. E diventò sempre più chiaro che il cuore della questione giaceva nel giudizio. [...] Sorprendentemente, la discussione su questa facoltà fu costantemente rinviata e, alla fine, affrontata solo sommariamente durante l'ultima lezione» (trad. mia). Cfr. anche B. ACCARINO, *La ragione insufficiente. Al confine tra autorità e razionalità*, manifestolibri, Roma 1995, pp. 59 sgg; R. BEINER, *Il giudizio in Hannah Arendt*, saggio interpretativo a latere di ARENDT, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 138 e ss; D. CORNELL, *Thinking Big in Dark Times*, in R. BERKOWITZ, T. KEENAN, J. KATZ, *Thinking in Dark Times*.

sciolti proprio dalle argomentazioni conclusive della sezione dedicata al “Giudicare”. La sezione sulla volontà, infatti, si conclude senza gettare nuove luci su quel vicolo cieco teoretico e politico della *libertà*:

[a]llorché abbiamo rivolto l’attenzione [ai filosofi politici], nella speranza di trovare in loro un’idea di libertà immune dalle aporie suscitate nella mente dell’uomo dalla riflessività delle attività spirituali – l’inevitabile ripiegamento su se stesso dell’io che vuole – la nostra speranza andava al di là di quanto abbiamo infine potuto ottenere. L’abisso della pura spontaneità, che nelle leggende di fondazione è attraversato dallo iato tra la liberazione e la costituzione della libertà, venne occultato con l’espedito, tipico della tradizione occidentale (la sola tradizione in cui la libertà sia sempre stata la *raison d’être* di ogni politica), di interpretare il *nuovo* come riformulazione perfezionata dell’antico. Nella sua integrità originaria, la libertà sopravvisse nella teoria politica [...] solo nelle promesse utopiche e infondate di un “regno della libertà” definitivo che, almeno nella sua versione marxiana, segnerebbe davvero la “fine di tutte le cose”, equivarrebbe a una pace sempiterna in cui tutte le attività specificamente umane languirebbero prive di vita<sup>103</sup>.

Dinanzi alla «conclusione [...] frustrante»<sup>104</sup> dell’incapacità della tradizione filosofico-politica occidentale di concettualizzare la libertà nei termini di una *novità* – fatta salva l’eccezione “negativa”, come si può intuire, costituita dal pensiero di Marx –, Arendt dichiara di conoscere «una sola, ipotetica, alternativa» in tutta la storia del pensiero politico, ossia la già citata nozione di *natalità* di Agostino riguardante la capacità umana del cominciamento, radicata nella concretezza della nascita<sup>105</sup>. Secondo Agostino infatti,

---

*Hannah Arendt on Ethics and Politics*, Fordham University Press, New York 2010, pp. 221-228; M. DEUTSCHER, *Judgment after Arendt*, Ashgate, Burlington 2007; A. FERRARA, *La forza dell’esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 64-86; MATTUCCI, *La politica esemplare*, cit., pp. 174-221.

<sup>103</sup> ARENDT, *La vita della mente*, cit., p. 545.

<sup>104</sup> *Ibid.*

<sup>105</sup> Cfr. in merito A. ARGENIO, *L’iniziatore di nuovi inizi: una riflessione su Hannah Arendt*, in “Etica & Politica/Ethics & Politics”, 1, X, 2008, pp. 75-96, oltre ai classici A. CAVARERO, *Dire la nascita*, in DIOTIMA, *Mettere al mondo il mondo*, La Tartaruga, Milano 1990 e PORTINARO, *La*

Dio creò l'uomo come creatura temporale, *homo temporalis*; il tempo e l'uomo furono creati insieme, e tale temporalità era confermata dal fatto che ogni uomo deve la sua vita non semplicemente alla moltiplicazione della specie, ma alla nascita, l'ingresso di una creatura nuova che, come qualcosa di completamente nuovo, fa il suo ingresso nel mezzo del continuum temporale del mondo. Lo scopo della creazione dell'uomo fu di rendere possibile un *inizio*: "Acciocché vi fosse un inizio, fu creato l'uomo, prima del quale non ci fu nessuno", "*Initium* [...] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*"<sup>106</sup>.

Per quanto Arendt stessa sia consapevole del fatto che anche nella teoria agostiniana l'argomento della libertà resti «in certo qual modo poco trasparente», per lei questa teoria, al contrario (o più) di altre, ha il pregio di porre in evidenza

che siamo *condannati* a essere liberi in ragione dell'essere nati, non importa se la libertà ci piace o aborriamo la sua arbitrarietà, se ci sia "gradita" o preferiamo fuggire la sua responsabilità tremenda scegliendo una forma qualunque di fatalismo. Questa *impasse*, se è veramente tale, può essere superata o risolta solo facendo appello a un'altra facoltà della mente, la facoltà del Giudizio<sup>107</sup>.

Con l'anticipazione che una disamina su questa facoltà consentirebbe probabilmente di sciogliere, o di superare l'*impasse* della condanna alla libertà degli uomini, in virtù del mero essere venuti al mondo, Arendt ci accompagna così alle soglie di una trattazione della facoltà del giudizio che ella si propone di rendere sistematica, ma che non realizzerà mai. Da una

---

*politica come cominciamento e la fine della politica*, in ESPOSITO (a cura di), *La pluralità irrepresentabile*, cit., pp. 29-45.

<sup>106</sup> ARENDT, *La vita della mente*, cit., p. 546. La citazione di AGOSTINO è tratta dal *De Civitate Dei*, libro XII, 21. Cfr., in proposito, R. BODEI, *Hannah Arendt interprete di Agostino*, e G. RAMETTA, *Osservazioni su "Der Liebesbegriff bei Augustin" di Hannah Arendt*, entrambi in ESPOSITO (a cura di), *La pluralità irrepresentabile*, cit., pp. 113-121 e pp. 123-138. La stessa citazione di Agostino è impiegata da Arendt anche per chiudere *Le origini del totalitarismo*, cit.: in proposito, osserva Miguel Abensour, è come se in questa frase «stesse la pietra angolare del suo pensiero sulla politica. In modo significativo, come un arcobaleno dopo un devastante temporale, essa chiude *Le origini del totalitarismo*. Non senza motivo. Non siamo forse in diritto di aspettarci da questa facoltà eminentemente politica l'uscita dal disastro del totalitarismo?», cfr. ABENSOUR, *Hannah Arendt contro la filosofia politica?*, cit., p. 85.

<sup>107</sup> ARENDT, *La vita della mente*, p. 546.



parte, sarebbe facile cogliere nella deprecazione del «fatalismo» chiari segnali circa il carattere che avrebbe rivestito la sua argomentazione sul giudizio; dall'altra, però, lungi dall'azzardare di tratteggiare quelli che sarebbero probabilmente stati i suoi contorni – poiché ciò si ridurrebbe a un intento meramente speculativo, se non forse oltraggioso nei riguardi di parole non scritte – è forse meno rischioso attenersi a quegli scritti precedenti il 1975 in cui Hannah Arendt dissemina riflessioni su questo tema.

Fondamentale, a questo proposito, diventa la lettura arendtiana di Kant. Infatti, come ho accennato nel CAP. I, Immanuel Kant costituisce agli occhi di Hannah Arendt un'eccezione rispetto a quella tradizione di pensiero politico occidentale che da Platone arriva fino a Marx. Il concittadino di Königsberg, infatti, sarebbe uno dei pochi filosofi a non aver nutrito quella sorta di «ostilità» nei confronti della politica che invece accomunerebbe la gran parte degli altri. Cionondimeno, come Arendt si trovò ad ammettere, «[d]iscutere e studiare la filosofia politica di Kant è cosa che presenta le sue difficoltà»<sup>108</sup>; il motivo di ciò, secondo lei, risiederebbe nel fatto che «propriamente parlando, non esiste»<sup>109</sup>.

Va osservato che Arendt avvertì fin dalla giovinezza una particolare vicinanza al pensiero kantiano. È lei medesima a dichiararlo a Günter Gaus nella già citata intervista del 1964:

[p]osso solo dirle che ho sempre saputo che avrei studiato filosofia. Sin dall'età di quattordici anni. [...] Avevo letto Kant. Ma detto ciò, lei potrebbe chiedermi: perché ha letto Kant? Per me le cose stavano più o meno in questi termini: o studiare filosofia o farla finita, per così dire<sup>110</sup>.

Il ciclo di lezioni dedicate a Kant, tenuto da Arendt presso la New School for Social Research di New York nell'autunno del 1970 – lezioni pubblicate poi postume con il titolo *Lectures on Kant's Political Philosophy* – condensa dunque appunti, riflessioni e considerazioni reperibili in forma embrionale nel corso di tutta la sua produzione filosofica. In un seminario

---

<sup>108</sup> ARENDT, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 17.

<sup>109</sup> Ivi, p. 33.

<sup>110</sup> ARENDT, “*Cosa resta? Resta la lingua*”, cit., p. 9.

del 1965, ad esempio, dal titolo *From Machiavelli to Marx*<sup>111</sup>, Arendt dedica un'intera sezione al pensiero di Kant a partire dal suo rapporto ideale con Jean-Jacques Rousseau (il quale, nelle parole di Kant, ebbe il merito di svegliarlo dal “sonno morale”, esattamente come David Hume lo svegliò da quello “dogmatico”) e procedendo poi a passare in breve rassegna gli aspetti più politici del suo pensiero: l'universalismo dei diritti a tutela della dignità dell'uomo ovunque esso si trovi nel mondo, dignità che consiste nella capacità di autodeterminarsi, ossia di conferire leggi universali a se stesso. In maniera non dissimile dunque da altri interpreti di Kant, Arendt sembrerebbe individuare in queste lezioni il *quid* della filosofia politica kantiana nell'imperativo categorico – «agisci in modo da trattare l'umanità, tanto nella tua persona quanto nella persona di ogni altro, sempre nello stesso tempo come un fine, e mai unicamente come un mezzo» – da cui discende che «solo se si segue l'imperativo categorico l'uomo si trasforma in un cittadino responsabile del corpo politico e del bene comune»<sup>112</sup>.

Da un carteggio con Karl Jaspers, tuttavia, possiamo apprendere che già nel 1957 Arendt si stesse approcciando al pensiero kantiano da una prospettiva diversa, alla ricerca di un più autentico pensiero politico del filosofo. «Attualmente sto leggendo con crescente entusiasmo la *Critica del Giudizio*», scrive in una lettera a Jaspers:

[è] qui che si cela la vera filosofia politica di Kant, non nella *Critica della ragion pratica*. Qui Kant innalza un inno di lode al tanto denigrato “senso comune”, sottopone ad una seria indagine filosofica il fenomeno del gusto come fondamento del giudizio [...], analizza quell’“ampliamento della maniera di pensare” che è implicito nella facoltà di giudicare, e secondo cui chi pensa può rappresentare, col proprio pensare, tutti gli altri uomini. È l'esigenza della comunicabilità. Qui ci sono le esperienze del giovane Kant nella società, poi ravvivate nella memoria da Kant nella tarda vecchiaia. Fra le tre *Critiche* di Kant, questo libro è quello che ho sempre prediletto<sup>113</sup>.

---

<sup>111</sup> H. ARENDT, *From Machiavelli to Marx*, Washington, Library of Congress, Manuscripts Division, «The Papers of Hannah Arendt», Box 39.

<sup>112</sup> *Ibid.*

<sup>113</sup> H. ARENDT, K. JASPERS, *Briefwechsel 1926-1969*, a cura di L. KÖHLER, H. SANER, Piper, München 1985; trad. it. a cura di A. DAL LAGO, *Carteggio (1926-1969). Filosofia e politica*, Feltrinelli, Milano 1989, p. 161.

Se la *Kritik der Urteilskraft* dissimuli davvero tra le sue pagine la filosofia politica di Kant non è però opinione condivisa. Infatti, coloro che concordano con questa intuizione, sono certamente inferiori a coloro che lasciano intendere che Hannah Arendt forzi un po' la mano, o che la sua analisi della terza *Critica* sviluppata nelle *Lectures* appaia più come un'esigenza di carattere personale di porsi in dialogo con Kant piuttosto che una fedele esegesi testuale, se non proprio che questo accostamento delle categorie della politica al dominio proprio dell'estetica risulti decisamente fuorviante, contribuendo a puntellare i contorni per una politica "estetizzata"<sup>114</sup>, assai poco realistica, né auspicabile: Kant, infatti, nella *Critica del Giudizio* non sviluppa (almeno non dichiaratamente) una teoria politica, bensì offre un'ampia trattazione del giudizio estetico, mediante il ricorso alla formulazione del giudizio riflettente. Vi sono altri, infine, che pur riconoscendo fondatezza e valore all'intuizione arendtiana, ritengono che la pensatrice tedesca non sia riuscita – per motivi anzitutto biografici – nell'impresa di illustrare compiutamente l'intrinseco paradigma del giudizio politico ben nascosto da Kant tra le analisi del giudizio estetico<sup>115</sup>.

Ma per quale motivo Arendt ritiene di dover guardare al Kant estetico per reperire il Kant politico? Quale elemento "radicalmente politico" mancherebbe nella *Kritik der praktischen Vernunft*, ad esempio, nella quale Kant non mancherebbe di operare le dovute distinzioni tra la moralità, intesa come la libertà interiore, e la legalità, intesa invece come la libertà normata nello spazio pubblico, e nella quale tratteggia inoltre con dovizia di particolari la libertà di critica, resa autonoma sia dall'ambito della felicità individuale (nel senso che nessuno può imporre a un altro di esercitarla), sia da un uso privato della ragione (quello cioè del cittadino che obbedisce acriticamente agli ordini che gli vengono impartiti)?

Nell'appellarsi all'uso pubblico della ragione, Kant si poneva come obiettivo l'affermazione di quella mentalità aperta (*erweiterte Denkungsart*)

---

<sup>114</sup> Così si esprime, tra gli altri, G. KATEB, *The Judgment of Arendt*, in "Revue Internationale de Philosophie", n. 208, 2, 1999, p. 134 e s.

<sup>115</sup> Cfr., ad esempio, A. FERRARA, *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Feltrinelli, Milano 1999; ID., *Giustizia e giudizio. Ascesa e prospettive del modello giudizialista nella filosofia politica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2000; ID., *La forza dell'esempio*, cit.

in grado di destare il *pubblico degli uditori* dal sonno dell'acquiescenza e al fine di dar vita così a una società civile compiuta, secondo i principi sanciti dall'Illuminismo: e tale compiutezza, sempre secondo Kant, si sarebbe realizzata mediante l'apertura di uno spazio mediano – la “libertà politica” – tra l'ambito privato della moralità interiore e l'ambito pubblico della legalità esteriore, in grado di attenuarne la rigida separazione e l'apparente impossibilità di comunicazione. Chiaramente questo Arendt lo sapeva bene, e il richiamo all'esercizio della libertà politica ricorre insistentemente anche nel suo *opus*: perché dunque non limitarsi ad avallare quell'idea condivisa secondo cui il tratto peculiare del pensiero politico di Kant consisterebbe nell'illustrare la fattibilità della transizione dai doveri giuridici a quelli morali, al fine di instaurare i cosiddetti “due governi” – quello cioè che ci governa intimamente e quello che rischiarla la strada nel commercio reciproco degli uomini?<sup>116</sup>

Per quanto il problema dei due governi (morale/legale) costituisca un nodo centrale anche nel pensiero di Arendt<sup>117</sup>, è fondamentale un altro il motivo che la indurrebbe a interpellare Kant aspettandosi come risposta una sua più autentica filosofia politica. Arendt, in qualche modo, cerca in Kant un principio per fondare la politica stessa<sup>118</sup>, poiché questo principio le sembrerebbe non trasparire da quelli che la maggior parte dei commentatori del filosofo etichettano come i suoi scritti politici<sup>119</sup>. Secondo

---

<sup>116</sup> Cfr., per un'interessante ricostruzione, TAVANI, *Hannah Arendt e lo spettacolo del mondo*, cit., pp. 147-196.

<sup>117</sup> Su tutti, cfr. ARENDT, *La banalità del male*, cit. Cfr. anche EAD., *Civil Disobedience*, in EAD., *Crises of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1972 (trad. it. di T. SERRA, *La disobbedienza civile*, in H. ARENDT, *La disobbedienza civile e altri saggi*, Giuffrè, Milano 1985); EAD., *Personal Responsibility under Dictatorship*, in “The Listener”, 6 agosto 1964 (trad. it. di D. TARIZZO, *La responsabilità personale sotto la dittatura*, in EAD., *Responsabilità e giudizio*, cit.).

<sup>118</sup> Condivide con Arendt l'idea dell'intrinseca politicità della *Critica del Giudizio* di Kant, tra gli altri, anche K. FERGUSON, in *The Politics of Judgment. Aesthetics, Identity and Political Theory*, Rowman & Littlefield, Lanham 2007, pp. 3-11.

<sup>119</sup> Cfr. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788 (trad. it. a cura di V. MATHIEU, *Critica della ragion pratica*, Bompiani, Milano 2000); ID., *Zum ewigen Frieden*, 1795 (trad. it. a cura di N. MERKER, *Per la pace perpetua*, Editori Riuniti, Roma 2005); ID., *Metaphysik der Sitten*, 1797 (trad. it. a cura di G. VIDARI, *Metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1983); ID., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di N. BOBBIO, L. FIRPO, V. MATHIEU, UTET, Torino 1998. Cfr., inoltre, F. GONNELLI, *La filosofia politica di Kant*, Laterza, Roma-Bari 1996; G. M. CHIODI, G. MARINI, R. GATTI (a cura di), *La filosofia politica di Kant*, FrancoAngeli, Milano 2001.

Arendt, infatti, nelle opere di Kant esplicitamente dedicate al diritto, all'analisi delle istituzioni o alla filosofia della storia, il rimando ultimo è sempre alla dimensione morale, non politica: un alone doveristico permeerebbe invero sia la nozione di *contratto sociale*, sia quella di *diritto*, sia quella di *legalità* – nel senso che l'obbedienza alla legge, in Kant, non troverebbe altro fondamento se non nell'imperativo del dovere morale. E anche quando nel saggio del 1798, *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, Kant parla della «partecipazione [...] che rasenta l'entusiasmo» degli spettatori alla contestuale Rivoluzione francese, ricollega tale entusiastica partecipazione alla «disposizione morale dell'umanità», giacché, come spiega, «il vero entusiasmo si riferisce solo e sempre a ciò che è ideale, a ciò che è puramente morale (e di questa natura è il concetto del diritto) e non può inserirsi sull'interesse individuale»<sup>120</sup>.

Tuttavia, sarà proprio attorno al riferimento all'entusiasmo degli spettatori della *révolution* che Hannah Arendt impegnerà la sua “obiezione” a Kant, sostenendo che, lungi dal configurarsi all'interno di un quadro morale, quell'entusiasmo rientri invece nell'ambito del giudizio riflettente, quel giudizio, cioè, non conoscitivo e non del tutto mediato dalla ragione, che attiva un *sentire* e che dispone all'agire riguardo a ciò che piace e a ciò che non piace. Quel giudizio che Kant, come già detto, formula in relazione all'estetica. L'obiezione, in sostanza, punta ad acquisire per l'ambito degli affari umani – ossia, la politica – quel modo di pensare introdotto da Kant e contenuto nella *Critica del Giudizio*.

Fatte queste premesse, dall'orientamento generale della filosofia di Kant – la conoscenza che risulta dalla cooperazione fra l'intelletto (la facoltà delle regole), la sensibilità (la facoltà delle intuizioni) e il giudizio riflettente –, Hannah Arendt trae almeno due considerazioni.

La prima è che la figura del filosofo, in Kant, lungi dall'intrattenere un rapporto privilegiato con la verità che lo isolerebbe dal mondo, svolge un ruolo tutto sommato modesto: il suo compito è quello di gettare nuova luce sulle esperienze umane, di illuminare la coscienza umana circa se stessa, di svelarle ciò che essa in qualche modo si rifiuta di sapere. «Kant», scrive,

---

<sup>120</sup> I. KANT, *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in ID., *Scritti politici*, cit., p. 219 e s.

non sostiene che il filosofo possa uscire dalla caverna platonica o intraprendere il viaggio nei cieli parmenideo, né che debba diventare membro di una setta: il filosofo chiarifica esperienze comuni a tutti. Egli resta pertanto un uomo come te e me, uno che vive tra uomini e non tra filosofi<sup>121</sup>.

La seconda considerazione, che discende dalla prima, è che ogni uomo (proprio come il filosofo) è perfettamente in grado di autodeterminarsi e di esprimersi circa la propria esistenza, facendo riferimento ai concetti di *piacere* e di *dispiacere*. È qui che risiederebbe, dunque, la dimensione profondamente egualitaria del pensiero kantiano: nel fatto, cioè, che non intercorrerebbe alcuna differenza tra il filosofo e i restanti uomini, il primo non godrebbe di doti naturali maggiormente generose dei secondi. D'altronde è Kant stesso, nelle battute finali della *Critica della ragione pura*, a scrivere:

[e] voi [...] pretendete che una conoscenza riguardante tutti gli uomini debba superare l'intelletto comune ed essere scoperta soltanto dai filosofi? [...] La natura [...] non può essere incolpata di aver distribuito in modo parziale i suoi doni, e che la più alta filosofia rispetto ai fini essenziali della natura umana non può conseguire a un risultato migliore di quello a cui conduce la guida che la natura ha concesso all'intelletto più comune<sup>122</sup>.

Arendt interpreta dunque la “rivoluzione copernicana” operata da Kant nel segno dell'eguaglianza. Nel pensiero del filosofo tedesco la divisione fra i saggi e gli stupidi perderebbe infatti valore, così come l'utopia platonica del governo dei filosofi o la gerarchia aristotelica tra *bios theoretikos* e *bios politikos*: Kant sembrerebbe illustrare infatti quanto la forma, le linee teoriche e i problemi stessi della filosofia politica classica dipendessero proprio da quel presupposto di diseguaglianza, in nome della cesura tra coloro che sanno e coloro che non sanno.

Tuttavia, il capovolgimento che Arendt osserva nel pensiero di Kant non si limita al solo disvelamento del carattere intrinsecamente inegualitario che

---

<sup>121</sup> ARENDT, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 46.

<sup>122</sup> KANT, *Critica della ragione pura*, cit., p. 1167.

informerebbe la filosofia politica tradizionale, bensì al venir meno della preoccupazione della figura del filosofo circa il rapporto da stabilirsi tra la cerchia ristretta dei filosofi – come ad esempio in Platone – e la città. Con la caduta della distinzione tra saggi e stupidi, scrive Arendt

è accaduto qualcosa di curioso. L'inclinazione del filosofo a occuparsi di politica scompare, egli non ha più alcun particolare interesse per la politica. Viene meno l'interesse soggettivo e la richiesta di un potere o di una costituzione che protegga il filosofo dalla moltitudine. Kant concorda con Aristotele, contro Platone, nel ritenere non che i filosofi dovrebbero governare bensì che i governanti dovrebbero essere disposti a prestare ascolto ai filosofi. Ma non ne condivide la tesi che il modo di vivere filosofico sia il più elevato e che quello politico esista in funzione del *bios theoretikos*. Con l'abbandono di questa gerarchia [saggi/stolti, *bios theoretikos/bios politikos*] e, insieme ad essa, di tutte le strutture gerarchiche, anche la vecchia tensione tra politica e filosofia si dissolve completamente<sup>123</sup>.

Di conseguenza, con la trasformazione del modo di intendere la politica in se stessa, il filosofo *sperimenterebbe* una nuova situazione di eguaglianza: non è più il migliore tra i molti, o il «pittore di costituzioni»<sup>124</sup> come lo definì il Socrate della *Repubblica* (πολιτειῶν ζωγράφος), ma fa invece parte di quei molti, costituisce anch'egli quella moltitudine e, esattamente come gli altri, è restituito al compito di tratteggiare contorni e contenuti di una comunità politica, e di conoscere, insieme agli altri, una pubblica esperienza di libertà.

Come ho già sostenuto, Arendt è consapevole del fatto che Kant non abbia mai scritto deliberatamente *un* trattato di filosofia politica nel senso proprio del termine («[a] differenza di molti altri filosofi – Platone,

---

<sup>123</sup> ARENDT, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 47 e s.

<sup>124</sup> PLATONE, *La Repubblica*, 501c, a cura di F. SARTORI, Laterza, Roma-Bari 1966, p. 216. Cfr. anche A. CAVARERO, *Teoria e politica nella Repubblica di Platone*, in G. M. CHIODI, R. GATTI (a cura di), *La filosofia politica di Platone*, FrancoAngeli, Milano 2008, p. 44: «Nella genuina dottrina platonica, confermata appieno nel libro IX dalla celebre discussione intorno all'idea del letto, il pittore non è un tecnico bensì un artista, un illusionista che fabbrica copie di secondo grado: copie di copie. Quando dipinge il letto, egli non guarda all'idea di letto, bensì al letto costruito dall'artigiano il quale è, a sua volta, copia di primo grado dell'idea di letto. Che Socrate, nel libro VI [della *Repubblica*], paragoni i filosofi ai pittori e li chiami pittori di costituzioni (*politeion zographoi* [...]) appare quindi davvero sorprendente [...].»

Aristotele, Agostino, Tommaso, Spinoza, Hegel e via dicendo – Kant non ha mai scritto una filosofia politica»<sup>125</sup>). Ma sarebbe proprio in questo aspetto che, paradossalmente, risiederebbe secondo lei la sua forza: ciò non significa, infatti, che gli scritti di Kant non abbiano un contenuto o una valenza “politica”, ma semmai che Kant dimostra di saper aggirare gli ostacoli della filosofia politica, evitando accuratamente di riprodurre le criticità. Il filosofo tedesco, nella lettura arendtiana, non pensa affatto che per salvaguardare la filosofia e/o i filosofi sia necessario esercitare un controllo sulla comunità dei cittadini, assoggettandola alla teoria politica dipinta nello *stanzino* dei filosofi.

Se dunque vi è una filosofia politica in Kant, questa non consisterebbe in un insieme di artifici teorici circa la relazione da stabilirsi tra i filosofi e i restanti cittadini, bensì, in qualche modo, in un ritorno alla politica *per se*: la politica, come per Socrate, tornerebbe a essere in Kant un oggetto problematico che interpella la filosofia, al pari di qualunque altro oggetto (la natura, il diritto, la storia, l’arte). Volgendo lo sguardo allo studioso kantiano Éric Weil, Arendt infatti annota:

la politica, e la necessità di scrivere una filosofia politica al fine di mettere ordine “nel manicomio”, cessano di essere un compito urgente per il filosofo. La politica non è più, per dirla con Éric Weil, [...] «una preoccupazione per i filosofi; diventa, insieme alla storia, un problema filosofico»<sup>126</sup>.

Da ciò discende dunque che la questione *filosofica* del senso della politica si sostituisce al tema ricorrente della migliore o peggiore forma di governo<sup>127</sup>; sempre con le parole di Weil, «[n]on si tratta – infatti – di comporre storia e politica; si tratta di comprendere il loro senso comune, il senso che deve decidere ogni composizione»<sup>128</sup>. Raggiungendo gli scritti tardivi di Kant – o, quantomeno, riservando loro meno attenzione rispetto

---

<sup>125</sup> ARENDT, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 17.

<sup>126</sup> Ivi, p. 48.

<sup>127</sup> Come peraltro scrive in maniera emblematica N. BOBBIO, «[n]on vi è quasi scrittore politico che non abbia proposto e difeso una certa tipologia delle forme di governo», in *Teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Giappichelli, Torino 1976, p. 1.

<sup>128</sup> È. WEIL, *Problèmes kantians*, Vrin, Paris 1970; trad. it. di P. VENDITTI, *Problemi kantiani*, QuattroVenti, Urbino 2006, p. 140.



ad altri interpreti – Arendt rintraccia tale “questione filosofica del senso della politica” proprio nella *Critica del Giudizio*, e, più precisamente, nella prima sezione dell’opera, dedicata alla “Critica del giudizio estetico”:

[s]iccome Kant non ha scritto una filosofia politica, il modo migliore per cercare di capire il suo pensiero su questo tema è di rivolgersi alla “Critica del giudizio estetico”, là dove, analizzando la produzione delle opere d’arte nella loro relazione con il gusto che giudica e decide di essere, viene a trovarsi di fronte a un problema analogo<sup>129</sup>.

Ciò starebbe a significare, dunque, che la frase *estetica* di Kant – “questo è bello”, “questo è brutto”; “questo mi piace”, “questo non mi piace” – avrebbe secondo Arendt la medesima estensione della frase *politica*, giacché entrambe richiederebbero la messa in opera della facoltà di giudizio individuale<sup>130</sup>. Similmente, nel 1986, anche Jean-François Lyotard guarderà alla *Critica del Giudizio* come all’opera in cui è custodita la più autentica filosofia politica di Kant, scansando, nel suo caso, non gli scritti “ufficialmente” “politici”, bensì la sua *Dottrina del diritto* (1797) e – cosa assai importante ai fini delle presenti riflessioni – adducendo come motivazione di questa scelta il fatto che nel campo dell’arte, esattamente come nell’ambito della politica, ci si ritroverebbe a dover giudicare senza avere una regola per il giudizio, a differenza dell’ambito giuridico, che avrebbe invece come principio la regola del diritto<sup>131</sup>.

Può essere utile ricordare che già in alcuni significativi scritti precedenti Hannah Arendt lascia presagire una peculiare prossimità tra estetica e politica, insieme ai primi tentativi di delineare una propria teoria politica del giudizio sulla scorta dell’eredità kantiana<sup>132</sup>.

---

<sup>129</sup> ARENDT, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 93.

<sup>130</sup> Cfr. su questo punto, ABENSOUR, *Hannah Arendt contro la filosofia politica?*, cit., pp. 95-146; L. BAZZICALUPO, *Il Kant di Hannah Arendt*, in G. M. CHIODI, G. MARINI, R. GATTI (a cura di), *La filosofia politica di Kant*, FrancoAngeli, Milano 2008, pp. 153-159.

<sup>131</sup> J.-F. LYOTARD, *L’Enthousiasme. La critique kantienne de l’histoire*, Galilée, Paris 1986; trad. it. di F. MARIANI ZINI, *L’entusiasmo: la critica kantiana della storia*, Guerini, Milano 1989, p. 15 e s.

<sup>132</sup> Cfr., su questo punto, L. SAVARINO, *Politica ed estetica. Saggio su Hannah Arendt*, Zamorani, Torino 1997.

Nel saggio *The Crises in Culture*, ad esempio, nel tentativo di riabilitare – condensandolo in un accorato appello che volge il suo sguardo lontano nel tempo, fino a Pericle e Cicerone – il senso proprio della parola “cultura”, la quale deriva dal latino *colere*, che significa “coltivare”, “prendersi cura”, “conservare”, Arendt annota che

a dispetto dei loro conflitti e contrasti, arte e politica sono correlate, anzi sono in reciproca dipendenza. Sullo sfondo di esperienze politiche e di attività che abbandonate a se stesse vanno e vengono senza lasciare la minima traccia nel mondo, la bellezza è la più vera manifestazione di indistruttibilità. L’effimera grandezza della parola e del fatto può sopravvivere nel mondo nella misura in cui è profusa di bellezza. Senza la bellezza, l’aureola di gloria che manifesta nel mondo umano l’immortalità potenziale, la vita dell’uomo sarebbe futile, nessuna grandezza potrebbe durare<sup>133</sup>.

Secondo Arendt l’arte e la politica sarebbero poste in stretta connessione da un elemento comune, ossia dal fatto che entrambe sarebbero fenomeni del mondo pubblico; ma sarebbero accomunate anche dal fatto che tanto per essere artisti quanto per essere cittadini sarebbe necessaria la *cultura animi*, quello «spirito esercitato e coltivato così da poter custodire e accudire un mondo di apparenze in cui il criterio è il bello»<sup>134</sup>:

Cicerone attribuiva questa cultura all’esercizio della filosofia; a suo avviso solo l’amante della sapienza si accosta alle cose [...] senza desiderio di acquistare qualcosa per sé. [...] Noi diremmo oggi che costui, proprio perché del tutto disinteressato, era più qualificato a far da giudice, ma era anche maggiormente affascinato dallo spettacolo in sé. Cicerone chiama le persone capaci di comportarsi in questo modo *maxime ingenuum*, nobilissimo gruppo di uomini liberi; guardare per il solo gusto di vedere è il fine più generoso, *liberalissimum*<sup>135</sup>.

---

<sup>133</sup> ARENDT, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 281.

<sup>134</sup> *Ibid.*

<sup>135</sup> *Ibid.* (Il riferimento è al CICERONE delle *Tuscolanae Disputationes*, V, 9.)

Arendt usa dunque la parola «gusto» per designare «gli elementi di un attivo amore del bello che discriminano, discernono, giudicano»<sup>136</sup>, giustificando questo impiego ricollegandosi appunto alla terza *Critica* di Kant. A differenza del principio di non contraddizione della ragione con se stessa, che risiede alla base dell'imperativo categorico delineato da Kant nella *Critica della ragion pratica*, Arendt nota che il filosofo tedesco, nella *Critica del Giudizio*, semina un diverso modo di ragionare, in virtù del quale non sarebbe più sufficiente il mero accordo della ragione con se stessa, ma occorrerebbe che questa sia in grado di calarsi nei panni di altre situazioni particolari di altri esseri umani, includendole. Per esprimere questo tipo di giudizio (secondo Kant, "estetico") sarebbe dunque necessario sviluppare una mentalità aperta (*erweiterte Denkungsart*):

[i]l potere di giudicare si fonda sull'accordo potenziale con gli altri: il processo del pensiero che realizza il giudizio non è un dialogo con se stessi, come il pensiero dedito al puro ragionamento; al contrario, anche se nel prendere la decisione io sono del tutto solo, il mio giudizio si esplica in una comunicazione anticipata con altri con i quali io devo infine arrivare a un certo accordo<sup>137</sup>.

Arendt compie dunque il gesto di sostituire alla parola "gusto" la facoltà di giudizio, per trovarsi poi di fronte alla possibilità di cogliere, seppur in forma embrionale, una *Critica della ragion politica* mai scritta. Come d'altronde annota in uno dei suoi diari poco tempo prima, nel 1957,

[i]n Kant si può sostituire ovunque il termine gusto con facoltà di giudizio. Allora, si chiarisce immediatamente che nella *Critica del Giudizio* si tratta di una dissimulata critica della ragion politica<sup>138</sup>.

Anche nell'articolo dal titolo *Freedom and Politics*, Arendt – modificando leggermente la traiettoria – ritorna sul fatto che Kant

---

<sup>136</sup> *Ibid.*

<sup>137</sup> *Ivi*, p. 282 e s.

<sup>138</sup> H. ARENDT, *Denktagebuch. 1950-1973*, Piper, New York-München 2002; trad. it. di C. MARAZIA, *Quaderni e diari. 1950-1973*, Neri Pozza, Vicenza 2007, p. 486.

espone due filosofie politiche che differiscono decisamente l'una dall'altra – la prima generalmente accettata come quella contenuta nella *Critica della ragion pratica* e la seconda nella *Critica del Giudizio*. Che la prima parte di quest'ultima opera sia, in realtà, un trattato di filosofia politica, è un fatto spesso menzionato in tutti gli scritti su Kant; d'altra parte, penso che si possa vedere, considerando tutti gli scritti politici, che per Kant stesso il problema del “giudizio” riveste più importanza che quello della “ragion pratica”<sup>139</sup>.

Dopo aver disseminato dunque in alcuni scritti precedenti tracce e riferimenti a questo suo dichiarato intento di maneggiare la presunta e autentica filosofia politica “del giudizio” di Kant, come giunge Hannah Arendt, ad articolare la sua interpretazione?

In questo senso, se si guarda all'opus arendtiano nella sua totalità sarebbe possibile rinvenirvi non una, bensì due teorie del giudizio<sup>140</sup>: in linea di massima, se in alcune opere il giudizio è analizzato anzitutto, ma non esclusivamente, come capacità politica in capo agli *attori* che compongono la pluralità umana e che agiscono nello spazio pubblico, ossia i cittadini, in altre il giudizio sembrerebbe essere privilegio invece degli *spettatori*, i quali potendo confidare sull'equidistanza derivante dalla non-partecipazione, sono maggiormente in grado di comprendere gli eventi del passato, come del presente. Se, dunque, in entrambi i casi l'acquisizione e l'esercizio della facoltà del giudizio appare come un prendere posizione, o come un “posizionamento”, nel primo caso ciò sarebbe funzionale all'*agire singolare e particolare*, mentre, nel secondo caso, alla *comprensione imparziale e universale*; in entrambi questi casi, comunque, la qualificazione più appropriata per il giudizio sarebbe l'aggettivo “politico”.

