



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata (FISPPA)

Corso di Dottorato di Ricerca in Filosofia

Ciclo XXX

***Judging.***

**Origini e articolazioni dell'indagine sul giudizio di Hannah Arendt**

**Coordinatore:** Ch.ma Prof.ssa Francesca Menegoni

**Supervisore:** Ch.ma Prof.ssa Bruna Giacomini

**Dottorando:** Davide Brugnaro

## *Abstract*

La presente ricerca riguarda la questione del giudizio in Hannah Arendt, che, com'è noto, rappresenta la parte incompiuta e uno degli aspetti più controversi della sua opera. L'intento è quindi duplice, ricostruttivo e interpretativo. Il lavoro si compone di tre sezioni. La prima si rivolge soprattutto agli anni Cinquanta della produzione arendtiana, per constatare non soltanto come sia proprio in quel periodo che Arendt appronta la cornice concettuale del suo successivo itinerario intellettuale, ma anche come la riflessione sul giudizio costituisca l'ultima espressione del tentativo di pensare la relazione fra l'uomo posto al singolare e l'uomo posto al plurale, fra la filosofia e la politica o, ancora, fra le facoltà del pensiero e dell'azione. All'interpretazione fortemente critica di Platone, Arendt contrappone la positività della figura di Socrate, al fine delinearne un diverso modo di filosofare rispetto a quello divenuto egemone nella tradizione della filosofia occidentale e, di conseguenza, una possibile conciliazione fra modo di vita filosofico e politico. In Arendt, la figura di Socrate ha soprattutto la funzione di illustrare i caratteri precipui della facoltà del pensare e le sue potenzialità etico-politiche. Il secondo capitolo tenta di dimostrare la legittimità della distinzione fra giudizio politico, storico e morale, al fine di comprendere la complessità di significati e funzioni che Arendt andava attribuendo alla facoltà del giudizio. Il capitolo prende in esame la dimensione prettamente politica del giudicare, differenziandola da quella storica. La chiave utilizzata per approcciare la multiforme facoltà giudicativa è quella della figura dello spettatore, la quale rappresenta l'uomo colto nell'esercizio della sua facoltà di giudicare. Se si danno diverse modalità di giudizio, a seconda degli ambiti dell'umana esperienza coinvolti, vi saranno anche diverse tipologie di spettatorialità. Questa parte del lavoro si confronta con Kant e, in particolare, con l'interpretazione politica che Arendt offre della terza *Critica*. Uno degli intenti perseguiti è quello di mostrare l'insostenibilità della lettura che ha visto in Arendt la presenza di due diverse "teorie" del giudizio, una che lo considera facoltà relativa alla vita politica e un'altra come componente della vita mentale. Pur riconoscendo differenze e oscillazioni, si è cercato di evidenziare la fondamentale e simbiotica relazione esistente fra l'attore e lo spettatore, nonché una certa unità di fondo nel percorso arendtiano, che non si è mai tradotto in una depoliticizzazione della facoltà di giudicare. L'ultima parte del lavoro prende in considerazione l'aspetto morale del pensiero arendtiano, cercando di evidenziare che cosa significhi giudicare moralmente. Si sono esaminate le questioni relative al male, alla dualità insita nel pensiero e ai suoi effetti morali, all'insegnamento etico socratico e allo spettatore interiore, nonché ai complessi e problematici rapporti che Arendt tratteggia fra il dominio dell'etica e quello della politica. Nell'interpretazione del giudizio morale arendtiano si pone l'accento sul giudicare a partire da sé, ossia sull'autonomia in esso implicata; ci si chiede, quindi, in sede di conclusione, in che termini sia legittimo parlare di un momento singolare nell'attività giudicativa, quale peso rivestano le dimensioni della singolarità e della pluralità sia nel giudizio politico che in quello morale, avanzando infine la proposta di riconsiderare, nella questione del giudizio, accanto alla categoria della pluralità, anche la dimensione della singolarità.

## *Indice*

<i>Introduzione</i>	p. 1
Cap. 1	
<i>Filosofia e Politica. All'origine di un conflitto</i>	p. 11
1. L'abisso fra filosofia e politica	p. 11
1.1 Un interesse fondamentale	p. 11
1.2 Oggetto e metodo della filosofia tradizionale	p. 16
1.3 I pericoli della filosofia: l'isolamento	p. 17
1.4 Verità filosofica e opinioni politiche	p. 19
1.5 Natalità e mortalità	p. 20
2. Socrate cittadino e pensatore	p. 22
2.1 La questione socratica in Hannah Arendt	p. 22
2.2 Le colpe di Platone	p. 26
2.3 Il ruolo del filosofo	p. 28
2.4 Il metodo socratico e l'amicizia	p. 30
2.5 La verità nell'opinione	p. 35
2.6 La duplicità del <i>logos</i>	p. 40
3. Platone e l'oblio della politica	p. 42
3.1 La condanna della politica	p. 42
3.2 L'interpretazione del mito della caverna	p. 44
3.3 La centralità del vedere	p. 46
3.4 La trasformazione delle idee in criteri assoluti e la loro introduzione in politica	p. 48
3.5 Il modello poietico applicato all'agire	p. 49
3.6 Meraviglia e <i>bios theōrētikos</i>	p. 53
3.7 La pluralità per Socrate e Platone	p. 56
4. La pluralità interiore	p. 58
4.1 La dualità nel pensiero: il «due-in-uno»	p. 58
4.2 La rilevanza politica della solitudine	p. 62
5. Un'altra possibilità per la filosofia	p. 66
5.1 Il Socrate di Hannah Arendt fra politica ed etica	p. 66
5.2 Una nuova filosofia politica	p. 70
5.3 Filosofia o filosofie? Platone e Heidegger, Socrate e Jaspers	p. 73

## Cap. 2

<b><i>Attori e spettatori. Il giudizio politico e il giudizio storico</i></b>	p. 79
1. Una questione complessa	p. 79
2. La presenza aristotelica in <i>La crisi della cultura</i>	p. 86
3. Arendt e Kant	p. 90
3.1 L'eccezionalità di Kant	p. 90
3.2 Il giudizio riflettente estetico e la sua politicizzazione	p. 96
3.3 Il <i>sensus communis</i>	p. 101
3.4 Mentalità allargata ed immaginazione	p. 111
4. Quali spettatori?	p. 116
4.1 Lo spettatore al bivio	p. 116
4.2 Lo spettacolo: estetica e politica	p. 122
4.3 Un'ermeneutica dello spettatore	p. 126
4.4 Confutazione attraverso lettura testuale	p. 129
4.5 Giudizio politico: spettatorialità e partecipazione	p. 134
4.6 Giudizio storico: spettatorialità e narrazione	p. 136
4.7 Attore e spettatore: smantellamento delle opposizioni	p. 141
5. Opinione, verità e giudizio	p. 149
6. Validità del giudizio	p. 154
7. L'infedeltà al testo kantiano	p. 162

## Cap. 3

<b><i>Etica e politica. Il giudizio morale</i></b>	p. 166
1. Un percorso non dichiarato	p. 166
2. Il male: dal regime all'individuo	p. 170
2.1 Le circostanze di fatto	p. 170
2.2 Il male radicale	p. 173
2.3 Il caso Eichmann	p. 177
2.4 Il male banale	p. 179
3. I caratteri del pensare	p. 187
3.1 Il pensiero	p. 187
3.2 L'esser-due	p. 190
4. Un'attività che produce precisi effetti morali	p. 192
4.1 Ricordo e profondità	p. 192
4.2 La coscienza	p. 193
4.3 La personalità	p. 194
4.4 Il vento del pensiero	p. 196
4.5 <i>Selbstdenken</i>	p. 199
4.6 I momenti di crisi e i <i>dark times</i>	p. 201
4.7 L'abitudine a non pensare	p. 202

4.8 La questione irrisolta della dualità	p. 203
4.9 L'argomento morale socratico	p. 207
5. Giudizio morale: spettatorialità e decisione	p. 209
5.1 Socrate e lo spettatore interiore: testimonianza e partenariato	p. 209
5.2 Discriminazione e immaginazione etica	p. 216
5.3 La singolarità e la scelta	p. 220
6. Responsabilità	p. 225
6.1 Colpa e responsabilità politica	p. 225
6.2 Responsabilità morale e giudizio	p. 230
7. Etica e politica	p. 237
7.1 L'etica di Hannah Arendt	p. 237
7.2 La separazione fra etica e politica	p. 240
7.3 Una morale politica	p. 247
7.4 Principi	p. 254
7.5 Esemplicità	p. 257
<b>Conclusioni</b>	p. 263
<b>Bibliografia</b>	p. 275
1. Scritti di Hannah Arendt	p. 275
1.1 <i>Papers</i>	p. 275
1.2 Opere pubblicate	p. 277
2. Testi su Hannah Arendt	p. 286
3. Altre opere	p. 315

## *Introduzione*

Hannah Arendt (1906-1975) rientra nel novero di quelle personalità che non si lasciano facilmente descrivere con poche parole o rappresentare in maniera univoca. Come lei stessa riteneva, la differenza specifica relativa all'identità di ognuno, ciò che ne costituisce l'unicità, rimane nascosta e sfuggente per ciascuno di noi, dal momento che ogni tentativo di definizione è destinato a non cogliere il "chi" un uomo o una donna effettivamente è, ma ad enumerare una serie di caratteristiche relative al "che cosa", ossia un insieme di qualità che potrebbero essere riscontrate anche in altri, ma nient'affatto uniche o irripetibili. Dunque una donna, un'ebrea, una cittadina tedesca, una esule, una intellettuale: tutte queste cose assieme e molte altre ancora.<sup>1</sup> L'opzione migliore, di fronte a qualsiasi opera di presentazione, pare essere pertanto quella di lasciar parlare innanzitutto ciò che ha affidato alla scrittura e che ha lasciato in eredità a chi, dopo di lei, sarebbe venuto.

Per una pensatrice refrattaria alle comode etichette, che ha fatto del *Selbsdenken* la propria bandiera e che non si è mai riconosciuta in nessuna scuola di pensiero, tradizione filosofica o posizione politica, la sensazione è che l'esperienza della non-appartenenza, dell'essere straniero e senza patria, dapprima condizione biografica imposta dall'accadere storico,<sup>2</sup> venga, ad un certo punto, consapevolmente assunta come condizione esistenziale e quale cifra del proprio pensiero e del proprio stare al mondo.<sup>3</sup>

Com'è a tutti noto, il pensiero politico arendtiano prende le mosse dall'evento totalitario,<sup>4</sup> sotto il segno del quale Arendt opera il suo tentativo di ripensare la politica e le sue categorie. È, infatti, attraverso una sorta di "rovesciamento" dell'immagine del totalitarismo<sup>5</sup> – non inteso come forma estrema di politica (o come forma di potere portata all'eccesso), ma come sua vera e propria dissoluzione – che Arendt andrà individuando i tratti autentici della politica. Poiché, a partire dai primi anni Cinquanta, Arendt si impegna, sul piano lessicale e concettuale, in una ridefinizione delle categorie con cui la tradizione ha pensato il fenomeno politico,<sup>6</sup> bisogna innanzitutto intendersi sui termini. Per Arendt, la politica è essenzialmente quello spazio che viene a nascere "fra" gli uomini quando essi si rapportano gli uni agli altri senza mediazioni, nelle modalità dell'azione (*praxis*) e del discorso (*lexis*), ossia quando agiscono e parlano assieme. Le attività politiche per eccellenza sono quindi l'azione e la parola, che costituiscono un tutt'uno e

---

<sup>1</sup> La più nota, completa e autorevole biografia resta, ancora oggi, il testo del 1982 di E. YOUNG-BRUEHL *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 1990. Elisabeth Young Bruehl è stata allieva di Arendt e sua prima biografa.

<sup>2</sup> Cfr. H. ARENDT, *We refugees*, «The Menorah Journal», 31 (1943), pp. 69-77; trad. it. *Noi profughi* in EAD. *Ebraismo e modernità*, a cura di G. BETTINI, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 35-49.

<sup>3</sup> Secondo l'espressione di Dal Lago, Arendt resterà sempre anche «una apolide del pensiero» (A. DAL LAGO, *La città perduta*, *Introduzione* ad H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it., Bompiani, Bergamo 2011, 16ª ed., 1964<sup>1</sup>, p. VII).

<sup>4</sup> Cfr. H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace & Co., New York 1951; trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Giulio Einaudi editore, Torino 2009 (2ª ed., 2004<sup>1</sup>).

<sup>5</sup> 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 melangolo, Genova 2007, pp. 41-53.

<sup>6</sup> Impegno che sfocerà nella sua opera teorica sull'agire più densa: cfr. H. ARENDT, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958; trad. it. *Vita activa* cit.

che non possono darsi senza quella condizione fondamentale dell'esistenza umana che è la pluralità (*plurality*).

Una delle mosse più sorprendenti in questo sforzo di riconsiderazione della sfera degli "affari umani" consiste nel dislocare la politica rispetto alla violenza, mossa che viene giocata contro quella lunga tradizione del pensiero occidentale che ha visto fra le due un nesso inscindibile.<sup>7</sup> Almeno fin da quando Eraclito ha definito il *pólemos* "padre e re di tutte le cose"<sup>8</sup> e, in particolar modo, nel pensiero politico moderno e contemporaneo – solo per citare alcuni autori: da Jean Bodin a Thomas Hobbes, da Carl von Clausewitz a Max Weber, fino a Carl Schmitt – la politica e la guerra hanno sempre intrattenuto un rapporto di stretta parentela. L'errore di questa *main tradition* ha riguardato, per Arendt, l'interpretazione del rapporto di tipo politico, il quale è stato inteso essenzialmente come rapporto di dominio tra governanti e governati, di comando e obbedienza, ovvero di subordinazione di qualcuno a qualcun'altro; per questa tradizione, divenuta egemone, il potere è stato inteso come dominio, come nient'altro che "potere di costringere" o, in altre parole, come potere dell'uomo sull'uomo che si esplicita anche per mezzo della violenza. È su questo sfondo che si staglia, quindi, l'originalità della lettura arendtiana, la quale si propone di ridisegnare i contorni di potere e violenza, cercando di individuare quelle peculiarità che differenziano il primo dalla seconda. È soprattutto (ma non solo) nel saggio del 1970 *On Violence*, che Arendt dedica alcune pagine al rapporto fra la violenza e il potere, il quale viene definito come ciò che «corrisponde alla capacità umana non solo di agire ma di agire di concerto. Il potere non è mai proprietà di un individuo; appartiene a un gruppo e continua a esistere finché il gruppo rimane unito»<sup>9</sup>. Esso non è caratterizzato semplicemente da questo carattere potenziale, ossia dal fatto di essere pura *dynamis* che diviene attuale solo nell'essere assieme, ma anche da un carattere di «fine in sé»<sup>10</sup>, a cui si contrappone la natura strumentale della violenza. Mentre il potere precede e supera tutti gli scopi, la violenza è governata dalla categoria mezzi-fine, ha sempre bisogno di strumenti ed è razionale nella misura in cui è efficace nel raggiungere quel fine che deve giustificarla. La definizione richiamata di potere, si sarà notato, rimanda a quella dell'azione. In termini generali, "agire", per Arendt, rappresenta la capacità di dar vita a qualcosa di nuovo, «prendere un'iniziativa, iniziare»<sup>11</sup>, frutto di un atto di spontaneità individuale che ha però sempre bisogno della presenza degli altri per apparire, giungere a compimento, ottenere risposta e venir ricordato. La circolarità fra azione e potere è evidente, dal momento che quest'ultimo è «ciò che tiene unite le persone [...] e ciò che, nello stesso tempo, le persone

---

<sup>7</sup> Sulla questione della violenza, si veda, in particolare, P. RICOEUR, *Potere e violenza*, «Filosofia Politica», 15 (2001), pp. 181-198 (originariamente pubblicato in AA. VV. *Ontologie et Politique. Hannah Arendt*, Tierce, Paris 1989, pp. 141-159); B. GIACOMINI, *Idee che accendono la miccia. Politica e violenza nel pensiero di Hannah Arendt*, *Postfazione* a L. SANÒ, *Donne e violenza. Filosofia e guerra nel pensiero del '900*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 189-210.

<sup>8</sup> Cfr. ERACLITO, fr. B 53; si è fatto riferimento a G. REALE (a cura di), *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, Bompiani, Milano 2006 (2ª ed., ottobre 2006<sup>1</sup>), p. 353.

<sup>9</sup> H. ARENDT, *On Violence*, Harcourt Brace and World, New York 1970; trad. it. *Sulla violenza*, Guanda, Parma 2011 (5ª ed., 1996<sup>1</sup>), p. 47.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 55.

<sup>11</sup> H. ARENDT, *Vita activa* cit., p. 128.

mantengono in vita stando insieme»<sup>12</sup>. Il potere, quindi, è sia il collante che il prodotto dello “stare insieme”, esso ha una natura costitutivamente non-oggettivistica, bensì plurale, relazionale, condivisa e, in quanto tale, sempre limitata e finita. Inoltre, in quanto potenziale, ha una natura fragile ed effimera. Possiede, infine, un carattere non-gerarchico, ma egualitario ed “orizzontale”.

Anche se «in uno scontro frontale fra violenza e potere, il risultato rimane difficilmente in dubbio»<sup>13</sup>, una certa «superiorità del potere»<sup>14</sup> si evince dal fatto che ogni forma di governo, anche la più dispotica o totalitaria, ha bisogno, per funzionare e sostenersi, di una qualche base di potere, e soprattutto dal fatto che «la violenza può sempre distruggere il potere», ma «è assolutamente incapace di crearlo»<sup>15</sup>; a dispetto del detto eracliteo, dunque, la violenza non può mai essere originaria o fondativa nei confronti del potere. Il loro rapporto sembra piuttosto essere di proporzionalità inversa, dal momento che «ogni contrazione del potere è un aperto invito alla violenza»<sup>16</sup> e, pertanto, alla diminuzione o indebolimento dell'uno, cresce e si rafforza l'altra. Ma ciò che indebolisce il potere non è la violenza in sé, essa trae piuttosto beneficio da quelle situazioni in cui vi è mancanza di consenso, allentamento dei legami fra gli individui e incapacità degli uomini di relazionarsi agli eventi e gli uni agli altri attraverso la facoltà del giudizio. Per Arendt, infatti, è l'appoggio o il consenso dei cittadini a rappresentare la base del potere delle istituzioni e il tratto distintivo di questo potere rispetto al dominio e alla violenza. È inoltre la dissoluzione di quel mondo comune che nasce dalle azioni e dalle parole, ossia l'atomizzazione, a rappresentare tanto il terreno più fertile quanto il risultato più certo del terrore totalitario. Infine, è dall'incapacità o dalla non volontà di attivare le fondamentali facoltà del pensare e del giudicare che gli individui diventano strumenti o ideatori della violenza.

Ora, la *polis* greca è stata, per Arendt, un esempio eminente – ma non l'unico – di un autentico spazio politico; essa, secondo la pensatrice, per definire la “politica” ha seguito una via diversa rispetto a quella della guerra: i Greci, con la *polis*, hanno infatti creato «il luogo di incontro e di dialogo degli uomini liberi, incentrando il fattore propriamente “politico” [...] sul parlare agli altri, insieme agli altri e di qualcosa, e interpretando tutta questa sfera nel segno di una divina *peitho*, una forza di persuasione e convinzione che regna tra uguali senza violenza e senza costrizione, e tutto decide. La guerra invece, e la violenza ivi connessa, era del tutto esclusa dal politico vero e proprio»<sup>17</sup>. Ciò che, già in sede introduttiva, vale la pena far emergere come punto fondamentale è il fatto che la persuasione, quell'imperfetta traduzione del greco *peithein*, mantiene una differenza irriducibile rispetto ad altri tipi di rapporto fra gli uomini e costituisce la modalità specifica della relazione propria dell'ambito politico. Essa è quel dialogo che si svolge fra pari mediante un libero confronto, uno scambio reciproco di prospettive e un linguaggio volto a corteggiare l'altrui consenso. Tale scambio di parole non è altro che uno scambio di opinioni, e quando Arendt parla

---

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 147.

<sup>13</sup> H. ARENDT, *Sulla violenza* cit., p. 57.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 54.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 95.

<sup>17</sup> H. ARENDT, *Was ist Politik? Aus dem Nachlass*, hrsg. von U. LUDZ, Piper, München 1993; trad. it. *Che cos'è la politica?*, Giulio Einaudi editore, Torino 2006, p. 73. Sul rapporto con l'antichità si veda S. GIORCELLI BERSANI, *L'auctoritas degli antichi. Hannah Arendt tra Grecia e Roma*, Mondadori Education, Milano 2010.



della *doxa*, non lo fa su un piano epistemologico ma quanto mai politico, riferendosi, nello specifico, alla pratica politica del discorso fra i membri di una comunità.

Nonostante niente sia più comune della loro combinazione e niente più raro della loro comparsa in una forma pura ed estrema, potere e violenza non sono soltanto due fenomeni diversi ma, concettualmente e politicamente parlando, sono «opposti»<sup>18</sup>. In Arendt si assiste quindi ad una divaricazione fra politica e violenza e ad un rovesciamento della prospettiva con la quale la questione è stata per lo più affrontata: la violenza, solitamente pensata come uno degli elementi principali della politica, è in realtà soltanto la traccia della sua sparizione e, al contrario, ciò che sovente si considera come la parte residuale della politica, la discussione e il dibattito degli uomini sul mondo, si configura come il suo nucleo più proprio.<sup>19</sup>

Il punto è che, per Arendt, la violenza non esiste soltanto nella sua forma “agita”; ella riflette, più o meno esplicitamente, anche su un altro tipo di violenza, alla prima strettamente collegata in quanto sua precondizione: potremmo infatti dire che vi sia, per Arendt, anche una “violenza del pensiero”, la quale si può presentare, a sua volta, su due piani distinti. Con “pensiero” e, nello specifico, con l’espressione “pensiero politico”, possiamo infatti riferirci sia alla tradizione della filosofia politica occidentale, che al pensiero politico proprio di ogni cittadino. Il primo è un pensiero *sulla* politica, proprio del pensatore di professione che assume la politica come suo ambito o oggetto di studio specialistico; il secondo è, invece, il pensiero proprio *della* politica, ossia quell’attività di pensiero ordinaria che ogni membro di una comunità attua nella dimensione del vivere-con e che ha per oggetto questioni e problemi comuni.

La tesi di Arendt è che, a partire da Platone, la filosofia si sia accostata alla politica non riconoscendo lo statuto autonomo della *praxis*, ma interpretandola secondo le categorie della *poiesis*, le quali offrono gli innegabili vantaggi di poter operare sotto la guida di un modello, di poter individuare uno scopo ben definito e di potersi sentire autori di ciò che si fa dall’inizio alla fine del processo. In questo modo, però, la tradizione filosofica si è macchiata di una responsabilità duplice, in quanto ha degradato la politica da ambito autonomo e da fine in sé a mezzo per ottenere qualcos’altro di non-politico e ha portato al suo interno un elemento di violenza, accontentandosi poi di rilevare la presenza di un nesso necessario e inscindibile fra tale violenza e il potere, dimenticando o non rendendosi conto di essere stata lei stessa la responsabile dell’istituzione di quel nesso. Se l’Occidente ha visto prevalere una filosofia che non soltanto ha, “tirannicamente”, cercato di soggiogare l’ambito contingente della politica, ma ha rimosso, fin dalla sua origine, dal suo orizzonte di interrogazione la dimensione plurale dell’esistenza, Arendt contrappone un’indagine che invece ponga al centro l’interrogativo:

«perché siamo al plurale e non al singolare?»<sup>20</sup>;

---

<sup>18</sup> H. ARENDT, *Sulla violenza* cit., p. 61. I rapporti che Arendt individua fra la politica e la violenza sono, in realtà, più complessi; ma ciò che qui interessa sottolineare è soprattutto la loro fondamentale opposizione.

<sup>19</sup> Cfr. A. ENGRÉN, *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, trad. it., Edizioni Lavoro, Roma 1987, p. 204.

<sup>20</sup> H. ARENDT, *Denktagebuch. 1950-1973*, hrsg. von U. LUDZ und I. NORDMANN, Piper, München 2002; trad. it. *Quaderni e diari. 1950-1973*, a cura di C. MARAZIA, Neri Pozza, Vicenza 2011 (2<sup>a</sup> ed., 2007<sup>1</sup>), p. 422 (aprile 1955).

questa, e non la domanda di Leibniz e Heidegger “perché esiste l’essere (o l’ente) piuttosto che il nulla?”, dovrebbe costituire la domanda filosofica fondamentale. «Perché esiste qualcuno e non piuttosto nessuno? Questa è *la questione politica*»<sup>21</sup> per Arendt.

Sul secondo piano individuato, se si può parlare di un atteggiamento “tirannico” della mente, lo si dovrà intendere come quel pensiero di tipo autoritario che non tiene in considerazione la pluralità dei punti di vista ma tende ad imporne uno, e che si manifesta al massimo grado nell’ideologia. A ciò Arendt contrappone una modalità rappresentativa di pensare che si realizza, in ultima analisi, nel giudizio politico. Uno dei modi più efficaci per comprendere la concezione arendtiana tanto dell’ideologia quanto del giudizio politico è proprio quello di considerarli come due opposti atteggiamenti della mente. Infatti, come si avrà modo di approfondire, mentre il giudizio politico vive della presa in carico delle prospettive altrui, il pensiero ideologico vi prescinde. Secondo Arendt, l’ideologia rappresenta lo sviluppo logico di un’idea che viene eretta a premessa di una interpretazione del mondo e della storia. Nella deduzione della pura logicità l’ideale soppianta il reale, nella sua duplice forma di esperienza mondana e di confronto con gli altri: «la logica è il peccato della solitudine; da qui la tirannia di ciò che può essere dimostrato in modo cogente: la conquista di chi è solitario [...] in ogni comunanza l’insufficienza della logica si manifesta in forma di pluralità di opinioni, che non possono essere costrette ad accordarsi. “Dedurre sempre una cosa dall’altra” significa fare astrazione dagli uomini e dal mondo, significa erigere un’opinione qualsiasi al rango di premessa»<sup>22</sup>. Per Arendt, è come se nel pensiero logico andassero perduti tanto il contenuto proprio del discorso politico (il mondo), quanto il suo destinatario (l’altro o gli altri), in quanto «la logica non si rivolge a nessuno e non parla di nulla. Prepara così il terreno alla violenza»<sup>23</sup>.

Quando alle libere facoltà mentali del pensiero e del giudizio subentra il ragionamento (ideo)logico, viene posta in essere una condizione che, almeno potenzialmente, favorisce la comparsa o l’espansione della violenza: da un lato, l’assenza del pensiero, la quale conduce a sua volta all’incapacità di valutare e giudicare moralmente, conduce a fare di sé un semplice strumento della violenza, ossia a non opporre resistenza di fronte agli eventi, a diventare rotelle o ingranaggi di un sistema, meri individui passivi e manipolabili; dall’altro, l’arresto del giudizio propriamente politico porta a farsi ideatore o artefice di una “visione del mondo” che si rivela intrinsecamente violenta, in quanto, se sul piano teorico squalifica la pluralità delle prospettive possibili, nel momento in cui dovesse divenire prassi, si potrebbe tradurre nell’eliminazione fattuale di quelle esistenze plurali portatrici di visioni o caratteristiche non “sussumibili” nei parametri stabiliti dall’unica opinione ammessa come valida.

Negli ultimi anni, l’interesse nei confronti di Hannah Arendt non solo non accenna a diminuire, ma si sarebbe tentati di dire che sia cresciuto, sia dentro che fuori l’ambito accademico.<sup>24</sup> La presente ricerca

---

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 419 (marzo 1955).

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 100 (luglio 1951).

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 282 (aprile 1953).

<sup>24</sup> È del 2012 il film di Margaret Von Trotta, intitolato *Hannah Arendt*, mentre è del 2015 il docufilm di Ada Ushpiz, *Vita activa. The spirit of Hannah Arendt*. Nel 2017 è inoltre nata la rivista internazionale *Arendt Studies*, dedicata agli studi e all’eredità arendtiani (<https://www.pdcnet.org/arendtstudies>).

riguarda la questione del giudizio, la quale rappresenta uno degli aspetti più complessi e controversi della sua opera. Ciò, com'è noto, è dovuto in particolar modo al fatto che si tratta della parte "incompiuta" del suo pensiero. A dispetto della mole, ormai veramente vasta, della letteratura su questa pensatrice centrale del Novecento e sul problema del giudizio, quest'ultimo è stato raramente considerato – salvo poche eccezioni – come parte integrante e costitutiva di un percorso che, pur nelle sue differenti fasi e nei suoi sviluppi, può essere visto come un unico e coerente progetto di indagine politica.

In prima approssimazione, si potrebbe dire che, declinando in maniera del tutto personale il metodo fenomenologico, Arendt osserva il fenomeno politico da due punti di vista opposti e purtuttavia intimamente complementari: se, in un primo momento, lo fa dal punto di vista degli agenti, ossia degli attori (come avviene in *The Human Condition*, l'opera principale per la sua teoria dell'azione), in un secondo momento si pone dal punto di vista dei "fruitori" della politica, ossia degli spettatori. Se questo è vero, si impongono alcune osservazioni, anch'esse di carattere preliminare. Le figure dell'attore e dello spettatore, pur già da tempo presenti e legittimate in letteratura, sono state però interpretate in maniere differenti; nel presente lavoro, esse vengono assunte nel loro significato basilare – ma che pare più aderente agli intenti arendtiani – rispettivamente di soggetto agente, ossia di un individuo descritto nel momento in cui esercita la sua facoltà d'azione, e di soggetto giudicante, ossia dell'uomo colto nell'esercizio della sua facoltà di giudicare. La politica arendtiana, infatti, in quanto spazio di apparenza e scena di *performance*, si offre come uno spettacolo o, si potrebbe dire, può essere adeguatamente rappresentata come una sorta di "teatro". Se prendiamo sul serio questa immagine, diventa chiaro che l'attività politica non coincide semplicemente con l'attività dell'attore, ma comprende e presuppone, in egual misura, anche quella dello spettatore. In altre parole, se assumiamo questa rappresentazione "teatrale" della politica come punto di partenza, ne consegue che della scena politica farà parte tanto il palco quanto la platea.

La caratteristica primaria della "vita della mente" è, per Arendt, il ritrarsi (*withdrawal*) dal mondo, che è sempre il "mondo delle apparenze", in relazione al quale le facoltà mentali sono quindi caratterizzate da una sorta di invisibilità. Ora, tale ritrarsi non rappresenta una negazione del mondo comune, ma anzi lo presuppone (fosse anche per il semplice fatto che ciò che si ritrae presuppone ciò da cui si ritrae). Nella sua analisi, Arendt mette fra parentesi il problema dell'essere e assume come sua questione fondamentale quella relativa al mondo: se vi è uno scarto o un passaggio non è certo fra due mondi diversi o fra piani di realtà distinti, ma fra il manifestarsi e il ritrarsi rispetto a quell'unico mondo in cui viviamo e che ci è dato esperire, fra l'apparire e il rendersi visibili in esso, mediante l'azione, e lo scomparire e il ritrarsi da esso, nel pensiero.<sup>25</sup>

L'obiettivo che *The Human Condition*, ad esempio, si propone è, almeno in apparenza, molto semplice, e non è quello di pensare "ciò che è" (ossia il compito che si è assunta la filosofia tradizionale), ma quello di «pensare a ciò che facciamo»<sup>26</sup>. In questa riconsiderazione della "condizione umana", l'altra faccia della

---

<sup>25</sup> Cfr. L. BOELLA, *Hannah Arendt "fenomenologa". Smantellamento della metafisica e critica dell'ontologia*, «Aut-Aut», 239-240 (1990), pp. 83-110.

<sup>26</sup> H. ARENDT, *Vita activa* cit., p. 5.

medaglia consisterà nel capire “che cosa facciamo quando pensiamo”, impresa a cui è dedicata la sua ultima opera, intitolata *The Life of the Mind*.<sup>27</sup> La domanda che ha guidato il presente lavoro di ricerca è stata, più in particolare, quella relativa all’esperienza del giudizio: “che cosa facciamo, secondo Arendt, quando giudichiamo?”.

Nonostante la terza sezione di *The Life of the Mind*, che doveva essere riservata all’attività del *Judging*, non sia mai stata redatta, possiamo contare su tutta una serie di altri scritti, all’interno dei quali la tematica è presente in maniera più o meno esplicita, per ricomporre il quadro di queste elaborazioni sparse e farci un’idea di che cosa avrebbe potuto essere la riflessione arendtiana sul giudizio. Si ritiene, per tali ragioni, preferibile parlare di una “riflessione” sul tema piuttosto che dell’elaborazione sistematica di una qualche supposta “teoria” del giudizio. Qui, naturalmente, non si ha la pretesa né di offrire una ricostruzione del tema che si pensi esaustiva né di fare definitiva chiarezza su una questione che è, per sua natura, strutturalmente aperta; ci si propone invece, in primo luogo, di utilizzarla come modalità privilegiata di approcciare il pensiero arendtiano e poi, soprattutto, di metterne in luce le sfumature, tentando di offrirne una possibile lettura. L’intento del lavoro è quindi duplice, da un lato, ricostruttivo e, dall’altro, interpretativo.

Durante la ricerca, oltre alle opere pubblicate, ci si è serviti di tutta una serie di altri materiali non originariamente pensati per la pubblicazione e non ancora editi. Fra i primi, oltre ai carteggi e alle *Lectures* su Kant,<sup>28</sup> si è cercato di analizzare gli appunti del *Denktagebuch*, nella convinzione che esso costituisca, in quanto vera e propria fucina del pensiero arendtiano, una risorsa imprescindibile. Fra gli inediti utilizzati rientrano alcuni appunti sparsi e, soprattutto, materiali preparatori per alcuni corsi universitari. È per questi aspetti della stesura del lavoro che è stato particolarmente utile un soggiorno di studio presso la New School University di New York e l’Hannah Arendt Center del Bard College.

L’insieme degli scritti che vanno sotto il nome di *Hannah Arendt Papers* sono conservati presso la Library of Congress di Washington e sono stati digitalizzati a partire dal 1998. La versione digitale contiene circa 75 mila immagini suddivise in serie (*Family Papers, Correspondence, Adolf Eichmann File, Subject File, Speeches and Writings File, Clippings, Addition I, Addition II, e Addition III*), le quali contengono documenti familiari, corrispondenze, discorsi, lezioni, trascrizioni del processo ad Eichmann, ritagli, manoscritti, materiale accademico ed altro ancora. La versione integrale dei documenti digitalizzati è oggi a disposizione degli studiosi presso la Manuscript Division della Library of Congress (Washington), la List Center Library della New School University (New York) e la Carl von Ossietzky University di Oldenburg (Germania). Porzioni importanti della collezione sono comunque accessibili per gli studiosi on-line all’indirizzo: <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/series.html>.

Invece, la biblioteca personale di Arendt, ossia quella che era presente nel suo ultimo appartamento di New York City, è oggi custodita presso la Stevenson Library del Bard College e forma, coi suoi 4 mila volumi, la *Arendt Collection*. Fra questi, particolarmente significativi dal punto di vista della ricerca sono quei testi

---

<sup>27</sup> Cfr. H. ARENDT, *The Life of the Mind*, edited by M. MC CARTHY, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978; trad. it. *La vita della mente*, a cura di A. DAL LAGO, Il Mulino, Bologna 2011 (nuova ed., 1987).

<sup>28</sup> Cfr. H. ARENDT, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, edited by R. BEINER, The University of Chicago Press, Chicago 1982; trad. it. *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, il melangolo, Genova 1990.

(circa novecento) su cui Arendt ha posto le sue note a margine, i quali sono attualmente sottoposti ad un'opera di digitalizzazione. Quelli già digitalizzati sono consultabili online al sito: <http://blogs.bard.edu/arendtcollection>.<sup>29</sup>

Dal punto di vista della struttura, il lavoro si compone di tre sezioni. La prima fase della ricerca si è rivolta agli anni Cinquanta della produzione arendtiana, per constatare non soltanto come sia proprio in quel periodo che Arendt appronta la cornice concettuale del suo successivo itinerario intellettuale, ma anche come la riflessione sul giudizio costituisca l'ultima espressione del tentativo, nato in quegli anni e rimasto poi come sfondo teorico costante, di pensare la relazione fra l'uomo posto al singolare e l'uomo posto al plurale, fra la filosofia e la politica o, più radicalmente, fra le facoltà del pensiero e dell'azione. La prima sezione si confronta, pertanto, con l'interpretazione arendtiana fortemente critica di Platone, al quale viene contrapposta la positività della figura di Socrate per delineare un diverso modo di filosofare rispetto a quello divenuto egemone nella storia della filosofia occidentale e, di conseguenza, una possibile conciliazione fra modo di vita filosofico e politico. Per Arendt, l'esempio e la figura di Socrate hanno soprattutto la funzione di illustrare i caratteri precipi della facoltà del pensare e le sue potenzialità politiche e morali.

Il secondo capitolo tenta di dimostrare la legittimità della distinzione fra giudizio politico, storico e morale, al fine di comprendere la complessità di significati e funzioni che Arendt andava attribuendo alla facoltà del giudizio. È proprio su tale polisemia, nonché sulla distinzione arendtiana operata soprattutto fra ambito politico ed ambito morale, che si fonda la proposta di tale distinzione fra differenti "tipologie" di giudizio. Il capitolo prende in esame la dimensione prettamente politica del giudicare, differenziandola da quella storica. La chiave utilizzata per approcciare la multiforme facoltà giudicativa è quella della figura dello spettatore: se si danno diverse modalità di giudizio, a seconda degli ambiti dell'umana esperienza coinvolti, vi saranno pertanto anche diverse tipologie di spettatorialità. Questa parte del lavoro si confronta inevitabilmente con Kant e, in particolare, con l'interpretazione politica che Arendt offre della terza *Critica* e, in particolare, di concetti quali il giudizio riflettente (di gusto), il *sensus communis*, la mentalità allargata e l'immaginazione. Se, a partire dalla novità del totalitarismo, l'intento di Arendt è quello di disporsi alla lettura di eventi che, nella loro particolarità, non possono essere sussunti sotto universali, è evidente che il recupero della modalità riflettente del giudicare quale modello per il giudizio arendtiano, lungi dal rappresentare una più tarda svolta contemplativa cui il suo itinerario metterebbe capo, ne costituisce una componente coerente ed organica di ogni sua fase. Kant diventa, così, il secondo grande punto di riferimento arendtiano per gettare un ponte fra la vita della mente e la dimensione della pluralità politica. Uno degli intenti perseguiti a questo livello della ricerca è quello di mostrare l'insostenibilità della lettura che ha visto in Arendt la presenza di due diverse

---

<sup>29</sup> Di alcune sezioni dei *papers* scritte a mano, così come per le annotazioni a margine nei testi della *Arendt Collection*, si è fatto riferimento o si sono riportate citazioni soltanto laddove è stato possibile decifrare la scrittura di Arendt. Di quelle opere consultate alla Stevenson Library nelle quali sono state individuate note a margine significative per il presente lavoro, si è quindi citata l'edizione posseduta dalla stessa Arendt. La *Arendt Collection* online è in continuo aggiornamento; è pertanto ragionevole sperare che in un futuro prossimo tutti i testi rilevanti saranno disponibili all'intera comunità degli studiosi. Presso il Bard College si è avuto inoltre l'opportunità di assistere ai lavori, per l'anno 2017, dell'*Arendt Circle*, un appuntamento annuale dedicato all'approfondimento del pensiero arendtiano che raccoglie studiosi di diverse provenienze (<http://www.thearendtcircle.com>).

“teorie” del giudizio, a cui corrisponderebbero altrettante fasi del pensiero arendtiano, una che lo considera facoltà relativa alla vita politica e un'altra che lo confina a semplice componente della vita mentale. Pur riconoscendo differenze e oscillazioni, si è cercato di evidenziare la fondamentale e simbiotica relazione esistente fra l'attore e lo spettatore, così come una certa unità di fondo nel percorso arendtiano, che non si è mai tradotto in una depoliticizzazione della facoltà di giudicare.

L'ultima parte del lavoro prende in considerazione l'aspetto morale del pensiero arendtiano, mostrando come le questioni da lei affrontate sollevino più domande e aprano più problemi di quanto non offrano soluzioni, e cercando di inferire che cosa significhi giudicare da un punto di vista morale. Per fare ciò si è dapprima esaminata la questione relative al male, nella sua dimensione radicale e banale, per mostrare come sia stata proprio la constatazione della *thoughtlessness* eichmanniana uno dei motivi fondamentali che ha spinto Arendt a rivolgere, durante gli ultimi anni della sua vita, la sua attenzione alla facoltà del pensare. Si è poi affrontata la questione relativa alla dualità insita nel *thinking* e ai suoi effetti etico-politici, ossia, da un lato, il carattere negativo e la valenza critica del “vento del pensiero”, dall'altro, l'aspetto più propriamente costruttivo della formazione o maturazione di una personalità, intesa come vero e proprio avvento di una singolarità. In questo processo, fondamentale importanza assume, per Arendt, l'insegnamento etico socratico e quella che potremmo chiamare la figura dello “spettatore interiore”. Infine, si è cercato di dipanare la matassa relativa ai complessi e problematici rapporti che Arendt tratteggia fra il dominio dell'etica e quello della politica. Nell'interpretazione del giudizio morale arendtiano si è constatato come l'accento venga posto sul giudicare a partire da sé, ossia sull'autonomia in esso implicata; ci si è chiesti, quindi, in sede di conclusione, in che termini sia legittimo parlare di un momento singolare nell'attività giudicativa e quale peso rivestano le dimensioni della singolarità e della pluralità sia nel giudizio politico che in quello morale. A partire da queste analisi, si è avanzata la proposta di considerare positivamente, nella questione del giudizio, accanto alla categoria della pluralità, anche la dimensione della singolarità.

L'intera esistenza di una persona, riteneva Arendt, può essere considerata come il tentativo costante di riflettere attorno ad una medesima questione.<sup>30</sup> La convinzione che ha guidato il presente lavoro è che Arendt intendesse pensare la relazione fra ciò che l'uomo può essere e compiere quando si trova assieme ad altri e ciò che egli è consegnato ad essere e può realizzare quando invece si trova assieme a se stesso. Se, per la prima condizione, ella ha articolato ed elaborato la categoria della “pluralità”, nel secondo caso dovremmo parlare allora di “singolarità” (pur declinata come dualità). Ciò che si è potuto riscontrare è come questa relazione fra l'aspetto singolare e plurale dell'esistenza umana sia presente anche nell'attività giudicativa, in particolar modo nella distinzione e nel passaggio fra giudizio morale e giudizio politico.

Esattamente come Arendt vedeva in Socrate l'attività del pensiero in atto, noi la possiamo intravedere in lei, attraverso i suoi scritti. L'amica Mary McCarthy, infatti, ha dichiarato: «Hannah è la sola persona che io

---

<sup>30</sup> Così Arendt scrive in una lettera a Richard Bernstein del 31 ottobre 1972: «*I sometimes think that we all have only one real thought in our life, and everything we then do are elaborations or variations of one theme*» (H. ARENDT, *Correspondence File 1938-1976, General 1938-1976, Bernstein Richard 1972-1974, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C., p. 005216*).

abbia mai visto *pensare*»<sup>31</sup>. E in questa osservazione, ammirata e critica insieme – che è poi il presupposto di ogni atto giudicativo –, possiamo affrontare il mondo, con le sfide che esso pone, anche in compagnia di Hannah Arendt, che, forse con ineguagliata passione, ha tentato di pensare positivamente al nostro “stare insieme”.

---

<sup>31</sup> M. McCARTHY, *Addio ad Hannah* in EAD. *Vivere con le cose belle*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1990 (ed. orig. 1985), p. 155.

## Cap. 1

### *Filosofia e Politica.*

#### *All'origine di un conflitto*

## 1. L'abisso fra filosofia e politica

### 1.1 Un interesse fondamentale

L'assunto della presente sezione è che la questione del rapporto fra filosofia e politica costituisca l'interesse più generale e duraturo dell'intera opera arendtiana,<sup>1</sup> interesse a volte difficilmente riconoscibile a causa delle sue molteplici declinazioni e della sua più esplicita presenza nell'ambito degli scritti non pubblicati. La maggioranza degli studi tende a mettere a fuoco l'analisi arendtiana delle tensioni fra la vita del filosofo e la dimensione del vivere comune, diagnosticando, alla fine, l'inconciliabilità delle due sfere,<sup>2</sup> oppure individua le diverse direttrici di tale analisi,<sup>3</sup> sottolineandone però l'inconcludenza e l'ambiguità. L'ipotesi interpretativa della presente ricerca, invece, è che Arendt, nonostante la presenza di innegabili oscillazioni e ambivalenze, abbia chiaramente tracciato una via "alternativa" a quella battuta dalla tradizione occidentale per la riconciliazione fra l'esperienza filosofica e la dimensione politica.<sup>4</sup> L'intento consiste quindi nel cercare di rendere manifesta questa via.

Per comprendere la genesi di alcuni tratti precipui della riflessione di Arendt, nonché la soglia sulla quale si è arrestata e la direzione verso cui stava andando, occorre prendere attentamente in considerazione i primi anni Cinquanta, periodo particolarmente fecondo che rappresenta un vero e proprio laboratorio concettuale: iniziano infatti ad emergere e a formarsi intuizioni fondamentali che struttureranno l'ossatura centrale del pensiero arendtiano e che, da un lato verranno parzialmente abbandonate nelle loro implicazioni, mentre, dall'altro, riemergeranno nell'ultima fase della sua ricerca. Proprio in quegli anni Arendt legge la terza

---

<sup>1</sup> Cfr. F. M. DOLAN, *Arendt on Philosophy and Politics* in D. VILLA (edited by), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, p. 261.

<sup>2</sup> Cfr. J. KOHN, *Thinking/Acting*, «Social Research», 57 (1990), pp. 129-130; L. J. DISCH, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca and London 1994, pp. 43-45; A. CAVARERO, *Politicizing Theory*, «Political Theory», 30 (2002), pp. 506-507; S. BUCKLER, *Political Theory and Political Ethics in the Work of Hannah Arendt*, «Contemporary Political Theory», 6 (2007), p. 464.

<sup>3</sup> Cfr. M. CANOVAN, *Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics*, «Social Research», 57 (1990), pp. 135-165; D. VILLA, *The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss and Socrates*, «Political Theory», 26 (1998), pp. 147-172.

<sup>4</sup> Sull'alternativa elaborata da Arendt cfr. J. TAMINIAUX, *Bios politikos and bios theoretikos secondo Hannah Arendt*, «Verifiche», 23 (1994), pp. 125-145; M. ABENSOUR, *Hannah Arendt contro la filosofia politica?*, trad. it., Jaca Book, Milano 2010 (ed. orig. 2006); A. AZOULAY, *Outside the Political Philosophy Tradition and Still Inside Tradition: Two Traditions of Political Philosophy*, «Constellations», 18 (2011), pp. 91-105; S. LEDERMAN, *Philosophy, Politics, and Participatory Democracy in Hannah Arendt's Political Thought*, «History of Political Thought», 37 (2016), pp. 480-508.



*Critica kantiana*<sup>5</sup>, inizia ad interrogarsi sul valore politico del pensiero e si pone il problema del rapporto fra filosofia e politica. Quest'ultimo rappresenta il filo rosso che corre – il più delle volte sotterraneamente – lungo l'intera opera di Hannah Arendt, la quale può essere interpretata come il costante tentativo di venire a patti con la tensione fra la vita del cittadino e la vita della mente, questione al cui interno si iscrive la riflessione sul giudizio e che trova ulteriori espressioni nella denuncia dell'ostilità dei filosofi nei confronti del *bios politikos* e nel ritratto arendtiano di Socrate.<sup>6</sup> Si tratta dunque di una tensione che era stata formulata diverso tempo prima degli anni Settanta, anni in cui Arendt impronta in maniera esplicita alcune riflessioni sulla facoltà di giudicare in sé, ossia sul giudizio come facoltà della mente distinta ed autonoma, che avrebbe dovuto costituire un ponte fra la *vita activa* e la vita della mente. In una lettera ad Heidegger del 1954, Arendt scrive che ciò di cui si stava occupando da circa tre anni era un'analisi delle forme dello stato e del concetto di dominio, uno studio delle attività del lavorare, del produrre e dell'agire e, infine, di un'esposizione dei tradizionali rapporti fra filosofia e politica a partire dal mito della caverna di Platone e da Aristotele.<sup>7</sup> Nel considerare la produzione degli anni Cinquanta si fa riferimento ad una serie eterogenea di materiali: in primo luogo, agli appunti contenuti nel *Denktagebuch*; agli scritti del 1953 come *Understanding and Politics*<sup>8</sup>, *Religion and Politics*<sup>9</sup>, *Ideology and Terror*<sup>10</sup> e *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*<sup>11</sup>; agli scritti del 1954, ossia *Tradition and the Modern Age*<sup>12</sup>, *Concern with Politics in*

---

<sup>5</sup> Cfr. H. ARENDT, K. JASPERS, *Briefwechsel 1926-1969*, hrsg. von L. KÖHLER, H. SANER, Piper, München 1985; trad. it. parziale *Carteggio 1926-1969. Filosofia e politica*, a cura di A. DAL LAGO, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 159-162.

<sup>6</sup> Cfr. D. VILLA, *Introduction: the development of Arendt's political thought* in ID. (edited by), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* cit., p. 17.

<sup>7</sup> Cfr. H. ARENDT, M. HEIDEGGER, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, hrsg. von U. LUDZ, Klostermann, Frankfurt a. M. 1998; trad. it. *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, a cura di M. BONOLA, Giulio Einaudi editore, Torino 2007 (2<sup>a</sup> ed., 2000<sup>1</sup>), p. 111 (lettera n. 86 datata 8 maggio 1954). Si tratta di questioni che confluiranno poi in *Vita activa*.

<sup>8</sup> Cfr. H. ARENDT, *Understanding and Politics*, «Partisan Review», 20 (1953), pp. 377-392; trad. it. *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)* in EAD. *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, a cura di S. FORTI, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 79-98.

<sup>9</sup> Cfr. H. ARENDT, *Religion and Politics*, «Confluence», 3 (1953), pp. 105-126; trad. it. *Religione e politica* in G. A. BRIOSCHI, L. VALIANI (a cura di), *Totalitarismo e cultura*, Edizioni di Comunità, Milano 1957, pp. 285-304. Il saggio è presente anche in H. ARENDT, *Archivio Arendt 2* cit., pp. 139-162.

<sup>10</sup> Cfr. H. ARENDT, *Ideology and Terror: a Novel Form of Government*, «The Review of Politics», 3 (1953), pp. 303-327, ristampato in EAD. *The Origins of Totalitarianism*, 2<sup>a</sup> ed. ampliata, The Word Publishing Company, New York 1958, pp. 460-479; trad. it. *Ideologia e terrore* in EAD. *Le origini del totalitarismo* cit., pp. 630-656.

<sup>11</sup> Cfr. H. ARENDT, *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*, edited by J. KOHN, «Social Research», 69 (2002), pp. 273-319; trad. it. *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, a cura di S. FORTI, Raffaello Cortina Editore, Milano 2016. Ove non diversamente specificato, si farà d'ora in poi riferimento a questa edizione del 2016. Si tratta di un testo, formato da due parti, che Arendt presentò nell'autunno del 1953 in una serie di lezioni all'Università di Princeton, ma che non pubblicò. Esso costituisce la sezione centrale di quel progetto, mai compiuto, che Arendt presentò alla Guggenheim Foundation dal titolo *Totalitarian Elements in Marxism* (i primi due capitoli, invece, confluiranno nel saggio sulla storia contenuto in *Tra passato e futuro*, mentre il capitolo finale costituirà *Ideologia e terrore*, inserito nella II<sup>o</sup> edizione del '58 de *Le origini del totalitarismo*). In Italia è stato pubblicato per la prima volta nel 1995 come H. ARENDT, *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, a cura di S. FORTI, «MicroMega», 5 (1995), pp. 35-108.

