

Natascia Mattucci

**LA POLITICA
ESEMPLARE**

Sul pensiero di Hannah Arendt

F

Filosofia

FrancoAngeli

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e.mail le segnalazioni delle novità.

Natascia Mattucci

**LA POLITICA
ESEMPLARE**

Sul pensiero di Hannah Arendt

FrancoAngeli

Questo volume è stato finanziato con i fondi del Dipartimento di Scienza della Comunicazione dell'Università degli Studi di Macerata e della ricerca universitaria "Politiche del popolo: legittimazione, partecipazione, esclusione nella costruzione delle democrazie contemporanee (1914-1948)", MIUR-PRIN 2009.

Grafica della copertina: Elena Pellegrini

Copyright © 2012 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

Introduzione	pag. 7
1. L'umano diritto ad avere diritti	» 17
1. Sentirsi a casa nel mondo: comprendere e narrare	» 17
2. Stato-nazione e diritto ad avere diritti	» 33
3. Superfluità umana e istituzione dei campi	» 54
4. L'esempio dei paria nel contesto del vivere	» 67
2. Il mondo <i>in</i> comune	» 80
1. Agire alla presenza degli altri	» 80
2. La pluralità come legge della terra	» 100
3. Lo spazio del mondo in comune	» 115
3. La camicia di forza della logica	» 130
1. Il pregiudizio	» 130
2. Il caso Eichmann	» 140
3. L'ideologia	» 158
4. Pensare a ciò che facciamo	» 174
1. Il giudizio	» 174
2. Esempio e considerazioni morali	» 198
3. La responsabilità	» 211

5. La politica per esempi	pag. 222
1. Il miracolo della politica	» 222
2. Rivoluzioni e disobbedienza civile	» 240
3. La democrazia dei consigli	» 266
Bibliografia	» 279

Introduzione

«Coloro che scelgono il male minore dimenticano troppo in fretta che stanno comunque scegliendo il male».

(Hannah Arendt)

La preoccupazione di Arendt per la politica come dimensione propria della condizione umana si situa in quel vuoto aperto dal male radicale concentrazionario che ha rappresentato lo smarrimento del kantiano senso del limite, condizione costitutiva della libertà e delle sue configurazioni politiche¹. La letteratura ha indagato approfonditamente l'influenza che il fatto inedito dei regimi totalitari ha avuto sulle sue riflessioni rispetto alla condizione umana e agli spazi di attualizzazione che la riguardano². Questo lavoro intende ripercorrere alcuni dei nodi concettuali addensatisi con l'opera di elaborazione teorica degli eventi totalitari, ponendoli quale fondo oscuro di ogni futura articolazione del lessico politico. Il pensiero di Arendt è attraversato dal bisogno di interrogare e nominare il male come spartiacque del Novecento per tentare di offrire una sponda narrativa all'esperienza mai pienamente appropriabile prodottasi con l'orrore di Auschwitz³. Questo terreno costituisce tanto la condizione storico-fattuale quanto la cifra distintiva

¹ Cfr. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (1797), in *Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Walter der Gruyter & Co., Berlin 1902 ss., Ak. Bd. VI, pp. 203-493, tr. it. *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 37.

² Cfr. A.-M. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Ousia, Bruxelles 1987, p. 5. Si veda inoltre C. Lefort, *La questione della politica*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Bruno Mondadori, Milano 1999, p. 5. Evidenziando il nesso inscindibile tra pensiero ed esperienza viva, Lefort rimarca che «la gran parte dell'opera di Hannah Arendt è legata alla sua esperienza e alla sua interpretazione del fenomeno totalitario».

³ Cfr. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace and Co., New York 1951, 2ª ed. ampliata, The Word Publishing Company, Meridian Books, New York 1958, 3ª ed. con nuove prefazioni, Harcourt Brace and Word, New York 1966, tr. it. *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004. Inoltre, cfr. S. Forti, *Le figure del male*, in *Le origini del totalitarismo*, cit., p. XXVII.