Ora, ammesso che sia veramente possibile parlare di due distinte teorie del giudizio nel pensiero politico di Arendt, sarebbero fors'anche antitetiche? Come nota Seyla Benhabib in proposito,

le riflessioni di Arendt [...] non tendono a vacillare solo tra il giudizio inteso come [...] orientamento per l'azione e il giudizio inteso come facoltà

---

<sup>139</sup> H. ARENDT, *Freedom and Politics: A Lecture*, in “Chicago Review”, XIV, n. 1, 1960.

<sup>140</sup> Così anche DEUTSCHER, *Judgment After Arendt*, cit., p. 125 e M. PASSERIN D'ENTRÈVES, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London-New York 1993, p. 103.

retrospettiva, propria dello spettatore o del narratore. Vi è un'aporia filosofica più profonda relativamente allo statuto del giudizio nel suo pensiero. Questa aporia riguarda il tentativo di tenere insieme la concezione aristotelica del giudizio come uno degli aspetti della *phronesis*, da un lato, e l'interpretazione kantiana del giudizio come facoltà del "pensare largo" o del "pensiero rappresentativo", dall'altro<sup>141</sup>.

Domandarsi se le due teorie del giudizio desumibili dal pensiero arendtiano siano in qualche modo antitetiche parrebbe dunque legittimo nella misura in cui le fonti teoriche alle quali Arendt attinge per affrescarle – la *phronesis* di Aristotele e l'*Urteilkraft* di Kant – sembrano situarsi su fronti opposti. Provare a rispondere a questo interrogativo e, di conseguenza, mostrare la non contraddizione tra le sue fonti, sarà dunque l'obiettivo dei CAPP. IV e V; prima di occuparci del "giudizio" è però opportuno mettere a tema il "pregiudizio".

---

<sup>141</sup> S. BENHABIB, *Situating the Self. Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, London-New York 1992, p. 123 (trad. mia).

## CAPITOLO TERZO

### *I pregiudizi nella politica e nella società*

L'uomo, questo essere flessibile, che si piega nella società ai pensieri e alle impressioni altrui, è ugualmente capace di conoscere la propria natura quando gli viene mostrata e di perderne persino il sentimento (*d'en perdre jusq'au sentiment*) quando gli viene nascosta.

Montesquieu, *L'Esprit des lois*

Comprendere la nozione di giudizio politico nel pensiero di Hannah Arendt richiede preliminarmente esaminare la nozione di pregiudizio. Il pregiudizio, infatti, opera su due fronti: da un lato, consente di caratterizzare *per differentiam* il giudizio politico; dall'altro lato, costituisce per Arendt una categoria autonoma per la spiegazione di importanti fenomeni sociali<sup>142</sup>.

Il concetto di pregiudizio è analizzato innanzitutto in due frammenti risalenti al 1950, relativi all'*Introduzione alla politica* (trattasi, anche in questo caso, di un'opera incompiuta, i cui frammenti compongono la raccolta postuma dal titolo *Che cos'è la politica?*). Nel primo frammento Arendt tratta del pregiudizio – della diffidenza – che si nutre nei confronti della politica intesa come insieme di “istituzioni”; ciò che oggi, in sostanza, si suole chiamare, forse impropriamente, *antipolitica*<sup>143</sup>. Nel secondo frammento, invece, la pensatrice semina riflessioni sul pregiudizio, inteso come sintomo di una crisi dei criteri di giudizio e la cui presa in carico potrebbe tuttavia risultare utile alla formazione di *nuovi* criteri di giudizio; questa seconda accezione sarà poi da lei approfondita in maniera

---

<sup>142</sup> ARENDT, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 9. Cfr., su questo punto, la ricostruzione di TAVANI, *Hannah Arendt e lo spettacolo del mondo*, cit., pp. 167 sgg.

<sup>143</sup> Sull'analisi dell'atteggiamento antipolitico nel contesto italiano, cfr. C. CARBONI, *La società cinica. Le classi dirigenti italiane nell'epoca dell'antipolitica*, Laterza, Roma-Bari 2008 e, soprattutto, A. MASTROPAOLO, *Antipolitica. All'origine della crisi italiana*, Ancora, Napoli 2000.

decisamente più estesa in altre opere, in cui il pregiudizio verrà declinato nei termini di un sintomo di un pensare atrofico e manipolabile.

In questo capitolo verranno dunque prese in esame le due accezioni di pregiudizio contro la politica e di pregiudizio sociale: per la prima, ciò avverrà nel quadro della critica alla democrazia rappresentativa, al sistema dei partiti e, soprattutto, alla luce della diagnosi arendtiana circa la “fine della politica”; la seconda avverrà, invece, nell’ambito più ampio della critica alla pervasività del sociale, che sottrarrebbe terreno al dominio strettamente politico. A concludere questa analisi sarà una breve messa a fuoco sul rapporto che salda i pregiudizi *tout court* con gli aspetti totalitari delle ideologie.

## 1. I pregiudizi contro la politica

Per quanto attiene alle note sul pregiudizio nei riguardi delle istituzioni politiche, la trattazione arendtiana – anche in questo caso – risente evidentemente degli umori del suo tempo, segnato notoriamente dalla Guerra Fredda:

dopo l’invenzione della bomba atomica, dietro i pregiudizi nei confronti della politica si celano la paura che l’umanità possa autoeliminarsi mediante la politica e gli strumenti di violenza di cui dispone, e, in stretta connessione con tale paura, la speranza che l’umanità si ravveda e anziché se stessa tolga di mezzo la politica, ricorrendo a un governo universale che dissolva lo stato in una macchina amministrativa [che] risolva i conflitti politici per via burocratica [...]<sup>144</sup>.

Pregiudizi di questo tipo, secondo Arendt, per il fatto di essere comuni alla gran parte dei cittadini delle odierne liberaldemocrazie occidentali, costituiscono essi stessi un «fattore politico»: non derivano né da atteggiamenti di presunzione «delle persone istruite», né sono da imputare al «cinismo di chi ha troppo vissuto e troppo poco compreso»; eppure non sarebbe possibile ignorarli, scrive, «dato che si agitano dentro di noi», né addomesticarli con il raziocinio «poiché sanno fare appello a realtà

---

<sup>144</sup> Ivi, p. 10.

incontestabili e rispecchiano fedelmente, proprio nei suoi aspetti politici, la reale situazione odierna»<sup>145</sup>.

Manifestazioni antipolitiche di questo tipo, tuttavia, denunciano una condizione preoccupante nella valutazione di Arendt, ossia che le varie società civili democratiche si troverebbero «in una situazione in cui non [sono], o non [sono] ancora, in grado di [muoversi] politicamente»<sup>146</sup>, e in cui la formulazione di giudizi, anziché di pregiudizi, politici sarebbe ancora privilegio di pochi. I pregiudizi, infatti, «precorrono i tempi; gettano via il bambino con l'acqua sporca, confondono con la politica ciò che alla politica porrebbe fine, e presentano quella che sarebbe una catastrofe come se fosse insita nella natura delle cose, e dunque ineluttabile»<sup>147</sup>.

Nello specifico, relativamente a quel sentimento antipolitico assai diffuso all'epoca di queste riflessioni, Arendt propone di sgomberare il campo da generalizzazioni, che rischierebbero di essere fuorvianti, e di operare una distinzione proprio circa il significato della parola "politica". Se con questo lemma si intende designare, infatti, la «relazione tra governanti e governati»<sup>148</sup>, allora un pregiudizio di questo tipo assumerebbe chiari connotati utopici: nell'ottica di quel pregiudizio, anziché abolire lo iato tra chi governa e chi è governato, si otterrebbe il risultato di accentuarlo a dismisura, tanto da «impedire qualunque ribellione, e tanto più qualunque forma di controllo dei governanti da parte dei governati». Tale carattere dispotico, inoltre,

non cambierebbe neppure qualora in quel regime mondiale non si potesse più individuare una persona, un despota; infatti il dominio burocratico, il dominio mediante l'anonimità degli uffici, non è meno dispotico perché "nessuno" lo esercita; al contrario: forse è ancora più terribile, poiché nessuno può parlare o presentare reclamo a quel Nessuno<sup>149</sup>.

---

<sup>145</sup> Ivi, p. 9.

<sup>146</sup> *Ibid.*

<sup>147</sup> *Ibid.*

<sup>148</sup> Ivi, p. 10.

<sup>149</sup> *Ibid.*



Se, invece, con la parola “politica” si intende «una sfera del mondo dove gli uomini si presentano primariamente come soggetti attivi, e dove conferiscono alle umane faccende una stabilità che altrimenti non le riguarderebbe»<sup>150</sup>, il pregiudizio in questione assumerebbe connotati tutt’altro che utopici. L’*eliminazione* degli uomini in quanto soggetti attivi, e cioè in grado di esprimere giudizi, di orientarsi politicamente e di discernere, sarebbe invero già riuscita più volte nel corso della storia: sia sotto le antiche tirannidi, nelle quali la volontà di un unico uomo pretendeva totale libertà di azione, sia sotto i più recenti totalitarismi, come si è avuto modo di analizzare nel CAP. I, nei quali si è avuta la pretesa di sottomettere la pluralità costitutiva degli uomini a presunte leggi naturali e storiche. E l’elemento che, secondo Arendt, contraddistinguerebbe sia la tirannide sia il totalitarismo sarebbe proprio lo stesso carattere «intrinsecamente impolitico»<sup>151</sup> che le ambizioni sottese ai pregiudizi, quali quello esposto, si proporrebbero di perseguire.

Il pregiudizio nei riguardi della politica, tuttavia, non sarebbe un fenomeno nuovo: «l’idea che la politica [...] sia una trama di menzogne e inganni prodotta da interessi meschini e da una ancor più meschina ideologia»<sup>152</sup> sarebbe assai più antica dell’invenzione novecentesca della bomba atomica, la quale consentirebbe all’umanità di autodistruggersi. Questo pregiudizio, nella valutazione di Arendt, risalirebbe nientemeno che all’affermazione della democrazia rappresentativa, ossia di quella forma di governo che, «per la prima volta nella storia moderna, [avrebbe avuto la pretesa] di rappresentare il popolo» (benché – aggiunge – «proprio il popolo non lo abbia mai creduto») <sup>153</sup>.

### *1.1 La democrazia rappresentativa e la fine della politica*

Come suggerisce Pier Paolo Portinaro, una delle chiavi di lettura del pensiero politico di Hannah Arendt andrebbe ravvisata proprio nella

---

<sup>150</sup> *Ibid.*

<sup>151</sup> *Ibid.*

<sup>152</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>153</sup> *Ibid.*

diagnosi relativa alla «fine della politica» nel mondo moderno<sup>154</sup>, e suggerisce, per farlo, di rintracciare elementi utili nell'ultimo libro – in ordine cronologico – della trilogia politica arendtiana, dedicato all'analisi delle rivoluzioni, *On Revolution*<sup>155</sup>, luogo in cui si affronta la questione delle istituzioni rappresentative in cui si organizza lo spazio pubblico contemporaneo.

Secondo Portinaro, l'analisi delle rivoluzioni moderne – americana, francese e russa, seppur con distinzioni relative alle premesse di ciascuna, ma non agli esiti di tutte – giungerebbe a mostrare come nell'età moderna la politica tenda a morire allo *statu nascenti*, ossia nel momento rivoluzionario in cui si tratta di fondare la *constitutio libertatis*: conclusa la rivoluzione, nel ridurre la sostanza della politica all'amministrazione, anziché all'azione, e la sua forma al professionismo, le democrazie rappresentative – fondate sul ruolo di primo piano dei partiti – si rivelerebbero estremamente impolitiche. Alquanto disincantato appare il giudizio di Arendt in materia, la cui attualità potrebbe far passare in secondo piano il fatto che invece siano trascorsi pressoché cinquant'anni dalla sua formulazione:

[i]l guaio, in altre parole, è che la politica è diventata una professione e una carriera, e che quindi l'*élite* viene scelta in base a norme e criteri che sono in se stessi profondamente impolitici. È nella natura di tutti i sistemi partitici che i talenti autenticamente politici possano affermarsi solo in rari casi, ed è anche più raro che i requisiti specificamente politici sopravvivano alle meschine manovre della politica di partito, che ha semplicemente bisogno dell'abilità di un buon piazzista<sup>156</sup>.

La categoria cruciale del pensiero politico moderno, ossia la categoria della rappresentanza, viene sottoposta a critica radicale da Arendt (sia nella sua

---

<sup>154</sup> PORTINARO, *La politica come cominciamento e la fine della politica*, cit., pp. 40 sgg. Cfr. anche FORTI, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., pp. 268 sgg.; D. LOSURDO, *Hannah Arendt e l'analisi delle rivoluzioni*, in ESPOSITO (a cura di), *La pluralità irrepresentabile*, cit., pp. 139-153; MATTUCCI, *La politica esemplare*, cit., pp. 240 sgg.

<sup>155</sup> H. ARENDT, *On Revolution*, The Viking Press, New York 1963; trad. it. di M. MAGRINI, *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino 2009. Le altre due opere della «grande trilogia politica» sarebbero, secondo Portinaro, *Le origini del totalitarismo*, cit. e *Vita activa*, cit.

<sup>156</sup> Ivi, p. 322.

versione liberale, sia nella sua versione socialista), come si evince dal passo seguente:

l'alternativa tradizionale fra la rappresentanza come semplice sostitutivo dell'azione diretta del popolo e la rappresentanza come governo, controllato dal popolo, dei rappresentanti dei cittadini sul popolo stesso costituisce uno di quei dilemmi che non consentono soluzione. Se i rappresentanti eletti sono legati dalle istruzioni ricevute al punto da riunirsi solo per tradurre in atto la volontà dei loro elettori, possono ancora scegliere se considerarsi fattorini in abiti da cerimonia o esperti pagati come specialisti per rappresentare, al pari degli avvocati, gli interessi dei loro clienti [...]. Se al contrario si intende che i rappresentanti abbiano, per un periodo limitato, il compito di governare coloro che li hanno eletti [...] la rappresentanza significa che gli elettori rinunciano al loro potere, anche se volontariamente, e che il vecchio adagio "Tutto il potere risiede nel popolo" è vero solo per il giorno delle elezioni<sup>157</sup>.

Non sembrerà azzardato scorgere in queste ultime parole un sottinteso riferimento all'obiezione che Jean-Jacques Rousseau rivolse al parlamentarismo rappresentativo inglese, dinanzi al quale, secondo il ginevrino, il popolo si crede ingenuamente libero, ma «è libero soltanto durante l'elezione dei membri del parlamento»; sarebbe lecito, di conseguenza, ipotizzare che anche per Arendt valesse quel principio rousseauiano secondo cui la volontà generale non può essere rappresentata, anche se probabilmente, è altrettanto lecito supporre, Arendt non avrebbe condiviso il seguito pessimista dell'invettiva, secondo cui il popolo, «nei suoi brevi momenti di libertà ne fa un uso per cui meriterebbe senz'altro di perderla»<sup>158</sup>, né, e di questo è possibile esserne certi, avrebbe condiviso il momento centrale della teoria politica di Rousseau imperniato attorno all'unanimità<sup>159</sup>.

Il problema della rappresentanza politica, tuttavia, come per Rousseau e come per una lunga tradizione teorica critica della democrazia rappresentativa, costituirebbe dunque anche per Arendt «uno dei problemi

---

<sup>157</sup> Ivi, p. 273 e s.

<sup>158</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social* (1762); trad. it. a cura di T. MAGRI, *Il contratto sociale*, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 163 e s.

<sup>159</sup> Cfr., ad es., ARENDT, *Vita activa*, cit., p. 43 sgg.

cruciali più spinosi della politica moderna [poiché implicherebbe] nientemeno che una decisione sulla dignità stessa della sfera politica»<sup>160</sup>. Questo modello democratico, infatti, sia che si faccia portatore di interessi – anzitutto economici – da preservare (come nell’accezione liberale), sia che si ponga come incarnazione della volontà generale, rimarrebbe secondo Arendt fundamentalmente incompatibile con l’idea – o, almeno, con la sua idea – di politica, intesa come legata a doppi nodi all’azione plurale e al discorso, poiché «nel primo caso il governo degenera in semplice amministrazione» e nel secondo caso «si riafferma invece la vecchia distinzione tra governanti e governati che la rivoluzione aveva cercato di abolire con l’instaurazione della repubblica»<sup>161</sup>.

La “controproposta” arendtiana alla democrazia rappresentativa può, tuttavia, lasciare sorpresi, o, secondo Portinaro, addirittura «insoddisfatti»<sup>162</sup>: di contro alla moderna soluzione della rappresentanza, e lungi soprattutto dall’ipotizzare un ritorno a protoforme di democrazia diretta (soluzione «irrealista» per i moderni Stati-nazione, oltre che motivo di critica nei riguardi del già citato Rousseau<sup>163</sup>), Arendt propone – in termini quasi paradossali – un’aristocrazia consiliare: «una *élite* che non sia scelta da nessuno ma si costituisca essa stessa», dalla quale nessuno potrebbe essere escluso con la forza o con la prevaricazione, in virtù del fatto che «se quelli che vi appartengono sono autoeletti, quelli che non vi appartengono sono autoesclusi»<sup>164</sup>.

Se, come nota Portinaro, questa proposta può effettivamente costituire una «ricaduta all’indietro rispetto alle forme costituzionali progettate ed sperimentate storicamente dal liberalismo moderno»<sup>165</sup>, ritengo, tuttavia, non completamente condivisibile la tesi secondo cui Arendt non si renderebbe conto del carattere illusorio della sua proposta. La sua tesi appare invero maggiormente orientata a mettere in risalto un problema

---

<sup>160</sup> ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 273.

<sup>161</sup> Ivi, p. 274.

<sup>162</sup> PORTINARO, *La politica come cominciamento e la fine della politica*, cit., p. 42.

<sup>163</sup> Cfr., tra gli altri, N. K. O’SULLIVAN, *Politics, Totalitarianism, and Freedom: The Thought of Hannah Arendt*, in “Political Studies”, 2, XXI, 1973, pp. 183-198: l’autore insiste qui sugli aspetti *totalitari* della proposta politica di Rousseau secondo Arendt.

<sup>164</sup> ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 324.

<sup>165</sup> PORTINARO, *La politica come cominciamento e la fine della politica*, cit., p. 42.

importante della politica moderna e contemporanea, relativo alla coniugazione tra *autorità* ed *eguaglianza*, anziché alla prescrizione di soluzioni concrete (ed è per questo che molti commentatori preferiscono parlare del pensiero di Arendt nei termini di filosofia critica e aporetica, anziché pratica), come si legge nel passo seguente:

[s]enza dubbio questa forma di governo, ove fosse stata sviluppata fino in fondo, avrebbe assunto ancora una volta la forma di una piramide, che naturalmente è la forma di ogni governo essenzialmente autoritario. Ma mentre in tutti i governi autoritari che conosciamo l'autorità filtra dall'alto verso il basso, in questo caso l'autorità non sarebbe stata generata né al vertice né alla base, ma a ognuno dei livelli della piramide: e questo ovviamente poteva costituire la soluzione a uno dei problemi più gravi di tutta la politica moderna, il quale consiste non nel modo di conciliare libertà ed eguaglianza, ma nel modo di conciliare eguaglianza e autorità<sup>166</sup>.

Anche Simona Forti ritiene che la proposta dell'aristocrazia consiliare non debba essere liquidata come «frutto di un'ingenuità teorica»<sup>167</sup>, bensì letta in linea con l'aporeticità costitutiva della nozione arendtiana di politica e orientata, anzitutto, a mettere in risalto le contraddizioni intrinseche della politica moderna:

le rivoluzioni, che vengono “raggiunte” dalla sovranità della nazione o dalla rappresentanza politica, e i movimenti consiliari, che vengono immancabilmente “uccisi” dai partiti politici, testimoniano, in perfetta consonanza con la “controfilosofia della storia” arendtiana, che la politica autentica si manifesta solo in quelle spaccature della storia, in cui sembra sospendersi la progressione temporale<sup>168</sup>.

La “politica” dunque, nell'interpretazione di Forti, si manifesterebbe secondo Arendt ormai solo nei tanti momenti di crisi, in cui il progresso lineare della storia subisce un'apparente battuta d'arresto, costituita dal

---

<sup>166</sup> ARENDT, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 322 e s.

<sup>167</sup> FORTI, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., p. 271. Parrebbe condividere questa tesi anche A. KALYVAS, nel recente *Democracy and the Politics of Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, Cambridge University Press, New York 2008, pp. 254 sgg.

<sup>168</sup> FORTI, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., p. 272.

darsi di eventi nuovi e inattesi, i quali richiederebbero agli uomini di elaborare altrettanto nuovi criteri di giudizio per ripensare daccapo il loro peculiare orientarsi nel mondo.

Quella che ho chiamato «fine della politica», parafrasando il titolo dell'articolo di Portinaro, e intendendo con questa espressione il *quid* diagnostico del pensiero di Arendt, potrebbe dunque notevolmente discostarsi dalle tante dichiarazioni di morte della dimensione politica dell'esistenza che hanno imperversato nel corso del Novecento: dalla lucida analisi di Max Weber della cosiddetta «gabbia d'acciaio»<sup>169</sup>, fino alle analisi – o nostalgie – comunitariste degli ultimi decenni<sup>170</sup>, tutte queste varie diagnosi condividerebbero l'elemento comune della critica della *techné*, la quale, combinata alla disgregazione sociale indotta dalla proliferazione di interessi particolaristici avrebbe condotto alla morte, apparentemente irreversibile, della politica. Ciò che, secondo Forti, contraddistinguerebbe invece la diagnosi arendtiana da altre analisi sarebbe l'assunzione del presupposto di fondo dell'*autonomia* del politico, e che solo in virtù di questa assunzione sarebbe possibile denunciarne una ipotetica – e, come si può intuire, non definitiva – fine: se il politico non godesse infatti di tale autonomia non avrebbe senso annunciarne il momentaneo smarrimento, la confusione o l'annessione sotto altri domini (economico, sociale, burocratico ecc.)<sup>171</sup>.

L'ipotesi di un'autonomia del politico – e della possibilità di individuare in esso i tratti salienti di una specifica relazione umana, evidentemente dissimile da altre modalità di rapporto tra gli uomini – non può che mettere in evidenza, come peraltro molti autori hanno già fatto<sup>172</sup>, le affinità tra il

---

<sup>169</sup> M. WEBER, *Wissenschaft als Beruf* (1917); trad. it. a cura di P. VOLONTÈ, *La scienza come professione*, Rusconi, Milano 1997.

<sup>170</sup> Per un'ampia panoramica cfr., tra gli altri, V. PAZÈ, *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2002.

<sup>171</sup> FORTI, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., pp. 304 sgg.

<sup>172</sup> Cfr., tra i molti altri, C. GALLI, *Modernità. Categorie e profili critici*, Il Mulino, Bologna 1988; R. ESPOSITO, *Dieci pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bologna 2011; ID., *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1988; ID., *La "fine della politica"*, in "MicroMega", 1, 1994, pp. 147-164; KALYVAS, *Democracy and the Politics of Extraordinary*, cit.; P. P. PORTINARO, *Antipolitica o fine della politica? Considerazioni sul presente disorientamento teorico*, in "Teoria politica", 1, IV, 1988, pp. 121-137; ID., *Un breviario di politica*, in G. VAIARELLI, E. GUARNIERI, P.

pensiero di Hannah Arendt e quello di Carl Schmitt. Può essere utile, ai fini di una miglior comprensione della natura della critica, illustrare sinteticamente uno degli aspetti – quello che qui più importa – di tale analogia.

Sia Arendt sia Schmitt, invero, prenderebbero le mosse, per le proprie analisi, pressoché dallo stesso punto di partenza: ciò che in Schmitt assume i contorni di una «svolta verso lo Stato totale»<sup>173</sup> tende a somigliare, in Arendt, alla commistione indistinta tra sfera pubblica e sfera privata, indotta dall'avvento della sfera sociale. A questo riguardo, sarebbe motivo ricorrente dell'opus schmittiano la presa d'atto che la separazione tra la sfera della società civile e la sfera dello Stato sia andata progressivamente impoverendosi, fino all'estinzione: se ogni cosa ritenuta in precedenza “non-politica” assurge ora a status di “politica”, ciò starebbe a significare che l'ambito del politico verrebbe snaturato della sua peculiarità specifica, trasformandosi in apparato tecnico volto principalmente a risolvere problemi di varia natura, correlati principalmente a interessi privati e particolari; analogamente, in Arendt, sarebbe motivo ricorrente la requisitoria nei confronti del processo di “privatizzazione del pubblico” e di “pubblicizzazione del privato” che andrebbe di pari passo con una razionalità prettamente tecnico-economica. A rendere ancora più simili le due prospettive sarebbe, inoltre, la comune valutazione sia del liberalismo sia del marxismo: se il primo si caratterizzerebbe per l'apparente incapacità di guardare oltre la libertà dell'individuo, raffigurato come prototipo umano impegnato unicamente nella difesa dell'integrità, della propria autonomia e della proprietà privata, il secondo non offrirebbe alcun valido controargomento se si assume – come Arendt e Schmitt assumono – la rilevanza della dimensione politica come punto di riferimento. Ciò che tenderebbe ad accomunare il liberalismo e il marxismo, nell'analisi dei due autori, sarebbe infatti la centralità del momento economico, di cui tutto il resto sarebbe funzione, contribuendo così a tratteggiare i contorni per un

---

P. PORTINARO (a cura di), *Il potere in discussione. Lineamenti di filosofia della politica*, Augustinus, Palermo 1992.

<sup>173</sup> C. SCHMITT, *Le categorie del “Politico”* (1932), trad. it. a cura di G. MIGLIO, Il Mulino, Bologna 1972.

ambito del politico che si costituisce, in qualche modo, *per opposizione* e non *in autonomia*.

Questo sarebbe solo uno dei punti in comune – individuato peraltro fra le molte e significative discordanze, tra cui la divergenza tra la relazione che intercorre tra “Stato” e “politica” – tra il pensiero politico di Arendt e quello di Schmitt, ma l’elencazione completa di similitudini e differenze inevitabilmente ci condurrebbero lontano rispetto al filo conduttore di questo capitolo. Ciò che importa qui rilevare, anche a sintetizzare ulteriormente quanto detto finora, è che per Arendt (e per Schmitt) il politico – ossia lo spazio pubblico, il peculiare *infra* tra gli uomini – raramente potrebbe essere soggetto a una “fine”, poiché la sua peculiarità, «diversamente dagli spazi che sono opera delle nostre mani» risiederebbe, secondo Arendt, nel fatto che esso potrebbe scomparire «non solo con la sparizione degli uomini [...] ma con la stessa scomparsa e l’arresto delle loro attività»<sup>174</sup> e la qual cosa sarebbe alquanto improbabile, nella sua valutazione, giacché la capacità di agire, come si è già visto, sarebbe strettamente connaturata al fatto stesso dell’esserci nel mondo degli uomini.

Ciò non significa, tuttavia, che non vi siano delle forze che mirano a screditare il politico, o a sottrargli terreno: tra queste, come si è visto, rientra sicuramente – per Arendt, come per Schmitt – l’*irruenza* della sfera del sociale. Uno degli elementi che, più di altri, regna sovrano nella sfera del sociale è, secondo Arendt, proprio il pregiudizio.

## 2. I pregiudizi sociali

Come si è visto, il pregiudizio nei confronti della politica sarebbe dunque coevo, nell’analisi di Arendt, all’emersione di una *classe* politica, contestuale all’affermarsi, in Occidente, delle democrazie rappresentative e del sistema dei partiti politici. Tuttavia, come osserva l’autrice, se nel primo momento di quell’affermazione la fuga dalla politica era ancora “privilegio” di pochi che, come Lord Acton, ritenevano che «il potere tende a corrompere», o che «i grandi uomini sono quasi sempre malvagi» – fuga

---

<sup>174</sup> ARENDT, *Vita activa*, cit., p. 146.



che si fondava essenzialmente sulla confusione malintesa tra politica, potere e violenza, o tra autorità e autoritarismo<sup>175</sup> –, ciò che invece contraddistinguerebbe le odierne democrazie di massa sarebbe una fuga dalla politica altrettanto di massa, dettata, a suo dire, dal sentimento di «impotenza» degli uomini, da un «disperato bisogno di essere esentati dalla facoltà di agire»<sup>176</sup>. Nella misura in cui, nelle già citate parole di Michael Denny, Hannah Arendt intende la facoltà dell'azione come intimamente connessa alla facoltà del giudizio<sup>177</sup>, il risultato di questa equazione sarebbe presto ottenuto: il sentimento di impotenza del cittadino moderno e il suo bisogno di essere esonerato dall'agire corrisponderebbero a un più diffuso bisogno di essere esonerato dalla facoltà di giudicare.

Ciò detto, «nessuno», sostiene Arendt,

può vivere senza pregiudizi; e non solo perché nessuno è abbastanza intelligente o assennato da riuscire a dare un giudizio originale su tutto ciò che nel corso della sua vita gli viene richiesto di giudicare, ma perché una tale mancanza di pregiudizi esigerebbe una vigilanza sovrumana<sup>178</sup>.

Al di là dei pregiudizi che gli individui nutrirebbero nei confronti della politica nell'ambito delle liberaldemocrazie, anche i pregiudizi *tout court*, «che condividiamo con gli altri, che ci vengono spontanei, che possiamo scambiarsi nella conversazione senza prima doverli spiegare diffusamente»<sup>179</sup>, rappresenterebbero un fattore politico, per il semplice fatto che emergerebbero nell'ambito (e che si nutrirebbero) delle faccende

---

<sup>175</sup> ARENDT, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 11: «Nessuno meglio di Nietzsche, nel suo tentativo di riabilitare il potere, si è reso chiaramente conto che tale condanna del potere doveva corrispondere in pieno ai desideri ancora inarticolati delle masse; per quanto anche lui, fedele allo spirito del tempo, confondesse o meglio identificasse il potere, che un singolo individuo non può mai avere poiché nasce solo dal comune agire di molti, con la violenza, di cui il singolo può senz'altro impossessarsi». Sulla relazione tra queste parole, cfr. altresì, EAD., *On Violence*, Harcourt Brace & Company, San Diego 1969; trad. it. di S. D'AMICO, *Sulla violenza*, Guanda, Parma 1996.

<sup>176</sup> ARENDT, *Che cos'è la politica?*, cit. p. 11.

<sup>177</sup> DENNY, *The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgment*, in HILL (ed.), *The Recovery of the Public World*, cit., p. 246 e s.

<sup>178</sup> ARENDT, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 12.

<sup>179</sup> *Ibid.*

umane quotidiane<sup>180</sup>. La loro presenza non sarebbe di per sé deplorabile: uno dei compiti della politica, secondo Arendt, sarebbe anzi quello di portare alla luce e di dissipare i pregiudizi, sebbene ciò non significhi necessariamente che la politica debba aspirare a *educare* la cittadinanza alla mancanza di pregiudizi, né tantomeno che chi voglia impegnarsi in quest'intento quasi pedagogico possa esserne a sua volta completamente libero. Seppur l'entità dell'apertura e della libertà dai pregiudizi determini, secondo Arendt, la qualità della politica, oltre che la fisionomia generale di un'epoca, sarebbe nella sua valutazione impensabile anche solo immaginare una qualunque epoca in cui gli individui, per buona parte dei giudizi individuali e delle decisioni collettive, non si siano appellati a pregiudizi di vario genere.

Questa apparente legittimità del pregiudizio come metro per il giudizio, tuttavia, incontrerebbe alcuni limiti. Innanzitutto, nell'analisi di Arendt, tale legittimità varrebbe solo per i «veri pregiudizi, quelli cioè che non pretendono di essere dei giudizi»<sup>181</sup>. L'autenticità del pregiudizio si ravviserebbe nel suo disinvolto richiamarsi, implicitamente o esplicitamente, a formule note quali «si dice...», o «si pensa...»; i pregiudizi, inoltre, non sarebbero equivalenti alle idiosincrasie personali: queste, pur condividendo con i pregiudizi il carattere dell'indimostrabilità, farebbero però riferimento a *esperienze soggettive*, nell'ambito delle quali rivestirebbero l'evidenza di percezioni sensorie. I pregiudizi, invece, non avrebbero mai questo tipo di evidenza, secondo Arendt, nemmeno a livello soggettivo, giacché proprio nella mancanza di una qualunque evidenza empirica si celerebbe il loro *quid proprium*.

La mancanza di evidenza soggettiva, d'altro canto, renderebbe i pregiudizi dominio di molti: non essendo vincolati a una persona, spiega

---

<sup>180</sup> Sul pregiudizio, o *stereotipo*, sociale vi è una vasta bibliografia. Mi limito qui a ricordare, tra i più rilevanti, P. H. T. D'HOLBACH, *Essai sur le préjugés: ou de l'influence des opinions sur les mœurs et sur le bonheur des hommes*, 1779 (trad. it. di D. DI IASIO, *Saggio sui pregiudizi, o l'influenza delle opinioni sui costumi e sulla felicità degli uomini*, Guerini, Milano 1993); E. GOFFMAN, *Stigma*, Simon & Schuster, New York 1968 (trad. it. di R. GIAMMARCO, *Stigma. L'identità negata*, Giuffrè, Milano 1983). Cfr. anche S. J. GOULD, *The Mismeasure of Man*, Norton, London 1981 (trad. it. di A. ZANI, *Intelligenza e pregiudizio*, Net, Milano 2005); T. A. VAN DIJK, *Ideologie: discorso e costruzione sociale del pregiudizio*, Carocci, Roma 2004.

<sup>181</sup> ARENDT, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 13.

Arendt, i pregiudizi possono agevolmente confidare sull'altrui consenso, senza troppi sforzi di persuasione. Sarebbe precisamente questo aspetto a contraddistinguere, dunque, il pregiudizio dal giudizio, al quale però «lo accomuna il fatto che per suo tramite gli uomini si riconoscono e si sentono affini», facendo emergere una sorta di abilità comune a tutti; cosicché, «l'uomo che è schiavo dei pregiudizi in fondo è sempre certo dell'effetto, mentre l'idiosincrasia non riesce praticamente ad affermarsi nello spazio pubblico-politico e si fa valere soltanto nell'intimità del privato»<sup>182</sup>.

L'*autentico pregiudizio* dunque – quello, cioè, che non pretende di essere un giudizio né un'idiosincrasia personale – svolgerebbe un ruolo di primo piano unicamente nell'ambito sociale, esattamente come, allo stesso modo, l'*autentico giudizio* dovrebbe svolgere un ruolo di primo piano a livello politico. Non esisterebbe infatti, secondo Arendt, nessuna società civile che non si costituisca in base a pregiudizi di vario tipo, «i quali fanno sì che certe specie di uomini siano ammesse e altre escluse»<sup>183</sup>. «Più un uomo è libero da pregiudizi», perviene addirittura a sostenere Arendt, «meno sarà adatto alla vita sociale»<sup>184</sup>: ma, come forse si potrà intuire, questa affermazione non ha esattamente il tono di un'esortazione ad *avere* pregiudizi.

A completare dunque il discorso intrapreso nel precedente paragrafo, può essere utile approfondire, ora, la critica arendtiana del sociale, alla luce dei rapporti che questa sfera intrattiene con le dimensioni del pubblico e del privato.

### 2.1 Il «male inevitabile»: il sociale, tra pubblico e privato

Lo spazio pubblico, come si è visto nel CAP. I, sarebbe secondo Arendt la sede dell'azione, del discorso e della visibilità, in cui gli uomini, in tutta la loro pluralità, *appaiono* gli uni agli altri e si scambiano i diversi punti di vista sul mondo, ossia su ciò che hanno in comune. La sfera privata, al

---

<sup>182</sup> *Ibid.*

<sup>183</sup> *Ibid.*

<sup>184</sup> *Ibid.*

contrario, sarebbe il luogo in cui si custodiscono le «moltissime cose che non possono sopportare la luce intensa ed implacabile della presenza costante di altri»<sup>185</sup>.