*Recent European Philosophical Thought*<sup>13</sup> e *Philosophy and Politics*<sup>14</sup>; al saggio del 1959 *What Was Authority?*<sup>15</sup>; e, infine, ai frammenti raccolti in *Was ist Politik?*<sup>16</sup>. Negli anni Sessanta, invece, ci sono due ulteriori occasioni in cui Arendt si interroga sul rapporto fra filosofia e politica: il corso tenuto nel 1963 a Chicago *Introduction Into Politics*<sup>17</sup> e il corso *Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?*<sup>18</sup> del 1969 tenuto alla New School for Social Research di New York.

Ciò che spinge Arendt ad affrontare questa impresa vede il fondersi di motivazioni di ordine biografico ed intellettuale. Ella è, da un lato, testimone del collasso della politica e dell'eliminazione fattuale della pluralità umana all'interno dei campi di sterminio; dall'altro, è convinta che la filosofia politica occidentale si fondi su una rimozione o negazione dell'autenticità dell'esperienza politica, al punto da averne determinato una mancata comprensione. La miopia politica dei filosofi avrebbe per Arendt a che fare in ultima analisi con un'insofferenza nei confronti della «irriducibilità al concetto»<sup>19</sup> della sfera degli *human affairs*: «è stata

---

<sup>12</sup> Cfr. H. ARENDT, *Tradition and the Modern Age*, «Partisan Review», 22 (1954), pp. 53-75; ristampato in H. ARENDT, *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, Viking Press, New York 1961, pp. 17-40; trad. it. *La tradizione e l'età moderna* in EAD. *Tra passato e futuro*, Garzanti Editore, Milano 2005 (2ª ed., 1991), pp. 41-69.

<sup>13</sup> Cfr. H. ARENDT, *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought* in EAD. *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*, edited by J. KOHN, Harcourt Brace & Co., New York 1994, pp. 428-446; trad. it. parziale *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, «aut-aut», 239-240 (1990), pp. 31-46. Si tratta del testo di una conferenza del 1954.

<sup>14</sup> Cfr. H. ARENDT, *Philosophy and Politics*, «Social Research», 1 (1990), pp. 73-103; trad. it. *Socrate*, a cura di I. POSSENTI, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015. Il testo costituisce la terza e ultima parte di una serie di lezioni che Arendt tenne alla Notre Dame University nel marzo del 1954 dal titolo *Philosophy and Politics. The Problem of Action and Thought after the French Revolution* e consultabile in H. ARENDT, *Speeches and Writing file 1923-1975, Essays and lectures, Philosophy and Politics. The Problem of Action and Thought after the French Revolution*, lecture 1954, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), folder 2 pp. 023394-023419 (files 4-34) e folder 3 files 42-70 (numerazione di pagina assente). Jerome Kohn ha curato sia la prima pubblicazione in lingua inglese del 1990 dal titolo *Philosophy and Politics*, sia una seconda versione modificata, dal titolo *Socrates* (cfr. H. ARENDT, *Socrates* in EAD. *The Promise of Politics*, edited by J. KOHN, Schocken Books, New York 2005, pp. 5-39). Il testo tradotto in lingua italiana è uscito dapprima in H. ARENDT, *Filosofia e Politica*, a cura di M. GIUNGATI, «Humanitas», 6 (1998), pp. 941-976.

<sup>15</sup> Cfr. H. ARENDT, *What Was Authority?* in C. FRIEDERICH (edited by), *Authority*, Harvard University Press, Cambridge 1959; ristampato in *Between Past and Future* cit. pp. 91-141; trad. it. *Che cos'è l'autorità?* in EAD. *Tra passato e futuro* cit., pp. 130-192.

<sup>16</sup> Gli scritti raccolti in *Was ist Politik?*, pubblicati in tedesco da Ursula Ludz nel 1993 e in inglese da Jerome Kohn nel 2005 (cfr. H. ARENDT, *Introduction into Politics* in EAD. *The Promise of Politics*, cit., pp. 93-200), hanno origine dalla proposta dell'editore Klaus Piper di scrivere una *Introduction into Politics*; il progetto però naufraga in quanto, a causa di continui impegni ed interruzioni, Arendt non riesce a terminare il lavoro. Per la ricostruzione della vicenda cfr. U. LUDZ, *Commento del curatore. I progetti di Hannah Arendt per una Introduzione alla politica* in H. ARENDT, *Che cos'è la politica?* cit., pp. 109-121.

<sup>17</sup> Cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Introduction Into Politics, 1 of 2 folders*, University of Chicago, Chicago (Ill.) 1963, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (DC), pp. 023795-023837.

<sup>18</sup> Cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?, 1 of 2 folders*, New School for Social Research, New York (N.Y.) 1969, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (DC), pp. 024415-024475; trad. it. parziale H. ARENDT, *Che cos'è la filosofia politica?*, a cura di S. FORTI, «MicroMega», 1 (2007), pp. 99-116. Il testo di questo corso del 1969 consta di più di sessanta pagine; la traduzione italiana curata da Simona Forti riguarda la sezione pp. 024415-024439.

<sup>19</sup> O. GUARALDO, *Hannah Arendt. La politica come libertà*, «Quaderni laici», 7 (2012), p. 98.

esattamente questa imprevedibilità che ha offeso i filosofi»<sup>20</sup>. In *The Life of the Mind* Arendt afferma di collocarsi «tra coloro che [...] hanno tentato di smantellare la metafisica (con la filosofia e tutte le sue categorie) così come le abbiamo conosciute dal loro esordio in Grecia sino ai giorni nostri. Tale smantellamento è possibile solo se si muove dall'assunto che il filo della tradizione è spezzato e non lo si potrà riannodare»<sup>21</sup>, una rottura verificatasi sotto i colpi delle esperienze totalitarie del XX secolo. Arendt avverte l'esigenza di ripensare la politica con la sua concettualità nella sua natura più propria, ovvero in quanto distinta dall'amministrazione dello Stato e dall'esercizio del potere; ella avverte cioè il bisogno di una riflessione sulla politica che tragga i propri criteri dalla dimensione politica stessa (non da una sfera altra, come la filosofia, o da scopi estrinseci) e che conduca all'elaborazione di una nuova filosofia politica centrata sul fatto della pluralità.<sup>22</sup>

L'aspetto al tempo stesso originale e radicale del suo approccio consiste proprio nel giudicare inautentica l'intera tradizione della filosofia politica<sup>23</sup>; ma cosa intende Arendt per "filosofia politica" (*political philosophy*)? Con questa espressione intende quella "grande tradizione" che ha la sua origine in Platone, che passa per filosofi quali Aristotele, Agostino, Hobbes, Locke, Rousseau, Hegel, e che termina con Marx. Le sue considerazioni non si applicano, invece, a quei pochi pensatori che, secondo lei, non hanno cercato di piegare la politica dentro le maglie di una filosofia, come Machiavelli, Tocqueville e Montesquieu.<sup>24</sup>

La teoria politica (*political theory*), invece, rappresenta per Arendt il terreno d'incontro della storia e della filosofia, in quanto le esperienze che ne costituiscono l'oggetto sono storiche, mentre la terminologia di cui si serve ha un'origine filosofica; in essa compaiono sia filosofi che si sono allontanati dalla politica per lo *shock* subito a causa di certi eventi storici (come Platone o Spinoza), sia uomini di Stato o uomini d'azione che a loro volta hanno preso le distanze dalla filosofia (come Machiavelli o Tocqueville).<sup>25</sup> Sebbene la filosofia abbia costituito il terreno specifico della sua formazione, Arendt non sente di appartenervi: la sua professione (*Beruf*) è la teoria politica.<sup>26</sup> Quest'ultima è però da intendere «nel senso originario, greco e non specialistico dell'espressione: contemplazione appassionata di ciò che gli uomini, o meglio in presenza gli

---

<sup>20</sup> H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?* cit., p. 024438 (traduzione mia).

<sup>21</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 306.

<sup>22</sup> Cfr. U. LUDZ, *Commento del curatore* cit., p. 130.

<sup>23</sup> Cfr. B. PAREKH, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, Humanities Press, Atlantic Highlands (NJ) 1981, p. X.

<sup>24</sup> Cfr. *ivi*, p. 2.

<sup>25</sup> Cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, History of Political Theory*, University of California, Berkeley (Calif.) 1955, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), pp. 3941-4105 e pp. 4171-4199; trad. it. *Per un'etica della responsabilità. Lezioni di teoria politica*, a cura di M. T. PANSERA, Mimesis, Milano 2017, p. 17. Per Arendt, inoltre, la teoria politica non coincide con il pensare politicamente (cfr. EAD. *Subject File 1949-1975, Courses, Introduction Into Politics* cit., p. 023800).

<sup>26</sup> H. ARENDT, *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache* in G. GAUS, *Zur Person: Porträts in Frage und Antwort*, Feder Verlag, München 1964, pp. 15-32; trad. it. *Che cosa resta? Resta la lingua materna. Conversazione di Hannah Arendt con Günther Gaus*, «aut-aut», 239-240 (1990), p. 11. Si tratta del testo di una conversazione televisiva che Arendt ha avuto con Günther Gaus il 28 ottobre 1964 all'interno della serie *Zur person*. Il testo è presente anche in EAD. *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, a cura di S. FORTI, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 35-59.

uni degli altri [...]. È solo in questo senso, il primato della com-presenza come tratto che definisce l'umano, che Hannah Arendt ha scelto per sé la qualifica di studiosa di teoria politica»<sup>27</sup>.

Secondo Arendt, «l'oggetto della filosofia politica [...] non è la *polis* o la sua politica, bensì il rapporto fra filosofia e politica»<sup>28</sup>. Il problema che Arendt riconosce è che pare sussistere fra le due un vero e proprio «abisso» (*gulf*) o un conflitto radicale. Nella disamina di questo problematico rapporto, si nota la presenza di due direttrici ermeneutiche e di due piani differenti:<sup>29</sup> da una parte, Arendt sembra far provenire il conflitto da un evento storicamente determinato e, pertanto, anche contingente, mentre dall'altra tale evento pare portare alla luce motivazioni profonde e strutturali alla base del conflitto. Tale abisso si apre, storicamente, con le nefaste conseguenze che Platone ha tratto dalla condanna di Socrate da parte del tribunale di Atene<sup>30</sup> – conseguenze che sono state, per Arendt, un grave fraintendimento dell'insegnamento del maestro e che hanno rappresentato una pesante eredità per la storia dell'Occidente. Teoreticamente, invece, il problema si incardina nella tensione che sussiste fra le due facoltà umane del pensiero e dell'azione:<sup>31</sup> mentre «l'azione è possibile solamente “di concerto”, in compagnia e in accordo coi nostri pari, dunque in una situazione esistenziale che di fatto impedisce il pensare»<sup>32</sup>, il pensiero ha bisogno della solitudine come sua condizione di possibilità.

Viene dunque da chiedersi se il conflitto fra politica e filosofia sia necessario, ovvero legato alla natura stessa delle due sfere, o semplicemente storico, ossia legato alla particolare risposta che Platone ha elaborato alla morte di Socrate, e se pertanto ci sia stata e possa ancora esserci una alternativa.<sup>33</sup> Ecco che l'interrogativo sulla possibilità di una (ri)conciliazione fra filosofia e politica e sulla possibilità di una nuova e diversa *political philosophy* si intreccia con l'insegnamento e la figura di Socrate, nonché con la radicale critica alla “svolta” di Platone. Nel *Gorgia*, Socrate propone al suo interlocutore di lasciare da parte i «lunghi

---

<sup>27</sup> A. DAL LAGO, *La difficile vittoria sul tempo. Pensiero e azione in Hannah Arendt*, Introduzione ad H. ARENDT, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 12.

<sup>28</sup> H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., p. 39. Nella quarta delle *Lectures* Arendt riprende questa tesi di Robert Cumming; la citazione è tratta da R. D. CUMMING, *Human Nature and History: A Study of the Development of Liberal Political Thought*, University of Chicago Press, Chicago 1969, vol. 2, p. 16. È un testo che faceva parte della personale biblioteca di Arendt; il passo in questione è stato, infatti, da lei sottolineato a matita. Precisamente Cumming si riferisce alla filosofia politica moderna, mentre per Arendt la considerazione va estesa alla filosofia politica in generale.

<sup>29</sup> Cfr. M. CANOVAN, *Socrates or Heidegger?* cit., pp. 140-141; S. FORTI, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt fra filosofia e politica*, FrancoAngeli, Milano 1994, pp. 116 ss. e C. VALLÉE, *Hannah Arendt. Socrate e la questione del totalitarismo*, trad. it., Palomar, Bari 2006, pp. 73 ss. (ed. orig. 1999).

<sup>30</sup> Cfr. H. ARENDT, *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale* cit., p. 104; EAD. *Socrate* cit., p. 25; EAD. *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo* cit., p. 31; EAD. *Vita activa* cit., p. 11; EAD. *Che cos'è l'autorità?* cit., p. 149; EAD. *Subject File 1949-1975, Courses, Introduction Into Politics* cit., p. 023807; EAD. *On Revolution*, Viking Press, New York 1963; trad. it. *Sulla Rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano 1989 (1983<sup>1</sup>), p. 251, nota 1.

<sup>31</sup> Cfr. J. KOHN, *Thinking/Acting* cit., pp. 105-134. Jerome Kohn sostiene che il conflitto fra politica e filosofia debba essere ricondotto a quello fra azione e pensiero.

<sup>32</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 175.

<sup>33</sup> Domanda che ha posto chiaramente Margaret Canovan. Cfr. M. CANOVAN, *Socrates or Heidegger?* cit., pp. 140-141; EAD. *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, Glasgow 1992, p. 257. Il testo del 1992 di Canovan rappresenta il primo importante lavoro che tiene in considerazione anche gli inediti arendtiani.

discorsi», preferendo la modalità di conversazione che prevede domande e risposte.<sup>34</sup> non soltanto, dunque, si compie una scelta di valore fra retorica e dialettica ma, in questo modo e per la prima volta, secondo Arendt, il discorso filosofico e il discorso politico si differenziano e prendono due strade diverse.<sup>35</sup> Ma iniziamo col chiarire quali sono gli aspetti su cui, secondo Arendt, si apre la faglia che separa la filosofia dalla politica, per mostrarne, in un secondo momento, l'origine e la possibilità di superamento.

Filosofia e politica sembrano distanziarsi l'una dall'altra almeno su quattro fronti. Il primo riguarda il loro oggetto: l'una si occupa dell'uomo al singolare, l'altra degli uomini al plurale; il secondo è la condizione esistenziale richiesta affinché esse possano darsi: la prima richiede la solitudine, l'altra l'essere-con; il terzo elemento di differenza, potremmo dire, rappresenta sia il "fine" cui tendono che la "materia" di cui si compongono: la filosofia, infatti, ha a che fare con la verità, mentre la politica con la molteplicità delle opinioni; il quarto elemento, infine, è l'analogia con le due condizioni più generali dell'esistenza umana: da una parte, la morte, dell'altra, la nascita e l'inizio.

## 1.2 Oggetto e metodo della filosofia tradizionale

Nel testo della conferenza *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo* del '54, Arendt sostiene che la filosofia ha tradizionalmente mostrato «un'infelice inclinazione» a trattare la filosofia politica non come una figlia, bensì come una «figliastra» (*step-child*)<sup>36</sup>. Il problema che ha tormentato la storia della filosofia politica è che risiede «nella natura della filosofia occuparsi dell'uomo al singolare», mentre «la politica non sarebbe nemmeno concepibile se gli uomini non esistessero al plurale»<sup>37</sup>. In questo testo, parlando della "natura" della filosofia, Arendt pare suggerire che non vi sia la possibilità di altri e nuovi modi di intendere il pensiero filosofico, salvo tuttavia, come si vedrà, smentirsi poco oltre.

Nell'agosto del 1950 Arendt annota nei suoi *Quaderni*: «Che cos'è la politica? La politica poggia sul dato di fatto della pluralità degli uomini. [...] Poiché si occupano sempre dell'uomo, poiché tutte le loro asserzioni sarebbero corrette quand'anche si desse o solo un uomo o solo due uomini o solo uomini identici, la filosofia e la teologia non hanno trovato una risposta valida dal punto di vista filosofico alla domanda: che cos'è la politica?»<sup>38</sup>. Se la filosofia si occupa dell'uomo al singolare e la politica si fonda sulla pluralità, è logica conseguenza che la filosofia non riesca a rendere conto della natura della politica. Ciò dipende, quindi, da una questione di oggetto: la filosofia, non rivolgendo la propria indagine alla pluralità, esclude dal proprio campo di investigazione un'interrogazione sulla politica.

---

<sup>34</sup> Cfr. PLATONE, *Gorgia*, 449 b-c.

<sup>35</sup> Cfr. H. ARENDT, *Truth and Politics*, «The New Yorker», 25 febbraio 1967, pp. 49-88; ristampato in EAD. *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Viking Press, New York 1968, pp. 227-264; trad. it. *Verità e politica* in EAD. *Verità e politica* seguito da *La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, a cura di V. SORRENTINO, Bollati Boringhieri, Torino 2012 (2ª ed., 1995<sup>1</sup>), pp. 37-38.

<sup>36</sup> H. ARENDT, *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo* cit., p. 33; EAD. *Subject File 1949-1975, Courses, Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?* cit., p. 024426.

<sup>37</sup> H. ARENDT, *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo* cit., p. 45.

<sup>38</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., pp. 19-20 (agosto 1950). Questi appunti sono stati pubblicati per la prima volta in EAD. *Che cos'è la politica?* cit., p. 5.

La difficoltà viene inoltre da una questione, si potrebbe dire, metodologica. La filosofia indaga l'essere umano come singolarità (l'uomo), in quanto è un'attività che trae i suoi concetti dal pensiero; essa cerca le caratteristiche essenziali dell'uomo in quanto tale, ovvero ciò che non può perdere senza perdere il suo stesso essere uomo. Se l'essenza è ciò che accomuna tutti gli uomini, essa cerca quanto è presente ugualmente in ogni singolo, l'identità che attraversa le differenze. L'universale cercato e scoperto dalla filosofia è dunque una singolarità trans-individuale, un singolare assolutizzato, che ha negato in sé il particolare, astraendo e rimuovendo le differenze dalle entità individuali. Se la filosofia, da un lato coglie l'essenza dell'uomo attraverso il pensiero e, dall'altro, fa del pensiero l'essenza dell'uomo, si rivela essere un movimento circolare e tautologico.

Scrivendo Arendt nel '51: «L'errore dei filosofi è sempre stato pensare che l'uomo stia agli uomini come l'essere all'ente; in altri termini, che [...] soltanto l'uomo (vale a dire l'umano in quanto ideale) fa sì che gli uomini siano uomini»<sup>39</sup>. Invece che ragionare dell'idea di uomo, ossia di ciò che dell'uomo può essere pensato, la filosofia ragiona dell'uomo in quanto idea, cioè sostituisce l'uomo esperito nelle relazioni pratiche con quello determinato dal pensiero. L'uomo pensato diventa il fondamento dell'uomo reale, con la sola differenza che nella realtà non è l'uomo ad essere incontrato, bensì gli uomini. La filosofia cerca ciò che dell'uomo può essere espresso in un concetto ed esaurisce in esso la sua stessa umanità: così facendo essa rimuove dall'orizzonte del proprio discorso il dato originario della pluralità. Sostituisce il punto di vista interno alla pluralità con quello della contemplazione, svolta in solitudine e abbandono del mondo. Per pensare ad una pluralità in se stessa non originaria, la filosofia inventa il concetto di *alteritas*; prosegue infatti Arendt nello stesso frammento: «E così, come per tener conto della molteplicità degli enti, ci si è accontentati di aggiungere alle definizioni fondamentali di *ens*, *unum*, *verum* anche *alter*, così si è creduto di soddisfare alla pluralità degli uomini aggiungendo al sé anche l'altro». La filosofia iscrive la pluralità nella semantica di una seconda origine. Gli altri sono la moltiplicazione del singolare, di un universale incarnato nel particolare, il quale viene però negato in quanto tale. In questo modo l'esclusione della pluralità è l'atto di nascita della filosofia occidentale. Non pare esserci un'altra filosofia: rimozione del dato originario della pluralità e filosofia nascono insieme.<sup>40</sup> La grande colpa della filosofia sta nel fatto che, pensando l'uomo al singolare, rimuove dal suo orizzonte di interrogazione la pluralità, che è il dato su cui si fonda la politica; in questo modo è evidente che non può riuscire a pensare la politica, rendendo di fatto impossibile una autentica filosofia politica. Dopo Socrate, i filosofi hanno riconosciuto «l'intrinseca incompatibilità»<sup>41</sup> tra esperienza filosofica e politica.

### 1.3 I pericoli della filosofia: l'isolamento

Per pensare, il filosofo ha bisogno della garanzia di uno spazio in cui non sia turbato dalle attività che il cittadino invece deve gestire. Questa separazione dalla comunità, il trasferimento in un mondo fatto di puro

---

<sup>39</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 109 (settembre 1951).

<sup>40</sup> Cfr. E. LAMEDICA, *Dal fondamento alla fondazione. Hannah Arendt e la libertà degli antichi*, Mimesis, 2016, pp. 100-102.

<sup>41</sup> H. ARENDT, *Socrate* cit., p. 59.

pensiero, conduce il filosofo a perdere la capacità di occuparsi delle faccende della vita comune. Ci sono pochi dubbi sul fatto che Arendt condividesse, almeno in buona parte, il giudizio esposto da Callicle nel *Gorgia* sui pericoli della filosofia:<sup>42</sup> con la sua solitudine e il ritiro dal mondo che richiede e a cui conduce, il più grande pericolo della filosofia è che distoglie dalla politica, rende incapaci politicamente. La formulazione di domande e interrogativi ultimi circa il significato del nostro vivere poco o nulla riescono a comunicare con quel senso comune che ci attraversa e che permette la formulazione del giudizio politico. La solitudine del filosofo e l'essere-con dell'attore politico sono in aperta contraddizione. Ciò che di negativo segue all'attività filosofica è la perdita del contatto con gli altri e col mondo che solo fra i molti può venire alla luce. Nel capitolo de *Le origini del totalitarismo, Ideologia e terrore*, scritto nel 1953, l'isolamento è definito il «terreno più fertile»<sup>43</sup> su cui può nascere e prosperare un regime tirannico, dal momento che la sua caratteristica principale è l'impotenza, ossia la completa incapacità di agire. Questa viene a crearsi non appena i rapporti politici fra gli uomini vengono distrutti.

Ma nella solitudine non si rischia di perdere soltanto il contatto col mondo dei nostri simili. Una delle distinzioni che Arendt rimarca in maniera più ricorrente è quella fra *solitude* (solitudine) e *loneliness* (isolamento o estraniamento): mentre la prima è quella condizione in cui, in realtà, l'uomo non è mai solo, ma sempre in compagnia di se stesso, nell'isolamento l'individuo è non soltanto separato dai suoi simili, ma anche da sé.<sup>44</sup> In un passo del saggio *La natura del totalitarismo*, l'isolamento viene definito il «pericolo insito nella solitudine»:

«Il vero pericolo nella solitudine è di perdere il proprio sé, così che, invece di essere insieme a tutti, si finisce letteralmente per essere abbandonati da tutti. Questo è stato tradizionalmente il rischio professionale del filosofo, che, per via della sua ricerca della verità e del suo interesse per le questioni che chiamiamo metafisiche (che sono in effetti le sole questioni che interessano tutti), ha bisogno della solitudine, cioè di restare solo col proprio sé e quindi con tutti, come una sorta di condizione lavorativa. In quanto pericolo insito nella solitudine, l'isolamento è pertanto un rischio

---

<sup>42</sup> Cfr. PLATONE, *Gorgia*, 484 c - 485 e. Cfr. H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 88; D. VILLA, *Arendt and Socrates*, «Revue Internationale de Philosophie», 208 (1999), p. 241.

<sup>43</sup> H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo (Ideologia e terrore)* cit., p. 649. Nelle ultime pagine di *Ideologia e terrore*, Arendt distingue fra l'*isolation* nella sfera politica (tradotta con "isolamento") e la *loneliness* nella sfera dei rapporti sociali (in questo scritto resa con "estraniamento" ma che, come si vedrà, è stata tradotta in modi diversi).

<sup>44</sup> Sulla distinzione ricorrente fra solitudine (*solitude*) e isolamento (*loneliness*) cfr. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo (Ideologia e terrore)* cit., p. 652 (dove però *loneliness* viene tradotto con "estraniamento"); EAD. *On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding* in EAD. *Essays in Understanding* cit.; trad. it. *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione* in EAD. *Archivio Arendt 2* cit., pp. 129-131 (testo del 1953); EAD. *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy*, University of Chicago, Chicago (Ill.) 1964, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (DC), p. 032258; EAD. *Subject File 1949-1975, Courses, Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?* cit., p. 024446; EAD. *Some Questions of Moral Philosophy*, «Social Research», 61 (1994), pp. 739-764; ristampato in EAD. *Responsibility and Judgment*, edited by J. KOHN, Schocken Books, New York 2003, pp. 49-146; trad. it. *Alcune questioni di filosofia morale* in EAD. *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. KOHN, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2010 (2004<sup>1</sup>), p. 84; EAD. *La vita della mente* cit., p. 157 (in cui *loneliness* viene tradotto con "desolazione") e p. 280 (in cui si parla di "desolazione dell'isolamento"). Si veda inoltre D. ZUCHELLO, *Solitude e loneliness in Hannah Arendt* in G. D'ACUNTO, *Solitudine e moltitudine. Saggi sulla condizione contemporanea*, manifestolibri, Castel San Pietro Romano (RM) 2017, pp. 15-40.

professionale dei filosofi e, per inciso, sembra essere uno dei motivi per cui non conviene affidare ai filosofi la politica o una filosofia politica. Infatti, non solo essi hanno un interesse supremo che raramente confessano – e cioè essere lasciati soli, avere un proprio spazio di solitudine garantito e preservato da tutti i possibili motivi di turbamento, come quello legato all’adempimento dei propri doveri di cittadino – ma questo interesse li ha ovviamente spinti ad appoggiare le tirannidi, dove ai cittadini non è richiesta alcuna azione. La loro familiarità con la solitudine ha loro assicurato una straordinaria penetrazione di tutte quelle relazioni che non possono essere realizzate senza questa condizione di ritiro in se stessi, ma li ha spinti a dimenticare le relazioni forse ancora più originarie tra gli uomini e lo spazio che esse costituiscono, e che scaturiscono semplicemente dalla realtà della pluralità umana»<sup>45</sup>

L’isolamento è il rischio che la professione del filosofo porta con sé, la quale, in quanto intrinsecamente solitaria e non-politica, risulterebbe in sintonia con la coercizione. Sulla base dell’esempio di Platone e di quell’Heidegger che ha aderito al nazismo, Arendt è portata a pensare che i filosofi abbiano qualcosa in comune coi tiranni poiché il loro desiderio di pace per poter pensare indisturbati li porta a preferire governi forti, il loro ritiro dal mondo ad enfatizzare esperienze solitarie, la scoperta nella mente della forza della logica a vedere in essa uno strumento per forzare gli altri.

#### **1.4 Verità filosofica e opinioni politiche**

Nel suo saggio del 1967 *Verità e politica*, Arendt spiega come il conflitto fra verità e politica sia nato storicamente dalla sostanziale diversità che intercorre fra il modo di vita del filosofo, così come era stato interpretato da Parmenide e Platone, e quello del cittadino. Il filosofo, infatti, contrappone la verità riguardante quelle cose che per loro natura sono eterne ed imperiture alle mutevoli e cangianti opinioni che i *polites* avevano nei confronti del mondo comune, degradando così la *dóxa* (δόξα) a mera illusione.<sup>46</sup> L’opinione, da originaria modalità di espressione della realtà, diviene luogo del suo fraintendimento, fonte di errore e di inganno. La verità, una e monolitica, si contrappone alla pluralità e mobilità delle opinioni. La verità razionale, che informa la speculazione filosofica, costituisce un ambito separato rispetto a quello degli affari umani e viene ad identificarsi con la *theoria*, ossia con la visione o contemplazione dell’idea. La verità filosofica è un’intuizione fulminea che si rivela al filosofo nel suo isolamento dal mondo, mentre l’opinione politica è un processo di formazione comune e sempre aperto a nuove riformulazioni. Inoltre, in quanto concerne l’uomo nella sua singolarità, la verità filosofica è impolitica per definizione.<sup>47</sup>

Per Arendt, la verità costringe per sua stessa natura, in quanto è autoevidente e non ha quindi bisogno di persuadere per essere accettata. Perciò verità e opinione sono opposte nel modo di asserzione di validità: mentre l’opinione utilizza la persuasione per cercare di ottenere l’accordo e il consenso, la verità contiene un elemento di coercizione. Nel suo essere coercitiva, la verità si trova quindi, in primo luogo, in conflitto con l’agire, il cui carattere specifico è di essere libero<sup>48</sup> e, in secondo luogo, con l’opinione, la quale si serve della persuasione per corteggiare il consenso altrui. Dal punto di vista della politica, la verità è dispotica, tende ad

<sup>45</sup> H. ARENDT, *La natura del totalitarismo* cit., pp. 130-131.

<sup>46</sup> Cfr. H. ARENDT, *Verità e politica* cit., p. 37.

<sup>47</sup> Cfr. *ivi*, p. 54.

<sup>48</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 520.



affermare se stessa senza tener conto delle opinioni, mentre è proprio quest'ultimo il contrassegno di un autentico pensiero politico.<sup>49</sup> Se essa viene immessa nel commercio coi propri simili, si trasforma in un'opinione, e l'unico modo che ha per prevalere è quello di eliminare tutte le altre opinioni rivali.<sup>50</sup> Il problema è che, nel mondo umano, un'unica e assoluta verità non esiste e che, se esistesse, comporterebbe la fine di ogni dialogo e discussione.<sup>51</sup>

Nel testo del '67, Arendt descrive quindi due diversi tipi di pensiero: da un lato, il pensiero filosofico proprio del filosofo che, nella sua solitudine, cerca una verità immutabile, ed è costitutivamente ostile al dominio della politica, caratterizzato da mutevolezza, contingenza e pluralità; dall'altro, il pensiero politico del cittadino, che è rappresentativo, poiché si muove fra le opinioni dei suoi pari dei quali tiene conto (*erweiterte Denkungsart* di Kant). Qui verità e solitudine ancora separano la filosofia dalla politica.<sup>52</sup>

### 1.5 Natalità e mortalità

C'è un ulteriore aspetto, tipico della tradizione occidentale, da cui Arendt prende nettamente le distanze. A partire da Platone sembra che gli uomini non abbiano più potuto prendere sul serio il fatto di esser nati, ma solo quello di morire.<sup>53</sup> Alla centralità del morire in quella tradizione filosofica che va dal *Fedone* platonico all'essere-per-la-morte heideggeriano, Arendt contrappone un polo positivo: la natalità; poiché è pensata come il fatto nel quale è radicata ontologicamente la facoltà di agire,<sup>54</sup> essa (e non la mortalità) è da considerarsi per Arendt la «categoria centrale del pensiero politico»<sup>55</sup> – che si distingue da quello metafisico – proprio perché annuncia il radicamento di ogni essere umano in un inizio unico ed esprime una concezione della libertà dell'azione come capacità di “dare inizio” a qualcosa di nuovo<sup>56</sup>. «Con “natalità” Hannah Arendt non ha soltanto coniato un nuovo termine, ma ha introdotto una nuova categoria nella teoria filosofica che tratta dell'uomo»<sup>57</sup>, invertendo la rotta rispetto alla *meditatio mortis* tipica della riflessione occidentale.

In *The Life of the Mind* Arendt sostiene che tutte le cose esistenti possiedono la comune caratteristica di apparire, e che tale apparenza non potrebbe darsi se non in presenza di esseri senzienti e percipienti in grado di accoglierla. La mondanità delle cose presuppone l'esistenza di spettatori ed implica che non esista soggetto che non sia anche – per altri che ne garantiscono la realtà “oggettiva” – oggetto di apparenza. L'apparenza è, quindi, l'unica modalità possibile con cui il mondo è (ri)conosciuto. Per Arendt, pertanto, si

---

<sup>49</sup> Cfr. H. ARENDT, *Verità e politica* cit., pp. 46-48.

<sup>50</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 504.

<sup>51</sup> Cfr. H. ARENDT, *On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing*, Harcourt Brace, New York 1968; trad. it. *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, a cura di L. BOELLA, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006, p. 91.

<sup>52</sup> Cfr. M. CANOVAN, *Socrates or Heidegger?* cit., pp. 152-153; EAD. *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought* cit., pp. 264-268.

<sup>53</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 377 (novembre 1953).

<sup>54</sup> Cfr. H. ARENDT, *Vita activa* cit., p. 182.

<sup>55</sup> *Ivi* cit., p. 8.

<sup>56</sup> Una concezione ripresa da Agostino: «[Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit» (*De civitate Dei*, XII, 20); si è fatto riferimento a S. AGOSTINO, *La città di Dio* in ID. *Opere di Sant'Agostino. La città di Dio/2* (XI-XVIII), trad. it., Città Nuova Editrice, Roma 1988, p. 202.

<sup>57</sup> H. JONAS, *Agire, conoscere, pensare: spigolature dell'opera filosofica di Hannah Arendt*, «aut-aut», 239-240 (1990), p. 51.

può sostenere la natura fenomenica del mondo (*the world's phenomenal nature*), il fatto cioè che in esso essere ed apparire coincidono.<sup>58</sup> Non si tratta in tal modo di asserire soltanto o soprattutto il carattere di apparenza della realtà ma, al contrario, il carattere di realtà dell'apparenza. Contrariamente a questo «primato dell'apparenza» (*primacy of appearance*), la filosofia ha tradizionalmente svalutato l'apparire, degradandolo a mero sembrare e riducendolo a parvenza soggettiva e ingannevole, contrapponendovi il vero essere, il quale non è soggetto a mutamento e non muore ma, sottraendosi alla caducità caratteristica del sensibile, si offre alla contemplazione del pensiero. Se la filosofia ha generato la dicotomia fra essere ed apparire, verità e parvenza, pensiero e sensibilità, la morte diventa il fulcro emblematico di questa opera di desensibilizzazione, luogo di distacco dal sensibile, e perciò acquista un valore particolare per il filosofo, in quanto le attività spirituali hanno appunto la caratteristica di «ritrarsi dal mondo». Inoltre, tanto il pensiero quanto la morte si presentano nella solitudine: mentre nascere significa sempre essere generati da qualcuno e accedere ad un mondo popolato da propri simili, morire comporta l'abbandonare questo mondo da soli. Per questo, esistenzialmente parlando, il pensiero può essere considerato un'anticipazione della morte.<sup>59</sup>

Al contrario, la nascita in Arendt costituisce una categoria in grado di accogliere l'intrascendibile apparenza del mondo in cui viviamo. Poiché per Arendt «gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire ma per incominciare»<sup>60</sup>, essi non sono propriamente, come li definivano i Greci, degli esseri «mortali» bensì, all'opposto, degli esseri «nati»<sup>61</sup>.

Arendt, però, sottolinea l'esistenza di una «affinità tra la filosofia e la morte»<sup>62</sup>. Tale affinità è descritta più volte da Platone, che la consegna alla tradizione. Nel *Fedone* (80d), per esempio, leggiamo: «l'anima [...] ciò che di noi è invisibile [...] va in un luogo della stessa natura, nobile, puro, invisibile, il cosiddetto Ade»<sup>63</sup>. Platone, nota Arendt, interpreta etimologicamente l'Ade come regno dell'invisibile, stabilendo un'affinità fra esso e l'anima che, di per sé, è qualcosa di invisibile (*αειδέες*); proprio perché è tale, l'anima sa percepire le cose invisibili che costituiscono l'interesse del filosofo. L'anima è destinata a far ritorno nel luogo dell'invisibile dopo che la morte l'avrà liberata dal corpo. È questa la ragione, dice Arendt, per cui i filosofi

---

<sup>58</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* cit., pp. 99 ss. Sull'approccio arendtiano alla fenomenologia in *La vita della mente* e sulla critica all'ontologia cfr. L. BOELLA, *Hannah Arendt "fenomenologa"* cit., pp. 83-110.

<sup>59</sup> Cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?* cit., p. 024445.

<sup>60</sup> H. ARENDT, *Vita activa* cit., p. 182.

<sup>61</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 430.

<sup>62</sup> Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 167. Cfr. inoltre EAD. *Teoria del giudizio politico* cit., pp. 39-41.

<sup>63</sup> PLATONE, *Fedone*, 80 d (si cita da PLATONE, *Fedone*, traduzione e note di N. MARZIANO, Garzanti, Milano 2011, p. 63). Arendt insiste sul peso del *Fedone* per la tradizione anche nel suo corso del 1969 (cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?* cit., pp. 024443 ss.). Il *Fedone*, secondo Arendt, rappresenta la versione di Platone dell'attitudine nei confronti della morte, mentre l'*Apologia* rappresenta la versione socratica. Infatti, mentre nell'*Apologia* Socrate spiega, a modo suo, perché dovrebbe vivere e perché non ha paura della morte, nel *Fedone* egli illustra perché dovrebbe morire e perché non vuole vivere (cfr. EAD. *Subject File 1949-1975, Courses, Plato's Theaetetus*, New School for Social Research, New York, N.Y., 1968, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (DC), p. 024391). Cfr. inoltre EAD. *Quaderni e diari* cit., pp. 296-297. Arendt si rifà qui esplicitamente alla posizione di Cornford, che considera il *Fedone* «una "Apologia riveduta"» (F. M. CORNFORD, «Principium Sapientiae». *The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1952, p. 69).

sembrano sempre “dediti alla morte e al morire”.<sup>64</sup> Nel *Fedone*, poiché il corpo è fonte di turbamento (66 a), si dice che se vogliamo giungere alla pura conoscenza, dobbiamo staccarci da esso e contemplare con la sola anima le cose in sé (66 d), avere con esso meno rapporti possibili (67 a), separando, il più possibile, l’anima dal corpo, esercitandola a restarne staccata (67 c); e prende il nome di morte questo liberarsi, questo separarsi dell’anima dal corpo (67 d); pertanto, l’impegno dei filosofi sarà, in tutta la vita, prepararsi a vivere in questo modo, tenendosi il più vicino all’esser morto (67 d).

Se l’inversione di realtà che Platone attua nella *Repubblica* rende la caverna rappresentazione del mondo della sensibilità, falso e irreali, mentre il mondo del puro pensiero diviene vero e reale, questa identificazione di filosofia e morte diventa, per Arendt, alquanto ovvia. Il filosofo è effettivamente morto per il mondo, in quanto è andato ad abitare altrove, ovvero nel regno del puro pensiero.<sup>65</sup> Ma, dice Arendt nelle sue lezioni su Socrate del ’54, il filosofo resta pur sempre un uomo, cosicché il conflitto fra filosofia e politica, in ultima analisi, è interno a lui stesso. Platone non ha fatto altro che razionalizzare e generalizzare tale tensione nei termini del conflitto fra corpo e anima, l’uno abitante della città, l’altra abitante di un mondo divino separato da quello degli uomini. Attraverso l’attività speculativa, l’anima del filosofo vede le cose divine, e il filosofo sarà tale in misura maggiore tanto quanto più si separerà dal suo corpo. Il dominio sul corpo viene esercitato dal filosofo come il padrone lo esercita sugli schiavi, cosicché, se il filosofo va al governo, eserciterà il dominio sui suoi concittadini. La concezione del rapporto tra corpo e anima è una metafora di Platone concepita per esprimere il rapporto tra politica e filosofia. Il criterio per dominare gli altri è la capacità di dominare se stessi: come l’anima comanda il corpo, il filosofo-re comanda la città.<sup>66</sup>

La vita viene percepita da Platone come un fardello, senza alcuna considerazione per il fatto che gli esseri umani sono vivi nella misura in cui vivono assieme ad altri: la morte diviene così il simbolo della condizione in cui non si è fra gli uomini, bensì completamente soli.<sup>67</sup>

## 2. Socrate cittadino e pensatore

### 2.1 La questione socratica in Hannah Arendt

Fra gli scritti degli anni Cinquanta sopramenzionati spicca per densità teorica l’ultima parte di corso del 1954, il cui titolo originale è *Philosophy and Politics. The Problem of Action and Thought after the French Revolution*<sup>68</sup>, il quale, se si tiene conto di una delle maggiori critiche che vengono mosse ad Arendt, ossia lo sbilanciamento eccessivo nei confronti della decostruzione, può essere considerato una vera e propria «*pars*

---

<sup>64</sup> Cfr. H. ARENDT, *Che cos’è l’autorità?* cit., p. 176 e p. 303, nota 42.

<sup>65</sup> Cfr. A. CAVARERO, *Note arendtiane sulla caverna di Platone* in S. FORTI (a cura di), *Hannah Arendt*, Bruno Mondadori, Milano 1999, p. 212.

<sup>66</sup> Cfr. H. ARENDT, *Socrate* cit., pp. 50-51; EAD. *Vita activa* cit., p. 165.

<sup>67</sup> Cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant’s Political Philosophy* cit., p. 032245.

<sup>68</sup> La terza e ultima parte di questa serie di lezioni corrisponde a H. ARENDT, *Socrate* cit., pp. 23-70.

*construens*»<sup>69</sup> per la ricchezza di spunti proposti; è qui che Arendt intraprende un'importante riflessione sull'origine del rapporto fra filosofia e politica a partire da Socrate e Platone, nonché dall'esperienza greca della *polis*. In esso compaiono intuizioni e affermazioni in grado di dare senso ai successivi sviluppi teorici del pensiero dell'autrice: si può affermare che esso rappresenti il punto di avvio di una "questione socratica" che nasce proprio in questi primi anni Cinquanta e che non smetterà di stimolare Arendt fino alle pagine su *Pensare*, presentate nel 1973 come *Gifford Lectures*. In realtà, già l'anno prima, nel '53, Arendt aveva introdotto per la prima volta il tema del "due-in-uno" (*two-in-one*) in *Ideologia e terrore* e aveva iniziato a riflettere sulle cause del fallimento della tradizione filosofico-politica, sulla separazione fra filosofia e politica e fra pensiero e azione, sulla concezione della verità per Socrate, sulla svolta di Platone, nonché sulla pluralità della vita politica e, al contempo, del pensiero durante le sue lezioni su Marx dello stesso anno.<sup>70</sup>

Tuttavia, in seguito, l'analisi del rapporto fra filosofia e politica viene accantonato per far spazio a *The Human Condition*, opera che, per sua stessa dichiarazione, la distoglie da quel suo interesse primario, e in cui viene ripresa e sviluppata la critica a Platone, mentre scompare parzialmente l'importanza dell'esempio socratico. Quest'ultimo balzerà nuovamente in primo piano, ma con un altro significato, dopo *Eichmann in Jerusalem*,<sup>71</sup> con le riflessioni sulla morale della metà degli anni Sessanta e l'elaborazione della questione del giudizio.<sup>72</sup> Infatti, come si avrà modo di vedere, il corso del '54 su Socrate può essere visto come "ponte" fra le riflessioni sul male radicale e quelle sulla sua banalità.<sup>73</sup>

Fino alla morte, quindi, Arendt sembra aver elaborato le sue idee fondamentali di «pluralità», «due-in-uno» «giudizio» in compagnia di Socrate, i cui molteplici volti le consentono di indagare rispettivamente tali concetti e alcune relazioni fondamentali: il primo volto è quello del «cittadino-pensatore», che la spinge ad interrogare in profondità i rapporti fra filosofia e politica; Socrate «pensatore morale» le consente di indagare la relazione fra politica ed etica; mentre il Socrate «pensatore critico» la aiuta a chiedersi che tipo di rapporto esiste fra la capacità di pensare e di discernere.<sup>74</sup> Detto in altri termini, nell'opera di Arendt possiamo individuare il riferimento a Socrate su due scene, fra loro non opposte ma interconnesse. La prima lo vede in antitesi a Platone, come inizio di una pratica filosofica e, assieme, politica che il discepolo Platone tradisce e abbandona, dando origine a quella tradizione metafisica della filosofia che, in quanto incapace di pensare la pluralità, si è tradotta in una vera e propria fuga dalla politica, nonché in una sua degradazione; questo è un Socrate "pre-metafisico", in grado di preservare intatto il rapporto fra politica ed esperienza filosofica,

---

<sup>69</sup> A. MECCARIELLO, *Philosophy and Politics. The Problem of Action and Thought after the French Revolution. Appunti su un inedito arendtiano* in M. DURST, A. MECCARIELLO (a cura di), *Hannah Arendt. Percorsi di ricerca tra passato e futuro 1975-2005*, Giuntina, Firenze 2006, p. 140.

<sup>70</sup> Cfr. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo (Ideologia e terrore)* cit. p. 652; EAD. *Karl Marx* cit., pp. 97-115.

<sup>71</sup> Cfr. H. ARENDT, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, The Viking Press, New York 1963; trad. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2009 (15ª ed., 1964).

<sup>72</sup> Sulla ripresa del paradigma socratico nelle opere degli anni Sessanta e Settanta cfr. H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., pp. 41-126; EAD. *Thinking and Moral Considerations. A Lecture*, «Social Research», 38 (1971), pp. 417-446; trad. it. *Il pensiero e le considerazioni morali* in EAD. *Responsabilità e giudizio* cit., pp. 137-163; EAD. *La vita della mente* cit., pp. 217-289.

<sup>73</sup> Cfr. A. CAVARERO, *Il Socrate di Hannah Arendt* in H. ARENDT, *Socrate* cit., pp. 82-85.

<sup>74</sup> È questa la tesi e l'impostazione dello studio di Catherine Vallée (cfr. C. VALLÉE, *Hannah Arendt* cit., p. 25; sull'elaborazione arendtiana dei tre concetti fondamentali di «pluralità», «due-in-uno» e «giudizio» cfr. *ivi*, pp. 27-58).

capace cioè di tener assieme contingenza della politica e ambito del pensiero, verità e *doxai*. La seconda scena considera Socrate modello di un pensiero critico che sta alla base della facoltà di giudicare e scopritore del due-in-uno come essenza del pensiero, ossia di quell'esperienza solitaria della vita della mente (che verrà chiamata coscienza) che per sua natura minaccia la coesione della comunità politica. In questo secondo caso Socrate è "anti-politico", delimita un confine netto fra soggetto e comunità politica. Mentre il primo Socrate agisce sul piano del rapporto fra filosofia e politica, il secondo si pone su quello del rapporto tra politica ed etica.<sup>75</sup>

Nelle pagine seguenti si prenderà in esame la prima scena, che poggia sul presupposto della contrapposizione fra Socrate e Platone: è infatti convinzione di Arendt «che esista una linea di demarcazione precisa tra ciò che è autenticamente socratico e la filosofia insegnata da Platone»<sup>76</sup>, convinzione che non si accompagna alla volontà di considerare la questione, seppur ritenuta affascinante, del dibattito attorno al Socrate storico, ma anzi alla volontà di lasciarla da parte.<sup>77</sup> Com'è evidente, si tratta di un presupposto problematico, difficile – se non impossibile – da provare filologicamente. Tuttavia, il metodo e la prospettiva di Arendt sono del tutto particolari, in quanto «non è come storica della filosofia che Arendt si interessa a Socrate. Sottraendolo alla sua epoca, ella vede in lui l'esempio o il modello di atteggiamenti di vita e di pensiero»<sup>78</sup> che possono costituire una valida soluzione ai problemi della politica e della morale nell'epoca contemporanea; la sua è una «trasformazione di una figura storica in un modello»<sup>79</sup> dal significato rappresentativo. Non si tratta, dunque, di un approccio interpretativo votato alla fedeltà ai riferimenti testuali filologicamente corretti. L'atteggiamento di Arendt è quello del «pescatore di perle»<sup>80</sup>, cui si sente autorizzata dal crollo della

---

<sup>75</sup> Cfr. A. CAVARERO, *Il Socrate di Hannah Arendt* cit., p. 73; S. FORTI, *Lecture socratiche. Arendt, Foucault, Patočka* in H. ARENDT, *Socrate* cit., p. 102; B. ASSY, *Etica, responsabilità e giudizio in Hannah Arendt*, trad. it., Mimesis Edizioni, Milano 2015, p. 107 (ed. orig. 2008). Sulla seconda scena socratica, ossia quella che concerne la valenza critico-pratica del pensiero e i rapporti fra etica e politica, si faccia riferimento al terzo capitolo del presente lavoro.

<sup>76</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 261. Per questa posizione Arendt si basa sulla lettura dell'ellenista americano Gregory Vlastos (cfr. H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 261 nota n. 98). Fra i due intellettuali vi era un rapporto di reciproca stima e di amicizia, come si evince dal loro scambio epistolare dei primi anni Settanta: cfr. H. ARENDT, *Correspondence File 1938-1976, General 1938-1976, Vlastos Gregory 1972-1975*, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), pp. 010368-010372 (si fa presente che alcune immagini non sono numerate). Vlastos riteneva Arendt «a true philosopher» (lettera del 9 marzo 1973, p. 010368) e considerava *Men in Dark Times* il libro più bello che avesse letto negli ultimi due anni (lettera del 25 giugno 1974). Mentre dell'opera *Platonic Studies* Arendt aveva apprezzato, oltre alla capacità di penetrazione della materia e alla sensibilità nei confronti del linguaggio, i saggi sulla giustizia e sulla felicità nella *Repubblica*, nonché quello sulla schiavitù (lettera del 19 novembre 1973, p. 010369); si tratta, infatti, delle uniche parti del testo posseduto da Arendt – e oggi conservato presso la Stevenson Library del Bard College – che risultano sottolineate (cfr. la copia di Arendt di G. VLASTOS, *Platonic Studies*, Princeton University Press, Princeton 1973).

<sup>77</sup> L'unica eccezione per lei all'incapacità della letteratura di comprendere l'uomo-Socrate è Vlastos, in particolare cfr. G. VLASTOS, *Introduction: The Paradox of Socrates* in ID. (edited by), *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, New York 1971, pp. 1-21.

<sup>78</sup> C. VALLÉE, *Hannah Arendt* cit., p. 9.

<sup>79</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 262.

<sup>80</sup> Cfr. H. ARENDT, *Walter Benjamin*, «Merkur», 22 (1968), pp. 50-65, 209-223, 305-315; trad. it. *Walter Benjamin: l'omino gobbo e il pescatore di perle* in EAD. *Il futuro alle spalle*, il Mulino, Urbino 2011 (nuova ed., 1981<sup>4</sup>), pp. 43-103, in particolare pp. 86 ss. (la versione inglese del saggio è *Walter Benjamin 1892-1940* in EAD. *Men in Dark Times*,

tradizione (che poi è lo stesso approccio che adopererà, per la questione del giudizio, con il Kant della terza *Critica*). Suo intento è, quindi, «pensare con Socrate e mediante Socrate»<sup>81</sup>, operando senza inibizione sulla sua figura per elaborare il discorso che le sta a cuore sul rapporto fra filosofia, politica e pluralità. Secondo Arendt, il Socrate “autentico” è quello dei primi dialoghi aporetici, dopo i quali Platone dà vita a una filosofia e a una metafisica che non hanno più nulla a che fare con l’insegnamento socratico. Merito di Socrate è di essere stato cittadino-filosofo, ovvero pensatore e cittadino insieme. Mentre Platone disprezza l’azione, Socrate ha una comprensione autentica di ciò che è la politica. Come si avrà modo di vedere, Platone non pensa il legame fra filosofia e politica, ma il loro conflitto, ossia introduce delle fratture là dove Socrate si preoccupava di mantenere un’unità. Egli opera una distorsione di esperienze originarie e un rovesciamento dell’esempio socratico che sarà all’origine del suo oblio.