di una prestazione teorica che ha letto nell'economia totalitaria l'epigono della modernità⁴. A partire dallo scardinamento delle condizioni di possibilità della politica e dal conseguente inabissarsi dell'umano poter essere, le analisi di Arendt provano a immaginare una rinascita della sfera pubblica nel segno di una libertà sospinta dall'azione e dall'esercizio del giudizio politico. Con uno sguardo costantemente rivolto alle rovine moderne precipitate nell'abisso totalitario, la sua ricerca è orientata alla rinnovata costruzione di uno spazio non definitivamente perduto per la politica⁵. Il suo posizionarsi col pensiero inizia dal fatto politico di un legame interrotto, di una mancata continuità tramandata⁶. A fronte di una tradizione incapace di fornire risposte valide («La tradizione è spezzata e il filo d'Arianna è perduto»⁷), l'intento sembra essere quello di riportare nel presente gli interrogativi elementari e irrinunciabili sul «che cosa» della politica e delle sue articolazioni, muovendo da un'indagine critica che presenta rilievi sperimentali nel ricercare origini e senso di lessici e paradigmi. Contro quella specie di «alone verbale che circonda ogni discorso», Arendt coltiva una costante passione per il distinguere («comincio sempre [...] dicendo: "A e B non sono la stessa cosa"»⁸), per il tracciare confini anche transitori e contingenti sui quali poter «tornare», nello sforzo di evitare facili equiparazioni o pericolose indistinzioni. Quando il pensiero si leva attraverso disamine riflessive dissipa le sue passate manifestazioni, perché «[è] nella natura di questo elemento invisibile disfare, disgelare, per così dire, ciò che il linguaggio, il

⁴ Cfr. S. Forti (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino 2004. Nei saggi raccolti in questo volume, il totalitarismo è interpretato da diversi filosofi come quell'evento che costringe a ripensare ogni cosa dall'inizio. Forti, nello specifico, mette in luce come vi sia stata nel tempo una progressiva traduzione del fenomeno storico in una categoria filosofica.

⁵ Cfr. G. Goisis, *Hannah Arendt. Il male politico tra orrore e banalità*, in I. Adinolfi (a cura di), *Dopo la Shoah. Un nuovo inizio per il pensiero*, Carocci, Roma 2011, p. 210.

⁶ «Le basi delle "verità universalmente riconosciute" [...] oggi giacciono in frantumi; non abbiamo bisogno né della critica né di uomini saggi per scuoterle ulteriormente. Basta solo guardarsi intorno per vedere che ci troviamo nel mezzo di un vero campo di rovine». H. Arendt, *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Rede über Lessing*, Piper, München 1960, tr. ingl. *On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing*, in *Men in Dark Times*, Harcourt Brace, New York 1968, pp. 3-31, tr. it. *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, Cortina, Milano 2006, pp. 54-55.

⁷ H. Arendt, *On Hannah Arendt*, in M.A. Hill (ed. by), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*, St. Martin's Press, New York 1979, pp. 303-339, tr. it. *Hannah Arendt su Hannah Arendt*, a cura di S. Velotti, in «Micromega», n. 8, 2006, p. 175.

⁸ *Ibid.*, p. 176.

medium del pensiero, ha congelato in parole del pensiero»⁹.

Non si è dotati di equipaggio né di corrimano per potersi situare in tale lacuna, ma occorre lavorare in questa direzione attraverso il pensiero con tentativi continui senza mirare ad alcun risultato. In fondo, il tentativo è il contrassegno stesso del pensiero. Quelle di Arendt vogliono allora essere semplicemente “esercitazioni di pensiero politico” che si muovono verso una possibile acquisizione del *come* si pensa senza fornire verità, prescrivere o indottrinare. La sua è una ricerca di condivisione e non di assenso. Sappiamo che non voleva ottenere effetti ma comprendere e che la passione per la ricerca di senso, quando condivisa, la faceva sentire a casa nel mondo. Un mondo in cui da *outsider* non si è mai affermata, pur avendovi sparso quei *fermenta cognitionis* che possono stimolare al dialogo con sé e con gli altri. Ai suoi occhi, l'umanità di un individuo disperde la sua vitalità allorché baratta il vento del pensiero con le monete del pregiudizio, il mondo, invece, diventa più stabile grazie alle prospettive che su di esso gli individui si comunicano.

Questi esercizi muovono dalla convinzione che pensiero ed esperienza viva siano profondamente intrecciati e che questo legame debba rimanere come una sorta di segnale indicatore che guida il suo filosofare. Sono avvenimenti e scene politiche che sollecitano il fermarsi a pensare nel presente e che richiedono altresì una rivisitazione critica del passato per immaginare una prospettiva politica futura. All'attenta cura nel distinguere i significati sedimentati in un'espressione si accompagna così l'analisi di esperienze storiche che abbiano una portata esemplare in chiave euristica, non trascurando il supporto teorico dei pensatori politici e le suggestioni di quell'immaginaria galleria di opere d'arte da cui attinge chiarimenti e citazioni, come un benjaminiano pescatore di perle. Potremmo commentare con le sue parole che «Analogie, metafore e emblemi sono i fili con cui la mente si tiene stretta al mondo anche quando, per distrazione, abbia perduto il contatto diretto con esso, ed assicurano l'unità dell'esperienza dell'uomo»¹⁰.