Come suggerisce Forti, in proposito, Arendt farebbe un uso «euristico» della dicotomia pubblico/privato, intesa come distinzione concettuale che, nel suddividere un universo in due ambiti congiuntamente esaustivi e reciprocamente esclusivi, le consentirebbe di edificare la propria denuncia della società moderna nei termini di una sovrapposizione tra le due sfere<sup>186</sup>; come obiettano, al contrario, molte delle analisi femministe e post-femministe sviluppatesi a partire dagli anni Settanta del Novecento in poi, Arendt rimarrebbe invece ancorata a una distinzione ancora piuttosto rigida, oltre che anacronistica, tra sfera pubblica e sfera privata, correndo così il rischio di non cogliere la portata di quanto lo spazio pubblico degli ateniesi, ad esempio, fosse costitutivamente dominio dell'*uomo*, cittadino e proprietario, e quanto quello stesso spazio fosse reso possibile unicamente *mediante* l'esclusione originaria – di cui ancora oggi sarebbe possibile coglierne i residui – della maggior parte della restante popolazione, costituita anzitutto dalle *donne*, e poi dai bambini, dagli schiavi, dai meteci ecc.<sup>187</sup>

---

<sup>185</sup> ARENDT, *Vita activa*, cit., p. 38. Cfr., su questo punto, anche SERRA, *Virtualità e realtà delle istituzioni*, cit., pp. 107 sgg.

<sup>186</sup> Cfr. FORTI, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., p. 296. Forti si avvale qui della definizione di Norberto Bobbio di «grande dicotomia concettuale», secondo la quale «si può parlare correttamente di una grande dicotomia quando ci si trova di fronte ad una distinzione di cui si può dimostrare l'idoneità: a) a dividere un universo in due sfere, congiuntamente esaustive, nel senso che tutti gli enti di quell'universo vi rientrano, nessuno escluso, e reciprocamente esclusive, nel senso che un ente compreso nella prima non può essere contemporaneamente compreso nella seconda; b) a stabilire una divisione che è insieme totale, in quanto tutti gli enti cui attualmente e potenzialmente la disciplina si riferisce debbono potervi rientrare, e, principale, in quanto tende a far convergere verso di sé altre dicotomie che diventano rispetto ad essa secondarie», cfr. N. BOBBIO, *Stato, governo e società. Per una teoria generale della politica*, Einaudi, Torino 1978, p. 3.

<sup>187</sup> Cfr., tra le moltissime altre critiche femministe o post-femministe, J. BUTLER, *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*, Columbia University Press, New York 2000; trad. it. di I. NEGRI, *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 110 sgg.: «Ciò che nella *Vita activa* Hannah Arendt non è riuscita a leggere è il modo in cui i confini della sfera pubblica e politica vengono garantiti attraverso la produzione di un fuori costitutivo. E ciò che non ha spiegato è il legame di mediazione tra la sfera pubblica e la

Effettivamente, Hannah Arendt non sembra interessata al problema esclusione storica delle donne dalla sfera politica-pubblica alla quale riservava invece particolare enfasi, né mai mostrò interesse per le questioni relative alla condizione – sia sociopolitica, sia ontologica – del soggetto femminile anche in epoca moderna e contemporanea. Nella definizione dell'identità, in effetti, la questione del genere ha giocato un ruolo certamente irrilevante a causa del contesto. In ossequio a quella continuità arendtiana tra esperienza e pensiero, l'identità che pretende attenzione è quella ebraica<sup>188</sup>. Ma si potrebbe altresì supporre che Arendt desse per

---

sfera privata fornito dalla parentela. Agli schiavi, alle donne e ai bambini, a tutti quelli che non erano i maschi detentori della proprietà, non veniva consentito l'accesso alla sfera pubblica nella quale si costituiva l'umano attraverso i suoi atti linguistici». Cfr. altresì F. GIARDINI, *Il sociale e la politica*, in "Babel", 3, 2007, pp. 75-85; R. HUNTER, C. MCGLYNN, E. RACKLEY (eds.), *Feminist Judgments. From Theory to Practice*, Hart, Oxford 2010; C. A. MACKINNON, *Feminism, Marxism, Method, and the State: Toward a Feminist Jurisprudence*, in "Signs", 8, 4, Summer 1983, pp. 656 sgg; J. C. TRONTO, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York 1993 (trad. it. di N. RIVA, a cura di A. FACCHI, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Diabasis, Reggio Emilia 2006).

<sup>188</sup> Cfr., su questo punto, la profondità dell'intreccio (che si potrebbe definire femminista) tra analisi biografica e analisi politica contenuta nel già citato saggio *L'umanità in tempi bui*, p. 223 e s., a partire dalla propria identità ebraica: «Quando uso la parola "ebreo", non alludo a un tipo speciale di essere umano, come se il destino degli ebrei fosse o rappresentativo o esemplare del destino del genere umano. [...] Dicendo "un'ebrea" non mi riferivo neppure a una realtà dotata di una storica specificità. Al contrario, non riconoscevo altro che un fatto politico, attraverso il quale il mio essere un membro di quel gruppo finiva per avere il sopravvento su tutte le altre questioni di identità personale o piuttosto le decideva in favore dell'anonimato. Oggi un tale atteggiamento potrebbe sembrare una posa. Ecco perché oggi è facile notare che quelli che si sono comportati in quel modo non hanno imparato molto alla scuola dell'"umanità", anzi sono caduti nella trappola di Hitler, ossia sono stati succubi dello spirito dell'hitlerismo a modo loro. Sfortunatamente, il principio maledettamente semplice che è qui in questione rientra in quelli che è particolarmente difficile comprendere in tempi di diffamazione e persecuzione: non ci si può difendere se non nei termini dell'identità che viene attaccata. Coloro che rifiutano le identificazioni che vengono loro imposte da un mondo ostile, possono sentirsi mirabilmente superiori al mondo, ma la loro superiorità non è più di questo mondo; è la superiorità di un paese dei sogni più o meno ben attrezzato. Se in questo modo rivelo bruscamente lo sfondo personale delle mie riflessioni, ciò può suonare alle orecchie di quelli che non conoscono il destino degli ebrei se non per sentito dire come uno spiattellare i segreti di un mondo che non hanno frequentato e le cui vicende non li riguardano. Ma succede che nello stesso periodo esistesse in Germania il fenomeno noto come "emigrazione interiore" e chi sa qualcosa di quell'esperienza può facilmente riconoscere talune questioni e conflitti che presentano un'analogia – non solo di forma o di struttura – con i problemi che ho sollevato. Come suggerisce il termine stesso, l'"emigrazione interiore" fu un fenomeno

scontato il fatto che anche l'esclusione delle donne dalla democrazia degli antichi, e in generale dalla sfera pubblica, si fondasse proprio su un pregiudizio, appunto, ossia su una serie di assunti mai dimostrati (e indimostrabili), i quali, pur avendo la pretesa di ricoprire l'evidenza di giudizi politici, si fondavano su credenze – superstizioni – che la donna, rispetto all'uomo, fosse priva di razionalità e, pertanto, che la sua anima esclusivamente passionale e istintiva la rendesse incapace di partecipare alle deliberazioni riguardanti la collettività. Discuterò più avanti gli effetti del pregiudizio sociale in politica.

Secondo Forti, dunque, la distinzione operata da Arendt, in questi termini, non sarebbe né di tipo nostalgico né di tipo anacronistico<sup>189</sup>, anche alla luce del fatto che pur prendendo le mosse dalla rigida bipartizione aristotelica tra *agorà* (piazza) e *oikos* (casa) e tra *koinon* (pubblico) e *idion* (privato), questa le occorrerebbe per pervenire a due definizioni di “privato”, la prima delle quali decisamente negativa: «una vita spesa nell'esperienza privata di “ciò che è proprio” [...], fuori dal mondo comune, è “idiota” [da *idion*] per definizione»<sup>190</sup>. In questo senso, dunque, “privato” equivarrebbe a “privazione”:

vivere una vita interamente privata significa prima di tutto essere privati delle cose essenziali per una vita autenticamente umana: essere privati della realtà che ci deriva dall'essere visti e sentiti dagli altri; essere privati di un rapporto “oggettivo” con gli altri, quello che nasce al tempo stesso in relazione con loro e separati da loro grazie alla mediazione di un mondo comune di cose; essere privati della possibilità di acquisire qualcosa di più duraturo della vita stessa. La

---

curiosamente ambiguo. Significava, da un lato, che all'interno della Germania c'erano persone che si comportavano come se non appartenessero più a quel paese, che si sentivano come degli emigrati; indicava, dall'altro, che essi non erano emigrati, ma si erano ritirati in uno spazio interiore, nell'invisibilità del pensare e del sentire. In quell'epoca oltremodo buia, dentro e fuori della Germania, fu in realtà particolarmente forte la tentazione, di fronte a una realtà apparentemente insopportabile, di abbandonare il mondo e il suo spazio pubblico per un'esistenza interiore, o semplicemente di ignorarli a vantaggio di un mondo immaginario “come dovrebbe essere” o “come era stato una volta”» (in EAD., *Antologia*, cit.). A partire dal discorso arendtiano sull'identità ebraica, cfr. il recente J. BUTLER, *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*, Columbia University Press, New York 2012.

<sup>189</sup> FORTI, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., p. 296.

<sup>190</sup> ARENDT, *Vita activa*, cit., p. 28.

privazione implicita nella *privacy* consiste nell'assenza degli altri; in questo caso, ai loro occhi, l'uomo privato non appare, e quindi è come se non esistesse<sup>191</sup>.

Tuttavia, sebbene la dicotomia pubblico/privato abbia una pregnanza prevalentemente polemica contro la priorità assiologica del privato sostenuta dal liberalismo, la preminenza che Arendt accorda al "pubblico" non equivale affatto a un atteggiamento filosofico organicistico secondo cui la *totalità* sarebbe prioritaria alle *parti*, poiché, come già visto, lo spazio pubblico sarebbe anzi il luogo – l'unico luogo, si potrebbe addirittura dire – in cui le differenze e le singolarità di ciascuno possono affermare la propria dignità, affermazione che secondo Arendt non avrebbe alcuna ragion d'essere nel buio del privato; l'interesse pubblico, di conseguenza, non verrebbe mai prima dei cittadini, quasi a sovrastarne gli interessi particolari, ma sarebbe per loro un'opportunità, relativa a ciò che potrebbero condividere, ossia il mondo e la libertà di agire.

Da ciò discenderebbe, in qualche modo, la seconda accezione della parola "privato" in Arendt, non già intesa nei termini di "privazione", bensì di "protezione": il privato sarebbe «il solo rifugio sicuro dal mondo pubblico comune, non solo da tutto ciò che avviene in esso, ma anche dalla propria condizione in pubblico, dall'essere visti e uditi»<sup>192</sup>.

Rientrerebbero in questa accezione del privato, secondo Arendt, la *proprietà*, il *lavoro* e tutto ciò che concerne l'*interiorità del soggetto*. Alla proprietà privata verrebbe riconosciuta un'importanza essenziale in funzione della continuità dell'esistenza umana, prevalentemente in ricordo del fatto che in origine godere di una proprietà «non significava né più né meno che avere un proprio luogo in una parte del mondo»<sup>193</sup>: non avere un luogo che fosse proprio, nel mondo, equivaleva infatti a non godere della (o ad aver perso la) dignità umana, come gli schiavi o i prigionieri. Per quanto riguarda il lavoro, come osserva Forti, questo termine avrebbe nel lessico arendtiano un'estensione assai ampia e includerebbe sia quel tipo di attività strettamente finalizzata al sostentamento vitale, sia, e più in generale, tutta la sfera economica dei rapporti di produzione. Infine, rientrerebbe

---

<sup>191</sup> Ivi, p. 44.

<sup>192</sup> Ivi, p. 52.

<sup>193</sup> Ivi, p. 46.

nell'ambito del privato, come si è detto, l'interiorità, o l'intimità del singolo individuo: la dimensione affettiva, le norme e i valori individuali. Questi elementi, che avrebbero a che fare sia con i sentimenti più autentici, sia con le "ragioni" dell'etica, dovrebbero secondo Arendt restare nascosti dallo sguardo indiscriminato degli altri: in proposito, «una vita spesa interamente in pubblico, alla presenza degli altri, diventa, per così dire, superficiale»<sup>194</sup>.

Fatta questa distinzione, come ha argomentato doviziosamente Hannah Pitkin nel libro *The Attack of the Blob*, ciò che più suscitava l'apprensione di Arendt non era tanto la possibilità di un continuum tra privato e pubblico (giacchè elementi di questo tipo sarebbero già rinvenibili nel suo pensiero, contrariamente a quanto si potrebbe pensare), quanto che la sfera della riproduzione materiale ed economica – il *sociale*, appunto – avesse invaso l'ambito del politico, ossia la sfera pubblica, con il rischio di snaturare sia questa sia quella privata<sup>195</sup>. Ciò perché la critica arendtiana del "sociale" corrisponderebbe quasi ovunque, nel suo opus, alla critica non tanto del concetto di "società civile", al quale sembrerebbe non dedicare – paradossalmente – troppe attenzioni<sup>196</sup>, quanto alla critica della società di massa<sup>197</sup>, ossia di quello pseudo-spazio pubblico occupato dall'*animal laborans* irretito nelle maglie del ciclo produzione/consumo: Arendt sembrerebbe scorgere, in questo, proprio una sorta di continuità tra

---

<sup>194</sup> Ivi, p. 52.

<sup>195</sup> PITKIN, *The Attack of the Blob*, cit., in particolare pp. 98 sgg. Cfr. anche M. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il concetto di giudizio politico nella filosofia di Hannah Arendt*, in ESPOSITO (a cura di), *La pluralità irrepresentabile*, cit., pp. 154-169, in particolare pp. 156-159.

<sup>196</sup> Cfr. FORTI, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., pp. 300 sgg.: «In particolare», nota Forti, «manca del tutto il riconoscimento del ruolo strategico che una specifica declinazione della nozione di "società civile" ha avuto nella difesa delle differenze e della pluralità, contro il potere omologante e accentratore dello Stato».

<sup>197</sup> Cfr. su questo punto un emblematico ed evocativo passo tratto da *Vita activa*, cit., p. 39: «Ciò che rende la società di massa così difficile da sopportare non è, o almeno non è principalmente, il numero delle persone che la compongono, ma il fatto che il mondo che sta tra loro ha perduto il suo potere di riunirle insieme, di metterle in relazione e di separarle. La stranezza di questa situazione ricorda una seduta spiritica dove alcune persone raccolte attorno a un tavolo vedono improvvisamente, per qualche trucco magico, svanire il tavolo in mezzo a loro, così che due persone sedute da lati opposti non sarebbero soltanto separate, ma sarebbero anche prive di relazioni, non essendoci niente di tangibile tra loro».



totalitarismo e società di massa, nella misura in cui in essa si affermerebbe l'astrazione teorica dell'*universale Uomo*.

Da un punto di vista concettuale, il sociale sarebbe dunque una zona ibrida in cui il privato assumerebbe rilievo pubblico, erodendo lo spazio di *pura* politicità: se la società è il luogo della produzione e dei consumi, l'attività politica non può che diventare subalterna ai problemi che essa ingenera (generati, cioè, dal ciclo di produzione/consumo). Come efficacemente sostiene Forti, «il pubblico è ora una funzione del privato, ed il privato è l'unico interesse comune rimasto. La pubblicizzazione del privato e la privatizzazione del pubblico hanno operato una sorta d'inversione topologica che ha fatto della sfera privata il luogo in cui può ancora dimorare la libertà e di quella pubblica il luogo della necessità: il luogo di un male inevitabile»<sup>198</sup>.

L'onnipervasività di questo tipo di società, che di continuo annetterebbe a sé ambiti che in passato erano spazi pubblici o spazi privati, deriverebbe secondo Arendt nientemeno che dal fatto che sarebbe lo stesso processo vitale, con le sue inesorabili necessità, a essere incanalato – in un modo o nell'altro – nel dominio pubblico (*the public realm*)<sup>199</sup>. Questa sarebbe dunque una delle ragioni per la quale il conformismo – e l'attitudine al pregiudizio – costituirebbero il tratto caratteristico della sfera del sociale: «il carattere monolitico di ogni tipo di società, il suo conformismo che

---

<sup>198</sup> FORTI, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., p. 299. Su questo punto cfr. altresì l'analisi di Paolo Perulli (*Il dio Contratto. Origine e istituzione della società contemporanea*, Einaudi, Torino 2012), secondo cui: «L'epoca del governo si declina ormai in governance, ricerca di connessioni e di coinvolgimento di molti attori nel processo decisionale [...] Rispetto [all'economia] la politica svolge un ruolo puramente amministrativo: il *new public management*. L'edificio che si sgretola, nell'immagine della Arendt [...] è lo Stato sovrano che ha ceduto il campo a una miriade di contratti e di politiche degli interessi. Questa apertura al mercato potrà essere fatale. E nello stesso tempo essa appare necessaria, inevitabile; è la logica dell'epoca che lo richiede, anzi lo reclama. Lo Stato non può che cedere, assumendole entro il proprio corpo sovrano, alle logiche dell'efficienza, efficacia, competitività, valutazione, gestioni sperimentate degli attori del mercato», pp. 105 sgg.

<sup>199</sup> ARENDT, *Vita activa*, cit., p. 34. È chiaramente questo uno dei passi dai quali gli studiosi (di ispirazione arendtiana, da non confondere con quelli di ispirazione foucaultiana) della *biopolitica* trarranno linfa per le proprie indagini.

concede un interesse solo e una sola opinione, è in ultima analisi radicato nell'essere-uno del genere umano»<sup>200</sup>.

La società di massa sarebbe dunque conformistica e omogenea perché, in fondo, i bisogni materiali sarebbero comuni a tutti i suoi componenti; il desiderio per la distinzione, che – denuncia Arendt – nel corso della storia è stato uno dei motori più efficaci dell'azione politica, verrebbe in epoca contemporanea confuso con la moda, con sedicenti atteggiamenti stravaganti, o con il culto dell'effimero<sup>201</sup>. Questa idea pessimistica di società, quasi a confermare le intuizioni di Alexis de Tocqueville sulla «tirannia della maggioranza», nel suo essere una combinazione di egocentrismo, conformismo, livellamento e pregiudizio, avrebbe infine anche una sua propria forma di governo, la quale non sarebbe già la democrazia, bensì la già citata burocrazia:

ciò che noi tradizionalmente chiamiamo Stato e governo lascia qui il posto alla pura amministrazione: a quello stato di affari che Marx giustamente prediceva come “l'estinzione dello Stato”, benché sbagliasse nel credere che solo una rivoluzione potesse causarla<sup>202</sup>.

La forma di governo burocratica, che secondo Arendt sarebbe «l'ultima forma di governo nella vicenda dello Stato nazionale, così come il dominio di un uomo solo [...] ne era stata la prima»<sup>203</sup>, viene anche definita *rule of nobody*, ossia «governo di Nessuno», il cui carattere impersonale non farebbe affatto venire meno l'attitudine al dominio delle peggiori tirannie, con l'esito che, per concludere con le parole di Forti, «se la sfera sociale ha

---

<sup>200</sup> *Ibid.*

<sup>201</sup> Ivi, pp. 39 sgg: «le condizioni di una società di massa o di un isterismo di massa, in cui vediamo tutti comportarsi improvvisamente come se fossero membri di una sola famiglia, moltiplicando e prolungando ciascuno la prospettiva del suo vicino». Cfr. anche ARENDT, *La crisi della cultura*, cit., pp. 257 sgg.

<sup>202</sup> ARENDT, *Vita activa*, p. 33.

<sup>203</sup> Ivi, p. 30.

soffocato la politica, ha occupato lo spazio pubblico e ha trasformato gli attori in consumatori, non ha però messo fine al dominio»<sup>204</sup>.

Come si è anticipato, dunque, la rinuncia all'attività del giudizio o, addirittura, la surroga del giudizio con il pregiudizio tipico del sociale, diverrebbe seriamente rischioso nell'ambito della sfera politica, nella quale invece, secondo Arendt «non possiamo muoverci affatto senza giudicare, poiché [...] il pens[are] politic[amente] si fonda essenzialmente sul giudizio»<sup>205</sup>. La pericolosità del pregiudizio, tipico del sociale, in politica, invero, risiederebbe nel fatto che in esso si celerebbe un pezzo di passato, ossia un giudizio formulato tempo addietro, cosicché non solo ostacolerebbe una corretta formazione del giudizio presente, ma impedirebbe una effettiva comprensione del presente stesso<sup>206</sup>.

«Se si vogliono dissipare i pregiudizi in politica», scrive Arendt,

per prima cosa si deve sempre ritrovare il giudizio passato che vi sta dietro, dunque di fatto rilevarne il tenore di *verità*. Se non si tiene conto di ciò, nulla

---

<sup>204</sup> FORTI, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., p. 302. Cfr. anche L. BILSKY, *Hannah Arendt's Judgment of Bureaucracy*, in GOLDONI, MCCORKINDALE (eds.), *Hannah Arendt and the Law*, cit., pp. 271-290.

<sup>205</sup> ARENDT, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 13 e s. Anche Judith Butler parrebbe condividere l'argomento arendtiano secondo cui «i giudizi [...] sono assolutamente necessari nella vita politica», J. BUTLER, *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York 2005 (trad. it. di F. RAHOLA, *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 64).

<sup>206</sup> Analogamente ad Arendt, della stessa pericolosità del pregiudizio in politica (anziché nel sociale) parrebbe convinto anche Isaiah Berlin, in un accurato articolo del settembre 2001. Cfr. I. BERLIN, *Notes on Prejudice*, The Isaiah Berlin Literary Trust, 2001 (trad. it. di M. SANTAMBROGIO, *Note sul pregiudizio*, ora in ID., *Libertà*, a cura di M. RICCIARDI, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 351 sgg.): «Poche cose hanno fatto più danno della convinzione, individuale o di gruppo (o di tribù, stato, nazione, chiesa) di essere i soli a possedere la verità – specialmente su come vivere e cosa essere e fare, e che quelli diversi da noi non sono semplicemente in errore, ma cattivi o pazzi, e bisogna tenerli a freno o sopprimerli. È arroganza, terribile e pericolosa, credere di essere i soli ad avere ragione [...]. La semplice conoscenza fornita dalla storia, dall'antropologia, dalla letteratura, dall'arte, dal diritto mostra chiaramente che le differenze fra culture e caratteri sono altrettanto profonde delle somiglianze (che rendono umani gli uomini) e che questa ricca varietà non ci rende affatto più poveri: la sua conoscenza apre le finestre della mente (e dell'anima) e rende le persone più sagge, simpatiche e civili: la sua mancanza alimenta il pregiudizio irrazionale, gli odi, un orrendo sterminio degli eretici e di quelli che sono diversi: se le due grandi guerre, più i genocidi di Hitler, non ci hanno insegnato questo, siamo incurabili [...]. Il nazionalismo – che nel XIX secolo ognuno credeva *in riflusso* – è la tendenza più forte e pericolosa oggi esistente».

otterranno interi battaglioni di oratori illuminati né intere biblioteche di pubblicazioni; come risulta chiaramente dagli sforzi quasi infiniti, e infinitamente infruttuosi, nei riguardi dei problemi gravati da pregiudizi del genere più antico, come la questione dei neri negli Stati Uniti oppure la questione ebraica<sup>207</sup>.

Il movimento mediante il quale Arendt salda il pregiudizio sociale alla strutturazione futura di un nuovo giudizio politico sembrerebbe dunque rinviare al Kant illuminista, alla metaforizzazione del soggetto passivo inteso come mero ingranaggio di una macchina, in cui la “minorità”, ossia l’incapacità di pensare in modo autonomo (che equivarrebbe all’incapacità di giudicare), si autoalimenterebbe di preconcetti e formule, intesi quali strumenti meccanici di uno scorretto, o addirittura cattivo, uso della ragione<sup>208</sup>. Secondo Kant, infatti, tali strumenti artificiosi, volti a interrompere e a sostituire la capacità di servirsi del proprio intelletto, configurerebbero dei pregiudizi (*Vorurteil*), ossia la riproposizione di un giudizio già formulato tempo addietro, attraverso il quale ci si preserverebbe dall’onere di valutare nuovamente la realtà<sup>209</sup>.

In questa concezione del pregiudizio come ancoramento nel passato e come forma di “acosmia” (*wordlessness*) sarebbe dunque possibile ravvisare uno dei primi debiti concettuali della teoria del giudizio politico di Arendt nei riguardi di Immanuel Kant («dal momento che egli fu il primo e anche l’ultimo dei grandi filosofi a trattare il giudizio come una delle attività spirituali fondamentali»<sup>210</sup>): in tale prospettiva, il pregiudizio rappresenterebbe una sorta di pre-comprensione che esonererebbe i singoli dal giudizio diretto su fatti ed eventi, distorcendoli e riplasmandoli in modo da far rientrare ciò che sarebbe “nuovo” all’interno di orizzonti di senso “vecchi”, e in qualche modo più rassicuranti, come si può evincere in

---

<sup>207</sup> Questo stesso discorso, si converrà, potrebbe essere esteso senza troppe complicazioni anche al pregiudizio nei riguardi delle donne, o degli omosessuali, e così via. ARENDT, *Che cos’è la politica?*, cit., p. 14.

<sup>208</sup> I. KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784); trad. it. a cura di F. GONNELLI, *Risposta alla domanda cos’è l’illuminismo?*, in ID., *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 46.

<sup>209</sup> ARENDT, *Che cos’è la politica?*, cit., p. 14.

<sup>210</sup> ARENDT, *La vita della mente*, cit., p. 179.

questo passo significativo, tratto dal saggio *Thinking and Moral Considerations*:

*cliché*, frasi premasticate, aderenza alle convenzioni, codici standardizzati di espressione e di comportamento: tutto questo ha la funzione di proteggerci dalla realtà, ossia dall'invito a pensare che costantemente ci proviene da ogni evento e ogni fatto della nostra esistenza. Se rispondessimo sempre a questo invito, dovremmo presto alzare bandiera bianca<sup>211</sup>.

### 3. Pregiudizi e ideologie

I pregiudizi così configurati giocherebbero secondo Arendt un ruolo di primo piano nei tanti momenti storici di crisi, ossia nei momenti in cui si perdono i criteri, o, se non altro, nei momenti in cui i criteri di valutazione esistenti perdono pregnanza, risultando inefficaci: in virtù della loro autentica inaffidabilità e del loro disimpegno nei confronti della realtà, i pregiudizi tenderebbero invero a involvere e a cristallizzarsi repentinamente in pseudoteorie, o addirittura in *ideologie*, le quali a loro volta avrebbero la pretesa di offrire spiegazioni o chiavi di lettura per i fatti nella loro interezza.

A distinguere le ideologie dai pregiudizi sarebbe l'ambizione universalizzante con cui le prime avrebbero la pretesa di fornire risposte alle domande di senso che continuamente il reale porrebbe agli individui. Il rapporto che salda il pregiudizio all'ideologia, verrebbe dunque evidenziato da Arendt non al fine di stabilire automatismi o scale di varia intensità polarizzabili su due estremi: il suo obiettivo sembrerebbe consistere, semmai, nella messa in evidenza della progressiva deresponsabilizzazione del singolo – in qualità di essere giudicante – all'interno di una data collettività organizzata:

se la funzione del pregiudizio consiste nel preservare l'uomo che giudica dall'obbligo di esporsi apertamente e di affrontare intellettualmente ogni realtà che incontra, allora le *Weltanschauungen* e le ideologie svolgono quel compito

---

<sup>211</sup> ARENDT, *Il pensiero e le considerazioni morali*, cit., p. 138.

così bene da proteggere da ogni esperienza, giacché in esse tutto il reale sembrerebbe in qualche modo previsto<sup>212</sup>.

Come nota in questo senso Natascia Mattucci in un recentissimo studio, il *quid* dell'ideologia nel pensiero di Arendt risiederebbe nella sua doppia funzione emancipatoria e precomprensiva del singolo nei riguardi della realtà<sup>213</sup>. Ciò si evincerebbe in modo chiaro da quel capitolo delle *Origini del totalitarismo* ("Ideologia e terrore"), ad esempio, in cui la riflessione di Arendt si dipana da un'analisi sui significati addensati nella stessa parola "ideologia", a partire dalla sua pretesa scientifica:

le ideologie sono note per il loro carattere scientifico: esse combinano l'approccio scientifico con i risultati di rilevanza filosofica e pretendono di essere una filosofia scientifica. La parola "ideologia" sembra implicare che un'idea possa divenire materia di studio di una scienza, come gli animali lo sono per la zoologia<sup>214</sup>.

Sotto un profilo strettamente concettuale, un'ideologia sarebbe «letteralmente quello che il suo nome sta a indicare: è la logica di un'idea»<sup>215</sup>; questa assumerebbe a sua volta per oggetto i fatti e gli eventi filtrati proprio attraverso quella stessa idea.

L'idea avrebbe dunque una sorta di logica intrinseca, secondo Arendt, e questa sarebbe orientata non tanto a ripensare o a reinterpretare quei fatti o quegli eventi, quanto piuttosto a "calcolarli": nell'assumere come un dato di fatto che l'unico movimento possibile, nell'ambito della logica, sia quello che *deduce* prendendo le mosse da una *premessa*, ne consegue che l'applicazione della logica a un'idea si trasformerà a sua volta in una premessa. Dallo svolgimento di questa tesi si produrrebbero così conseguenze coerenti e non contraddittorie interne al processo deduttivo, senza che l'impatto dell'esperienza metta a repentaglio il movimento

---

<sup>212</sup> ARENDT, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 15.

<sup>213</sup> MATTUCCI, *La politica esemplare*, cit., p. 159; le pagine seguenti faranno riferimento alla puntuale ricostruzione qui proposta.

<sup>214</sup> ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 641.

<sup>215</sup> *Ibid.*

stesso<sup>216</sup>. Sarebbe questo uno dei motivi per cui l'ideologia, irretita nella cosiddetta "camicia di forza della logica", potrebbe vantare la pretesa di spiegare in modo saldo e onnicomprensivo un dato fenomeno, in modo assai differente e probabilmente più stabile rispetto all'orizzonte incerto proprio di un modo di pensare che Arendt definiva *senza ringhiera*<sup>217</sup>: laddove la logica del dedurre sarebbe dominante, invero, l'agire e il pensare libero non sarebbero affatto possibili, poiché lo spazio dell'*infra* verrebbe annullato dalla coazione deduttiva.

L'analisi dell'ideologia e delle sue funzioni viene dunque calata da Arendt nel paradigma totalitario di cui si è parlato nel CAP. I, approntato per la comprensione di quelle forme di governo novecentesche apparentemente inedite nella storia del pensiero politico<sup>218</sup>. Alla luce di questo paradigma, tre sarebbero gli elementi segnatamente totalitari che attraverserebbero in modo trasversale qualunque forma di ideologia:

1) *la pretesa di riuscire a fornire una spiegazione totale e stabile di ciò che invece è insorgente e in divenire*. Su questa linea, l'ideologia mostrerebbe il suo scarto rispetto alla mera opinione, poiché non si

---

<sup>216</sup> Ivi, p. 643 e s.

<sup>217</sup> «Ho una metafora che non ho mai pubblicato, ma conservato per me stessa, la chiamo *pensare senza ringhiera*. In tedesco *Denken ohne Geländer*. Si va su e giù per le scale, si è sempre trattenuti dalla ringhiera, così non si può cadere. Ma noi abbiamo perduto la ringhiera, questo mi sono detta. Ed è quello che cerco di fare», cfr. EAD., *Quaderni e diari*, cit.

<sup>218</sup> Cfr. H. ARENDT, *On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding* (1953), in EAD., *Essays in Understanding*, cit.; trad. it. di P. COSTA, *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione*, in EAD., *Archivio Arendt 2*, cit., p. 120 e s. Come nota MATTUCCI in *La politica esemplare*, cit., p. 160, «le ideologie non sono totalitarie di per sé, lo diventano quando si trasformano in motori del movimento all'interno di un regime. In questo senso, il razzismo fin quando si limita a esaltare una razza e a fomentare l'odio è un'opinione irresponsabile, quando pretende di spiegare in base alla superiorità di una razza l'intero corso della storia diventa un'ideologia. Allo stesso modo il socialismo o il comunismo, fin quando teorizzano la lotta di classe e aspirano a migliorare la società non assumono una veste ideologica per Arendt. Quando però pretendono di spiegare e risolvere tutta la storia con i loro meccanismi esplicativi, allora acquistano le caratteristiche proprie delle ideologie».

Su questo punto cfr. anche ARENDT, *Sulla violenza*, cit., p. 82: «[il razzismo] in quanto distinto dalla razza non è un fatto della vita, ma un'ideologia, e i misfatti cui porta non sono azioni riflesse, ma atti voluti basati su teorie pseudoscientifiche. La violenza nella lotta fra razze diverse è sempre omicida, ma non è "irrazionale"; essa è logica e razionale conseguenza del razzismo, e per questo non intendo un qualche pregiudizio piuttosto vago da entrambe le parti, ma un esplicito sistema ideologico».

limiterebbe a fornire una “valutazione”, ma presupporrebbe di poter fornire una “soluzione” a ogni caso concreto in virtù della conoscenza delle leggi che regolano il funzionamento della natura e dell’uomo<sup>219</sup>. Al di là dei richiami pseudoscientifici che le animano, dunque, le ideologie rappresenterebbero anzitutto «armi politiche», anziché «dottrine teoriche», in cui la realtà dei fatti sparirebbe sotto le categorie che le sorreggono;

2) *l'impermeabilità all'esperienza*. La recisione del legame tra i fatti e il mondo sarebbe il tratto caratteristico in particolar modo della propaganda, la quale contribuirebbe a far sì che i fatti siano trasformati e mistificati alla luce di postulati ideologici; il disprezzo per la realtà si manifesterebbe di conseguenza mediante un surplus di senso, il quale a sua volta indurrebbe a sospettare che ogni evento pubblico dissimuli un significato occulto. La defattualizzazione rappresenterebbe uno dei tratti più specificamente totalitari dell’ideologia: «[questa] arrogante emancipazione dalla realtà e dall’esperienza, più di ogni contenuto effettivo, prefigura il nesso tra ideologia e terrore»<sup>220</sup>;

3) *la pretesa di ordinare i fatti e gli eventi in un processo logico, che muove da una premessa assiomatica e ne deduce conclusioni coerenti*. La congiunzione fra terrore e ideologia sortirebbe l’esito, secondo Arendt, di un senso di disorientamento per gli individui: il pensiero totalitario si innesterebbe in questo clima di spaesamento surrogando il senso comune (o il *buon senso*) con la coerenza logica<sup>221</sup>. La coerenza logica configurerebbe a sua volta un ragionamento inesorabile che astrarrebbe in ultima istanza dai contenuti dell’ideologia, non chiamando nemmeno più in causa fanatismi di alcun tipo: l’ideologia, infatti, eserciterebbe il suo fascino mimetico a partire dallo stesso processo logico che da essa può prendere le mosse, a prescindere dalla materia specifica che spesso è ostaggio funzionale della forza della logica<sup>222</sup>. «È nella natura della politica ideologica», scrive in questo senso Arendt, «che il vero contenuto

---

<sup>219</sup> ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 222.

<sup>220</sup> ARENDT, *La natura del totalitarismo*, cit., p. 121.

<sup>221</sup> ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 646.

<sup>222</sup> MATTUCCI, *La politica esemplare*, cit., p. 169.



dell'ideologia [...], originariamente alla base dell'“idea” [...], venga distrutto dalla logica con cui tale “idea” è attuata»<sup>223</sup>.

I tre elementi qui sintetizzati, che connoterebbero l'ideologia in termini totalitari sarebbero chiaramente complementari a una comprensione e a un'analisi del fenomeno: l'ideologia agirebbe su tre piani, attraverso lo «spegnimento del mondo», attraverso la «dissipazione dei legami in virtù dei quali gli uomini si testimoniano la realtà» e attraverso «un assoggettamento della mente alla camicia di forza della logica dell'idea»<sup>224</sup>. Accanto a questi tre elementi, inoltre, le ideologie così intese porrebbero altresì una questione di *sensu*. Si è fatto riferimento alla surroga del senso comune (che tra parentesi ho definito altresì “buon senso”) con la già citata coerenza logica: ma cosa significa, in questo contesto, “senso comune”? Questo argomento verrà preso in esame in maniera più estesa nel corso del prossimo capitolo; basti qui porre in rilievo che l'*insensatezza* derivante, ad esempio, dall'efferatezza o dalla spietatezza del trattamento dei deportati nei campi di concentramento da parte dei funzionari nazisti<sup>225</sup>, sarebbe in realtà altamente *coerente* se guardato da una prospettiva ideologica.

Solo se si sospende quella concezione che vorrebbe ogni azione dettata da un interesse individuale, e ci si apre dunque alla comprensione dei *limiti dell'utile*, per parafrasare Georges Bataille<sup>226</sup>, sarebbe infatti possibile cogliere appieno il senso delle tesi ideologiche nella loro autenticità logica. In un meccanismo che ha come obiettivo la deprivatione della facoltà di giudizio dell'individuo su fatti ed eventi, la possibilità di attribuzione di senso all'esperienza sarebbe demandato all'ideologia; se applicato ai

---

<sup>223</sup> ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 647.