Per quanto riguarda le fonti nel trattare Platone, dalle quali prende avvio la sua peculiare interpretazione, l’autrice si basa soprattutto sull’interpretazione di Heidegger ne *La dottrina platonica della verità*,<sup>82</sup> su Werner Jaeger, autore di *Paideia*<sup>83</sup>, e sui lavori di Francis Macdonald Cornford, curatore della traduzione inglese della *Repubblica*.<sup>84</sup>

Nonostante Arendt sia stata da alcuni ricondotta o avvicinata all’alveo della riabilitazione della filosofia pratica aristotelica,<sup>85</sup> lo spazio maggiore da lei dedicato a Platone induce a pensare che sia proprio

---

Harcourt Brace & World, New York 1968, pp. 153-206). Sul rapporto fra i due si veda H. ARENDT, W. BENJAMIN, *Arendt und Benjamin. Texte, Briefe, Dokumente*, hrsg. von D. SCHÖTTKER, E. WIZISLA, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2006; trad. it. *L’angelo della storia. Testi, lettere, documenti*, Giuntina, Firenze 2017.

<sup>81</sup> A. CAVARERO, *Il Socrate di Hannah Arendt* cit., p. 73.

<sup>82</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *La dottrina platonica della verità* in ID. *Segnavia*, a cura di F. VOLPI, Adelphi, Milano 1987, pp. 159-192. Il testo è stato pubblicato nel 1942 ma è risalente al 1930-1931.

<sup>83</sup> Cfr. W. JAEGER, *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, translated from the Second German Edition by G. HIGHET, Oxford University Press, New York 1943, vol. II. Si cita questa edizione americana dell’opera – composta da tre volumi – in quanto è quella utilizzata da Arendt. Come testimoniano i segni in matita nella sua copia personale del secondo volume, particolarmente degni di attenzione sono stati per lei i paragrafi dedicati a Socrate *The Socratic Problem* (pp. 17-27) e *Socrates the Teacher* (pp. 27-76).

<sup>84</sup> Cfr. PLATO, *The Republic of Plato*, translated with Introduction and notes by F. M. CORNFORD, Oxford University Press, New York 1956 (13<sup>th</sup> ed., 1941<sup>st</sup>). È questa l’edizione utilizzata da Arendt e consultabile presso la Stevenson Library del Bard College, la cui prima edizione inglese è del ’41. Arendt ha studiato approfonditamente e apprezzato questa traduzione curata da Cornford, come dimostrano le considerevoli sottolineature e note a margine presenti nella sua copia. Cfr. inoltre riferimenti a F. M. CORNFORD, *Plato’s Commonwealth* in ID. *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, edited with an Introductory Memoir by W. K. C. GUTHRIE, Cambridge University Press, Cambridge 1967 (1950<sup>th</sup>), p. 54 – in cui l’autore segnala il momento in cui gli uomini di pensiero e gli uomini d’azione iniziarono a prendere strade differenti – in H. ARENDT, *Socrate* cit., p. 49 nota 34 ed, esplicitamente, in EAD. *Vita activa* cit., p. 14 nota 16. Abbondanti annotazioni su Jaeger e Cornford sono presenti anche in H. ARENDT, *Speeches and Writing file 1923-1975, Excerpts and notes, Greece*, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), pp. 025465-025475.

<sup>85</sup> Sulla *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* cfr. F. VOLPI, *Il pensiero politico di Hannah Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica* in R. ESPOSITO (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, QuattroVenti, Urbino 1987, pp. 73-92. Sull’accostamento di Arendt a Leo Strauss ed Eric Voegelin cfr. G. DUSO (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, FrancoAngeli, Milano 1988; E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, Editori Laterza, Bari 2008 (2<sup>a</sup> ed., 1992<sup>1</sup>), pp. 186-202; G. DUSO, M. PICCININI, S. CHIGNOLA, G. RAMETTA, *Crisi della scienza politica e filosofia: Voegelin, Strauss e Arendt* in G. DUSO (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci editore, Roma

quest'ultimo a rappresentare il suo principale interlocutore, con il quale anche lo studioso deve quindi instaurare un confronto. Per la pensatrice, infatti, la tradizione della filosofia politica inizia con Platone, nei confronti del quale ella si pone in posizione di "parricida": rifiutare o rovesciare il platonismo significa rifiutare ogni filosofia politica che si fondi sul mito della caverna e l'applicabilità delle idee alla sfera politica, accettando invece la fragilità delle cose umane e resistendo alla tentazione di farne oggetti stabili e fabbricabili.<sup>86</sup>

A ben vedere, l'utilizzo dei testi platonici appare fortemente selettivo e la loro interpretazione riduttiva: mentre gli studiosi del filosofo greco tendono a considerare tutta la problematicità insita nel tentativo di individuare, fra la molteplicità degli scritti e delle voci in essi contenute, la posizione autenticamente platonica, Arendt pretende di individuare nel Platone metafisico, ossia in quel Platone che guarda con sospetto la sfera politica e la separa da quella filosofica, la vera identità del filosofo. Ella legge Platone attraverso uno schema dicotomico che, dal punto di vista speculativo, fa del dualismo l'eredità platonica per eccellenza, sacrificandone la complessità, le contraddizioni e la plurivocità che, una volta riconosciute, ne eliminerebbe l'immagine di mero pensatore dualistico.<sup>87</sup> Arendt non è interessata ad indagare le diverse linee di pensiero che trovano origine in Platone e ne dà un'immagine semplificata, fondata sulla contrapposizione col suo maestro Socrate. Ora, tale lettura unilaterale, condotta con tanta disinvoltura, è la condizione che permette l'originalità di un'interpretazione che vuole scavare in profondità nella nascita della filosofia e della mancata comprensione della politica. La presentazione di Platone come l'origine delle contrapposizioni gerarchiche e, in particolare, della separazione fra vita politica e vita filosofica risulta cioè funzionale a questa operazione ermeneutica di tipo genealogico.<sup>88</sup>

## 2.2 Le colpe di Platone

In base alla lettura arendtiana, a seguito della condanna di Socrate, Platone avrebbe intrapreso una serie di svolte in direzione contraria rispetto al modello di filosofia praticato dal suo maestro. Socrate, non essendo stato in grado di convincere i giudici con le sue argomentazioni, aveva innanzitutto mostrato che la persuasione non era uno strumento efficace. A causa di ciò Platone inizia a dubitare del suo valore. La persuasione, sottolinea Arendt, è la traduzione debole del *peithein* (πείθειν), ossia di quel tipo di discorso che non solo accompagnava l'azione politica, ma ne costituiva l'altra faccia: esso era «la forma specificamente

---

2015, pp. 429-448. Sull'influenza che Aristotele ha sul concetto di prassi presente in *The Human Condition* cfr. A. MIRANDA, P. VITALE, *Il recupero di Aristotele nel Novecento: Vita activa e il concetto arendtiano di praxis* in I. POZZONI (a cura di), *Frammenti di cultura del Novecento. Nietzsche, Vailati, Simmel, Schlick, Arendt, Zubiri, Bateson, Dell'Oro, Warburg, Dávila, Garin, Melandri raccontati da voci di studiosi contemporanei*, Gilgamesh Edizioni, Asola (MN) 2013, pp. 131-152.

<sup>86</sup> Cfr. M. ABENSOUR, *Hannah Arendt contro la filosofia politica?* cit., p. 25 e p. 68. Il testo di Abensour ricostruisce in maniera chiara ed efficace l'atteggiamento di Arendt nei confronti della filosofia politica e la sua lettura di Socrate e di Platone. In particolare, egli dedica a Socrate il secondo capitolo del suo lavoro, intitolato *Occhi puri da ogni filosofia?* (pp. 27-37); il terzo, invece, è dedicato a Platone: *Lo spostamento dal bello al bene, o la politica sotto il dominio della filosofia* (pp. 39-70).

<sup>87</sup> Cfr. L. CANDIOTTO (a cura di), *Senza dualismo. Nuovi percorsi nella filosofia di Platone*, Mimesis, Milano 2015.

<sup>88</sup> Cfr. S. FORTI, *Vita della mente e tempo della polis* cit., p. 121.

politica del discorso», con cui i *polites* conducevano gli affari pubblico-politici, cioè «in forma discorsiva e senza costrizione». <sup>89</sup> Per Arendt, infatti, la «vera τέχνη πολιτική non è l'arte di governare, ma di “persuadere”, πείθεσθαι» <sup>90</sup>. I Greci sbrigavano gli affari della *polis* mediante il ragionamento e la persuasione, non con la violenza (tipica dei barbari) o la coercizione (esercitata sugli schiavi), le quali hanno in comune il fatto di non richiedere l'uso della parola. <sup>91</sup> Si tratta di quel corteggiamento dell'assenso altrui, che tuttavia è mai possibile costringere, di cui parla anche Kant nella terza *Critica*. <sup>92</sup> Per Platone, invece, la persuasione è un sostituto inadeguato della verità, non proviene da essa, ma dalle opinioni; non è più una forma di libertà, bensì una tecnica di costrizione arbitraria attraverso le parole: persuadere la moltitudine significa imporre alle molteplici opinioni quella di uno solo (essa non è l'opposto del dominio, ma è una sua forma). Per tutti questi motivi la persuasione non interessa Platone, il quale, considerandola inutile, cerca un mezzo diverso per indurre all'obbedienza: bisogna costringere i cittadini. Egli scopre così come le verità siano «capaci di sottomettere la mente [...] pur non richiedendo l'uso della forza» <sup>93</sup>.

In secondo luogo, l'accusa a Socrate insegna a Platone che l'aver e l'esprimere le proprie opinioni può diventare cosa assai pericolosa; egli inizia quindi a nutrire quel «disprezzo delle opinioni» che diventa la base per il suo concetto di verità, intesa proprio come «l'esatto opposto» della *doxa*. È proprio lo spettacolo di Socrate che vede sconfitta la sua *doxa* dalla maggioranza a fare di Platone un fautore dei criteri assoluti; quando il filosofo sottopone la verità alla *polis*, infatti, questa diviene un'opinione fra le altre, poiché nessun segno visibile le distingue. Tuttavia, per Arendt, la contrapposizione verità/opinione è esattamente «la conclusione più antisocratica» che Platone potesse trarre dal processo al suo maestro. <sup>94</sup>

Terzo insegnamento che Platone ricava dalla vicenda è che dalla *polis*, luogo pericoloso e nient'affatto sicuro per il filosofo, bisogna difendersi; conseguente mossa – giustamente definita «speculativamente fatale» <sup>95</sup> – è l'introduzione di criteri assoluti nella sfera degli affari umani, la quale è per Arendt relativa per definizione, sia in quanto sfera delle relazioni che della contingenza. Con l'utilizzo delle idee per scopi politici, ossia per regolare l'ambito politico, Platone ha progettato la sua «tirannia del vero» <sup>96</sup>, secondo la quale la città non dev'essere governata dal bene temporale, di cui gli uomini possono essere persuasi, ma dalla verità eterna,

---

<sup>89</sup> Per ciò che Platone pensa della persuasione a seguito della condanna del suo maestro cfr. H. ARENDT, *Karl Marx* cit., pp. 77-78 e pp. 105-106; EAD. *Socrate* cit., pp. 25-26.

<sup>90</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 320 (1953).

<sup>91</sup> Cfr. H. ARENDT, *La tradizione e l'età moderna* cit., p. 48; EAD. *Society and Culture*, «Daedalus», 89 (1960), pp. 278-287; trad. it. *La crisi della cultura: nella società e nella politica* in EAD. *Tra passato e futuro* cit., p. 285.

<sup>92</sup> «Come le opinioni politiche possono diffondersi solo con la persuasione, la persona che giudica, secondo la bella espressione di Kant, può solo “corteggiare gli altri per averne il consenso”, nella speranza di arrivare infine a un accordo con loro. Tale “corteggiamento”, o opera di persuasione, corrisponde in modo quasi perfetto al πείθειν dei greci, il linguaggio convincente e persuasivo che in Grecia era considerato la forma tipicamente politica del dialogo. I rapporti tra i cittadini della *polis* erano regolati dalla persuasione, che non solo escludeva il ricorso alla violenza fisica, ma anche (come ben sapevano i filosofi) si distingueva da quella forma di coercizione non violenta che è la coercizione della verità» (H. ARENDT, *La crisi della cultura* cit., p. 285).

<sup>93</sup> H. ARENDT, *Che cos'è l'autorità?* cit., p. 150.

<sup>94</sup> Cfr. H. ARENDT, *Socrate*, p. 27 e p. 32.

<sup>95</sup> A. CAVARERO, *Il Socrate di Hannah Arendt* cit., p. 87.

<sup>96</sup> H. ARENDT, *Socrate* cit., p. 31.



che non può essere oggetto di persuasione. Così come verrà ulteriormente chiarito in *Vita activa*, ciò si traduce in una degradazione della sfera degli *human affairs*<sup>97</sup> a pura attività di governo, ossia a dimensione che deve essere regolata da criteri ad essa esterni.

### 2.3 Il ruolo del filosofo

Alcune caratteristiche dell'esperienza filosofica, secondo Arendt, fanno sì che il filosofo si trovi, nei confronti della *polis*, in un duplice conflitto. Innanzitutto, nel *thaumazein* che è all'origine del filosofare, egli vive un'esperienza non discorsiva e al singolare, poiché lo *shock* si abbatte su di lui nella sua singolarità, tanto che, per un fuggevole attimo, egli si trova davanti all'universo intero. Poiché, invece, il discorso è la facoltà politica per eccellenza e gli uomini vivono al plurale, da questo punto di vista, il filosofo si pone fuori della sfera pubblica, si aliena dalla città. Egli, inoltre, non possiede una *doxa* come gli altri uomini, in quanto si esprime solo col porre domande senza risposta e la sua opinione su certi argomenti è muta. Mentre per i molti la via per uscire dal *pathos* della meraviglia è il formarsi opinioni (*doxazein*) come se si trattasse di argomenti qualsiasi, egli non possiede una *doxa* distinta in grado di competere con quelle degli altri, e proprio con queste opinioni entra in conflitto, considerandole intollerabili. Si trova quindi in gran svantaggio, e questo secondo conflitto è peggiore in termini di conseguenze, perché minaccia la sua vita.<sup>98</sup>

La *polis* nutreva profondi pregiudizi nei confronti della filosofia, la quale era intesa come puro interesse per il vero e per le cose eterne, quindi per questioni non politiche e, in definitiva, non umane (ossia senza riguardo per gli affari umani). Poiché tale interesse portava ad allontanarsi dal mondo della *polis*, si credeva che il *sophos* (sapiente) non sapesse che cosa era bene per se stesso e per gli altri e che quindi le attività del filosofo fiaccassero quelle del cittadino.<sup>99</sup> L'opinione che il filosofo di professione fosse politicamente inutile era per Arendt un vecchio luogo comune diffuso. È possibile ritrovare il pregiudizio del senso comune greco, che riteneva il filosofo inutile per la città e ridicolo nella piazza, tanto in Platone quanto nella distinzione aristotelica fra sapienza e saggezza. Nell'*Etica Nicomachea* Aristotele scrive che la gente ritiene Anassagora e Talete sapienti (*sophoi*) ma non saggi (*phronimoi*), perché conoscono cose straordinarie ma inutili, in quanto non indagano i beni umani.<sup>100</sup> Nel *Teeteto* (174 d), invece, viene narrato il celebre episodio di Talete, il quale, mentre osserva le stelle e guarda in alto, cade in un pozzo e viene deriso dalla serva tracia a causa della sua incapacità di vedere le cose che più gli sono vicine. Nel *Gorgia* Callicle mette in guardia dal pericolo della filosofia, ossia l'allontanamento dalla vita della *polis*: «Vedi, Socrate: la filosofia è carina, se la si studia un po', da ragazzi; ma è una vera rovina per la gente che le dedica troppo tempo. [...] se uno [...] continua a filosofare anche in età adulta, inevitabilmente non può fare esperienza di quelle cose di cui invece deve avere esperienza chiunque voglia diventare un cittadino per bene [...]. Queste persone, per esempio,

---

<sup>97</sup> Nei testi arendtiani l'espressione *human affairs* significa "affari" o "vicende" umane, ciò che Platone chiamava *pragmata tōn anthrōpōn*.

<sup>98</sup> Cfr. H. ARENDT, *Socrate* cit., pp. 58-59. Sul *thaumazein* come origine del filosofare e sulla sua possibile traduzione politica si veda oltre, nel presente lavoro, i paragrafi *Meraviglia e bios thēoretikōs* e *Una nuova filosofia politica*.

<sup>99</sup> Cfr. *ivi*, pp. 28-29.

<sup>100</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1141 b, 4-8 (ci si riferisca ad ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di C. NATALI, Laterza, Bari 2007, p. 237).

non sanno nulla delle leggi della città e del tipo di discorsi che bisogna fare con la gente [...] insomma non hanno la minima idea del modo di fare. E di conseguenza, se devono affrontare un'incombenza privata o pubblica, diventano ridicoli; [...] davanti ai filosofi provo la stessa impressione che sento parlando con uno che cinguetta e fa le moine [...] e ti vien voglia di prenderlo a sberle. [...] uno così finisce per comportarsi come un mezzo uomo [...] perché evita i luoghi d'incontro e le assemblee, dove – come dice Omero – “gli uomini si mettono in vista”; e passa tutto il resto della vita acquattato in un angolo, a confabulare con tre o quattro ragazzotti<sup>101</sup>. Anche nella *Repubblica* (libro VI), si può leggere: «tutti coloro che si sono accostati alla filosofia e non se ne allontanano dopo averla praticata da giovani a scopo di cultura [...] diventano per lo più molto stravaganti, per non dire dei mariuoli; [...] l'unico risultato di quella professione che tu lodi è di essere inutili agli stati»<sup>102</sup>. Da queste parole si evince come la filosofia venisse essenzialmente concepita come separazione dalla vita della comunità, come una “cosa da ragazzi” che nulla ha a che fare con la maturità e l'adulità, le quali invece si manifestano nella partecipazione alla vita pubblica del cittadino.

Platone è fautore, secondo Arendt, di un duplice movimento di opposizione: egli si oppone sia al senso comune greco che a Socrate, in quanto, da un lato, dubita della città e della democrazia e, dall'altro rompe con l'insegnamento socratico. Mentre Socrate era consapevole della sua insipienza, Platone riteneva che proprio il filosofo, in quanto detentore di una verità sconosciuta ai più, dovesse assumere il ruolo di governo (sul modello del rapporto fra l'anima e il corpo). Certo, il filosofo si occupa di oggetti eterni ed immutabili, dunque non umani; ma questo non lo rende inadatto a un ruolo politico: infatti, l'interesse per le cose eterne – che sono comunque più preziose che belle – non lo fa diventare un “buono a nulla”.<sup>103</sup> La posizione che Arendt sosterrà nella sua lettura della *Repubblica* sarà infatti la seguente: poiché il carattere specifico dell'opera è politico, è l'idea del bene a diventare il vertice del mondo ideale, la quale viene preferita da Platone rispetto a quella del bello perché il buono ha in sé le caratteristiche dell'applicabilità e dell'utilità.

Perché Socrate entra in un conflitto tale con la città da portarlo alla condanna a morte? Arendt sembra fare dapprima della morte di Socrate un evento contingente fondato su un equivoco: egli è stato il primo a voler oltrepassare i confini attribuiti al *sophos* dalla *polis*; ma l'aspetto tragico del conflitto filosofo/*polis* sta in un fraintendimento: la *polis* non aveva compreso che Socrate non pretendeva affatto di essere un *sophos*, che per lui il più sapiente è chi sa che gli uomini non possono essere sapienti. Mentre per Platone la filosofia coincide con la «σοφία al difuori della caverna»<sup>104</sup>, l'istanza politica a lui alternativa nasce proprio dalla negazione socratica della *sophia*: «io non sapevo ma neanche presumevo di sapere [...] quel che non so,

---

<sup>101</sup> PLATONE, *Gorgia*, 484 c - 485 e (si cita da PLATONE, *Gorgia*, a cura di G. ZANETTO, BUR, Milano 2015, pp. 170-175). Cfr. OMERO, *Iliade* 9.441. Il *Gorgia*, come vedremo, è il dialogo cui Arendt fa riferimento per le proposizioni socratiche con effetti morali.

<sup>102</sup> PLATONE, *Repubblica*, 487 c-d (si cita da PLATONE, *Repubblica*, a cura di F. SARTORI, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 201).

<sup>103</sup> Cfr. H. ARENDT, *Socrate* cit., pp. 28-29.

<sup>104</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 372 (settembre 1953).

neanche m'illudo di saperlo»<sup>105</sup>. Aveva rivendicato un nuovo ruolo per il filosofo, ed è questo che la città non ha capito.<sup>106</sup>

Tuttavia, emergono delle ragioni più profonde nel suo processo: in primo luogo, Socrate, nella lettura arendtiana, ha voluto rendere la filosofia rilevante per la *polis* in un senso diverso: in base all'autorappresentazione che Socrate offre di sé nell'*Apologia*, ruolo del filosofo non doveva essere quello del *sophos*, né di governante, bensì di «tafano»<sup>107</sup>. Egli non ha voluto ricoprire un ruolo politico, ma rivendicare un ruolo politico per il pensiero, quello di scuotere le opinioni e le istituzioni. La maieutica era per lui «un'attività politica»<sup>108</sup> perché desiderava rendere i concittadini, con le loro *doxai*, più veritieri e più coerenti: *didónai lógon* significa argomentare, esplicitare le ragioni che hanno condotto ad assumere un'opinione.<sup>109</sup> Socrate cercava di far diventare i suoi concittadini persone pensanti, in grado cioè di testare le proprie e le altrui opinioni; qualsiasi cosa si possa pensare sull'accuratezza storica del ritratto arendtiano di Socrate, il significato politico di questo "Socrate ideale" è di estrema importanza, in quanto delinea il valore politicamente essenziale del pensiero.<sup>110</sup> Il suo insegnamento sarà sempre in conflitto con la *polis*, che richiede rispetto per le sue norme. Da questo punto di vista, egli antepone la coscienza personale alla legge della città. Socrate era cosciente di questo, definendosi infatti «tafano». Egli pretendeva «che l'apparizione in Atene dell'attività del pensare e dell'esaminare, da lui rappresentata, costituisse il bene più grande che mai fosse toccato in sorte alla Città»<sup>111</sup>, poiché, per Socrate, la ricerca rende la vita degna di essere vissuta.<sup>112</sup>

Inoltre, nel momento in cui lo spirito agonistico di Atene si stava corrompendo, Socrate stava arginando questa deriva poiché voleva rendere i suoi concittadini degli amici, e in ciò ha rivelato alla *polis* le sue stesse aporie e la fragilità del mondo dell'azione.

## 2.4 Il metodo socratico e l'amicizia

Arendt presenta Socrate come il fondatore di quel tipo di dialogo (*dialeghesthai*), inteso come il discutere di qualcosa con qualcuno e chiamato maieutica (*art of midwifery*). Egli utilizzava la parola per "parlare-con", cioè come arte di interrogare, più che per "parlare-a", cioè come parola volta alla persuasione, ma per lui il *dialeghesthai* non era contrapposto né alla persuasione né all'opinione. Infatti, saggiando la consistenza delle opinioni, sarebbe stato possibile chiarire che cosa queste avessero da dire e da offrire all'orizzonte condiviso della *polis*, senza alcuna volontà di demolirle o eliminarle. Con Platone, invece, il *dialeghesthai* diviene quella forma specificamente filosofica di discorso intesa come l'opposto della persuasione e della retorica; un'altra distinzione che viene introdotta è quella fra persuasione e dialettica: mentre la prima si rivolge a una

---

<sup>105</sup> PLATONE, *Apologia*, 21 d (si cita da PLATONE, *Apologia*, a cura di M. M. SASSI, BUR, Milano 2015, p. 109).

<sup>106</sup> Cfr. H. ARENDT, *Socrate cit.*, pp. 30-31.

<sup>107</sup> *Ivi*, p. 46. Cfr. PLATONE, *Apologia* 30 e.

<sup>108</sup> H. ARENDT, *Socrate cit.*, p. 36.

<sup>109</sup> Cfr. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico cit.*, p. 66.

<sup>110</sup> Cfr. R. BERNSTEIN, *Arendt on thinking* in D. VILLA (edited by), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* cit., p. 281.

<sup>111</sup> H. ARENDT, *La vita della mente cit.*, p. 267. Il riferimento è a PLATONE, *Apologia* 30 a.

<sup>112</sup> Cfr. PLATONE, *Apologia* 38 a.

moltitudine, la seconda è possibile solo come dialogo fra due. Da questo punto di vista, l'errore di Socrate è stato quello di rivolgersi ai giudici in forma dialettica, per questo non è riuscito a persuaderli; d'altra parte è rimasto anche nei limiti della persuasione, perché ha parlato ai giudici come era solito fare coi suoi concittadini, uno alla volta, credendo di poter arrivare ad una verità di cui persuadere gli altri.<sup>113</sup>

Per Arendt esiste una differenza fra l'insegnamento inteso come impartire qualcosa e il metodo pedagogico socratico basato sulla maieutica.<sup>114</sup> Socrate non ha insegnato che la virtù risiede nella conoscenza o che essa potesse essere insegnata, per la ragione molto semplice che egli non ha voluto insegnare alcunché: ciò che ha fatto è stato voler introdurre il pensiero nella *polis*, cioè al suo interno, proposito che si differenzia dalla modalità di vita del *bios thēoretikōs* in quanto quest'ultimo era "esterno" alla vita della *polis* stessa.<sup>115</sup> Come sottolinea Vlastos, la peculiarità del procedere del filosofo ateniese risiede nel fatto che il metodo di investigazione e di ricerca, che egli mostrava direttamente all'opera, assume un'importanza maggiore rispetto a qualsiasi tipo di risultato a cui tale procedimento può condurre.<sup>116</sup>

Il metodo socratico coincide con la maieutica (*dialeghesthai* o arte dialettica), un metodo che porta alla luce la verità ma non distrugge l'opinione, anzi ne rivela la veridicità. Tale dialettica è egualitaria e i suoi frutti non sono misurabili in termini di risultati; non a caso, i primi dialoghi platonici esibiscono un movimento circolare e terminano in maniera inconcludente.<sup>117</sup> Invece, con Platone, e nella *Repubblica* in particolare, la dialettica cambia scenario: se per Socrate la dialettica è confutazione, dialogo che vede il filosofo cercare ovunque i suoi interlocutori, soprattutto nei giovani, con Platone diventa disciplina scolastica cui si accede dopo un programma educativo, attorno ai cinquant'anni d'età. Socrate parla e discute, con un interlocutore alla volta, sancendo la sua appartenenza ad un modo orale, invece il filosofo platonico vede e contempla immerso nella sua solitudine e nel silenzio. Se la dialettica socratica è fortemente isonomica, quella platonica risulta apertamente antiegalitaria.<sup>118</sup> Nel formulare l'idea di una praticabilità del *dialeghesthai* nella *polis*,

---

<sup>113</sup> Cfr. H. ARENDT, *Socrate* cit., pp. 32-33.

<sup>114</sup> Uno dei testi che Arendt possedeva è L. VERSÉNYI, *Socratic Humanism*, Yale University Press, New Haven 1963. La versione digitale della copia è consultabile online al sito della *Arendt Collection*. Trattandosi di un'opera del '63, essa non ha informato la particolare visione che Arendt aveva di Socrate – la quale inizia a maturare dagli anni Cinquanta – ma, oltre a testimoniare il suo interesse duraturo per la "questione socratica", è un testo che teneva presente e che compare, ad esempio, nel suo corso sulla filosofia politica del '69 (cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?* cit., p. 024441) e in *La vita della mente* (cfr. EAD. *La vita della mente* cit., p. 262). Allorché Versényi scrive che, in un certo senso, tutto quello che Socrate insegnava era rendere consapevoli della propria ignoranza (cfr. L. VERSÉNYI, *Socratic Humanism* cit., p. 116), Arendt segna a lato due punti esclamativi («!») e, in riferimento all'insegnabilità della conoscenza, scrive a bordo pagina in matita: «impartire non è maieutica» (*to impart is not maieutic*); Socrate «non impartisce» (cfr. *ivi*, p. 117), cioè non insegna nulla di suo.

<sup>115</sup> Cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?* cit., pp. 024440-024442.

<sup>116</sup> Cfr. G. VLASTOS, *Introduction: The Paradox of Socrates* cit., p. 12.

<sup>117</sup> Cfr. H. ARENDT, *Socrate* cit., pp. 35-36.

<sup>118</sup> Cfr. A. CAVARERO, *Note arendtiane sulla caverna di Platone* cit., p. 224 e I. POSSENTI, *Hannah Arendt tra Socrate e Platone*, «Teoria», 18 (1998), p. 52. Sull'apertura socratica relativa alla possibilità dell'indagine, cui può aver accesso ogni uomo indipendentemente dalla classe, dalla posizione o dal ruolo ricoperto all'interno della *polis*, cfr. anche G. VLASTOS, *Introduction: The Paradox of Socrates* cit., pp. 19-20.

cioè in un contesto plurale, oltre il rapporto a due, si può vedere il tentativo arendtiano di scardinare la distinzione classica fra retorica (discorso uno-molti) e dialettica (discorso fra due).<sup>119</sup>

Ciò che per Arendt è fondamentale è che Socrate non intendeva insegnare nulla ai suoi interlocutori. Questo è il paradosso che rilevano sia Jaeger che Vlastos, ossia il paradosso di un uomo che si rifiutava di chiamare *paideia* ciò che faceva, nonostante tutti ritenessero che egli la incarnasse nel migliore dei modi, e il paradosso di colui che sosteneva che non si può essere buoni senza la conoscenza, affermando al tempo stesso di non possedere conoscenza alcuna.<sup>120</sup>

Stando a quanto egli affermava, non aveva discepoli, ma soltanto amici.<sup>121</sup> Per Arendt, esiste una modalità di dialogare che non ha bisogno di una conclusione per avere significato, e questa è l'amicizia, la quale è infatti una discussione su qualcosa che sta tra gli amici, che cioè essi hanno in comune e che, per il semplice fatto di parlarne, diviene ancora più comune, cresce, fino a formare un piccolo mondo a parte condiviso. Etimologicamente, infatti, il prefisso *diá* (in *diá-logos*) indica l'idea di un attraversamento e, quindi, qualcosa che sta "fra". Socrate tentò di fare dei suoi concittadini degli amici, di contro a quello spirito agonale tipico della vita della *polis*. Jaeger parla di una vera e propria "arte dell'amicizia" in Socrate, per il quale l'idea della *philia* non è meramente una teoria, ma ha le sue radici nel suo stesso stile di vita. L'amicizia supera gli ostacoli che portano gli uomini a competere fra loro e li lega gli uni agli altri; essa non è per Socrate soltanto l'elemento che tiene unita ogni comunità politica, ma la forma autentica di ogni produttiva relazione fra gli uomini; questo è il motivo per cui non parla di discepoli, ma di amici, e per cui vede gli interlocutori non come allievi, ma come *complete personalities*.<sup>122</sup>

Secondo Arendt, Aristotele, nella sua filosofia politica, si rifà a Socrate: per lui la comunità, composta di per sé da individui disuguali, sorge da un processo che mira a renderli uguali (*isasthēnai*) e che non è altro che il corrispettivo propriamente politico dell'amicizia. Per Aristotele è l'amicizia (non la giustizia, come per Platone) che tiene unita la città,<sup>123</sup> ed è quindi condizione essenziale alla sua esistenza, in un legame che, secondo una suggestiva immagine poetica di Whitman, la renderebbe invincibile di fronte agli attacchi del

---

<sup>119</sup> Cfr. I. POSSENTI, *Hannah Arendt tra Socrate e Platone* cit., pp. 55-56. Possenti sottolinea la presenza in Arendt di due diverse concezioni della retorica: in *Vita attiva il dialeghesthai* socratico viene inteso in modo affine alla concezione della retorica, ossia come libero interagire dei *logoi* sulla scena pubblica, mentre in *Socrate* la retorica è l'arte della persuasione.

<sup>120</sup> Cfr. W. JAEGER, *Paideia* cit., p. 59 (passo che Arendt evidenzia nella sua copia con due punti esclamativi). Cfr. inoltre G. VLASTOS, *Introduction: The Paradox of Socrates* cit., p. 7; per Vlastos quest'aspetto è solo parte del paradosso che Socrate incarna: se i filosofi di solito si occupano del paradosso, Socrate è egli stesso un paradosso, il cui significato non è sconfiggere la ragione, bensì stimolarla (cfr. *ivi*, p. 4 e pp. 7 ss.).

<sup>121</sup> Cfr. W. JAEGER, *Paideia* cit., pp. 35-36.

<sup>122</sup> Cfr. *ivi*, pp. 56-59.

<sup>123</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1155 a 24 (si cita da ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* cit., p. 311). Sull'amicizia nell'*Etica Nicomachea* cfr. libro VIII e libro IX. Per Aristotele esistono tre specie di amicizia, fondate rispettivamente sulla virtù (e chiamata "amicizia prima"), sull'utile e sul piacere. Il tratto politicamente essenziale è che l'amicizia consiste nella comunità e che le varie forme di comunità corrispondono a parti del corpo politico (1159 b 30); se le varie forme di comunità hanno di mira l'utile particolare, la comunità politica tende all'utile che si estende all'intera vita (1160 a 20-24).

resto del mondo.<sup>124</sup> Il fatto che l'amicizia politica aristotelica dipenda dall'utile, venga cioè considerata in analogia col bisogno e lo scambio, è per Arendt segno che, sotto questo profilo, Aristotele rimane erede di Platone: egli è guidato dalla convinzione che la politica sia un fenomeno necessario, che nasce in virtù di quelle necessità vitali contro cui gli uomini lottano per liberarsi. Il vivere assieme nella *polis* non è in sé la "buona vita", ma soltanto la sua condizione materiale.<sup>125</sup>

Per Arendt, l'essenza dell'amicizia greca consisteva nel discorso e solo un costante scambio di parole poteva unire i cittadini della *polis*. Si ha qui una concezione dell'amicizia in termini di uguagliamento (*equalization*): questo non significa che gli amici diventano uguali, bensì che diventano partner uguali, cioè pari. Ciò che per lei è importante sottolineare è l'elemento non intimo-personale, bensì politico dell'amicizia: grazie al dialogo veritiero, infatti, ogni amico può comprendere – più che l'altro come persona – la verità insita nell'opinione dell'altro, ossia come il mondo appare all'altro. Mediante lo scambio di opinioni i Greci imparavano non tanto a «capirsi» vicendevolmente, quanto a «capire» (*understand*), ossia ad osservare «una stessa cosa sotto aspetti molto diversi e spesso contraddittori»<sup>126</sup>. L'amicizia, per Arendt, crea un mondo in comune fra le due persone che dialogano, senza altro scopo (esattamente come avviene nella dimensione propriamente politica) ed è concepita essenzialmente come disposizione a condividere il mondo con gli altri.

«L'elemento politico dell'amicizia consiste dunque nel fatto che ogni amico può comprendere, grazie al dialogo veritiero, la verità insita nell'opinione dell'altro. Più che l'altro in quanto persona, un amico comprende come e in quale specifica articolazione il mondo comune appare all'altro, che resta pur sempre disuguale e differente. Questo genere di comprensione – vedere il mondo dal punto di vista dell'altro [...] – è la forma per eccellenza della saggezza politica [...] la virtù più notevole dell'uomo politico [...]. Socrate sembra aver creduto che la funzione politica del filosofo fosse

---

<sup>124</sup> Cfr. W. WHITMAN, *Leaves of Grass and Selected Prose*, Edited and with an Introduction by J. KOUWENHOVEN, The Modern Library, New York 1950, p. 107. Nella copia posseduta da Arendt, nella poesia *In sogno ho sognato (I dream'd in a dream)*, si può osservare sottolineato proprio «*the new city of Friends*».

<sup>125</sup> Cfr. H. ARENDT, *Socrate* cit. p. 38. Poiché l'operazione propriamente politica consiste per Aristotele nel "produrre il massimo di amicizia possibile" (ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, 1234 b, 22-23), secondo Jacques Derrida l'amicizia sarebbe originariamente politica «da parte a parte», in quanto *télos* che assicura tanto l'origine quanto il fine del legame politico. Se il politico porta a perfezionare la sua opera nel progresso stesso dell'amicizia, i due movimenti sembrano allora cooriginari e coestensivi. Se il *télos* della *polis* è il "vivere bene", tale viver-bene non è altro che l'amicizia. «La *polis* non si costituisce [...] col semplice fine di rispondere reattivamente alle ingiustizie, o per limitarsi ad assicurare gli scambi. Le è necessario il progetto finale di una comunità (*koinonía*)»: cfr. J. DERRIDA, *Politiche dell'amicizia*, trad. it., Raffaello Cortina Editore, Milano 1995 (ed. orig. 1994), pp. 231-232. Per Arendt la sfera pubblico-politica esiste non perché coloro che vi albergano abbiano un unico e comune obiettivo, ma perché essi hanno in comune il mondo; tale sfera, quindi, non persegue altro compimento se non lo stesso essere-in-comune. Nel suo *Politiques de l'amitié*, Derrida utilizza il metodo decostruttivo nei confronti dell'idea classica di amicizia, androcentrata e coerente con la metafisica fallogocentrica, per esplorare la possibilità di una politica svincolata dal principio ricorrente della fraternità. Di Aristotele, il quale sarebbe il primo che ha posto la questione dell'amicizia e colui che ha più influenzato il nostro modo di intenderla, Derrida mette inoltre in luce la struttura aporetica dell'amicizia prima, la quale si dà come impossibile.

<sup>126</sup> H. ARENDT, *The Modern Concept of History*, «The Review of Politics», 20 (1958), pp. 570-590; trad. it. *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi* in EAD. *Tra passato e futuro* cit., p. 82. Per un approfondimento sul significato che la nozione di amicizia assume all'interno del pensiero politico arendtiano e sulle profonde relazioni d'amicizia instaurate dalla pensatrice nel corso della sua vita cfr. J. NIXON, *Hannah Arendt and the Politics of Friendship*, Bloomsbury, London 2015.

quella di aiutare a stabilire un mondo comune di questo tipo, costruito sulla capacità di comprensione propria della relazione tra amici, in cui non c'è bisogno che qualcuno stia al comando»<sup>127</sup>

Arendt concepisce la parola come fonte di umanizzazione, nel senso che noi umanizziamo le cose del mondo soltanto parlandone; nel dialogo si rende manifesta la rilevanza politica dell'amicizia poiché esso si occupa del mondo comune, il quale rimane letteralmente inumano fintantoché non è fatto oggetto di discorso;<sup>128</sup> la parola è cioè fonte di realtà, in quanto la nostra esperienza ci dice «che tutto il non-detto rimane propriamente privo di realtà»<sup>129</sup>.

Il filosofo francese Pierre Hadot, nel capitolo dedicato a Socrate del suo *Esercizi spirituali e filosofia antica*, sottolinea l'atteggiamento sfuggente, di dissimulazione e auto-nascondimento che caratterizzava Socrate. Il filosofo ateniese, infatti, fingeva l'ignoranza attraverso l'ironia, quell'atteggiamento psicologico con cui un individuo svaluta se stesso, cercando di sembrare inferiore a quel che effettivamente è.<sup>130</sup> Era stato Nietzsche ad affermare che tutto in Socrate è finzione e inganno, attività sotterranea mossa da secondi fini, il cui metodo, incalzante e ricorsivo, mira a imbrigliare l'interlocutore nei fili dei suoi stessi ragionamenti, tesi come trappole.<sup>131</sup> Tuttavia, il Socrate *atopos*,<sup>132</sup> inclassificabile, strano, a tratti sconcertante, lascia il posto nella lettura arendtiana ad una figura chiaramente ed attivamente impegnata in un'impresa dai contorni ben definiti: la funzione propriamente politica del filosofo doveva essere per Socrate aiutare a edificare un mondo comune costruito sulla comprensione propria della relazione tra amici, la cui configurazione si contrappone a quella gerarchica che struttura la geometria del comando. Questa forma di comprensione, ossia il vedere il mondo dal punto di vista dell'altro,<sup>133</sup> è per Arendt l'espressione precipua della saggezza politica. La virtù dell'uomo politico, infatti, coincide con la capacità di comprendere il maggior numero di realtà, così come si aprono alle diverse opinioni e con la capacità di comunicare fra gli uomini per rendere evidente l'essere-in-comune del mondo. Il vedere tutti i lati di una questione, cioè come essa appare a tutti gli interessati, è ciò a cui successivamente, sulla scorta di Kant, Arendt si riferirà con le espressioni "mentalità allargata" o "modo di pensare ampliato".

---

<sup>127</sup> H. ARENDT, *Socrate* cit., pp. 38-39. Sulla questione dell'amicizia cfr. *ivi*, pp. 36-39; EAD. *Subject File 1949-1975, Courses, Introduction Into Politics* cit., p. 023813.

<sup>128</sup> Cfr. H. ARENDT, *L'umanità in tempi bui* cit., pp. 84-85. È un'affermazione definita «radicale» in L. BOELLA, *Umanità* in O. GUARALDO (a cura di), *Il Novecento di Hannah Arendt. Un lessico politico*, ombre corte, Verona 2008, p. 132.

<sup>129</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., pp. 113-114 (settembre 1951).

<sup>130</sup> Cfr. P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. it., a cura di A. I. DAVIDSON, Einaudi, Torino 2005, pp. pp. 88-89 e pp. 93-94. Tuttavia, più che un atteggiamento artificiale, sostiene Hadot, l'ironia socratica è una sorta di umorismo, che consiste nel non prendere troppo sul serio se stessi e le cose umane, di cui anche la filosofia fa parte, e che è quindi una cosa poco certa, comunque «per la quale non ci si può insuperbire» (cfr. P. HADOT, *Che cos'è la filosofia antica?*, trad. it., Einaudi, Torino 1998, p. 28).

<sup>131</sup> Cfr. F. W. NIETZSCHE, *Il crepuscolo degli idoli* in ID. *Opere 1882/1895*, trad. it., Newton Compton, Roma 2008, p. 712.

<sup>132</sup> Cfr. PLATONE, *Simposio* 221 c-d; ID. *Teeteto* 149 a.

<sup>133</sup> Sulla comprensione cfr. H. ARENDT, *Socrate* cit., p. 39; EAD. *Quaderni e diari* cit., p. 367.

«Socrate non interrogava gli uomini per portarli *ad absurdum*, bensì per ottenere un punto di partenza che “apparisse” loro, δοκεῖ»<sup>134</sup>. Il Socrate arendtiano, quindi, non finge e non inganna, non cela né nasconde; in lui è possibile intravedere i tratti del *parrēsiastēs* foucaultiano, in cui è assente l’elemento del nascondimento: il parlar-franco della *parrēsia* è un *pan rēma*, “dire tutto”, ossia un parlare senza nascondere.<sup>135</sup> Anziché insistere sull’ambiguità della figura del filosofo ateniese, Arendt pone l’accento sul momento rivelativo del suo operare, che vede all’opera in particolar modo nel trattamento che egli riserva all’opinione altrui.

## 2.5 La verità nell’opinione

Assunto arendtiano è che il mondo si apre in modo diverso a ogni essere umano, a seconda della posizione che ognuno occupa, e che l’obiettività o medesimezza della realtà riposa sul fatto che è lo stesso mondo ad apparire ad ognuno. Per Socrate la *doxa* non era altro che la formulazione discorsiva del *dokei moi* (ciò che mi pare), dell’apertura al mondo da parte di ciascuno, ossia la comprensione del mondo così come si apre ad ogni individuo. Nel suo significato pre-platonico, quindi, la *doxa* dipende dalla propria posizione nel mondo ed è fortemente connotata in relazione al visibile.<sup>136</sup>

«Per Socrate, così come per i suoi concittadini, *doxa* era la formulazione discorsiva del *dokei moi*, di ciò che “mi pare” [...] riguardava la comprensione del mondo così come “si apre a me”. Non era fantasia soggettiva e puro arbitrio, ma neanche qualcosa di assoluto e valido per tutti. L’assunto era che il mondo si apre in modo diverso a ogni essere umano, a seconda della posizione che ciascuno occupa in esso»<sup>137</sup>

*Doxa* significava, nello stesso tempo, opinione, fama o splendore, e mondo “mio”; essa appartiene quindi naturalmente all’ambito politico, in cui si mostra il “chi”, al punto che per i Greci sostenere un’opinione era parte della capacità di mostrarsi (la quale era il privilegio della vita pubblica). Essa ha a che fare con l’unicità di ciascuno, che può essere visto e udito da altri in una dialettica reciproca di esposizione-riconoscimento. Questo legame opinione-persona apre «la prospettiva dell’essere contingente come cifra dello stare al mondo»<sup>138</sup> e, con la contrazione delle capacità teoretiche ed esperienziali proprie dell’individuo che comporta, inaugura una diversa considerazione della soggettività. Socrate, infatti,

---

<sup>134</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 338 (luglio 1953).

<sup>135</sup> Sulla lettura foucaultiana della *parrēsia* cfr. M. FOUCAULT, *L’ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2007, pp. 323-351 e 360-367; ID. *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2016, pp. 13-30 e, sulla *parrēsia* etico-filosofica di Socrate, pp. 79-98.

<sup>136</sup> Sulla concezione originaria della *doxa* cfr. H. ARENDT, *Socrate* cit., p. 34 e p. 52; EAD. *Karl Marx* cit., p. 106; EAD. *Quaderni e diari* cit., pp. 320, 330 e 343 (appunti del 1953); EAD. *Subject File 1949-1975, Courses, Introduction Into Politics* cit., p. 023812.

<sup>137</sup> H. ARENDT, *Socrate* cit., p. 34.

<sup>138</sup> A. MECCARIELLO, *Philosophy and Politics* cit., p. 142.



«voleva aiutare gli altri a partorire i loro pensieri, voleva aiutarli a trovare la verità nella *doxa* [...] voleva portare alla luce la verità che ognuno potenzialmente possiede [...] voleva rendere la città più veritiera facendo partorire a ogni cittadino la propria verità. Il metodo per farlo è il *dialeghesthai*, ma quest'arte dialettica, che porta alla luce la verità, non distrugge la *doxa*, l'opinione; al contrario, ne rivela la veridicità. Il compito del filosofo, allora, non è quello di governare la città, ma è quello di essere il suo “tafano”, di rendere i cittadini più veritieri»<sup>139</sup>

Questo metodo si basa su due convincimenti: che ognuno abbia la propria *doxa* (o apertura al mondo) e che non si possa conoscere in anticipo la posizione nel mondo di un individuo ma che, per farlo, sia necessario porgli domande sul suo *dokei moi*; inoltre, che non si possa conoscere tale *doxa* in solitudine, bensì che si abbia bisogno di qualcun altro per portare alla luce la verità inerente all'opinione di ciascuno.

Mentre solitamente in Arendt la verità è connessa alla coercizione (ad eccezione della verità di fatto),<sup>140</sup> nel corso del '54 *Philosophy and Politics* vengono poste le basi per una «concezione della verità come opinione veritiera»<sup>141</sup>. Per Socrate, infatti, la verità non è contrapposta alla *doxa*, ma vi aderisce: dialogando coi suoi interlocutori, egli cerca la verità «nella *doxa*», la quale ha valore politico poiché non è soltanto l'opinione di un uomo, ma è soprattutto la formulazione discorsiva della sua posizione o apertura sul mondo, del suo *dokei moi*. Ciò che conta è rendere veritiera l'opinione, vedere la verità in ogni *doxa*, discorrere in modo che la verità contenuta nell'opinione del singolo si riveli a lui stesso e agli altri.<sup>142</sup> Questo stretto legame fra l'incontro con l'altro e la verità viene riconosciuto anche da Jaspers che, nella sua opera del 1957 *Die Grossen Philosophen*, annovera Socrate fra quelle che definisce le “personalità decisive”. Con Socrate, scrive Jaspers, il dialogo diventa «necessario alla verità stessa [...] poiché la verità si apre all'individuo insieme agli individui».<sup>143</sup>

Secondo Arendt, l'espressione “conosci te stesso” significa per Socrate che è possibile conoscere la verità solo se conosco quel che appare a me, ovvero che per noi mortali una verità assoluta (uguale per tutti) non esiste. Questo implica due cose: la prima, che ognuno deve riconoscere di essere soltanto uno e di poter avere solo una conoscenza particolare, di essere cioè un uomo, non un dio; la seconda, che solo seguendo questo particolare, ognuno può raggiungere e trovare la sua verità, che è la verità umana, senza imporla agli

---

<sup>139</sup> H. ARENDT, *Socrate* cit., p. 35. Cfr. inoltre EAD. *Subject File 1949-1975, Courses, Introduction Into Politics* cit., p. 023811.

<sup>140</sup> Cfr. l'opera dedicata al rapporto fra verità e sfera pubblica H. ARENDT, *Verità e politica*, cit. oppure, nella variante della forza coercitiva della logicità, cfr. EAD. *Le origini del totalitarismo* cit., in particolare, pp. 644-648.

<sup>141</sup> I. POSSENTI, *Introduzione* ad H. ARENDT, *Socrate* cit., p. 14.

<sup>142</sup> Laszlo Versényi sostiene che per Socrate, a differenza dei Sofisti, esiste una chiara distinzione fra opinione e conoscenza, apparenza e verità. Le opinioni possono essere vere o false, mentre la conoscenza non può essere falsa senza contraddizione. Tuttavia, la verità è un criterio necessario ma non sufficiente a definire la conoscenza; occorre anche riferirsi a qualcosa di soggettivo: ciò che distingue la conoscenza dall'opinione è l'abilità dell'individuo di rendere conto di ciò che si ritiene essere verità. Per Socrate, infatti, conoscere qualcosa significa essere capaci di darne ragione, difendere la propria posizione con argomenti razionali. Arendt pare ribadire la sua diversa interpretazione del rapporto che intercorre fra opinione e verità sulla base dell'esempio socratico poiché, a lato del passo in questione, scrive: «Socrate o Platone?». Cfr. la copia di Arendt di L. VERSÉNYI, *Socratic Humanism* cit., p. 111.

<sup>143</sup> K. JASPERS, *I grandi filosofi*, trad. it., Longanesi, Milano 1973 (ed. orig. 1957), p. 200; o ancora: «la verità si fa luce nel dialogo» (*ivi*, p. 202).

altri:<sup>144</sup> «soltanto sapendo che ciò che mi appare, appare così soltanto a me, e sarà sempre così in relazione alla mia concreta esistenza, posso comprendere il suo rivelarsi, la sua verità»<sup>145</sup>.