Entro questo orizzonte teorico, nel primo capitolo si approfondirà il rapporto tra la perdita della comunità politica da parte di un individuo e la sua conseguente esclusione dall'umanità attraverso una ricognizione dell'incertezza che caratterizza la nozione di diritti umani di matrice giusnaturalistica, ricostruibile con un fecondo incrocio tra le riflessioni affidate al nono capitolo delle *Origins of Totalitarianism* e al saggio *Social Science Techni-*

⁹ H. Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978, tr. it. *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987, p. 269.

¹⁰ *Ibid.*, p. 196.

*ques and the Study of Concentration Camp*¹¹. Un dramma che ha riguardato apolidi, apatridi, ossia quanti, privati di un qualche status giuridico, cessano di appartenere a qualunque “comunità di sorta”, divenendo di fatto *non-existenti* agli occhi della legge. Tali categorie d’eccezione, vittime del sistema totalitario, sono fuori dalla legge della comunità politica e dall’ordine internazionale, hanno perso “il diritto ad avere diritti”. L’eccezionalità esprime al fondo un’assenza, una mancanza di posto nel mondo capace di dare peso all’esistenza umana. La protezione offerta da regole politiche e giuridiche ha il potere di conferire un posto tra gli uomini, permettendo di tessere una trama di rapporti amicali¹². Si stabilisce quindi un legame tra dimensione politica e ontologica, tra produzione di regole e umanità, che consente di situarsi nel mondo e di pensarsi. Questa relazione mostra il suo carattere vitale quando il terrore totalitario ne annulla i presupposti. È accaduto con il processo di deprivazione che, dalla denazionalizzazione al dominio totale, ha trasformato la persona umana in un essere completamente determinato attraverso una progressiva disintegrazione del suo spessore giuridico, morale, fino a una corruzione dell’individualità in quanto tale.

L’analisi dell’inefficacia dei diritti umani e delle sue ricadute sulla condizione umana esige una preliminare contestualizzazione entro la cornice metodologica arendtiana, che connota tanto il suo approccio all’universo concentrazionario, quanto la sua attenzione all’unicità dell’esistenza umana. Si tratta di quel bisogno di comprendere e di raccontare a partire dalla contingenza, insistendo sull’impredicibilità, sul senso di vite ed eventi singoli non comprimibili entro un comodo meccanicismo¹³. Da qui l’urgenza di ritrarre attraverso il racconto una costellazione di vite disappartenenti, paria, esiliate, per sottrarle alla rimozione della storia, nel tentativo di obiettivare con la narrazione il contesto del vivere. Come se alcune persone si

¹¹ H. Arendt, *Social Science Techniques and the Study of Concentration Camp*, in «Jewish Social Studies», XII, n. 1, 1950, pp. 49-64, rist. in *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, ed. by J. Kohn, Harcourt Brace and Co., New York 1994, pp. 232-247, tr. it. *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, in *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 7-21.

¹² V. Gérard, *L’exceptionnalité. Les conditions politiques d’une vie humaine*, in A. Kucpiec, M. Leibovici, G. Muhlmann, É. Tassin (sous la direction de), *Hannah Arendt. Crises de l’état-nation*, Sens&Tonka Éditeurs, Paris 2007, pp. 79-80.

¹³ Cfr. J. Kohn, *Il totalitarismo: il rovesciamento della politica*, in F. Fistetti, F.R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, il nuovo melangolo, Genova 2007, pp. 46-47. Arendt ritiene che la spiegazione storica di un evento a partire da un insieme di cause riferibili ad altri eventi sia ingannevole. C’è sempre una disparità tra una sequenza di fattori e quell’evento stesso.

trovassero nella propria esistenza in posizioni tali da poter essere paragonate a punti d'incrocio e oggettivazioni concrete *della* vita. Arendt non si sente di affermare cosa siano vita e destino in astratto, come scrive al maestro Karl Jaspers¹⁴, sente di doverlo suggerire attraverso *esempi*. Per questo motivo scriverà biografie, offrirà ritratti d'eccezione, come accaduto con Rahel Varnhagen¹⁵ e con i paria del pensiero che, pur dislocati in un incolpevole acosmismo che non consentiva loro di "stare al passo", sono riusciti a illuminare i tempi bui attraverso il mondo artistico, specchio critico e non deformante di una realtà che l'ideologia ha cercato di manipolare¹⁶. Annota nel *Denktagebuch* a proposito dello «sradicamento» che