<sup>224</sup> MATTUCCI, *La politica esemplare*, cit., p. 171.

<sup>225</sup> Ancora una volta, il riferimento al trattamento degli ebrei da parte dei nazisti è semplicemente emblematico – anche perché ci richiama al lessico arendtiano – ma non escludente ai fini del presente percorso: si potrebbe fare lo stesso ragionamento per gli atteggiamenti d'odio in tutte le sue forme (razziali, di genere, omofobe, religiose ecc.), o per le numerose situazioni nel mondo in cui – anche nel momento stesso in cui scrivo – l'efferatezza nazista trova repliche autentiche anche sotto simboli diversi.

<sup>226</sup> G. BATAILLE, *La limite de l'utile*, in *Œuvres Complètes*, Éditions de Minuit, Paris 1949; trad. it. di F. C. PAPPARO, *Il limite dell'utile*, Adelphi, Milano 2000.

sistemi politici, ciò rischia di contribuire all'edificazione di «un mondo fittizio coerente non più disturbato dalla fattualità»<sup>227</sup>.

A margine di quanto scritto finora, le analisi arendtiane del pregiudizio (politico, sociale) e dell'ideologia sembrano non apparire unicamente circoscritte all'ambito e al contesto storico da cui hanno preso le mosse. Lo stesso processo analitico può essere impiegato anche in epoca postideologica per osservare fenomeni nuovi. Infatti, le riflessioni sull'acquiescenza del giudizio, sull'acosmia e sul carattere totalitario delle ideologie – che non sono chiaramente più costituite dal nazismo o dallo stalinismo<sup>228</sup>, sebbene le logiche del “sociale” e del mercato, della competitività, o anche dei mezzi di comunicazione di massa, non siano potenzialmente meno totalitarie, ma certamente più subdole, o “opache”<sup>229</sup>.

---

<sup>227</sup> ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 628.

<sup>228</sup> Anche se ciò non significa che non esistono gruppi o movimenti politici che si ispirano tutt'oggi alle due ideologie, sebbene in maniera più frequente al nazismo. Cfr., su questo punto, RECALCATI, *Totalitarismo postideologico*, cit., in ID. (a cura di), *Forme contemporanee del totalitarismo*, cit.

<sup>229</sup> Sull'opacità del potere ideologico ed economico, oggi, cfr. E. VITALE (*Difendersi dal potere. Per una resistenza costituzionale*, Laterza, Roma-Bari 2010), che fornisce un esempio concreto che conferma attraverso l'esempio dei rapporti attuali di lavoro l'analisi arendtiana: «oggi non sono molte le persone – i lavoratori – che possono ritenere di sapere da quali scelte, compiute da chi e dove, è condizionata in ultima analisi la loro vita materiale. Forse nessuno sa più veramente chi è e dove sta il datore di lavoro, il “padrone”, tanto che in molte situazioni risulta difficile individuare con certezza soggetti e istituzioni contro i quali protestare in maniera non generica, ossia in quali sedi e forme opporre resistenza. Lo stesso diritto di sciopero, il tipico strumento di resistenza (diretta ed indiretta) al potere economico codificato dalle carte costituzionali di molti stati democratici, appare sempre più frequentemente un'arma spuntata, di limitata efficacia», p. 59 pp. 52 sgg. Cfr. anche, per altri versi, le analisi di M. CASTELLS, *Comunicazione e potere*, EGEA, Milano 2009 e di S. ŽIŽEK, *Dalla tragedia alla farsa. L'ideologia della crisi e superamento del capitalismo*, Ponte alle Grazie, Milano 2010.

## CAPITOLO QUARTO

### *Il giudizio degli attori*

È difficile infatti per ciascuno di noi calcolare esattamente in quale grado le sue parole e i suoi movimenti appaiono agli altri.

M. Proust, *Recherche*

Se i pregiudizi nei confronti della politica sarebbero il sintomo di una progressiva impoliticità, mentre i pregiudizi *tout court* costituirebbero il *quid proprium* della vita sociale, è ora il momento di approfondire meglio quell'affermazione arendtiana secondo la quale nell'ambito della sfera politica «non possiamo muoverci senza giudicare».

Al centro del concetto di politica di Hannah Arendt sta dunque il concetto di giudizio che, come ho anticipato, emerge dalla convergenza tra l'analisi della *phronesis* in Aristotele e l'analisi del giudizio estetico in Kant. Ciò significa rigettare da un lato la tesi secondo cui l'ispirazione aristotelica sia in Arendt superiore ad altre ispirazioni, sia le tesi di quanti sostengono erronea – se non sacrilega – la lettura arendtiana del giudizio estetico in Kant. Secondo Seyla Benhabib, infatti, la teoria del giudizio politico in Arendt tenderebbe a oscillare «tra la concezione aristotelica del giudizio come uno degli aspetti della *phronesis*, da un lato, e l'interpretazione kantiana del giudizio come facoltà del “pensare largo” o del “pensiero rappresentativo”, dall'altro»<sup>230</sup>. Si è già parlato, precedentemente, del debito arendtiano nei confronti di Kant e, chiaramente, sulla portata di questo “debito” si ritornerà in modo più esteso nel prossimo paragrafo, sebbene – è utile dirlo – già da ora non sarà possibile prescindervi del tutto. per ora, tuttavia, l'attenzione verrà focalizzata principalmente sulla concezione di giudizio politico usato da

---

<sup>230</sup> *Ibid.*

Arendt come sinonimo del concetto di *phronesis*, argomentato (assai superficialmente) nello scritto *The Crisis in Culture*<sup>231</sup>.

## 1. La *phronesis* in Aristotele

Per il filosofo stagirita la *phronesis* è una delle forme della razionalità, insieme con la filosofia teoretica e la filosofia pratica (o scienza politica): sinteticamente, secondo Aristotele sia la filosofia teoretica sia la filosofia pratica si porrebbero l'obiettivo di ricercare la *verità*, ossia l'obiettivo di pervenire alla conoscenza delle cose e delle cause che le determinano; entrambe si porrebbero dunque l'obiettivo di assurgere a *scienza*. La differenza tra le due, risiederebbe invece nel fatto che mentre per la filosofia teoretica la conoscenza della verità sarebbe il *fine* della ricerca, per la filosofia pratica la verità sarebbe il *mezzo* per orientare l'azione – la quale è sempre situata nel tempo presente, non immanente, bensì contingente –, in vista dell'instaurazione di un nuovo stato di cose. Alle due corrisponderebbe, pertanto, la distinzione classica tra *bios theoretikos* e *bios politikos*.

La *phronesis* è una forma di razionalità ulteriore, accomunata alla filosofia pratica appunto dal suo intrinseco carattere *pratico*, ma dissimile dalle altre due forme di razionalità (filosofia teoretica e filosofia pratica) per il fatto di non essere una forma di razionalità filosofica. Il significato aristotelico è stato spesso stravolto con l'uso di traduzioni non totalmente condivise (ad es., saggezza, intuizione, prudenza); in questa sede, tuttavia, onde evitare, sbagliando, di optare per una delle traduzioni disponibili, si manterrà la formulazione originaria.

Nel dibattito filosofico contemporaneo sulle forme di razionalità non scientifica, la *phronesis* è stata spesso indicata come la principale, e talvolta l'unica, forma di razionalità pratica ammessa da Aristotele, e quindi come modello di filosofia non scientifica che alcuni autori contrappongono alle scienze<sup>232</sup>. In realtà, se la filosofia pratica e la *phronesis* presentano

---

<sup>231</sup> ARENDT, *La crisi della cultura*, cit.

<sup>232</sup> Cfr., su tutti, H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, 1960 (trad. it. a cura di G. VATTIMO, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1972, pp. 363-375); R. BUBNER, *Handlung Sprache und*

inegabilmente talune affinità, si potrebbe obiettare che uno degli obiettivi principali di Aristotele fosse anzitutto quello di mostrarne le differenze: anzi, si potrebbe dire che la distinzione che egli opera sia proprio una conquista nei confronti dell'indistinzione tra le due, ancora presente invece nel pensiero del maestro Platone<sup>233</sup>.

Aristotele, notoriamente, descrive la *phronesis* nel VI libro dell'*Etica Nicomachea*. In quest'opera il filosofo ricorda anzitutto che la parte razionale dell'anima, o «ragione» (διάνοια), consterebbe di due parti: la prima, avente per oggetto le realtà i cui principi *non possono stare diversamente*, sono cioè *necessari*; la seconda, avente per oggetto le realtà i cui principi, invece, *possono stare diversamente*, in virtù della loro *contingenza*. La prima parte è definita «scientifica» (επιστημόνικόν), mentre la seconda è definita «calcolatrice» (λόγιστικόν). Nella prima parte rientrerebbero le scienze teoretiche: la *matematica*, i cui oggetti sono necessari; la *fisica* e la *metafisica*, i cui oggetti hanno almeno principi necessari; le *scienze pratiche*, i cui oggetti, cioè i beni, hanno principi che, almeno da un punto di vista epistemologico, sarebbero equiparabili a quelli che hanno principi necessari. Nella seconda rientrerebbero, invece, tutte le attività che hanno per oggetto realtà dipendenti dalla «deliberazione» umana, perché, secondo Aristotele, deliberare e calcolare sarebbero la stessa cosa e nessuno delibererebbe su *cose che non potrebbero stare diversamente*.

Entrambe le parti di cui consta la ragione avrebbero come «opera» la verità: quella scientifica avrebbe come opera la «verità pura», cioè la semplice conoscenza di come stanno le cose; quella calcolatrice avrebbe come opera la «verità pratica», ossia «la verità in accordo col desiderio retto». A proposito di quest'ultima, Aristotele spiega che l'azione (πρᾶξις) avrebbe come principio la «scelta» (πρόαιρεσις), la quale sarebbe la complessa risultante dell'incontro tra il desiderio di raggiungere un certo fine e il calcolo dei mezzi necessari a raggiungerlo. Quando il desiderio è

---

*Vernunft.*, 1976 (trad. it. di B. ARGENTON, *Azione, linguaggio e ragione: i concetti fondamentali della filosofia pratica*, Il Mulino, Bologna 1985). Per una panoramica più ampia, cfr. G. VATTIMO (a cura di), *La ragione nell'età della scienza*, Marietti, Genova 1982.

<sup>233</sup> Per un'analisi del concetto di *phronesis*, cfr., tra gli altri, P. J. STEINBERGER, *The Concept of Political Judgment*, Chicago University Press, Chicago-London 1993, pp. 106-133.

*retto*, rivolto cioè a un fine buono, e il calcolo è *vero*, nel senso che indica i mezzi realmente necessari, si consegue la verità pratica. Mentre la prima parte della ragione, quella scientifica, potrebbe essere definita anche teoretica, la seconda, quella calcolatrice, si potrebbe definire pratica.

L'obiettivo principale del VI libro dell'*Etica Nicomachea*, tuttavia, è quello di illustrare le virtù dianoetiche, ossia le capacità più elevate di entrambe le parti di cui è composta la ragione. Nella fattispecie, le virtù della parte scientifica sarebbero tre: la "scienza" (ἐπιστήμη), definita come la «capacità di dimostrare»; l'"intelligenza" (νοῦς), ossia la «capacità di conoscere i principi della scienza»; la "sapienza" (σοφία), definita come unità di scienza e intelligenza, cioè come «capacità sia di conoscere i principi che di dimostrare a partire da essi». La *sofia* sarebbe, ovviamente, la virtù più alta della ragione scientifica (o teoretica), e avrebbe di conseguenza per oggetto le realtà più alte, ossia le realtà divine. Non vi sarebbe alcun dubbio, dunque, relativamente al fatto che la *sofia* coincida con la "filosofia prima", o metafisica; l'*episteme*, con tutte le altre scienze, sia teoretiche (matematica e fisica) sia pratiche (filosofia pratica o scienza politica); il *nous*, con le conoscenze dei principi di tutte queste scienze. Alla luce di questa classificazione operata da Aristotele nel libro VI, si potrebbe dunque dedurre, per quanto ciò possa sembrare paradossale, che la filosofia pratica, nonostante il suo intento pratico, sia una virtù della ragione teoretica, per il fatto di essere pur sempre una scienza.

Diversa sarebbe invece la collocazione della *phronesis* (φρόνησις), la quale è per Aristotele la virtù più elevata della parte calcolatrice dell'anima razionale, ossia della ragione pratica. La *phronesis* è intesa dallo stagirita come la capacità di deliberare correttamente, cioè di calcolare i *mezzi* necessari per raggiungere un *fine* buono. Ora – e come si è detto poc' anzi –, poiché nessuno potrebbe deliberare sulle cose che non potrebbero essere diversamente, la *phronesis* non potrà che attenersi a quella parte della ragione che ha per oggetto le realtà *che possono essere diversamente*, cioè che non sono né *per sempre*, né *per lo più*. Per questi motivi, dunque, la *phronesis* non sarebbe una scienza e differirebbe profondamente dalla filosofia pratica, la quale sarebbe una scienza che ha per oggetto realtà i cui principi sono almeno "per lo più". Vi sarebbe una certa differenza, invero, tra la contingenza che caratterizzerebbe l'oggetto della *phronesis* (costituito

dai mezzi, che sono sempre particolari e mutevoli), e la relativa variabilità che caratterizzerebbe l'oggetto della filosofia pratica (costituito dalle varie concezioni del bene, cioè dai fini, i quali sono universali e, se non proprio immutabili, almeno validi *per lo più*). Ciò non esclude che anche la *phronesis* possa essere collocata all'interno di un determinato regime di verità, ma una verità appunto pratica, che Aristotele definisce «uno stato abituale veritiero, unito a ragionamento, pratico, che riguarda ciò che è bene e male per l'uomo»<sup>234</sup>.

Aristotele indica Pericle come modello di *phronimos* (φρόνιμος, detentore della *phronesis*), l'uomo politico che aveva governato Atene («per questo riteniamo che Pericle e i suoi simili siano saggi, perché sanno cogliere sia ciò che è bene per loro stessi sia ciò che è bene per l'uomo»<sup>235</sup>); indica invece Socrate come modello di filosofo pratico, col quale discutere e anche dissentire, il quale non era certamente un uomo politico, né aveva mai governato la sua città<sup>236</sup>. Questi due esempi darebbero dunque la misura di quanto la *phronesis* differisca dalla *sofia*: la prima, infatti, si occupa dell'uomo e del mondo degli affari umani; la seconda, invece, volge lo sguardo verso realtà più alte dell'uomo, ossia le realtà ultramondane.

Anche la *phronesis*, dunque, come sottintende l'esempio di Pericle, avrebbe un intrinseco carattere *politico*, per gli stessi motivi per cui lo è la filosofia pratica (o scienza politica), e cioè perché il vero bene dell'uomo, secondo Aristotele, non sarebbe il bene del singolo individuo, bensì quello della *polis*: anzi, a seconda che si consideri il bene dell'individuo, quello della famiglia (di cui l'individuo è parte), o quello della *polis* (di cui la famiglia è parte), si avrà una *phronesis semplice*, una *phronesis economica* e una *phronesis politica*: quest'ultima, secondo Aristotele, sarebbe la più «architettonica», quella cioè che metterebbe capo a tutte (come la scienza politica è la più architettonica delle scienze pratiche), e si distinguerebbe a sua volta in *legislativa*, in *amministrativa* e in *giudiziaria*. In nessun caso, però, dovrebbe essere confusa con la filosofia pratica.

---

<sup>234</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VI, 5, 1140b 5 (trad. it. di C. NATALI, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 231).

<sup>235</sup> Ivi, 1140b 8-10, p. 233.

<sup>236</sup> Ivi, 1144b 18, p. 253.

Al di là di queste differenze, Aristotele indica anche delle affinità tra *phronesis* e filosofia pratica, in relazione alle *passioni* e all'*esperienza*.

La filosofia pratica esigerebbe, per essere appresa con profitto, un certo dominio delle passioni soggettive; parimenti anche la *phronesis* supporrebbe, per poter sussistere, la «temperanza», definita da Aristotele *sophrosyne* (σωφροσύνη), la quale metterebbe al riparo la prima:

[i]nfatti il piacere e il dolore non corrompono né stravolgono ogni tipo di giudizio, per esempio quello che il triangolo ha o non ha gli angoli uguali a due retti, ma stravolgono i giudizi che riguardano il contenuto dell'azione. Infatti i principi delle azioni che si compiono sono ciò per cui le azioni avvengono: ma a chi è corrotto a causa di piacere o dolore, immediatamente non appaiono più evidenti né il principio, né il fatto che tutto si deve scegliere e compiere per quello e a causa di quello: poiché il vizio è cosa che corrompe il principio. Cosicché è necessario che la [*phronesis*] sia uno stato abituale unito a ragionamento vero, relativo ai beni umani, pratico<sup>237</sup>.

Un'altra affinità tra la *phronesis* e la filosofia pratica risiederebbe nel fatto che entrambe richiederebbero una certa esperienza della vita:

la [*phronesis*] non riguarda solo gli universali, ma deve conoscere anche i casi particolari, infatti è pratica, e la prassi riguarda i casi particolari: per questo anche in altri campi vi sono alcuni, gli esperti, che, pur senza conoscere l'universale, sono più capaci di agire di quelli che conoscono. Infatti se uno sa che le carni leggere sono ben digeribili e sane, ma ignora quali sono le carni leggere, non produrrà la salute; la produrrà piuttosto chi sa che le carni di pollo sono leggere e salutari. La [*phronesis*] è pratica, quindi deve conoscere entrambi gli aspetti, o, principalmente, il secondo<sup>238</sup>.

Il carattere pratico, relativo all'azione, proprio della *phronesis*, esigerebbe dunque che essa possieda la conoscenza dei casi individuali, giacché l'azione si esplicherebbe sempre in situazioni individuali: è per questo motivo, dunque, che la *phronesis* richiederebbe l'esperienza, nella misura in cui questa sarebbe appunto conoscenza dei *particolari*. Ciò non esclude che

---

<sup>237</sup> Ivi, 1140b 13-21, p. 233.

<sup>238</sup> Ivi, 1141b 15-23, p. 237 e s.



la *phronesis* non includa anche la conoscenza dell'*universale*, nella misura in cui deve saper applicare al caso individuale una caratteristica generale, come illustra in modo chiaro l'esempio fatto da Aristotele: per «produrre la salute» (azione), non è sufficiente sapere che le carni leggere sono sane (caratteristica universale), se non si sa che le carni di pollo sono leggere (caso individuale, o particolare) e quindi che le carni di pollo sono sane (applicazione dell'universale al particolare).

### 1.1 La *phronesis* in Arendt

Hannah Arendt richiama la nozione aristotelica di *phronesis* appena introdotta (optando per la traduzione *insight*, “intuizione”) nel saggio *The Crisis in Culture*:

[c]he la capacità di giudicare sia un talento specificamente politico, [...] e persino che il giudizio possa essere una delle facoltà fondamentali dell'uomo in quanto essere politico (in quanto gli consente di orientarsi nella vita pubblica, nel mondo comune), sono intuizioni praticamente vecchie quanto l'elaborazione concettuale dell'esperienza politica. I greci chiamavano questa facoltà *φρόνησις*, intuizione, considerandola virtù primaria dell'uomo politico, da contrapporre alla sapienza del filosofo. La differenza tra l'intuizione del giudizio e il pensiero speculativo è nell'aver il primo le sue radici in quello che chiamiamo di solito *common sense*, mentre l'altro lo trascende sempre. Il *common sense*, che i francesi chiamano in modo così suggestivo “buon senso”, *le bon sens*, ci svela la natura del mondo, in quanto patrimonio comune a tutti noi: grazie al buon senso, i nostri cinque sensi, strettamente privati e “soggettivi” e i dati da essi forniti, possono adattarsi a un mondo non soggettivo, ma “oggettivo”, che abbiamo in comune e dividiamo con altri. Il giudicare è una delle più importanti, se non la più importante attività nella quale si manifesti il nostro “condividere il mondo con altri”<sup>239</sup>.

Da questo brano del 1960, si evince dunque che Arendt intendesse ciò che lei aveva premura di teorizzare come “giudizio” come quasi-sinonimo di ciò che gli antichi – tra cui Aristotele – chiamavano *phronesis*: la *phronesis*

---

<sup>239</sup> ARENDT, *La crisi della cultura*, cit., p. 283 e s.

sarebbe infatti intesa qui come quella facoltà in grado di mettere gli attori nelle condizioni ottimali per decidere quali linee di azione adottare nello spazio pubblico e per selezionare gli obiettivi per i quali valga la pena impegnarsi politicamente; la *phronesis* sembrerebbe essere, dunque, come in Aristotele, mero prerequisito per un giudizio corretto (che sappia tenere insieme, cioè, il particolare e l'universale). Al di là di questo, però, sembrerebbe esserci poco altro. Lo slittamento – oltre Aristotele – che Arendt compie nel collegare (radicandola) la *phronesis* al *common sense* (o, alla francese, nel *bon sens*) indurrebbe a spostare radicalmente l'attenzione dal riferimento allo stagirita a quello invece assai più esplicito nei riguardi di Kant<sup>240</sup>.

Ciò che invece Arendt preserva, in modo anche imponente, della teorizzazione di Aristotele è la distinzione tra *phronesis* e *sofia*, intendendo con la prima l'intuizione – appunto – che devono maturare coloro che si muovono nello spazio pubblico (gli attori), al fine di orientarsi in esso, e intendendo con la seconda la sapienza del filosofo, il quale appare poco attento alle dinamiche della vita associata e più, invece, a quelle ultramondane; da ciò sembrerebbe discendere la connessione che Arendt mantiene tra giudizio e verità pratica (o verità di fatto), ossia – per richiamare la definizione aristotelica – il giudizio su cose «che possono essere diversamente» e sulle quali si può, dunque, «deliberare».

A partire comunque dall'interpretazione della *Critica del Giudizio* di Kant – la quale, ormai s'impone a noi in questo percorso e necessita di essere trattata –, e in particolar modo del giudizio riflettente (o giudizio di gusto) Arendt, in merito, scrive:

nel giudizio di gusto, la cosa fondamentale non è l'uomo, non è la vita o l'“io” dell'uomo: è il mondo. [...] si presume di solito che i giudizi di gusto siano arbitrari perché non vincolano, nel senso in cui un fatto verificabile o una verità dimostrata con argomentazioni esigono l'assenso. Come le opinioni politiche possono diffondersi solo con la persuasione, la persona che giudica, secondo la

---

<sup>240</sup> A una conclusione simile perviene anche PASSERIN D'ENTRÈVES, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, cit., p. 122. Tra gli altri, cfr. C. LASCH, *Introduction*, in “Salmagundi”, n. 60, Spring-Summer 1983; R. BERNSTEIN, *Philosophical Profiles*, Polity Press, Cambridge 1986. Ma anche BENHABIB, *Situating the Self*, cit.

bella espressione di Kant, può solo “corteggiare gli altri per averne il consenso”, nella speranza di arrivare infine a un accordo con loro. Tale “corteggiamento”, o opera di persuasione, corrisponde in modo quasi perfetto al *πειθεῖν* dei greci, il linguaggio convincente e persuasivo che in Grecia era considerato la forma tipicamente politica del dialogo. I rapporti tra i cittadini della *polis* erano regolati dalla persuasione, che non solo escludeva il ricorso alla violenza fisica, ma anche (come ben sapevano i filosofi) si distingueva da quella forma di coercizione non violenta che è la coercizione della verità. Per Aristotele la persuasione è in contrasto con il *διαλέγεσθαι*, il parlare filosofico: infatti questa forma di dialogo, teso alla conoscenza, a trovare la verità, esige un processo di dimostrazione cogente. Quindi cultura e politica sono in stretto legame perché non implicano un rapporto con la conoscenza o la verità, bensì giudizio e decisione, un giudizioso scambio di opinioni in merito alla vita pubblica [...], la decisione del tipo di attività da intraprendervi e insieme il suo futuro aspetto, le cose che in esso dovranno apparire<sup>241</sup>.

## 2. Giudizio determinante/giudizio riflettente

La *Kritik der Urteilskraft* del 1790 contiene la formulazione kantiana più estesa e compiuta del “giudizio”, sebbene rimandi a questo concetto siano reperibili sia negli scritti precedenti, sia in alcuni scritti successivi. Nell’introduzione al secondo libro della *Critica della ragione pura*, ad esempio, intitolata “Della capacità trascendentale di giudizio, in generale”, dopo aver definito l’intelletto come «la facoltà delle regole»<sup>242</sup>, Kant definisce il giudizio come «la facoltà di sussumere sotto regole, cioè di distinguere se qualcosa cada o no sotto una data regola (*casus datae legis*)»<sup>243</sup>, che è cosa ben distinta dalla logica, la quale «non contiene affatto norme per la capacità di giudizio, e neppure può contenerne». Difatti, prosegue,

---

<sup>241</sup> ARENDT, *La crisi della cultura*, cit., p. 285 e s.

<sup>242</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), trad. it. a cura di G. COLLI, *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano 1976, p. 214.

<sup>243</sup> *Ibid.*

in quanto essa astrae da ogni contenuto della conoscenza, non le rimane null'altro da fare, che dilucidare analiticamente la semplice forma della conoscenza nei concetti, giudizi, inferenze, e costituire così le regole formali di ogni uso dell'intelletto<sup>244</sup>.

Come invece si legge nel § 4 della *Critica del Giudizio*, dal titolo “Del giudizio, come facoltà legislativa *a priori*”,

[i]l Giudizio [...] è la facoltà di pensare il particolare come contenuto nell'universale. Se è dato l'universale (la regola, il principio, la legge), il Giudizio che opera la sussunzione del particolare (anche se esso, in quanto Giudizio trascendentale, fornisce *a priori* le condizioni secondo le quali soltanto può avvenire la sussunzione a quell'universale), è *determinante*. Se è dato invece soltanto il particolare, e il Giudizio deve trovare l'universale, esso è semplicemente *riflettente*<sup>245</sup>.

Il giudizio determinante, dunque, consiste nel sussumere il particolare sotto l'universale: anche Arendt, in merito, scrive che questo tipo di giudizio indica «la sussunzione ordinatrice del singolo e del particolare sotto un'entità generale e universale, la valutazione normalizzatrice secondo criteri in base ai quali il concreto deve legittimarsi e in base ai quali se ne decide»<sup>246</sup>.

Il fascino che questo tipo di giudizio ha esercitato per lungo tempo, e che continua a esercitare non solo nelle scienze naturali, ma in molte altre discipline, tra cui anche nella filosofia politica, poggerebbe, secondo Alessandro Ferrara, nella sua apparente «oggettività, affidabilità e trasmissibilità»<sup>247</sup>. L'oggettività dell'universale, cioè il suo essere valido

---

<sup>244</sup> *Ibid.*

<sup>245</sup> I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, 1790; trad. it. di A. GARGIULO, *Critica del Giudizio*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 27. Cfr., per un'interessante lettura critica, H. E. ALLISON, *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge University Press, Cambridge 2001 e B. TILGHMAN, *Reflections on Aesthetic Judgment and Other Essays*, Ashgate, Burlington 2006. Per un inquadramento maggiormente arendtiano, cfr. invece M. P. LARA, *Narrating Evil: Toward a Post-Metaphysical Theory of Reflective Judgment*, Columbia University Press, New York 2007.

<sup>246</sup> ARENDT, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 14.

<sup>247</sup> FERRARA, *La forza dell'esempio*, cit., pp. 38 sgg.

indipendentemente dalle prospettive personali, culture, tradizioni, epoche storiche ecc., sarebbe qualcosa che si impone ai soggetti, esigendo il loro riconoscimento, con coerenza ineludibile. La sua affidabilità, invece, risiederebbe nel fatto che chiunque giungerebbe alle medesime conclusioni se fornito delle medesime informazioni di partenza o se il suo ragionamento non fosse distorto da passioni o interessi particolari (come si è visto anche in Aristotele). La sua trasmissibilità, infine, riguarderebbe il fatto che sarebbe possibile collegare questa forma di giudizio a un insieme di regole o principi che potrebbero poi essere enunciati e insegnati antecedentemente e indipendentemente da qualsiasi loro applicazione.

Il giudizio determinante kantiano così delineato avrebbe conservato il suo fascino inalterato fino a che la svolta linguistica del XX secolo non ne avrebbe denunciato il vizio interno, rimasto fino a quel momento invisibile: ossia, la dipendenza della *soggettività*, della *percezione* e dei *significati* da quadri di riferimento più ampi, i quali avrebbero la doppia caratteristica di essere *situati* e di manifestarsi sempre al *plurale*. Di conseguenza, nessun particolare, secondo le teorie sviluppatesi a partire dalla svolta linguistica (si pensi ai *cultural studies*, ai femminismi della seconda e della terza ondata, al post-femminismo, alle teorie *queer*, al decostruzionismo, al post-strutturalismo, agli studi postcoloniali ecc.), potrebbe essere sussunto sotto un universale, senza che tale operazione non risulti anche violenta, o arbitraria, per il soggetto più debole sotto un profilo linguistico, culturale, di genere, di estrazione sociale ecc. Ciò avverrebbe perché questo tipo di giudizio, come pone ancora in rilievo Arendt, conterrebbe

sempre un pregiudizio: a essere giudicato è soltanto il particolare, ma non il criterio in sé, né il suo essere commisurato a ciò che deve misurare. Anche il criterio è stato a suo tempo deciso con un giudizio, ma adesso quel giudizio è stato adottato ed è divenuto, per così dire, un mezzo per poter continuare a giudicare<sup>248</sup>.

Kant, in qualche modo, aveva precorso i tempi nel formulare un secondo tipo di giudizio, ossia il giudizio riflettente. In questo genere di giudizio il movimento sarebbe esattamente inverso rispetto al giudizio determinante:

---

<sup>248</sup> ARENDT, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 15.

qui sarebbe dato solo il particolare, e spetterebbe alla facoltà *trascendentale* del giudizio *trovare* l'universale. Anche in questo processo, come scrive Kant, avremmo bisogno di un principio guida per risalire da ciò che è particolare alla natura dell'universale, ma questo principio sembrerebbe non poter derivare né dall'esperienza né da alcun altro elemento – «tra cui anche l'analisi concettuale»<sup>249</sup> – giacché in tutti questi casi il giudizio continuerebbe a essere di tipo determinante. Il giudizio riflettente si porrebbe dunque quale modello per pensare la validità in tutti quei casi in cui o la natura della domanda sollevata, o la pluralità culturale di modi di porla, o la contingenza storico-politica, o innumerevoli altre circostanze ci pongano nella condizione di non avere un “universale” a disposizione quale metro di giudizio per fornire risposte o per valutare le risposte disponibili. La differenza principale tra il giudizio determinante e il giudizio riflettente, dunque, risiederebbe nel fatto che il secondo offrirebbe una maniera più ampia per ripensare *l'universale*, entro la quale anche i giudizi meramente riflettenti potrebbero legittimamente ambire a essere validi universalmente, al di là del loro contesto di origine.

In merito al giudizio riflettente, nel 1950, Arendt scriveva:

giudicare può [...] riferirsi anche a qualcosa di completamente diverso, ogniqualvolta veniamo confrontati con qualcosa che non abbiamo mai visto e per cui non abbiamo a disposizione alcun criterio. Questo giudizio, che è privo di criteri, non ha altro riferimento che l'evidenza del giudicato e non ha altri presupposti che l'umana facoltà di giudizio, la quale ha molto più a che fare con la facoltà di discernere che con la facoltà di ordinare e sussumere. Questo giudizio privo di criteri ci è ben noto sotto forma di giudizio estetico o di gusto, sul quale, come ebbe a dire Kant, non possiamo *disputare* ma certo litigare e trovare un accordo; e lo ritroviamo nella vita comune [...]<sup>250</sup>.

Sarebbero, dunque, almeno due gli elementi decisivi che, nell'analisi di Arendt, esemplificherebbero il passaggio dal giudizio riflettente estetico al giudizio politico, nel quadro più ampio di quella che lei definisce “critica della ragion politica”: il *pensare largo* e il *sensus communis*.

---

<sup>249</sup> FERRARA, *La forza dell'esempio*, cit., p. 39.

<sup>250</sup> ARENDT, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 15.

### 3. Il pensare largo

Nel § 40 della *Critica del Giudizio* (“Del gusto come una specie di ‘*sensus communis*’”) Kant espone le tre massime del *sensus communis*, «non [...] come parti della critica del gusto», ma in quanto «possono servire alla spiegazione dei suoi principi»<sup>251</sup>. Ciascuna di queste massime definisce un modo di pensare: «1) pensare da sé; 2) pensare mettendosi al posto degli altri; 3) pensare in modo da essere sempre d’accordo con te stesso»<sup>252</sup>.

La prima di queste massime, come si legge nel testo di Kant, sarebbe la «massima del modo di pensare libero dai pregiudizii»<sup>253</sup>, caratteristico di una ragione «che non è mai passiva»<sup>254</sup>. La tendenza alla ragione passiva, e dunque eteronoma, è ciò che per Kant definirebbe propriamente il pregiudizio; e, in proposito, il filosofo osserva che il pregiudizio «per eccellenza (*in sensu eminenti*)» è la «superstizione», ossia «il rappresentarsi la natura come non sottoposta a quelle regole, che l’intelletto le dà a fondamento in virtù della propria legge essenziale»<sup>255</sup>.

La superstizione – la cui liberazione, secondo Kant, consisterebbe notoriamente nell’*Aufklärung*<sup>256</sup> – legittimerebbe a sua volta quell’atteggiamento paternalista che Kant deplora a più riprese,

---

<sup>251</sup> KANT, *Critica del Giudizio*, cit., p. 265.

<sup>252</sup> *Ibid.*

<sup>253</sup> *Ibid.*

<sup>254</sup> *Ibid.*

<sup>255</sup> *Ibid.*

<sup>256</sup> Si consideri la nota a piè di pagina che Kant scrive in relazione alla parola «illuminismo»: «Si vede subito che l’illuminismo (*Aufklärung*) è una cosa facile in tesi, ma difficile e lunga da ottenersi in ipotesi; perché il non esser passivo con la propria ragione, facendola essere sempre legislatrice di se stessa, è qualcosa di molto facile per un uomo che vuol restare fedele al suo scopo essenziale e non desidera sapere ciò che è al disopra della sua intelligenza; ma poiché la tendenza a sapere al di là si può impedire, e non mancherà mai chi promette con molta sicurezza di potere appagare questo desiderio di sapere, sarà molto difficile mantenere o stabilire la semplice negativa (che costituisce il vero illuminismo) nel modo di pensare (specialmente nell’opinione pubblica)», *ibid.*

considerata la cecità in cui ci trascina, e che impone quasi come un obbligo, mettendo nella migliore evidenza il bisogno di esser guidati dagli altri, e quindi lo stato di una ragione passiva<sup>257</sup>.

Per quanto riguarda la seconda delle massime, il «pensare mettendosi al posto degli altri», essa avrebbe a che fare invece con un «uso appropriato della facoltà della conoscenza»,

per cui un uomo, per quanto siano piccoli in lui la capacità e il grado delle doti naturali, mostrerà di avere un largo modo di pensare, quando si elevi al disopra delle condizioni soggettive particolari del giudizio, tra le quali tanti altri sono come impigliati, e rifletta sul proprio giudizio un punto di vista universale (che può determinare soltanto mettendosi dal punto di vista degli altri)<sup>258</sup>.

La terza massima, infine, relativa al modo di pensare «conseguente»<sup>259</sup> («pensare in modo da essere sempre d'accordo con te stesso»), sarebbe per Kant la più difficile da perseguire, poiché richiederebbe una congiunzione con le due precedenti, oltre che una «certa abilità» derivante da una «costante abitudine»<sup>260</sup>.

Ai fini del lavoro che mi propongo è utile soffermarsi principalmente sul secondo dei modi elencati («pensare mettendosi al posto degli altri»), giacché, seguendo Kant, «la prima di queste massime è la massima dell'intelletto, la seconda del Giudizio e la terza della ragione»<sup>261</sup>. Questo modo di pensare si opporrebbe dunque a ciò che si rinverrebbe dinanzi a uno spirito ristretto, limitato, tutto ripiegato su di sé, sulla propria situazione soggettiva e particolare; il pensare largo, invece, definirebbe la facoltà di giudicare, a differenza dell'intelletto (il pensare autonomamente) e della ragione (il pensare non ingannandosi) e consisterebbe precisamente nel «riflettere sul [...] proprio giudizio da un punto di vista universale (che [si] può determinare soltanto ponendosi dal punto di vista altrui)»<sup>262</sup>.

---

<sup>257</sup> Ivi, p. 267.

<sup>258</sup> *Ibid.*

<sup>259</sup> *Ibid.*

<sup>260</sup> *Ibid.*

<sup>261</sup> *Ibid.*

<sup>262</sup> Ivi, p. 269.