“So di non sapere”, infatti, per Socrate indica l'impossibilità di stabilire e possedere una verità valida universalmente o, in altre parole, il semplice fatto che non è possibile conoscere la verità dell'altro senza porgli delle domande. Socrate aveva accettato i limiti che la verità ha per i mortali, i quali coincidono con i limiti dell'apparire (*dokein*); ha scoperto che la *doxa* non è – come invece era per i Sofisti – illusione, distorsione, arbitrio o soggettività, ma che anzi la verità vi aderisce immancabilmente. Grazie a Socrate, quindi, la *doxa* viene a distinguersi, da un lato, dalla fantasia soggettiva ed arbitraria, cioè dagli interessi personali, la cui espressione è motivata da malafede (ciò che i Greci chiamavano *pseudos*); per Arendt, infatti, vi è un limite alla “libertà d'opinione” ed è rappresentato dal riconoscimento dei fatti; un'affermazione che li nega non è più un'opinione, ma una menzogna. Dall'altro lato, la *doxa* si distingue anche dalla verità universale e assoluta: è la maniera particolare e irriducibile in cui il mondo mi si apre, che è quindi un frammento di verità; è il mio punto di vista, nel senso letterale delle parole, ovvero il punto da cui guardo il mondo. L'espressione “avere una posizione” ha un duplice senso: gli individui hanno una posizione su un argomento e ne occupano una nel mondo. Uno dei meriti di Arendt consiste nell'ostinata affermazione dell'idea che in politica non si dovrebbe ridurre la molteplicità delle opinioni ad un'unica e monolitica verità, perché così facendo si prepara il terreno per la crescita di un germe totalitario. Se possedessimo la Verità non potremmo essere liberi, poiché ogni verità necessariamente mette fine alla pura attività del pensiero.<sup>146</sup>

Come afferma Hadot, il non-sapere socratico altro non è che il rifiuto dell'idea tradizionale del sapere: quest'ultimo, per Socrate, non è un contenuto finito, un prodotto, un insieme di proposizioni che possano essere trasmesse e apprese come una formula. Per questo egli non risponde, che equivale a dire non insegna, ma interroga: Socrate non è un sapiente ma un “filo-sofo”, ossia un amante della sapienza; si tratta, secondo Hadot, di una «vera rivoluzione per quanto riguarda il concetto di sapere»<sup>147</sup>. Arendt, invece, più che identificare una rivoluzione socratica, denuncia una involuzione di matrice platonica: la concezione socratica della verità non è «apolitica» come quella platonica, bensì «profondamente politica»<sup>148</sup>, non è qualcosa di assoluto, bensì «la quintessenza dell'essere in relazione» con se stessi e con gli altri; non si tratta quindi di eliminare la *doxa* dalla vita politica, ma di vedere la verità in ogni *doxa*. La verità non è né superiore né esterna al mondo, bensì può esistere solo nella relazione con altri e nell'appartenenza al mondo; essa

---

<sup>144</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 338 (luglio 1953).

<sup>145</sup> H. ARENDT, *Karl Marx* cit., p. 106.

<sup>146</sup> Cfr. H. ARENDT, *L'umanità in tempi bui* cit., p. 53 e p. 90.

<sup>147</sup> P. HADOT, *Che cos'è la filosofia antica?* cit., p. 28.

<sup>148</sup> Cfr. H. ARENDT, *Karl Marx* cit., p. 106. Sulla rilevanza politica di questa verità, intesa come veridicità e confronto con altri, si veda anche V. PASHKOVA, M. PASHKOV, *Truth and Truthfulness in Politics: Rereading Hannah Arendt's Essay "Socrates"*, «Philosophy Today», Online first June 12, 2018, DOI: 10.5840/philtoday201867220.

appartiene al mondo comune, alla vita della *polis*, alla sfera dell'apparire, dell'opinione e della pluralità. La verità è essenzialmente particolare, mi si manifesta nel suo svelamento.<sup>149</sup> Essa, inoltre, non è definitiva.

Diversamente, con Platone, un'unica verità assoluta sostituisce le opinioni relative: tale assolutizzazione della verità si accompagna ad una svalutazione dell'opinione, che diviene arbitrio soggettivo e mera illusione. L'unica e trascendente verità (contemplata in solitudine dal filosofo nella sua meraviglia muta) soppianta le molteplici verità che Socrate ricercava nei suoi concittadini. Platone sostituisce al dogmatismo delle opinioni, un dogmatismo della verità. Nella *Repubblica*, non tramite il discorso, ma guardando le Forme, visibili solo agli occhi della mente, il filosofo prende conoscenza della Verità, la vede e la contempla, senza ragionare o argomentare.<sup>150</sup> Nel *Fedro*, per esempio, il tema cardine è come dev'essere un discorso corretto: esso non deve mirare all'opinione, ma alla verità, per raggiungere la quale occorre il metodo dialettico del filosofo – non la retorica del retore che ha a che fare con le opinioni. La verità, per definizione, costringe, lo fa perché è evidente, non ha cioè bisogno della persuasione per essere accettata. Platone stabilisce il dominio dell'idea del bene, la «tirannia della ragione»<sup>151</sup> sulla *polis*. La percezione della verità era diretta e senza parole, il metodo del *dialegein* poteva solo avvicinarla, ma mai raggiungerla.

Poiché pochi eletti sono sensibili alla verità, come assicurarsi che tale verità venga rispettata dalla moltitudine? I miti platonici dell'aldilà costituiscono un equivalente dell'allegoria della caverna, i quali costringono esercitando pressione sull'affettività, sulla speranza di ricompense ma soprattutto sulla paura di castighi dopo la morte. Poiché i pochi non possono persuadere la moltitudine della verità, in quanto la verità non può diventare oggetto di persuasione, e la persuasione è l'unico modo di rapportarsi alla moltitudine, si può persuadere quest'ultima a credere in un'opinione come se tale opinione fosse la verità. La persuasione in senso platonico si traduce nel far desiderare o nell'incutere paura, in parola capziosa o intimidatoria, in una forma di violenza verbale. Per Arendt i miti conclusivi di *Repubblica*, *Fedone* e *Gorgia* sono usati da Platone per incutere timore in chi non sa convincersi della verità filosofica e vanno intesi in un senso puramente politico.<sup>152</sup>

L'originalità di Arendt sta nel leggere nella frattura che separa Socrate e Platone rispetto alla concezione della verità la loro discontinuità politica. Secondo la pensatrice, Socrate aveva una sorta di «amore “politico”

---

<sup>149</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 343; S. FORTI, *Il doppio volto di Marx, Presentazione* ad H. ARENDT, *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, a cura di S. FORTI, «MicroMega», 5 (1995), p. 37; I. POSSENTI, *Introduzione* ad H. ARENDT, *Socrate* cit., p. 15.

<sup>150</sup> Cfr. H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 73.

<sup>151</sup> H. ARENDT, *The Rise and Development of Totalitarianism and Authoritarian Forms of Government in the Twentieth Century in A Compilation of Papers submitted to the International Conference on the Future of Freedom convened by the Congress for Cultural Freedom and held in Milan (Italy) from 12 to 17 September 1955*, Usha Printers, Bombay 1956, pp. 180-206; trad. it. *L'ascesa e lo sviluppo del totalitarismo e di forme di governo autoritarie nel XX secolo*, a cura di A. CUTRO, «La società degli individui», 14 (2002), p. 127. Si tratta di uno scritto in cui Arendt discute il concetto di autorità.

<sup>152</sup> Sul carattere politico dei miti platonici cfr. H. ARENDT, *Religione e politica* cit., pp. 69-70; EAD. *Socrate* cit., p. 33; EAD. *Che cos'è l'autorità?* cit., p. 177 e p. 179; EAD. *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 72 e p. 75; EAD. *La vita della mente* cit., p. 275.

per il molteplice-particolare» eccezionalmente associato ad una «passione per la verità»<sup>153</sup>; la sua era una concezione critica della verità, fondata sulla pluralità delle opinioni, lontana da quella concezione dualistica, fondata invece sull'unicità del vero, tipica dell'approccio platonico. Se la verità socratica è doxastica e prospettica, politica ed umana, quella platonica è l'esatto opposto della *doxa*, ultra-mondana e perciò anche inumana. Di qui l'obiettivo di Socrate consiste nello svelare, formulare e assumere la propria *doxa*, mentre quello di Platone nel superarla per sostituirla con la verità.

Per Arendt, infatti, la verità in politica può esistere solo in un senso molto particolare: solo là dove può essere umanizzata dal discorso, dove ciascuno dice ciò che “gli sembra verità”, in maniera analoga a come Foucault concepisce la *parrēsia*, ovvero come discorso in cui la verità rappresenta il parere personale di chi parla nel senso di una diretta manifestazione del suo pensiero.

Un dire di questo genere è legato ad uno spazio a più voci, che assieme lega e separa gli uomini e che forma il mondo. Ogni verità situata fuori da questo spazio è “inumana” nel senso letterale del termine perché avrebbe come conseguenza l'accordarsi di tutti in un'unica opinione, come se l'uomo al singolare e non la pluralità infinita degli uomini abitasse la terra; se ciò accadesse, il mondo – che invece si forma nell'intervallo – scomparirebbe dalla faccia della terra.<sup>154</sup>

Se si prendono in esame le trascrizioni di alcune lezioni universitarie tenute da Heinrich Blücher, si può facilmente constatare come i due coniugi condividessero la stessa interpretazione di Socrate. Blücher, infatti, sostiene che il filosofo ateniese è stato il primo a ritenere che la miglior maniera per autenticare la verità fosse mediante il dialogo con un altro essere pensante, il primo a scoprire la trappola della pura logica che porta il pensatore in un circolo.<sup>155</sup> La dialettica socratica, per Blücher, non è altro che uno “sgombrare il cammino” (*to clear the path*), un'operazione preliminare messa in atto da Socrate nei confronti dell'altro, poiché è guidato dalla convinzione – che con lui diviene anche una pratica – che ci si può accostare alla verità soltanto in comune (*in community*). Il pensatore ha bisogno di testare i suoi pensieri di fronte ad un

---

<sup>153</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 331 (luglio 1953); a fianco a questi appunti Arendt scrive «Heinrich», facendo riferimento all'interpretazione socratica proposta dal marito Heinrich Blücher, il quale ha insegnato alla New School For Social Research dal 1950 e al Bard College dal 1952 al 1967 in quanto «Socratic man» (cfr. lettera del 26 luglio 1952 in H. ARENDT, H. BLÜCHER, *Within Four Walls. The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher 1936-1968*, edited by L. KOHLER, Harcourt, New York 2000, p. 210). Trascrizioni di alcuni fra i suoi corsi sono consultabili al sito del *Blücher Archive* del Bard College (<http://www.bard.edu/bluecher/lectures/index.htm>), mentre la lezione finale del suo *Common Course* del giugno '67 è stata trascritta e pubblicata in appendice alla corrispondenza con Hannah: cfr. H. BLÜCHER, *A Lecture from the Common Course* (1967) in H. ARENDT, H. BLÜCHER, *Within Four Walls* cit., pp. 390-400. Sulle affinità intellettuali fra i due coniugi cfr. S. LEDERMAN, *Arendt and Blücher: Reflections on Philosophy, Politics and Democracy*, «Arendt Studies», 1 (2017), pp. 87-110.

<sup>154</sup> Cfr. H. ARENDT, *L'umanità in tempi bui* cit., pp. 98-99.

<sup>155</sup> Cfr. H. BLÜCHER, *Blücher Archive, Lecture Transcripts, Additional Transcripts, Why and How We Study Philosophy* (Summer 1952), p. 8 (consultabile online all'indirizzo <http://www.bard.edu/bluecher/lectures/index.htm>).

pubblico di pari, in quanto il ragionamento e il giudizio possono esplicitarsi soltanto in compagnia di altre persone.<sup>156</sup>

Attraverso Socrate, Arendt sembra dirci che il pensiero filosofico non deve cercare la verità in un “altrove”, in un ambito slegato e trascendente rispetto a quello della *polis*, ma che la conoscenza più piena ed affidabile della realtà può essere raggiunta soltanto grazie alle prospettive plurali di più persone, che si muovono in uno spazio pubblico comune e che vedono oggetti e problemi da più prospettive. Se, come sembra, il tipo di conoscenza (cioè la verità) a cui la filosofia ha tradizionalmente ed erroneamente teso, si può trovare proprio dove ha luogo l'azione, ossia nella sfera politica, allora la spaccatura fra filosofia e politica potrebbe essere sanata; le due, infatti, cesserebbero di essere dimensioni separate e non comunicanti.<sup>157</sup>

## 2.6 La duplicità del *logos*

Per Socrate, l'uomo, non è ancora “animale razionale”, ossia un essere dotato della facoltà di ragione, ma qualcuno «il cui pensiero si manifesta in forma di discorso». L'uomo inteso come essere caratterizzato dal *logos*, cioè dall'identità di discorso e pensiero – concezione già presente nei pensatori arcaici – è per Arendt «una delle più sorprendenti caratteristiche della cultura greca»<sup>158</sup>. Come afferma anche Blücher, Socrate, pur non essendo un oratore, dopo aver interrogato se stesso e gli altri pronuncia un discorso che non è altro che “un pensare ad alta voce” (*thinking out loud*), mentre gli altri lo guardano e lo ascoltano: ciò a cui si assiste è alla *performance* di una mente al lavoro.<sup>159</sup>

Socrate condivide con Aristotele una concezione unitaria e ambivalente del *logos*. In origine, nel suo uso greco classico, così come in Aristotele, il termine *logos* significava sia ragione che parola/discorso – ossia, socievolezza – conservando così l'unità fra capacità di parola e capacità di pensiero. Per Arendt, il *logos* è costitutivamente in relazione con gli altri e pertanto la sua natura è essenzialmente politica. Ciò che è originario nel *logos* è la sua apertura e libertà di movimento.

La lettura di Arendt si pone perciò agli antipodi di quella nietzscheana, che vedeva in Socrate nient'altro che un «logico dispotico»<sup>160</sup>, colui che ha fatto «della ragione un tiranno»<sup>161</sup>, divenendo responsabile della dissoluzione della tragedia greca. Per lei, Socrate considera gli uomini non tanto degli animali razionali, ma degli esseri pensanti, il cui pensiero si manifesta nel discorso e nel dialogo. Mentre egli non solo sosteneva, ma praticava tale concezione, Platone non crede più a quel tipo di discorso che rappresentava soltanto l'altra

---

<sup>156</sup> Cfr. H. BLÜCHER, *Blücher Archive, Lecture Transcripts, V. Socrates (2 lectures)*, New School for Social Research (1954), p. 5. Il testo online è la trascrizione di due lezioni su Socrate tenute alla New School nel 1954, la prima (divisa in due parti) del 30 aprile, la seconda del 7 maggio (vedi <http://www.bard.edu/bluecher/lectures/socrates/socrates.htm>).

<sup>157</sup> Cfr. M. CANOVAN, *Socrates or Heidegger?* cit., pp. 155-156.

<sup>158</sup> H. ARENDT, *Socrate* cit., p. 45.

<sup>159</sup> Cfr. H. BLÜCHER, *Blücher Archive, Lecture Transcripts, V. Socrates (2 lectures)* cit., p. 5 (lezione del 7 maggio 1954). Secondo Blücher, Socrate prova che il *logos* umano è infinito nel senso che gli uomini hanno l'infinita capacità di riunirsi assieme ai loro simili per discutere sulle ragioni per agire in questo o in quel modo. Questa infinita capacità umana permette loro di dar forma ai propri atti, di realizzare qualcosa di migliore di ciò che c'era prima, di creare verità nel mondo.

<sup>160</sup> F. W. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia ovvero grecità e pessimismo* in ID. *Opere 1870/1881*, trad. it., Newton Compton, Roma 2008, p. 156.

<sup>161</sup> F. W. NIETZSCHE, *Il crepuscolo degli idoli* cit., p. 713.

faccia dell'azione politica, e per primo, secondo Arendt, separa la parola (*logos*) dall'azione:<sup>162</sup> «nella misura in cui la verità era essenzialmente muta e poteva essere colta esclusivamente nella solitudine della contemplazione, l'uomo di Platone non era più un animale parlante ma un animale “razionale” [...] incentrato su se stesso, che faceva appello alla sua propria ragione e non a quella facoltà che per definizione presupponeva il vivere con gli altri»<sup>163</sup>. Il *logos* diventò *ratio*, la quale risiede in un individuo ragionante nella sua singolarità che solo in un secondo momento usa le parole per riferirsi ad altri. Quindi ciò che Aristotele aveva concepito come un'unica qualità umana – il vivere assieme ad altri nella maniera del discorso – assume l'aspetto di due caratteristiche distinte, separate e antagonistiche: possedere la ragione e l'essere socievole.<sup>164</sup>

Ne *La vita della mente* viene inoltre sottolineato il ruolo che, presso i Greci, progressivamente viene ad assumere il *nous* rispetto al *logos*: il primo, in quanto attività di contemplazione di ciò che è eterno e divino, è senza parole (*aneu logou*), mentre il secondo è deputato a tradurre in parole la visione del filosofo. Arendt fa notare come, nell'accezione dell'epica omerica, il *logos* è un *aletheuein* come sinonimo di dire la verità senza inganno, senza nascondere nulla, come la *parrēsia*.<sup>165</sup>

Per Socrate, invece, l'uomo non è un essere scisso, diviso fra due facoltà fra loro in contrapposizione, come pensiero/discorso o, più radicalmente, pensiero/azione, bensì «è un essere pensante e capace di azione – qualcuno i cui pensieri accompagnano sempre e inevitabilmente le azioni». Nel pensiero greco dell'inizio e in Omero, infatti, non c'è distinzione fra parlare e agire: chi compie grandi gesta proferisce sempre anche grandi parole; ma non solo perché le parole permettono di immortalare e salvare dall'oblio le gesta, ma perché «lo stesso parlare era considerato *a priori* un modo di agire»<sup>166</sup>. Nell'ottica arendtiana, i poemi omerici celebrano infatti la facoltà di agire: l'eroe è colui che mostra *chi* è su quella scena condivisa che è la politica.

Per Arendt, la politicità della parola non consiste nel semplice fatto di comunicare, o nel comunicare qualcosa di politico (come il bene o l'utile), ma piuttosto nel rivelare l'unicità dell'identità di chi parla, unicità che assume statuto politico nelle parole e negli atti; l'agire politico è proprio questo esprimere e comunicare se stesso che permette a ciascuno di distinguersi attivamente;<sup>167</sup> la condivisione di atti e parole – che dà vita alla sfera politica – è la forma politica di un legame inscritto nella condizione che fa degli esseri umani “una paradossale pluralità di esseri unici”.<sup>168</sup>

---

<sup>162</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 309 (giugno 1953).

<sup>163</sup> H. ARENDT, *Karl Marx* cit., p. 78.

<sup>164</sup> Sul carattere originario del *logos* e sul *logos* aristotelico cfr. H. ARENDT, *Karl Marx* cit., p. 76.

<sup>165</sup> Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente* cit., pp. 226-227 e F. FISTETTI, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Alle origini della filosofia occidentale*, Editori Riuniti, Roma 1998, pp. 72 ss. (in cui l'autore parla della «svolta antisocratica del *logos* occidentale»).

<sup>166</sup> H. ARENDT, *Che cos'è la politica?* cit., p. 37.

<sup>167</sup> Sul rivelarsi del soggetto agente mediante azione e discorso cfr. H. ARENDT, *Vita activa* cit., pp. 127-132.

<sup>168</sup> Cfr. A. CAVARERO, *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 206-207, secondo la quale siamo di fronte ad un'ontologia plurale e, perciò, relazionale, dell'unicità.

### 3. Platone e l'oblio della politica

#### 3.1 La condanna della politica

Nel suo corso del '53 su *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale* Arendt sostiene che la filosofia politica non si è mai più ripresa dal colpo inferto dalla filosofia, in particolare dai filosofi post-socratici, ossia Platone e Aristotele, che iniziarono la nostra tradizione di pensiero.<sup>169</sup> Bisogna tener presente che Platone e Aristotele hanno operato nel contesto del declino e della crisi della *polis*, per cui la questione che essi si ponevano era quella di capire come l'uomo potesse vivere "senza" *polis*, ossia come potesse organizzarla in modo che, pur facendone parte, riuscisse a vivere al di fuori di essa (posizione che poi è diventata quella di tutta la filosofia politica).<sup>170</sup> In particolare, è Platone ad essere per Arendt il padre della filosofia politica occidentale<sup>171</sup>, di quella teoria politica i cui criteri non sono desunti dal politico stesso, ma dalla filosofia. Infatti,

«[...] nella *Repubblica* [...] il filosofo, con l'immagine della caverna, definisce la sfera delle cure umane [...] come un mondo di tenebre, confusione e disinganno, che dev'essere fuggito e abbandonato da quanti aspirano all'essere autentico»<sup>172</sup>

In Platone Arendt rinviene una condanna e un disprezzo nei confronti della politica. Per lui gli affari umani (*anthropon pragmata*) non sono degni di interesse: in primo luogo, l'unico motivo per cui il filosofo se ne deve occupare è che una vita dedicata alla filosofia (il *bios thēoretikōs*) è materialmente impossibile senza una sistemazione di quei problemi che emergono dal nostro vivere assieme e che, in fondo, hanno la loro origine ultima nell'imperfezione della vita umana. La *scholè* (l'*otium* latino) è infatti possibile solo laddove i bisogni della vita mortale hanno trovato una loro risposta. Con Platone, quindi, la politica inizia ad espandere il proprio ambito verso il basso, ossia verso la soddisfazione dei bisogni vitali. Uno dei motivi, quindi, che squalifica la politica agli occhi della filosofia è che essa ha origine non in se stessa, ma a causa delle necessità biologiche prepolitiche. Considerando che per Platone «uno stato nasce perché ciascuno di noi non basta a se stesso» (*Rep.* 369 b-c), la politica e la pluralità vengono derubricate a conseguenze necessarie della nostra costitutiva indigenza. In tal modo si stabilisce che la politica è legata agli interessi e al materialismo, che esiste per i bisogni dei singoli e non per gli uomini al plurale, e che non è un'attività spontanea e specificamente umana.<sup>173</sup>

---

<sup>169</sup> Cfr. H. ARENDT, *Karl Marx* cit., pp. 97-104.

<sup>170</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 344 (agosto 1953).

<sup>171</sup> Platone è definito padre della nostra tradizione in numerosi luoghi testuali: cfr. ad esempio H. ARENDT, *Che cos'è la politica?* cit., p. 42; EAD. *La tradizione e l'età moderna* cit., p. 41.

<sup>172</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>173</sup> Citazione tratta da PLATONE, *Repubblica*, 369 b-c (si è fatto riferimento nuovamente a PLATONE, *Repubblica*, a cura di F. SARTORI, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 77), riportata e commentata in H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 177 (maggio 1952).

In secondo luogo, sottolinea Arendt, all'inizio della nostra tradizione la politica esiste in quanto risposta al fatto che gli uomini sono vivi e mortali, diversamente dalla filosofia, che si interessa di cose eterne e imperiture. Nella misura in cui è mortale, però, anche il filosofo deve occuparsi della politica, e nel fare ciò egli teme che una cattiva conduzione della sfera comune possa impedirgli di far filosofia, paura da cui deriva la soluzione platonica di mettere il potere nelle mani dei filosofi stessi. L'unica cosa che i filosofi hanno iniziato a chiedere alla politica è di essere "lasciati in pace", poiché essa per loro non è altro che una necessità, un male necessario. L'idea del filosofo-re implica, infatti, che venga garantito al governante uno spazio per la filosofia. In quest'ottica la politica è inoltre un mezzo, non un fine in sé; il suo fine consiste proprio nel garantire uno "spazio non-politico", ossia ciò che ad essa si oppone: la non-partecipazione (*scholē*) alle faccende del mondo quale condizione di possibilità della filosofia stessa.

Nessun'altra attività sembrava più anti-filosofica e ostile alla filosofia dell'azione e della politica, con il bizzarro risultato che la filosofia viene a collocarsi a maggior distanza dalla *praxis* che dalla *poiesis*; mentre l'agire è direttamente politico, la fabbricazione, introducendo qualcosa nel mondo, è sempre mediamente politica.<sup>174</sup> Scrive Arendt nei suoi *Diari*: «come Platone vedeva tutto sotto l'aspetto dell'idea, così Aristotele vede tutto sotto l'aspetto del *τελος*. Questi non sono però altro che due modi diversi di interpretare la *ποίησις* e la *τέχνη*; nella *πραξις* non vi sono né *τελος* né *idea*»<sup>175</sup>.

Quindi, la politica sarebbe «derivata in un duplice senso»: ha la sua origine nel fatto pre-politico della vita biologica e il suo fine nella forma suprema post-politica della vita filosofica. E sarebbe limitata, da una parte dal lavoro in quanto sua bassa origine, dall'altra, dalla filosofia come il suo alto scopo:

«la politica è ritenuta provvedere alle necessità della sopravvivenza e del lavoro e prendere ordini dalla *theoria* apolitica della filosofia»<sup>176</sup>.

È indifferente che tale atteggiamento di disprezzo, il ritenerla un «male inevitabile» – che corre come un filo rosso lungo i secoli fino all'età moderna – si esprima in termini secolari (con Platone e Aristotele) o cristiani (ad esempio in Tertulliano: “in quanto cristiani nulla ci è più estraneo degli affari pubblici”<sup>177</sup>).

Come conseguenze si ha la «svalutazione di un intero ambito di vita ad opera della filosofia» e lo spalancarsi di un «abisso incolmabile [...] tra l'essere in solitudine e il vivere insieme», intendendo con ciò la radicale separazione fra quelle cose che l'uomo può ottenere col vivere e agire insieme ad altri e quelle che può cogliere e a cui può dedicarsi in solitudine; per Arendt, in questo modo il problema «della non-relazione tra l'azione e il pensiero diventa di secondaria importanza. Né la radicale separazione tra politica e contemplazione, tra vivere insieme e vivere in solitudine, né la loro gerarchia vennero mai messe in dubbio

---

<sup>174</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 305; EAD. *Vita activa*, p. 224.

<sup>175</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 382 (febbraio 1954).

<sup>176</sup> H. ARENDT, *Karl Marx* cit., p. 100.

<sup>177</sup> TERTULLIANO, *Apologeticus*, 38; il passo è riportato in H. ARENDT, *Karl Marx*, p. 101; EAD. *Vita activa*, p. 53.



da quando Platone le ha stabilite»<sup>178</sup>. In Platone abbiamo quindi la codificazione di quella gerarchia dei generi di vita (presente poi anche in Aristotele) che si basa sulla superiorità della vita contemplativa sulla vita attiva e l'indicazione, ben rappresentata dalla sarcastica osservazione di Pascal, che, in fondo, non bisogna prendere troppo sul serio l'ambito degli affari umani: «Non si immaginano Platone e Aristotele se non con ampie toghe da pedanti. Erano persone di mondo che, come le altre, ridevano con i loro amici e, quando si sono divertite a stendere le loro Leggi e le loro Politiche, l'hanno fatto per gioco: era la parte meno filosofica e meno seria della loro vita: la più filosofica era di vivere in semplicità e in tranquillità. Se hanno scritto di politica, lo hanno fatto solo per regolare un ospedale di pazzi; e se finsero di parlarne come di grande cosa, è perché sapevano che i pazzi a cui parlavano pensavano di essere re e imperatori. Essi entravano nei loro principi per moderare la loro pazzia e renderla il meno dannosa possibile»<sup>179</sup>.

### 3.2 L'interpretazione del mito della caverna

Arendt deve molto all'interpretazione del mito sviluppata da Heidegger in *La dottrina platonica della verità*<sup>180</sup>, anche se ritiene che egli non fosse consapevole del contesto politico della parabola.<sup>181</sup> Per Arendt, invece, la parabola della caverna è il vero centro del pensiero politico di Platone;<sup>182</sup> ma la teoria delle idee presentata in quel contesto, ossia all'interno di un'opera politica, non vi compare nella sua forma originale e puramente filosofica, bensì nella sua applicazione alla politica: in origine, quindi, le idee non hanno un significato politico, anzi di per sé non hanno nulla a che vedere con la politica.<sup>183</sup>

Platone ha descritto il rapporto tra filosofia e politica nei termini dell'atteggiamento del filosofo nei confronti della *polis* nella parabola della caverna, la quale costituisce per Arendt una sorta di biografia condensata del

---

<sup>178</sup> H. ARENDT, *Karl Marx* cit., p. 102. L'unica eccezione per Arendt è Cicerone, il quale ha messo in discussione il primato del *bios thēoretikōs*, tuttavia senza successo.

<sup>179</sup> B. PASCAL, *Pensieri*, a cura di A. BAUSOLA, trad. it., Bompiani, Milano 2006, p. 165 (secondo la numerazione Chevalier, il frammento è il n. 294; è il n. 331 dell'edizione classica di Brunschvicg). La copia arendtiana dei *Pensées* consultata è ID. *Pensées* in *L'Œuvre de Pascal*, Texte établi et annoté par J. CHEVALIER, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 1950, p. 901. La citazione di Pascal ricorre spesso nei testi arendtiani: cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 392; EAD. *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo* cit., p. 32; EAD. *Teoria del giudizio politico* cit., p. 38; EAD. *La vita della mente* cit., pp. 243-244.

<sup>180</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *La dottrina platonica della verità* cit., pp. 159-192; cfr. inoltre F. FISTETTI, *Hannah Arendt e Martin Heidegger* cit., pp. 3-33, in cui l'autore illustra il debito e le differenze, e sostiene che Arendt radicalizza la lettura heideggeriana de *La dottrina platonica della verità*, portando fino alle estreme conseguenze il significato politico dell'*orthotes* (cfr. *ivi*, p. 25).

<sup>181</sup> Cfr. H. ARENDT, *Che cos'è l'autorità?* cit., p. 301 nota 16.

<sup>182</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., in particolare gli appunti del 1953, per esempio pp. 370-372; EAD. *Socrate* cit., pp. 51-54; EAD. *La tradizione e l'età moderna* cit., pp. 63 ss.; EAD. *Vita attiva* cit., p. 166; EAD. *Che cos'è l'autorità?* cit., pp. 152-160. Sull'interpretazione arendtiana del mito della caverna cfr. in particolar modo A. CAVARERO, *Note arendtiane sulla caverna di Platone* cit., pp. 205-225; M. ABENSOUR, *Hannah Arendt contro la filosofia politica?* cit., pp. 39-70; ID. *Against the Sovereignty of Philosophy over Politics: Arendt's Reading of Plato's Cave Allegory*, «Social Research», 74 (2007), pp. 955-982.

<sup>183</sup> Cfr. H. ARENDT, *Socrate* cit., p. 27; EAD. *Vita attiva* cit., p. 272 nota 66; EAD. *Che cos'è l'autorità* cit., p. 156.

filosofo composta da tre stadi, segnati da altrettanti rivolgimenti o punti di svolta (*periagoge tes psyches*) e caratterizzati da una perdita di orientamento che, in maniera significativa, colpisce gli occhi.<sup>184</sup>

Per prima cosa, l'uomo si libera dai ceppi, si volta rispetto al muro in cui vedeva le ombre, vedendo così il fuoco e le cose. Le immagini che prima il prigioniero vedeva rappresentano le *doxai*, ciò che gli pareva, le quali dipendevano dalla sua particolare posizione nel mondo; per vedere le cose come sono, invece, deve cambiare posizione e voltarsi.

Il secondo stadio prevede che il prigioniero, liberatosi, cerchi la causa del fuoco ed esca nel cielo delle idee illuminate dal sole, dove, scrive Arendt, questo «avventuriero solitario» si trova «in un paesaggio privo di cose e di uomini»<sup>185</sup>; ora, una simile descrizione, la quale non ha alcun riscontro testuale in Platone, sembra enfatizzare la desolazione di quel mondo di lassù, ironizzando sulla felicità che il filosofo proverebbe per il mutamento avvenuto (*Rep.* 516 c). Questo è «il culmine della vita del filosofo, ed è qui che comincia la tragedia». In Arendt, dunque, l'esperienza contemplativa sembra una sorta di tradimento della prima liberazione: la ricerca viene bloccata dalla contemplazione di un *ab-solutum* che, per definizione, si sottrae alla critica e alla relazione.<sup>186</sup>

Infine, come già osservato, a causa della sua paradossale condizione che lo fa essere anche un mortale e non solo un filosofo, egli deve tornare nella caverna, dove però si accorge che i suoi occhi si sono abituati alla luce, di aver cioè perduto il suo senso comune. Il senso comune – fondamentale per il funzionamento della facoltà di giudicare – è «quel sesto senso che non solo abbiamo in comune con gli altri, ma che ci inserisce nel mondo comune e lo rende possibile»<sup>187</sup>, e che permette l'orientamento al suo interno. Esserne privi significa essere diventati estranei alle faccende umane. Inoltre, dal punto di vista degli altri, le parole e i pensieri del filosofo sembrano privi di senso, proprio perché contraddicono il senso comune. Per questi motivi il filosofo si ritrova in una situazione di svantaggio e di pericolo.<sup>188</sup> Qui l'interpretazione arendtiana del mito è apertamente polemica, in quanto vuole porre l'accento sulla perdita di senso comune dei filosofi, sulla loro estraneità nei confronti del mondo.<sup>189</sup> L'abbaglio, afferma Arendt, è il «lato politico del θαυμάζειν»<sup>190</sup>.

Per Arendt, sotto questi rivolgimenti vi è il sovvertimento di Omero e della credenza comune greca che sulla religione omerica si fondava. La caverna è, infatti, una replica e un ribaltamento della descrizione dell'Ade

---

<sup>184</sup> Cfr. H. ARENDT, *Socrate* cit., pp. 51-54. Cfr. inoltre la copia di Arendt commentata da Cornford di PLATO, *The Republic of Plato* cit., p. 229.

<sup>185</sup> H. ARENDT, *Socrate* cit., p. 52. O, ancora, il filosofo lascia la caverna «in perfetta “singolarità”» (EAD. *Vita activa* cit., p. 16).

<sup>186</sup> Come sottolinea Possenti: cfr. I. POSSENTI, *Hannah Arendt tra Socrate e Platone* cit., p. 45.

<sup>187</sup> H. ARENDT, *Socrate* cit., p. 59.

<sup>188</sup> Queste le parole che Arendt annota a matita nel suo testo della *Repubblica* per indicare la condizione in cui si trova il filosofo al momento della ridiscesa nella caverna: «*Descent – he is a) in a disadvantage b) in danger*» (si veda la copia posseduta da Arendt di PLATO, *The Republic of Plato* cit., p. 231).

<sup>189</sup> Cfr. I. POSSENTI, *Hannah Arendt tra Socrate e Platone* cit., pp. 42-49.

<sup>190</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 373 (ottobre 1953).

dell'XI libro dell'*Odissea*.<sup>191</sup> Il parallelo fra la caverna e l'Ade è evidente nell'uso delle stesse parole che aveva usato Omero per descrivere l'esistenza negli inferi: immagine (εἰδωλον, *eidolon*) e ombra (σκία, *skia*). È come se Platone dicesse a Omero: non è la vita delle anime a svolgersi in un luogo sotterraneo, ma quella dei corpi; non sono le anime le ombre, ma i corpi; reale non è il mondo in cui viviamo, ma quello delle idee; a paragone col cielo e il sole, la terra è un'Ade. La caverna, come l'Ade omerico, è oscura, ma la differenza è che non rappresenta un mondo altro, è il mondo stesso della vita: è come se il mondo sotterraneo dell'Ade fosse venuto in superficie. Interessante notare che l'Ade, che dovrebbe fungere da paradigma del mondo ordinario, si adatta meglio a immagine del mondo della contemplazione, ossia di un mondo abitato da filosofi che sono esseri corporei in un senso molto debole, in quanto hanno un corpo di cui non vedono l'ora di sbarazzarsi. L'Ade omerico e il mondo vero platonico sono entrambi abitati da morti: gli uni regolarmente defunti, gli altri in trepida attesa. I morti si sono trasferiti dall'omerico mondo di sotto, al platonico mondo di sopra.<sup>192</sup>

Tutti i rivolgimenti successivi della tradizione della filosofia sono avvenuti sulla base del primo esempio fornito da Platone (dalla caverna al cielo), che inaugura questo pensare per opposizioni e rovesciamenti.

### 3.3 La centralità del vedere

Si potrebbe affermare, nella prospettiva dell'analisi arendtiana, che il mito della caverna si regge su una "grammatica del vedere". Nella descrizione dell'attività degli abitanti della caverna sono significativamente assenti sia l'azione (*praxis*) che il discorso (*lexis*), che sono le attività politiche per eccellenza, mentre l'unica loro attività consiste nel fissare lo schermo, nel vedere fine a se stesso, indipendentemente da bisogni pratici.<sup>193</sup> Qui si sente anche la voce di Aristotele, in particolare dell'apertura del I libro della *Metafisica* (980 a 21-25): dove si dice che «[...] noi preferiamo, per così dire, la vista a tutte le altre sensazioni, non solo quando miriamo ad uno scopo pratico, ma anche quando non intendiamo compiere alcuna azione»<sup>194</sup>.

È come se i prigionieri fossero degli spettatori coatti con gli occhi incollati ad uno schermo.<sup>195</sup> Qui, come altrove, la filosofia consiste per Platone nella contemplazione delle idee che, etimologicamente, possono soltanto essere viste, contemplate: il termine «idea», infatti, deriva dal verbo *idein*, che significa vedere; il *noein* in quanto pensiero puro è contemplazione ultramondana, *theorein*. Per Arendt il guaio è che il filosofo non si limita ad identificare se stesso con l'attività contemplativa, ma la assume come attività umana per eccellenza e misura dell'umanità degli uomini.

---

<sup>191</sup> Cfr. H. ARENDT, *La tradizione e l'età moderna* cit., pp. 64-66. È Cornford a suggerire che la caverna si può paragonare all'Ade e Arendt lo sottolinea a matita nella sua copia (cfr. PLATO, *The Republic of Plato* cit., p. 230).

<sup>192</sup> Cfr. A. CAVARERO, *Note arendtiane sulla caverna di Platone* cit., p. 218.

<sup>193</sup> Cfr. H. ARENDT, *Socrate* cit., p. 53; EAD. *Che cos'è l'autorità?* cit., p. 158.

<sup>194</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, 980 a 21-25 (si cita da ARISTOTELE, *Metafisica*, trad. it. di A. RUSSO, Laterza, Bari 1973, p. 3); Aristotele apre il I libro della *Metafisica* dicendo, appunto, che tutti gli uomini, tendono per natura al sapere; ne è una prova l'amore per le sensazioni che, indipendentemente dalla loro utilità, sono amate di per sé e più di tutte è amata la vista.

<sup>195</sup> Cornford osserva infatti che un moderno Platone avrebbe paragonato la caverna ad un cinema (cfr. PLATO, *The Republic of Plato* cit., p. 228, nota 2).

«In altre parole, tutta la sfera degli affari umani è vista dalla posizione di una filosofia in base alla quale anche coloro che vivono nella caverna degli affari umani sono uomini solo in quanto anch'essi vogliono vedere, seppure possano essere ingannati [...] presupposto che l'uomo sia umano in quanto posseduto dall'urgenza di "vedere"»<sup>196</sup>

Vedere, piuttosto che agire, è ciò che per Platone rende umani gli uomini: l'uomo è tale in quanto vede. A un'attenta analisi, i prigionieri rappresentano gli uomini comuni ritratti però con l'unica caratteristica che condividono con i filosofi, in quanto stanno facendo, in condizione di ignoranza, ciò che i filosofi fanno con cognizione di causa; l'allegoria della caverna ha quindi scopi politici, essendo stata progettata per rappresentare la politica e la sfera affari umani dal punto di vista della filosofia, e non la filosofia dal punto di vista della politica.<sup>197</sup>

È significativo inoltre che si tratti di una visione frontale, ossia che i prigionieri possano vedere solo davanti a sé, senza poter girare la testa. Non soltanto è impossibile il voltarsi all'indietro (nel qual caso capirebbero l'artificio delle luci-ombre), ma anche il guardare di fianco: ciò che è proibito è la possibilità di qualsiasi forma di relazione; poiché se si guardassero l'un l'altro i prigionieri entrerebbero in relazione fra loro. Essi, inoltre, non si parlano. Poi soltanto uno – e uno solo – si slega e, in solitudine e senza rivolgere parola a nessuno, inizia la sua salita verso l'esterno e verso il sole. Il mondo della caverna è caratterizzato, quindi da visione coatta e assenza di relazione. È da notare a questo punto un aspetto paradossale: Platone fonda il suo progetto di filosofia politica a partire da una rappresentazione della condizione umana sostanzialmente apolitica. Arendt vede in questa mancanza di relazioni fra gli abitanti della caverna l'«assunto» (*assumption*) alla base dell'allegoria: essi sono «completamente isolati» (*completely isolated*), sono «molti, ma nella loro singolarità» (*many, but in their singularity*)<sup>198</sup>. È proprio perché c'è questa mancanza di politica già all'origine che il filosofo fa ricorso a un insieme normativo proveniente dall'esterno.<sup>199</sup> Ma ha senso pensare all'invenzione della politica in un contesto che non contempla la libertà, che è ciò su cui si fonda, per Arendt, la politica?<sup>200</sup> La caverna non sembra affatto adattarsi bene all'immagine del mondo, tantomeno quello arendtiano inteso come sfera luminosa del mostrarsi e sfera imprevedibile dell'azione.<sup>201</sup>

Per Hannah Arendt, dunque, la *Repubblica* rappresenta l'addio di Platone a Socrate. La filosofia di quest'ultimo, radicata nel dialogo praticato nel mondo vibrante della *polis*, lascia il posto alle contemplazioni solitarie, ultramondane e silenziose di Platone.<sup>202</sup> Nella *Repubblica* il sapere diventa visione (*theōria*), conoscere significa vedere (*theōrein*).

---

<sup>196</sup> H. ARENDT, *Che cos'è l'autorità?*, pp. 158-159.

<sup>197</sup> Cfr. H. ARENDT, *Socrate* cit., pp. 53-54.

<sup>198</sup> Sono queste le parole che Arendt scrive a matita nella sua copia della *Repubblica* (cfr. la copia personale di Arendt di PLATO, *The Republic of Plato* cit., p. 227).

<sup>199</sup> Cfr. M. ABENSOUR, *Hannah Arendt contro la filosofia politica?* cit., p. 51.

<sup>200</sup> Cfr. E. GREBLO, *L'inimicizia di pensiero e azione. Il Platone di Hannah Arendt* in A. MUNI (a cura di), *Platone nel pensiero moderno e contemporaneo*, vol. III, Limina Mentis, Villasanta 2014, pp. 4-5.

<sup>201</sup> La caverna, nota Cavarero, sembra più una costruzione artistica del contemplatore Platone (cfr. A. CAVARERO, *Note arendtiane sulla caverna di Platone* cit., p. 225).

<sup>202</sup> Cfr. *ivi*, pp. 222-223.

Vent'anni più tardi, ne *La vita della mente*, Arendt interpreta il desiderio dei prigionieri di uccidere il filosofo nei termini di quella che chiama «la guerra intestina fra pensiero e senso comune».<sup>203</sup> Poiché, infatti, il pensiero è “fuori dall'ordine”, è essenzialmente un ritirarsi dal mondo delle apparenze, ha a che fare con cose assenti e con la ricerca di significato, esso è «indifeso» di fronte agli argomenti del senso comune, che insiste sull'insensatezza della sua ricerca di significato.

### 3.4 La trasformazione delle idee in criteri assoluti e la loro introduzione in politica

Nel suo commento, Arendt si concentra sulla seconda parte del mito, ossia sulla ridiscesa del prigioniero liberato.<sup>204</sup> Per Arendt, inizialmente, il filosofo esce dalla caverna per cercare la vera essenza delle cose, senza pensare affatto all'utilità pratica di quello che troverà; solo in un secondo momento, comincia a vedere la sua “verità” come un possibile criterio applicabile al comportamento degli uomini, ossia quando, una volta ridisceso, è colpito da cecità (poiché ha perduto l'orientamento), incontra l'ostilità degli altri prigionieri e, per questi motivi, si rende conto che la sua vita è esposta al pericolo. Temendo per la propria incolumità, egli si serve quindi delle idee «come strumenti di potere». Per Platone, sottolinea Arendt, il desiderio di avere il comando su altri uomini deriva solo dalla paura di essere comandato da uomini peggiori o inferiori.<sup>205</sup>

«Ma in origine il filosofo non abbandona la caverna [...] al fine di acquisire quei criteri [...] bensì allo scopo di contemplare la vera essenza dell'essere [...] Le idee diventano unità di misura soltanto dopo che il filosofo ha lasciato il limpido cielo delle idee, ritornando alla caverna tenebrosa dell'esistenza umana. In questo punto [...] Platone tocca la ragione più profonda del conflitto tra il filosofo e la *polis*, narrando come il filosofo abbia perso l'orientamento in mezzo alle faccende umane, come sia colpito da cecità e incapace di comunicare ciò che ha visto, e come da tutto ciò la sua vita sia esposta a reale pericolo. Messo così alle strette, il filosofo ricorre [...] alle idee, per trovare un criterio e unità di misura, e infine, temendo per la propria vita, se ne serve come strumenti di potere. Nel realizzare la trasformazione delle idee in unità di misura [...]»<sup>206</sup>

La differenza fra le idee considerate come essenze, ossia come oggetto di contemplazione, e come criteri (da applicare) si rivela nella scelta dell'idea suprema, che si compie fra il Bello e il Bene. È importante, sottolinea Arendt, che l'idea del Bene si trovi in un contesto prettamente politico come quello della *Repubblica*, in cui Platone eleva ad idea delle idee non più il Bello, come nel *Fedro* (248 e 250, in cui si parla dell'amante della sapienza o della bellezza come fossero una cosa sola, poiché la bellezza è ciò che maggiormente risplende) o nel *Simposio* (211-212, in cui la bellezza costituisce lo scalino più alto verso la verità), bensì, appunto, il Bene. È mediante questa opzione che il mito della caverna propone e giustifica una nuova concezione del potere.

---

<sup>203</sup> Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente* cit., pp. 163 ss.

<sup>204</sup> Sulle ragioni del ritorno del filosofo nella caverna cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 402 (settembre 1954). Per Arendt, il filosofo ha bisogno della *polis* perché la sua attività sarebbe inutile senza la presenza di qualcuno che la ricordi e la renda, in questo modo, immortale.

<sup>205</sup> Cfr. PLATONE, *Repubblica* 347 c.

<sup>206</sup> H. ARENDT, *Che cos'è l'autorità?* cit., pp. 152-153.

Infatti, Platone era certamente «guidato» dall'ideale greco del *kalon k'agathon* (bello e buono) ma «è significativo che abbia optato per il buono anziché per il bello»: buono (*αγαθόν*), in greco significa “buono a” o “buono per”, “idoneo”, “utile” (*chresimon*): la differenza fra il buono e il bello è che «il buono può essere applicato ad altro, ossia ha in sé l'elemento dell'utile-per», è riferito-a, non significa “buono in senso assoluto”, ha già da sempre un carattere pratico. Queste precisazioni arendtiane si rifanno al senso greco del termine già evidenziato da Heidegger e Jaeger. Heidegger precisa che *agathos* in senso greco significa “ciò che è atto a qualcosa”, ciò che rende possibile l'apparire di tutto ciò che è presente.<sup>207</sup>

Tesi principale di Heidegger, in *La dottrina platonica della verità*, è che il mito non illustri tanto, come afferma Platone, in un'immagine sensibile l'essenza della *paideia*, ma che contenga la “dottrina” platonica della verità. Tuttavia, c'è un non-detto: il primato dell'idea sull'*aletheia* comporta un mutamento dell'essenza della verità, la quale abbandona il carattere della svelatezza e diventa correttezza dell'apprensione e dell'asserzione, ovvero *orthotes*. Poiché per Platone “l'idea è sovrana perché consente lo svelamento” (*Rep.* 517 c, 4), allora l'idea diviene padrona o fondamento dell'*aletheia* e così l'essenza della verità si trasferisce nell'essenza dell'idea. Se Platone parla di “guardare in modo più corretto” (515 d, 3-4), se ciò che importa è vedere (*idein*) l'idea, allora tutto dipende dalla correttezza dello sguardo, cioè dall'*orthotes*. L'apprensione si conforma a ciò che deve essere visto, costituendo così una concordanza o *omoiosis* del conoscere con la cosa. Si ha inoltre un cambiamento del luogo della verità: essa, in quanto svelatezza, era un carattere fondamentale dell'ente, mentre, una volta intesa come correttezza dello sguardo, diventa carattere del comportarsi dell'uomo in rapporto all'ente.<sup>208</sup> Com'è stato giustamente evidenziato, «se per Heidegger la verità, a partire da Platone, si trasforma da gioco non distruttivo di velamento e disvelamento dell'Essere in conoscenza certa dell'ente, in adeguazione necessaria di intelletto e cosa, è proprio questa stessa nozione di verità, come certezza e corrispondenza, che per la Arendt impone i propri criteri costrittivi alla prassi»<sup>209</sup>; se per Heidegger la tradizione del pensiero metafisico equivale alla storia dell'oblio dell'Essere, per Arendt la tradizione della filosofia politica equivale all'oblio del significato autentico dell'agire – nonché dell'insegnamento socratico – a causa dell'affermazione del primato della *theoria* e del fraintendimento della *praxis*.

### 3.5 Il modello poetico applicato all'agire

Originariamente, quindi, l'idea non è parametro, ma lo diventa nella *Repubblica*: Platone, infatti, afferma che chi vuole condursi saggiamente in privato o in pubblico deve “vedere” l'idea del Bene (VII, 517 c). Questo,

---

<sup>207</sup> Per l'idea di bene come “buono-per” cfr. H. ARENDT, *Socrate* cit., pp. 29-30; EAD. *Che cos'è l'autorità?* cit., p. 157; EAD. *Quaderni e diari* cit., pp. 372-373; EAD. *Vita attiva* cit., p. 166. Per le sue fonti cfr. M. HEIDEGGER, *La dottrina platonica della verità* cit., pp. 182-183. Sull'idea del Bene come standard o *metron* supremo cfr. W. JAEGER, *Paideia* cit., p. 286 e p. 416, nota 45 (nella sua copia dell'edizione americana, infatti, Arendt segna con due tratti verticali in matita la nota 45). Per Jaeger, l'idea che vi sia una suprema arte della misura e che la conoscenza del filosofo consista nell'abilità di misurare corre lungo tutta l'opera di Platone. Arendt accoglie questa tesi relativa alla centralità dell'arte di misurare in Platone solo in riferimento alla sua teoria politica.

<sup>208</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *La dottrina platonica della verità* cit., pp. 184-185.

<sup>209</sup> S. FORTI, *Hannah Arendt: filosofia e politica, Introduzione* a EAD. (a cura di) *Hannah Arendt* cit., pp. X-XI.

per Arendt, significa che le idee diventano criteri in base ai quali agire, ovvero regole di comportamento, e in base ai quali valutare l'azione, ossia criteri di giudizio.

Nel realizzare questa trasformazione, prosegue Arendt, Platone si rifà alle arti e alle tecniche (*poiesis*), in cui l'artefice immagina l'idea o forma (*eidos*) e la segue nella realizzazione applicandola alla materia. Il modello che guida l'opera di fabbricazione di un oggetto è esterno all'*homo faber*, precede il processo stesso e vi sopravvive, ponendosi come immagine stabile perpetuamente replicabile. Questo carattere di permanenza del modello ha avuto una grande influenza su Platone, e la sua trascendenza gli consente poi di diventare criterio di giudizio per misurare la riuscita del prodotto. In ogni processo di fabbricazione c'è, per Arendt, un elemento di violenza, che si attua nei confronti della natura, alla quale dobbiamo strappare il materiale utile al nostro scopo (ad esempio, per costruire un tavolo dobbiamo tagliare un albero per procurarci il legno di cui abbiamo bisogno). La *poiesis* si caratterizza inoltre per essere un'attività impolitica, in quanto svolta nell'isolamento, in una condizione in cui il produttore è solo con la sua immagine mentale. Se l'idea viene strappata da questo suo contesto fabbricativo e utilizzata come parametro per l'agire, allora diventa l'idea tirannica che qualcuno, nel suo isolamento, vuole imporre agli altri.<sup>210</sup> Ecco che «le idee diventano criteri inamovibili, “assoluti”, del comportamento e del giudizio politico e morale», unità di misura e parametri per valutare l'azione.