[...] gli uni, coloro che venivano cacciati, lasciavano quasi sempre le loro radici, essi sono stati per così dire strappati, dunque sono sradicati nel senso preciso di senza radici. Per coloro che sono riusciti a portarsi dietro le proprie radici, ora esse sono prive del suolo in cui erano radicate, non sono più stabili, e si sono per così dire consumate sotto la suola delle scarpe. Gli altri, quelli che sono potuti rimanere a casa, si sono visti portare via da sotto i piedi il terreno nel quale erano radicati, le loro radici nel migliore dei casi rimangono scoperte e vengono doppiamente consumate: perché, private del suolo che le nutriva, avvizziscono e perché sono esposte alla luce della visibilità stessa, perché mancano di oscurità protettiva, perché, per così dire, ne è distrutto il segreto¹⁷.

¹⁴ Cfr. H. Arendt, K. Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, hrsg. von L. Köhler, H. Saner, Piper GmbH & Co., München 1985, tr. it. parziale H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio 1926-1969*, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 31-32. Nello scambio di lettere del 20 e 24 marzo 1930, a proposito della lettura di un primo canovaccio della biografia dedicata a Rahel Varnhagen, Jaspers parla di un'oggettivazione operata da Arendt dell'esistenza ebraica tale per cui il dipendere da se stessi non trova più un'integrale applicazione pratica se fondato sul destino ebraico. Jaspers le rimprovera di uscire fuori dal seminato di una filosofia dell'esistenza se questa non viene fatta dipendere da una libertà assoluta ma da un radicamento nel destino.

¹⁵ Cfr. H. Arendt, *Rahel Varnhagen: the Life of a Jewess*, East and West Library, London 1958, ed. tedesca *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, Piper Verlag GmbH, München 1959, tr. it. *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea*, Il Saggiatore, Milano 2004.

¹⁶ Cfr. H. Arendt, *Il futuro alle spalle*, il Mulino, Bologna [1981] 2011. Nella breve premessa a questo scritto si cerca di dare conto dell'accostamento tra figure di paria ritratte in un arco temporale piuttosto lungo. In questa cornice, le pagine su Heine, Chaplin e Kafka testimoniano l'insicurezza dell'apolide, di chi è da poco sul suolo statunitense. Quelle scritte a distanza di vent'anni su Brecht e Benjamin sembrano attestare un legame con il passato, con gli amici e con la lingua da parte di chi ha trovato negli Stati Uniti un "posto nel mondo".

¹⁷ H. Arendt, *Denktagebuch: 1950 bis 1973*, hrsg. von U. Ludz, I. Nordman (mit dem Hannah-Arendt-Institut Dresden), Piper, München Zürich 2002, tr. it. *Quaderni e diari. 1950-1973*, a cura di C. Marazia, Neri Pozza, Vicenza 2007, pp. 43-44.

La sottolineatura della vacuità e incertezza dei diritti dell'uomo di matrice settecentesca non vuole essere una mera opposizione al diritto di cittadinanza, quanto una constatazione che nel mondo moderno solo l'appartenenza a una comunità politica può tutelare l'uomo come portatore di diritto. L'umanità di ogni individuo, che oltrepassa la naturalità e l'appartenenza a un astratto genere umano, si condensa in quella identità unica e contingente che deve manifestarsi in un diritto alla differenza, quale modalità singolare di aprirsi al mondo comune¹⁸. Gli stati totalitari, al contrario, tendono senza posa verso un sistema in cui gli uomini sono resi progressivamente superflui, come si evince dall'apparato concentrazionario, fondato sull'esclusione dell'individuo dallo spazio del diritto. Alla base di questo processo di eliminazione dell'identità nella sua unicità, della vita nelle sue molteplici attitudini, Arendt ha ravvisato la volontà dei sistemi totalitari di arrivare ad annientare la spontaneità di ogni individuo, condizione stessa della personalità giuridica e morale. In questa prospettiva, il diritto umano rappresenta il fondamentale diritto a essere parte di un mondo comune, meglio ancora il diritto plurale a condividere il mondo quale spazio *in* comune.