Il pensare largo, dunque, sarebbe in grado di emancipare il soggetto dalla propria condizione privata di limitatezza, che tenderebbe a generare illusioni e una vera e propria influenza nefasta sul proprio stesso giudizio. Lo slittamento dal sé al punto di vista altrui e, pertanto, al punto di vista universale, consentirebbe al soggetto di paragonare il proprio giudizio (il proprio “apprezzamento”) con quello di chiunque altro.

In proposito può essere utile ricordare la distinzione che Kant, nel § 5 dell’opera in esame (“Comparazione dei tre modi specificamente diversi del piacere”), opera tra il *piacevole*, il *bello* e il *buono*, i quali designerebbero ciascuno tre diversi modi di rappresentazione del sentimento del piacere e del dispiacere:

[o]gnuno chiama *piacevole* ciò che lo diletta; *bello* ciò che gli piace senz’altro; *buono* ciò che apprezza, approva, vale a dire ciò cui dà un valore oggettivo. Il piacevole vale anche per gli animali irragionevoli; la bellezza solo per gli uomini, nella loro qualità di essere animali, ma ragionevoli, e non soltanto in quanto essi sono semplicemente ragionevoli [...], ma in quanto sono nello stesso tempo animali; il buono invece ha valore per ogni essere ragionevole in generale<sup>263</sup>.

Tralasciamo qui la questione relativa al “buono” e soffermiamoci invece sul “bello”, il quale – a differenza del “piacevole”, che fonda il suo giudizio su un sentimento particolare – implica spontaneamente uno spostamento nei riguardi dell’altro, in quanto oggetto di soddisfazione disinteressata, e in quanto conterrebbe una pretesa di validità universale. In virtù di ciò, dunque, secondo Kant si potrà dire che «X è *piacevole* per me, per le mie particolari esigenze e per la mia particolare condizione», ma non che «X è *bello* per me, per le mie particolari esigenze e per la mia particolare condizione». Per ciò che attiene il piacevole, infatti

ognuno riconosce che il giudizio che egli fonda su di un sentimento particolare, e col quale dichiara che un oggetto gli piace, non ha valore se non per la sua persona. Perciò quando qualcuno dice: – il vino delle Canarie è piacevole – sopporta volentieri che gli si corregga l’espressione e gli si ricordi che deve dire: – è piacevole per me; – e così non solo pel gusto della lingua, del palato o della

---

<sup>263</sup> Ivi, p. 85.

gola, ma anche per ciò che può essere piacevole agli occhi o agli orecchi. Per uno il colore della violetta è dolce ed amabile, per l'altro è cupo e smorto. Ad uno piace il suono degli strumenti a fiato, all'altro quello degli strumenti a corda. Perciò sarebbe da stolto litigare in tali casi per riprovare come errore il giudizio altrui, quando differisce dal nostro, quasi che tali giudizi fossero opposti logicamente; sicché in fatto di piacevole vale il principio: *ognuno ha il proprio gusto*<sup>264</sup>.

Per ciò che attiene il bello, invece,

la cosa è del tutto diversa. Sarebbe (proprio al contrario) ridicolo, se uno che si rappresenta qualche cosa secondo il proprio gusto, pensasse di giustificarsene in questo modo: questo oggetto (l'edificio che vediamo, l'abito che quegli indossa, il concerto che sentiamo, la poesia che si deve giudicare) è bello per me. Perché egli non deve chiamarlo bello, se gli piace semplicemente. Molte cose possono avere per lui attrattiva e vaghezza; questo non importa a nessuno; ma quando egli dà per bella una cosa, pretende dagli altri lo stesso piacere; non giudica solo per sé, ma per tutti, e parla quindi della bellezza come se fosse una qualità della cosa. Egli dice perciò: – la cosa è bella; – e non fa assegnamento sul consenso altrui nel proprio giudizio di piacere, sol perché molte altre volte quel consenso vi è stato; egli lo esige. Biasima gli altri se giudicano altrimenti, e nega il loro gusto, pur pretendendo che debbano averlo; e per conseguenza qui non si può dire: – ognuno ha il suo gusto particolare. – Varrebbe quanto dire che il gusto non esiste; che non v'è un giudizio estetico, il quale legittimamente possa esigere il consenso universale<sup>265</sup>.

Questa *indisputabilità* del bello<sup>266</sup>, dunque, sarebbe resa possibile secondo Kant dallo sganciamento del sé del soggetto: mediante l'attribuzione dello stesso sentimento di soddisfazione a tutti gli altri, egli aprirebbe la

---

<sup>264</sup> Ivi, p. 91.

<sup>265</sup> *Ibid.*

<sup>266</sup> Si consideri, su questo punto, la notazione di Arendt: «[l]a pretesa arbitraria e soggettivistica della massima *de gustibus non disputandum est* (senza dubbio validissima per le idiosincrasie individuali) infastidiva Kant, ne urtava la sensibilità politica e non il senso estetico. [...] Kant era pienamente consapevole del carattere pubblico del bello; ora appunto per il loro valore pubblico i giudizi di gusto dovevano, a suo avviso, essere pubblicamente discussi [...] il gusto, nella misura in cui fa appello al comune giudizio come ogni altro giudizio, è tutto il contrario di un "sentimento personale"», EAD., *La crisi della cultura*, cit., p. 284.

possibilità del confronto, la quale aprirebbe a sua volta alla possibilità del giudizio. Nel cammino verso l'universale, esemplificato dal giudizio «X è bello», il soggetto farebbe esperienza di una facoltà di giudicare che terrebbe conto, nel pensare, del modo di rappresentazione di ogni altro, «per appoggiare, per così dire, il suo giudizio alla ragione umana»<sup>267</sup>.

Può essere utile precisare, tuttavia, al fine di smorzare il tono imperativo che potrebbe evincersi dall'ultima lunga citazione (in particolare, nel passaggio in cui Kant scrive «egli lo esige») che, in realtà, in altri passi della *Critica del Giudizio*, l'esigenza del consenso apparirebbe più come condizionale, pur tuttavia connessa al presagio di un «principio, che è comune a tutti»:

[i]l giudizio di gusto esige il consenso di tutti; e chi dichiara bella una cosa pretende che ognuno dia l'approvazione dell'oggetto in questione, e debba dichiararlo bello allo stesso modo. Il *dovere* nel giudizio estetico è dunque espresso per tutti i dati, che sono richiesti dal giudizio; ma solo condizionatamente. Si pretende al consenso di ognuno, perché si ha, per tale esigenza, un principio, che è comune a tutti; e su questo consenso si potrebbe anche sempre contare, se però si avesse la certezza che il caso singolo sia stato esattamente sussunto a quel principio come regola dell'approvazione<sup>268</sup>.

L'analisi del “pensare largo” che emerge dalle pagine della terza *Critica* serve ad Arendt per giustificare la scoperta di una filosofia politica implicita nell'estetica kantiana. Il pensare largo di Kant equivale per Arendt al “pensare in modo politico”, in quanto questo tipo di pensiero sarebbe un pensiero di tipo *rappresentativo*. Questa equivalenza richiede, tuttavia, una precisazione circa la rivalutazione che Arendt opera del concetto di *opinione*<sup>269</sup>.

---

<sup>267</sup> Ivi, p. 267.

<sup>268</sup> Ivi, p. 141 e s.

<sup>269</sup> Cfr. TAVANI, *Hannah Arendt e lo spettacolo del mondo*, cit., pp. 87-128, la quale nota che «sorprende che in tanta letteratura secondaria dedicata a Hannah Arendt nell'arco di diversi decenni una porzione relativamente piccola, almeno rispetto ad altri titoli [...] risulti dedicata in forma diretta alla nozione arendtiana di *doxa*»; cfr. anche FORTI, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., pp. 292-295.

In quanto pensatrice dichiaratamente “socratica”, Arendt maturò un’idea assai elevata della δόξα (*doxa*), dell’opinione, e si soffermò spesso sull’analisi dei processi di formazione delle opinioni. Quando ci si fa un’opinione su una data questione politicamente rilevante, o in relazione a un evento che ha luogo nello spazio pubblico, si considera quella questione, o quell’evento, da punti di vista diversi, provando a calarsi nei panni degli altri e accettando, dunque, di assumersi il carico del pensiero anche di coloro che in quello specifico momento sono assenti. Nel maturare un’opinione si cerca in sostanza di rappresentare gli altri e ciò avverrebbe mediante l’*immaginazione* di ciò che gli altri penserebbero e direbbero se fossero al mio fianco nel momento in cui io la maturo:

[l]’immaginazione, la facoltà di rendere presente ciò che è assente, trasforma gli oggetti dei sensi esterni in oggetti della percezione interna, proprio come se si trattasse di un senso interno. Ciò accade mediante riflessione non su un oggetto, ma sulla rappresentazione. L’oggetto suscita in noi piacere o dispiacere. Kant definisce questa l’“operazione della riflessione”<sup>270</sup>.

Al contrario del “pensare filosoficamente” (la «riflessione su un oggetto»), in cui si tesse un dialogo serrato con se stessi, nel processo di formazione di un’opinione ci si aprirebbe al dialogo con gli altri, avviando con loro una discussione, anche immateriale. Il pensare largo, per Arendt, non è però declinato nei termini di “empatia” nei confronti degli altri, né tantomeno di “identificazione” con le condizioni altrui, le quali sarebbero sempre molto diverse dalle nostre: il pensiero rappresentativo e la facoltà di giudicare, infatti, sarebbero delle capacità politiche (*skills*) da acquisire con l’esercizio del confronto e non delle più o meno spiccate doti morali o psichiche. Come scrive in *Truth and Politics*:

[q]uante più posizioni altrui ho presente nella mia mente mentre sto ponderando una data questione, e quanto meglio posso immaginare come sentirei e penserei se fossi al posto di queste persone, tanto più forte sarà la mia capacità di pensiero rappresentativo e tanto più valide saranno le mie conclusioni finali, la mia opinione. (È questa capacità di avere una “mentalità ampliata” che rende gli

---

<sup>270</sup> ARENDT, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 97.

uomini capaci di giudicare; come tale, essa fu scoperta da Kant nella prima parte della sua *Critica del Giudizio*, anche se egli non riconobbe le implicazioni politiche [...] della sua scoperta)<sup>271</sup>.

L'equivalenza tra il "pensare largo" (che Kant teorizza in relazione al giudizio estetico) e il "pensiero rappresentativo" (che Arendt declina in senso politico) sarebbe dunque costituita da due elementi specifici: 1) *la connessione tra giudizio e opinione* e 2) *l'idea di imparzialità*. L'esercizio al confronto delle singole opinioni sarebbe invero la fucina dell'attitudine a giudicare e, in una sorta di moto circolare, l'attitudine al giudizio irrobustirebbe quel processo di formazione delle opinioni che la tradizione filosofica platonica avrebbe invece teso a screditare<sup>272</sup>.

Come osserva Simona Forti, l'originalità del ripensamento della nozione di opinione da parte di Arendt non risiederebbe, né unicamente né primariamente, nella riabilitazione di un sapere fronetico in opposizione al sapere tecnico o a quello filosofico<sup>273</sup>. Arendt, semmai, tenderebbe a riformulare il valore dell'opinione risalendo al duplice significato della parola greca *doxa*, intesa sia come ciò che si contrappone all'*episteme*, da un lato, sia come ciò che a differenza dell'illusione, rimanda all'apparire, alla messa in luce, dall'altro. Nella *Vita della mente*, inoltre, il secondo significato qui accennato sembrerebbe prevalere sul primo, poiché sarebbe maggiormente in sintonia con l'idea arendtiana della coincidenza tra Essere e Apparire, in quello che lei definisce «mondo delle apparenze» (CAP. I, § 5 *infra*):

in contrasto con l'esserci inorganico della materia inanimata, le creature viventi non sono mere apparenze. Essere vivi significa essere posseduti da un impulso all'autoesibizione che corrisponde in ognuno al dato di fatto del proprio apparire. Gli esseri viventi fanno la loro apparizione come attori su una scena allestita per loro. La scena è comune a tutti i viventi, ma *pare* diversa a ciascuna specie, diversa anche a ciascun esemplare individuale. Parere – il mi-pare, *dokei moi* – è il modo, forse il solo possibile, in cui un mondo che appare è riconosciuto e

---

<sup>271</sup> ARENDT, *Verità e politica*, cit., p. 48.

<sup>272</sup> Nel saggio *Sulla rivoluzione*, cit., ad esempio, Arendt riconosce all'opinione lo «statuto di facoltà razionale politicamente determinante».

<sup>273</sup> FORTI, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., p. 292.

percepito. Apparire significa sempre parere agli altri e questo parere varia secondo il punto di vista e la prospettiva degli spettatori. In altre parole, ogni cosa che appare, in virtù del suo apparire, acquisisce una sorta di travestimento che può in verità – benché non necessariamente – dissimularla o deformarla. Il parere corrisponde al fatto che ogni apparenza, ad onta della propria identità, è percepita da una pluralità di spettatori<sup>274</sup>.

Anche in questo caso, tuttavia, sarebbe possibile rilevare delle differenze tra il pensiero di Arendt e la tradizione liberale. Avere un'opinione ed esprimerla, infatti, non equivarrebbe, secondo la pensatrice, strettamente alla libertà di espressione liberale, sottesa al diritto di ciascuno di dire pubblicamente – mediante ogni mezzo – quali siano le proprie personali vedute su qualunque cosa<sup>275</sup>. Alla luce di quanto scritto fino a questo punto, avere un'opinione, in modo più radicale, equivarrebbe secondo Arendt alla possibilità di cogliere il *reale* – o di approssimarvisi il più possibile – mostrando di sapersi orientare tra le diverse prospettive dalle quali ciascuno vedrebbe il mondo: in questi termini, dunque, l'opinione sarebbe il calco, articolato nel discorso, della molteplicità degli aspetti di quel mondo delle apparenze dietro il quale non si celerebbe nulla di “più autentico”.

A differenza della verità, la quale costringerebbe all'assenso, l'opinione vedrebbe inoltre il suo tratto caratteristico nel salvaguardare la diversità (o la relatività) dei punti di vista, permettendo così un confronto tra prospettive diverse: infatti, sebbene il mondo tra gli uomini sia il terreno comune di incontro (quello che, nella metafora arendtiana, sarebbe il “tavolo” attorno al quale tutti i suoi abitanti sono seduti), coloro che lo abitano avrebbero posizioni irriducibilmente diverse. Ciò, tuttavia, non implica necessariamente che secondo Arendt non esista “nessuna” verità, o che “tutto sia relativo”. Affronteremo in maniera più estesa nel prossimo capitolo la distinzione tra la verità razionale e la verità di fatto; qui è

---

<sup>274</sup> ARENDT, *La vita della mente*, cit., p. 102 e s.

<sup>275</sup> Sulla formazione dell'opinione e dell'opinione pubblica, oggi, cfr. il saggio di P. STRINGA, *Blogdemocrazia: come si forma oggi l'opinione pubblica*, Carocci, Roma 2011. Per un'interessante genealogia novecentesca, cfr. il recente studio di P. R. CORNER (ed.), *Popular Opinion in Totalitarian Regimes: Fascism, Nazism, Communism*, Oxford University Press, Oxford 2009 (trad. it. a cura di G. PROCACCI e A. MARCHI, *Il consenso totalitario. Opinione pubblica e opinione popolare sotto fascismo, nazismo e comunismo*, Laterza, Roma-Bari 2012).

sufficiente anticipare, comunque, che entrambi questi tipi di verità si opporrebbero all'opinione nel modo di *asserzione di validità*, giacché la verità, spiega Arendt, conterrebbe sempre un elemento coercitivo<sup>276</sup>:

considerata dal punto di vista della politica, la verità ha un carattere dispotico. Essa è per questo odiata dai tiranni, che giustamente temono la concorrenza di una forza coercitiva che non possono monopolizzare, e gode di uno status piuttosto precario agli occhi dei governi che si basano sul consenso e aborriscono la coercizione. I fatti sono al di là dell'accordo e del consenso, e ogni discorso riguardo ad essi – ogni scambio d'opinione basato su una corretta informazione – non contribuirà minimamente al loro consolidamento. Una opinione sgradita può essere discussa, respinta, o si può giungere a un compromesso su di essa, ma i fatti sgraditi possiedono un'exasperante ostinatezza che può essere scossa soltanto dalle pure e semplici menzogne<sup>277</sup>.

Questo non significa, come molti hanno voluto intendere, che per Arendt le opinioni godano di una priorità sulla verità fattuale, a ogni costo: il passo qui citato pone anzi in evidenza lo scarto esistente tra *doxa* e *aletheia*, e che dinanzi alla verità fattuale nessuna opinione potrebbe mutarne la sostanza, come peraltro scrive Arendt mediante un efficace esempio:

ci vorrebbe molto più dei capricci degli storici per eliminare dalla storia il fatto che nella notte del 4 agosto 1914 le truppe tedesche hanno varcato la frontiera del Belgio; ciò richiederebbe non meno di un monopolio del potere sull'intero mondo civilizzato. Ma un tale monopolio è tutt'altro che inconcepibile, e non è difficile immaginare quale sarebbe il destino della verità di fatto se gli interessi di potere, nazionali o sociali, avessero l'ultima parola su tali questioni [...]<sup>278</sup>.

«Nessuna opinione», a differenza dei fatti, è «evidente di per sé. In materia di opinione, ma non in materia di verità, il nostro pensiero è veramente discorsivo, corre, per così dire, di luogo in luogo, da una parte all'altra del mondo»<sup>279</sup>.

---

<sup>276</sup> ARENDT, *Verità e politica*, cit., p. 45.

<sup>277</sup> Ivi, p. 47.

<sup>278</sup> Ivi, p. 45.

<sup>279</sup> Ivi, p. 49.

Maturare opinioni e giudicare non avrebbe inoltre alcuna utilità se questo ricorso all'immaginazione non fosse disinteressato, cioè scevro da interessi particolari, come già anticipato. La forza dell'interpretazione arendtiana del "pensare largo" di Kant risiederebbe allora nel far emergere una tendenza alla "generalizzazione" dall'opinione correttamente maturata, la quale sarebbe in grado di superare i punti di vista particolari per approdare infine a un giudizio *imparziale*. L'opinione coniugherebbe invero «ogni specie di vedute antagoniste, fino a quando alla fine si innalza da queste particolarità a una generalità imparziale»<sup>280</sup> e una delle condizioni di possibilità sarebbe l'impiego pubblico del pensare largo. Infatti, l'opinione

è costretta a venire alla luce affinché possa mostrarsi da ogni lato, da ogni possibile prospettiva, fino a essere inondata e resa trasparente dalla piena luce della comprensione umana<sup>281</sup>.

Calarsi nei panni degli altri, immaginare ciò che direbbero tenendo conto non solo della propria condizione soggettiva ma anche di quella altrui, adottando così tutti i punti di vista possibili, sarebbero dunque i contorni che Arendt traccia per descrivere l'attitudine al giudizio imparziale. L'inondazione di luce – per ricalcare il fraseggio tipico di Hannah Arendt – di cui può essere resa oggetto la singola opinione proverrebbe da un confronto orizzontale, egualitario, delle singole opinioni, il quale farebbe emergere elementi di reciprocità che consentirebbero di vedere l'oggetto in questione da tutte le angolature possibili.

#### 4. Il *sensus communis*

Come ho già ricordato, Hannah Arendt, in un diario del 1957, annota alcune riflessioni circa la possibilità di sostituire la parola "gusto" con l'espressione "facoltà di giudizio"; sostituzione che, dal suo punto di vista, giustifica la presenza, nell'estetica di Kant, anche della sua filosofia politica. Ma per quale motivo la mera sostituzione di una parola con

---

<sup>280</sup> *Ibid.*

<sup>281</sup> *Ibid.*



un'altra dovrebbe autorizzarla a dedurre da un trattato di estetica un trattato di filosofia politica? Una prima risposta a questo interrogativo potrebbe consistere nel ri-volgere lo sguardo al già citato § 40 della *Critica del Giudizio* di Kant, in cui si definisce a chiare lettere il «gusto come una specie di *sensus communis*»<sup>282</sup>; ma, trattandosi appunto di una risposta approssimativa, la questione richiede un'ulteriore e più approfondita analisi.

La *Kritik der Urteilskraft* è secondo Arendt un testo politico nella misura in cui il punto di partenza dell'analisi di Kant è il mondo e la pluralità degli uomini che in esso vivono. Come si è visto nel CAP. I, per Arendt «la politica [...] non ha tanto a che fare con gli uomini quanto con il mondo che si crea tra loro, e che a loro sopravvivrà»<sup>283</sup>. Stando a questa sintetica ma significativa definizione, se dunque la politica dovesse perdere di vista il suo compito di curarsi del mondo – ossia di quello spazio tra gli uomini, che precede la loro venuta e che resiste alla loro dipartita –, si disintegrerebbe spianando la strada a una situazione priva di mondo, un *deserto* di senso; al contrario, se in seno a una data comunità politica maturano prospettive anche molto diverse sul mondo, allora significa che lì la politica è viva e assolve egregiamente alle sue funzioni, rendendo quella data comunità libera.

Come si evince, dunque, l'estetica kantiana (il “pensare largo”, mettendosi al posto degli altri) offrirebbe una sorta di cornice alla teoria politica arendtiana: possibilità tanto più concepibile in quanto le opere d'arte, nel loro essere cose del mondo, condividerebbero con i fatti e gli eventi politici la natura fenomenica, ossia il potere di apparire nello spazio pubblico, il quale si originerebbe a sua volta in seno a quella apparizione, a quella apparizione cioè di opere d'arte e di fatti ed eventi politici. Ernst Vollrath chiarisce bene questo passaggio:

il modo di pensare in modo politico di Arendt tratta gli argomenti in campo politico non come “oggetti” ma come fenomeni o accadimenti. Essi sono come si

---

<sup>282</sup> KANT, *Critica del Giudizio*, cit., p. 263.

<sup>283</sup> ARENDT, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 83.

mostrano, ciò che appare agli occhi e ai sensi [...]. Lo spazio in cui accadono i fenomeni politici è creato dai fenomeni stessi<sup>284</sup>.

Per quanto fondata possa dunque apparire questa analogia tra il fenomeno della politica e il fenomeno dell'arte, non sarebbe comunque ancora sufficiente per la fondazione di una filosofia politica. Arendt sente l'esigenza di esplorare un principio *a priori*, un principio cioè che non derivi dall'esperienza, ma che consenta semmai di comprendere l'esperienza e al contempo di conferirle senso. Un principio in grado di apportare, in sostanza, la *conditio sine qua non* di una filosofia politica, ossia quella dell'istituzione di una condizione di politicità; il che non significa ancorare questo principio in una presunta natura dell'uomo, à la Aristotele, come precisa Arendt stessa:

[l]o *zoon politikon*: quasi che nell'Uomo vi fosse un elemento politico che è parte della sua essenza. Proprio questo è falso; l'Uomo è a-politico. La politica nasce *tra gli* uomini, dunque decisamente *al di fuori* dell'Uomo. Perciò non esiste una sostanza propriamente politica. La politica nasce nell'*infra*, e si afferma come relazione<sup>285</sup>.

Questo perché, come si ricorderà, «[l]a politica si fonda sul dato di fatto della pluralità degli uomini. Dio ha creato l'Uomo, *gli* uomini sono [invece] un prodotto umano, terreno»<sup>286</sup> e ciò significa per Arendt affermare la pluralità come condizione comune, la comune diversità, o meglio, significa proprio elevare il politico a fenomeno paradigmatico della pluralità. Si consideri, in merito, uno dei passi più suggestivi – e non privi di ambiguità – di *Was ist politik?*:

[è] nella assoluta diversità di ogni uomo dall'altro, che è più grande della diversità relativa tra popoli, nazioni o razze, è nella pluralità che è contenuta la creazione dell'Uomo per mano di Dio. Con questo però la politica non ha niente a che fare.

---

<sup>284</sup> E. VOLLRATH, *Hannah Arendt and the Method of Political Thinking*, in "Social Research", 44, 1977.

<sup>285</sup> ARENDT, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 7.

<sup>286</sup> *Ivi*, p. 5.

La politica infatti organizza *a priori* gli assolutamente diversi in vista di una uguaglianza *relativa*, per distinguerla dai *relativamente* diversi<sup>287</sup>.

Arendt rinviene nel principio kantiano del *sensus communis* ciò che le consente di render conto del carattere fenomenico dell'esperienza politica, che a sua volta mette in scena la condizione di pluralità; come se l'analisi del gusto, ossia del *sensus communis æstheticus*, le consentisse di concettualizzare ciò che non si evince direttamente dal testo kantiano, ossia il *sensus communis politicus*.

Nel § 39 della *Critica del Giudizio* (“Della comunicabilità di una sensazione”), Kant distingue fra più tipi di piacere, definendo il piacere derivante dal bello come specifico in quanto universalmente comunicabile, senza la mediazione di un concetto,

appunto perciò colui che giudica in fatto di gusto (sempre che abbia una giusta coscienza del suo giudizio, e non prenda la materia per la forma, l'attrattiva per la bellezza) può esigere in ogni altro la finalità soggettiva, cioè il suo piacere per l'oggetto, e considerare il suo sentimento come universalmente comunicabile, e ciò senza l'intervento dei concetti<sup>288</sup>.

Questa comunicabilità universale si darebbe tramite l'intermediazione del gusto, che designerebbe secondo Kant l'idea di un senso comune a tutti, *a priori*, tutt'altro che «egoistico», ma che tuttavia prescinderebbe dalle situazioni particolari in cui ciascun soggetto è da sempre inserito, fin dalla nascita:

[s]e dunque il giudizio di gusto non deve avere un valore egoistico, ma necessariamente un valore pluralistico, secondo la sua intima natura, cioè per se stesso, e non per gli esempi che gli altri danno del loro gusto; e se deve essere apprezzato come tale che possa esigere che ognuno debba approvarlo; bisogna che abbia a fondamento qualche principio *a priori* (oggettivo o soggettivo che sia), al quale non si può mai arrivare con l'osservazione delle leggi empiriche delle modificazioni dell'animo, perché queste leggi ci fanno conoscere soltanto come si giudica, ma non ci prescrivono come si deve giudicare, e il modo che il precetto

---

<sup>287</sup> Ivi, p. 8.

<sup>288</sup> KANT, *Critica del Giudizio*, cit., p. 263.

sia anche incondizionato; il che è presupposto dai giudizi di gusto, i quali esigono che il piacere sia immediatamente legato con una rappresentazione<sup>289</sup>.

Ancora in una sorta di moto circolare, dunque, il *sensus communis* sarebbe il principio *a priori* che consentirebbe di render conto della comunicabilità universale, nella misura in cui esso stesso la promulgherebbe: nella valutazione di Arendt, questo *sensus* sembrerebbe in qualche misura performativo, nel preesistere alla comunicabilità universale e a sua volta nel produrla, e potrebbe dunque trovare una sua validità per l'ambito politico, come se fosse il punto di partenza minimo dal quale fondare e organizzare una coesistenza tra diversi. Ma quale statuto – ontologico e politico – riconoscerli?

Come si legge nelle *lectures* arendtiane espressamente dedicate all'analisi del *sensus communis*<sup>290</sup>, Kant, quasi a smarcare il senso comune dalla sua concezione peggiorativa, il *volgare* – ossia, ciò che si incontra ovunque e il cui possesso non è in alcun modo un merito, né un privilegio –, opta per la sua versione latina. Come scrive Arendt:

[l]'espressione “senso comune” designava un senso come gli altri – lo stesso per ciascuno nella sua autentica *privacy*. Usando il termine latino, Kant mostra di intendere qui qualcosa di diverso: un senso extra – una sorta di attributo intellettuale extra (in tedesco, *Menschenverstand*) – che ci inserisce in una comunità. Il “comune intelletto umano è [...] il minimo che ci si possa aspettare da chi aspiri al nome di uomo”. È l'attributo in base al quale gli uomini si distinguono dagli animali e dagli dei. È l'autentica umanità dell'uomo che si manifesta in questo senso<sup>291</sup>.

Per poi proseguire:

[i]l *sensus communis* è il senso specificamente umano perché la comunicazione, cioè il linguaggio, dipende da esso. Per rendere noti i nostri bisogni, per *esprimere* paura, gioia e così via, non avremmo bisogno di parlare. I gesti sarebbero

---

<sup>289</sup> Ivi, p. 231.

<sup>290</sup> Cfr. ARENDT, *Teoria del giudizio politico*, cit., dalla X lezione alla XIII, pp. 89-116.

<sup>291</sup> Ivi, p. 106.

sufficienti e i suoni sarebbero un surrogato sufficientemente buono per i gesti, qualora si dovessero superare lunghe distanze<sup>292</sup>.

Ora, e come si è detto, la capacità di giudicare farebbe necessariamente riferimento al *sensus communis* e potrebbe esercitarsi, secondo Arendt, sia nell'estetica sia nella politica. Questo parrebbe ancora più attendibile se considerato alla luce del fatto che Kant, per tutta la sua esistenza, s'interrogò incessantemente su ciò che tiene uniti, in forme più o meno strette o intense, gli uomini tra loro.

Nel suo testo *Träume eines Geistersehers*, del 1766, il filosofo tedesco osserva che tra le forze che agitano il cuore umano, alcune fra le più vigorose sembrerebbero avere «la propria sede fuori di lui»<sup>293</sup>, e che questa esteriorità farebbe vacillare qualunque concezione di una coscienza autocentrata, indipendente e sovrana: «il punto di convergenza delle linee direttrici dei nostri impulsi non è soltanto in noi: fuori di noi, nella volontà di altri, ci sono forze che ci muovono, anch'esse»<sup>294</sup>. Da ciò deriverebbe dunque il conflitto tra il particolarismo del soggetto che tutto rapporta a se stesso e «il senso dell'interesse generale, che spinge o attira l'anima fuori di sé, verso gli altri»<sup>295</sup>. Questo potrebbe essere dimostrato dall'attenzione che riserviamo al giudizio degli altri, da quella «segreta tendenza» a mettere in correlazione tra di loro i nostri giudizi con quelli altrui, in vista di un accordo, come se in questo movimento emergesse «il sentimento di una dipendenza dei nostri giudizi nei confronti dell'intendimento umano universale, che diventa un mezzo per conferire al tutto degli esseri pensanti una specie di unità di ragione»<sup>296</sup>. Kant ravvisava dunque nel «sentimento di dipendenza della volontà particolare nei confronti della volontà generale» l'esistenza di un vero e proprio senso, «questa necessità, sentita interiormente, di conformare la nostra volontà alla volontà universale»<sup>297</sup>.

---

<sup>292</sup> *Ibid.*

<sup>293</sup> I. KANT, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, Reklam, Leipzig 1880; trad. it. di M. VENTURINI, *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*, BUR, Milano 2008.

<sup>294</sup> *Ibid.*

<sup>295</sup> *Ibid.*

<sup>296</sup> *Ibid.*

<sup>297</sup> *Ibid.*

Questo «sentimento di dipendenza» sembrerebbe dunque intrattenere molti elementi in comune con il *sensus communis* di cui si è detto, giacché sia l'uno sia l'altro istituirebbero un legame tra gli uomini: il primo di tipo morale, appunto, il secondo di tipo politico.

Anne-Marie Roviello definisce questo aspetto del pensiero di Kant nei termini di un «paradosso»:

L'idea del senso comune, o il senso comune come idea, richiama precisamente a qualcosa che non è dell'ordine dell'esperienza, pur abitandola come il trascendentale, in cui soltanto l'esperienza e il pensiero che la costituisce possono trovare il loro luogo fondativo [...]. Ci sono contemporaneamente irriducibilità, rottura di continuità fra empirico e trascendentale, e rapporto di fondazione fra l'uno e l'altro; il trascendentale è presente in seno all'empirico come rappresentazione di un altrove, senza il cui riferimento l'empirico non reggerebbe, l'esperienza perderebbe il suo principio di orientamento<sup>298</sup>.

In maniera più implicita, ma sempre nei termini di un paradosso, Arendt invece scrive:

[L]'aspetto più sorprendente di tutta la faccenda è che il senso comune, la facoltà di giudicare e di discriminare tra il giusto e lo sbagliato, debba poggiare sul senso del gusto. Dei nostri cinque sensi, tre colgono chiaramente oggetti del mondo esterno e sono pertanto facilmente comunicabili. La vista, l'udito, il tatto hanno a che fare in modo diretto e, per così dire, oggettivo con le cose, rendono possibile l'identificazione degli oggetti e possono essere comunicati agli altri uomini, cioè espressi in parole, fatti oggetto di discorso etc. L'odorato e il gusto danno sensazioni interne, che sono del tutto private e incomunicabili: ciò che gusto e odore non si lascia proprio tradurre in parole. Questi sono, si direbbe, sensi privati per definizione. I tre sensi oggettivi hanno invece in comune la capacità di rappresentazione, di rendere presente qualcosa che è assente: io posso ad esempio rievocare nella memoria un edificio, una melodia, l'impressione del contatto col velluto. Né il gusto né l'odorato posseggono questa facoltà, cui Kant dà il nome di immaginazione; d'altro canto, essi sono senza dubbio i sensi decisivi. Si può sospendere il giudizio su ciò che si vede e, benché meno agevolmente, su ciò che si ode e si tocca. Ma in materia di gusto o di olfatto il mi-piace o non-mi-piace è

---

<sup>298</sup> A.-M. ROVIELLO, *L'institution kantienne de la liberté*, Ousia, Paris 1984, p. 49.

immediato e irresistibile. E, ancora una volta, piacere e dispiacere sono del tutto soggettivi. Perché mai, allora, il gusto dovrebbe [...] essere elevato a facoltà spirituale del giudizio e diventarne il portatore? E il giudizio, per parte sua, [...] perché mai dovrebbe basarsi su questo senso privato?<sup>299</sup>

Nel gusto, il più privato e soggettivo tra i sensi, Kant coglierebbe – paradossalmente – il non-soggettivo, proprio come nelle «forze esterne» a noi coglierebbe ciò che determina la nostra volontà interiore. In modo significativo, dunque, Arendt si ricollega al § 41 della *Critica del Giudizio* (“Dell’interesse empirico per il bello”), e più precisamente al passo in cui Kant dichiara che «[e]mpiricamente il bello interessa solo nella società»,

e se si ammette come naturale nell’uomo la tendenza alla società, e la socievolezza, cioè l’attitudine e l’inclinazione alla vita sociale, come una qualità inerente ai *bisogni* dell’uomo, in quanto creatura destinata alla società, e quindi inerente all’umanità, – allora non si potrà non considerare il gusto come la facoltà di giudicare di tutto ciò in cui il proprio sentimento può esser comunicato ad ogni altro, e quindi come il mezzo di soddisfare ciò che è richiesto dall’inclinazione naturale di ognuno<sup>300</sup>.

Il gusto sarebbe il mezzo sensoriale per conferire compiutezza all’inclinazione – spontanea o necessitata – di ogni individuo a vivere in società. Dal conflitto che si originerebbe in seno al gusto tra soggettivo e non-soggettivo, risulterebbe dunque che l’elemento non-soggettivo del gusto non è “oggettivo”, bensì “intersoggettivo”: «in altre parole», come conclude Arendt, «l’elemento non soggettivo dei sensi non soggettivi consiste nell’intersoggettività»<sup>301</sup>. Infatti, come aggiunge tra parentesi, «[s]i deve essere soli per pensare; si ha bisogno di compagnia per gustare un pranzo»<sup>302</sup>.

---

<sup>299</sup> ARENDT, *Teoria del giudizio politico*, cit. p. 96 e s.

<sup>300</sup> KANT, *Critica del Giudizio*, cit., p. 271.

<sup>301</sup> ARENDT, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 100.

<sup>302</sup> *Ibid.*

\*\*\*

Sulla tensione interna alla teoria del giudizio di Arendt, tra *phronesis* aristotelica e *Urteilkraft* kantiana, è stato scritto molto: uno dei principali attriti posti in evidenza riguarderebbe il fatto che il giudizio inteso nei termini della virtù aristotelica sarebbe un'abilità posseduta da pochi *phronimoi*, restando inoltre legato a una dimensione principalmente etica della politica; il giudizio inteso nei termini della *Urteilkraft* sarebbe, invece, una facoltà comune a tutti gli esseri umani, un *sensus communis*, appunto, che non avrebbe nulla a che fare con ciò che normalmente si intende con l'espressione "senso comune", come insieme di valori (e stereotipi) condivisi – e raramente messi in discussione – di una comunità concreta.