Ciò che accade nella *Repubblica* è che il modello poietico venga applicato al filosofo: come l'artigiano guarda all'idea (X, 596 b) per produrre oggetti come letti o tavoli, il filosofo-re applica le idee alla politica trasformandosi, da contemplatore a costruttore e trasformando la contemplazione in filosofia politica. La conversione delle idee in criteri e l'analogia col processo fabbricativo giustificano il governo del filosofo. Cioè, solo se la verità del filosofo risulta valida e applicabile in quella sfera degli affari umani che aveva abbandonato, si giustifica il suo regno. Ciò sorprende fino a un certo punto, se si considera che Platone è stato testimone oculare della messa a morte di Socrate.

La fabbricazione inoltre introduce l'idea dell'esperto e del competente anche in politica (come lo è il falegname nel costruire mobili). È facile vedere nella fondazione di un ordine politico una costruzione e, se la repubblica deve essere “fatta” in base a una *techne* codificata dall'equivalente politico dell'artigiano, nessuno meglio del tiranno potrà essere adatto allo scopo.<sup>211</sup>

Nel '53 nei suoi *Quaderni*, Arendt annota schematicamente i seguenti appunti, utili a riassumere il suo ragionamento: 1) la prassi viene posta sotto l'idea del bene, esattamente come la fabbricazione del letto viene posta sotto l'idea del letto (la *praxis* viene cioè interpretata come *poiesis*); 2) la prassi nella caverna viene interpretata alla luce di qualcosa che non c'è nella caverna (ciò significa che la politica deve trarre i suoi principi da un ambito ad essa esterno); 3) la stessa idea vale per il pubblico e per il privato: il risultato è la moralizzazione della politica (mentre Arendt separa nettamente l'ambito pubblico da quello privato, politica ed etica); 4) se qualcosa che è esterno alla caverna dev'essere applicato ad essa, l'operazione cui si assiste è

---

<sup>210</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 305 (giugno 1953). Sul carattere di violenza insito nella *poiesis* cfr. EAD, *Vita activa* cit., pp. 99-103, sull'isolamento ad essa necessario *ivi*, p. 115 e p. 156.

<sup>211</sup> Cfr. H. ARENDT, *La tradizione e l'età moderna* cit., p. 68; EAD, *Che cos'è l'autorità?* cit., pp. 152-158; EAD, *Vita activa* cit., pp. 224-226. Cfr. inoltre E. GREBLO, *L'inimicizia di pensiero e azione* cit., pp. 3-19.

quella dell'*omoiosis* (adattamento), da cui viene l'identificazione di *aletheia* e *orthotes* (Heidegger); 5) in ambito politico, l'idea è governo (*archè*), ha carattere governativo, diventa la legge che governa; 6) l'idea è causa originaria (*aitia*), cioè ciò che rende possibile l'essenza, il vedere e l'apparire; 7) la filosofia è la sapienza che si acquisisce fuori dalla caverna (è cioè esterna alla politica); 8) il *thaumazein* consiste nell'essere abbagliati, da cui deriva il disorientamento nel quotidiano.<sup>212</sup>

In *Vita activa*, opera pubblicata nel 1958, Arendt sviluppa la questione delle "colpe" di Platone.<sup>213</sup> All'origine dei rapporti di dominazione vi è per Arendt l'operazione platonica della separazione fra conoscere (*knowing*) e fare (*doing*):

«La separazione platonica di conoscere e fare è rimasta alla radice di tutte le teorie del dominio [...]. Mediante la pura forza della concettualizzazione e della chiarificazione filosofica, l'identificazione platonica della conoscenza con il comando e il governo, e dell'azione con l'obbedienza ed esecuzione [...] divenne vincolante per l'intera tradizione del pensiero politico»<sup>214</sup>

Platone, attraverso la disgiunzione di coloro che sanno e non agiscono da coloro che agiscono e non sanno, e l'identificazione, da un lato, della conoscenza con il comando/governo e, dall'altro, dell'azione con l'obbedienza/esecuzione, ha dato vita ad una tradizione di pensiero politico in cui il concetto di azione viene interpretato in termini di fabbricazione. Tale sostituzione dell'agire con il fare ha condotto a quell'idea di governo (*rule*) per cui ci deve essere, da una parte, qualcuno investito del comando e, dall'altra, qualcuno che si limita ad obbedire.<sup>215</sup>

E l'effettiva divisione fra il "sapere" e il "fare", così estranea, in realtà, all'ambito dell'azione, si ha proprio nella *poiesis*, il cui processo si distingue in due momenti: il primo di focalizzazione mentale dell'immagine e della forma che si intende dare al futuro prodotto, il secondo di organizzazione dei mezzi e di esecuzione vera e propria. Se la vita politica è dominata dall'imprevedibilità e dalla fragilità, sostiene Arendt, «è sempre stata una grande tentazione [...] trovare un sostituto all'azione nella speranza che la sfera degli affari umani potesse sfuggire all'accidentalità»<sup>216</sup> che le è propria; si è trattato di cercare un'attività in cui l'uomo rimanga padrone (*master*) di ciò che fa dall'inizio alla fine, come avviene col prodotto della fabbricazione. Il filosofo,

---

<sup>212</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., pp. 371-372 (settembre 1953). Sul rapporto fra *theoria*, *praxis* e *techne* cfr. anche *ivi*, p. 235 (dicembre 1952). Secondo Arendt, nell'aver inteso le idee non soltanto come essenze delle cose ma come loro causa, Platone ha ad esse attribuito quella capacità di incominciare che è, in realtà, squisitamente umana: «le idee in quanto cause rimpiazzano gli uomini» (*ivi*, p. 379, gennaio 1954).

<sup>213</sup> Sulle colpe platoniche cfr. H. ARENDT, *Vita activa* cit., pp. 163-169.

<sup>214</sup> *Ivi*, p. 165.

<sup>215</sup> Cfr. PLATONE, *Politico* 305 d. Cfr. H. ARENDT, *Vita activa* cit., pp. 163-167; cfr. anche EAD. *Subject File 1949-1975, Courses, Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?* cit., p. 024438; EAD. *Teoria del giudizio politico* cit., p. 92. Anche nel *Common Course* del 1952 del marito Heinrich Blücher Socrate compare in contrapposizione a Platone, il quale stabilì che la ragione fosse fonte di comando: cfr. H. BLÜCHER, *Blücher Archive, Lecture Transcripts, II. Talk on the Common Course (1952)*, p. 6 (consultabile online al sito del *Blücher Archive* [http://www.bard.edu/bluecher/lectures/com\\_crse\\_intro/introduction.htm](http://www.bard.edu/bluecher/lectures/com_crse_intro/introduction.htm)) ma soprattutto ID. *Blücher Archive, Lecture Transcripts, V. Socrates (2 lectures)* cit. del 1954.

<sup>216</sup> H. ARENDT, *Vita activa* cit., p. 162.



quindi, trasporta la rassicurante stabilità delle idee nel mondo contingente dell'azione. In ciò Arendt vede una sorta di «incapacità antropologica»<sup>217</sup> di sopportare una facoltà che – come accadrà anche con il pensiero – non è in grado di offrire certezze. È quindi per eliminare la fragilità dagli affari umani che Platone dichiara il bene come idea più elevata, svilendo la politica che, da ambito autonomo, diventa mero mezzo per ottenere un fine superiore. Questo pensare la politica in termini strumentali, ovvero secondo la categoria di mezzo-fine, produce una degradazione dell'azione, di per sé libera e spontanea, in mera esecuzione (di ordini).<sup>218</sup> La politica cessa di essere partecipazione all'azione comune e diventa governo, da una parte, e obbedienza, dall'altra. Lo spazio orizzontale viene rimpiazzato con un atto verticale di mera gestione degli affari comuni. L'*agorà*, luogo privilegiato da Socrate, viene sostituita dal palazzo del tiranno, dal gabinetto del ministro o dall'ufficio del burocrate, e così muore anche lo spirito socratico.<sup>219</sup> Dal punto di vista della singolarità, inoltre, ciò comporta una forte deresponsabilizzazione: l'attore politico, ossia l'agente, diventando semplice esecutore, viene destituito di ogni responsabilità.

Platone non solo separa conoscere e fare che, tradotto in ambito politico, dà vita alla contrapposizione fra governanti e governati, ma separa inoltre l'*archein*, l'iniziativa del singolo, dal *prattein*, il portare a compimento un'impresa in comune, offrendo così la giustificazione teorica alla trasformazione del *beginner* (o *primus inter pares* come era il *basileus* della concezione omerica) in *ruler* ed obliterando la dimensione plurale dell'agire.

Per Arendt, Platone rappresenta la fine della politica intesa come spazio di azione plurale, e l'inizio della filosofia politica, ovvero di una concezione della politica come sistema costruito sulla *theoria*.<sup>220</sup> Il filosofo platonico disegna direttamente un ordine politico partendo da un modello che pre-esiste, che è pre-visto e, così facendo, cancella il mondo umano, con le sue sfumature e la sua imprevedibilità. I contemplatori sono destinati a governare una città prodotta dalla loro mente, la cui qualità non dipende dagli atti effettivi e dalle parole in essa pronunciate, ma unicamente dalla visione che ne è all'origine. La vita contemplativa solitaria e imperturbabile soppianta l'azione plurale e contingente. La conclusione per Arendt più rilevante è che la *Repubblica* configura un rapporto gerarchico e autoritario fra filosofia e politica, governanti e governati: se Socrate aveva cercato, all'interno della *polis* stessa, di prevenire l'insorgere della dicotomia fra pensiero e azione, con Platone si apre un abisso, mai più colmato, fra pensiero e azione<sup>221</sup>: il pensiero diventa detentore

---

<sup>217</sup> Cfr. S. FORTI, *Hannah Arendt: il pensiero, la volontà, il giudizio*, «Il Mulino», 1 (1988), p. 173.

<sup>218</sup> Sull'introduzione della categoria di mezzo e fine in politica, la quale comporta il pensare la politica in termini strumentali, cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., pp. 46-48; EAD. *Vita activa* cit., pp. 161-169. Sulla base di un appunto del luglio 1950 sembra sia stato Heinrich Blücher a stimolare Arendt a riflettere su questo problema (cfr. EAD. *Quaderni e diari* cit., p. 18). È evidente che qui Arendt riprende la nozione aristotelica di *energeia* (cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1094 a 1-5; H. ARENDT, *Vita activa* cit., p. 152).

<sup>219</sup> Cfr. C. VALLÉE, *Hannah Arendt* cit., p. 86.

<sup>220</sup> Cfr. A. CAVARERO, *Note arendtiane sulla caverna di Platone* cit., pp. 214-215. Per Cavarero, la caverna rimane un'immagine che non si adatta ad alcuna nozione di politica. L'esito tragico ci fa vedere che qualcosa nel ritorno del filosofo non funziona. A dispetto dei suggerimenti arendtiani, l'opera politica di Platone non si applica alla caverna. Per giustificarne la stranezza bisogna andare oltre Arendt e considerare l'avversione del filosofo Platone per il narratore Omero, per gli effetti incantatori dell'arte narrativa. Per Cavarero, rimane infine bizzarra la sostituzione platonica dell'ascolto con la visione (cfr. *ivi*, pp. 219-221).

<sup>221</sup> Cfr. H. ARENDT, *Che cos'è l'autorità?* cit., p. 160; EAD. *Karl Marx* cit., p. 79 e pp. 101-102.

di norme assolute, l'azione pura esecuzione; *theoria* e *praxis* prendono strade diverse. Platone fraintende il *prattein*, scindendolo drasticamente dalla verità e allontanandolo dal *logos*.<sup>222</sup> Egli, ovviamente, non diede avvio intenzionalmente ad una tradizione. Arendt, chiedendosi «che aspetto avrebbe avuto la filosofia della politica cent'anni prima di Platone»<sup>223</sup>, lascia intendere che le cose, forse, potrebbero andare nuovamente in maniera diversa.

### 3.6 Meraviglia e *bios theōrētikos*

C'è però, per Arendt, un non-detto nell'allegoria della caverna: Platone non dice né che cosa distingue il filosofo dagli altri amanti del vedere, ossia cosa lo spinga a muoversi,<sup>224</sup> né perché egli non riesca a persuadere gli altri al suo ritorno nell'antro. In altre parole, mancano chiarificazioni sull'inizio e sulla fine del suo percorso. Per colmare queste lacune della *Repubblica* occorre riferirsi a due passi appartenenti ad altre due opere platoniche: il primo, tratto dal *Teeteto* (155 d), in cui si afferma che non c'è altra origine della filosofia diversa dalla meraviglia (*thaumazein*);<sup>225</sup> il secondo, tratto dalla *Lettera Settima* (341 b-c), in cui si legge: «Questa non è una scienza che si possa insegnare come le altre: è qualcosa che nasce all'improvviso nell'anima dopo un lungo rapporto e una convivenza assidua con l'argomento, come la scintilla che scaturisce dal fuoco e poi si nutre di se stessa»<sup>226</sup>.

Sulla questione, più generale, dell'origine del pensiero Arendt ritornerà in *The Life of the Mind*, dedicandovi un capitolo intitolato *Che cosa ci fa pensare?*; se, in base agli «assunti prefilosofici» della cultura arcaica greca, il pensare consente l'assimilazione col divino e, dunque, l'esplicarsi di un'attività in grado di rendere immortali (*athanatizein*), nel *Teeteto* di Platone è possibile trovare un'altra risposta alla domanda sulla genesi del pensiero riguardante la meraviglia. L'esito cui conduce tale *thaumazein*, sostiene Arendt in *Philosophy and Politics*, è però diverso in Socrate e in Platone.<sup>227</sup>

---

<sup>222</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 287 (aprile 1953).

<sup>223</sup> *Ivi*, p. 338 (agosto 1953).

<sup>224</sup> Nella sua copia commentata da Cornford della *Repubblica* Arendt scrive questo appunto: «domande: chi o che cosa lo forza? Il *thaumazein*?» (cfr. la copia di Arendt di PLATO, *The Republic of Plato* cit., p. 229).

<sup>225</sup> «[...] ciò che provi – la meraviglia – è un sentimento assolutamente tipico del filosofo. La filosofia non ha altra origine che questa [...]» (si cita da PLATONE, *Teeteto*, trad. it. di L. ANTONELLI, Feltrinelli, Milano 2009, p. 69). Il passo viene poi ripreso da Aristotele in *Metafisica* 982 b, dove dice che gli uomini, ora come in principio, hanno cominciato a filosofare a causa della meraviglia.

<sup>226</sup> PLATONE, *Lettera Settima* in ID. *Lettere*, a cura di M. ISNARDI PARENTE, Arnoldo Mondadori Editore, Rocca San Casciano (FO) 2002, p. 109 (341b-c). Qui Platone sta dicendo che non esiste né esisterà mai un suo scritto su tali questioni.

<sup>227</sup> Sulle diverse risposte alla domanda «che cosa ci fa pensare?» cfr. H. ARENDT, *La vita della mente* cit., pp. 217-289. Le lezioni dei primi anni Cinquanta proiettano quindi la loro luce sull'ultima Arendt, dimostrando come l'indagine che conduce a *The Life of the Mind* fosse già inscritta nei suoi interessi originari. Sul diverso corso che il *thaumazein* intraprende in Socrate e in Platone cfr. H. ARENDT, *Socrate* cit., p. 54-62. Sul carattere patico del pensiero in Arendt cfr. B. GIACOMINI, «*Che cosa ci fa pensare?*» *Pathos e filosofia in Hannah Arendt* in U. CURI, B. GIACOMINI (a cura di), *L'affettività del pensiero*, «Paradosso», 1 (2012), pp. 31-58; il numero della rivista è interamente dedicato alla connessione fra la filosofia e la dimensione della passione e dell'affettività. Sul carattere vitale, intrinseco ed ineliminabile di tale connessione cfr. inoltre U. CURI, *Passione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013.

Platone, secondo Arendt, deve aver fatto esperienza della meraviglia per la prima volta negli «stati traumatici di Socrate», in cui egli rimaneva come impietrito ed immerso nelle sue riflessioni. La meraviglia non si riferisce a qualcosa di particolare, ma è uno «stupore ammirato»<sup>228</sup> nei confronti dell'essere in quanto è, e ciò conferisce alla filosofia il suo carattere generale.<sup>229</sup> Essa è un *pathos*, ovvero una condizione che il soggetto, nella sua singolarità, patisce, di cui è colto improvvisamente e che lo lascia senza parole. Arendt sottolinea proprio come si tratti di una meraviglia “muta”, ossia di uno stato non discorsivo. Sia per Platone che per Aristotele essa non può tradursi in parole, perché è «smisurata» rispetto a queste; ciò significa che la verità ultima è al di là delle capacità del *logos* di renderne conto.

Nella prospettiva inaugurata da Socrate, l'esperienza della meraviglia è ciò da cui ogni filosofia ha inizio, e si configura come uno stato senza parole, solitario e privo di opinioni. Tuttavia, quando accade che lo stato non discorsivo della meraviglia si traduce in parole, la filosofia non inizia a formulare affermazioni, bensì domande relative alle questioni ultime, ossia a quelle questioni che non possono avere risposte scientifiche: il socratico “so di non sapere”, derivante dal *pathos* della meraviglia, non è altro che l'espressione conoscitiva dell'impossibilità di rispondere scientificamente a tali questioni. In filosofia, pertanto, l'inizio e la fine coincidono: essa inizia col *thaumazein* e finisce con la mancanza di parole, ovvero «finisce esattamente dov'era cominciata». È proprio formulando domande ultime, cioè senza risposta, che l'uomo si costituisce come essere interrogante (*question-asking being*), poiché se perdesse la capacità di formulare domande senza risposta, perderebbe anche quella di porsi domande cui può rispondere (motivo per cui la scienza – che pone domande cui si può rispondere – deve la sua origine alla filosofia e deve restarle legata).<sup>230</sup>

Arendt distingue poi il *thaumazein*, ossia la meraviglia di fronte all'essere in quanto tale, che per Platone è un *pathos*, qualcosa che viene subito, dal *doxazein*, ossia il formarsi attivamente un'opinione su qualcosa.<sup>231</sup> Diversamente da quel che sosteneva Platone, secondo il quale lo *shock* filosofico separava il filosofo dalla pluralità, per Arendt il *pathos* della meraviglia in quanto tale non è affatto estraneo agli uomini, ma rappresenta una caratteristica generale della condizione umana. La differenza fra il filosofo e i molti non sta nel fatto che questi ultimi rimangano esclusi dall'esperienza del *thaumazein*, ma che essi non sono disposti a cedervi; in altre parole, la differenza è che il primo è sempre pronto a esporsi al *pathos* della meraviglia, ha la capacità di sopportarlo e di mantenersi in esso, mentre i secondi si rifiutano di subirlo. Tale rifiuto è espresso dal *doxazein*, ossia dal formarsi opinioni su materie su cui non è possibile averne, poiché i criteri accettati normalmente dal senso comune non possono esservi applicati.

---

<sup>228</sup> H. ARENDT, *La vita della mente*, p. 233.

<sup>229</sup> Arendt ha qui evidentemente presente la conferenza heideggeriana del '29 *Was ist Metaphysik?*, la quale si conclude con la domanda – definita la «domanda fondamentale della metafisica» – «perché è in generale l'ente e non piuttosto il niente?» (M. HEIDEGGER, *Che cos'è metafisica?*, trad. it. a cura di F. VOLPI, Adelphi Edizioni, Milano 2001, p. 67).

<sup>230</sup> Cfr. H. ARENDT, *Socrate* cit., p. 57 ed EAD. *La vita della mente* cit., p. 146 e pp. 258-259.

<sup>231</sup> Qui il riferimento è a PLATONE, *Teeteto*, 187 a 7-8: Socrate sta dicendo che si cercherà che cos'è scienza «in ciò che diciamo dell'anima, quando, essa per se stessa, si occupa delle cose che sono»; Teeteto, allora, ribatte: «Ma questo, Socrate, a mio giudizio, si chiama avere opinioni [*doxazein*, δοξάζειν]» (si cita dall'edizione citata di PLATONE, *Teeteto* cit., p. 161).

Le caratteristiche del *thaumazein* non valgono inoltre per ciò che ad esso può seguire, ossia per quel dialogo pensante che avviene nella solitudine del “due-in-uno”, la cui scoperta Arendt attribuisce a Socrate e che è «parte integrante» del vivere insieme ad altri, in cui il filosofo si forma delle opinioni, la propria *doxa*. È questa la novità socratica di cui la tradizione è dimentica. Anche per Platone l’esperienza della meraviglia sta all’inizio e alla fine della filosofia – che Arendt sottolinea essere solo un attimo fuggente – ma egli propone di dilatarla oltre ogni limite, cercando di trasformare questo istante in un modo di vita, il *bios theōrētikos*; questa rappresenta per Arendt la colpa più grave di Platone, perché in questo modo il filosofo

«fonda la sua intera esistenza sulla singolarità di cui fa esperienza nel *pathos* del *thaumazein*; e così facendo distrugge, dentro di sé, la pluralità della condizione umana»<sup>232</sup>

L’esperienza stupefacente del *thaumazein* si distacca dal linguaggio, è mistica e ammutolente, in quanto mette il filosofo platonico direttamente in contatto con la verità, senza alcuna mediazione discorsiva. Implicita è qui la tensione fra due ideali di verità, l’uno “visivo-contemplativo” e l’altro discorsivo. Nel contesto dell’allegoria della caverna, il contemplare puro, immobile ed assorbente del pensiero noetico platonico subentra all’attività dialogica socratica che si cimentava con la sonora pluralità del mondo; quindi, essendo la verità ineffabile (*arrhēton*), nella contemplazione si consuma l’eliminazione della parola, oltre che dell’azione.<sup>233</sup> Al contrario, nell’ideale discorsivo praticato da Socrate, la filosofia si realizza nel confronto con altri, nella dimensione pubblica e plurale della *polis*. Quindi, se la differenza fra il filosofo e i suoi concittadini non è, per Socrate, il possesso di una qualche verità ma la disposizione del filosofo ad esporsi al *pathos* della meraviglia, per Platone tale scarto risiede proprio nel «possesso di una verità speciale, inaccessibile alla moltitudine». Infatti, «la “teoria” greca è il prolungamento e la filosofia greca l’articolazione e la concettualizzazione di questa meraviglia iniziale. Esserne capaci è il carattere distintivo dei pochi rispetto alla massa; e il consacrarsi stabilmente è la condizione che aliena quei pochi dalle faccende umane»<sup>234</sup>. Se la filosofia di matrice platonica si esplica come esercizio asettico del raziocinio che vede e contempla, il procedere socratico mantiene il *pathos* del *thaumazein* al cuore della filosofia, la quale diviene sua articolazione attraverso un incessante posizione di interrogazioni. In *Vita activa* Arendt torna sulla duplice fonte del pensiero filosofico. Da una parte, il *thaumazein*. Dall’altra, nell’indicare l’intima affinità fra la contemplazione e il fare poetico, Arendt sottolinea come il modello ideale posseda un grado di eccellenza che l’opera umana inevitabilmente guasta e che quindi l’atteggiamento migliore nei confronti dell’idea consista nella rinuncia al fare e nel lasciare l’idea stessa così com’è, ovvero come si presenta alla visione della mente: «la contemplazione, da questo punto di vista, è completamente diversa dallo stato di rapita meraviglia con cui l’uomo risponde al miracolo dell’essere nella sua totalità. Essa è e rimane parte integrante di un processo di fabbricazione, anche se si è staccata da ogni opera e da ogni fare; consiste sempre infatti nella contemplazione del modello, ma non più come guida all’atto del fare, bensì prolungata e

<sup>232</sup> H. ARENDT, *Socrate* cit., p. 60.

<sup>233</sup> Cfr. A. CAVARERO, *Il Socrate di Hannah Arendt* cit., pp. 88-90.

<sup>234</sup> H. ARENDT, *Che cos’è l’autorità?* cit., p. 159.

goduta per se stessa. Nella tradizione della filosofia è questo secondo tipo di contemplazione che divenne predominante»<sup>235</sup>.

Nell'interpretazione arendtiana il filosofo platonico trasforma in tal modo quello che dovrebbe essere un momento fugace in uno stile di vita, la vita contemplativa, una trasformazione pericolosa perché il *thaumazein* è un'esperienza senza parole e solitaria, che concerne l'uomo nella sua singolarità, rende estranei al senso comune e segna, quindi, una rottura con la pluralità.<sup>236</sup> Questa pluralità, invece, deve per Arendt essere assunta come oggetto del *thaumazein* se si vuole approdare ad una nuova filosofia politica. Tale *thaumazein*, infatti, pur essendo un'esperienza che l'uomo vive al singolare, può essere trasposto sul piano politico allorché il filosofo inizi a meravigliarsi del miracolo della pluralità.

### 3.7 La pluralità per Socrate e Platone

L'originalità della proposta di Arendt sta nel ritenere il diverso trattamento o atteggiamento che il loro modo di filosofare riserva alla pluralità umana il principale fattore che segna la contrapposizione fra Socrate e Platone.<sup>237</sup> Mentre il primo avrebbe il merito di confrontarsi con il mondo poliprospectico delle *doxai* dei suoi concittadini, la "tirannia del vero" del secondo sacrifica il mondo comune nella coincidenza totalizzante di Unità, Essere e Verità.

Socrate è il modello del filosofo-cittadino, colui che vive nei luoghi maggiormente frequentati, nella piazza, nei mercati e nelle palestre, e che cerca la compagnia degli altri, a cui chiede di parlare. Con questo *modus vivendi* ha incarnato e praticato la politica autentica (il *politeuein*), mostrando di possedere un «senso della pluralità» inteso come senso della differenza e, nello stesso tempo, dell'uguaglianza<sup>238</sup>. Egli ha saputo riconoscere il dato di fatto della pluralità come differenza irriducibile, poiché non intendeva ricondurre, come Platone, la molteplicità dei punti di vista che le opinioni esprimevano ad un'unica verità e non spingeva i suoi interlocutori ad abbandonare la propria opinione; al contrario, attraverso l'interrogazione (la maieutica), li conduceva ad assumerla e ad argomentarla davanti agli altri, a renderne conto (*didónai lógon*). Ha saputo inoltre riconoscere la pluralità come uguaglianza in quanto non opponeva l'*élite* alla massa, ma dialogava con tutti, riteneva che tutti potessero essere interlocutori degni (e degni di filosofare), riconoscendo una sorta di uguaglianza, intesa come pari dignità (e in questo mostra di essere un'eccezione in quanto tale concezione non ha origine greca, bensì ebraico-cristiana). La maieutica era «un "dare-e-ricevere" basato su una rigorosa uguaglianza»<sup>239</sup>. «Nella chiarezza di ciò che è umanamente possibile Socrate incontra l'altro sullo stesso piano»<sup>240</sup>, afferma anche Jaspers.

---

<sup>235</sup> H. ARENDT, *Vita activa* cit., p. 225.

<sup>236</sup> Cfr. H. ARENDT, *Socrate* cit., pp. 54-60 e pp. 41-44.

<sup>237</sup> Cfr. A. CAVARERO, *Il Socrate di Hannah Arendt* cit., p. 86.

<sup>238</sup> La pluralità umana infatti, scrive Arendt, «ha il duplice carattere dell'eguaglianza e della distinzione» (H. ARENDT, *Vita activa* cit., p. 127).

<sup>239</sup> H. ARENDT, *Socrate* cit., p. 36.

<sup>240</sup> K. JASPERS, *I grandi filosofi* cit., p. 220.

Infine, riconosceva la pluralità come appartenenza alla stessa comunità politica ed umana. L'esistenza di una comunità, infatti, era per Socrate la condizione di possibilità del dialogo.<sup>241</sup>

Ciò che Socrate ha scoperto è che il fine della politica non è la verità unica, universale e totalizzante, ma l'amicizia, la comprensione dei punti di vista altrui, la gioia di non esser soli (la felicità pubblica)<sup>242</sup>, di rivelarsi agli altri, di muoversi liberamente nello spazio pubblico dell'azione e nel pensiero, di verificare l'opinione e renderne conto, e di rafforzare la comunità del mondo. Quindi, è in compagnia di Socrate che Arendt elabora il concetto di *plurality*, fondamentale per la sua teoria politica. In quanto "pensatore della pluralità" e promotore di una piena partecipazione democratica, Socrate potrebbe diventare il punto di partenza e di riferimento per elaborare una filosofia politica nuova ed autentica, e tradursi in una riscoperta possibilità di riflessione sulla nostra idea di democrazia e sulle nostre pratiche di cittadinanza. Attraverso la sua figura, Arendt accentua la dimensione democratica ed egualitaristica della politica. Le sue proposte vanno infatti nella direzione di una «democratizzazione della democrazia» ateniese nell'epoca della sua crisi, di una «radicalizzazione dell'isonomia greca».<sup>243</sup>

La pluralità era invece considerata da Platone "fastidiosa" (*annoying*)<sup>244</sup>, in quanto nuoce alla solitudine, prediletta dal filosofo, implica opinioni, anziché verità e fa dipendere il singolo dagli altri. Scrive Arendt nei suoi *Diari* nel '53: Platone intende lo Stato migliore come «negazione della pluralità presente nella realtà»<sup>245</sup> in quanto è costruito a immagine del singolo uomo e in esso tutti i cittadini si comportano come se fossero uno. Per Arendt Platone è padre di un'ontologia falsa e astratta, in quanto fondata su enti universali e, perciò, generici e fittizi, come l'Uomo;<sup>246</sup> ma l'Uomo non può essere politico perché, letteralmente, non c'è alcuno spazio fra lui e qualcun altro in cui la politica, il mondo comune, possa formarsi. Se non c'è pluralità, non può esserci relazione. L'uomo non è *zoon politikon*, non vi è alcuna essenza politica in lui.

«L'Uomo è a-politico. La politica nasce *tra gli uomini*, dunque decisamente *al di fuori* dell'Uomo [...] nell'*infra*, e si afferma come relazione»<sup>247</sup>

Platone sacrifica la pluralità all'effetto totalizzante della coincidenza di Unità, Essere e Verità. Egli disprezza la pluralità in quanto disprezza l'uguaglianza: se la pluralità, per Arendt, implica anche il riconoscimento

---

<sup>241</sup> Cfr. C. VALLÉE, *Hannah Arendt* cit., pp. 32-35 (cfr. PLATONE, *Gorgia* 481 c-d) e p. 78.

<sup>242</sup> Cfr. H. ARENDT, *Action and the «Pursuit of Happiness»* in A. DEMPF, H. ARENDT, F. ENGEL-JANOSI (hrsg.) *Politische Ordnung und Menschliche Existenz, Festschrift für Eric Voegelin zum 60. Geburtstag*, Beck, München 1962, pp. 1-16; trad. it. *L'azione e la «ricerca della felicità»*, Appendice a G. DUSO (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 342 ss.

<sup>243</sup> Sono espressioni utilizzate da Iliaria Possenti (I. POSSENTI, *Introduzione* ad H. ARENDT, *Socrate* cit., p. 8; EAD. *Hannah Arendt tra Socrate e Platone* cit., p. 42); cfr. anche A. MECCARIELLO, *Philosophy and politics* cit., p. 143 e p. 145.

<sup>244</sup> Cfr. H. ARENDT, *Speeches and Writing file 1923-1975, Essays and lectures, The Great Tradition and the Nature of Totalitarianism*, New School for Social Research, New York (N.Y.) 1953, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), p. 11.

<sup>245</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 193 (agosto 1953).

<sup>246</sup> Cfr. A. CAVARERO, *Il Socrate di Hannah Arendt* cit., p. 80.

<sup>247</sup> H. ARENDT, *Che cos'è la politica?* cit., p. 7.

dell'appartenenza alla medesima comunità umana e, quindi, l'uguaglianza intesa come «originaria dignità di tutti coloro che hanno un volto umano»<sup>248</sup>, Platone introduce la distinzione fra chi è ritenuto degno di ricoprire il ruolo di governante e coloro i quali devono obbedire ed eseguire gli ordini; egli, infine, vuole ricondurre le opinioni dei molti ad un'unica verità e costringere la moltitudine con la paura suscitata dai miti infernali. Platone non torna nella caverna. L'unico filosofo che ci torna, o che forse non l'ha mai lasciata, è Socrate.<sup>249</sup>

#### 4. La pluralità interiore

##### 4.1 La dualità nel pensiero: il «due-in-uno»

La questione del “due-in-uno” (*two-in-one*) emerge in Arendt per la prima volta nel 1953 in *Ideologia e terrore* e nelle lezioni su *Karl Marx*. L'autrice attribuisce a Socrate una concezione del pensiero presente nel *Sofista* in cui viene inteso come quel «dialogo silenzioso che si svolge all'interno dell'anima con se stessa»<sup>250</sup> e nel *Teeteto*, in cui Socrate afferma che per pensiero intende «il discorso che l'anima svolge fra sé e sé, riguardo a ciò che prende in esame [...] questo suo pensare non assomiglia a nient'altro che a un dialogare, ponendo a se stessa domande e traendo da sé le risposte, affermando e negando»; ed è un «discorso pronunciato (*logos eiremenos*) non certo rivolto a un'altra persona né detto a voce alta, ma in silenzio, rivolto a se stessi»<sup>251</sup>.

In realtà, negli scritti di Platone è possibile individuare più di una forma di pensiero: l'attimo atemporale e muto della contemplazione, l'*exaiphnēs* della *Lettera VII* (341 c-d), pare essere la forma più perfetta e alta del pensiero, ma non l'unica. Il pensiero per Platone ammette altre forme e fra queste, in primo luogo, il dialogare fra sé e sé, che è silenzioso, cioè ancora gravato da un *logos* insonoro, ma discorsivo. Nel *Sofista* (263 e), ad esempio, Platone segnala due modalità di espressione del *logos* e afferma che pensiero e discorso sono la stessa cosa; lo Straniero dice: «Pensiero (*dianoia*) e discorso (*logos*) non sono forse la stessa cosa, salvo che il dialogo silenzioso che si svolge all'interno dell'anima con se stessa, proprio questo lo abbiamo denominato “pensiero? [...] Invece, il flusso che proviene dall'anima, ma passa attraverso la bocca e si esprime con le parole, si chiama “discorso?”»<sup>252</sup>

---

<sup>248</sup> *Ivi*, p. 100.

<sup>249</sup> Cfr. A. CAVARERO, *Note arendtiane sulla caverna di Platone* cit., p. 215.

<sup>250</sup> PLATONE, *Sofista*, 263 e (si cita da PLATONE, *Sofista*, trad. it. di F. FRONTEROTTA, BUR, Milano 2007, p. 493).

<sup>251</sup> PLATONE, *Teeteto*, 189 e - 190 a (si cita dall'edizione precedentemente menzionata di PLATONE, *Teeteto* cit., p. 171).

<sup>252</sup> PLATONE, *Sofista* cit., p. 493. Uno è il dialogo [*dialogos*] senza voce che l'anima fa con se stessa, ed è per questo che lo chiamiamo pensiero [*dianoia*], mentre l'altro corrisponde al flusso dell'anima che esce dalla bocca insieme alla voce. Qui il movimento va dall'anima alla bocca. Qui l'anima è quella parte superiore dell'anima con funzioni intellettuali, sede del pensiero, che Platone chiama sia *noein* che *dianoein*. Sceglie *dianoia* per il gioco di parole col *dialogos*. Platone sostiene che il *logos* insonoro dell'anima con se stessa, esternalizzandosi, si vocalizza. Il discorso parlato

Quindi, accanto al *noein* come puro *theōrein*, si ha una definizione del pensiero come dialogo che, sebbene conservi, da un lato, il carattere insonoro del *thaumazein*, non è assimilabile a quello statuto immobile ed estraniante che Arendt ritiene contraddistingua il pensiero di tipo platonico. Tuttavia, Arendt salta a piè pari il problema della molteplicità delle ermeneutiche platoniche e delle strade che l'Ateniense illustra per accedere alla verità, quindi le diverse articolazioni e configurazioni che il pensiero assume nelle sue opere. In base alla sua lettura, il pensiero come *pathos* (del *Teeteto*) e come dialogo fra sé e sé (del *Teeteto* e del *Sofista*) è assente nel contesto politico della *Repubblica*. Arendt prende in considerazione, in primo luogo, il *thaumazein*, *pathos* muto e non discorsivo; in secondo luogo, il *noein* come mero *theōrein*, ossia la contemplazione caratterizzata da immobilità ed estraniamento che Platone avrebbe voluto far diventare uno "stile" di vita; ed infine il dialogo dell'anima con se stessa (o due-in-uno), caratterizzato da silenzio ma anche da discorsività. Secondo Arendt, però, quella del pensiero come dialogo del due-in-uno non è una dottrina genuinamente platonica, ma è la principale innovazione socratica. Nella sua lettura, il fatto che il dialogo fra me e me costituisca la condizione del pensiero, ossia che «nel pensiero io sono due-in-uno», è la «fondamentale scoperta» (*fundamental discovery*) di Socrate. Egli è quindi lo scopritore della dualità interiore, di quel dialogo silenzioso dell'io con se stesso in cui consiste l'attività del pensiero o, in altre parole, della coscienza, sebbene non le avesse dato questo nome.

Per Arendt, infatti, io non sono solo per gli altri, ma sono anche per me stesso, ossia non vivo solo con gli altri, ma anche in mia compagnia e, mentre di fronte agli altri io appaio come uno, quando appaio a me stesso in realtà io sono due, precisamente due-in-uno. È la compagnia degli altri che fa di noi nuovamente un'unità. Quando penso, io sono sempre assieme a me stesso, posso parlare con me come fossi due, e solo in questa attività, ossia soltanto quando si pensa, si può acquisire un altro sé. Da questo punto di vista, pensare non è affatto un'attività specialistica o una prerogativa di pochi, bensì una capacità essenzialmente umana che potenzialmente ognuno può attualizzare.

Il fatto che il singolo appaia anche a se stesso è importante dal punto di vista politico, poiché nella sfera pubblico-politica gli uomini acquisiscono piena umanità non solo perché esistono, ma anche perché appaiono. Per Arendt, facoltà del discorso e fatto della pluralità si corrispondono, nel senso che parlando con noi stessi, viviamo assieme a noi stessi. Nel dialogo del pensiero io sono in realtà "due-in-uno", perché il pensiero è dialogo fra due.<sup>253</sup>

«La nostra pluralità creaturale si manifesta nel momento in cui siamo soli, nella forma necessariamente dialogica di ogni pensiero [...] nella solitudine con noi stessi siamo nella scissione e nell'ambiguità»<sup>254</sup>

«La dualità [...] è la modalità filosofica in cui la pluralità è esperita»<sup>255</sup>.

---

è una sonorizzazione di quello pensato. Il pensare precede e fonda il parlare. Cfr. A. CAVARERO, *A più voci* cit., pp. 54-57.

<sup>253</sup> Cfr. H. ARENDT, *Socrate* cit., pp. 41-45; EAD. *Subject File 1949-1975, Courses, Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?* cit., pp. 024442-024443; cfr. inoltre A. CAVARERO, *Il Socrate di Hannah Arendt* cit., pp. 90-91.

<sup>254</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 186 (agosto 1952).



A distanza di anni, ne *La vita della mente*, riferendosi all'attività del pensare, Arendt scriverà che «nulla forse indica con più forza che l'uomo esiste essenzialmente al plurale»<sup>256</sup>:

«differenza e alterità, le caratteristiche [...] del mondo delle apparenze [...] costituiscono anche le condizioni stesse per l'esistenza dell'io mentale dell'uomo: tale io non esiste realmente che nella dualità»<sup>257</sup>.

L'atto di pensare si svolge nella dualità,<sup>258</sup> quindi anche trovarsi nella solitudine significa vivere nella pluralità, condividere con altri – in questo caso, un altro se stesso – la propria esistenza. Paradossalmente, proprio il pensatore si ritrova ad esperire in maniera particolare tale condizione plurale dell'esistere.

«A questo punto comprendiamo anche per quale ragione la pluralità degli uomini non possa mai essere completamente eliminata, e per quale ragione la fuga del filosofo dalla sfera della pluralità resti sempre un'illusione: anche se dovessi vivere completamente da solo, vivrei [...] nella condizione della pluralità [...] Il filosofo che si rifugia nella solitudine assoluta, cercando di sfuggire alla condizione umana della pluralità, viene consegnato più radicalmente di chiunque altro a questa pluralità insita in ogni essere umano. È la compagnia degli altri, infatti, che, nel distogliermi dal dialogo del pensiero, torna a rendermi uno – un essere umano singolo, unico, che parla con una sola voce, e che gli altri possono riconoscere come tale»<sup>259</sup>

La pluralità è sì la legge della terra, ma solo l'uomo porta questo segno dentro di sé. Sulla scia di Socrate, nel suo corso del '54, Arendt sostiene che gli uomini non esistono al plurale soltanto nel mondo comune (nella condizione della pluralità, potremmo dire, visibile o “esterna”), ma portano in se stessi un «indizio» (*indication*) di questa pluralità (che è, invece, una pluralità invisibile o “interiore”) e che quindi essa, poiché è inscritta in ogni uomo e si manifesta nel dialogo interiore, non può in nessun caso venire obliterata. Se la pluralità penetra nella solitudine ed è «insita» (*inherent*) in ogni uomo, anche nella solitudine del pensiero non sono del tutto separato da quella pluralità in cui consiste il mondo umano. Essa non può mai essere eliminata perché, anche se dovessi vivere da solo, vivrei in una condizione plurale; anche il filosofo è quindi consegnato a questa dimensione, ed è per questo che la sua fuga dal mondo è definita, qui, un'illusione.<sup>260</sup> Rispetto ai due estremi della singolarità del *thaumazein* e della pluralità politica, quindi, l'attività del pensiero occupa una posizione intermedia.

Affermare che la solitudine è la condizione del pensiero significa dire che, affinché esso si attivi, occorre che ogni altra attività e ogni altro fare vengano interrotti (*stop and think*): il pensare è infatti un movimento di autoriflessione, un rivolgersi dell'io verso se stesso, e quindi un deliberato ritiro dal mondo delle apparenze

---

<sup>255</sup> H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?* cit., p. 024442.

<sup>256</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 280.

<sup>257</sup> *Ivi*, p. 282.

<sup>258</sup> Cfr. *ivi*, p. 157 e pp. 280-282.

<sup>259</sup> H. ARENDT, *Socrate* cit., p. 42.

<sup>260</sup> Cfr. *ivi*, p. 42 e p. 44.

(il quale, però, non intacca il fatto che tutti gli atti mentali abbiano come riferimento intenzionale la realtà); esso è, dunque, un'attività discontinua ed intermittente. Per consentire al pensiero di entrare in funzione, occorre quindi trovarsi in una condizione di completa solitudine, nella quale abbandoniamo cioè la compagnia degli altri e restiamo in compagnia soltanto di noi stessi: la perdita del “senso comune” è ciò che capita a chiunque rifletta su qualcosa; infatti, allorché l'individuo si abbandona al puro pensare, vive allora al singolare – anche se si tratta di una singolarità plurale.<sup>261</sup> Infatti, scrive Arendt: «la descrizione socratico-platonica del processo di pensiero mi sembra tanto importante poiché essa implica, anche se solo obliquamente, che gli uomini vivono al plurale e non al singolare: gli uomini, e non l'Uomo, abitano sulla terra»<sup>262</sup>.

Tuttavia, la solitudine nasconde un pericolo. «Mediante Socrate il pensiero è venuto alla luce con la sua suprema pretesa e il suo supremo pericolo»<sup>263</sup>, scrive Jaspers. La peculiarità arendtiana sta proprio nell'interpretazione di questi estremi: la suprema pretesa sta nel tentativo di connettere *duality* e *plurality*, mentre il pericolo viene individuato nella sua degenerazione, rappresentata dalla *loneliness*. La solitudine (*solitude*) si caratterizza come quella condizione in cui io tengo compagnia a me stesso e dentro di me discuto su tutto ciò che accade e mi riguarda. In questa solitudine, pertanto, io non sono in uno stato di isolamento, abbandono o estraniamento.<sup>264</sup> L'isolamento, invece, compare quando non sono in compagnia né di altri né di me stesso, cioè quando sono effettivamente “uno”, senza capacità di scindermi “in due” e di tenermi compagnia. Non si tratta del ritiro del filosofo nel *bios thēoretikōs*, laddove questi si rapporta al mondo comune considerandolo inferiore, ma è una negazione stessa dell'esperienza del *koinon*, della pluralità e della differenza, una sorta di ipostatizzazione della solitudine.<sup>265</sup> Come si può leggere in *Ideologia e terrore*, secondo Arendt, il primo pensatore in cui compare l'accidentale distinzione fra queste due modalità di “essere uno”, la *loneliness* e la *solitude*, è Epitteto, per il quale l'estraniamento (*eremia*), che è cosa diversa dall'esser solo (*monos*), è lo stato di chi è senza aiuto ed è vulnerabile: l'uomo estraniato (*eremos*) è circondato da altri con cui non riesce ad entrare in contatto e alla cui ostilità è esposto.<sup>266</sup>

---

<sup>261</sup> Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente* cit., pp. 130 e pp. 161-162.

<sup>262</sup> H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 82.

<sup>263</sup> K. JASPERS, *I grandi filosofi* cit., p. 214.

<sup>264</sup> Le espressioni che Arendt utilizza per descrivere quest'ultima condizione sono diverse. Il termine *loneliness* (in tedesco designato con *Verlassenheit*) è stato tradotto in italiano con «estraniamento» (H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo* cit., pp. 650-655), «isolamento» (EAD. *La natura del totalitarismo* cit., p. 129), «desolazione» (EAD. *La vita della mente* cit., p. 157) o «desolazione dell'isolamento» (*ivi*, p. 280). Espressioni usate in altri contesti, e che indicano l'abbandono da parte degli altri o l'impossibilità di stabilire con loro delle relazioni, come *world alienation* (*Weltentfremdung*) e *worldlessness* (*Weltlosigkeit*), sono state rese, rispettivamente, con «alienazione dal mondo» (EAD. *Vita activa* cit., p. 154 e pp. 183 ss.) e con «perdita del mondo» (EAD. *L'umanità in tempi bui* cit., p. 60), «acosmia» (*ivi*, p. 61) e «assenza di mondo» (*ivi*, p. 67).

<sup>265</sup> Cfr. I. POSSENTI, *Hannah Arendt tra Socrate e Platone* cit., p. 58.

<sup>266</sup> Cfr. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo (Ideologia e terrore)* cit., p. 652; EAD. *Quaderni e diari* cit., p. 221, ottobre 1952 (in cui *Verlassenheit* viene tradotto con «abbandono»). Cfr. EPITTETO, *Dissertationes* 3, 13 (l'edizione cui si è fatto riferimento è EPITTETO, *Diatribes* in ID. *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2009, p. 641). Si tratta del capitolo 13 del terzo libro, intitolato *Che cos'è l'isolamento, e chi è l'uomo isolato*. Interessante, in prospettiva arendtiana, notare come Epitteto affermi che bisogna saper stare da soli per poter stare in compagnia di se stessi e che gli uomini provano piacere nello stare assieme (che in Arendt non sono altro che il due-in-uno e la felicità pubblica).

Per Arendt, si è detto, l'unità della nostra identità ci è data dalla presenza degli altri. Ecco allora che, quando Arendt afferma che il filosofo dissolve dentro di sé la pluralità, intende dire che la vita contemplativa non comporta solo una rottura con gli altri, ma anche con se stessi. Sembra paradossale che sia proprio il pensatore – ma si badi, il “pensatore di professione” – a perdere la capacità di dialogare con sé che caratterizza il pensiero. Come si è visto in *La natura del totalitarismo*, c'è quindi un «rischio professionale» della filosofia (una *déformation professionnelle*), consistente nel perdere il proprio sé assieme al rapporto con gli altri. A questo punto diventa evidente l'ambiguità della descrizione arendtiana della solitudine: essa favorisce l'amicizia e i rapporti con gli altri o rende inclini a preferire i regimi dispotici e autoritari per essere lasciati in pace? Prepara per altre forme di rapporto umano o rischia di far dimenticare l'originaria relazionalità e pluralità umana? Se al ripiegamento nel mondo delle idee non segue un ritorno nel mondo “quaggiù”, se ciò che dovrebbe essere un momento divora l'intera esistenza, allora il filosofo rischia di perdere il senso della realtà e del proprio sé.

Questo, come si vedrà, spiega perché teoresi filosofica e giudizio politico fossero per Arendt due facoltà decisamente distinte ed autonome: la presenza dell'una non garantisce quindi la presenza anche dell'altra. Il più grande filosofo può rivelarsi politicamente inetto al pari dell'uomo qualunque.<sup>267</sup>

#### 4.2 La rilevanza politica della solitudine

In primo luogo, il carattere politico della solitudine risiede nel fatto che nel dialogo in essa presente io realizzo l'alterità (l'essere-altro da), così come è data in tutte le cose e nella sua forma più generale, la quale indica il fatto stesso della pluralità; è proprio il fatto che il singolo possa realizzare tale pluralità stando con se stesso a costituire la condizione di possibilità che egli sia con gli altri in qualità di altro. Il fatto paradossale è che l'uno non può realizzarsi trovandosi da solo, ma soltanto assieme ad altri e che, a sua volta, l'*alter* è realizzato solamente nella solitudine.<sup>268</sup>

In secondo luogo, la rilevanza politica del due-in-uno consiste nel fatto che la solitudine, ritenuta prerogativa dei filosofi e «sospettata dalla *polis* di essere una condizione anti-politica», è al contrario «la condizione necessaria per il buon funzionamento della *polis*»<sup>269</sup> stessa, una garanzia migliore delle regole imposte; essa è parte integrante del vivere assieme agli altri e la condizione della comunità, poiché il vivere con gli altri inizia dal vivere con se stessi. Aristotele definisce l'amico un altro se stesso (*allos authos*), sostenendo che i rapporti che si hanno con gli amici paiono derivare da quelli che si hanno verso se stessi e che l'uomo eccellente è colui che è in accordo con se stesso;<sup>270</sup> per Socrate, invece, è l'io a dover essere per me una sorta di amico. Se Aristotele, potremmo dire, “esteriorizza” il sé, proiettandolo sull'amico, Arendt “interiorizza” la

---

<sup>267</sup> Come giustamente fa notare Franco Volpi: cfr. F. VOLPI, *Introduzione* a G. ANDERS, H. ARENDT, H. JONAS, K. LÖWITZ, L. STRAUSS, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Donzelli Editore, Roma 1998, p. XIV. Sarebbe dunque questo il caso di Heidegger che, pur essendo stato un grande pensatore, ha sbagliato il suo giudizio sul nazismo.

<sup>268</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., pp. 221-222 (ottobre 1952). In questo senso, la solitudine è la condizione di possibilità della comunità, esattamente come la comunità è la condizione di possibilità dell'essere uno.

<sup>269</sup> H. ARENDT, *Socrate* cit., p. 46.