Proseguendo su questa linea analitica, nel secondo capitolo si prenderà in esame il legame rintracciato tra nascita, azione come inizio politico e pluralità, al fine di mettere al centro quel principio di libertà che fa la sua comparsa con l'uomo. Se gli apparati totalitari hanno dissipato la spontaneità per sopprimere la singolarità di ciascuno, la risposta teorica non potrà che principiare da una paziente opera di riparazione e ripristino di quel tessuto propriamente umano che ha nella dignità dell'azione una delle sue condizioni di libertà e di distinzione. Non è un caso che l'uomo riveli il proprio "chi" e faccia il suo ingresso nel mondo, schiudendo e vivificando spazi politici, proprio quando agisce e comunica. In realtà, le azioni e le parole di ognuno non fanno che intrecciarsi continuamente a quelle di altri con i quali si viene in contatto acquisendo nel tempo polisemie ed esiti non vaticinabili. E allora tutto ciò che è, nella misura in cui appare, è fatto per essere percepito da qualcuno, perché non sia possesso del singolo ma avvii a una dimensione tanto plurale quanto comune. In un orizzonte siffatto, ogni uomo attualizzerà il proprio "chi" all'interno di uno spazio pubblico, dando a vedere agli altri la propria singolarità dinanzi a quella pluralità che

¹⁸ Cfr. A.-M. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, cit., pp. 198-199. In Arendt i diritti dell'uomo si configurano come un diritto all'istituzione di una dimensione politico-giuridica e nel contempo come un diritto alla pluralità. Si tratta di una concezione che, caratterizzandosi per uno spiccato individualismo, sembra rinviare all'eguale diritto di ogni individuo a far valere la propria posizione nel mondo comune, soprattutto alla luce di un sistema che tende a sopprimere l'infinita diversità degli individui a vantaggio della specie.

rimane arendtianamente la legge della terra. Questo spazio delle relazioni umane che si frapponne tra gli uomini, unendoli senza ridurli all'uno, sostanza il mondo *in* comune. L'appartenenza a un mondo che esiste solo nella pluralità sembra essere la condizione di umanità degli individui.

Accogliendo la nota esortazione al «pensare a ciò che facciamo»¹⁹, nel terzo e nel quarto capitolo si guarderà ad alcune delle facoltà proprie della vita della mente, sempre alla luce di quell'alveo critico totalitario che, sul versante del pensiero, interessa i pregiudizi e le ideologie. Se una chiarificazione del paradigma del mondo comune può apparire più perspicua a fronte della perdita di comunità degli apolidi, allo stesso modo la teoria del giudizio, nelle sue diverse declinazioni, acquista maggiore spessore ricostruendo preliminarmente i meccanismi di funzionamento dei pregiudizi e delle ideologie. Anche nel pensiero come nell'azione emergerà l'attenzione al tenere insieme particolarità, finanche unicità, e apertura all'altro, come vedremo nei giudizi. A partire dall'assenza di pensiero esibita da quanti hanno sostenuto con l'obbedienza sistemi amministrativi mortiferi, occorrerà riflettere sulle implicazioni di carattere morale del non-pensare. Si tratta di uno sfondo che, lungi dall'evocare precetti generali, esorta al giudizio quale posizione singolare e cerchio di senso attorno all'evento. Di fronte all'irresponsabile emancipazione dalla realtà presentificata da formule che schermano dal mondo, il monito arendtiano è rivolto a una responsabilizzazione del singolo nell'azione e nel giudizio. In fondo, rispondendo della propria porzione di azione si contribuisce a rendere più durevole quel mondo che abbiamo in comune.

Dinanzi all'incapacità di accogliere il mondo nella riflessione, l'invito a rinsaldare il legame tra pensiero e azione rappresenta il tentativo di riattivare un'esigenza etica sia in termini di senso che di responsabilità. Se il male estremo totalitario, esibizione della progressiva assenza di limiti, è stato il prodotto di «uomini [che] pattinano sulla superficie degli eventi»²⁰, incapaci di discriminare tra giusto e sbagliato o di avvertire le implicazioni morali di un'azione, sarà essenziale rivitalizzare quel rapporto eminentemente politico con il mondo *in* comune a partire dalla riflessione che il vento del

¹⁹ H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago University Press, Chicago 1958, tr. it. *Vita attiva. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2006, p. 5.