Secondo Alessandro Ferrara, tuttavia, «le due prospettive appaiono [...] molto meno distanti di quanto si possa supporre e in ogni caso certamente non si contraddicono l'una con l'altra»<sup>303</sup>: nella sua valutazione, infatti, non si darebbe alcun luogo in cui Aristotele ponga dei limiti al numero di coloro che possono possedere la *phronesis*, così come, in Kant, la facoltà del giudizio – pur essendo comune a tutti – necessiterebbe di essere coltivata e testata, e senza garanzie di successo. Vi sarebbero, d'altro canto, una serie di affinità alquanto esplicite, le quali farebbero pensare che Aristotele e Kant avessero a cuore lo stesso problema, pur affrontandolo da prospettive diverse e con lessici diversi. Elenchiamole:

1) in primo luogo, a differenza della *techné*, che rimane privilegio degli esperti, la *phronesis*, proprio come il senso del gusto, non può essere appresa attraverso un metodo valido per sempre, né, una volta appresa, può essere dimenticata. La *phronesis* e l'*Urteilkraft*, invero, potrebbero essere coltivati solo con l'esercizio attraverso casi esemplari;

2) in secondo luogo, a differenza dell'*episteme*, le conclusioni suggerite sia dalla *phronesis* sia dall'*Urteilkraft* non potrebbero essere dimostrate in termini di verità o falsità, bensì solo presentate, rese plausibili e semmai condivise;

---

<sup>303</sup> FERRARA, *La forza dell'esempio*, cit., p. 66.



3) infine, a differenza della *sofia*, la quale avrebbe per oggetto le verità universali, la *phronesis* e l'*Urteilkraft* si occuperebbero di azioni particolari, di casi concreti.

Un altro dei temi che ha suscitato interesse, e critiche, fra i commentatori della teoria del giudizio di Hannah Arendt è il rapporto – oscuro – che intercorrerebbe tra giudizio, razionalità e argomentazione. Secondo Jürgen Habermas, in questo senso, «un'antiquata concezione della conoscenza teorica, basata su intuizioni e certezze definitive», impedirebbe ad Arendt «di interpretare il raggiungimento dell'intesa discorsiva su questioni pratiche nei termini di un *discorso razionale*»<sup>304</sup>. Nella valutazione di Albrecht Wellmer, invece, Arendt non sarebbe in grado di cogliere la connessione che intercorre tra giudizio e argomentazione, correndo il rischio di edificare una sorta di mitologia del giudizio, fondata sulla presunta esistenza di una facoltà del giudizio autonoma; al contrario, secondo Wellmer tale facoltà non sarebbe «un'aggiunta, ma piuttosto un'espressione di quella che potremmo chiamare la facoltà della razionalità discorsiva», impossibile da comprendere se non facendo riferimento a «una qualche relazione interna con la capacità di argomentare e deliberare bene»<sup>305</sup>.

A fronte di tali critiche si potrebbero, tuttavia, avanzare le seguenti obiezioni: proprio la teorizzazione arendtiana del giudizio come facoltà autonoma consentirebbe, anzi, di esplorare il modo in cui l'argomentazione effettivamente funziona e produce risultati che si ritengono validi. Se, inoltre, può essere condivisibile – con Wellmer – che debba esistere un qualche rapporto tra il giudizio e la capacità di argomentare e deliberare bene, questo rapporto potrebbe acquisire pertinenza solo nel momento in cui ci trovassimo a valutare i giudizi da una prospettiva di terza persona (spettatore); dall'altro lato, se ci trovassimo immersi nel contesto deliberativo, qualunque esso sia, dalla prospettiva del partecipante (attore), non sarebbe possibile invocare, come giustificazione per la nostra scelta, la razionalità di un consenso non ancora materializzatosi. In questo caso, al

---

<sup>304</sup> J. HABERMAS, *Hannah Arendt's Communicative Concept of Power*, in "Social Research", 44, 1, 1977, p. 22 e s.

<sup>305</sup> A. WELLMER, *Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason*, in ID. (a cura di), *Endspiele. Die unversönliche Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt 1993, pp. 309-332.

contrario, saremmo costretti a scegliere fra alternative disponibili su una base diversa rispetto a un consenso non ancora esistente (consenso che, tuttavia, contribuiremmo a porre in essere mediante il nostro atto di scelta). La forza della posizione di Arendt, in conclusione, potrebbe risiedere precisamente nel suo intendere la validità della *scelta* come basata sul giudizio e dunque nel postulare l'autonomia del giudizio. La validità del giudizio – come teorizzato da Arendt sulla scorta di Kant – non dipenderebbe, invero, dalla sua peculiare capacità di cogliere il “giusto” principio, semplicemente perché non esisterebbe (o almeno nessuno ancora è riuscito a dimostrarlo) alcun principio – o universale – sovraordinato sotto il quale poter sussumere i vari punti di vista in competizione; “validi” sarebbero, allora, quei giudizi il più possibile inclusivi rispetto a tutti i punti di vista antagonisti e che dunque sono il più *universali* possibile pur rimanendo strettamente ancorati ai *particolari*.

## CAPITOLO QUINTO

### *Il giudizio degli spettatori*

Private faces in public places  
Are wiser and nicer  
Than public faces in private places.

W. H. Auden, *Shorts*

Nell'aprile del 1975 Hannah Arendt si trova a Copenaghen per ritirare il Premio Sonning per il contributo da lei dato alla cultura europea. Il discorso di ringraziamento, che Arendt – impegnata in quel periodo alla conclusione di *The Life of the Mind* – pronuncia in quell'occasione presenta argomenti assai rilevanti per le conclusioni di questo lavoro. Nel domandarsi il perché di quel premio – il suo dubbio atteneva la natura effettiva del contributo dato alla cultura di un continente dal quale fuggì per motivi politici, e nel quale tornò raramente –, perviene poi alla conclusione che il potere di giudicare le proprie azioni pubbliche non stia in capo al singolo quanto il potere di giudicare quelle altrui, o il potere di giudicare fatti ed eventi. «Per quanto mi riguarda», dice,

accetto di buon grado questa lezione d'umiltà, poiché ho sempre pensato che nessuno può conoscere se stesso, dato che nessuno *appare* agli altri così come appare a se stesso. Solo il povero Narciso può essere tratto in inganno dalla sua immagine riflessa, innamorandosi perdutamente di un miraggio. Nondimeno, pur accettando di buon grado questa lezione d'umiltà, dovuta al fatto che nessuno può essere giudice di se stesso, non sono affatto disposta a rinunciare *in toto* alla mia facoltà di giudizio, per giungere così alla conclusione – cui forse potrebbe giungere un credente cristiano – “Chi sono io per giudicare?”<sup>306</sup>

In questo passaggio Arendt conferisce dunque piena *dignità* alla figura dello spettatore: ciascuno individuo, invero, apparirebbe, nello spazio

---

<sup>306</sup> H. ARENDT, *Prologo*, in EAD., *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 6.

pubblico, a un numero più o meno vasto di spettatori, e tale situazione andrebbe a creare, come si è visto nel precedente capitolo, una condizione (lo spazio pubblico, appunto) in cui tutti gli individui sono al contempo attori e spettatori, gli uni degli altri, o meglio gli uni delle *azioni* degli altri:

quando si tratta di capire e teorizzare, non di rado accade che [...] gli spettatori [...] siano in grado di afferrare meglio il senso degli eventi rispetto a quanti sono direttamente coinvolti e assorbiti dagli eventi stessi, cui stanno attivamente prendendo parte. Così, in politica, è possibile in effetti riflettere sugli eventi e interpretarli senza dover essere per forza un cosiddetto animale politico<sup>307</sup>.

In altre parole, Arendt sostiene qui che sarebbe possibile esprimere un giudizio sugli eventi pur senza prendervi parte, ossia dalla posizione dello spettatore, e senza che ciò comporti necessariamente l'impoliticità di quel giudizio, in quanto non connesso alla diretta partecipazione.

Lo stile di vita appartato del filosofo, che comportava una certa distanza dalle vicende umane, era caldeggiato fin dall'antichità da Epicuro, ad esempio, con il suo celebre invito rivolto a tutti i filosofi, «*lathe biosas*» («vivete nascosti»). Il pensare filosoficamente, in effetti, si differenzierebbe dalle altre attività della mente (il volere e il giudicare) sia per la sua invisibilità – per il suo non manifestarsi esteriormente – sia per il fatto che, al contempo, non stimolerebbe ad apparire in pubblico poiché la comunicazione con gli altri ne inficerebbe il processo stesso<sup>308</sup>; fin da Platone, d'altronde, il pensiero è stato definito emblematicamente nei termini di un “dialogo silenzioso tra sé e sé”. «La filosofia è un'attività solitaria», prosegue Arendt,

---

<sup>307</sup> Ivi, p. 7. Cfr. altresì A. CAVARERO, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano 1997, p. 33 e s.: «La scena sulla quale gli esseri umani appaiono gli uni agli altri non come oggetti fisici, ma *in quanto* uomini è infatti quella che li vede *agire* con atti e con parole. Com'è noto, trasgredendo i canoni del lessico tradizionale, Hannah Arendt dà a questa scena di esibizione interattiva il nome di *politica*. [...] L'attivo rivelarsi agli altri, con atti e parole, offre uno spazio plurale e perciò politico all'identità, confermandone la natura esibitiva, relazionale e contestuale. In altri termini, chi ciascuno è lo rivela agli altri quando agisce al loro cospetto su un teatro interattivo dove ciascuno è, al tempo stesso, *attore e spettatore*».

<sup>308</sup> ARENDT, *La vita della mente*, cit., pp. 151 sgg.

e non stupisce che il bisogno di filosofia riaffiori puntualmente in epoche di transizione, quando gli uomini perdono la loro fiducia nella stabilità del mondo, quando non sanno più quale sia il proprio ruolo nel mondo. Non stupisce che questo bisogno riaffiori ogni qual volta diventa necessario e urgente chiedersi daccapo quali siano i requisiti generali di una vita umana – domanda che in sé è coeva all'apparizione dell'uomo sulla terra. Forse Hegel non aveva torto quando scriveva: “La nottola di Minerva s'alza in volo sul far del crepuscolo”<sup>309</sup>.

Nel suo discorso di ringraziamento poi, Arendt contestualizza questo richiamo al *crepuscolo* hegeliano all'*oscurarsi* della sfera pubblica che prese piede in Europa negli anni Venti del Novecento. Il tratto saliente di quell'oscuramento, spiega, non era il “silenzio”, inteso come assenza di discorso pubblico, né l’“immobilità”, intesa come assenza di azione; «al contrario», dice,

mai come allora la scena pubblica pullulò di comunicati pubblici, di solito abbastanza ottimistici; mai come allora l'aria fu smossa, non soltanto da slogan propagandistici delle due opposte ideologie, ciascuna delle quali prometteva un futuro diverso, ma anche dalle proposte coi-piedi-per-terra di rispettabili politici del centro-sinistra, del centro-destra e del centro *tout court*, che ebbero tutte insieme l'effetto di derealizzare ogni problema affrontato<sup>310</sup>.

Il sintomo più allarmante del crepuscolo della sfera pubblica alla quale si poté assistere negli anni Venti, secondo Arendt, era semmai costituito dal ritrarsi acosmico degli intellettuali (i filosofi, i poeti, gli artisti, i critici letterari ecc.), le cosiddette «“generazioni perdute” – come amavano definirsi – che rappresentavano [...], a seconda del Paese, ora avanguardie, ora élite»<sup>311</sup>. Le testimonianze del clima antipubblico successivo alla Prima guerra mondiale, come pone in evidenza Arendt, erano tangibili in tutti gli ambiti della cultura: dalla teorizzazione del *das Man* di Heidegger, a quella dell'*io-sociale* di Bergson (il quale esortava altresì a «pensare da uomo da azione e da agire da uomo di pensiero»), ai versi di W. H. Auden («All words like Peace and Love | All sane affirmative speech | Had been soiled,

---

<sup>309</sup> ARENDT, *Prologo*, cit., p. 8.

<sup>310</sup> *Ibid.*

<sup>311</sup> *Ibid.*

profaned, debased | To a horrid mechanical screech») <sup>312</sup>. Ciò non significa, secondo Arendt, che fu quel disinteresse acosmico degli intellettuali a favorire i fatti politici che presero piede a partire dal decennio successivo in avanti – ossia l’ascesa dei totalitarismi e dei fascismi, la Seconda Guerra mondiale, le leggi razziali ecc. –. Nella sua provocatoria valutazione, infatti, quando l’«intera società apolitica» collassò all’improvviso dinanzi all’incalzare degli eventi, gli intellettuali si mostrarono «ancor più inetti della moltitudine» <sup>313</sup> nella loro incapacità di comprensione.

Su questo punto, Arendt aveva già avuto modo di esprimersi nelle *Lectures* su Kant, rievocando il ruolo del filosofo tedesco in quanto spettatore della Rivoluzione francese: Kant, pur deplorando le azioni particolari di quanti presero parte a quell’accadimento epocale, non esitò tuttavia a comprendere e a esprimere il proprio giudizio politico sul fatto, riconoscendovi in esso il *signum pronosticum* della propensione dell’umanità verso il meglio <sup>314</sup>. Uno dei fili conduttori delle lezioni su Kant è d’altronde proprio l’insistenza con cui Arendt si sofferma sull’atteggiamento “ambiguo” di Kant nei riguardi della Rivoluzione francese: un’ammirazione entusiastica nei riguardi dell’evento in sé, da un lato, e una ferma condanna degli atti compiuti da coloro che vi hanno preso concretamente parte, dall’altro. E, in proposito, Arendt cita un passo tratto dal *Confitto delle facoltà*, opera scritta da Kant contestualmente alla Rivoluzione:

[la Rivoluzione] non consiste in importanti fatti o misfatti compiuti dagli uomini [...]. No; nulla di tutto questo. Si tratta solo del modo di pensare degli spettatori, che in questo gioco di grandiose trasformazioni si palesa *pubblicamente* e manifesta a gran voce una generale e tuttavia disinteressata simpatia per i

---

<sup>312</sup> W. H. AUDEN, *We Too Had Known Golden Hours*, in ID., *Collected Poems*, Modern Library, New York 2007 [«Ogni parola come Pace e Amore | Ogni sano discorso affermativo | È stato insozzato, profanato, svilito | A un orrido strillo meccanico»]. Cfr., su questo punto, l’interessante analisi di C. IRR, *The Suburb of Dissent*, Duke University Press, Durham 1998.

<sup>313</sup> ARENDT, *Prologo*, cit., p. 9. Su questo punto, per quanto mi risulta, le affinità – inattese – del pensiero di Arendt con quello di Antonio Gramsci sono state poste in evidenza solo da L. LA PORTA, nel recente *Antonio Gramsci e Hannah Arendt. Per amore del mondo, grande e terribile*, Aracne, Roma 2010.

<sup>314</sup> ARENDT, *Teoria del giudizio politico*, cit., pp. 71 sgg.

giocatori d'una parte contro quelli dell'altra, nonostante il rischio che lo spirito di parte possa risolversi in un non piccolo danno; ma così questo atteggiamento mostra (per via della sua generale diffusione) un carattere dell'umanità nel complesso, e ad un tempo prospetta (per il suo disinteresse) un carattere morale del genere umano, almeno nella disposizione di base [...]. Questa rivoluzione, dico, trova però nell'animo di tutti gli spettatori (che non siano direttamente coinvolti nel gioco) una *partecipazione*, sul piano del desiderio, prossima all'entusiasmo e la cui stessa manifestazione comportava dei rischi: una partecipazione che può essere causata solo da una disposizione morale intrinseca al genere umano<sup>315</sup>.

Ciò che emerge chiaramente da questo passo, secondo Arendt, è il conflitto tra il principio secondo cui si agisce e il principio secondo cui si giudica<sup>316</sup>: se il pensiero di Kant si distoglie dagli attori e dalle loro azioni (siano esse «fatti o misfatti») per rivolgersi agli spettatori, è per insistere sulle manifestazioni di entusiasmo di questi ultimi, come se il dato essenziale della Rivoluzione non si attestasse tanto nelle gesta degli attori, afflitti da irrimediabili ambiguità, quanto proprio nella comprensione da parte del pubblico degli spettatori. «Infatti», sempre nelle parole di Kant, «l'apparire di qualcosa del genere nella storia umana non si dimentica più, perché ha svelato una capacità e una disposizione della natura umana al meglio»<sup>317</sup>.

In seno all'interpretazione di Arendt, dunque, la nozione di spettatore occupa una posizione centrale, poiché lo spettatore sarebbe colui che di fronte a un dato avvenimento (in questo caso eclatante, come la Rivoluzione francese) esercita la propria facoltà di giudizio. La figura di Kant assumerebbe ancora una volta un ruolo di primo piano nel quadro della filosofia occidentale, secondo Arendt, per il fatto di smarcarsi da quella concezione del *bios theorethikos* inteso come disinteresse per la sfera pubblica in nome della contemplazione ultramondana.

Alla luce di queste considerazioni iniziali, dunque, se nel precedente capitolo ho provato a indagare sul concetto di giudizio inteso come abilità

---

<sup>315</sup> I. KANT, *Die Streit der Fakultäten*, Nicolavivus, Königsberg 1798; trad. it. di D. VENTURELLI, *Il conflitto delle facoltà*, Morcelliana, Brescia 1994, p. 165 e s. Anche in ARENDT, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 69 e s.

<sup>316</sup> ARENDT, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 73.

<sup>317</sup> KANT, *Il conflitto delle facoltà*, cit., p. 169.

politica degli attori che si muovono, parlano e agiscono nello spazio pubblico, attraverso le categorie del giudizio riflettente kantiano (il pensare “largo” e “rappresentativo”, il *sensus communis*), in questo capitolo focalizzerò invece l’attenzione sul secondo versante della teoria del giudizio in Arendt, inteso anche in questo caso come una abilità politica (e che anche in questo caso, si vedrà, mantiene come riferimento il paradigma del giudizio riflettente kantiano), volta però alla comprensione di fatti ed eventi dalla posizione dello spettatore, quale quella di ciascun individuo, in generale, e quella del filosofo della politica, in particolare.

## 1. Comprensione e giudizio

Si è fatto cenno, citando del discorso di ringraziamento di Arendt per il premio Sonning, all’espressione cristiana «Chi sei tu per giudicare?». Arendt riconduce in maniera appropriata questa espressione – ricorrente anche nel linguaggio comune – al linguaggio cristiano, poiché in effetti farebbe da eco alle celebri parole di Gesù Cristo, riportate in varie versioni, ad esempio, nel protovangelo di Giacomo «Chi sei tu che ti fai giudice del tuo prossimo?» (4, 12), o nella *Lettera ai Romani* di Paolo di Tarso, «Chi sei tu per giudicare un servo che non è tuo?» (14, 4) o, esemplarmente, nel vangelo di Luca, in cui l’apostolo riporta il noto interrogativo posto da Gesù, «Perché guardi la pagliuzza che è nell’occhio del tuo fratello, e non t’accorgi della trave ch’è nel tuo?» (6, 41), in seguito all’inequivocabile comandamento «Non giudicate e non sarete giudicati; non condannate e non sarete condannati; perdonate e vi sarà perdonato» (6, 37).

Ebbene, proprio in relazione a quest’ultimo passo di Gesù, che pone in relazione la comprensione (nei termini dell’astensione dal giudizio, che sembrerebbe equivalere, secondo il Gesù del vangelo di Luca, all’essere indulgenti) e il perdono, Arendt propone un chiarimento del rapporto che intercorre tra i due termini nel saggio *Understanding and Politics*, anche alla luce dell’equivoco ingenerato dalla celebre espressione di Madame de



Staël, «Tout comprendre c'est tout pardonner» («Comprendere equivale a perdonare»)<sup>318</sup>.

Ciò che Arendt intende spiegare, nelle pagine di questo testo, è che il processo di comprensione di un fatto politico – ella fa chiaramente riferimento al totalitarismo e agli atti compiuti sia dai membri del governo tedesco sia alle omissioni da parte della società civile, sebbene ciò non ci precluda di astrarre da questi casi specifici –, contrariamente alle raccomandazioni di Cristo, così come riportate dai vangeli, non significa perdonare il fatto e i suoi responsabili, bensì significa, al contrario, esercitare la propria capacità di giudizio politico, in senso riflettente:

[L]a comprensione, che va distinta dal possesso di informazioni corrette e dalla conoscenza scientifica, è un processo complesso che non produce mai risultati inequivocabili: è un'attività senza fine, con cui, in una situazione di mutamento e trasformazione costanti, veniamo a patti e ci riconciliamo con la realtà<sup>319</sup>.

Da questo passo, si noterà, si evince chiaramente l'intrinseco carattere giudizioso della comprensione, poiché, a differenza del pensare filosofico, avrebbe come suo oggetto qualcosa di specifico, che è nel mondo (nella «realtà»), dal quale il soggetto che vuole comprendere si ritrae per poi farvi ritorno («veniamo a patti e ci riconciliamo»). Sarebbe insita nella stessa parola, d'altronde, la relazione tra comprensione e giudizio: dal latino *comprehendere*, la parola “comprensione” designa l'atto mediante il quale si perviene alla formulazione di un concetto, come risultato di un procedimento che “prende” e “mette insieme” aspetti sensibili particolari di un determinato oggetto o di una molteplicità di oggetti.

Se la massima cristiana, dunque, può avere validità nell'ambito della moralità per chi attribuisce valore alle parole di Cristo (il quale, tuttavia, ambiva notoriamente a estendere i propri principi oltre i confini del privato, entro i quali, secondo Arendt, la moralità interiore dovrebbe invece restare confinata), la stessa massima sembrerebbe non poter valere allo stesso modo per l'ambito politico: le buone intenzioni della morale, infatti, non

---

<sup>318</sup> Espressione contenuta nel romanzo ambientato in Italia, *Corinne, ou l'Italie*, del 1807; trad. it. di a cura di A. E. SIGNORINI, *Corinna o l'Italia*, Mondadori, Milano 2006.

<sup>319</sup> ARENDT, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, cit., p. 107

sono azioni politiche proprio perché non entrano nel mondo dell'apparenza e, di conseguenza, non assumono una forma esterna che le renda intelligibili da parte di altri soggetti umani, fisicamente presenti nel mondo, i quali proprio in virtù di questa presenza non possono che assumere il ruolo di spettatori e di "giudici" delle azioni altrui. Gli spettatori, a loro volta, occuperebbero posizioni anche molto diverse rispetto al luogo spaziale in cui si trova l'attore particolare: la pluralità delle opinioni, come si ricorderà dal capitolo precedente, presupporrebbe proprio il punto di vista, l'angolatura prospettica, informando così il *quid proprium* dello spazio politico. All'astensione dal giudizio tipica della moralità farebbe dunque da contraltare la necessità del giudizio, tipica della politicità: «il perdono», conclude così Arendt, «ha così poco a che fare con la comprensione che non ne rappresenta né la condizione né la conseguenza»<sup>320</sup>.

La comprensione dei fatti andrebbe distinta dunque dal perdono poiché tra i due termini non intercorrerebbe né un rapporto logico né un rapporto necessario: il perdono, che Arendt definisce «una delle più grandi capacità umane e probabilmente la più audace delle ambizioni umane in quanto si propone un compito apparentemente impossibile – disfare ciò che è stato fatto»<sup>321</sup>, sarebbe un'azione posta in essere dal singolo individuo che culminerebbe in un singolo atto definitivo, consistente appunto nella pretesa di condonare gli effetti sortiti da una data azione. La comprensione, invece, sarebbe un processo ininterrotto al quale non farebbero seguito risultati definitivi, o inappellabili: Arendt sostiene addirittura che la comprensione «rappresent[er] il modo specificamente umano di vivere, in quanto», nella sua opinione, «ogni individuo ha bisogno di riconciliarsi con un mondo in cui è arrivato, con la nascita, come straniero e in cui, in virtù della sua irriducibile unicità, rimarrà sempre uno straniero»<sup>322</sup>.

Come ha messo in evidenza Roberto Esposito, tra gli altri, la centralità della comprensione all'interno del pensiero di Arendt renderebbe manifesta l'inconciliabilità tra prassi e teoria (cfr. CAP. I, *infra*), che risiederebbe nella già discussa rivendicazione di una validità non subordinata e di una logica

---

<sup>320</sup> *Ibid.*

<sup>321</sup> *Ibid.*

<sup>322</sup> *Ivi*, p. 108.

interna all'agire politico<sup>323</sup>. Marco Cangiotti, invece, sembrerebbe insistere maggiormente sul movimento *ermeneutico* mediante il quale il pensiero, come nelle parole di Arendt sopra citate, si riconcilerebbe con i fatti politici<sup>324</sup>: nella sua attitudine ad attribuire un significato mai pienamente definitivo ai fatti, la comprensione avrebbe molte caratteristiche in comune con il giudizio, così come l'indottrinamento – la forma degenerata della comprensione – ne avrebbe con i pregiudizi, condividendo con questi il ruolo di proteggere l'individuo dalla realtà e preparando il terreno, spesso, a ideologie di vario tipo (cfr. CAP. III, *infra*)<sup>325</sup>. «Molte persone benintenzionate», polemizza in questo senso Arendt,

vorrebbero interrompere [il processo della comprensione] per educare gli altri e alzare il livello dell'opinione pubblica. Secondo costoro i libri possono fungere da armi ed è possibile combattere con le parole. Ma le armi e la lotta rientrano nella sfera della violenza, e la violenza, a differenza del potere, è muta; la violenza comincia laddove il discorso finisce. Le parole usate per combattere perdono la loro qualità del discorso; diventano dei *cliché*. Ed è proprio il livello di penetrazione dei *cliché* nel nostro linguaggio e nei nostri dibattiti quotidiani a darci la misura non solo di quanto ci siamo privati della nostra facoltà di discorso, ma anche di quanto siamo disponibili a ricorrere a mezzi di violenza, che sono ben più efficaci dei cattivi libri (e solo i cattivi libri possono essere buone armi), per risolvere le nostre controversie. L'esito di tutti questi tentativi è l'indottrinamento<sup>326</sup>.

L'indottrinamento, dunque, sarebbe contraddistinto dalla cristallizzazione delle parole e del discorso nei luoghi comuni, dal fatto di trascendere la sfera relativamente stabile dei fatti e delle cifre e dalla formulazione di «asserzioni apodittiche, come se avessero la stessa affidabilità dei fatti e delle cifre»<sup>327</sup>.

---

<sup>323</sup> Cfr. R. ESPOSITO, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1999.

<sup>324</sup> Cfr. M. CANGIOTTI, *Il pensiero come comprensione. La teoria "ermeneutica" di Hannah Arendt*, in S. MALETTA, *Il legame segreto. La libertà in Hannah Arendt*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 29 sgg.

<sup>325</sup> Cfr. anche MATTUCCI, *La politica esemplare*, cit., pp. 138 sgg.

<sup>326</sup> ARENDT, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, cit., p. 108. Sulla distinzione tra "violenza" e "potere", cfr. EAD., *Sulla violenza*, cit.

<sup>327</sup> ARENDT, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, cit., p. 108.

Arendt opera poi una distinzione tra «comprensione preliminare» e «comprensione autentica»<sup>328</sup>; distinzione che sembrerebbe del tutto speculare a quelle, già prese in esame, tra giudizio e pregiudizio e tra giudizio determinante e giudizio riflettente.

La comprensione preliminare, invero, si accontenterebbe di assimilare ciò che è nuovo a ciò che è vecchio: pur configurando un'intuizione di significato, essa manifesterebbe in maniera non dissimile dal pregiudizio una tendenza acritica orientata alla sussunzione del “nuovo” sotto parametri e criteri familiari. Da ciò discenderebbe dunque non solo l'impossibilità di attribuire un significato appropriato all'evento nuovo al quale si assiste, ma anche l'incapacità di mobilitarsi nella direzione più adeguata.

«La comprensione autentica», al contrario:

ritorna sempre sui giudizi e i pregiudizi che hanno preceduto e guidato l'indagine strettamente scientifica. Le scienze possono solo illuminare, ma né dimostrare né confutare la comprensione preliminare acritica da cui prendono le mosse. Se lo scienziato, fuorviato dallo sforzo stesso della sua ricerca, comincia ad atteggiarsi a esperto di politica e a disprezzare la comprensione comune da cui egli ha pur preso le mosse, smarrirà immediatamente il filo d'Arianna del senso comune che solo può guidarlo con sicurezza attraverso il labirinto dei suoi stessi risultati. Se, d'altro canto, lo studioso aspira a trascendere la sua stessa conoscenza – e non vi è altro modo per rendere la conoscenza significativa se non trascenderla – deve tornare a farsi molto umile e prestare orecchio al linguaggio comune [...]<sup>329</sup>.

---

<sup>328</sup> Ivi, p. 111.

<sup>329</sup> Ivi, p. 112. Cfr. anche p. 114: «Come ebbe a notare una volta Nietzsche, rientrerebbe nell'ambito dello “sviluppo della scienza dissolvere il ‘noto’ nell'ignoto: ma la scienza vuole fare l'opposto ed è ispirata dall'istinto di ridurre l'ignoto a qualcosa di noto” (*La volontà di potenza*, n. 608)». E p. 115: « Il paradosso della situazione moderna sembra essere questo: che il nostro bisogno di trascendere sia la comprensione preliminare, sia l'approccio strettamente scientifico deriva dalla perdita dei nostri strumenti di comprensione. La nostra ricerca di significato è al contempo stimolata e frustrata dalla nostra incapacità di generare significato. La definizione kantiana dell'ottusità è tutt'altro che fuori luogo, qui. Sin dall'inizio del secolo la crescente assenza di significato è andata di pari passo con una perdita del senso comune che, per molti aspetti, ha assunto i connotati di una crescente ottusità. Per quanto ne sappiamo, in nessuna civiltà precedente le persone sono arrivate a un tale livello di credulità da formare le proprie abitudini di acquirenti in sintonia con la massima che “l'autoincensamento è la raccomandazione migliore”, il presupposto di ogni pubblicità. Ed è altrettanto improbabile che un'epoca precedente avrebbe mai potuto farsi convincere a prendere sul serio una terapia che sostiene di poter aiutare i propri

Il ritornare sui giudizi e sui pregiudizi precedenti, caratteristico della comprensione che Arendt definisce «autentica», metterebbe ancora una volta in evidenza il nesso tra comprensione e giudizio, poiché entrambi potrebbero essere descritti – preliminarmente – come la sussunzione di un particolare sotto una regola universale – che secondo il Kant della *Critica della ragione pura* costituirebbe «la definizione stessa del giudizio, la cui assenza egli ha mirabilmente definito come “stupidità”, un “difetto per cui non c’è rimedio”<sup>330</sup>» –, sebbene tale sussunzione (tipica del giudizio determinante) possa apparire di difficile praticabilità in quei momenti della storia in cui il darsi di eventi nuovi e inattesi scombina «i parametri con cui misurare e le regole sotto cui sussumere il particolare»<sup>331</sup>: in tutti quei momenti, dunque, Arendt suggerisce che la facoltà della comprensione umana non possa che assumere le sembianze di un giudizio riflettente, poiché «un essere la cui essenza è l’inizio può avere abbastanza originalità dentro di sé per comprendere senza categorie preconcepite e giudicare senza l’ausilio di quelle regole consuetudinarie in cui consiste la moralità»<sup>332</sup>.

---

pazienti solo se essi sborsano una gran quantità di denaro a coloro che la somministrano – a meno che, ovviamente, non esista una società primitiva in cui il passaggio di denaro possieda di per sé qualche potere magico. [...] In questa situazione, l’ottusità, nel senso kantiano del termine, è diventata il difetto di tutti e non può pertanto essere più considerata “senza rimedio”. L’ottusità è diventata comune come un tempo lo era il senso comune; e ciò non significa che essa sia il sintomo di una società di massa o che le persone “intelligenti” ne vadano esenti. La sola differenza è che l’ottusità rimane beatamente tacita tra i non intellettuali e diviene insopportabilmente offensiva tra le persone “intelligenti”. Nel caso dell’intelligenza, si può persino dire che quanto più un individuo è intelligente, tanto più irritante è l’ottusità che lo accomuna a tutti gli altri».

<sup>330</sup> Ivi, p. 114. Cfr. anche KANT, *Critica della ragione pura*, cit., p. 214: «[I]a mancanza di capacità di giudizio è propriamente ciò che si chiama stupidità, e contro tale difetto non c’è assolutamente rimedio. Un cervello ottuso o limitato, cui non manchi nulla se non una misura conveniente di intelletto e una precisione nei concetti dell’intelletto, può certo agguerrirsi con lo studio, sino a raggiungere anche l’erudizione. Tuttavia, poiché in tal caso manca di solito altresì il giudizio (*secunda Petri*), si incontrano non di rado uomini assai eruditi, che nell’uso della loro scienza lasciano spesso scorgere quel difetto giammai emendabile».

<sup>331</sup> ARENDT, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, cit., p. 115.

<sup>332</sup> Ivi, p. 125.

## 2. L'assenza di pensiero

Ho aperto il precedente paragrafo con alcune riflessioni in merito a quell'espressione che Arendt definisce "cristiana", «Chi sei tu per giudicare?» Questa stessa domanda – che assunse in verità le sembianze di un'accusa – venne rivolta, da più parti, proprio ad Arendt, in seguito alla pubblicazione del resoconto cronachistico sul processo all'alto funzionario nazista Adolf Eichmann, tenutosi a Gerusalemme nel 1961, al quale lei assistette come inviata per il quotidiano "The New Yorker" e per il quale impiegò una formula carica di connotazione "morale" per descriverlo, ossia "Rapporto sulla banalità del male"<sup>333</sup>. Ebbe a scrivere, in merito:

[t]ale espressione non implicava allora nessuna tesi o dottrina, anche se mi rendevo conto, confusamente, che essa andava in direzione opposta a quanto asserito dalla nostra tradizione di pensiero – letteraria, teologica o filosofica – intorno al fenomeno del male. Il male, come ci è stato insegnato, è qualcosa di demoniaco; la sua incarnazione è Satana, una «folgorante caduta dal cielo» (Luca, X, 18), ovvero Luciferò, l'angelo caduto [...] il cui peccato è l'orgoglio [...] cioè quella *superbia* della quale solo i migliori sono capaci: essi non vogliono servire Dio, vogliono essere come Lui. Gli uomini malvagi, ci è stato detto, agiscono per invidia; può trattarsi del risentimento per essere riusciti male senza avere nessuna colpa (Riccardo III) o dell'invidia di Caino che uccide Abele perché «il Signore tenne conto di Abele e della sua offerta: ma non tenne conto di Caino e della sua offerta». Essi possono altresì essere spinti dalla debolezza (Macbeth) o, al contrario, dall'odio potente che la malvagità nutre verso la pura bontà («odio il Moro: le mie ragioni partono dal cuore», dice Iago; l'odio di Claggart per l'innocenza «barbara» di Billy Budd, odio che Melville considera una «depravazione secondo natura») oppure ancora dalla cupidigia, «la radice di tutti i mali» (*Radix omnium malorum cupiditas*)<sup>334</sup>.

Molti commentatori, scrisse Arendt qualche tempo dopo, proprio in virtù del linguaggio *valutativo* da lei impiegato, manifestarono la convinzione che fosse impossibile – anche per i funzionari nazisti – restare saldi di fronte a tentazioni di ogni sorta; che, in fondo, il caso Eichmann fosse

---

<sup>333</sup> ARENDT, *La banalità del male*, cit.

<sup>334</sup> ARENDT, *La vita della mente*, cit., p. 83 e s.

emblematico del fatto che nessun individuo è persona fidata o affidabile in situazioni particolarmente critiche e che, dunque, fosse intrinsecamente “sbagliato” esprimere un giudizio: nessuno avrebbe potuto giudicare la condotta di Eichmann, nessuno che non fosse stato fisicamente presente per comprendere in modo autentico le dinamiche interne alla pubblica amministrazione nazista. «Questo, sia detto per inciso», commentò Arendt, «era esattamente l’argomento avanzato [anche] da Eichmann contro la corte»<sup>335</sup>.