<sup>270</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1170 b, 6-7; 1166 a 1-3; 1166 a 14. Ma Arendt pensa che Aristotele abbia torto, in quanto è il sé ad essere una sorta di amico (cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 543, p. 547).

figura dell'amico portandola nell'io. L'esempio di Socrate e l'amicizia di Aristotele ricordano che la vita insieme agli altri comincia con la vita insieme a se stessi e che chi sa vivere con se stesso, sa vivere con gli altri. Il presupposto alla base di tale convinzione è che si applichino le stesse regole tanto al mio vivere con gli altri quanto al mio vivere con me stesso.<sup>271</sup> Come ebbe a dire Heinrich Blücher nella lezione finale del suo *Common Course* nel giugno del 1967, per Socrate era chiaro che l'uomo, questo essere che egli definisce «*incurable relationist*», dovesse, per prima cosa, aver cura di stabilire delle relazioni coi suoi simili e che ciò potesse essere ottenuto soltanto coltivando un rapporto produttivo con se stessi.<sup>272</sup> L'unico criterio del pensiero, che Arendt riprende da Socrate, è la non-contraddizione, la coerenza (o armonia): il dialogo interiore deve svolgersi fra amici, per il motivo molto semplice che il sé è l'unica persona da cui non posso separarmi. Ecco perché è meglio essere in disaccordo col mondo intero che con se stessi.<sup>273</sup> Il principio guida di chi espone in modo veritiero la propria *doxa* dovrà essere l'essere d'accordo con se stesso, dovrà cioè cercare di non contraddirsi. Il principio di non-contraddizione è diventato la regola fondamentale del pensiero perché la paura della contraddizione è paura della scissione (del non poter restare uno). Da questo principio, per Arendt, hanno preso avvio sia la logica che l'etica occidentale: contraddizione logica e cattiva coscienza morale sono il medesimo fenomeno.

Ci sono poi due ulteriori caratteri della valenza pratica (ossia etico-politica) propria della solitudine del pensiero, che costituiranno un tema centrale nella successiva riflessione arendtiana.<sup>274</sup> Innanzitutto, possiamo dire – anticipando l'indagine sull'etica e sul rapporto che la facoltà del pensiero intrattiene con essa, che prende avvio dagli anni Sessanta – che la solitudine in quanto condizione del pensiero permette il posizionamento critico del soggetto all'interno di una comunità, ossia il giudizio morale. Arendt va via via identificando un effetto distruttivo e catartico del pensiero che è etico-politico, in quanto libera la facoltà del giudizio, in particolare nelle situazioni di emergenza. Socrate, infatti, credeva che la morale – che per Arendt si fonda sull'attività del pensare – potesse migliorare non soltanto l'uomo nella sua singolarità, ma anche l'uomo in quanto cittadino.<sup>275</sup>

Infine, come Arendt chiarirà nell'elaborazione della sua teoria del giudizio, nella solitudine l'uomo rappresenta l'irriducibile alterità delle *doxai* costitutive del mondo comune, attuando una trasposizione dei punti di vista altrui all'interno del soggetto o, in altre parole, “visitando” le prospettive degli altri.

Tutto ciò significa che l'esercizio del pensiero richiede una pluralità. La pluralità del mondo, «antefatto della pluralità interna»<sup>276</sup>, pone in esercizio il pensiero. Poiché il *self* socratico-arendtiano raccoglie i concetti di

---

<sup>271</sup> Cfr. H. ARENDT, *Karl Marx* cit., p. 108; EAD. *Socrate* cit., p. 42.

<sup>272</sup> H. BLÜCHER, *A Lecture from the Common Course* cit., p. 395. Il tema della cura di sé sarà sviluppato dai pensatori francesi Pierre Hadot e Michel Foucault.

<sup>273</sup> Arendt annota *Teeteto* 189 e; cfr. anche *Sofista* 263 e; il tema dell'armonia come criterio del pensiero verrà poi ripreso e approfondito in H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., pp. 76 ss.

<sup>274</sup> Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente* cit., pp. 259-289; EAD. *Teoria del giudizio politico* cit., pp. 59-69.

<sup>275</sup> Cfr. H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 87.

<sup>276</sup> A. MECCARIELLO, *Philosophy and Politics* cit., p. 144.

alterità, vita pubblica, pubblicità e punto di vista degli altri, esso viene descritto da Arendt nei termini di una «trasposizione dell'ideale pubblico-politico nella dimensione della singolarità»<sup>277</sup>.

E da alcuni passaggi possiamo capire che non si tratta soltanto di una dualità dialogante (la duplicità dell'io), ma una rappresentazione (o interiorizzazione) della pluralità dei molti altri:

«La riflessione, in senso stretto, si svolge in solitudine ed è un dialogo fra me e me; ma questo dialogo del due-in-uno non perde il contatto col mondo dei miei simili, perché essi sono rappresentati nell'io con cui conduco il dialogo del pensiero»<sup>278</sup>

«il sé che mi accompagna [...] non può mai assumere, di fronte a me stesso, quell'aspetto unico e definito, quella distinzione che hanno per me le altre persone; questo sé rimane sempre mutevole e piuttosto ambiguo. Ed è proprio in forma di mutevolezza e ambiguità che il sé mi rappresenta tutti gli uomini, l'umanità di tutti gli uomini [...]»<sup>279</sup>

Si comprende così che nel pensiero le voci degli altri, attraverso le quali si esprime la pluralità umana, non sono presenti, ma sono rappresentate: dialogare con sé, quindi, non significa nemmeno soltanto essere due, ma “essere molti” perché, nel dialogo che interiorizza la pluralità dei punti di vista, l'interlocutore interiore fa valere il punto di vista degli altri. La solitudine del pensiero, in quanto animata da rappresentazioni, è ancora in contatto col mondo, al punto che quando si è con se stessi si è «potenzialmente insieme a tutti»<sup>280</sup>.

La solitudine del pensiero non perde il legame col mondo, non è una condizione apolitica o antipolitica di estraniamento o separatezza da esso ma, al contrario, stimolando la facoltà di giudicare, realizza precisi effetti pratici: separa il singolo dalla massa e, diventando qualcosa di visibile, si trasforma in una sorta di azione; inoltre, nel rappresentare i punti di vista degli altri, nel pensiero ci si muove in uno spazio potenzialmente pubblico.

Da un lato, vi è quindi un pensiero filosofico inteso platonicamente e tradizionalmente come contemplazione, dall'altro, un tipo di pensiero scoperto da Socrate e concepito essenzialmente come dialogo, aperto al mondo e alla pluralità.

«Questo pensare-a è di fatto puramente “contemplativo”. Il riflettere-su è sempre già pratico, è soltanto l'altro lato dell'agire. Il riflettere-su con se stessi nella solitudine presuppone tutti gli altri e tutto il resto»<sup>281</sup>

«[...] nella misura in cui viviamo sempre con noi stessi, cambiamo continuamente il mondo umano in meglio o in peggio, anche quando non agiamo affatto»<sup>282</sup>

---

<sup>277</sup> Cfr. B. ASSY, *Etica, responsabilità e giudizio in Hannah Arendt* cit., p. 108. Per Assy ciò implica che la mia singolarità si formi a partire dall'interiorizzazione dei punti di vista altrui e della differenza (cfr. *ivi*, p. 109).

<sup>278</sup> H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo (Ideologia e terrore)* cit., p. 652.

<sup>279</sup> H. ARENDT, *Socrate* cit., p. 44.

<sup>280</sup> H. ARENDT, *La natura del totalitarismo* cit., p. 130.

<sup>281</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 232 (dicembre 1952).

<sup>282</sup> H. ARENDT, *Socrate* cit., p. 45.

Per intendere la valenza politica del pensiero, lo “spazio politico” arendtiano non dev’essere sovrapposto esclusivamente alla sfera pubblica, ma va esteso, almeno in parte, anche all’ambito privato o “interiore”. Quest’ultimo, che può accogliere in sé il presentarsi del pensiero, per Arendt non è necessariamente opposto alla politica e all’azione. Certo, il dialogo fra me e me del pensiero svolto in solitudine va distinto dal pensiero propriamente politico e rappresentativo, ma l’importanza del pensiero e, quindi, della solitudine, risiede nel fatto che interrompe l’unità, la certezza e la sicurezza che permette all’ideologia di sovrastare l’individuo o alla passività di impossessarsene. Il pensiero è un’attività difficile, richiede una fuoriuscita dagli affari del mondo, ma essere separati dalla sfera pubblica, come si è visto, non significa essere da soli (come accade nell’isolamento). L’abilità di Socrate – ma anche di Jaspers – è stata quella di vivere doppiamente, in solitudine e in pubblico. Questo significa che la scoperta socratica è in qualche modo funzionale a creare le basi di un autentico vivere politico.

La legittimità dell’identificazione della solitudine come condizione della politica dipende dalla particolare concezione arendtiana della politica stessa. Se quest’ultima viene concepita come amministrazione dello stato, suddivisione del potere o decisioni della legislatura, non riesce facile capire in che senso l’attività del pensiero potrebbe trovarvi posto; se invece viene intesa come il regno della libertà, dell’autorivelazione, dello scambio di opinioni e del vivere-con allora le cose cambiano. Arendt riconosce la possibilità di dar vita a spazi o isole di libertà nella dimensione pubblica, ossia nell’azione (che è politica per definizione), ma anche nell’interiorità, nella solitudine del pensiero; e ciò che unisce questa libertà pubblica e questa libertà interiore è la separazione dalla necessità, dall’ordinario e dalla normalizzazione.<sup>283</sup>

Sembra che l’anello di connessione, ciò che può coniugare e congiungere pensiero e azione sia, quindi, proprio la categoria della pluralità. Il pensiero è già pluralità. È possibile affermare che in Arendt si assiste ad uno spostamento rispetto alla classica polarità fra vita attiva e contemplativa, prassi e teoria, la quale viene sostituita con la polarità fra uomo posto al plurale e uomo al singolare, ossia fra uomo nel mondo e uomo solo con se stesso;<sup>284</sup> ciò significa, in altre parole, che la questione arendtiana fondamentale è quella della problematica relazione fra azione e pensiero,<sup>285</sup> la quale rimane, nel corso della sua produzione, sempre viva, ma anche ambivalente e, in definitiva, irrisolta. Ed è indubbio che lo stare con se stessi e lo stare con gli altri rappresentino due modalità di vivere diverse, che Arendt si sforza, in maniera altalenante e non sempre convincente, di connettere. Tuttavia, in ultima analisi, queste due fondamentali facoltà sono accomunate dal fatto di essere due modalità dell’essere-insieme.<sup>286</sup> Se il pensare costituisce una sorta di esperienza

---

<sup>283</sup> Cfr. R. BERKOWITZ, *Solitude and the Activity of Thinking* in R. BERKOWITZ, J. KATZ, T. KEENAN (ed. by), *Thinking in Dark Times. Hannah Arendt on Ethics and Politics*, Fordham University Press, New York 2010, pp. 237-245.

<sup>284</sup> Cfr. H. JONAS, *Agire, conoscere, pensare* cit., p. 50.

<sup>285</sup> Cfr. J. KOHN, *Thinking/Acting* cit., p. 129.

<sup>286</sup> Cfr. A. CAVARERO, *Il Socrate di Hannah Arendt* cit., pp. 93-94; A. MECCARIELLO, *L’immagine infranta della caverna di Platone. L’interpretazione di Hannah Arendt* in A. MUNI (a cura di), *Platone nel pensiero moderno e contemporaneo* cit., vol. VI, p. 178. Aldo Meccariello, in questo contributo, ricostruisce i tratti della questione filosofia/politica attraverso tre percorsi che seguono rispettivamente *Socrate, Che cos’è l’autorità?* e *La vita della mente*.

fondamentale della pluralità, allora anche il singolo va inteso al plurale:<sup>287</sup> per Arendt, infatti, in realtà l'uomo non esiste mai al singolare, ma ha un'essenza plurale e vive al plurale.<sup>288</sup> La polarità pluralità/singularità si risolverebbe così in una priorità, logico-teoretica e fenomenologico-esistenziale, della pluralità.

In conclusione, è possibile affermare che in Hannah Arendt la categoria della pluralità si colloca su piani differenti, assumendo così diverse configurazioni e testimoniando una volta di più il suo carattere centrale nell'opera dell'Autrice, non soltanto sulla scena pubblica del mondo ma anche per la vita mentale del singolo. Da una parte, vi è la pluralità "esterna", quella del mondo delle apparenze e della dimensione pubblico-politica, in cui incontriamo gli altri e rispetto ai quali ci rapportiamo mediante la facoltà dell'azione e del discorso. Dall'altra, vi è la pluralità "interiore", la quale a sua volta si dà, da un lato, come dualità nel dialogo dell'anima con se stessa, ossia nel riferirsi dell'io a se medesimo del pensiero (inteso qui in senso stretto) e, dall'altro, come pluralità immaginata o rappresentata quando l'io fa riferimento ai punti di vista altrui nella dinamica del giudizio politico (pensiero politico-rappresentativo). Ad ogni configurazione della pluralità corrisponde, quindi, anche una diversa facoltà umana che con essa intrattiene un particolare rapporto.

## 5. Un'altra possibilità per la filosofia

### 5.1 Il Socrate di Hannah Arendt fra politica ed etica

Com'è stato già osservato in precedenza, il volto del Socrate arendtiano è duplice, in quanto doppia è l'istanza socratica nei confronti del mondo comune:<sup>289</sup> da un lato, infatti, egli mira a un rafforzamento della sfera pubblica, attraverso la forte carica egualitaria e connettiva del *dialeghesthai* e la valorizzazione della pluralità poliprospectica delle *doxai*; dall'altro, incarnando il "vento del pensiero" come istanza critica, catartica e dissolvente, e anticipando il tema del valore etico-politico del giudizio – su cui si avrà modo di tornare – egli tende ad una sua messa in questione, fino alla possibilità estrema del suo sovvertimento e della sua distruzione. Saranno soprattutto *Thinking and Moral Considerations* e il primo volume di *The Life of the Mind*, nei quali Arendt ricorrerà ancora alla figura di Socrate per cercare di capire in cosa consista l'attività del pensiero,<sup>290</sup> a ritrarre il volto di questo "secondo Socrate", il quale, ad un'attenta analisi, non contraddice il primo, bensì è ad esso complementare.

---

<sup>287</sup> Cfr. U. LUDZ, *Commento del curatore* cit., pp. 133-134.

<sup>288</sup> Cfr. H. ARENDT, *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo* cit., p. 46, EAD. *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 82; EAD. *La vita della mente* cit., p. 280.

<sup>289</sup> Cfr. I POSSENTI, *Hannah Arendt tra Socrate e Platone* cit., p. 59.

<sup>290</sup> Cfr. H. ARENDT, *Il pensiero e le considerazioni morali* cit., pp. 146 ss.; EAD. *La vita della mente* cit., pp. 259 ss. È a partire dall'esperienza del processo ad Adolf Eichmann che Arendt svilupperà, nel corso degli anni Sessanta e nei primi anni Settanta, queste riflessioni. L'integrità fra questi due aspetti dell'indagine arendtiana verrà ulteriormente chiarita nel corso del terzo capitolo del presente lavoro.

Secondo alcuni interpreti, nel corso dell'indagine portata avanti da Arendt, pare esserci un cambiamento di rotta della maieutica socratica, la cui funzione "espressivo-rivelativa" nei confronti delle opinioni altrui e di costruzione "amicale" (nel senso specifico di cui si è detto) di uno spazio condiviso cede il posto ad un carattere più marcatamente distruttivo e catartico; in altre parole, mentre il Socrate di *Philosophy and Politics* non aveva effetti purgativi, in quanto ogni *doxa* era espressione delle multiformi prospettive ed era quindi degna di essere preservata, il Socrate successivo non è più semplicemente tafano, ma ostetrico e levatrice, ossia purgativo e distruttivo nei confronti della *doxa*.<sup>291</sup>

Questa distinzione, in realtà, non rappresenta alcuna rottura o schizofrenia nell'opera arendtiana, e non comporta un rovesciamento dell'originaria interpretazione che di Socrate era stata offerta, ma si spiega con i rinnovati interessi che animano la pensatrice, in particolare con l'esigenza di mettere sempre più a fuoco il funzionamento della facoltà del giudizio e di porre la questione della costituzione del singolo come soggetto morale. Arendt inizia cioè a guardare il corpo politico, potremmo dire, dal punto di vista della singolarità, la quale si trova coinvolta nei rapporti di dominio e ad essi deve, in un modo o in un altro, rispondere. La Germania nazista, infatti, non è l'Atene di Pericle. I due volti di Socrate sono quindi due facce della stessa medaglia: si può dire, come fa Arendt esplicitamente nel suo corso del '69, che egli è tafano nei confronti della città e ostetrico nei confronti del singolo.<sup>292</sup> Ciò di cui bisognerà sbarazzarsi, per Arendt, non sarà tanto dell'opinione ma, più precisamente, del pregiudizio e di ciò che ne costituisce il substrato: l'abitudine a fare affidamento su un insieme monolitico di regole utili a sussumere i casi particolari d'esperienza. Si tratta perciò di una radicalizzazione dello stesso movimento di dialogo-confronto che Socrate aveva inaugurato e che, in un primo momento, è rivolto verso gli altri, mentre poi viene rivolto soprattutto verso se stessi. Sono modalità differenti per approcciare il complicato tema del rapporto fra singolarità e pluralità, fra l'io e gli altri. La relazione fra i due poli dev'essere tale che nessuno dei due schiacci l'altro. L'io deve abbandonare la pretesa di poter cogliere e custodire una verità riconoscibile universalmente e confrontarsi con la molteplicità dei punti di vista possibili all'interno di una comunità, così come nessun ordinamento socio-politico può imporsi al punto tale da voler eliminare l'autonomia e la responsabilità individuale. Il sostenere, da un lato, la pluralità del mondo e, dall'altro, il preservare l'integrità del sé fanno parte di uno stesso progetto arendtiano. L'unico insegnamento che Socrate ha inteso dare ai suoi allievi è stato quello di parlare con se stessi, poiché questo è il modo per imparare a vivere con se stessi; «in altri termini, insegnò loro come pensare. L'aspetto politico del suo insegnamento sta nell'assunzione che soltanto coloro che sanno vivere

---

<sup>291</sup> Cfr. D. VILLA, *Arendt and Socrates* cit., pp. 241-257. Per l'autore, il criterio del primo Socrate è estetico, ha cioè la funzione di moltiplicare le prospettive per rendere più ricca la bellezza di Atene, mentre successivamente Arendt pare invertire la sua scala di valori, sospendendo la difesa del *bios politikos*. Anche George Kateb riconosce una discrepanza fra il Socrate del corso del '54 e quello delle opere pubblicate e, più in generale, fra un tipo di individualismo "democratico" e uno, invece, "agonistico": cfr. G. KATEB, *H. Arendt e l'individualismo*, «Dianoia», 6 (2001), pp. 225-252.

<sup>292</sup> Cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?* cit., p. 024441.



con se stessi sono capaci di vivere con gli altri e che è pericoloso per una *polis* che i suoi cittadini vivano insieme senza sapere come vivere con se stessi»<sup>293</sup>.

Nei confronti della politica, quindi, la facoltà del pensiero (e del giudizio), da una parte, è benefica, poiché aiuta a costruire mondo comune, dall'altra, è destabilizzante, in quanto mette in discussione le convenzioni, crea attrito e resistenza al contesto. Ciò significa che pensare è essenziale per due dimensioni, la politica, ossia per vivere con altri, e per l'etica, ossia per la vita assieme a se stessi. Socrate è, nello stesso tempo, esempio di un *bios politikos* in contatto diretto con la pluralità esterna del mondo condiviso con i nostri simili e scopritore dell'esperienza del rapporto solitario dell'io con se stesso nella dualità interiore. Egli inoltre rappresenta, nello stesso tempo, il caso emblematico mediante il quale si comprendono le ragioni del conflitto fra filosofia e politica, ma anche colui che mostra la possibilità di risolvere tale conflitto, individuando un rapporto positivo fra filosofia e politica, pensiero e azione.

Il risultato è che Socrate ha delineato il ruolo del filosofo nella città: la sua, annota Arendt è «l'unica pratica filosofica che si sia mai svolta in pubblico»<sup>294</sup> in quanto egli è stato «il primo e l'ultimo dei filosofi che non ha voluto vivere nascostamente (*inhiding*)»<sup>295</sup>; egli è cioè paradigma ed esempio del pensatore non-professionista, che riunisce nella sua persona le due passioni soltanto all'apparenza contraddittorie del pensare e dell'agire: non perché fosse desideroso di trovare applicazioni pratiche ai suoi pensieri o di fissare canoni teoretici per l'azione, ma poiché abitava entrambe le dimensioni e si muoveva liberamente in esse.

«[...] un esempio, un paradigma di pensatore non professionale, che abbia riunite nella propria persona le due passioni apertamente contraddittorie del pensare e dell'agire: non nel senso che sia smanioso di trovare applicazioni pratiche ai suoi pensieri o di fissare canoni teorici per l'azione, ma nel senso molto più importante di sentirsi egualmente a casa propria in entrambe le sfere, capace di muoversi dall'una all'altra con la più grande facilità apparente, proprio come noi

---

<sup>293</sup> H. ARENDT, *Karl Marx* cit., p. 109. Per Jaeger, Socrate è stato il primo a guardare alla libertà come un problema morale, trasferendo il conflitto fra schiavitù e libertà all'interno dell'uomo, nel mondo morale; con lui nasce quindi una nuova idea di libertà spirituale, intesa come *self-control*, ossia come governo della ragione sui desideri, e come indipendenza dalle cose esterne (*autarkeia*), connessa all'idea della filosofia moderna di autonomia morale. Per Arendt, invece, l'idea del governo della ragione sul corpo non è da attribuire a Socrate, ma a Platone. Concorda, almeno in parte, sull'idea di stampo socratico del soggetto moralmente indipendente, sebbene tale indipendenza non significhi autarchia: vedremo infatti che, nella pratica arendtiana del giudizio, essenziale sarà il confronto con i punti di vista altrui. Tuttavia, per Jaeger, Socrate appartiene ancora alla *polis* e pertanto questa autarchia non è individualistica e non implica una "non-cittadinanza" (cfr. W. JAEGER, *Paideia* cit., p. 55 e p. 57). Foucault, nel suo corso al Collège de France del 1984, dopo aver delineato i caratteri della *parrēsia* etico-filosofica socratica (composta dagli elementi della ricerca, della prova e della cura) e averla distinta da quella politica, asserisce che, nonostante occorra preservare tale modalità di veridizione dai pericoli della politica, ciò non significa che non costituisca un bene per la città: Socrate, infatti, incitando i suoi concittadini a prendersi cura di se stessi, ricopre una funzione che si rivela utile alla *polis* nella sua interezza, la quale dovrebbe annoverare fra i suoi interessi la promozione della pratica parresiasica e della cura di sé. (cfr. M. FOUCAULT, *Il coraggio della verità* cit., p. 95). Allo stesso modo Hadot, secondo il quale, nonostante possa sembrare che l'invito socratico a prendersi cura di sé si risolva in un invito ad un distacco dalla vita della città e dal mondo e a preoccuparsi soltanto della propria coscienza, la cura di sé è indissolubile dalla cura della città e degli altri (cfr. P. HADOT, *Che cos'è la filosofia antica?* cit., pp. 38-40).

<sup>294</sup> H. ARENDT, *Appendice ad EAD. Che cos'è la politica?* cit., p. 155. Si tratta di appunti preparatori riportati da Ursula Ludz per un capitolo della *Introduzione alla politica* intitolato *La posizione socratica*.

<sup>295</sup> H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?* cit., p. 024439 (traduzione mia).

ci muoviamo continuamente avanti e indietro tra le esperienze nel mondo delle apparenze e il bisogno di riflettere su di esse [...] un uomo che non si riconoscesse nella moltitudine né tra i pochi eletti (una distinzione che risale per lo meno a Pitagora), che non nutrisse nessuna aspirazione a essere dominatore di uomini [...] ma che per contro non si sottomettesse nemmeno al dominio altrui: insomma, un pensatore che restasse sempre un uomo tra gli uomini, che non schivasse la vita pubblica, un cittadino tra gli altri [...]. Tutto fa ritenere che non sia facile trovare un uomo simile: se fosse tale da rappresentare ai nostri occhi la reale attività del pensiero, non avrebbe lasciato dietro di sé un corpo di dottrine; né si sarebbe curato di metter per iscritto i suoi pensieri [...] Il lettore avrà già indovinato che sto pensando a Socrate»<sup>296</sup>

Il ruolo del filosofo-Socrate nella città è di essere tafano, ossia di mantenere la città all'erta, non proponendo ma criticando, non affermando ma interrogando. Egli è cittadino fra gli altri, non possiede il sapere, non insegna nulla, non consiglia i sapienti e non aspira a governare gli uomini, perché ciò implica la soppressione dell'uguaglianza e della parità; allo stesso tempo però, non si sottomette ad altri, antepoendo la coscienza morale personale alla legge della città e diventando così l'inventore della disobbedienza civile. La sua convinzione è che il pensiero sia una cosa buona per gli uomini in quanto cittadini e in quanto singoli. Egli «si distingue da una parte dai πολλοί, e dall'altra dai σοφοί! Questa è la sua posizione, e la sua soltanto. I più si calmano con l'apparenza e l'opinione, i saggi si calmano con l'essere e la verità; soltanto Socrate non può darsi pace, poiché pensa e il pensiero non produce risultati»<sup>297</sup>.

Per Arendt, in Socrate, l'azione non è frutto di un comando proveniente dall'esterno: la violazione di un'altra persona sarebbe stata equivalente alla violazione di sé. Il principio di non-contraddizione (che, secondo Arendt, egli ha scoperto) governa tanto il suo pensiero (logica) quanto la sua azione (etica).

Socrate è un uomo in carne e ossa che assapora le opinioni altrui, ossia le verità relative, è pensatore impegnato, non semplice spettatore lontano dalla sfera pubblica. Sceglie di non articolare la sua opinione, ma ne testimonia la validità morendo per essa. Egli è l'esempio di un modo di pensare che rimane attivo nel mondo delle apparenze, giudicando e discriminando fra le varie opinioni su questioni comuni, che riguardano il mondo stesso. Se Jaeger sottolinea che Socrate descriveva la sua attività (*pragma*) come filosofia (o come un filosofare),<sup>298</sup> per Arendt è la filosofia socratica a poter essere descritta come un'attività. Socrate non ha abbandonato né la città né il pensiero: ha vissuto il paradosso di essere assieme cittadino e pensatore. In lui vengono a saldarsi filosofia come attività del pensare e filosofia come *dialeghestai*, esperienza solitaria del pensiero e *praxis/lexis* nello spazio comune.<sup>299</sup> La filosofia di Socrate è, per usare le parole di Hadot, «nuovo modo di vita, riflessione attiva, coscienza vivente»<sup>300</sup>.

In questo senso, il Socrate arendtiano può segnare l'inizio di una «relazione obliqua»<sup>301</sup>, cioè non gerarchica-verticale, fra pratica politica ed esperienza filosofica, la possibilità per una nuova filosofia politica. Egli è il

---

<sup>296</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* cit., pp. 260-261.

<sup>297</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., pp. 474-475 (appunti del 1958).

<sup>298</sup> Cfr. W. JAEGER, *Paideia* cit., p. 36. Arendt sottolinea il termine "attività" nella sua copia del testo.

<sup>299</sup> Cfr. A. MECCARIELLO, *L'immagine infranta della caverna di Platone* cit., pp. 177-178.

<sup>300</sup> P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica* cit., p. 100.

<sup>301</sup> B. ASSY, *Etica, responsabilità e giudizio in Hannah Arendt* cit., p. 98.

polo catalizzatore di una possibile contro-tradizione, indica cioè il punto d'avvio di un'altra tradizione possibile per la filosofia politica: «Se nel pensiero occidentale fosse esistita una tradizione socratica, se [...] la storia della filosofia fosse una raccolta di note a piè di pagina non a Platone, ma a Socrate [...]»<sup>302</sup> chissà di quali benefici si sarebbe potuto godere nel comprendere e nell'assaporare pienamente la vita politica. Il corso del '54 rappresenta dunque un punto di contatto privilegiato fra la *vita activa* e la vita della mente.<sup>303</sup> Nel suo ritratto di Socrate come il primo – e forse l'ultimo – dei filosofi-cittadini, nessuno come Arendt ha insistito così fermamente sull'equazione fra pensare e agire nella figura del filosofo ateniese.<sup>304</sup> Il paradigma socratico funge da “modello”<sup>305</sup> sia nell'agire che nel pensare, in quanto simbolo di quell'«alternativa rimossa»<sup>306</sup> capace di far crollare i dualismi. Arendt sfrutta quindi la plasmabilità della figura di Socrate per costruire su di essa un suo discorso teorico, facendone «un tentativo di immaginazione e reinvenzione filosofica»<sup>307</sup> e una sorta di proiezione «idealtipica»<sup>308</sup> su cui proiettare la sua concezione dell'umano. Appare chiaro come la questione socratica possa essere considerata una delle chiavi di lettura più interessanti e proficue dell'opera di Arendt: essa testimonia infatti dell'intrinseca unitarietà del pensiero arendtiano e rappresenta una possibilità, ancora poco esplorata, di ricomporre la frattura fra pensiero e azione, che in definitiva altro non sono che due modalità dell'essere insieme.

## 5.2 Una nuova filosofia politica

Ogni filosofia politica esprime innanzitutto l'atteggiamento del filosofo nei confronti delle faccende umane, e deve fare i conti con un'alternativa: interpretare la filosofia alla luce della politica o la politica alla luce della filosofia; e la scelta rivela a quale sfera viene riconosciuta superiorità.<sup>309</sup> Come si è visto, l'obiettivo di Arendt consiste nella ricerca di quelle dinamiche della tradizione filosofica responsabili del fraintendimento della politica, la quale, se pensata nella dimensione ontologica, va incontro alla soppressione dei suoi elementi strutturali come pluralità, contingenza, temporalità e finitudine. In Socrate la relazione fra filosofia e politica è ancora solida, nonostante egli non miri solo ad un rafforzamento della dimensione comune, ma anche a una sua messa in discussione. Platone, invece, inaugura fra le due un rapporto dualistico, gerarchico e ancillare. Esiste quindi un futuro per la filosofia politica? In una conferenza del '54 Arendt afferma:

«[...] una nuova filosofia politica [...] consisterà nella riformulazione dell'atteggiamento dei filosofi verso la sfera politica, del rapporto tra l'uomo come essere filosofico e l'uomo come essere politico, nonché della relazione tra

<sup>302</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* cit., pp. 267-268.

<sup>303</sup> Cfr. A. MECCARIELLO, *Philosophy and Politics* cit., pp. 146-147. Per l'Autore, tracce così radicali per un felice connubio fra filosofia e politica non si troveranno più nelle opere successive.

<sup>304</sup> Cfr. J. KOHN, *Introduction to H. ARENDT, The Promise of Politics* cit., pp. XXV-XXVI; ID. *Thinking/Acting* cit., p. 126.

<sup>305</sup> A. CAVARERO, *Il Socrate di Hannah Arendt* cit., p. 93.

<sup>306</sup> I. POSSENTI, *Introduzione* cit., p. 15.

<sup>307</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>308</sup> F. FISTETTI, *Hannah Arendt e Martin Heidegger* cit., p. 65; S. FORTI, *Lecture socratiche* cit., p. 101. In altre parole, per Simona Forti, Socrate diventa per Arendt il suo «alter ego» (*ivi*, p. 103).

<sup>309</sup> Cfr. H. ARENDT, *Socrate*, p. 49.

pensiero e azione [...] Cruciale per una nuova filosofia politica sarà l'indagine sulla rilevanza politica del pensiero, cioè sulla significatività e sulle condizioni del pensiero per un essere che non esiste mai al singolare [...] Un'autentica filosofia politica [...] potrà scaturire solo da un atto originario di *thaumazein* – dallo stupore. Perciò questa volta, l'impulso a porre domande dovrà riguardare direttamente la sfera degli affari umani e delle gesta umane. Certamente [...] i filosofi, con il loro interesse costituito a restare riparati dagli altri uomini e con la loro esperienza professionale di solitudine, non sono particolarmente ben attrezzati. Ma che cos'altro ci resterebbe, se dovessero mancarci?»<sup>310</sup>

Pertanto, per Arendt, se si vuole giungere ad una nuova filosofia politica, i filosofi devono iniziare ad assumere la pluralità come oggetto del proprio *thaumazein*, attuando una vera e propria *metanoia*, ossia un mutamento (*metà-*) del proprio modo di pensare (*noeo*). Occorre cioè una torsione del *thaumazein*, il cui paradosso consiste nel trasformare l'ostacolo al pensare in oggetto del pensare;<sup>311</sup> si tratta di una sorta di rivoluzione copernicana promossa da un filosofo diverso da quello tradizionale, che non fa del ritrarsi il tratto specifico del suo operare ma pone la propria dimora nelle faccende umane. Arendt non enuncia una semplice dichiarazione di intenti che sarebbe in grado di cancellare come per magia gli attriti esistenti fra filosofia e politica, ma richiama a una vera e propria conversione della filosofia, che dovrebbe divenire altra pur restando se stessa. Si tratta di conservare lo stupore ammirato (che non deve ridursi a sapere applicato, come se la politica andasse da sé), ma di orientarlo diversamente (dal platonismo): invece di distogliersi dalla pluralità, dev'essere uno stupore che gravita attorno alle faccende umane, che si stupisce di fronte a quello che Arendt chiama il "miracolo dell'agire". Soprattutto nel suo corso su *Socrate* ella si sforza quindi di andare lontano, di intravedere una nuova filosofia politica che avrebbe anche il privilegio di essere autentica. Affinché questa sia possibile sono necessarie alcune condizioni: la prima è l'assunzione del paradosso dell'appartenenza (al mondo delle apparenze) e del ritrarsi (da esso nel pensiero);<sup>312</sup> il ritrarsi infatti presuppone sempre ciò da cui ci si ritrae; la fallacia metafisica consiste proprio nel cercare di abolire il paradosso, mantenendo solo uno dei due rami, motivo per cui Arendt è critica nei confronti dei pensatori professionali. È importante mantenerlo perché in virtù della sua insormontabile tensione il pensatore può evitare di dimenticare la dimensione della pluralità. La seconda condizione richiede infatti un rapporto col *thaumazein* che non degeneri in rinnegamento della pluralità. La terza e ultima condizione presuppone un'articolazione fra la solitudine del pensare e la partecipazione alla vita della città.<sup>313</sup> Continuare il percorso iniziato nelle pagine di *Philosophy and Politics*, quindi, avrebbe richiesto di tematizzare il problema

---

<sup>310</sup> H. ARENDT, *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo* cit., p. 46.

<sup>311</sup> Così come afferma Abensour (cfr. M. ABENSOUR, *Hannah Arendt contro la filosofia politica?* cit., p. 35). Cfr. le due conclusioni di H. ARENDT, *Socrate* cit., p. 62; EAD. *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo* cit., p. 46.

<sup>312</sup> Espressione ricorrente e titolo di un capitolo del lavoro di J. TAMINIAUX, *La fille de Thrace et le Penseur professionnel, Arendt et Heidegger*, Payot, Paris 1992. Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 128.

<sup>313</sup> Cfr. M. ABENSOUR, *Hannah Arendt contro la filosofia politica?* cit., pp. 27-37.

politicamente più rilevante del rapporto fra pluralità e dualità, fra la relazione con se stessi e la relazione con gli altri.<sup>314</sup>

Se, «[...] gran parte della filosofia politica, da Platone in poi, potrebbe agevolmente essere interpretata come una serie di tentativi di trovare fondazioni teoretiche e modi pratici per una fuga totale dalla politica»<sup>315</sup>, con le lezioni su Socrate, Arendt sembra inaugurare un nuovo spazio per la filosofia politica che impegna il filosofo ad occuparsi della realtà mondana. Socrate può aiutare a fondare un'autentica filosofia politica, in quanto ha saputo riconoscere e valorizzare la pluralità umana, ha mostrato che pensiero e azione possono non confliggere, delineando il ruolo del filosofo nella città. Si potrebbe obiettare che si tratta di una filosofia politica "minimalista", ma in realtà è molto di più, se consideriamo che il suo esempio funge in Arendt da antidoto contro le derive totalitarie, contro il male nelle sue declinazioni, radicale o banale.<sup>316</sup>

Il problema è che per Arendt la questione resta scottante e purtroppo irrisolta: in un convegno del '68 afferma infatti di sperare che la filosofia politica saprà chiarire in che misura il pensiero possa rientrare nella sfera politica.<sup>317</sup>

In conclusione, è possibile affermare che Arendt ha delineato molto chiaramente la strada da seguire per ricucire lo strappo fra filosofia e politica. Fintantoché la filosofia continua a considerare monologicamente l'uomo al singolare, essa rimane, potremmo dire, filosofia in senso stretto e tradizionale, puramente astratta, puro pensiero filosofico che si auto-preclude la possibilità di pensare la pluralità. Da quel che suggerisce Arendt, se invece essa rivolgesse il proprio *thaumazein* alla pluralità, potrebbe diventare autentica filosofia politica, un nuovo pensiero politico. Si è reso evidente come l'obiettivo della critica che rivolge alla filosofia sia propriamente la tradizione metafisica del platonismo: la sua critica, quindi, può essere adeguatamente considerata non come congedo dalla filosofia *tout court*, bensì da quella strada imboccata e battuta dalla tradizione che ha enfatizzato soltanto la tendenza del pensiero filosofico alla pura astrazione, all'isolamento, all'universalità e al conseguente abbandono del mondo. Il miracolo dell'azione e della natalità può diventare oggetto della meraviglia per quel filosofo che non tende più all'assimilazione col divino e all'ultraterreno, ma che vive la sua appartenenza alla Terra con fierezza, gratitudine e stupore. A seconda delle condizioni umane fondamentali a cui il filosofo ancora la sua esistenza (mortalità o natalità), ne viene un diverso atteggiamento nei confronti della sfera politica. La filosofia, se ri-orientata, può abitare il mondo. Affinché essa non degeneri in pura contemplazione, affinché cioè la *theoria* non divori l'intera esistenza, con la sua duplice capacità di dialogo interiore e di esperienza mondana, è necessario che la solitudine non degeneri in

---

<sup>314</sup> Come fa giustamente notare Ilaria Possenti: cfr. I. POSSENTI, *Introduzione* cit., p. 17; EAD. *Paideia. Hannah Arendt on Socrates and Critical Thought*, «Naharaim. Journal for German-Jewish Literature and Cultural History», 3 (2009), pp. 215-216.

<sup>315</sup> H. ARENDT, *Vita activa* cit., p. 163. In quest'affermazione Dana Villa vede la più radicale e suggestiva appropriazione dell'approccio decostruttivo di Heidegger nei confronti della tradizione; cfr. D. VILLA, *Arendt, Heidegger, and the Tradition*, «Social Research», 74 (2007), p. 991.

<sup>316</sup> Cfr. C. VALLÉE, *Hannah Arendt* cit., p. 31 e pp. 78-80; A. CAVARERO, *Il Socrate di Hannah Arendt* cit., pp. 74-85.

<sup>317</sup> Cfr. H. ARENDT, *Collective Responsibility* (convegno del 1968) in J. W. BERNAUER (edited by), *Amor mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrech-Boston 1987, pp. 43-50; trad. it. *Responsabilità collettiva* in H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio* cit., p. 135.

isolamento, ovvero basta restare presso se stessi e coltivare il rapporto con sé. La solitudine ha valenza politica perché, quando si è con sé, si è potenzialmente con ognuno e perché il rapporto dell'io con se stesso prepara al rapporto con gli altri. Il pensiero critico, inoltre, ha effetti etico-politici in quanto per sua natura è antiautoritario e anticonformista. Verità e opinione, infine, non sono necessariamente contrapposte, poiché l'opinione, una volta intesa come possibilità di illuminare una porzione della realtà, acquista un carattere di verità. Accanto alla concezione tirannica della verità, Arendt illustra una concezione della verità come opinione coerente e veritiera. Cade, così, quel sospetto di necessità sul conflitto tra ambito filosofico e ambito politico che serpeggia in alcune letture dell'opera arendtiana. L'equazione fra alienazione dagli *human affairs* e modo di vita filosofico riguarda, infatti, soltanto un certo modo di intendere la filosofia.

### 5.3 Filosofia o filosofie? Platone e Heidegger, Socrate e Jaspers

L'approccio arendtiano alla questione dei rapporti fra filosofia e politica diventa quindi una riflessione sullo statuto della filosofia stessa. Ai due punti di riferimento, alle origini della filosofia occidentale, sui quali costruisce la sua interpretazione, ossia Socrate e Platone, può essere aggiunta un'altra coppia di filosofi, questa volta a lei contemporanei: si tratta dei suoi maestri Jaspers e Heidegger – i quali, pur condividendo uno stesso contesto storico-politico, sviluppano nei suoi confronti un atteggiamento molto diverso.<sup>318</sup>

Quello di Arendt con Jaspers è un rapporto fondamentale che, nel corso del tempo, assume diverse configurazioni: se, inizialmente, lei è soltanto allieva di lui a Heidelberg, in seguito fra i due si instaura una relazione d'amicizia e un profondo sodalizio intellettuale.<sup>319</sup> Al nome di Heidegger, invece, si accompagnano un'eredità filosofica e una serie di questioni personali e politiche che lo legano ad Arendt, il peso delle quali rischia di mettere in ombra l'altro grande maestro.<sup>320</sup>

---

<sup>318</sup> Sul diverso posizionamento di Arendt, Heidegger e Jaspers rispetto al loro presente condiviso e alla frattura esistente fra quest'ultimo e la tradizione, cfr. A. GRUNEMBERG, *Arendt, Heidegger, Jaspers: Thinking Through the Breach in Tradition*, «Social Research», 74 (2007), pp. 1003-1028.

<sup>319</sup> Arendt scrive la sua tesi sul concetto d'amore in Agostino con Jaspers (cfr. H. ARENDT, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Julius Springer, Berlin 1929; trad. it. *Il concetto d'amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, a cura di L. BOELLA, SE, Milano 1992). Sul rapporto fra i due intellettuali e sul debito arendtiano nei confronti del maestro cfr. A. CAVARERO, *La verità della vita: Arendt e Jaspers*, «Il Mulino», 3 (1989), pp. 532-540; L. P. HINCHMAN, S. K. HINCHMAN, *Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers* in L. P. HINCHMAN, S. K. HINCHMAN, *Hannah Arendt. Critical Essays*, State University of New York Press, Albany 1994, pp. 143-178 (contributo originariamente apparso in «The Review of Politics» nel 1991); R. PELUSO, *Introduzione* ad H. ARENDT, *Humanitas mundi. Scritti su Karl Jaspers*, a cura di R. PELUSO, Mimesis, Milano 2015, pp. 9-66; J. NIXON, *Hannah Arendt and Karl Jaspers: the time of friendship*, *Journal of Educational Administration and History*, 48 (2016), pp. 160-172; S. LANA, *Umanità e mondo tra Arendt e Jaspers*, rivista online «Intrasformazione», 5 (2016), pp. 249-252.

<sup>320</sup> Sulle complesse questioni filosofiche che legano Arendt ad Heidegger cfr. J. TAMINIAUX, *Arendt, discepolo di Heidegger?*, «aut-aut» 239-240 (1990), pp. 65-82; ID., *La Fille de Thrace et le penseur professionnel* cit.; D. VILLA, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996; S. BENHABIB, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2003 (new ed., 1996<sup>1</sup>); J. A. BARASH, *The Political Dimension of the Public World: On Hannah Arendt's Interpretation of Martin Heidegger* in L. MAY, J. KOHN (ed. by), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, The MIT Press, Cambridge (Mass.)-London 1997, pp. 251-268; F. FISTETTI, *Hannah Arendt e Martin Heidegger* cit.; S. MALETTA, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. L'esistenza in giudizio*, Jaca Book, Milano 2001; L. SAVARINO, *La fine della filosofia e la passione del pensiero*.

Già in un testo del '46 possiamo intravedere due concezioni assai diverse del filosofare: si tratta del saggio *What is Existenz Philosophy?*, testo che segna il punto di maggior lontananza dell'allieva dal suo antico docente e amante; le maggiori critiche mosse alla filosofia heideggeriana riguardano il tentativo di fondare una nuova ontologia, l'esito nichilistico cui conduce l'identificazione del senso dell'essere con la temporalità, la riduzione dell'uomo a funzione dell'essere, la riformulazione del primato della vita contemplativa su quella attiva e l'identificazione dell'esistenza autentica con l'isolamento e il ritiro dal mondo. Ciò che interessa maggiormente in questo contesto sono le ultime due critiche. Se l'Esserci è caratterizzato dal fatto particolare che non solamente è, ma per lui ne va del suo stesso essere, la filosofia diventa il tentativo di comprensione della propria esistenza e la più elevata possibilità d'essere dell'Esserci, e ciò rimanda per Arendt a una riproposizione del tradizionale primato attribuito al *bios thēoretikōs*. L'essere dell'uomo è inoltre definito come "essere-nel-mondo" (*in-der-Welt-sein*), espressione che indica l'originaria coappartenenza di Esserci e mondo e che farebbe della filosofia heideggeriana una filosofia mondana in senso forte.<sup>321</sup> Vi è tuttavia una contraddizione: in *Essere e tempo*, l'analisi del *Mitsein* sembra venir relegata soltanto a livello dell'inautenticità; per poter essere autenticamente se stesso, infatti, l'Esserci deve sottrarsi alla dimensione del Si ritirandosi in sé dal proprio essere-nel-mondo e anticipare la sua morte, la quale conduce fuori dal mondo. Arendt vede quindi nell'egoismo e nella radicale separazione dai propri simili il carattere essenziale di questa esistenza autentica. Poiché l'uomo, di fatto, vive in un mondo assieme ai suoi simili, un tale se stesso è probabilmente l'unica cosa che l'uomo non può essere.<sup>322</sup>

Ai limiti della filosofia heideggeriana vengono contrapposti, nello stesso testo, i meriti di Jaspers, il quale ha utilizzato il metodo socratico, depurato però del suo carattere pedagogico. Per Arendt, Jaspers cerca di delineare un nuovo modo di fare filosofia, intesa come attività stessa del filosofare che non consiste nel voler insegnare qualcosa, ma che allo stesso tempo fa della comunicazione uno dei suoi problemi centrali; si tratta di un modo di filosofare in cui non è in gioco il raggiungimento di risultati definitivi, ma il rischiaramento dell'esistenza. Quest'ultima non è mai isolata, ma è tale solo nella comunicazione e nella relazione con le

---

*Hannah Arendt e Martin Heidegger*, «Filosofia politica», 16 (2002), pp. 491-502; D. VILLA, *Arendt, Heidegger, and the Tradition* cit., pp. 983-1002. Sul rapporto personale fra i due cfr. A. GRUNENBERG, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Storia di un amore*, trad. it., Longanesi, Milano 2009 (ed. orig. 2006); inadeguato e da più parti criticato, invece, E. ETTINGER, *Hannah Arendt e Martin Heidegger: una grande storia d'amore*, trad. it., Garzanti, Milano 1996 (ed. orig. 1995).

<sup>321</sup> Come fa notare Sante Maletta, per Arendt è significativo il fatto che Heidegger abbia fatto del *Mitsein* un esistenziale, attribuendogli così un carattere ontologico, poiché con tale impostazione egli ha superato tutte quelle teorie del soggetto che ipostatizzano un "ego" rispetto al quale la tematica della relazione e dell'intersoggettività risulta seconda (cfr. S. MALETTA, *Hannah Arendt e Martin Heidegger* cit., p. 152).

<sup>322</sup> Cfr. il capitolo dedicato ad Heidegger in H. ARENDT, *What is Existenz Philosophy?*, «Partisan Review», 13 (1946), pp. 34-56; trad. it. *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, a cura di S. MALETTA, Jaca Book, Milano 1998, pp. 65-72. Per l'analisi dell'Esserci cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. it. a cura di F. VOLPI, Longanesi, Milano 2008 (3ª ed., 2005). Nel testo del suo discorso del 1969 *Martin Heidegger compie ottant'anni*, Arendt si esprime però diversamente riguardo ai caratteri peculiari del pensiero di Heidegger (cfr. H. ARENDT, *Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, «Merkur», 23 (1969), pp. 893-902; trad. it. *Martin Heidegger compie ottant'anni* in G. ANDERS, H. ARENDT, H. JONAS, K. LÖWITH, L. STRAUSS, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche* cit., pp. 63-73); su questo punto cfr. anche L. BRADSHAW, *Acting and Thinking. The Political Thought of Hannah Arendt*, University of Toronto Press, Toronto 1989, pp. 69-70.

altre esistenze nel mondo comune, per cui l'altro non è – come in Heidegger – un ostacolo all'esser se stessi.<sup>323</sup> Per Heidegger la domanda principale era “cosa intendiamo quando diciamo che qualcosa è?”, per Jaspers “cosa significa essere umano?”. Jaspers ha perciò rotto con la filosofia tradizionale e i suoi sistemi, i quali non sono altro che gusci che impediscono una reale esperienza.

Secondo Arendt, «molti dei pre-requisiti di una nuova filosofia politica [...] esistono già»<sup>324</sup> e annovera fra questi la riformulazione jaspersiana della verità, intesa non come ciò che la mente percepisce in maniera costrittiva, ma come ciò che possiede la massima comunicabilità.

Nel saggio del 1957 *Jaspers as Citizen of the World*<sup>325</sup>, infatti, Arendt argomenta che per Jaspers la verità non può mai essere intesa in maniera dogmatica, bensì come sostanza esistenziale chiarita e articolata dalla ragione,<sup>326</sup> che si comunica e si appella all'esistenza razionale dell'altro. Per la prima volta, con Jaspers, la verità non è concepita né come piano trascendente né come “estrinsecazione” o espressione di pensieri, quindi come qualcosa di derivato rispetto al pensiero, ma è essa stessa comunicativa, nel senso che si rivela solo nella comunicazione e svanisce al di fuori di essa. Poiché nel dominio esistenziale verità e comunicazione sono la stessa cosa, la filosofia di Jaspers ha per Arendt abbandonato la torre d'avorio della contemplazione, rifiutando la sua arroganza nei confronti della vita comune e diventando *ancilla vitae*. In questo modo il pensare diventa pratico, cioè una pratica condotta fra gli uomini, non la prestazione di un individuo eseguita nel suo isolamento. Una siffatta “filosofia dell'umanità”, che insiste sulla comunicazione e sulla pluralità, è in grado di comprendere la politica come dominio fondamentale della vita umana. In essa

---

<sup>323</sup> Cfr. il capitolo dedicato a Jaspers in H. ARENDT, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?* cit., pp. 73-79. Va comunque segnalato l'atteggiamento ambivalente di Arendt nei confronti dei suoi maestri: nel saggio del '46 Arendt contrappone l'egoismo della filosofia di Heidegger all'apertura e alla comunicazione della filosofia di Jaspers, il quale non soltanto sarebbe stato migliore dal punto di vista politico, per il suo atteggiamento nei confronti del nazismo, ma anche da quello filosofico; in una conferenza del '54, invece, Arendt da un lato esprime dubbi sulla filosofia politica di Jaspers e, dall'altro, suggerisce che possibile superamento del conflitto filosofia/politica potrebbe essere il concetto heideggeriano di “mondo”, l'accento che Heidegger aveva posto sull'essere-nel-mondo e l'essere-con-gli-altri (cfr. H. ARENDT, *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo* cit., p. 45). Sul rischiaramento della comunicazione esistenziale cfr. K. JASPERS, *La mia filosofia*, trad. it., Giulio Einaudi editore, Torino 1981, pp. 153-157.

<sup>324</sup> H. ARENDT, *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo* cit., p. 46 (nel breve elenco di questi “pre-requisiti” Arendt inserisce inoltre le analisi heideggeriane della vita quotidiana e l'insistenza sull'azione degli esistenzialisti francesi). Per Jaspers, «la comunicazione è la via verso la verità in tutti i suoi aspetti. Lo stesso intelletto diventa chiaro a se stesso soltanto nella discussione» (K. JASPERS, *La mia filosofia* cit., p. 27).