²⁰ H. Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, (scritto nel 1965), in «Social Research», n. 4, 1994, pp. 739-764, raccolto in *Responsibility and Judgment*, ed. by J. Kohn, Schocken Books, New York 2003, tr. it. *Alcune questioni di filosofia morale*, in *Responsabilità e giudizio*, Einaudi, Torino 2004, p. 86, ristampato come scritto singolo con prefazione di S. Forti, Einaudi, Torino 2006. L'edizione utilizzata in questo lavoro è quella presente nella raccolta *Responsabilità e giudizio*.

pensiero può avviare. Nel distinguere le questioni che presentano connotazioni morali, soprattutto nelle emergenze politiche, si può intanto cercare di rimanere in accordo con se stessi, ma è altresì possibile richiamarsi a persone e gesti che, pur essendo distanti o assenti, rappresentano un “esempio”. Nel chiarire, con qualche tratto, la funzione dell’esempio all’interno della sfera morale, Arendt precisa che sulle azioni e sulle scelte hanno una certa influenza le persone che ci circondano. Anche nel prediligere una compagnia a un’altra, ci si riferisce a esempi, che si tratti di individui piuttosto che di esperienze, vicini o distanti nel tempo e nello spazio. Sul piano della morale e della politica, l’indifferenza verso questa scelta, unita alla tendenza sempre più marcata a eludere l’esercizio del giudizio, lascia presagire un orizzonte buio.

La condizione politica degli esseri umani per potersi dispiegare esige uno spazio pubblico di apparizione in cui l’appartenenza sia significata dal peso e dall’effetto di azioni e parole, nonché la possibilità di pensare, comprendere e giudicare in relazione con se stessi e con gli altri attraverso quello stesso spazio attivabile nell’essere insieme. Nell’ultimo capitolo questa dimensione sarà analizzata guardando ai teatri di una sfera pubblica partecipata e sottoponendo a un vaglio critico alcuni dei paradigmi che sorreggono l’architettura della modernità politica e che hanno obliterato la legge della pluralità, come accaduto con la sovranità e con la rappresentanza partitica. Il miracolo di una politica autentica, nel segno della spontaneità e dell’agire plurale, è analizzato richiamando esperienze, spazi, momenti che hanno saputo avviare nella storia pratiche politiche nel segno della libertà. Se gli esempi, soprattutto nelle situazioni-limite, rappresentano una bussola orientativa per le decisioni che ricadono nell’ambito morale, anche le esperienze politiche che Arendt ha esaminato potrebbero essere tra di loro accostate in quanto esperienze esemplari. Questa indicazione, non espressamente tematizzata nei suoi scritti, ci induce a interrogarci rispetto a una possibile modalità altra di agire la partecipazione, a partire dalle riflessioni sulle esperienze politiche esaminate da Arendt, in una dimensione contemporanea che vede la spolicizzazione accrescersi nella direzione di una «medialità» mite, per dirla con Anders²¹. Questi esempi politici non sono sogni visionari o modelli di utopia ma segnali di una speranza tratta dall’esistenza

²¹ Cfr. G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, I. *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Verlag C.H. Beck, München 1956, tr. it. *L’uomo è antiquato* I. *Considerazioni sull’anima nell’epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 268.

di un'esperienza eccezionale come quella dei consigli²². A conclusione di questa breve mappatura dei temi che saranno affrontati nel volume, ci sembra di particolare interesse una citazione tratta dai quaderni che intreccia in poche righe alcune delle parole chiave del lessico arendtiano con le quali ci confronteremo:

Chiunque agisca desidera essere seguito. L'atto è sempre anche un esempio. Il pensiero e giudizio politico è esemplare (Kant), poiché è esemplare l'azione. Responsabilità significa essenzialmente sapere che creiamo un esempio che gli altri «seguiranno»; è così che si cambia il mondo²³.

I miracoli politici narrati non sono richiami nostalgici in un presente caratterizzato dalla perdita di senso di una politica come relazione, bensì esempi per l'agire, esperienze intermittenti che segnalano un cammino, che illuminano una pista. La narrazione di questi fatti non avanza la pretesa di avere quella ragione inoppugnabile che il mondo moderno riconosce ormai solo alle cifre. Tuttavia, alla forza quantitativa delle cifre Arendt sembra preferire la qualità di esperienze e di esempi, sia pure eccezionali, che siano in grado di rischiarare i tempi bui.

²² Cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, Yale University Press, New Haven-London 1982, tr. it. *Hannah Arendt. 1906-1975. Per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 531.

²³ H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, cit., p. 540.