Quanto detto fin qui sarebbe dunque emblematico di quanto il problema del *diritto* e della *capacità* di giudizio di un semplice spettatore investa questioni di estrema rilevanza. Secondo Arendt tali questioni sarebbero almeno due: 1) come si può discernere ciò che è “giusto” da ciò che è “sbagliato” in un contesto in cui la maggior parte delle altre persone hanno già espresso – esplicitamente o implicitamente – un giudizio? (Anche «è sbagliato giudicare», infatti, sarebbe chiaramente un giudizio.) 2) In quale misura sarebbe possibile giudicare fatti ed eventi ai quali non si è assistito?<sup>336</sup>

Per quanto attiene il secondo interrogativo, sarebbe secondo Arendt semplicemente mal posto (un «complicato non-senso»), che tenderebbe a screditare la possibilità stessa della storiografia, o del procedimento giuridico, ad esempio; sarebbe dunque possibile emettere un giudizio relativamente a un fatto al quale non si è assistito, purché sia suffragato da informazioni corrette, o attendibili, e purché lo spettatore – come si è detto nel capitolo precedente – pensi in modo *rappresentativo*, calandosi nei panni degli altri e provando il più possibile a mantenere un’imparziale equidistanza. Inoltre, e dal momento che nel fatto stesso del giudicare si scorgerebbe spesso «una prova d’arroganza», Arendt prova a sciogliere i dubbi nel modo seguente: «chi ha mai detto che nel giudicare un crimine io debba supporre che non ci sarei cascato, che non lo avrei commesso?»<sup>337</sup>

Per quanto attiene il primo interrogativo, invece, il quale riguarderebbe – sebbene in altri termini – nientemeno che la già citata insinuazione «Chi sei tu per giudicare?», Arendt perviene alla conclusione che nella società

---

<sup>335</sup> ARENDT, *La responsabilità personale sotto la dittatura*, cit., p. 16.

<sup>336</sup> *Ibid.*

<sup>337</sup> *Ibid.*

contemporanea vi sia una «diffusa paura di giudicare», una paura che non intratterrebbe nessuna relazione «con il detto biblico “Non giudicare se non vuoi essere giudicato”» né «con il problema di “lanciare la prima pietra”»<sup>338</sup>. La paura di giudicare, nella sua valutazione, celerebbe in realtà il dubbio che nessuno sia veramente *libero*, né *responsabile* delle proprie azioni, poiché queste – come si è detto – sarebbero ritenute non disgiungibili dai «processi storici», o dai «grandi movimenti dialettici», o da «quella sorta di misteriosa necessità degli eventi che lavora alle spalle degli uomini»:

ed ecco allora che non appena qualcuno solleva il problema, anche solo *en passant*, si trova subito posto a confronto con questa tremenda mancanza di fiducia in se stessi, con questa mancanza di orgoglio, e con questa sorta di falsa modestia che ci fa dire “Chi sono io per giudicare?” per dire in realtà che “Siamo tutti uguali, siamo tutti inclini a fare il male, e quanti cercano o fanno finta di essere onesti sono solo dei santi o degli ipocriti [...]”<sup>339</sup>.

Che dietro all'*epoché* si nasconda un sentimento di “paura” sarebbe solo una supposizione, o forse un'insinuazione che necessiterebbe di maggiori approfondimenti; il dato a cui si assisterebbe sempre più spesso, tanto nell'opinione pubblica quanto tra coloro che Kant definì *Denker von Gewerbe*<sup>340</sup> (“pensatori di professione”) sarebbe invece, secondo Arendt, l'*incapacità* di giudicare, messa a tema principalmente in seguito al giudizio sul caso Eichmann. Nell'introduzione alla sezione dedicata al “Pensare” de *La vita della mente*, Arendt spiega infatti che il suo interesse per le attività spirituali – pensare, volere e giudicare – sia stato stimolato proprio dall'assistere al processo a quell'uomo; la disamina sull'attività del

---

<sup>338</sup> *Ibid.*

<sup>339</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>340</sup> KANT, *Critica della ragione pura*, cit., p. 636. Come ricorda, tra gli altri, J. KRISTEVA (in *Le génie féminin: Hannah Arendt, Melanie Klein, Colette*, Gallimard, Paris 2004), i detrattori di Arendt sostenevano che il suo resoconto deformasse i fatti processuali in favore di una costruzione intellettuale volta a dimostrare la teoria della banalità del male.



pensiero, pertanto, prenderebbe le mosse da un caso concreto, svelando però la propria validità esemplare<sup>341</sup>.

L'espressione "banalità del male", come si evince dalla citazione arendtiana posta agli esordi di questo paragrafo, si collocherebbe in una direzione opposta rispetto alla teorizzazione classica sul male. Come nota Susan Neiman, i motivi per cui la teoria del male di Arendt avrebbe suscitato tanto clamore andrebbero ravvisati infatti proprio nel divario che ella spalanca tra i fattori *soggettivi* e le azioni *oggettive*, tra l'intenzionalità e la portata degli effetti, tra il dolo e la responsabilità personale<sup>342</sup>. La tesi principale di Arendt, in questo senso, riguarderebbe il fatto che le intenzioni "innocue" di Eichmann non ne altererebbero la responsabilità individuale.

Si è discusso, nel CAP. I, del giudizio di Arendt nei riguardi del totalitarismo, inteso come fatto politico che avrebbe, nella sua valutazione, spezzato il filo della continuità della storia, scombinando quelle categorie "universali" della filosofia politica sotto le quali poter sussumere i singoli casi (dittature, dispotismi, tirannie). Ciò che si potrebbe scorgere, nel confronto tra *Le origini del totalitarismo* e *La banalità del male*, sarebbe dunque una sorta di ulteriore messa a fuoco dall'universale (totalitarismo) al particolare (Eichmann): una presa in considerazione, cioè, non solo del "male maggiore", ma anche di quello che, solitamente, si definisce "male minore", ossia, in questo caso, le singole azioni di un singolo individuo.

«Il punto», scrisse,

---

<sup>341</sup> Cfr. BAZZICALUPO, *Hannah Arendt: la storia per la politica*, cit., pp. 340 sgg.; BEINER, *Il giudizio in Hannah Arendt*, cit., pp. 144 sgg.; DEUTSCHER, *Judging After Arendt*, cit., pp. 125 sgg.; MATTUCCI, *La politica esemplare*, cit., pp. 142 sgg.

<sup>342</sup> S. NEIMAN, *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 2002 (trad. it. a cura di F. GIARDINI, *In cielo come in terra. Storia filosofica del male*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 258 sgg). Sulla questione del "male" cfr. il saggio di A. FERRARA, *Il male che gli uomini compiono. Riflessioni sul male radicale da una prospettiva postmetafisica*, in M. P. LARA (a cura di), *Ripensare il male. Prospettive contemporanee*, Meltemi, Roma 2003, il quale sostiene che «siamo quasi tutti pluralisti quando si tratta del bene», pp. 307-332. Si è potuto assistere, di recente, a un rinnovato interesse filosofico-politico, e non già filosofico-morale, nei confronti del problema del "male": cfr., su questo punto, l'opera postuma di I. M. YOUNG, *Responsibility for Justice*, Oxford University Press, Oxford 2011 e, in particolare, i saggi *From Personal to Political Responsibility*, pp. 3-42 e *Guilt versus Responsibility: A Reading and Partial Critique of Hannah Arendt*, pp. 75-94; cfr., inoltre, il recente studio di S. FORTI, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Feltrinelli, Milano 2012.

è che sostenere che il totalitarismo costituisca la questione politica centrale della nostra epoca ha senso solo se si ammette anche che tutti gli altri mali del secolo mostrano una tendenza a cristallizzarsi in quel male assoluto e radicale che chiamiamo governo totalitario. Tutti questi mali, senza dubbio, sono mali minori se paragonati al totalitarismo: siano essi le tirannie e le dittature, o la miseria e lo sfruttamento spudorato dell'uomo sull'uomo, o il modello imperialista di oppressione di popoli stranieri, o, ancora, la burocratizzazione e la corruzione dei governi democratici. Ma questa è un'affermazione insensata, perché la stessa cosa potrebbe benissimo valere per tutti i mali dell'intera nostra storia. I problemi nascono quando si giunge alla conclusione che non vale la pena combattere nessun altro male "minore". [...] Tuttavia ogni evidenza [...] politica indica chiaramente il nesso assai stretto che esiste tra il male minore e il male maggiore. Se lo spaesamento, lo sradicamento e la disintegrazione dei corpi politici e delle classi sociali non sono le cause dirette del totalitarismo, sono quantomeno all'origine di quasi tutti gli elementi che alla fine confluiscono nella sua formazione<sup>343</sup>.

Il pericolo maggiore insito nell'identificazione del totalitarismo come "il peggiore di tutti i mali" risiederebbe secondo Arendt nel farsene ossessionare al punto da sottovalutare i numerosi altri mali minori «di cui [sarebbe] lastricata la strada per l'inferno»<sup>344</sup>. Ciò che Arendt scrisse all'epoca di queste riflessioni, risalenti presumibilmente al 1951, avrebbe poi trovato conferma a Gerusalemme, quando si trovò ad assistere proprio al processo ad Adolf Eichmann. L'impressione che ebbe non fu quella di trovarsi dinanzi a un criminale, così come la cultura occidentale ci avrebbe insegnato a distinguere, con tutte le caratteristiche soggettive tipiche dei "malvagi", bensì un «uomo superficiale»,

di una superficialità che rendeva impossibile ricondurre l'incontestabile malvagità dei suoi atti a un livello più profondo di cause o motivazioni. Gli atti erano mostruosi, ma l'attore – per lo meno l'attore tremendamente efficace che si trovava ora sul banco degli imputati – risultava quanto mai ordinario, mediocre, tutt'altro che demoniaco o mostruoso<sup>345</sup>.

---

<sup>343</sup> ARENDT, *Le uova alzano la voce*, cit., p. 73.

<sup>344</sup> *Ibid.*

<sup>345</sup> ARENDT, *La vita della mente*, cit., p. 84.

Dal processo a Eichmann emergeva agli occhi di Arendt non la malvagità, bensì la *normalità* di colui che veniva ritenuto tra i maggiori responsabili della cosiddetta “soluzione finale” posta in essere dal governo di Hitler. L’interrogativo al quale Arendt cercava di trovare risposta, pertanto – che all’epoca venne interpretato come un tentativo da parte dell’autrice di minimizzare quelle che apparivano all’opinione pubblica come le atrocità naziste –, ineriva il rapporto che intercorreva tra la “normalità” di un singolo individuo e la sua incapacità di giudicare: una domanda che, in tutta evidenza, trascenderebbe il caso esemplare, sollevando questioni più ampie di carattere politico, e non solo morale.

Nessun segno in lui di ferme convinzioni ideologiche<sup>346</sup> o di specifiche motivazioni malvagie, e l’unica caratteristica degna di nota che si potesse individuare nel suo comportamento passato, come in quello tenuto durante il processo e lungo tutto l’interrogatorio della polizia prima del processo, era qualcosa di interamente negativo: non stupidità, ma *mancaanza di pensiero*<sup>347</sup>.

Il modo di esprimersi di Eichmann appariva come dominato da *clichés*, da formule preconfezionate che sembravano ricalcare i sentieri di procedure uniformanti: nella misura in cui tra linguaggio e pensiero vi sarebbe un rapporto necessario, ciò esibiva, secondo Arendt, l’attitudine di Eichmann a rapportarsi alla realtà attraverso il filtro di codici d’espressione e di condotta convenzionali e standardizzati, i quali avrebbero, come già visto in più punti di questo percorso, il ruolo di preservare l’individuo dall’urto della realtà, ossia dalla «pretesa che tutti gli eventi e tutti i fatti, in virtù della loro esistenza, avanz[erebbero] all’attenzione del nostro pensiero»<sup>348</sup>. Se si contestualizzano queste riflessioni entro la cornice della teoria politica arendtiana, si potrebbe dedurre che l’assenza di Eichmann al suo proprio pensiero sembrerebbe esibire la misura dell’assenza del soggetto dal mondo, come ben testimoniato dalle forme linguistiche impiegate dall’imputato, tipiche di un codice mutuato dalla sfera della burocrazia:

---

<sup>346</sup> Il che, come nota Laura Bazzicalupo, ridimensionerebbe uno dei capisaldi caratterizzanti de *Le origini del totalitarismo*, in EAD., *Hannah Arendt: la storia per la politica*, cit., p. 341.

<sup>347</sup> ARENDT, *La vita della mente*, cit., p. 84.

<sup>348</sup> *Ibid.*

parole che perderebbero la propria capacità di descrivere le cose nell'edificare una sorta di parete difensiva tra il pensiero e la realtà.

Nell'adesione al nazismo, si evince, Eichmann aveva ravvisato la possibilità di una «carriera promettente» fondata non tanto sulla condivisione ideologica dei fini politici del governo di Hitler, quanto sulla mera volontà di sentirsi parte di un qualunque organismo politico, che esibiva quella che Arendt definisce, non senza sarcasmo, una «mentalità da gregario»<sup>349</sup>. Il sarcasmo del linguaggio valutativo impiegato da Arendt nei confronti di Eichmann (sul quale sarebbe opportuna una disamina più approfondita), come nota Neiman, sarebbe peraltro frutto di un calcolo preciso: come Bertold Brecht, anche Arendt sembrerebbe condividere quell'idea secondo cui la commedia sarebbe in grado di destabilizzare il male in modo più efficace di quanto non faccia la tragedia. Il “diabolico” può essere perverso, e dunque affascinante; il “banale” invece non lo sarebbe mai. Definire il male “banale” significherebbe dunque definirlo noioso, prevedibile, privo di qualunque attrattiva<sup>350</sup>:

il testo tedesco dell'interrogatorio, registrato su nastro, a cui fu sottoposto durante l'istruttoria [...] è una vera miniera per lo psicologo – purché questi sappia capire che l'orrido può essere non solo ridicolo ma addirittura comico. Alcuni dettagli non possono essere resi convenientemente in altra lingua, perché sono strettamente legati alla disperata lotta di Eichmann con la lingua tedesca – lotta da cui usciva sempre sconfitto. Comica è l'espressione *geflügelte Worte*, “parole alate” (un colloquialismo tedesco per indicare frasi famose di classici) da lui usata qua e là nel senso di “modi di dire” [...] o di “slogan” [...]. Eichmann [...] si scusò dicendo: «Il linguaggio burocratico (*Amtsprache*) è la mia unica lingua». Il fatto si è però che il gergo burocratico era la sua lingua perché egli era veramente incapace di pronunciare frasi che non fossero *clichés*. (Erano forse questi *clichés* che gli psichiatri trovavano così “normali” e “ideali”? Sono queste le “idee positive” che un religioso spera di riscontrare nelle anime che cura?) [...] L'ipotesi sembra [avvalorata] dalla sorprendente coerenza e precisione con cui l'imputato, malgrado la sua piuttosto cattiva memoria, ripeté parola per parola le

---

<sup>349</sup> ARENDT, *La banalità del male*, cit., pp. 40 sgg. Cfr. anche VOLTOLIN, *Forme attuali della “pulsione gregaria”*, in RECALCATI (a cura di), *Forme contemporanee del totalitarismo*, cit.

<sup>350</sup> NEIMAN, *In cielo come in terra*, cit., p. 287. Cfr., altresì MATTUCCI, *La politica esemplare*, cit., p. 247.

stesse frasi fatte e gli stessi *clichés* di sua invenzione. [...] Quanto più lo si ascoltava tanto più era evidente che la sua incapacità di esprimersi era strettamente legata a un'incapacità di *pensare*, cioè di pensare dal punto di vista di qualcun altro. Comunicare con lui era impossibile, non perché mentiva, ma perché le parole e la presenza degli altri, e quindi la realtà in quanto tale, non lo toccavano<sup>351</sup>.

Il linguaggio burocratico, il ricorso a frasi fatte, la giustificazione dietro ambiti di non-competenza, l'alienazione dal mondo, tratteggierebbero un quadro che più che evocare l'immagine di un criminale anormale sembrerebbero implicare un'assenza di giudizio, una paradossale deformazione di quell'imperativo categorico kantiano al quale Eichmann sosteneva di ispirarsi nella sua ligia osservanza del dovere di un cittadino per la legge del proprio Stato.

Dinanzi a quel sovvertimento della filosofia di Kant – il quale invece elevava la facoltà del giudizio dell'uomo a rango di facoltà che, per sua stessa natura, non può che scoraggiare la cieca obbedienza – Arendt suggerisce dunque che in un regime in cui i crimini erano legalizzati dallo Stato, il principio kantiano era stato trasformato in «agisci come se il principio delle tue azioni fosse quello stesso del legislatore o della legge del tuo paese»<sup>352</sup>: si trattava, in sostanza, di una sorta di imperativo categorico del nazismo in cui la volontà umana, anziché accordarsi con il giudizio individuale, si identificava con la volontà del legislatore, come peraltro attesterebbe il reiterato tentativo di Eichmann di dimostrare quanto le parole del Führer avessero forza di legge<sup>353</sup>. Nell'ambito di un “sistema” di tal fatta, il male sembrerebbe perdere quella caratteristica peculiare che consentirebbe ai più di riconoscerlo, ossia la «proprietà della tentazione»:

molti tedeschi e molti nazisti, probabilmente la stragrande maggioranza, dovettero essere tentati di *non* uccidere, *non* rubare, *non* mandare a morire i loro vicini di

---

<sup>351</sup> ARENDT, *La banalità del male*, cit., p. 56 e s.

<sup>352</sup> Ivi, p. 143.

<sup>353</sup> Cfr., su questo punto, anche V. DESCOMBES, *Philosophie du jugement politique*, in ID. (a cura di), *Philosophie du jugement politique. Débat avec Vincent Descombes*, Seuil-Gallimard, Paris 2008, pp. 18-31; FERRARA, *La forza dell'esempio*, cit., pp. 109-129.

casa [...]: e dovettero essere tentati di *non* trarre vantaggi da questi crimini e divenirne complici<sup>354</sup>.

Dunque, fu proprio il processo a Eichmann a dare la misura ad Arendt di quanto l'imperativo categorico morale kantiano – e, in generale, la morale *tout court* – potesse degenerare sino alla coincidenza della ragione con la volontà, di qualunque natura, di terzi, se non sorretta dal giudizio: l'adesione irriflessa e conformistica a una legge, alla quale *bisogna* obbedire incondizionatamente, ben esemplificherebbe l'assenza di quella lacerazione interiore che il pensare, in situazioni critiche, potrebbe invece far sorgere dinanzi alla possibilità di compiere “il male”. La coscienza di Eichmann, in questo senso, era l'esempio più significativo della coscienza tipica dell'uomo medio della «buona società»<sup>355</sup>, che ben illustrava la portata di ciò che la morale sarebbe realmente: mero contenitore vuoto di abitudini e di comportamenti, che possono essere sostituiti con la rapidità con cui si cambia un'idea poco meditata, ma che circola con rapidità, diventando semplicemente condivisa.

In questo senso, Arendt contesta l'importanza che Montesquieu accorda ai *mores*. Secondo Montesquieu, infatti, i *mores* avrebbero potuto impedire il collasso di una civiltà: la vita di un popolo, secondo il filosofo francese, sarebbe infatti regolata dalle *leggi* e dai *costumi*, che differirebbero le une dagli altri per il fatto che «le leggi regolano le azioni del cittadino» mentre «i costumi regolano le azioni dell'uomo»<sup>356</sup>: le prime definirebbero lo spazio della vita politica, e dunque pubblica; i secondi, invece, definirebbero i contorni e il contenuto della sfera del sociale. Secondo Montesquieu, il “declino” delle nazioni prenderebbe le mosse dal venir meno della legalità, o perché verrebbe abusata da parte del governo, o perché ne verrebbe delegittimata l'autorità: in entrambi questi casi, comunque, le leggi non sarebbero più ritenute valide. Come conseguenza, oltre a non conferire più credibilità alle proprie leggi, i cittadini perderebbero altresì la propria capacità di agire politicamente, cessando in

---

<sup>354</sup> ARENDT, *La banalità del male*, cit., p. 156.

<sup>355</sup> Concetto ampiamente illustrato nel saggio *La crisi della cultura*, cit.

<sup>356</sup> C. L. d. MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, 1748; trad. it. di B. BOFFITO SERRA, *Lo spirito delle leggi*, Rizzoli, Milano 1999, libro XIX, cap. 16.

qualche misura di essere “cittadini” in senso proprio. Le uniche cose che invece continuerebbero a permanere sarebbero i costumi e le tradizioni socio-culturali: fintanto che queste restano integre, gli uomini, in quanto “privati”, continuerebbero a comportarsi entro certi standard di moralità. Ma in che modo, si domanda Arendt, la moralità potrebbe continuare a perdurare nel momento in cui dovesse venire meno la legalità? Guardare alla tradizione, o alla consuetudine, può secondo Arendt «prevenire il peggio solo per un periodo limitato di tempo»; qualsiasi «incidente» potrebbe invero distruggere i costumi e la moralità una volta privati del loro ancoramento nella legalità: «qualsiasi evento contingente» sarebbe destinato «a minacciare una società non più garantita dai suoi cittadini»<sup>357</sup>.

La «mancanza di pensiero» di Eichmann suscitò dunque in Arendt un interesse speculativo relativamente alla possibilità di compiere azioni criminose in assenza non solo di «moventi abietti», ma di «moventi *tout court*»<sup>358</sup>. È dunque plausibile che la malvagità morale dell’individuo non sia – o non sia più – una condizione necessaria per compiere azioni malvagie, contrariamente a quanto la filosofia e la religione hanno sempre sostenuto? Quali effetti potrebbe sortire, sulla formulazione del concetto di responsabilità personale, questo scollamento tra l’intenzione dolosa e l’azione malvagia, tra l’autore e l’azione, tra la facoltà del giudizio e il discernimento?

Nelle pagine del resoconto sul processo a Eichmann, Arendt prova a rispondere a questi interrogativi mettendo anzitutto in evidenza la peculiarità principale dell’ordinamento giuridico nazista, relativa alla differenza tra “legalità” e “giustizia” e tra “sfera giuridica” e “sfera morale”. Sulla base di quell’ordinamento, Eichmann non avrebbe commesso alcun crimine, bensì «azioni di Stato», nei confronti del quale avrebbe avuto obblighi e doveri di obbedienza – questo argomento era avanzato anche dagli avvocati della difesa dell’imputato, in sede di giudizio<sup>359</sup>; il rispetto della legge nella forma dell’obbedienza risolverebbe pertanto in termini giuridici la questione della “natura” di qualunque azione,

---

<sup>357</sup> ARENDT, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, cit., p. 116.

<sup>358</sup> ARENDT, *La vita della mente*, cit., p. 85.

<sup>359</sup> ARENDT, *La banalità del male*, cit., p. 30.

decentrando l'attenzione dalla responsabilità individuale di un singolo individuo a quella collettiva di un intero ordinamento statale.

Arendt mette a tema anche in altra sede questo tipo di questioni, facendo ricorso a quella che definisce «teoria-truffa dell'ingranaggio»<sup>360</sup>. «Quando descriviamo un sistema politico», scrive,

– come esso funzioni; quali relazioni vi siano tra i diversi rami istituzionali; in che modo operi l'enorme apparato burocratico di cui fanno parte le leve del comando; quali siano le connessioni tra le forze civili, militari e di polizia [...] – è inevitabile mettersi a parlare delle persone che rientrano nel sistema in termini di ruote e ingranaggi: ruote e ingranaggi che consentono al sistema amministrativo di funzionare. Ogni ingranaggio, ossia ogni persona, deve poter essere sostituita senza modificare il sistema stesso: è questo il presupposto di ogni burocrazia, di ogni apparato pubblico, così come di ogni apparato in generale – perlomeno, dal punto di vista delle scienze politiche. In questo quadro di riferimento, si può parlare allora di sistemi buoni o cattivi, basandosi su criteri che sono la libertà, la felicità o il grado di partecipazione dei cittadini alla vita pubblica, ma la questione della responsabilità personale resta una faccenda del tutto marginale. Ed è questo che hanno detto del resto, per giustificarsi, tutti gli imputati nei processi svoltisi dopo la guerra: «Se non lo avessi fatto io, lo avrebbe fatto qualcun altro al posto mio»<sup>361</sup>.

La «teoria-truffa dell'ingranaggio», pertanto, sembrerebbe porre in evidenza il «paradosso» al quale, secondo Arendt, si assisterebbe a livello politico e sociale: l'elusione della responsabilità personale dei singoli individui, intesi tutti come «ingranaggi» di un «sistema» che vedrebbe i suoi motori propulsivi situati sempre troppo lontano dalla portata dello sguardo di ciascuno, colliderebbe con il fatto che negli odierni stati di diritto il sistema giuridico tende invece a *singolarizzare*, appunto, gli individui, sia per quanto concerne i loro diritti, sia per quanto concerne i loro doveri. «I giudici» del processo a Eichmann, infatti,

[spiegarono] che in un'aula di tribunale non si giudica un sistema, né la Storia, né una tendenza storica, né un *ismo* di qualsiasi tipo, l'antisemitismo per esempio,

---

<sup>360</sup> ARENDT, *La responsabilità personale sotto la dittatura*, cit., p. 25.

<sup>361</sup> *Ibid.*



bensi una persona in carne e ossa. [...] Pur essendo un funzionario, l'imputato restava comunque un essere umano e come tale doveva affrontare un processo e una sentenza<sup>362</sup>.

### 3. Pensiero e giudizio

L'ipotesi, dunque, che l'incapacità di giudizio di Eichmann, caratteristica della sua mostruosa normalità, possa essere ricondotta alla sua mancanza di pensiero e, di conseguenza, a una mancanza di riflessione sulle proprie azioni sarebbe di grande rilievo, poiché estenderebbe la "tranquillizzante" pericolosità del "tipo malvagio" a una situazione altamente più diffusa, ben al di là del nazismo, anche nella situazione contemporanea.

Questa stessa ipotesi, peraltro, è corroborata da una analisi della facoltà di giudizio da parte di Arendt che ha non a caso in Kant il suo punto di riferimento, come si è visto nel precedente capitolo, proprio per tentare di superare l'*impasse* a cui condurrebbe il suo morale imperativo categorico. Questa ipotesi necessita, inoltre, di una definitiva messa in discussione delle rigide delimitazioni tra i diversi ambiti della *vita contemplativa* e della *vita attiva*, in grado di scombinare le reciproche limitazioni tra un pensare meramente teoretico e un agire svuotato di senso. Eichmann, infatti, sarebbe l'emblema di colui che non comprende il mondo e la dinamica degli eventi, e tale incapacità di comprensione deriverebbe a sua volta da una incapacità di immaginazione, intesa come capacità di rendere presente ciò che è assente<sup>363</sup>; la sua assenza di pensiero e di giudizio, gli detta un agire automatico e burocratico, ligio a regole vuote e a una legalità in grado solo di giustapporre formule e *slogan*.

Per supportare questa ipotesi, Arendt prende dunque le mosse dalla critica del nesso che Kant stabilisce – nella *Critica della ragione pura* – tra pensiero e azione, risolto dal filosofo tedesco in una sostanziale svalutazione della volontà, la quale verrebbe riassorbita dal pensiero, in quanto ragione pratica, e subordinata alla ragione, in quanto legislatrice universale. Per Arendt ciò significherebbe nient'altro che negare la

---

<sup>362</sup> Ivi, p. 26.

<sup>363</sup> ARENDT, *Teoria del giudizio politico*, cit., pp. 117-124.

fondazione autonoma dell'agire politico che, come si ricorderà dal CAP. I, sarebbe strettamente legato alla libertà insita nella natalità di ciascun uomo, alla sua insottraibile possibilità di dare inizio a qualcosa di nuovo.

Per reperire uno spazio di autonomia per l'agire politico le occorre dunque raggirare la metafisica, per cogliere anzitutto un altro significato del pensare; e, inevitabilmente, non può che sorvolare a ritroso tutta la filosofia politica occidentale per tornare fino a Socrate, della cui modalità di pensare Arendt sottolinea il disordine, la sovversività, l'aporeticità.

Il problema è che sono davvero pochi i pensatori ad averci rivelato che cosa li facesse pensare, e ancor meno sono quelli che si sono preoccupati di descrivere ed esaminare l'esperienza del pensiero. Data questa difficoltà, e dato che è meglio non basarsi sulla propria esperienza per non correre il rischio dell'arbitrarietà, propongo allora di cercare un modello, di cercare l'esempio di qualcuno che, a differenza dei pensatori "di professione", possa essere rappresentativo di "chiunque". Propongo, insomma, di prendere come modello un uomo che non si considerasse né uno dei pochi né uno dei molti [...]; che non aspirasse al governo delle città e non affermasse di sapere come migliorare le anime dei cittadini e come prendersene cura; che non credesse che gli uomini possano essere saggi e non invidiasse gli dei per la loro divina saggezza – un uomo, in altre parole, che non abbia mai neppure tentato di formulare una dottrina che potesse essere insegnata e appresa. Questo sarà il modello da cui prenderemo spunto, un uomo che ha pensato senza tuttavia diventare un filosofo, un cittadino tra i cittadini, che non ha fatto nulla, che non ha preteso nulla, salvo ciò che ogni cittadino deve o dovrebbe pretendere. Avrete già indovinato che si tratta di Socrate [...] <sup>364</sup>.

Le peculiarità di Socrate, scrive Arendt, erano la convinzione che non esistessero «valori oggettivi» e che non «credeva nella possibilità di insegnare la virtù», a differenza di Platone: a suo avviso, semmai, «pensare e parlare della pietà, della giustizia, del coraggio e via dicendo, erano attività che potevano rendere gli uomini più pii, più giusti, più coraggiosi, anche se non si giungeva in tal modo alla definizione di "valori" che potessero guidare la loro condotta» <sup>365</sup>.

---

<sup>364</sup> Cfr. ARENDT, *Il pensiero e le considerazioni morali*, cit., p. 146.

<sup>365</sup> Ivi, p. 150.

Le cose in cui, invece, Socrate credeva sarebbero state secondo Arendt ben illustrate dalle cose cui egli stesso si paragonava: si definiva, in questo senso, un «tafano» e una «levatrice». Stando alle parole di Platone (*Menone*), altri lo paragonavano anche a una «torpedine marina», un pesce che paralizza e intorpidisce chi lo tocca, «un paragone questo che Socrate accettava, a patto però di precisare che la torpedine marina paralizza gli altri solo con il paralizzare se stessa»<sup>366</sup>:

se la torpedine fa intorpidire gli altri perché è intorpidita anch'essa, allora io le assomiglio; altrimenti, no. Se faccio cadere gli altri in difficoltà non è perché io stesso sia sicuro, ma perché sono in difficoltà più di tutti. Anche ora, a proposito della virtù, non so che cosa sia; tu forse lo sapevi prima di entrare in contatto con me, ma adesso somigli proprio a chi non sa. Nondimeno, voglio esaminare e cercare con te che cosa sia<sup>367</sup>.

Questo passo esemplificherebbe, nell'analisi di Arendt, l'unico modo in cui il pensiero potrebbe essere insegnato ad altri. Socrate, infatti, al contrario dei filosofi di professione, sentiva l'urgenza di verificare se anche gli altri condividessero, o meno, i suoi dubbi: nulla di più distante, dunque, dall'inclinazione a fornire ad altri guide per l'azione, in seguito ad argomentate dimostrazioni.

Si diceva, tuttavia, che Socrate amava paragonarsi a un tafano e a una levatrice. A un tafano, perché sapeva come «infastidire» i cittadini che, senza di lui, «continuerebbero a dormire per il resto dei loro giorni»: ciò accadrebbe se nessuno osasse svegliarli, lasciandoli dormire. E il modo in cui Socrate li sveglierebbe consiste nello stimolarli a pensare da sé, a esaminare i problemi quotidiani da più angolature, «un'attività senza la quale la vita non soltanto non sarebbe degna di essere vissuta, ma non sarebbe neppure una vita reale, di gente davvero viva»<sup>368</sup>. In secondo luogo, si paragonava a una levatrice, e questo paragone implicava tre cose: la sterilità, come le anziane levatrici della Grecia antica che non erano più in

---

<sup>366</sup> *Ibid.*

<sup>367</sup> PLATONE, *Menone*, 80 c-d, in *Dialoghi filosofici*, a cura di G. CAMBIANO, UTET, Torino 1970, p. 489.

<sup>368</sup> ARENDT, *Il pensiero e le considerazioni morali*, cit., p. 151.

età per partorire – la qual cosa stava a indicare, dunque, che Socrate non aveva nulla da insegnare, né una verità sotto mano con la quale manipolare le coscienze altrui; la conoscenza di una tecnica mediante la quale far partorire agli altri i propri pensieri, cioè le conseguenze delle proprie opinioni; prendere la decisione se il bambino debba vivere o meno, nel caso si tratti di «un uovo non fecondato» da cui la partoriente deve essere purgata.

Gli ultimi due punti sarebbero di estrema rilevanza. Infatti, dall'analisi dei dialoghi socratici, si può evincere che nessun interlocutore di Socrate partorisca mai un pensiero che non somigli a un uovo non fecondato: Socrate, dunque, li aiuterebbe a purgarli dalle proprie opinioni infondate, ossia dai pregiudizi, i quali impedirebbero proprio di pensare. Come osserva Platone, nel *Sofista*, Socrate offre un aiuto ai suoi interlocutori nel disfarsi di ciò che è «cattivo», senza però renderlo «buono», senza indicare loro quale sia «la verità».

Sulla scorta di Socrate, Arendt concepisce l'attività del pensare come un movimento perpetuo tra il bisogno di comprendere e il diritto di giudicare. Un movimento tuttavia invisibile, che difetta di manifestazioni esterne, in merito al quale Socrate usava la metafora del vento, come ricordato da Senofonte nel *Memorabilia*: «I venti non sono visibili, ma le cose che fanno possiamo vederle e percepire quando si avvicinano». Questo vento, nota Arendt, avrebbe la peculiarità di abolire ogni sua precedente manifestazione: per sua stessa natura, esso disfa ciò che il linguaggio – ossia, l'elemento che veicola il pensiero – avrebbe cristallizzato in concetti, definizioni, dottrine. La conseguenza di tutto ciò sarebbe che il pensiero scatena sempre effetti distruttivi, che minano ogni criterio, ogni valore, ogni misura del bene e del male, ogni insieme di usi e costumi o regole di comportamento sui quali gli uomini edificano i loro discorsi etici e morali. «Questi pensieri congelati», sembra dire Socrate,

diventano maneggevoli a tal punto che si possono manovrare anche in sonno; ma se il vento del pensiero, che io sto per sollevare su di voi, vi sveglia dal vostro

sonno e vi rende davvero vivi, allora vedrete che in mano vi resteranno solo dubbi, e tutto quel che potremo fare è dividerli insieme<sup>369</sup>.

La “paralisi” alla quale indurrebbe il pensiero, in seguito al contatto con la torpedine, sarebbe dunque duplice: da un lato, equivarrebbe secondo Arendt a un imperativo – «fermati!» –, un ordine a interrompere ogni attività; dall’altro, equivarrebbe invece proprio a quell’effetto paralizzante cui il pensiero metterebbe capo, a «quell’incertezza che ci coglie quando, pensando, poniamo in dubbio tutto ciò che fino a un momento prima, mentre eravamo impegnati in altre attività, ci sembrava assolutamente certo»<sup>370</sup>. Se l’azione, dunque, consisterebbe nell’applicazione di regole generali di condotta ai casi particolari della vita quotidiana, allora l’effetto del pensiero non potrebbe che essere paralizzante, proprio perché nessuna di queste regole reggerebbe all’impatto con il vento del pensiero<sup>371</sup>.

La ricerca del senso stimolata dal vento del pensiero, tuttavia, potrebbe anche ritorcersi contro se stessa, scrive Arendt, quando si porrebbe la pretesa calcolata di perseguire «un rovesciamento dei vecchi valori e un’affermazione di “nuovi valori”»:

ciò che solitamente chiamiamo nichilismo – e siamo tentati di datare storicamente e denunciare politicamente, attribuendolo a pensatori che si presume abbiano osato pensare “pensieri pericolosi” – è in realtà un pericolo insito nella stessa attività di pensiero. Non esistono pensieri pericolosi. Il pensare in sé è pericoloso. Ma il nichilismo non è un suo prodotto. Il nichilismo, il più delle volte, non è che l’altra faccia del convenzionalismo; consiste solo nella negazione dei valori correnti e cosiddetti positivi, cui rimane vincolato. [...] Questo pericolo non è frutto dell’idea socratica che una vita sottoposta a esame non sia degna di essere vissuta: è semmai frutto del desiderio di giungere a dei risultati che non rendano più necessario pensare. Il pensiero è pericoloso quanto ogni credo, ma [la differenza è che] non partorisce alcun nuovo credo<sup>372</sup>.

---

<sup>369</sup> Ivi, p. 152.

<sup>370</sup> *Ibid.*

<sup>371</sup> *Ibid.*

<sup>372</sup> Ivi, p. 153.

Anche l'astensione dal pensare, però, per quanto possa sembrare la cosa migliore «sotto il profilo politico», sarebbe qualcosa di pericoloso:

proteggendo la gente dai pericoli insiti nell'esame del pensiero, il non-pensiero insegna loro ad aggrapparsi alle regole di condotta già prescritte, di qualsivoglia epoca e qualsivoglia società. E in tal modo la gente si abitua, non tanto al contenuto di quelle certe regole, che crollerebbero qualora sottoposte a un più attento esame, quanto al fatto stesso di possedere delle regole sotto cui sussumere i casi particolari. In altre parole, la gente *si abitua a non prendere mai una decisione*<sup>373</sup>.