<sup>325</sup> Il saggio *Jaspers as Citizen of the World* è stato pubblicato per la prima volta nel 1957 (in P. A. SCHILPP, *The Philosophy of Karl Jaspers*, Library of Living Philosophers, vol. 9, Tudor, New York 1957, pp. 539-549 e nell'edizione tedesca *Karl Jaspers*, Kohlhammer, Stuttgart 1957, pp. 532-543 col titolo *Bürger der Welt*) ed è stato successivamente inserito nella raccolta arendtiana del 1968 (H. ARENDT, *Men in Dark Times* cit., pp. 81-94) con la significativa aggiunta del punto interrogativo, la quale segnala il rifiuto arendtiano dell'equivalenza fra l'essere cittadino del mondo e l'essere cittadino del proprio paese, l'affermazione di una differenza la cui negazione significherebbe per lei nient'altro che sradicamento. Il testo è ora disponibile anche in traduzione italiana grazie al recente lavoro di Rosalia Peluso: cfr. H. ARENDT, *Jaspers cittadino del mondo?* in EAD. *Humanitas mundi* cit., pp. 69-83.

<sup>326</sup> Cfr. K. JASPERS, *Ragione e esistenza*, trad. it., Marietti, Torino 1971, p. 71. Esistenza e ragione sono per Jaspers i due poli inscindibili del nostro essere: “l'esistenza si chiarisce soltanto attraverso la ragione e la ragione riceve il proprio contenuto soltanto dall'esistenza” – riporta Arendt da un passo di *Reason and Existenz* – uno dei pochi che ha segnato a matita nella sua copia personale del libro, regalatole da Jaspers: cfr. K. JASPERS, *Reason and Existenz*, translated with an introduction by W. EARLE, The Noonday Press, 1955 (3<sup>rd</sup> ed., 1935<sup>1</sup>), p. 67.



Arendt vede una modalità di pensiero che non tende né ad autoaffermarsi in maniera tirannica, né a ripiegarsi su di sé in maniera solipsistica, tentando di piegare nelle proprie maglie il mondo, in un caso, o dimenticandosi di esso, nell'altro. Questo tipo di pensiero, l'indagine sul quale costituisce per Arendt una preoccupazione teorica centrale, trova in Jaspers – così come in Socrate – un'espressione concreta e un vivo esempio.<sup>327</sup>

Arendt torna a parlare di Jaspers l'8 settembre 1958, quando, in qualità di *Laudatorin*, pronuncia un discorso introducendo il maestro destinatario di un'importante onorificenza. In quell'occasione si capisce quale posizione speciale egli occupasse nella lista degli uomini capaci di tener accesa la luce della ragione nei "tempi bui": egli non ha mai fatto proprio il pregiudizio heideggeriano in base al quale la chiarezza della sfera pubblica renderebbe, in realtà, piatta e oscura ogni cosa<sup>328</sup>, e per cui quindi il filosofo dovrebbe starne alla larga; al contrario, per lui «la filosofia ha in comune con la politica il fatto che riguarda tutti». Egli ha a cuore l'umanità del mondo, l'*humanitas mundi*, ed è questo che per Arendt ha un significato rilevante politicamente. Metafora del pensiero di Jaspers è la chiarezza, grazie alla sua capacità di rischiare. Ella sottolinea come il suo modo di filosofare sia legato alla sua condotta e ad una forma di virtù politica. Un aspetto formidabile della sua personalità è che egli si rinnova proprio perché rimane immutato, perché non ha smesso di fare esperienza ma, al contrario, è sempre stato disposto al dialogo, all'ascolto e al confronto. Il suo pensiero ha un carattere spaziale in quanto è riferito al mondo e agli uomini, e in quanto la sua intenzione è creare uno spazio rischiarato dal pensiero in cui possa apparire l'*humanitas*. In quanto improntato al "modo di pensare ampio", il pensiero di Jaspers, proprio come quello di Kant, del quale è unico autentico «discepolo»<sup>329</sup>, è politico anche quando tratta questioni che non hanno nulla a che fare con la politica.<sup>330</sup> Ciò che secondo Arendt distingue Jaspers dagli altri filosofi di professione, pertanto, è stato l'abbandono dell'atteggiamento di sospetto, se non di aperta ostilità, nei confronti della sfera pubblica che ha caratterizzato buona parte della tradizione filosofica. E l'insegnamento che Arendt pare trarre dalla condotta dell'amico Jaspers è che questa modalità di orientare pubblicamente il pensiero filosofico costituisce, forse, l'unica possibilità di mantenere salda la propria capacità di giudizio.<sup>331</sup>

---

<sup>327</sup> Cfr. H. ARENDT, *Jaspers cittadino del mondo?* cit., pp. 73-74 e 79. Scrive Arendt nel dicembre 1950: «La questione è: esiste un tipo di pensiero che non sia tirannico? Proprio questo è lo sforzo di Jaspers, senza che egli ne sia pienamente consapevole» (H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 45).

<sup>328</sup> «La pubblicità oscura tutto e spaccia ciò che risulta così dissimulato come notorio e accessibile a tutti» (M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* cit., p. 159, § 27).

<sup>329</sup> H. ARENDT, *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo* cit., p. 43. Arendt vede in Jaspers un'eredità kantiana non tanto per i contenuti delle sue ricerche, quanto per l'attitudine e lo stile.

<sup>330</sup> Cfr. H. ARENDT, *Karl Jaspers. Reden zur Verleihung des Friedens-preises des Deutschen Buchhandels*, Piper, Monaco 1958; trad. it. *Karl Jaspers. Una laudatio* in K. JASPERS, H. ARENDT, *Verità e umanità. Discorsi per il conferimento del premio per la pace dei librai tedeschi 1958*, a cura di A. BRAGANTINI, Mimesis Edizioni, Milano 2014, pp. 61-70.

<sup>331</sup> Su Jaspers come esempio e modello nella capacità di giudizio cfr. R. C. PIRRO, *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy*, Northern Illinois University Press, DeKalb 2001, pp. 114-124; E. YOUNG-BRUEHL, *Reflections on the Life of the Mind* in L. P. HINCHMAN, S. K. HINCHMAN (edited by), *Hannah Arendt* cit., p. 358 (articolo apparso originariamente in «Political Theory» nel 1982).

In tale lettura del filosofare jaspersiano, emergono alcuni tratti di quello che sarà il pensiero arendtiano maturo. Ne *La vita della mente*, infatti, si parla del pensiero come di un'attività non specialistica, ma che è prerogativa di tutti gli esseri umani, che fa parte delle *energeiai* in quanto improduttivo e senza risultati, poiché, col suo carattere autodistruttivo, non lascia nulla di tangibile dietro sé; Arendt riprende inoltre la distinzione kantiana fra conoscere e pensare: in Kant, la differenza fra ragione (*Vernunft*) e intelletto (*Verstand*) coincide con la distinzione fra due attività spirituali completamente diverse, il pensare e il conoscere; mentre l'intelletto (la facoltà cognitiva) ha di mira il sapere e la conoscenza ed ha come criterio la verità, la ragione (la facoltà del pensiero) ha bisogno di comprendere il significato. Il primo si chiede se una cosa esista e che cosa essa sia, la seconda si interroga su che cosa per essa significhi essere. L'errore di fondo, per Arendt, sta nell'identificare verità e significato, che sono in realtà due cose molto diverse.<sup>332</sup> Mentre la verità costituisce una meta da raggiungere, nel duplice senso del fine e della fine del percorso, la ricerca del significato – in cui consiste la comprensione – è inesauribile e coincide con la vita stessa.<sup>333</sup> Il pensiero è molto più di un'operazione cognitiva, che seguirebbe un moto rettilineo; al contrario, il moto del pensiero autenticamente filosofico è circolare, perché le questioni senza risposta di cui si occupa fanno sì che sia destinato a tornare su se stesso e sui suoi passi.<sup>334</sup> Il “so di non sapere” scrive Arendt nei suoi *Diari*, non è l'inizio della filosofia, ma la sua fine.<sup>335</sup>

Nella sua ricerca di una nuova filosofia politica, dunque, Arendt prospetta due visioni della filosofia, da cui discendono conseguentemente due diversi tipi di rapporto che essa può intrattenere con la politica: da una parte, vi è l'esempio di Platone e del primo Heidegger, ossia l'esempio di una filosofia tradizionalmente intesa come contemplazione estraniante della verità, dall'altra invece vi sono Socrate e Jaspers, modelli di una filosofia 'autenticamente' intesa come ricerca inesauribile di significato, che rimane essenzialmente politica perché aperta e in grado di tener conto della pluralità; da una parte, una filosofia intrinsecamente solitaria, non-politica e in sintonia con la coercizione, dall'altra una filosofia comunicativa e in armonia con la libertà politica.<sup>336</sup>

Oltre al metodo socratico e alla filosofia aperta e comunicativa di Jaspers, anche il pensiero di Gotthold Ephraim Lessing come *Selbstdenken* rappresenta per Arendt una modalità positiva di intendere la filosofia, ossia come capacità di muoversi liberamente nel mondo e dialogo anticipato con altri; Lessing sapeva riconoscere il valore politico dell'amicizia e riteneva che la verità potesse esistere solo laddove venisse

---

<sup>332</sup> Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente*, pp. 95-97, 172, 217 e 141 ss.

<sup>333</sup> Cfr. H. ARENDT, *Comprensione e politica* cit., pp. 79-80.

<sup>334</sup> Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 213.

<sup>335</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 219.

<sup>336</sup> Cfr. M. CANOVAN, *Socrates or Heidegger?* cit., p. 150. L'articolo di Canovan ben ricostruisce gli sviluppi del problema del rapporto fra filosofia e politica, soprattutto a partire dagli anni Cinquanta. Per l'autrice, Arendt traccia due visioni alternative del rapporto fra filosofia e politica: nel corso delle sue riflessioni, si sposta verso la seconda visione, poiché riesce ad eliminare uno dei due ostacoli, cioè la ricerca della verità (affermando che l'autentico pensiero filosofico non raggiunge la verità ma è ricerca incessante del significato), ma non riesce a togliere di mezzo il secondo, cioè la solitudine. Non si capisce fino in fondo se la solitudine liberi il giudizio, rappresentando un baluardo contro il male morale e politico (sul modello di Socrate) o impedisca il giudizio politico, poiché atrofizza il senso comune (sull'esempio di Heidegger). Canovan sottolinea quindi l'inconcludenza delle riflessioni arendtiane sulla questione.

umanizzata dal discorso.<sup>337</sup> Ma la vera grande “eccezione” nel panorama della filosofia occidentale, che contribuisce a disseppellire quella via rimossa e alternativa alla tradizione, è rappresentata da un altro pensatore tedesco: Immanuel Kant.

---

<sup>337</sup> Cfr. H. ARENDT, *L'umanità in tempi bui* cit., pp. 51-99.

## Cap. 2

### *Attori e spettatori.*

#### *Il giudizio politico e il giudizio storico*

### 1. Una questione complessa

Quella del giudizio arendtiano è una questione su cui si è scritto molto e che continua a suscitare interesse ma che è stata, allo stesso tempo, in un certo senso trascurata, in quanto oggetto di studi che, il più delle volte, ne esaminano soltanto aspetti particolari. Questa attenzione selettiva ha avuto, nel migliore dei casi, come risultato quello di dedicarvi lo spazio di articoli o saggi, mentre nel peggiore di essi, quello di considerarla un'affascinante ma pittoresca appendice al pensiero dell'intellettuale tedesca. Raramente si intende programmaticamente gettare uno sguardo d'insieme sull'intreccio dei problemi che essa pone.<sup>1</sup>

Ci sono diverse ragioni per cui la tematica del giudizio merita un'attenzione particolare all'interno del pensiero di Hannah Arendt. La più importante riguarda il progetto arendtiano considerato nella sua totalità. Ci sono indizi importanti che rivelano come *The Life of the Mind*, ossia l'ultimo lavoro di Arendt, avrebbe dovuto fornire una sorta di riconciliazione fra la *vita activa* e la 'vita della mente' e, in particolare, fra le facoltà dell'azione e del pensiero; l'opera incompiuta termina però senza ricomporre la tensione, la quale può tuttavia venir ricostruita nelle sue articolazioni e interpretata. Se si guardano le indagini arendtiane con uno sguardo d'insieme appare chiaro che il giudizio si colloca all'incrocio fra il piano delle pratiche e il regno della teoria. Esso attesta dunque l'unità interna al percorso intellettuale arendtiano, in quanto cerniera concettuale che permette di collegare teoria politica e speculazioni più prettamente filosofiche.<sup>2</sup> L'ipotesi che muove la presente ricerca è che la questione del giudizio costituisca una chiave di lettura privilegiata per accedere al nocciolo dell'opera dell'Autrice, considerata la particolare caratteristica di tale facoltà, capace di tener assieme diverse dimensioni dell'umano. Il pensiero può infatti uscire dal suo ritrarsi e riacquistare il suo rapporto con il mondo incarnandosi nella facoltà del giudizio<sup>3</sup>, la riflessione sulla quale può essere vista come l'ultima espressione del tentativo di pensare la tensione fra la vita del cittadino e la vita della mente<sup>4</sup>.

L'ultima opera di Arendt va collocata all'interno di un unico e grande itinerario e inquadrata come opera complementare a *Vita activa*, più che come un "ritorno" alla filosofia o una "svolta". Questa lettura si rivela tanto più implausibile quanto più si tiene a mente che la critica arendtiana al pensiero filosofico sviluppata in

---

<sup>1</sup> Le uniche opere interamente dedicate alla questione di cui si ha conoscenza sono quelle di M. DEUTSCHER, *Judgment after Arendt*, Ashgate, Aldershot 2007 e J. P. SCHWARTZ, *Arendt's Judgment. Freedom, Responsibility, Citizenship*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2016. La prima adotta un approccio alla vita della mente globalmente intesa (pensiero, volontà e giudizio), mentre la seconda si occupa specificamente della dimensione politica del giudizio arendtiano. Ci si scontra qui con l'impossibilità di rendere conto in maniera esaustiva all'interno di un'unica nota di una letteratura oramai divenuta molto vasta. Ci si limiterà pertanto a segnalare di volta in volta gli studi utilizzati durante il lavoro di ricerca.

<sup>2</sup> Cfr. E. GREBLO, *Il poeta cieco. Hannah Arendt e il giudizio*, «aut-aut», 239-240 (1990), p. 111.

<sup>3</sup> Cfr. A. DAL LAGO, *La difficile vittoria sul tempo* cit., p. 52.

<sup>4</sup> Cfr. D. VILLA, *Introduction: the development of Arendt's political thought* cit., p. 17.

*The Life of the Mind* è motivata dall'ostilità tradizionalmente mostrata da questo nei confronti del mondo dell'azione. Proprio perché si tratta di due dimensioni interdipendenti, non si può comprendere la dimensione dell'agire politico, così come non si possono comprendere le attività mentali, se non grazie alla luce che le riflessioni sulle due sfere gettano l'una sull'altra. La rilevanza pratica delle facoltà mentali, si vedrà, si comprende alla luce della teoria arendtiana della politica come "teatro" e "spettacolo" composto da attori e spettatori.

Tuttavia, vi sono altrettante ragioni per cui accostarvisi e renderne conto rappresenta un'operazione tutt'altro che semplice. La prima difficoltà concerne l'incompiutezza.<sup>5</sup> È noto che la trattazione del giudizio doveva costituire, nei progetti di Arendt, la terza, conclusiva e, molto probabilmente, risolutiva parte de *The Life of the Mind*, dopo le sezioni su *Thinking* e *Willing*; da alcune testimonianze, infatti, pare che Arendt considerasse il giudizio come il fulcro di tutta la sua opera, ossia la chiave di volta per ripensare il rapporto fra il dominio dell'azione e la vita della mente, e la risoluzione di quell'*impasse* alla quale l'avevano condotta le riflessioni sulla volontà.<sup>6</sup> Ciò che di questo progetto ci è pervenuto è soltanto un foglio contenente l'intestazione *Judging* e due epigrafi, ritrovato sulla sua macchina da scrivere dopo la sua morte, avvenuta il 4 dicembre 1975, all'età di 69 anni. Esiste tuttavia una serie di scritti, peraltro molto diversificati, cui si può attingere per ricostruire le direttrici principali del suo pensiero, valutarne l'originalità ed avanzare alcune ipotesi e osservazioni critiche.

La seconda complicazione è rappresentata dal carattere frammentario dell'esposizione: non possiamo infatti contare su una teoria del giudizio compiuta, bensì su una serie di elaborazioni sparse e, a volte, di semplici suggestioni. Nonostante la prima attestazione pubblica di interesse verso tale questione sia rappresentata dal testo del 1960 *Society and Culture*, Arendt inizia ad elaborare quella costellazione di idee che via via formerà il suo discorso sul giudizio a partire dagli anni Cinquanta e poi per tutto il resto della sua vita, passando per la fondamentale tappa delle *Lectures* dedicate alla filosofia politica di Kant, tenute alla New School For Social Research nell'autunno del 1970 e pubblicate postume nel 1982. Se, da un lato, ci sono buone ragioni per considerare le *Lectures* la base su cui si sarebbe edificata la terza sezione de *La vita della mente*, dall'altro, il materiale che abbiamo a disposizione non può essere ritenuto identico a ciò che *Judging* sarebbe effettivamente stato senza ammettere la possibilità che le cose possano non essere così semplici. Non c'è garanzia alcuna che Arendt avrebbe ricalcato ciò che già aveva scritto sul giudizio, né che – com'era tipico nel suo modo di procedere – non avrebbe intrapreso altre direzioni. La facoltà del giudizio avrebbe

---

<sup>5</sup> Per una ricostruzione dei diversi aspetti e degli sviluppi della problematica arendtiana del giudicare cfr. R. BEINER, *Il giudizio in Hannah Arendt. Saggio interpretativo*, Appendice ad H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., pp. 139-204; S. FORTI, *Vita della mente e tempo della polis* cit., pp. 333-370; EAD. *Hannah Arendt e la facoltà di giudicare: considerazioni su una eredità contesa*, «Teoria politica», 8 (1992), pp. 123-155. Partendo dagli spunti arendtiani, Ernst Vollrath e Ronald Beiner hanno tentato di sviluppare una teoria compiuta del giudizio: cfr. E. VOLLRATH, *Die Rekonstruktion der politische Urteilskraft*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1977; ID. *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1987; R. BEINER, *Political Judgment*, Methuen, London 1983.

<sup>6</sup> Cfr. J. GLENN GRAY, *The abyss of freedom – and Hannah Arendt* in M. A. HILL, *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*, St. Martin's Press, New York 1979, p. 225.

potuto “sorprenderla”<sup>7</sup>. Fra le *Lectures* e *Judging* erano infatti trascorsi cinque anni. Sicuramente si era nel frattempo spinta più in profondità, ma non possiamo sapere se ciò sarebbe stato sufficiente a sgombrare il campo dagli ostacoli o ad imprimere nuove direttrici alla sua indagine.

Sulla scia della sua interpretazione del pensiero di Socrate e Platone, le *Lectures* possono essere considerate come un ulteriore tentativo di elaborare una via alternativa rispetto a quella percorsa dalla filosofia politica tradizionale, una “contro-tradizione”<sup>8</sup>; l’ipotesi è suffragata dalla sua affermazione che Kant, col suo principio dell’accordo con gli altri, rappresenta,

«nella filosofia politica, il passo più grande che sia stato compiuto dopo Socrate»<sup>9</sup>.

Il corso su Socrate del ’54, infatti, rappresenta una parte considerevole di quel laboratorio concettuale per la successiva elaborazione sul giudizio che sono stati per Arendt gli anni Cinquanta, al punto che non è da escludere che quelle riflessioni avrebbero potuto essere integrate nel volume mai scritto su *Judging*.<sup>10</sup>

La critica arendtiana è radicale perché coinvolge la tradizione occidentale nella sua interezza, sebbene questa non venga rigettata in toto. Il metodo impiegato, caratterizzato da una particolare infedeltà, si esprime nell’accostarsi ad alcuni pensatori per decostruirli, estrarne “perle” di pensiero e risignificarle, per elaborare una sua personalissima costruzione teorica. Non vi è soltanto un intento critico, quindi, ma l’aspetto costruttivo dell’operazione risiede nel suo dare forma ad una alternativa per pensare diversamente alla questione della politica, immaginando un destino diverso. Questo movimento fra l’interno e l’esterno della tradizione rivela l’atteggiamento ambivalente e, in buona misura, contraddittorio, che Arendt intrattiene nei confronti della tradizione stessa e rappresenta uno dei motivi per cui la sua riflessione è così difficilmente categorizzabile. Arendt prende le mosse dalla tradizione, ma se ne distanzia, per portare allo scoperto un sentiero “laterale” rimasto nascosto, diverso dalla via ufficiale che la tradizione ha percorso. Se questa tradizione, nel suo maldestro tentativo di pensare la politica, si è risolta in un pensiero sulla politica, Arendt si propone non soltanto di considerare la politica al di fuori dalla coercizione della presa concettuale, con “occhi liberi dalla filosofia”, ma anche di capire che cosa significa pensare politicamente, ossia in che cosa consiste il pensiero come attività politica.<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup> Cfr. M. McCARTHY, *Prefazione all’edizione Americana* in H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. IX; E. YOUNGH-BRUEHL, *Reflections on the Life on the Mind* cit., p. 350.

<sup>8</sup> Secondo Ariella Azoulay, il progetto arendtiano è quello di enucleare una “seconda tradizione” all’interno di quella convenzionalmente riconosciuta (cfr. A. AZOULAY, *Outside the Political Philosophy Tradition and Still Inside Tradition: Two Traditions of Political Philosophy* cit., pp. 91-105). Questo non significa che Arendt intendesse, con la sua opera, sancire la fine di una tradizione e l’inizio di una nuova, ma “fare spazio” ad una diversa tradizione all’interno della storia della filosofia occidentale.

<sup>9</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 456.

<sup>10</sup> Cfr. J. TAMINIAUX, *Bios politikos and bios theoretikos secondo Hannah Arendt* cit., p. 140.

<sup>11</sup> Phillip Hansen scrive infatti: «[...] this tradition has focused on thinking about politics, but not on thinking as politics» (P. HANSEN, *Hannah Arendt. Politics, History and Citizenship*, Polity Press, Oxford 2007, 3ª ed., 1993<sup>1</sup>, p. 197).

La terza e, da un punto di vista teoretico, più interessante e problematica difficoltà riguarda i diversi accenti e le diverse sfumature con cui il giudizio viene di volta in volta descritto. A fronte di queste differenze, si potrebbe ritenere – come alcuni studiosi hanno fatto – che vi siano più “teorie” del giudizio o che la riflessione arendtiana possa essere suddivisa in due fasi: la prima che vede il giudizio in relazione alla *vita activa* e la seconda, a seguito di una “svolta contemplativa” di Arendt, come facoltà della mente.<sup>12</sup> Questo significativo spostamento, per alcuni, rappresenta una vera e propria frattura fra le due figure dell’attore e dello spettatore. Ciò che si vuole mettere in discussione qui è proprio questa tesi, mostrando la fondamentale relazione esistente fra l’attore e lo spettatore. Il principale intento di questa sezione della ricerca sarà mostrare come queste posizioni non siano sostenibili e come tali letture siano riduttive e fuorvianti. È indubbio che vi sia un’evoluzione nella considerazione della facoltà del giudizio nel pensiero di Hannah Arendt, tuttavia, più che di due modelli di giudizio collocati in ambiti diversi dell’umana esperienza o della netta divaricazione fra due periodi chiaramente distinguibili, si tratta di un approfondimento e di una diversa accentuazione delle molteplici dimensioni che vengono coinvolte nell’attività del giudicare.

In Arendt, infatti, il giudizio è quella facoltà mentale che concerne l’agire, la quale entra però in gioco sia in relazione all’azione da farsi che all’azione già avvenuta. Nella prima evenienza, per Arendt, l’azione può avere di mira o il mondo, nel qual caso si può parlare di un giudizio prettamente politico, oppure l’io del singolo, nel qual caso si tratta di un giudizio di carattere morale. Se in questa sua prima funzione, il giudizio è premessa dell’agire (sia esso politico o morale), nella seconda, invece, esso assume la forma della valutazione critica della prassi divenuta storia, dando vita ad una terza forma di giudizio, ovvero a quello di tipo storico. Da una parte, quindi, il giudizio rappresenta un criterio regolativo e orientativo per l’agire concreto, per la prassi politica e la condotta morale, dall’altra rappresenta una sorta di criterio storiografico, ossia di categoria per la comprensione, l’interpretazione e la valutazione del passato.

Sebbene Arendt non abbia mai formalizzato espressamente tali distinzioni, si è qui mossi dalla convinzione che occorra distinguere fra queste diverse tipologie o configurazioni che il giudizio assume (a partire dal giudizio politico, per poi individuare il giudizio storico e quello morale):<sup>13</sup> il guadagno di tale operazione consisterà nella messa a fuoco della complessità dei significati attribuiti da Arendt a questa facoltà e delle differenti dimensioni che essa coinvolge, mentre la sua legittimità si fonda proprio su tale polisemia.

In un’occasione, all’interno di un suo corso del ’64, Arendt ha distinto fra il giudizio in ambito teoretico, morale e quello di gusto; ma l’ha fatto nel contesto della filosofia politica di Kant, inserendo distinzioni che

---

<sup>12</sup> Questa tesi è stata sostenuta da per la prima volta da Ronald Beiner nel 1982 e ripresa, seppur con minor vigore, da Richard J. Bernstein nel 1986: cfr. R. BEINER, *Il giudizio in Hannah Arendt* cit., pp. 143-144 (cfr. inoltre ID., *Judging in a World of Appearances: A Commentary on Hannah Arendt Unwritten Finale* in L. P. HINCHMAN, S. K. HINCHMAN, edited by, *Hannah Arendt* cit., pp. 365-388); R. J. BERNSTEIN, *Judging – the Actor and the Spectator* in ID. *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode*, Polity Press, Oxford 1986, pp. 221-237. A partire dalle posizioni di questi due autorevoli pensatori, la quasi totalità degli studiosi ha individuato, con le dovute differenze, uno spostamento verso un diverso modo di considerare la facoltà del giudizio o un’ambiguità di fondo. Considerando inoltre il fatto che il saggio di Beiner accompagnava la prima pubblicazione delle *Lectures* arendtiane sulla filosofia politica di Kant, questa impostazione ha influenzato buona parte della letteratura critica sull’argomento.

<sup>13</sup> Cfr. R. BERNSTEIN, *Judging – the Actor and the Spectator* cit., p. 234; S. FORTI, *Vita della mente e tempo della polis* cit., p. 365.

però sono riconducibili a quella più generale fra giudizio determinante (che parte dal generale) e quello invece riflettente (che muove dal particolare). Il giudizio arendtiano, invece, sia esso declinato secondo la sua modalità politica, storica o etica, rientra nella modalità riflettente.

In rapporto all'azione, il giudizio è sia l'attività preparatoria, suo precursore, ma anche ciò in base a cui l'agire viene ricordato, narrato e soprattutto valutato. In parole semplici, esso può venire "prima" o "dopo" l'azione e manifestarsi così secondo due modalità temporali: se esso è associato alla *phronēsis* e al fatto che gli uomini si riuniscono per discutere, è chiaro che è orientato al futuro; la vita politica, infatti, prevede uno scambio di opinioni in merito al futuro aspetto del mondo comune<sup>14</sup>; ma Arendt afferma anche che il giudizio è quella facoltà con cui abbiamo a che fare col passato e che il giudice è lo storico<sup>15</sup>.

Ciò che Arendt non affronta né tematizza esplicitamente è la questione del passaggio da una forma all'altra del giudizio, ossia da quella – potremmo dire – di tipo "attivo-orientativo" per una prassi a venire, a quella di tipo "valutativo" nei confronti di eventi del passato o azioni già compiute. Vedremo che nella complessità dei significati che il giudicare viene ad assumere nella riflessione della pensatrice tedesca rientrano entrambe le dimensioni.

Un'ulteriore difficoltà di ordine teoretico è stata sollevata allorché si è notato che le riflessioni di Arendt non tendono a vacillare solo tra il giudizio inteso come orientamento per l'azione e il giudizio inteso come facoltà retrospettiva propria dello spettatore o del narratore. Vi sarebbe un'aporia filosofica più profonda relativamente allo statuto del giudizio, riguardante il tentativo di tenere assieme, da un lato, la concezione aristotelica del giudizio come uno degli aspetti della *phronēsis* e, dall'altro, l'interpretazione kantiana del giudizio come facoltà del "pensare largo" o del "pensiero rappresentativo"<sup>16</sup>. Tuttavia, queste due diverse fonti filosofiche assumono per Arendt un peso diverso, in quanto quella aristotelica rimane solamente

---

<sup>14</sup> Cfr. H. ARENDT, *La crisi della cultura* cit., p. 286. Arendt si riferisce esplicitamente ad un giudizio che «precede l'azione» in H. ARENDT, *Freedom and Politics: A Lecture*, «Chicago Review», 14 (1960), pp. 28-46; trad. it. *Che cos'è la libertà?* in EAD. *Tra passato e futuro* cit., p. 204. Nel novembre del 1972 si tenne una conferenza intitolata *The Work of Hannah Arendt*, organizzata dalla Toronto Society for the Study of Social and Political Thought, cui la stessa Arendt partecipò: fra le osservazioni che Hans Jonas formula durante un suo intervento – considerazioni che Arendt accoglie con accordo –, egli specifica che il giudizio nella sfera politica è legato alle azioni future (cfr. H. ARENDT, *On Hannah Arendt* in M. A. HILL, edited by, *Hannah Arendt* cit., p. 315). Fra i partecipanti alla conferenza vi erano anche Richard Bernstein, Hans Morganthau, Mary McCarthy e Albrecht Wellmer.

<sup>15</sup> Cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy* cit., p. 032250 e p. 032251; EAD. *Che cos'è la filosofia politica* cit., p. 112 (nell'originale EAD. *Subject File 1949-1975, Courses, Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?* cit., pp. 024433-024434); EAD. *Quaderni e diari* cit., p. 581 (settembre 1969); EAD. *La vita della mente* cit., p. 311 (nel *Postscriptum* a *Thinking* il giudizio concerne quelle cose che «non sono più»).

<sup>16</sup> Cfr. C. LASCH, *Introduction*, «Salmagundi», 60 (1983), p. XI, secondo il quale, in questo modo, Arendt confonde le due concezioni, invece di chiarirne le differenze; cfr. inoltre R. BERNSTEIN, *Judging – the Actor and the Spectator* cit., pp. 230-231; S. BENHABIB, *Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought*, «Political Theory», 16 (1988), p. 31 (ed EAD. *Situating the self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, London-New York, 1992, p. 123); M. PASSERIN D'ENTRÈVES, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London 1994, pp. 122-123; D. VILLA, *Modernity, Alienation, and Critique* in C. CALHOUN, J. MCGOWAN (edited by), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997, pp. 196-197.



accennata. Arendt, infatti, sviluppa la strada che muove dalla *Kritik der Urteilskraft*, saltando peraltro a pie pari le opere kantiane comunemente considerate politiche.<sup>17</sup>

Gli intenti di questa sezione del lavoro di ricerca sono almeno tre, consistenti nel mostrare 1) la capacità della facoltà di giudizio di gettare un ponte fra il ritirarsi della vita mentale e la dimensione dell'agire; 2) come Kant rappresenti, assieme a Socrate, un punto di riferimento per elaborare una modalità di pensiero che si accordi con la pluralità; 3) come non vi siano due fasi nette e distinte nell'elaborazione arendtiana del giudizio e come attore e spettatore rappresentino due facce della stessa medaglia; nonostante la presenza di sfumature diverse e di un'accentuazione di una categoria *sui generis* della comprensione storica nelle sue ultime riflessioni, ciò non segnala un ripiegamento della mente su se stessa, un ritorno alla metafisica o un tradimento dell'impostazione originaria, quanto la poliedricità che la figura dello spettatore giudicante arendtiano viene ad assumere.

Per tutte le ragioni sopraelencate è impossibile riscontrare posizioni concordi fra gli interpreti. Date queste caratteristiche dell'impostazione arendtiana, la difficoltà forse maggiore è quella di fornire un resoconto che sia fedele agli intenti dell'Autrice e, nello stesso tempo, coerente. Le oscillazioni, lo vedremo, sono innegabili. Nel corso della ricerca alcune di queste incongruenze verranno messe in evidenza e discusse. In alcuni punti, però, sarà possibile scoprire più coerenza di quanta a volte sia stata riconosciuta ad Arendt o di quanta lei stessa volesse ammettere. Non si vuole certo far "quadrare i conti", né "salvare Arendt" – ammesso che debba e/o possa essere salvata – ma restituire uno sguardo che possa essere il più completo possibile e al contempo critico. Non si intende tuttavia adottare una prospettiva che trovi in una sintesi di tipo dialettico un acquietamento della tensione fra i diversi momenti e accenti, tensione che comunque permane.

La questione arendtiana del giudizio è, quindi, strutturalmente aperta. Per quanto riguarda lo stato degli studi, le sue riflessioni sul tema continuano ad essere oggetto di dibattito e costituiscono punto di riferimento di posizioni teoriche che, nella loro diversità, rivelano la grande produttività del suo pensiero.<sup>18</sup>

Una lettura angustamente filologica di un tentativo che, non va scordato, è rimasto prematuramente interrotto, sarebbe però arbitraria, ma soprattutto limitativa. L'insegnamento da trarre da queste indagini attiene infatti a prospettive filosofiche e comporta l'apertura di nuove strade di pensiero. Il problema non è quello però di far emergere l'eterodossia rispetto a Kant, quanto di individuare le ragioni che quell'eterodossia resero possibile. Dal punto di vista metodologico, non si procederà quindi con uno sterile e minuzioso computo delle incongruenze, ma con l'analisi di alcuni snodi che, nella loro problematicità,

---

<sup>17</sup> Sulla critica alla possibilità di fondare una teoria del giudizio politico (*Theorie der politischen Urteilskraft*) sulla terza *Critica* kantiana, di cui Arendt sarebbe l'ispiratrice, cfr. B. HENRY, *Il problema del giudizio politico fra criticismo ed ermeneutica*, Morano Editore, Napoli 1992. Per uno studio sul giudizio in Aristotele e Kant cfr. A. FERRARIN, *Saggezza, immaginazione e giudizio pratico. Studio su Aristotele e Kant*, Edizioni ETS, Pisa 2004.

<sup>18</sup> Per avere un'idea della diversità delle prospettive da cui si discute il tema del giudizio cfr. R. BEINER, J. NEDELSKY (edited by), *Judgment, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt*, Rowman & Littlefield, Lanham 2001. Sulle profezioni del discorso iniziato da Arendt in Vollrath, Beiner, Lyotard e Benhabib cfr. S. FORTI, *Hannah Arendt e la facoltà di giudicare* cit., pp. 132-147 (EAD. *Vita della mente e tempo della polis* cit., pp. 348-358).

mostrano il loro aspetto più interessante, guidati dalla volontà di sottolineare i contributi più originali e proficui che l'Autrice ha da offrire attorno alla questione del giudizio.

La scelta di trattare separatamente le implicazioni politiche e quelle morali del giudicare non obbedisce a volontà di semplificazione o a rigide schematizzazioni, quanto all'esigenza di esplorare nelle loro peculiarità diramazioni distinte e pur tuttavia indissolubilmente intrecciate.

Ma che cosa significa propriamente giudicare? Nel senso più ampio del termine, il giudizio è quella facoltà che consente di mettere ordine nell'esperienza, di renderla coerente e, pertanto, significativa per gli esseri umani. L'«ubiquità»<sup>19</sup> del giudizio non ne garantisce la visibilità o la familiarità ma, paradossalmente, lo rende in un certo senso invisibile, ossia difficilmente percepibile come qualcosa che attivamente poniamo in essere. Il termine «giudicare», sottolinea Arendt, può voler dire sussumere o discernere; esso

«ha assunto nel linguaggio comune due significati senz'altro distinguibili l'uno dall'altro, ma che continuano a confondersi quando parliamo. Da un lato esso sta a indicare la sussunzione ordinatrice del singolo e del particolare sotto un'entità generale e universale, la valutazione normalizzatrice secondo criteri in base ai quali il concreto deve legittimarsi e in base ai quali se ne decide. Questo tipo di giudizio contiene sempre un pregiudizio: a essere giudicato è soltanto il particolare, ma non il criterio in sé, né il suo essere commisurato a ciò che deve misurare. Anche il criterio è stato a suo tempo deciso con un giudizio, ma adesso quel giudizio è stato adottato ed è divenuto per così dire un mezzo per poter continuare a giudicare. Giudicare può però riferirsi anche a qualcosa di completamente diverso, ogniquale volta veniamo confrontati con qualcosa che non abbiamo mai visto e per cui non abbiamo a disposizione alcun criterio. Questo giudizio, che è privo di criteri, non ha altro riferimento che l'evidenza del giudicato e non ha altri presupposti che l'umana facoltà di giudizio, la quale ha molto più a che fare con la facoltà di discernere che con la facoltà di ordinare e sussumere. Questo giudizio privo di criteri ci è ben noto sotto forma di giudizio estetico o di gusto»<sup>20</sup>.

Arendt è convinta che la facoltà del giudizio umana abbia molto più a che fare con la facoltà di discernere che con quella di sussumere: ecco entrare in gioco il giudizio riflettente, modello del giudizio arendtiano, in cui è dato solo il particolare e deve essere trovato l'universale.

In una conferenza dedicata al suo lavoro del 1972, Arendt dichiara di aver appreso da Aristotele il suo modo di procedere.<sup>21</sup> In particolare, la sua abitudine a distinguere (*to separate*) assume il valore di premessa indispensabile per discernere (*to discern*) e per, infine, giudicare (*to judge*): «*Critic, criterion, discrimination: all come from krinein: means separate, and then discern and judge. By separating we discern and judge*»<sup>22</sup>. Il giudicare si trova in stretta connessione con il distinguere critico, come del resto

---

<sup>19</sup> L. M. ZERILLI, «*We Feel Our Freedom*»: *Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt*, «*Political Theory*», 33 (2005), p. 161. Della stessa Autrice cfr. inoltre EAD. *Feminism and the Abyss of Freedom*, University of Chicago Press, Chicago 2005, pp. 124-163.

<sup>20</sup> H. ARENDT, *Che cos'è la politica?* cit., pp. 14-15.

<sup>21</sup> Cfr. H. ARENDT, *On Hannah Arendt* cit., pp. 337-338.

<sup>22</sup> H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Political Theory of Kant*, University of California, Berkeley (Calif.), 1955, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), p. 032308.

testimonia la lingua greca, la quale utilizzava un unico verbo, *krinein* (κρίνειν)<sup>23</sup>, per indicare entrambe le operazioni. L'arte del *krinein*, ossia l'arte della distinzione, era propria dello stesso Socrate, il quale procedeva assieme all'interlocutore attraverso la progressiva esclusione delle alternative rivelatesi infondate o incoerenti. La maieutica socratica si poneva infatti come progetto consapevole quello di tracciare una via fra i pregiudizi, le opinioni e le convinzioni non fondate. Kant era consapevole di ciò e intendeva procedere sul modello socratico.<sup>24</sup> Per Arendt non c'è dubbio che il *politeuein* (πολιτεύειν) dei Greci consistesse di fatto nel *krinein*, ossia nel giudicare e nel decidere<sup>25</sup>. Quando si parla di giudizio si tratta quindi, innanzitutto, di distinguere (*to tell*) e scegliere (*to choose*)<sup>26</sup>: esso ha a che fare con un'operazione di discernimento e distinzione, con la scelta e la decisione. Ed è proprio quest'ultima caratteristica a distinguerlo dall'opinione.

## 2. La presenza aristotelica in *La crisi della cultura*

Per quanto riguarda la questione del giudicare, la presenza di Aristotele è nettamente inferiore a quella di Kant nei testi arendtiani.<sup>27</sup> Il luogo testuale principale in cui essa appare significativa in relazione al tema del giudizio è rintracciabile in *La crisi della cultura* (1960), in cui Arendt afferma che la facoltà di giudicare era chiamata dai Greci *phronēsis* (φρόνησις), termine che ella traduce con *insight*, ossia "intuizione", solitamente reso in italiano con "saggezza" o "prudenza" (dal latino *prudētia*<sup>28</sup>), e che era considerata la virtù primaria dell'uomo politico in quanto contrapposta alla sapienza del filosofo. Per l'Autrice, l'intuizione del giudizio ha le sue radici nel *common sense*, grazie al quale i nostri cinque sensi, soggettivi e privati, così come i dati che essi ci forniscono, possono adattarsi ad un mondo oggettivo e condiviso con altri, svelandoci quindi la

---

<sup>23</sup> Nelle versioni inglesi dei testi aristotelici possedute da Arendt è possibile rinvenire accanto al verbo inglese *to judge* note a margine che rimandano al greco *krinein* (cfr. ad esempio ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, ed. by M. OSTWALD, The Bobbs-Merril Company, Indianapolis-New York 1962, p. 5).

<sup>24</sup> Cfr. H. ARENDT, *Teoria del giudizio* cit., p. 59. Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it., Editori Laterza, Roma-Bari 2005, p. 24 (*Prefazione alla seconda edizione*).

<sup>25</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 249 (1953).

<sup>26</sup> Cfr. H. ARENDT, *Speeches and Writing file 1923-1975, Excerpts and notes, Kant Immanuel*, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), pp. 032123-032124. Questo materiale, al momento della stesura del presente lavoro, non è disponibile online.

<sup>27</sup> Tra il '24 e il '25 Arendt assiste al corso heideggeriano di Marburgo sul *Sofista* di Platone in cui viene discusso il VI libro dell'*Etica Nicomachea* e, quindi, anche la *phronēsis* (cfr. M. HEIDEGGER, *Il «Sofista» di Platone*, trad. it. a cura di N. CURCIO, Adelphi, Milano 2013); questo corso rappresenta una delle ragioni dell'interesse duraturo di Arendt per Aristotele ed influenzerà l'interpretazione arendtiana. Per un resoconto schematico delle caratteristiche della *phronēsis* su cui Arendt pone l'attenzione cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Philosophy and Politics: What is Political Philosophy?* cit., p. 024469. Sulla *phronēsis* aristotelica si veda, almeno, C. NATALI, *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1989.

<sup>28</sup> Nella sua copia in tedesco del *De nostri temporis studiorum ratione* di Giambattista Vico, infatti, Arendt sottolinea nel testo originale "*prudētia*" e in quello tedesco la parola con cui il termine viene tradotto, ossia "*Urteilkraft*" (cfr. la copia di Arendt di G. VICO, *Vom Wesen und Weg Der Geistigen Bildung*, Küpper Bondi, Godesberg 1947, pp. 86-87). La *prudētia* è definita virtù dell'uomo di stato in quanto «capacità di formulare giudizi oculati» anche in *The Human Condition* (cfr. H. ARENDT, *Vita activa* cit., p. 65).

natura comune di questo stesso mondo. L'*insight* del giudizio, radicata nel *common sense*, differisce dal pensiero speculativo, che invece lo trascende.

Tuttavia, in questo saggio del 1960, il *focus* non è su Aristotele, bensì già su Kant; Arendt sta infatti presentando alcuni degli aspetti fondamentali che trae dalla *Critica del Giudizio* e che saranno poi oggetto delle sue *Lectures*, quali il gusto, lo spettatore, la mentalità allargata e la persuasione. Quest'ultima, con cui si corteggia l'accordo degli altri, corrisponde al *peithein* greco: «come le opinioni politiche possono diffondersi solo con la persuasione, la persona che giudica, secondo la bella espressione di Kant, può solo “corteggiare gli altri per averne il consenso”, nella speranza di arrivare infine a un accordo con loro. Tale “corteggiamento”, o opera di persuasione, corrisponde in modo quasi perfetto al *παίθειν* dei Greci, il linguaggio convincente e persuasivo che in Grecia era considerato la forma tipicamente politica del dialogo»<sup>29</sup> fra gli uomini. Per Aristotele, prosegue Arendt, la persuasione si contrappone alla modalità filosofica del parlare, la quale esige un processo di dimostrazione cogente teso a raggiungere la conoscenza e la verità. Per Arendt, cultura e politica sono strettamente legate poiché entrambe non intrattengono un rapporto con la conoscenza o la verità, ma implicano un giudizio, una decisione e uno scambio di opinioni su come deve essere il mondo comune<sup>30</sup>.

Per Arendt, si è detto, giudicare significa primariamente distinguere. Nel libro VI dell'*Etica Nicomachea*, infatti, Aristotele rimarca l'importante differenza fra azione (*praxis*), scienza (*episteme*) e produzione (*techne*): l'azione si distingue dalla scienza in quanto il suo contenuto è qualcosa che può anche essere diversamente da com'è, qualcosa di cui dunque non può essere data dimostrazione. Essa si distingue inoltre dalla produzione, poiché azione e produzione rientrano in generi diversi: mentre l'oggetto della produzione è fine in relazione a qualcosa e a qualcuno, il contenuto dell'azione è fine in assoluto e questo fine consiste nell'agire con successo (*eupraxia*); mentre il prodotto della *techne* è altro rispetto al processo produttivo, il fine dell'agire non è diverso dalla sua stessa attività (1139b; 1140b). Una volta così descritte scienza e tecnica, Aristotele può procedere caratterizzando, *per differentiam* rispetto a queste, la *phronēsis*. Essa, quindi, non sarà scienza, in quanto il suo oggetto non consiste nelle cose immutabili né procede per dimostrazioni, e nemmeno arte, in quanto il suo fine non è la produzione di oggetti, bensì uno stato abituale (o abitudine) unito a ragionamento vero (accompagnato da ragione veritiera), riguardante i beni umani (ciò che è bene e male per l'uomo) e pratico (1140b 20-21). Poiché non è possibile deliberare su ciò che è necessario, essa riguarda quelle cose che possono essere diversamente e che dipendono da noi e, poiché essa è pratica e la prassi riguarda i casi particolari, la saggezza deve conoscere anche i casi particolari, oltre agli universali. Per essa è però più importante la conoscenza della situazione particolare, piuttosto che conoscere i principi solamente in universale e in astratto. Da questo punto di vista, la *phronēsis* è l'opposto dell'*episteme* e della *sophia*. Essa consente così di operare una scelta nel “qui ed ora”, di scegliere bene nella concretezza delle situazioni (1141b 14-23), ed è pertanto necessaria all'agire virtuoso.

---

<sup>29</sup> H. ARENDT, *La crisi della cultura* cit., p. 285.

<sup>30</sup> Cfr. *ivi*, pp. 284-286.

La *phronēsis* viene pertanto descritta come quella forma di ragionamento pratico, distinta dall'*episteme* e dalla *techne*, che ha a che fare con particolari, e che consiste nella capacità di riconoscere che cosa è bene o male per l'uomo e quali azioni sono buone o cattive; essa è l'abito razionale dell'azione, ciò che rende capaci di deliberare e agire bene, cioè di compiere azioni conformi a retta ragione. Ne *La vita della mente*, infatti, Arendt la descrive come una sorta di capacità di penetrare e comprendere le cose buone e cattive per gli uomini, una specie di sagacia (*sagacity*) o di senso pratico (*practical sense*) necessario e indispensabile negli affari umani, ossia in tutte quelle attività in cui siano coinvolte cose che è in potere dell'uomo realizzare o non realizzare.<sup>31</sup>

In essa non vi è però soltanto un elemento razionale. La scelta (*proairesis*), infatti, è principio dell'azione, ossia ciò a partire da cui ha origine il movimento, intesa come la risultante fra il desiderio e il ragionamento in vista di un fine (1139a 31-34). Com'è noto, Aristotele insiste sulla mescolanza di ragione e desiderio nella scelta, che viene definita *orexis bouletike* (1139a 23), *orektikos nous* (1139b 4) e *orexis dianoetike* (1139b 5)<sup>32</sup>. La *phronēsis* viene inoltre influenzata dalla parte emotiva dell'anima, in quanto piacere e dolore possono stravolgere i giudizi che riguardano il contenuto dell'azione (1140b 11-21).

Per Aristotele, si può comprendere la *phronēsis* osservando le persone che vengono considerate sagge. Caratteristica di tali persone è la capacità di deliberare correttamente su ciò che rappresenta un bene o un utile per loro in riferimento alla vita in generale (1140a, 25-30). Dal punto di vista dell'oggetto, la *phronēsis* si occupa delle situazioni particolari, dal punto di vista del fine, tende al bene umano in generale, l'agire bene che coincide con la felicità. Essa riguarda il deliberare bene, trovando mezzi efficaci per un giusto fine, ossia il miglior bene pratico sulla base del ragionamento calcolante. La buona deliberazione consiste nella correttezza del cercare, calcolare e cogliere che cosa è opportuno fare, perché si addice alla situazione e che cosa è utile per un certo fine.<sup>33</sup> Così, Cicerone la definisce «scienza delle cose che si devono cercare o fuggire»<sup>34</sup>.

Nella *phronēsis* emerge dunque la questione del rapporto fra i mezzi e i fini, questione assai spinosa per Arendt, poiché rimanda ad un tipo di razionalità per lei estranea all'ambito dell'agire che è la razionalità strumentale. Questo è probabilmente l'elemento più scomodo presente nella posizione aristotelica, la quale, coinvolgendo il *telos*, si riferisce per Arendt più alla *poiesis* e alla *techne* che non alla *praxis*.<sup>35</sup> Ciò che,

---

<sup>31</sup> Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 374. Lo stesso titolo dell'opera *The Life of the Mind* pare essere ripreso dalle parole di Aristotele, secondo il quale l'attività dell'intelligenza è vita (*Metafisica* 1072 b 27).

<sup>32</sup> Espressioni rese, rispettivamente, con: “desiderio deliberativo”; “intelletto desiderante” o “pensiero desiderante”; “desiderio razionale” o “desiderio pensante”.

<sup>33</sup> Questo carattere deliberativo della *phronēsis* sembra aver attirato l'attenzione di Arendt. Nella sua copia personale dell'*Etica Nicomachea* ella sottolinea il verbo «*deliberate*» e annota «*deliberation*» di fianco al titolo del paragrafo 5 (libro VI) «*Practical wisdom*» (cfr. la copia di Arendt di ARISTOTILE, *Nicomachean Ethics*, ed. by M. OSTWALD, The Bobbs-Merrill Company, Indianapolis-New York 1962, p. 152; la versione digitale del testo è consultabile online nel sito della *Arendt Collection*).

<sup>34</sup> M. T. CICERONE, *De officiis*, 1, 43, 153; si cita da M. T. CICERONE, *I doveri*, Bur, Milano 2007 (11<sup>a</sup> ed., 1987<sup>1</sup>), p. 217.

<sup>35</sup> Va notato che, nel VI libro dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele sottolinea ripetutamente e nettamente, in funzione antiplatonica, la distanza fra *phronēsis* ed *episteme*; al contrario, molto meno netta è la distinzione fra *phronēsis* e *techne* (cfr. C. NATALI, *La saggezza di Aristotele* cit., p. 93). Sulla delimitazione degli ambiti cui appartengono le

invece, è importante per Arendt è la stretta connessione della *phronēsis* con la *doxa* e, come anticipato, con la persuasione<sup>36</sup>.