Ringraziamenti

Negli anni in cui questo lavoro è maturato, molte sono state le persone incontrate che hanno contribuito a trasformarlo. Se i suoi contenuti hanno assunto questa forma e non altre tra le tante possibili lo devo a questi incontri. Le persone con cui scegliamo di stare in compagnia dicono sempre qualcosa della nostra esistenza. Ringrazio la prof.ssa Carla Amadio per i consigli e per i rilievi critici posti a questo lavoro e per essere sempre un'interlocutrice quando mi fermo a pensare. Ringrazio le perplessità, i silenzi e le domande degli studenti che hanno pazientemente seguito i miei corsi. Ringrazio Filippa Calafati e Gianluca Vagnarelli per le discussioni e per i suggerimenti. Ringrazio per il supporto e per la vicinanza affettiva Alessandra Sconosciuto, Giusy Filolungo, Andrea Prontera, Paola Persano, Gianni Ruocco, Sergio Labate, Luca Tortolini, Rita Fulco. Ringrazio la mia famiglia per aver atteso una mia maggiore presenza. Un ringraziamento, infine, al Dipartimento di Scienze della Comunicazione dell'Università di Macerata, nella persona del suo direttore prof. Marcello Verdenelli, e al prof. Luca Scuccimarra, responsabile della ricerca "Politiche del popolo" MIUR-PRIN 2009, per aver sostenuto la pubblicazione di questo volume.

Macerata, gennaio 2012

1. *L'umano diritto ad avere diritti*

1. Sentirsi a casa nel mondo: comprendere e narrare

L'inedita metodologia arendtiana si coglie sin dall'opera dedicata al totalitarismo, nell'impiego di testi letterari e di memorie per tradurre la trasformazione di esperienze in rappresentazioni di valori e abitudini¹. Gli affreschi letterari offrono un'immagine della mentalità di quel tempo e del modo in cui quel momento storico può essere narrato². È l'esperienza, infatti, il terreno su cui il pensiero è chiamato a muoversi, non per elaborare teorie o ricercare verità, ma per "andare a fondo", per capire evitando di essere condannati alla superficie³. «La comprensione crea profondità», annota nei quaderni, e in prospettiva politica questo equivale a «trovarsi una casa», a «sentirsi a casa nel mondo» riconciliandosi con la realtà⁴. La comprensione rimanda altresì a un processo di radicamento opposto alla superficialità organizzata dal dominio totalitario, generatore di «insensata infelicità e [...] assurda sofferenza che corrispondono esattamente all'insensata caccia alla felicità che dilaga nelle altre parti del mondo»⁵.

¹ Cfr. W. Heuer, *Il comprendere come chiarificazione dell'esperienza*, in F. Fistetti, F.R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, cit., p. 89.

² *Ibid.*, p. 90. La tematizzazione arendtiana del comprendere è influenzata da Jaspers e dalla sua psicologia delle visioni del mondo. I comportamenti, le visioni e le immagini divengono accessibili attraverso ricerche casistiche, biografiche, storiche. Si può allora affermare, jaspersianamente, che il pensiero vivo induce a problematizzare.

³ Parte dei contenuti di questo primo capitolo è già apparsa in un precedente saggio cui mi permetto di rinviare, N. Mattucci, *Hannah Arendt: dalla denazionalizzazione al dominio totale*, in G. Capriotti (a cura di), *Antigiudaismo, Antisemitismo, Memoria. Un approccio multidisciplinare*, Eum, Macerata 2009, pp. 153-184.

⁴ H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, cit., pp. 286-287.

⁵ *Ibid.*

La difficoltà o finanche l'impossibilità di situare il pensiero arendtiano nel solco di una tradizione esige un riferimento alla modalità analitica che ha intrecciato il comprendere al narrare, avvalendosi pionieristicamente della letteratura come di uno strumento di scavo gnoseologico⁶. Sono vari i luoghi in cui Arendt fa riferimento al comprendere come al movente della sua ricerca intellettuale, quasi una "passione del capire" quanto è accaduto senza doverlo necessariamente spiegare con l'utilizzo di categorie del passato⁷. Nella celebre conversazione *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*, intrattenuta con Gaus, chiarisce come la scrittura sia parte integrante di un processo di comprensione attraverso il quale certe cose possono essere fissate⁸. A contare per lei è il processo stesso del pensiero, il «riflettere in profondità su una questione» cercando di tradurla in scrittura, più che la preoccupazione degli effetti delle sue opere⁹.

Ma lei mi chiede dell'effetto che i miei lavori hanno sugli altri. Se mi consente una chiosa ironica, questa è una domanda tipicamente maschile. Gli uomini vogliono sempre esercitare una grande influenza, ma per me non è poi così essenziale. Se penso di esercitare dell'influenza? No. *Io voglio comprendere*, e se altri comprendono – nello stesso senso in cui io ho compreso – allora provo un senso di appagamento, come quando ci sente a casa in un luogo¹⁰.