Al contrario, il pensiero nei termini della comprensione, come si è visto, sarebbe funzionale al riconoscimento dell'irrevocabilità degli eventi che sono apparsi nel mondo, dei limiti che esso impone agli uomini, senza che ciò significhi necessariamente esorcizzare o razionalizzare, perché pensare – nel senso di comprendere – significa, nella valutazione di Arendt, “sopportare” il mondo, la contingenza che vi regna, la sua alterità. Pensare nei termini di giudicare, a sua volta, metterebbe gli uomini nelle condizioni di non farsi investire passivamente dal darsi degli eventi, né acconsentire necessariamente ai discorsi di chi vorrebbe manomettere, per altri fini, quei limiti che il mondo – o anche “la natura”, o anche “la storia” – impone; pensare nei termini di giudicare è, pertanto, *decidere*, è la capacità di dire «sì» o «no» e di determinare un agire conseguente.

Per chiarire meglio il nesso tra il comprendere e il giudicare del pensiero, Arendt – mediante il riferimento a Socrate – **mette a tema** dunque l'idea del dialogo dell'*io con se stesso*, l'esperienza dell'essere-uno e, proprio in virtù di questo posizionamento, il non poter rischiare di spezzare l'armonia con se stesso<sup>374</sup>. È ancora una volta un dialogo socratico ad agevolare la sua impresa: si tratta del *Gorgia*, il dialogo sulla retorica, sull'arte di rivolgersi alla moltitudine e di “convincerla”, verbalizzato da Platone poco prima di fondare l'Accademia<sup>375</sup>. Questo dialogo, pur mettendo a tema una forma di

---

<sup>373</sup> Ivi, p. 154.

<sup>374</sup> Ivi, pp. 156 sgg.

<sup>375</sup> PLATONE, *Gorgia*, in *Dialoghi filosofici*, cit., pp. 369 sgg. Cfr. anche l'analisi di STEINBERGER, *The Concept of Political Judgment*, cit.

discorso – la retorica – che per sua stessa natura non può essere aporetica, mantiene però per sé questa caratteristica, a differenza degli ultimi dialoghi di Platone, nei quali la figura di Socrate, a poco a poco, tende a scomparire. «La serietà del dialogo», scrive Arendt, «sta tutta nel suo carattere politico: [...] si indirizza alla moltitudine»<sup>376</sup>.

Il *Gorgia*, esattamente come la *Repubblica*, si conclude con un racconto platonico sull'aldilà, in cui al carattere “risolutorio” di premi e castighi verrebbe allusivamente affidato il compito di veicolare la convinzione di Platone secondo cui gli uomini possono commettere volontariamente il male e che, in sostanza, meriterebbero la punizione divina. Socrate, invece, sembrerebbe non condividere le medesime certezze dell'allievo; nel corso del lungo dialogo si limita, piuttosto, a proferire solo due enunciati “positivi”. Il primo di questi, rivolto a Polo, è:

io credo che tu, io e gli altri uomini consideriamo il commettere ingiustizia peggiore che subirla e il non scontare la pena peggiore dello scontarla<sup>377</sup>.

Il secondo, invece, è il seguente:

io preferirei, credo, che fosse male accordata e dissonante la mia lira o il coro che dovessi dirigere e che la maggior parte degli uomini non fosse d'accordo con me e mi contraddicesse piuttosto che essere io solo in disaccordo con me stesso e contraddirmi<sup>378</sup>.

In entrambi i casi, comunque, è Callicle a replicare a Socrate. Al primo enunciato (“è meglio subire il male che farlo”), controbatte sostenendo che

è più brutto tutto ciò che è anche peggiore, cioè il subire ingiustizia, ma per legge lo è il commettere ingiustizia. Questa situazione, il subire ingiustizia, non è neppure da uomo: è da schiavo, per il quale è meglio morire che vivere e che quando soffre ingiustizie e oltraggi non può difendere se stesso, né quelli che gli stanno a cuore. Quelli che stabiliscono le leggi sono, io credo, i deboli e i molti. In riferimento a se stessi e in vista del proprio utile, essi stabiliscono le lodi e i

---

<sup>376</sup> ARENDT, *Il pensiero e le considerazioni morali*, cit., p. 156.

<sup>377</sup> PLATONE, *Gorgia*, 474 b.

<sup>378</sup> Ivi, 482 b-c.

biasimi. Per spaventare i più forti, che sono capaci di prevalere, e impedire loro di prevalere su di essi, dichiarano che è brutto e ingiusto il prevalere e che il commettere ingiustizia consiste appunto nel cercare di avere più degli altri; dal canto loro, essendo più deboli, si accontentano dell'eguaglianza<sup>379</sup>.

Al secondo invece (“è peggio per me essere in disaccordo con me stesso”), rendendo ben più manifesto il proprio disappunto nei riguardi degli enunciati di Socrate, Callicle lo accusa di essere un po' troppo «giovanilmente baldanzoso»<sup>380</sup> nel discorrere, e che sarebbe meglio per tutti se lasciasse perdere definitivamente la filosofia. Quella che però a Callicle sembrerebbe la «moraletta da quattro soldi»<sup>381</sup> di Socrate, contenuta nei due enunciati sopraccitati, sarebbe secondo Arendt non già l'esito di una qualche cogitazione sulla morale, bensì il frutto di un processo di pensiero dettato dall'*esperienza*.

Le parole-chiave delle proposizioni di Socrate – “essendo-uno-solo”, “per-me” – rinvierebbero entrambe, in tutta evidenza, a opinioni soggettive. Socrate parla infatti dell'essere-uno dell'individuo e della sua conseguente incapacità di entrare in disaccordo con se stesso. Tuttavia, come aggiunge Arendt, «nulla che sia davvero identico a se stesso, nulla che sia veramente e assolutamente *uno*, [...] può trovarsi in accordo o in disaccordo con se stesso»<sup>382</sup>; nulla, però, che non possa chiamarsi «coscienza» (che, alla lettera, significherebbe «conoscere *con* me stesso»). Quando parliamo della coscienza, invero,

io sono pure per me stesso, benché difficilmente io appaia a me stesso. Il che sembra già rendere meno problematico l'“essere-uno” socratico. Io non sono soltanto per gli altri, ma sono anche per me stesso. E in quest'ultimo caso, chiaramente, io non sono più uno. Una differenza si è insinuata nella mia Unicità<sup>383</sup>.

---

<sup>379</sup> Ivi, 483 b-c.

<sup>380</sup> Ivi, 482 c.

<sup>381</sup> ARENDT, *Il pensiero e le considerazioni morali*, cit., p. 157.

<sup>382</sup> Ivi, p. 158.

<sup>383</sup> Ivi, p. 159.



«Sappiamo di questa differenza anche per altre vie», nota Arendt: ogni *cosa* che esiste in mezzo a una pluralità di altre cose, infatti, non sarebbe meramente ciò che è, nella sua identità, ma sarebbe allo stesso tempo diversa dalle altre cose. In modo non dissimile, quando si cerca di reperire anche nel pensiero questa *cosa*, al fine di definirla, non ci si può non imbattere in questa diversità. Il fenomeno della coscienza, in sostanza, ci direbbe che la differenza e l'alterità – «tratti caratteristici del mondo delle apparenze per come esso si dà all'uomo, nella misura in cui egli abita in mezzo a una pluralità di cose»<sup>384</sup> – sarebbero i requisiti stessi dell'esistenza di un "io-umano", ancora prima che una condizione "politica": la coscienza, questa scissione originaria, non equivarrebbe pertanto al pensiero, ma il pensiero non sarebbe possibile senza una coscienza. «Ciò che il pensiero attualizza nel suo processo», osserva Arendt, «è la differenza data nella coscienza»<sup>385</sup>.

Dalla prospettiva di Socrate, il due-in-uno della coscienza significava semplicemente la necessità che i suoi due "io" coinvolti nel dialogo fossero almeno amici tra loro abbastanza da poter convivere. Socrate non intratteneva rapporti solo con gli altri nello spazio pubblico, infatti, ma li intratteneva anche con se stesso, con il suo «misterioso compagno», una volta tornato nelle sue stanze private dopo le ore passate nella piazza del mercato:

non si tratta qui di bontà o malvagità, di intelligenza o stupidità. Chi non conosce il rapporto tra sé e sé (in cui noi esaminiamo ciò che diciamo e facciamo) non si curerà di non contraddirsi. E ciò significherebbe che mai potrà o vorrà rendere ragione di ciò che dice e fa. Non si preoccuperà di non commettere alcun crimine, poiché può stare tranquillo che lo dimenticherà subito<sup>386</sup>.

Il saper vivere con se stessi, a cui il pensiero metterebbe capo e a cui in queste battute finali si cerca di render conto, assumerebbe dunque un rilievo politico imprescindibile, secondo la lettura arendtiana di Socrate. Ma in che modo potrebbe assumere questo rilievo – mondano, concreto, tutt'altro che

---

<sup>384</sup> *Ibid.*

<sup>385</sup> *Ivi*, p. 160.

<sup>386</sup> *Ivi*, p. 162.

teoretico –, se, come si è visto, il pensiero «non crea valori, non scopre una volta per tutte cosa è “il bene”, e non conferma ma semmai dissolve le regole consolidate di comportamento»<sup>387</sup>? In quei momenti in cui «le cose si sperdono, il centro non tiene più; la pura anarchia si scatena nel mondo [...] i “migliori” non convincono, mentre i “peggiori” trasudano appassionata intensità» – in quei momenti il pensiero cesserebbe di essere l’attività speculativa dei filosofi: quando chiunque sarebbe travolto da ciò che chiunque altro crede e pone in essere, coloro che “pensano” uscirebbero dall’ombra grazie al loro rifiuto di unirsi agli altri, un rifiuto che in quei frangenti diventerebbe esso stesso un agire politico<sup>388</sup>. La maieutica di Socrate, che porta alla luce i pregiudizi sottesi a opinioni mai veramente sottoposte a esame, sarebbe l’attività politica per eccellenza, secondo Arendt, poiché sortirebbe un effetto liberatorio su un’altra facoltà umana, ossia la facoltà del giudizio, quella che in più sedi Arendt definisce «la più politica delle capacità umane»<sup>389</sup>. Si tratta, come si è visto nel capitolo precedente, di quella facoltà di giudicare casi particolari in senso *riflettente* – così come la formulò Kant nella *Critica del Giudizio* –, cioè senza il bisogno del sostegno di criteri generali che possano essere insegnati e appresi, la cui validità sarebbe strettamente circoscritta all’ambito di *mores* sempre perfettamente sostituibili con altri, e dunque sempre relativi.

Se il pensiero è teoretico per definizione, poiché ha a che fare con elementi invisibili e si sostanzia nella forma del dialogo con se stessi, il giudizio – che si originerebbe in seno al pensiero, in tempi di crisi – sarebbe invece politico per definizione, poiché concernerebbe «casi particolari e

---

<sup>387</sup> *Ibid.*

<sup>388</sup> Nel saggio *La responsabilità personale sotto la dittatura*, cit., Arendt in questo senso scrive: «[...] coloro che non partecipano alla vita pubblica in un regime di dittatura sono gli unici che in effetti gli negano il proprio sostegno, declinando ogni incarico di “responsabilità” in cui tale sostegno è richiesto sotto forma di “obbedienza”. E dobbiamo solo immaginare per un istante che cosa sarebbe accaduto [nei regimi totalitari] se abbastanza gente avesse agito “irresponsabilmente”, negando il proprio sostegno, anche senza scatenare una ribellione o una resistenza attiva, per capire quanto possa essere efficace un’arma come questa. [...] Non esiste obbedienza in faccende di carattere politico [...]. L’unica sfera in cui la parola obbedienza può essere applicata ad adulti che non sono ridotti in schiavitù è la sfera della religione, in cui le persone dicono di *obbedire* alla parola o ai comandamenti di Dio proprio perché la relazione che si stabilisce tra Dio e gli uomini è simile a quella che vige tra gli adulti e i bambini», p. 40.

<sup>389</sup> ARENDT, *Il pensiero e le considerazioni morali*, cit., p. 163.

cose a portata di mano»<sup>390</sup> e renderebbe tangibile il pensiero nel mondo delle apparenze, in cui non siamo mai da soli. Da ciò sembrerebbe discendere, dunque, che la manifestazione del vento del pensiero socratica non sarebbe già la conoscenza del bene e del male, bensì la capacità di giudicare il giusto e l'ingiusto, il bello e il brutto – e possiamo intuire che era ciò che avesse in mente Oscar Wilde quando, dalla sua prigionia, ebbe a osservare che

per saggiare la realtà dobbiamo farla camminare sulla corda tesa; | quando le verità si fanno acrobati, possiamo darne un *giudizio*.

---

<sup>390</sup> *Ibid.*

## BIBLIOGRAFIA

### Testi di HANNAH ARENDT impiegati per questo lavoro:

*The Origins of Totalitarianism*,  
Harcourt Brace Jovanovich, New York 1948; trad. it. di A. Guadagnin, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2009.

*The Rights of Man: What are They?*,  
in “Modern Review”, 1, 1949.

*Social Sciences Techniques and the Study of the Concentration Camp*,  
in “Jewish Social Studies”, 12/1, 1950; trad. it. di P. COSTA, *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, in EAD., *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, a cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2006.

*Eggs Speak Up*,  
ora in EAD., *Essays in Understanding, 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*, Knopf Doubleday Publishing Group, New York 1994; trad. it. di P. Costa, *Le uova alzano la voce*, in EAD., *Antologia*, cit.

*A Reply*,  
in “Review of Politics”, XV, n. 1, 1953; trad. it. di P. Costa, *Una replica a Eric Voegelin*, in EAD., *Antologia*, cit.

*On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding*,  
(1953), in EAD., *Essays in Understanding*, cit.; trad. it. di P. Costa, *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione*, in EAD., *Archivio Arendt 2*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2003.

*Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*,  
(1954); trad. it. di P. Costa, *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, in *Archivio Arendt 2*, cit.

*Philosophy and Politics*,  
(1954), in “Social Research”, 57, 1, Spring 1990.

*Understanding and Politics*,  
in “Partisan Review”, XX/4, 1954; trad. it. di P. Costa, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, in EAD., *Antologia*, cit.

*The Tradition and the Modern Age*,  
in EAD., *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York 1956; trad. it. di T. Gargiulo, introduzione di A. Dal Lago, *La tradizione e l'età moderna*, in EAD., *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991.

*The Human Condition*,  
The University of Chicago Press, Chicago 1958; trad. it. di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani 2009.

*Freedom and Politics: A Lecture*,  
in “Chicago Review”, XIV, 1, 1960.

*The Crises in Culture*,  
in “Daedalus”, I, 1960; trad. it. di T. Gargiulo, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, ora in EAD., *Tra passato e futuro*, a cura di A. Dal Lago, Garzanti, Milano 1991.

*Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*,  
The Viking Press, New York 1963; trad. it. di P. Bernardini, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1964.

*On Revolution*,  
The Viking Press, New York 1963; trad. it. di M. Magrini, *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino 2009.

*Personal Responsibility Under Dictatorship*,  
in “The Listener”, 6 agosto 1964 (ora in EAD., *Responsibility and Judgment*, a cura di J. KOHN, Schocken Books, New York 2003); trad. it. di D. Tarizzo, *La responsabilità personale sotto la dittatura*, in EAD., *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, Einaudi, Torino 2010.

*Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache,*  
in G. Gaus, *Zur Person*, Piper, München 1965; trad. it. di P. Costa, “*Che cosa resta? Resta la lingua*”. *Una conversazione con Günter Gaus*, in EAD., *Antologia*, cit.

*On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing,*  
in EAD., *Men in Dark Times*, Harcourt Brace & World 1968; trad. it. di L. Boella, *L’umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, in “La società degli individui”, 7, anno III, 2000/1.

*Truth and Politics,*  
in EAD., *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York 1968 (2<sup>nd</sup> ed.); trad. it. e cura di V. Sorrentino, *Verità e politica*, seguito da *La conquista dello spazio e la statura dell’uomo*, Bollati Boringhieri, Torino 1995.

*Walter Benjamin,*  
in “Merkur”, XII, 1968; trad. it. di V. Bazzicalupo, *Walter Benjamin: l’omino gobbo e il pescatore di perle*, in EAD., *Il futuro alle spalle*, Il Mulino, Bologna 2006.

*On Violence,*  
Harcourt Brace & Company, San Diego 1969; trad. it. di S. D’Amico, *Sulla violenza*, Guanda, Parma 1996.

*Thinking and Moral Considerations: A Lecture,*  
in “Social Research”, XXXVIII, n. 3, 1971 (ora in EAD., *Responsibility and Judgment*, cit.); trad. it. di D. Tarizzo, *Il pensiero e le considerazioni morali*, in EAD., *Responsabilità e giudizio*, cit.

*Civil Disobedience,*  
in EAD., *Crises of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1972; trad. it. di T. Serra, *La disobbedienza civile*, in EAD., *La disobbedienza civile e altri saggi*, a cura di T. Serra, Giuffrè, Milano 1985.

*The Life of the Mind,*

a cura di M. McCarthy, Harcourt Brace Jovanovich, London-New York 1978; trad. it. di G. Zanetti, *La vita della mente*, a cura di A. DAL LAGO, Il Mulino, Bologna 1987.

*Lectures on Kant's Political Philosophy,*

a cura di R. Beiner, The University of Chicago Press 1982; trad. it. di P. P. Portinaro, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Il melangolo, Genova 1990.

(con K. JASPERS) *Briefwechsel 1926-1969,*

a cura di L. Köhler, H. Saner, Piper, München 1985; trad. it. a cura di A. Dal Lago, *Carteggio (1926-1969). Filosofia e politica*, Feltrinelli, Milano 1989.

*Was ist Politik?,*

a cura di U. Ludz, Piper, München 1993; trad. it. di M. Bistolfi, *Che cos'è la politica?*, Einaudi, Torino 2006.

*Denktagebuch. 1950-1973,*

Piper, New York-München 2002; trad. it. di C. Marazia, *Quaderni e diari. 1950-1973*, Neri Pozza, Vicenza 2007.

*What is Freedom?,*

in EAD., *Between Past and Future*, cit.; trad. it., *Che cos'è la libertà?*, in *Tra passato e futuro*, cit

*From Machiavelli to Marx,*

Washington, Library of Congress, Manuscripts Division, «The Papers of Hannah Arendt», Box 39.

### **Altri testi impiegati:**

ABENSOUR, M.

*Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, Sens & Tonka, Paris 2006; trad. it. di C. Dezzuto, *Hannah Arendt contro la filosofia politica?*, Jaca Book, Milano 2010.

ACCARINO, B.

*La ragione insufficiente. Al confine tra autorità e razionalità*, manifestolibri, Roma 1995.

ALLISON, H. E.

*Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

ARGENIO, A.

*L'iniziatore di nuovi inizi: una riflessione su Hannah Arendt*, in "Etica & Politica/Ethics & Politics", 1, X, 2008.

ARISTOTELE

*Etica Nicomachea*, trad. it. di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999.

AUDEN, W. H.

*We Too Had Known Golden Hours*, in ID., *Collected Poems*, Modern Library, New York 2007.

BAEHR, P.

*Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences*, Stanford University Press, Stanford 2010.

ID.

*Identifying the Unprecedented. Hannah Arendt, Totalitarianism and the Critique of Sociology*, in "American Sociological Review", 67, 2002.

BARBOUR, C.

*Between Politics and Law: Hannah Arendt and the Subject of Rights*, in M. Goldoni, C. McCorkindale (eds.), *Hannah Arendt and the Law*, Hart, Oxford 2012.

BATAILLE, G.

*La limite de l'utile*, in *Œuvres Complètes*, Éditions de Minuit, Paris 1949; trad. it. di F. C. Papparo, *Il limite dell'utile*, Adelphi, Milano 2000.

BAZZICALUPO, L.

*Hannah Arendt: la storia per la politica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995.



EAD.

*Il Kant di Hannah Arendt*, in G. M. Chiodi, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Kant*, FrancoAngeli, Milano 2008.

BEINER, R.

*Il giudizio in Hannah Arendt*, saggio interpretativo a latere di Arendt, *Teoria del giudizio politico*, cit.

BENHABIB, S.

*Situating the Self. Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, London-New York 1992.

EAD.

*The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield, Lanham 2003.

BERLIN, I.

*Notes on Prejudice*, The Isaiah Berlin Literary Trust, 2001; trad. it. di M. Santambrogio, *Note sul pregiudizio*, ora in ID., *Libertà*, a cura di M. Ricciardi, Feltrinelli, Milano 2005.

BERNINI, L.

*Il dispositivo totalitario*, in M. Recalcati (a cura di), *Forme contemporanee del totalitarismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

BERNSTEIN, R.

*Philosophical Profiles*, Polity Press, Cambridge 1986.

BESSON, S.

*The Right to Have Rights: From Human Rights to Citizens' Rights and Back*, in Goldoni, McCorkindale (eds.), *Hannah Arendt and the Law*, cit.

BILSKY, L.

*Hannah Arendt's Judgment of Bureaucracy*, in Goldoni, McCorkindale (eds.), *Hannah Arendt and the Law*, cit.

BIRMINGHAM, P.

*Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*, Indiana University Press, Indianapolis 2006.

BOHMAN, J.

*Citizens and Persons: Legal Status and Human Rights in Hannah Arendt*, in Goldoni, McCorkindale (eds.), *Hannah Arendt and the Law*, cit.

BUCKLER, S.

*Hannah Arendt and Political Theory. Challenging the Tradition*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011.

BUTLER, J.

*Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*, Columbia University Press, New York 2000; trad. it. di I. Negri, *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, Bollati Boringhieri Torino 2003.

EAD.

*Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York 2005; trad. it. di F. Rahola, *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano 2006.

EAD.

*Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*, Columbia University Press, New York 2012.

BOBBIO, N.

*Stato, governo e società. Per una teoria generale della politica*, Einaudi, Torino 1978.

ID.

*Teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Giappichelli, Torino 1976.

BODEI, R.

*Hannah Arendt interprete di Agostino*, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Sul pensiero politico di Hannah Arendt*, QuattroVenti, Urbino 1986.

BOWEN-MOORE, P.

*Hannah Arendt's Philosophy of Natality*, St. Martin's Press, New York 1989.

BUBNER, R.

*Handlung Sprache und Vernunft*. 1976; trad. it. di B. Argenton, *Azione, linguaggio e ragione: i concetti fondamentali della filosofia pratica*, Il Mulino, Bologna 1985.

CANGIOTTI, M.

*Il pensiero come comprensione. La teoria “ermeneutica” di Hannah Arendt*, in S. Maletta, *Il legame segreto. La libertà in Hannah Arendt*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

CARBONI, C.

*La società cinica. Le classi dirigenti italiane nell'epoca dell'antipolitica*, Laterza, Roma-Bari 2008.

CASTELLS, M.

*Comunicazione e potere*, EGEA, Milano 2009.

CAVARERO, A.

*Dire la nascita*, in Diotima, *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1990.

EAD.

*Teoria e politica nella Repubblica di Platone*, in G. M. Chiodi, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Platone*, FrancoAngeli, Milano 2008.

EAD.

*Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano 1997.

COLLIN, F.

*L'homme est-il devenu superflu?*, Jacob, Paris 1999.

CONSTANT, B.

*De la liberté des anciennes comparée à celle des modernes* (1831); trad. it. a cura di G. Paoletti, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Einaudi, Torino 2001.

CORNELL, D.

*Thinking Big in Dark Times*, in R. Berkowitz, T. Keenan, J. Katz, *Thinking in Dark Times. Hannah Arendt on Ethics and Politics*, Fordham University Press, New York 2010.

CORNER, P. R. (ed.),

*Popular Opinion in Totalitarian Regimes: Fascism, Nazism, Communism*, Oxford University Press, Oxford 2009, trad. it. a cura di G. Procacci e A. Marchi, *Il consenso totalitario. Opinione pubblica e opinione popolare sotto fascismo, nazismo e comunismo*, Laterza, Roma-Bari 2012.

DE STAËL, M.

*Corinne, ou l'Italie*, del 1807; trad. it. di a cura di A. E. Signorini, *Corinna o l'Italia*, Mondadori, Milano 2006.

DENNENY, M.

*The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgment*, in M. A. Hill (a cura di), *The Recovery of the Public World*, St. Martin's Press, New York 1979.

DESCOMBES, S.

*Philosophie du jugement politique*, Seuil, Paris 2008.

DEUTSCHER, M.

*Judgment After Arendt*, Ashgate, Burlington 2007.

D'HOLBACH, P. H. T.

*Essai sur le préjugés: ou de l'influence des opinions sur les moeurs et sur le bonheur des hommes*, 1779; trad. it. di D. Di Iasio, *Saggio sui pregiudizi, o l'influenza delle opinioni sui costumi e sulla felicità degli uomini*, Guerini, Milano 1993.

DURKHEIM, È.

*Les règles de la méthode sociologique* (1894); trad. it. di F. Airoidi Namer, *Le regole del metodo sociologico*, Einaudi, Torino 2008

ENEGRÉN, A.

*La pensée politique de Hannah Arendt*, PUF, Paris 1984; trad. it. di R. Granafei, *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Edizioni Lavoro, Roma 1987.

ESPOSITO, R.

*Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1999.

ID.

*Dieci pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bologna 2011.

ID.

*La "fine della politica"*, in "MicroMega", 1, 1994.

FERGUSON, K.

*Politics of Judgment. Aesthetics, Identity, and Political Theory*, Rowman & Littlefield, Lanham 2007.

FERRARA, A.

*Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Feltrinelli, Milano 1999.

ID.

*Giustizia e giudizio. Ascesa e prospettive del modello giudiziaria nella filosofia politica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2000.

ID.

*Il male che gli uomini compiono. Riflessioni sul male radicale da una prospettiva postmetafisica*, in M. P. Lara (a cura di), *Ripensare il male. Prospettive contemporanee*, Meltemi, Roma 2003.

ID.

*La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008.

FORTI, S.

*Hannah Arendt: filosofia e politica, Introduzione a Ead.* (a cura di), *Hannah Arendt*, Bruno Mondadori, Milano 1999.

EAD.

*I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Feltrinelli, Milano 2012.

EAD.

*Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, FrancoAngeli, Milano 1996.

GADAMER, H. G.

*Wahrheit und Methode*, 1960; trad. it. a cura di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1972.

GALLI, C.

*Modernità. Categorie e profili critici*, Il Mulino, Bologna 1988.

GIARDINI, F.

*Il sociale e la politica*, in "Babel", 3, 2007.

GOFFMAN, E.

*Stigma*, Simon & Schuster, New York 1968; trad. it. di R. Giammarco, *Stigma. L'identità negata*, Giuffrè, Milano 1983.

GOULD, S. J.

*The Mismeasure of Man*, Norton, London 1981; trad. it. di A. Zani, *Intelligenza e pregiudizio*, Net, Milano 2005.

HABERMAS, J.

*Hannah Arendt's Communicative Concept of Power*, in "Social Research", 44, 1, 1977.

HENRY, B.

*Il problema del giudizio politico fra criticismo ed ermeneutica*, Morano, Napoli 1992.

HORKHEIMER, M.

*Kant: la Critica del Giudizio*, introduzione e cura di N. Pirillo, Liguori, Napoli 1981.

HUNTER, R., MCGLYNN, C., RACKLEY, E. (eds.),

*Feminist Judgments. From Theory to Practice*, Hart, Oxford 2010.

ILLUMINATI, A.

*Esercizi politici. Quattro sguardi su Hannah Arendt*, manifestolibri, Roma 1994.

IRR, C.

*The Suburb of Dissent*, Duke University Press, Durham 1998.

ISAAC, J. C.

*A New Guarantee on Hearth: Hannah Arendt on Human Dignity and the Politics of Human Rights*, in "The American Political Science Review", 90, 1, March 1996.

KATEB, G.

*The Judgment of Arendt*, in "Revue Internationale de Philosophie", n. 208, 2, 1999.

KALYVAS, A.

*Democracy and the Politics of Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, Cambridge University Press, New York 2008.

KANT, I.

*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784); trad. it. a cura di F. Gonnelli, *Risposta alla domanda cos'è l'illuminismo?*, in ID., *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 1995.

ID.,

*Die Streit der Fakultäten*, Nicolavius, Königsberg 1798; trad. it. di D. Venturelli, *Il conflitto delle facoltà*, Morcelliana, Brescia 1994.

ID.

*Kritik der reinen Vernunft* (1781), trad. it. a cura di G. Colli, *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano 1976.

ID.

*Kritik der praktischen Vernunft* (1788); trad. it. a cura di V. Mathieu, *Critica della ragion pratica*, Bompiani, Milano 2000.

ID.

*Kritik der Urteilskraft* (1790); trad. it. di A. Gargiulo, *Critica del Giudizio*, Laterza, Roma-Bari 1997.

ID.

*Metaphysik der Sitten* (1797); trad. it. a cura di G. Vidari, *Metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1983.

ID.

*Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, UTET, Torino 1998.

ID.

*Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, Reklam, Leipzig 1880; trad. it. di M. Venturini, *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica*, BUR, Milano 2008.

ID.

*Zum ewigen Frieden* (1795); trad. it. a cura di N. Merker, *Per la pace perpetua*, Editori Riuniti, Roma 2005.

KHARKHORDIN, O.

*Nation, Nature, and Natality. New Dimensions of Political Action*, in “European Journal of Social Theory”, n. 4, 2001.

KRISTEVA, J.

*Le génie féminin: Hannah Arendt, Melanie Klein, Colette*, Gallimard, Paris 2004.

LA PORTA, L.

*Antonio Gramsci e Hannah Arendt. Per amore del mondo, grande e terribile*, Aracne, Roma 2010.

LARA, M. P.

*Narrating Evil: Toward a Post-Metaphysical Theory of Reflective Judgment*, Columbia University Press, New York 2007.

LASCH, C.

*Introduction*, in “Salmagundi”, n. 60, Spring-Summer 1983.

LOSURDO, D.

*Hannah Arendt e l'analisi delle rivoluzioni*, in Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile*, cit.

LYOTARD, J.-F.

*L'Enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Galilée, Paris 1986; trad. it. di F. Mariani Zini, *L'entusiasmo: la critica kantiana della storia*, Guerini, Milano 1989.

MACKINNON, C. A.

*Feminism, Marxism, Method, and the State: Toward a Feminist Jurisprudence*, in “Signs”, 8, 4, Summer 1983.

MASTROPAOLO, A.

*Antipolitica. All'origine della crisi italiana*, Ancora, Napoli 2000.

MATTUCCI, N.

*La politica esemplare. Sul pensiero politico di Hannah Arendt*, FrancoAngeli, Milano 2012.

MONTESQUIEU, C. L. d.

*L'Esprit des lois* (1748); trad. it. di B. Boffito Serra, *Lo spirito delle leggi*, Rizzoli, Milano 1999.



MUSIL, R.

*Der Mann ohne Eigenschaften* (1933), Rowohlt, Hamburg 1978; trad. it. a cura di A. Frisé, *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino 2011.

NEIMAN, S.

*Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 2002; trad. it. a cura di F. Giardini, *In cielo come in terra. Storia filosofica del male*, Laterza, Roma-Bari 2011.

O'SULLIVAN, N. K.

*Politics, Totalitarianism, and Freedom: The Thought of Hannah Arendt*, in "Political Studies", 2, XXI, 1973.

PASCAL, B.

*Pensées* (1669); trad. it. *Pensieri*, Einaudi, Torino 1967.

PAPA, A.

*Nati per incominciare. Vita e politica in Hannah Arendt*, Vita & Pensiero, Milano 2011.

PASSERIN D'ENTRÈVES, M.

*The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London-New York 1993.

PAZÈ, V.

*Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2002.

EAD.

*In nome del popolo. Il problema democratico*, Laterza, Roma-Bari 2011.

PERULLI, P.

*Il dio Contratto. Origine e istituzione della società contemporanea*, Einaudi, Torino 2012.

PITKIN, H. F.

*The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Conception of the Social*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2000.

PLATONE

*Menone*, in *Dialoghi filosofici*, a cura di G. Cambiano, UTET, Torino 1970.

ID.

*Gorgia*, in *Dialoghi filosofici*, cit.

PORTINARO, P. P.

*Antipolitica o fine della politica? Considerazioni sul presente disorientamento teorico*, in “Teoria politica”, 1, IV, 1988.

ID.

*La politica come cominciamento e la fine della politica*, in Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile*, cit.

ID.

*Un breviario di politica*, in G. Vaiarelli, E. Guarnieri, P. P. Portinaro (a cura di), *Il potere in discussione. Lineamenti di filosofia della politica*, Augustinus, Palermo 1992.

RAMETTA, G.

*Osservazioni su “Der Liebesbegriff bei Augustin” di Hannah Arendt*, in Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile*, cit.

RECALCATI, M.

*Totalitarismo postideologico*, in Id. (a cura di), *Forme contemporanee del totalitarismo*, cit.

ROUSSEAU, J.-J.

*Du contrat social* (1762); trad. it. a cura di T. Magri, *Il contratto sociale*, Laterza, Roma-Bari 1992.

ROVIELLO, A.-M.

*L’institution kantienne de la liberté*, Ousia, Paris 1984.

SAVARINO, L.

*La fine della filosofia e la passione del pensiero. Hannah Arendt e Martin Heidegger*, in “Filosofia politica”, XVI, 3, 2002.

SCHMITT, C.

*Le categorie del “Politico”* (1932), trad. it. a cura di G. Miglio, Il Mulino, Bologna 1972.

SERRA, T.

*Virtualità e realtà delle istituzioni. Ermeneutica, diritto e politica in H. Arendt*, Giappichelli, Torino 1997.

STEINBERGER, P. J.

*The Concept of Political Judgment*, The University of Chicago Press, Chicago 1993.

STRINGA, P.

*Blogdemocrazia: come si forma oggi l'opinione pubblica*, Carocci, Roma 2011.

TAVANI, E.

*Hannah Arendt e lo spettacolo del mondo. Estetica e politica*, manifestolibri, Roma 2010.

TILGHMAN, B.

*Reflections on Aesthetic Judgment and Other Essays*, Ashgate, Burlington 2006.

TRONTO, J. C.

*Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York 1993; trad. it. di N. Riva, a cura di A. Facchi, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Diabasis, Reggio Emilia 2006.

VOEGELIN, E.

*The New Science of Politics*, The University of Chicago Press, Chicago 1952; trad. it. di R. Pavetto, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968.

ID.

*Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, Piper, München 1966; trad. it. di C. Amirante, *Anamnesis. Teoria della storia e della politica*, Giuffrè, Milano 1972.

VAN DIJK, T. A.

*Ideologie: discorso e costruzione sociale del pregiudizio*, Carocci, Roma 2004.

VATTIMO, G. (a cura di)

*La ragione nell'età della scienza*, Marietti, Genova 1982.

VITALE, E.

*Difendersi dal potere. Per una resistenza costituzionale*, Laterza, Roma-Bari 2010.

VOLLRATH, E.

*Hannah Arendt and the Method of Political Thinking*, in "Social Research", 44, 1977.

VOLTOLIN, A.

*Forme attuali della “pulsione gregaria”*, in Recalcati (a cura di), *Forme contemporanee del totalitarismo*, cit.

WEBER, M.

*Wissenschaft als Beruf* (1917); trad. it. a cura di P. Volontè, *La scienza come professione*, Rusconi, Milano 1997.

WEIL, È.

*Problèmes kantians*, Vrin, Paris 1970; trad. it. di P. Venditti, *Problemi kantiani*, QuattroVenti, Urbino 2006.

WELLMER, A.

*Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason*, in ID. (a cura di), *Endspiele. Die unversönliche Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt 1993

YEATMAN, A. (et al.)

*Action and Appearance: Ethics and Politics of Writing in Hannah Arendt*, The Continuum International Publishing Group, London 2011.

YOUNG, I. M.

*Responsibility for Justice*, Oxford University Press, Oxford 2011.

YOUNG-BRUEHL, E.

*Why Arendt Matters*, Yale University Press, New Haven 2006; trad. it. di M. Marchetti, *Hannah Arendt: perché ci riguarda*, Einaudi, Torino 2009.

ZANETTI, GF.

*L'ordine e la trascendenza. Saggio su Eric Voegelin*, Clueb, Bologna 1989.

ŽIŽEK, S.

*Dalla tragedia alla farsa. L'ideologia della crisi e superamento del capitalismo*, Ponte alle Grazie, Milano 2010.