Per potersi "sentire a casa nel mondo" ristabilendo una misura della realtà non si può rinunciare al bisogno di capire il senso profondo delle vicende umane¹¹. Da qui la contrapposizione dell'urgenza del comprendere

⁶ Riguardo al rilievo che il racconto ha nella politica arendtiana si rimanda all'ampia trattazione di O. Guaraldo, *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, Meltemi, Roma 2003. Si veda inoltre S. Benhabib, *Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative*, in «Social Research», n. 1, 1990, pp. 167-196. Sulla centralità della letteratura nell'opera arendtiana segnaliamo E. Heller, *Hannah Arendt critico letterario*, in «aut aut», nn. 239-240, 1990, pp. 175 ss. e il recente B. Levet, *Le musée imaginaire d'Hannah Arendt. Parcours littéraire, pictural, musical de l'oeuvre*, Stock, Paris 2011.

⁷ Cfr. L. Ritter Santini, *La passione di capire. Hannah Arendt e il pensare letteratura*. Introduzione a H. Arendt, *Il futuro alle spalle*, il Mulino, Bologna 1981, pp. 5 ss.

⁸ H. Arendt, *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*, conversazione televisiva con Günther Gaus, in G. Gaus, *Zur Person: Porträts in Frage und Antwort*; rist. in A. Reif, *Gespräche mit Hannah Arendt*, Piper, München 1976, tr. it. "Che cosa resta? Resta la lingua". Una conversazione con Günther Gaus, in «aut aut», nn. 239-240, 1990, pp. 11-30, ora anche in *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2001, p. 37. L'intervista in questione risale al 1964.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.* Corsivo mio.

¹¹ Cfr. P. Costa, *Il dono di un cuore comprensivo: Hannah Arendt di fronte al Novecento*, in H. Arendt, *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, Fel-

sia a quelle teorie che cercano di ricondurre la singolarità di un evento alla sovranità di un principio, sia alle spiegazioni meccanicistiche della storia¹². Quella di non comprimere eventi, azioni, parole, vite, è un'esigenza insopprimibile che si traduce in uno spazio aperto, in un lasciarsi abitare dalla cura dei particolari.

Le prime formulazioni di questo approccio si rintracciano in alcune annotazioni affidate ai quaderni risalenti alla primavera del 1953, laddove si specifica che il comprendere è l'a priori dell'agire, vale a dire quell'attività che ci accompagna mentre agiamo come esseri particolari nel mondo comune e che ci permette di riconciliarci con esso¹³. La comprensione riconciliante crea un nesso tra particolare e comune, nella misura in cui «posso scendere a patti con ciò che è comune – l'esistenza di altre persone, le condizioni generali che vigevo prima che io nascessi, gli eventi che accadono – soltanto comprendendolo»¹⁴. Si tratta allora di quel senso che apre alla percezione del mondo e che, al di fuori della bussola del «common sense», esige una straordinaria immaginazione creativa¹⁵. Questa attitudine risulta più a fuoco se la si compara con il suo rovescio, la ribellione che sfocia nell'impotenza della rassegnazione. Nella cornice di ciò che può considerarsi comune, si tratta di un'azione che insiste sul particolare negando lo spazio (in comune) aprendo così a una potenziale tirannia¹⁶.

Questa attenzione a distinguere comparando la rintracciamo altresì nel saggio *Understanding and Politics*, articolato sviluppo di un metodo di analisi che non va confuso con il possesso di informazioni corrette o con la conoscenza scientifica¹⁷. Nella comprensione si addensa un processo complesso che non fornisce mai risultati inequivocabili, «un'attività senza fine, con cui, in una situazione di mutamento e trasformazione costanti, veniamo a patti e ci riconciliamo con la realtà, cerchiamo cioè di sentirci a casa nel mondo»¹⁸. L'intima relazione che sussiste tra comprendere e riconciliare

trinelli, Milano 2006, pp. VIII-IX.

¹² Cfr. C. Lefort, *La questione della politica*, cit., p. 4.

¹³ H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, cit., p. 273.

¹⁴ *Ibid.*, p. 274.

¹⁵ *Ibid.* «Il crollo del “common sense” come mezzo normale della comprensione è identico alla perdita della sfera comune a tutti noi, identico alla solitudine e all'essere rigettati sulla propria particolarità».

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ H. Arendt, *Understanding and Politics (The Difficulties in Understanding)*, in «Partisan Review», XX, n. 4, 1954, rist. in *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, cit., tr. it. *Comprensione e politica (Le difficoltà del comprendere)*, in *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., p. 79.

¹⁸ *Ibid.*