Nella suddivisione dello Stagirita, la parte razionale dell'anima consta, a sua volta, di due parti: una "scientifica" con cui contempliamo enti i cui principi sono necessari, l'altra "calcolatrice" o "opinativa", che si occupa di ciò che non avviene in maniera costante, in virtù della sua contingenza (1139a 3-15). In questo quadro, la *phronēsis* rappresenta un certo tipo di virtù intellettuale e appartiene alla parte dell'anima che riguarda le opinioni, è precisamente virtù di quella parte razionale dell'anima che è sede delle opinioni (1140b 25-30). *Phronēsis* e opinione non sono quindi la medesima cosa, ma sono collegate. La connessione della tematica del giudizio con la *doxa* e la *phronēsis* si trova in Arendt già nelle lezioni del '54 su *Socrate*, nelle quali la *phronēsis* è precisamente la *political insight*<sup>37</sup> o "saggezza politica", in quanto capacità di muoversi nell'ambito delle faccende umane con duttilità e assennatezza. O, ancora, nei *Quaderni*, la *phronēsis* viene ad un certo punto equiparata alla «correttezza» con cui viene tradotta la *doxa* o l'«apparenza visiva» in *logos*; tale adeguatezza dell'espressione della propria *doxa* – da non confondere con l'adeguatezza dei parametri platonica (*orthotes*), ma da far piuttosto rientrare nella visione socratica della verità – è ciò da cui dipende la "bontà" della *polis*.<sup>38</sup>

Secondo Arendt, come Platone aveva contrapposto la *doxa* alla verità, Aristotele contrappone la *phronēsis* (saggezza politica) al *nous* (mente filosofica, recettore della verità)<sup>39</sup>. Per Aristotele, infatti, essa è una virtù dianoetica pratica a cui è superiore la virtù dianoetica teoretica della sapienza (*sophia*): infatti, è assurdo che qualcuno ritenga che la politica o la saggezza siano la scienza più eccellente, se è vero che la migliore cosa del cosmo non è l'essere umano. I corpi celesti, ad esempio, sono dotati di una natura superiore a quella dell'uomo e la sapienza è proprio scienza e intelletto delle cose più elevate presenti in natura. La *sophia*, occupandosi di cose più divine dell'uomo e di cose immutabili, è una sola, mentre la *phronēsis*, occupandosi di cose umane che possono essere diversamente da come sono, è varia (1141a 16-33). In Aristotele, da un lato, il sapere dell'uomo politico viene ricondotto all'ambito generale della *phronēsis*, dall'altro sapienza e politica vengono ad essere due cose diverse: Arendt insiste a più riprese sul fatto che Aristotele contrappone deliberatamente l'intuito dell'uomo politico alla sapienza del filosofo, credendo che nel fare ciò egli seguisse con tutta probabilità l'opinione pubblica vigente nella *polis* (1141b 3-8). In opposizione a questo, ritorna il tema socratico dell'uguaglianza e della *philia*.

---

attività della *poiesis* e della *praxis* cfr. H. ARENDT, *Vita activa* cit., pp. 97-182 (vedi anche EAD., *Quaderni e diari* cit., p. 382, febbraio 1954). Una esposizione sintetica della descrizione delle facoltà della *vita activa* svolta in *The Human Condition* si può trovare in H. ARENDT, *Labor, Work, Action* in J. W. BERNAUER (edited by), *Amor mundi* cit., pp. 29-42; trad. it. a cura di G. D. NERI, *Lavoro, opera, azione. Le forme della vita attiva*, ombre corte, Verona 2006 (4ª ed., 1997). Si tratta di un breve testo presentato da Arendt ad un convegno tenutosi presso l'Università di Chicago il 10 novembre 1964.

<sup>36</sup> Cfr. E. YOUNGH-BRUEHL, *Reflections on the Life on the Mind* cit., p. 352. La biografia di Arendt sottolinea come fosse importante la stretta connessione della *phronēsis* con la persuasione. D'altra parte, poiché la *phronēsis* era legata anche ai mezzi e fini e al desiderio, secondo Young-Buehl poteva essere da lei considerata soltanto un precursore (*forerunner*) del giudizio.

<sup>37</sup> Cfr. H. ARENDT, *Philosophy and Politics* cit., p. 98 (resa con "saggezza politica" in EAD. *Socrate* cit., p. 56).

<sup>38</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 428 (maggio 1955).

<sup>39</sup> Cfr. H. ARENDT, *Socrate* cit., p. 56.

«Di quella *phronēsis*, che per Aristotele è la vera virtù cardinale del politico, si perdono le tracce per molti secoli. La ritroviamo in Kant, nell'analisi del senso comune quale facoltà del giudizio. Egli la chiama il “pensiero aperto”»<sup>40</sup>. Della teorizzazione aristotelica Arendt mantiene la distinzione fra *phronēsis* e *sophia*, ma non sembra esserci molto altro.<sup>41</sup> Il fatto che la *phronēsis* non esaurisca il complesso di significati che Arendt attribuisce alla facoltà di giudizio e lo spostamento rilevato in direzione del *common sense* inducono quindi ad approfondire il riferimento più esplicito a Kant.

### 3. Arendt e Kant

#### 3.1 L'eccezionalità di Kant

Arendt si rivolge a Kant in quanto è sua convinzione che egli fu «consapevole più di ogni altro filosofo della dimensione plurale dell'uomo»<sup>42</sup>. Grazie a Kant sembra quindi possibile rompere con quella tradizione che non ha ritenuto degna di interesse filosofico la sfera degli affari umani. Per Arendt, infatti, vi sono tre prospettive nel pensiero kantiano – il cui riconoscimento è preconditione necessaria alla comprensione del filosofo – a partire dalle quali si possono considerare l'uomo e le faccende umane: la prima è quella che considera la specie (o il genere umano) e il suo progresso, la seconda l'uomo come essere morale o fine in sé (basata sull'idea della dignità morale del singolo) e la terza gli uomini al plurale, il cui fine è la socievolezza.<sup>43</sup> Quest'ultima prospettiva, al centro delle considerazioni arendtiane, è secondo l'Autrice assunta da Kant nella sua opera sulla facoltà del giudizio<sup>44</sup>, in quanto «il bello interessa solo in società»<sup>45</sup>. Nella terza *Critica* (1790) Arendt vede *in nuce* l'abbozzo di una filosofia politica che, tuttavia, egli non ha mai scritto<sup>46</sup>, una «dissimulata critica della ragion politica»<sup>47</sup>. Se, nella *Critica della ragion pura*, Kant

---

<sup>40</sup> H. ARENDT, *Che cos'è la politica?* cit., pp. 76-77.

<sup>41</sup> David L. Marshall, analizzando soprattutto il *Denktagebuch*, sostiene che il fondamentale luogo di incontro con Aristotele non sia tanto, per Arendt, l'*Etica Nicomachea*, quanto la *Retorica* e che ciò che è in gioco nel giudizio non è la *phronēsis*, bensì il *krinein*; cfr. D. L. MARSHALL, *The Origin and Character of Hannah Arendt's Theory of Judgment*, «Political Theory», 38 (2010), pp. 367-393. Per una lettura del pensiero arendtiano come “retorico” – che tiene conto della possibile influenza dell'interpretazione di Heidegger della *Retorica* aristotelica – cfr. A. YEATMAN, *Arendt and Rhetoric*, «Philosophy Today», Online first June 15, 2018, DOI: 10.5840/philtoday2018611221.

<sup>42</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 181.

<sup>43</sup> Cfr. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., pp. 44-45.

<sup>44</sup> Per una introduzione ai temi dell'opera si veda almeno F. MENEGONI, *La critica del giudizio di Kant. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2008 (2ª ed., 1995<sup>1</sup>).

<sup>45</sup> I. KANT, *Critica della capacità di giudizio*, trad. it. a cura di L. AMOROSO, Bur, Milano 2004 (4ª ed., 1995<sup>1</sup>), p. 399 (§ 41). Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 466 (1957). Per un uomo solo su un'isola deserta non avrebbe senso apprezzare alcunché; solo in compagnia viene attribuito un valore al gusto (al “mi piace”), poiché questo apprezzamento vuole essere comunicato ad altri.

<sup>46</sup> Cfr. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., p. 17.

<sup>47</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 463 (1957). Secondo Focher, l'analisi arendtiana della vita della mente può essere letta in trasparenza come una “critica della ragione politica”, ossia come la risposta alla domanda “come è possibile la politica?”; questa indagine dimostra che il pensiero è la condizione della politica, il quale, pur svolgendosi fuori dal mondo, ha modo di rientrare in esso traducendosi nella forma del giudizio (cfr. F. FOCHER, *La consapevolezza dei principii. Hannah Arendt e altri studi*, FrancoAngeli, Milano 1995, p. 110).

considera l'uomo in quanto essere finito e, nella *Critica della ragion pratica*, in quanto essere intelligibile, nella *Critica del giudizio* egli prende in considerazione l'uomo in quanto è «vivo» (*alive*) e «umano» (*human*)<sup>48</sup>: in essa, quindi, «prende parola l'uomo politico»<sup>49</sup>. È l'unica dei grandi scritti kantiani in cui il punto di partenza è il mondo e le capacità che gli uomini – intesi al plurale – hanno in quanto suoi abitanti, in quanto cioè «esseri mondani» (*wordly being[s]*): per Arendt «questa non è ancora filosofia politica, ma è certamente la sua *conditio sine qua non*»<sup>50</sup>.

I temi di eminente significato politico che Arendt individua nella terza *Critica* sono: il particolare, il giudizio come facoltà della mente umana che lo concerne e, infine, la socievolezza dell'uomo come condizione del funzionamento di questa facoltà, cioè l'idea che gli uomini dipendano dai loro simili non soltanto perché hanno un corpo e dei bisogni fisici ma proprio in virtù delle loro facoltà mentali.<sup>51</sup>

Arendt interpella Kant perché egli «aveva scoperto una facoltà umana interamente nuova, vale a dire il giudizio»<sup>52</sup> (*Urteilkraft*) e «fu il primo e anche l'ultimo, dei grandi filosofi a trattare il giudizio come una delle attività spirituali fondamentali»<sup>53</sup>.

Ella non rivolge la sua attenzione alla *Critica della ragion pratica* proprio in virtù delle caratteristiche di quest'opera: innanzitutto, le sue leggi morali valgono per tutti gli esseri razionali, quando invece la validità delle regole della *Critica del giudizio* è «circostritta agli esseri umani sulla terra»<sup>54</sup>. In secondo luogo, il problema della filosofia morale kantiana, ossia la risposta alla domanda “che cosa devo fare?”, si riferisce all'io «nella sua indipendenza dagli altri»<sup>55</sup>, obliterando la dimensione plurale dell'esistere. Essa ha inoltre a che fare con concetti, non col particolare, e con il giudizio determinante, non con la novità che sfugge alla sussunzione categoriale. Non ultimo in ordine di importanza vi è il fatto che l'etica kantiana chiama in causa l'obbedienza ad un imperativo e, così facendo, squalifica imperdonabilmente la responsabilità personale. L'impostazione individualistica ed imperativa della *Critica della ragion pratica*, dunque, la rende inservibile dal punto di vista della riflessione politica.

L'interesse per la *Kritik der Urteilkraft*, invece, lungi dall'essere di natura estetica, è prettamente politico. In essa, infatti, Arendt intravede i lineamenti di una filosofia politica kantiana non scritta e, guidata da tale

---

<sup>48</sup> Cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy* cit., p. 032246.

<sup>49</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 635 (*Quaderno su Kant*).

<sup>50</sup> H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy* cit., p. 032259 (traduzione mia).

<sup>51</sup> Cfr. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., p. 27.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>53</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 179.

<sup>54</sup> Sulla differenza fra seconda e terza *Critica* nelle *Lectures* cfr. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., pp. 25-26. Arendt insiste dunque sulla distinzione kantiana fra esseri razionali ed esseri umani (cfr. EAD. *Speeches and Writing file 1923-1975, Excerpts and notes, Judgment*, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C., p. 032160). Elena Tavani sottolinea come in questo vi sia il desiderio di svincolare l'umanità dell'uomo dalla sola razionalità: cfr. E. TAVANI, «Senso comune» estetico e spazio politico. *Le Lectures di Hannah Arendt sulla filosofia politica di Kant*, «La ragione possibile. Rivista di filosofia e teoria sociale», 3 (1993), p. 234. Uno dei grandi meriti di Kant, per Arendt, è infatti la sua analisi della sensibilità (cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy* cit., p. 032263).

<sup>55</sup> H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., p. 35. Cfr. inoltre EAD. *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy* cit., p. 032244 e p. 032248.



interpretazione, opera una trasposizione del tema del giudizio dalla sua originaria sede estetica a quella politica, storica e morale. Da essa e, in particolare, dal § 40, ricava i concetti fondamentali del suo discorso: gusto (*Geschmack*), senso comune (*Gemeinsinn*), modo di pensare ampliato (*erweiterte Denkungsart*), immaginazione (*Einbildungskraft*). Arendt trova in queste nozioni kantiane la cornice concettuale per elaborare una modalità di pensare compatibile con la pluralità, opposta alla contemplazione solitaria platonica, ma anche differente rispetto al pur sempre solitario dialogo interiore dell'io con se stesso. Se il principio dell'accordo con se stessi è stato scoperto da Socrate,

«nella *Critica del giudizio*, invece, Kant sostiene un diverso modo di ragionare, per il quale non è sufficiente l'accordo con se stessi, bensì occorre saper “ragionare al posto di chiunque altro”»<sup>56</sup>.

L'avvicinamento a Kant è avvenuto in modo progressivo.<sup>57</sup> Nonostante le *Lectures* del 1970 vengano tradizionalmente considerate il punto di partenza per la ricostruzione della teoria del giudizio arendtiana<sup>58</sup> e rappresentino un tassello imprescindibile del quadro d'insieme, esse sole non sono sufficienti. Queste, infatti, si collocano soltanto alla fine di tale percorso e, per molti versi, sono limitate: basti pensare che su tredici lezioni Arendt inizia effettivamente a trattare le nozioni kantiane sopraelencate soltanto a partire dalla settima. Nello studio si deve tener conto anche di tutta una serie di altri materiali, mettendo assieme i quali è possibile ottenere una visione più soddisfacente della riflessione sul giudicare.

Nel 1955, ad esempio, Arendt tiene a Berkeley un corso sulla *Political Theory of Kant*<sup>59</sup>, in cui afferma che nessuno come Kant ha riconosciuto l'imprevedibilità e la spontaneità dell'azione; Arendt si occupa qui della volontà, della questione dell'essere e dell'apparire e già in queste lezioni associa il giudicare al *krinein*. Il 1957, invece, è l'anno della rilettura della terza *Critica*, a cui seguono una serie di appunti nel *Denktagebuch*<sup>60</sup>, il quale comprende anche un “Quaderno su Kant”<sup>61</sup>. Vi è poi il già menzionato *La crisi*

---

<sup>56</sup> H. ARENDT, *La crisi della cultura* cit., p. 282.

<sup>57</sup> Kant, infatti, non è stato per Arendt l'unico punto di riferimento. Alcuni autori hanno osservato come la riflessione arendtiana sul giudizio sia stata influenzata da una varietà di fonti e si sia sviluppata nel tempo. Secondo David L. Marshall, ad esempio, la genesi dell'interesse nei confronti del giudizio va datata negli anni Cinquanta e avviene attraverso il confronto con Hegel nel 1952 e con Aristotele nel 1953, prima che con Kant nel 1955 e nel 1957 (cfr. D. L. MARSHALL, *The Origin and Character of Hannah Arendt's Theory of Judgment* cit., pp. 367-393). Per Jonathan Peter Schwartz, vi è una elaborazione e una formulazione pre-kantiana della teoria del giudizio di Arendt di carattere aristotelico-heideggeriano, che solo in un secondo momento si basa esplicitamente su Kant (cfr. J. P. SCHWARTZ, *Arendt's Judgment* cit., pp. 156-162). Per Judith Butler, oltre a condividere con Hermann Cohen (1842-1918) l'idea che la filosofia kantiana fosse ciò che vi era di meglio nella cultura tedesca, Arendt avrebbe ripreso da lui anche il concetto kantiano di giudizio riflettente, inteso come un tipo di giudizio che non trae da alcuna autorità esterna la propria legittimazione e orientato verso il futuro (cfr. J. BUTLER, *Strade che divergono. Ebraicità e critica del sionismo*, trad. it., Raffaello Cortina Editore, Milano 2013, p. 207).

<sup>58</sup> È convinzione di Beiner che le *Lectures* rappresentino la base affidabile su cui ricostruire la teoria arendtiana del giudizio (cfr. R. BEINER, *Il giudizio in Hannah Arendt* cit., p. 143).

<sup>59</sup> H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Political Theory of Kant* cit., 032299-032325. Si vedano inoltre le lezioni su Kant, sempre tenute a Berkeley nel '55, raccolte in EAD, *Per un'etica della responsabilità* cit., pp. 123-130.

<sup>60</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., pp. 455-469 (appunti annotati a partire dall'agosto 1957).

nella cultura del 1960, la prima evidenza pubblica dell'interesse politico di Arendt nei confronti di Kant (soprattutto nella seconda metà del testo). Successivamente, Arendt tiene all'Università di Chicago un corso intitolato *Kant's Moral Philosophy*<sup>62</sup> nel maggio del 1964 e un corso intitolato *Kant's Political Philosophy*<sup>63</sup> nell'autunno dello stesso anno. Vi è, infine, il *Postscriptum*<sup>64</sup> a *Pensare*.

Ma si proceda con ordine. È l'agosto del 1957 quando Arendt inizia ad annotare alcune riflessioni sorte dalla lettura della terza *Critica* di Kant. È verosimile che lo stimolo ad avvicinarsi al testo kantiano sia provenuto dalla lettura de *Die Grossen Philosophen* di Jaspers, opera «che costringe il lettore a discutere con il filosofo i problemi nel loro libero nascere». Nella lettera al maestro dell'agosto '57, infatti, Arendt scrive: «Attualmente sto leggendo con crescente entusiasmo la *Critica del giudizio*. È qui che si cela la vera filosofia politica di Kant, non nella *Critica della ragion pratica*. Qui Kant innalza un inno di lode al tanto denigrato “senso comune”, sottopone ad una seria indagine filosofica il fenomeno del gusto come fondamento del giudizio [...], analizza quell' “ampliamento della maniera di pensare” che è implicito nella facoltà di giudicare, e secondo cui chi pensa può rappresentare, col proprio pensare, tutti gli altri uomini. È l'esigenza della comunicabilità. [...] Fra le tre Critiche di Kant, questo libro è quello che ho sempre prediletto. Mai però esso ha parlato alla mia mente come ora che lo rileggo sulla scorta del Suo capitolo su Kant»<sup>65</sup>. Nel suo imponente lavoro *I grandi filosofi*, Jaspers sottolinea come, sebbene Kant non si sia occupato della realtà politica in opere di ampio respiro, le innumerevoli indicazioni contenute nei suoi lavori più importanti, così come nei piccoli trattati, testimoniano che il suo interesse per la politica «non fu occasionale. L'essenza della sua filosofia la cui prima e ultima questione è quella dell'uomo, deve essere politica. Kant è stato di fatto un pensatore politico di altissimo livello»<sup>66</sup>.

Rispetto alle *Lectures* del '70, il corso intitolato *Kant's Political Philosophy* del 1964 si cimenta in maniera più sostanziale col confronto con la terza *Critica* kantiana ed esplicita chiaramente le ragioni dell'interesse per quest'opera e per il giudizio estetico. Per tali ragioni, questa serie di lezioni si rivela particolarmente importante. Secondo la pensatrice, sebbene Kant stesso non fosse consapevole della portata della sua opera,

---

<sup>61</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., pp. 623-639. Questo quaderno, verosimilmente redatto fra il 1963 e il 1966, è l'unico in cui risulta assente la numerazione presente invece negli altri quaderni. Gli appunti in esso contenuti riguardano soprattutto l'etica kantiana.

<sup>62</sup> H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Moral Philosophy*, University of Chicago, Chicago (Ill.) 1964, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), pp. 032346-032363.

<sup>63</sup> H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy*, University of Chicago, Chicago (Ill.) 1964, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), pp. 032244-032298.

<sup>64</sup> Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente* cit., pp. 310-312.

<sup>65</sup> H. ARENDT, K. JASPERS, *Carteggio 1926-1969* cit., p. 161. Jaspers fa rientrare Kant fra “i riformatori creativi del filosofare” e vi dedica un'ampia sezione nella sua opera (cfr. K. JASPERS, *I grandi filosofi* cit., pp. 483-704). Se consideriamo che le *Lectures* sono state tenute nel 1970, ci rendiamo conto che le idee lì esposte sono frutto di una maturazione durata anni. Già nella seconda metà degli anni Cinquanta Arendt aveva individuato i temi della terza *Critica* che riteneva degni di nota. E l'influenza di Jaspers in questo deve aver giocato un ruolo importante, tant'è che Arendt aveva inserito nella lista delle *Required Reading[s]* dei suoi corsi il capitolo su Kant de *I grandi filosofi* (cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Moral Philosophy* cit., p. 032363). Su questo cfr. anche B. HENRY, *Il giudizio politico. Aspetti kantiani nel carteggio Arendt-Jaspers*, «Il pensiero politico», 20 (1987), pp. 361-375.

<sup>66</sup> K. JASPERS, *I grandi filosofi* cit., p. 621.

in quanto certo non pensava di appartenere alla schiera dei filosofi politici, egli si rivela essere un'eccezione all'interno di quella tradizione di pensiero viziata da alcuni fondamentali pregiudizi nei confronti della politica. Il primo pregiudizio riguarda la convinzione che la politica sia la dimensione del governo (*rule*) e del dominio (*dominion*): monarchia, oligarchia e democrazia hanno in comune il fatto che qualcuno governa su qualcun altro; in Kant, invece, si ha una forma di essere-assieme in cui il rapporto degli uni con gli altri non si dà fra qualcuno che governa e qualcuno che obbedisce, ma in una società di eguali in cui ci si rapporta tramite la persuasione. Il secondo pregiudizio riguarda l'utile (*useful*) o l'interesse (*interest*), in un duplice senso: la politica avrebbe a che fare con i nostri interessi, ossia con ciò che è utile per noi; e la fondazione della sfera politica sarebbe avvenuta in vista di un altro e più alto interesse, quello di rendere possibile il *bios theoretikos*. In Kant, al contrario, abbiamo a che fare con il disinteresse e con fini in sé. L'eccezionalità di Kant sta nella sua estraneità alle due teorie sull'origine dello stato: da un lato, quella basata sulla nostra non-autosufficienza e conseguente mutua dipendenza e, dall'altro, quella basata sulla fine della *bellum omnium contra omnes* attraverso la creazione dello stato stesso. Questo, afferma Arendt, non significa negare che "interesse" e "governo" siano concetti politici importanti; la questione è piuttosto quella di chiedersi se essi siano concetti fondamentali (*fundamental*) o se invece siano concetti derivati (*derived*) dal fatto stesso di vivere assieme.<sup>67</sup>

La straordinarietà di Kant sta quindi nell'aver scoperto una facoltà della mente fondamentale, ma anche e soprattutto, indipendente; scrive infatti Arendt: «diverrà palese come il presupposto da cui ho preso le mosse nell'isolare il giudizio come distinta facoltà della mente sia stato che non si perviene a giudizi né mediante deduzione né mediante induzione»<sup>68</sup>. Il giudizio non ha nulla in comune con l'operazione logica che procede dall'universale al particolare partendo da certe premesse e giungendo necessariamente ad una conclusione o che, dall'esame di uno o più casi particolari, giunge a una conclusione la cui portata si estende al di là dei casi esaminati. Esso è molto di più, in quanto per giudicare veramente, occorre una certa «forza»<sup>69</sup>.

Ora, Kant si occupa delle faccende umane anche secondo una prospettiva che considera gli uomini al plurale, ossia come esseri viventi in comunità e dotati di senso comune, non "autonomi" bensì bisognosi di socialità anche per pensare, il cui fine è, quindi, la "socievolezza". Per uomini che esistono al plurale, quella che li spinge a comunicare è una vocazione naturale e, in questo senso, nota Arendt, Kant si distingue poiché assume che il pensiero, per quanto sia un'occupazione solitaria, dipende dagli altri quanto alla sua stessa possibilità; egli ritiene che la facoltà di pensare dipenda dal suo uso pubblico, ovvero che la ragione umana non sia fatta per rimanere nell'isolamento ma per entrare in comunità.<sup>70</sup> Poiché Kant ritiene la compagnia

---

<sup>67</sup> Cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy* cit., p. 032272.

<sup>68</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 310 (*Postscriptum a Pensare*). Scrive Arendt: «Kant: Judgment an independent faculty and not the conclusion which comes after a process of deductions» (EAD., *Subject File 1949-1975, Courses, Political Theory of Kant* cit., p. 032309).

<sup>69</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 542. Per Arendt, né "questo è un tavolo", né "il tavolo è verde" sono propriamente giudizi, in quanto non si ricorre ad alcuna "forza" per formularli. Soltanto nel dire "il tavolo è bello" o "il tavolo è utile" si inizia a giudicare veramente.

<sup>70</sup> Cfr. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., p. 45 e pp. 62-65.

necessaria al pensatore,<sup>71</sup> egli non vede alcuna rottura fra l'attività del pensare e la pluralità. Si chiede, infatti, Kant: «[...] si è soliti dire che un potere superiore può privarci della libertà di parlare o di scrivere, ma non di pensare. Ma quanto, e quanto correttamente penseremmo, se non pensassimo per così dire in comune con altri a cui comunichiamo i nostri pensieri, e che ci comunicano i loro?»<sup>72</sup>. Pubblicità, comunicabilità e libertà di penna e di parlare in pubblico senza censura sono i tratti peculiari della ragione kantiana: «la pubblicità è decisiva per la costituzione della vita sociale, perché la comunicabilità e l'illimitata capacità di espressione sono l'essenza della ragione. [...] La ragione soffoca senza l'aria della comunicazione. [...] Solo mediante la comunicazione è possibile estendere e convalidare la ragione»<sup>73</sup>, scrive Jaspers. Kant, infatti, elabora la tematica dell'uso pubblico della ragione come istanza intrinseca alla ragione stessa soprattutto in *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*. A differenza del filosofo che, per Platone, occupa un posto speciale rispetto ai molti, per Kant il bisogno di ragione è comune a tutti gli esseri umani.<sup>74</sup> La modalità politica di pensiero che Arendt si accinge ad elaborare a partire dalla *Critica del Giudizio*, trae spunto da una particolare lettura di Kant che è ben rappresentata dalle seguenti parole di Jaspers, parole che potrebbero essere state scritte dalla stessa Arendt: «Kant vuole operare nel mondo, che è l'unico luogo accessibile all'uomo. Egli non si pone al di fuori del mondo, né come sapiente né come santo. [...] Non trova soddisfazione nello starsene discosto, ma solo in ciò che per lui la filosofia viene in aiuto al compito della razza umana, a ogni uomo come uomo»<sup>75</sup>.

Di particolare interesse è inoltre il fatto che il filosofo di Königsberg attribuisca alla facoltà del giudizio una funzione assieme teoretica e pratica, che tratta del rapporto fra particolare ed universale e che gioca un ruolo di mediazione fra il dominio della natura e quello della libertà. Scopo della *Critica del Giudizio*, infatti, è quello gettare un ponte fra due domini distinti, quello teoretico e quello pratico, trattando del passaggio (*Übergang*)<sup>76</sup> fra i due ordini di realtà della natura e della libertà, fra il determinismo riscontrabile nel mondo naturale e fenomenico e la libertà che sta a fondamento delle azioni umane, separati da un abisso per il diverso modo di procedere della ragione. Si tratta infatti del passaggio da un modo di pensare (*Denkungsart*) ad un altro: da quello secondo principi che valgono nel mondo fenomenico a quello secondo principi che valgono nel mondo noumenico. Per questo l'indagine kantiana si svolge in una prospettiva strettamente trascendentale: perché non si occupa di oggetti, ma di strutture conoscitive a priori e del rapporto delle facoltà conoscitive con gli oggetti, al fine di individuare il passaggio fra due diverse forme di riflessione. Questo carattere di mediazione sarà una delle ragioni che porteranno Arendt ad optare per Kant, sottolineando come, per lui, il giudizio costituisca un termine medio fra intelletto e ragione, teoria e prassi, di

<sup>71</sup> Cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses Kant's Political Philosophy* cit., p. 032280.

<sup>72</sup> I. KANT, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, trad. it., Adelphi, Milano 1996, p. 62.

<sup>73</sup> K. JASPERS, *I grandi filosofi* cit., p. 656.

<sup>74</sup> Cfr. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., p. 48.

<sup>75</sup> K. JASPERS, *I grandi filosofi* cit., p. 696.

<sup>76</sup> Sull'*Übergang* cfr. I. KANT, *Critica della capacità di giudizio* cit., p. 139; H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy* cit., p. 032274.

congiunzione o di passaggio fra le due sfere: «*Judgment between theory and praxis, between knowledge and action*»<sup>77</sup> ma, aggiunge Arendt, è un atto indipendente.<sup>78</sup>

### 3.2 Il giudizio riflettente estetico e la sua politicizzazione

Arendt definisce il giudizio «il misterioso talento della mente in virtù del quale vengono congiunti il generale, che è sempre una costruzione della mente, e il particolare che è sempre dato all'esperienza dei sensi»<sup>79</sup>.

Nella *Critica della Ragion Pura* (1781), il giudizio viene definito come quella «facoltà di sussumere sotto regole, cioè di distinguere se qualche cosa stia o no sotto una regola data (*casus datae legis*)», come quel «talento particolare, che non si può insegnare, ma soltanto esercitare» che è «l'elemento specifico del così detto ingegno naturale», al cui difetto (che si dice «stupidità» o «grulleria») «nessuna scuola può supplire»<sup>80</sup> e a cui quindi non c'è modo di rimediare.

Nella *Critica del Giudizio*, invece, Kant scrive: «la capacità di giudizio in generale è la facoltà di pensare il particolare come contenuto sotto l'universale. Se è dato quest'ultimo (la regola, il principio, la legge), allora la capacità di giudizio, che sussume sotto di esso il particolare, è determinante [...]. Ma se è dato solo il particolare, per il quale la capacità di giudizio deve trovare l'universale, allora essa è meramente riflettente»<sup>81</sup>. È determinante quella modalità della facoltà di giudicare che sussume il caso particolare sotto leggi dell'intelletto o della ragione e si definiscono pertanto determinanti i giudizi delle scienze esatte e quelli pratici. Secondo Kant, dunque, il giudizio determinante sussume il particolare sotto l'universale, mentre quello riflettente (*reflektierende Urteilskraft*) compie il percorso inverso, ossia risale da un certo particolare all'universale.<sup>82</sup> Nel primo caso l'universale è dato, nel secondo no. Il giudizio determinante, essendo sussuntivo, non è autonomo, mentre il giudizio riflettente deve ricercare una legge o un principio che non è noto in partenza: da questo punto di vista, esso è tutto affidato alle proprie forze, ossia deve fare da principio a se stesso e darsi una legge da sé. Il suo, più che un caso di autonomia è un caso di *ea autonomia*<sup>83</sup>, termine che designa la sua qualità di prescrivere una legge non alla natura o alla libertà, ma a se stesso (una

---

<sup>77</sup> H. ARENDT, *Speeches and Writing file 1923-1975, Excerpts and notes, Judgment* cit., p. 032183; cfr. anche EAD. *Quaderni e diari* cit., p. 458 (1957). Cfr. I. KANT, *Critica della capacità di giudizio* cit., pp. 87-93.

<sup>78</sup> Cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy* cit., p. 032248; EAD. *Teoria del giudizio politico* cit., p. 59.

<sup>79</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 151.

<sup>80</sup> I. KANT, *Critica della ragion pura* cit., p. 133 (B 172). Il riferimento è presente anche in H. ARENDT, *Comprensione e politica* cit., p. 86.

<sup>81</sup> Cfr. I. KANT, *Critica della capacità di giudizio* cit., pp. 93-95. Ciò significa che, nel giudizio riflettente, l'universale deve essere inteso come scopo in relazione al particolare: ecco che il rapporto particolare-universale assume così il carattere della finalità. Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 458 (1957).

<sup>82</sup> Negli appunti preparatori alle sue lezioni del '64 (cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy* cit., p. 032249), infatti, Arendt compie una distinzione preliminare fra: il giudizio inteso come applicazione di regole nel ragionamento teoretico; il giudizio morale che, a rigor di termini, non è propriamente un giudizio, in quanto implica obbedienza alle regole della ragion pratica; ed, infine, il giudizio di gusto, in cui il collegamento fra l'universale e il particolare avviene a partire da quest'ultimo (*starting from the particular*).

<sup>83</sup> Cfr. I. KANT, *Critica della capacità di giudizio* cit., p. 111.

sorta di autonomia che si riflette all'interno del soggetto legislatore, senza posizione di norme all'esterno). Per Arendt ciò significa che la legge che la capacità di giudizio riflettente si dà «vale soltanto per il mondo umano»<sup>84</sup>.

Prosegue infatti Kant: «ci sono molteplici forme della natura [...] che vengono lasciate indeterminate da quelle leggi che l'intelletto dà a priori [...]. La capacità di giudizio riflettente, che ha il compito di risalire dal particolare della natura all'universale, abbisogna pertanto di un principio che essa non può ricavare dall'esperienza [...]. Un tale principio trascendentale, dunque, la capacità di giudizio può darselo come legge solo da sé, non prenderlo da qualche parte (perché altrimenti sarebbe capacità di giudizio determinante), né prescriberlo alla natura»<sup>85</sup>.

Per Kant, il giudizio determinante è conoscitivo, in quanto costituisce l'oggetto come oggetto di conoscenza. Il giudizio riflettente, invece, pone l'oggetto in rapporto al soggetto giudicante, riflette il modo in cui il soggetto si rapporta alle proprie rappresentazioni. Esso non serve a conoscere gli oggetti, cioè a ricondurre un'intuizione empirica sotto un concetto dell'intelletto, ma ha sempre un valore relativo al soggetto conoscente. Non solo non è in grado di diventare fonte di conoscenza dell'intrinseca natura degli oggetti, ma non serve nemmeno a individuare direttive per l'agire o principi per valutare l'azione già compiuta. Esso ha il compito di riflettere su determinati oggetti affinché ciò torni a vantaggio delle facoltà conoscitive nel loro complesso e della facoltà di sentire, la quale esprime piacere laddove avverte delle connessioni capaci di dare un senso unitario a ciò che ne è a prima vista privo. L'accesso alla comprensione dell'individuale e dell'accidentale – che caratterizzano l'essere dell'uomo nel mondo – viene affidato non alla *Urteilkraft* in generale, ma a una sua specifica modalità: il giudizio riflettente.

Per Arendt, infatti, «la facoltà di giudizio è la capacità politica *par excellence*, poiché ha sempre a che fare con il particolare»<sup>86</sup> e, se il pensiero ha a che fare col generale, il giudizio designa invece quella paradossale arte di pensare il particolare.<sup>87</sup> Siamo all'interno di un'architettura delle facoltà di matrice apertamente kantiana, in cui viene ripresa la distinzione fra la facoltà di pensare (ragione o *Vernunft*) e la facoltà cognitiva

---

<sup>84</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 458 (1957).

<sup>85</sup> *Ivi*, pp. 95-97. Secondo Kant ci sono diversi modi per guardare alle cose che ci circondano e la descrizione scientifica dei fenomeni naturali è soltanto una di queste possibilità. Le “moltiple forme della natura” che rimangono indeterminate rispetto alla descrizione scientifica del mondo costituiscono lo spazio proprio del giudizio riflettente. L'uomo ha bisogno di “regolarità” e laddove non riesce a produrla secondo i concetti, allora arriva ad “immaginarla”, ossia immagina forme di organizzazione e di regolarità che non è detto corrispondano esattamente agli oggetti conosciuti.

<sup>86</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 536 (marzo 1968).

<sup>87</sup> Se il giudizio è un pensare il particolare (cfr. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., p. 116), allora il giudizio è una forma di pensiero. Per alcuni studiosi, se il pensiero è ricerca di significato e il giudizio recupera un significato dagli eventi, rimane il dubbio che il giudizio non sia una facoltà autonoma e distinta, come Arendt sostiene: cfr. P. P. PORTINARO, *L'azione, lo spettatore e il giudizio. Una lettura dell'opus posthumum di Hannah Arendt*, «Teoria politica», 5 (1989), p. 139 e p. 154; J. T. KNAUER, *Hannah Arendt on Judgment, Philosophy and Praxis*, «International Studies in Philosophy», 21 (1989), p. 76. Per Portinaro, le *Lectures* non sembrano affatto in grado di dissipare il sospetto che il giudizio non sia una facoltà autonoma della mente, bensì soltanto una variante pratica della facoltà del pensiero; così, la differenza fra il ritirarsi del pensiero (in solitudine) e del giudizio (la compagnia dello spettatore) sembrerebbe più labile di quanto Arendt mostri di ritenere.

(intelletto o *Verstand*).<sup>88</sup> L'intelletto, che procede in conformità alle regole logiche e al criterio della verità, esplica una funzione essenzialmente conoscitiva, mentre la ragione, che è la facoltà del pensare, mira a comprendere il significato; il pensiero va distinto poi dal giudizio: il primo si riferisce infatti a cose assenti ed invisibili, considerate nella loro universalità, mentre il giudizio alle cose particolari e a portata di mano considerate nella loro apparenza particolare.<sup>89</sup> Nell'opera kantiana sul giudizio diventa centrale l'elemento della finitezza e della singolarità, in quanto uno dei suoi temi riguarda proprio la definizione dello statuto epistemologico del particolare.

Il giudizio è, dunque, quella facoltà che concerne i particolari e, sottolinea Arendt richiamandosi a Lodovico Antonio Muratori, poiché questi sono infiniti, infinite saranno anche le sue regole: per Muratori, scrive Arendt, «il giudizio è una virtù, che si fonda sulla considerazione de gl'individui, et delle cose particolari; e perché queste son per così dire innumerabili, perciò innumerabili ancora sono le leggi, et le regole de giudizio»<sup>90</sup>. Partendo da un'individuale concreto, questa facoltà si sforza di rifletterlo nella prospettiva di un universale ad esso immanente, così come affermava Jaspers: «siamo in possesso della esperienza del particolare e lo pensiamo in base all'ammissione di un universale non conosciuto»<sup>91</sup>. L'approccio del giudizio riflettente implica «percepire il particolare, attenersi, e vederlo alla luce di un universale sconosciuto che il particolare rivela»<sup>92</sup>.

Il modello del giudizio politico (e morale) arendtiano diventa così il giudizio riflettente, in cui è dato solo il particolare, e l'universale deve essere trovato. Ma perché proprio il giudizio riflettente di gusto? Per rispondere a questa domanda occorre fare una serie di considerazioni. In primo luogo, perché in generale non è possibile disporre di regole nel campo dei rapporti umani, ossia in politica, nella morale e nella storia; in questi ambiti, l'universale non è mai sicuramente dato, in quanto

---

<sup>88</sup> Sulla ripresa della distinzione kantiana fra le due facoltà della ragione e dell'intelletto cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy* cit., p. 032263; EAD. *La vita della mente* cit., p. 141.

<sup>89</sup> Sulla differenza fra pensiero e giudizio cfr. H. ARENDT, *Il pensiero e le considerazioni morali* cit., p. 163; EAD. *La vita della mente* cit., p. 288.

<sup>90</sup> H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy* cit., p. 032265. Lodovico Antonio Muratori (1672-1750), intellettuale di Vignola laureato in filosofia e legge, sacerdote e bibliotecario, è noto per la sua attività di storico in quanto autore della prima grande raccolta di fonti medievali della storiografia moderna (*Rerum italicarum scriptores*). Sotto il nome di Lamindo Pritanio pubblicò l'importante opera *Delle riflessioni sopra il buon gusto nelle scienze e nelle arti* (Venezia 1708 Tomo I; Napoli 1715 Tomi I e II), compendio del suo programma di riforma letteraria e civile della cultura italiana che gli assicurò un posto di primo piano fra gli studiosi di estetica del Settecento. Uno degli aspetti più notevoli dell'estetica muratoriana risiede nella distinzione del buon gusto – discriminatore del buono dal cattivo o, come diremmo noi, del bello dal brutto – in “buon gusto universale” e “buoni gusti particolari”: il primo che “scorre per tutte le scienze e per ogni sorta di letteratura” è condizione dei secondi, e i secondi sono tanti quanti sono le varie scienze ed arti (cfr. L. A. MURATORI, *Delle riflessioni sopra il buon gusto nelle scienze e nell'arti*, di Lamindo Pritanio, in Venezia, presso Niccolò Pezzana, 1742, 2 v., pp. 113-114). Il primo sarebbe retto da principi immutabili, i secondi sottoposti a cambiamenti continui (cfr. G. BERTONI, *L. A. Muratori*, A. F. Formiggini, Roma 1926, p. 62).

<sup>91</sup> K. JASPERS, *I grandi filosofi* cit., p. 564 (passo riportato in H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 456).

<sup>92</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 637 (si cita dal *Quaderno su Kant*).

«siamo sempre a confronto con situazioni per le quali, al massimo, vi sono precedenti, ma non regole generali»<sup>93</sup>

L'affinità sostanziale fra oggetti estetici e accadimenti storico-politici è che entrambi sfuggono alla sussunzione categoriale per essere semplicemente ammirati e giudicati. Questo è tanto più vero nella particolare epoca storica che Arendt vive, in quanto il totalitarismo ha distrutto i consueti parametri di riferimento e mandato in frantumi la nostra tradizione.<sup>94</sup>

Se gli oggetti del giudizio sono dei particolari che si aprono e si manifestano all'uomo, il giudizio riflettente è quindi quella modalità di giudicare in grado di riconoscere e rispettare la dignità del particolare. Kant, infatti, ha distinto tale modo di pensare (il giudizio riflettente) dalla facoltà cognitiva dell'intelletto e dalla ragione pratica, entrambe ossessionate dall'universale. Ecco cosa ha portato Arendt a Kant e che cosa ha cercato di delineare: una modalità di pensare che si accosta al particolare in quanto tale e che permette di coglierne il significato senza partire da concetti o da universali. Il giudizio, privo del peso di un universale già noto sulle spalle (sia esso di tipo teoretico o morale), è libero di operare in uno spazio aperto di discriminazione e discernimento, di riconoscere la ricchezza del mondo fenomenico e di percepire le cose e gli avvenimenti come sono, cioè come sono fenomenicamente manifesti,<sup>95</sup> senza con questo, tuttavia, poter togliere di mezzo tale universale. Il giudizio riflettente kantiano, infatti, per essere valido, deve muovere da un caso particolare e di lì attivarsi per trovare l'universale non dato.

La seconda giustificazione dell'opzione arendtiana per questa modalità di giudizio è perché essa tiene conto della pluralità delle prospettive sul mondo, mediante *sensus communis*, immaginazione, mentalità allargata. Per Arendt, infatti, «il pensiero politico è rappresentativo»<sup>96</sup>, la «rilevanza politica del pensiero» risiede proprio e «innanzitutto nel concetto di rappresentazione»<sup>97</sup>. E tale giudizio può essere comunicato e dibattuto pubblicamente. L'equiparazione fra sfera politica ed estetica si sostiene sulla base dell'ideale dialogico della prassi. Pensare alla pluralità come concetto politico implica che di essa si tenga conto ogniqualvolta si decide che cosa debba far parte del mondo comune e condiviso; e il giudizio è quella facoltà che consente di considerare la pluralità in questo senso squisitamente politico.<sup>98</sup>

---

<sup>93</sup> *Ivi*, p. 455 (agosto 1957).

<sup>94</sup> Sull'inadeguatezza dei parametri di giudizio di fronte al fenomeno totalitario Arendt insiste a più riprese: cfr. ad esempio H. ARENDT, *Comprensione e politica* cit., p. 82; EAD. *La tradizione e l'età moderna* cit., p. 52; EAD. *Alcune questioni di filosofia morale* cit., pp. 42-46. Sostenere, da un lato, la dissoluzione della tradizione e, dall'altro, l'importanza del ricordo come facoltà in grado di dar vita a storie significative non costituisce una difficoltà né logica, né pratica, come invece sostiene Stephen T. Leonard: cfr. S. T. LEONARD, *Evil, Violence, Thinking, Judgment: Working in the Breach of Politics* in C. CALHOUN, J. MCGOWAN (edited by), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics* cit., p. 333. Dal momento che per Arendt tradizione e passato sono due cose differenti, dal crollo di una tradizione non segue il venir meno della possibilità di ricordare o giudicare; anzi, semmai è proprio questa la sfida a cui gli individui sono per Arendt chiamati a far fronte: si tratta di pensare non a prescindere-da o senza-una tradizione, ma a dispetto, contro e nonostante la tradizione (cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Introduction Into Politics* cit., p. 023801; EAD. *The Tradition of Political Thought* in EAD. *The Promise of Politics* cit., p. 43).

<sup>95</sup> Su questo riconoscimento del particolare cfr. ad esempio R. BEINER, *Il giudizio in Hannah Arendt* cit., p. 162; R. BERNSTEIN, *Judging – the Actor and the Spectator* cit., p. 236.

<sup>96</sup> H. ARENDT, *Verità e politica*, p. 48.

<sup>97</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 575 (settembre 1969).

<sup>98</sup> Cfr. L. M. ZERILLI, *"We Feel Our Freedom"* cit., p. 165.



In terzo luogo, Arendt recupera il giudizio di gusto per le affinità che intercorrono tra politica ed estetica. Innanzitutto, il gusto, assieme all'olfatto, si distingue dagli altri sensi in quanto è, nella sua natura più profonda, discriminatorio e immediato: se, infatti, si può sospendere il giudizio su ciò che si vede, si ode o si tocca, impossibile è fare altrettanto con gli altri due; il "mi piace" o il "non mi piace" si impone irresistibilmente e in maniera non mediata dalla riflessione. Questi due sensi, inoltre, si riferiscono a ciò che è particolare in quanto particolare, sono sensi «interni» ed estremamente «soggettivi».<sup>99</sup> Nel gusto è quindi implicato un elemento di giudizio, al punto tale che per Arendt i due concetti sono equivalenti: «il gusto è la facoltà con la quale ci adattiamo al mondo e in esso scegliamo che cosa ci appartiene e che cosa no – cose, persone, azioni. Kant aveva ragione – gusto e facoltà di giudizio sono la stessa cosa»<sup>100</sup>. Paradossale che proprio un senso così soggettivo come il gusto, venga a rappresentare il giudizio e la sua aspirazione alla comunicabilità.

Secondo Arendt, già per Muratori, ben prima di Kant, giudicare (*to judge*) e gustare (*to taste*) erano sinonimi e rappresentavano la capacità umana più alta.<sup>101</sup> Nella sua opera *Delle riflessioni sopra il buon gusto nelle scienze e nelle arti* (1708) il «buon gusto» viene definito come il conoscere e saper giudicare nelle arti ciò che è difettoso, per evitarlo, e ciò che invece è migliore, per seguirlo<sup>102</sup>. La nozione di buon gusto in Muratori è molto ampia, definita "virtù amplissima", che non è quindi riducibile al campo dell'estetica: esso «imponesse un vaglio critico e un giudizio attenti sia ai risvolti teorici, che a quelli pratici, nei confronti di molte, per non dire tutte, le manifestazioni dell'operosità dell'ingegno umano»<sup>103</sup>. Il buon gusto consiste inoltre, per Muratori, nel ben discernere, e nel ben usare i mezzi e le vie per raggiungere il vero, intendere il buono e persuadere gli altri<sup>104</sup>.

Arendt collega estetica e politica in particolar modo nel suo saggio del 1960 *La crisi della cultura*. Qui ritroviamo l'idea che il giudizio rappresenta l'attività più importante nella quale si manifesta il nostro condividere il mondo con gli altri. Politica ed estetica sono ambiti fini a se stessi, in cui non vi è spazio per l'utilità: in questo senso la politica è affine alle cose belle e le categorie estetiche kantiane permettono di sottrarre la vita politica al predominio della razionalità strumentale.<sup>105</sup>

Entrambe sono poi «fenomeni del mondo pubblico»<sup>106</sup>, che cioè richiedono visibilità, spettatori e uno spazio in cui apparire. La politica, come l'estetica, è il regno delle apparenze e del manifestarsi, e tutte e due

---

<sup>99</sup> Cfr. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., pp. 101-102.

<sup>100</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 538 (aprile 1968).

<sup>101</sup> Cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy* cit., pp. 032265-032266.

<sup>102</sup> Cfr. L. A. MURATORI, *Delle riflessioni sopra il buon gusto nelle scienze e nell'arti* cit., p. 113.

<sup>103</sup> G. DE MARTINO, *Muratori filosofo: ragione filosofica e coscienza storica in Lodovico Antonio Muratori*, Prefazione di M. AGRIMI, Liguori Editore, Napoli 1996, p. 37. In questo modo, nota De Martino, il buon gusto definiva un criterio generale di onestà e rigore intellettuale e affermava, al tempo stesso, la preminenza dell'interesse pratico su quello puramente teoretico (cfr. *ivi*, pp. 36-37).

<sup>104</sup> Cfr. L. A. MURATORI, *Delle riflessioni sopra il buon gusto nelle scienze e nell'arti* cit., p. 136. Con queste caratteristiche, il buon gusto di Muratori presenta alcune affinità con la *phronēsis* aristotelica; egli, infatti, utilizza la bizzarra espressione secondo cui il giudizio sarebbe «figliuolo o padre della Prudenza» (*ivi*, p. 164).

<sup>105</sup> Cfr. G. KATEB, *Political Action: its Nature and Advantages* in D. VILLA (edited by), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* cit., p. 134; P. P. PORTINARO, *L'azione, lo spettatore e il giudizio* cit., p. 152.

<sup>106</sup> H. ARENDT, *La crisi della cultura* cit., p. 281.

costituiscono manifestazioni di uomini che vivono in comunità e che scelgono di declinarsi secondo le categorie della visibilità e della bellezza, nelle loro azioni come nelle loro opere. In entrambi gli ambiti, i fenomeni articolano il loro potenziale di senso solamente agli occhi di uno spettatore o di un critico, che sia in grado di osservarli con uno sguardo disinteressato e di giudicarli. La politica, come l'arte, si offre come uno spettacolo e viene in questo modo pensata da Arendt dal punto di vista dei fruitori (ossia degli spettatori).

Infine, entrambe implicano opinioni, accordo, decisione e giudizio sull'aspetto del mondo, su cosa vi deve apparire: arte e politica sono così imparentate in quanto «entrambe hanno a che fare con il mondo»<sup>107</sup>. Tanto in estetica, quanto in politica, giudicando si prende una decisione, la quale, benché sia sempre condizionata da un certo grado di soggettivismo (non fosse altro che per il semplice fatto che ognuno occupa un posto dal quale osserva e giudica il mondo), si appoggia anche sul fatto che il mondo è un dato oggettivo in quanto è comune. Il gusto è fra i «talenti politici» perché decide l'aspetto esteriore del mondo, è un giudizio su come esso dev'essere, su quali cose vi devono apparire. Estetica e politica, quindi, sono accomunate dal giudizio e dalla decisione, presuppongono un accordo e uno scambio di opinioni.<sup>108</sup>

In ultima istanza, la correlazione con l'arte viene introdotta da Arendt in vista del ripensamento della politica in cui è impegnata: uno degli pilastri fondamentali dell'intera sua opera è infatti l'asserzione e la difesa dell'autonomia dell'agire politico,<sup>109</sup> nel tentativo di svincolarlo dalle pretese del sapere, sia esso di tipo teoretico o morale, e di differenziarlo, di volta in volta, rispetto alla filosofia, alla *theoria*, alla società, all'utilità, al dominio, all'etica. Proprio il ricorso alla dimensione estetica consentirà ad Arendt il riposizionamento della sfera politica rispetto ad altri ambiti dell'esperienza umana.

### 3.3 Il *sensus communis*

Ciò che ad Arendt maggiormente interessa della terza *Critica* è la dimensione sociale del gusto, ossia la sua comunicabilità, intersoggettività e socialità. Per tale motivo basa la sua interpretazione sulla nozione di senso comune (*sensus communis*), la quale, se da un lato presenta un'occorrenza relativamente limitata all'interno delle opere kantiane (soprattutto *Critica del Giudizio* e *Antropologia pragmatica*), dall'altro è caratterizzata da un'ampiezza semantica<sup>110</sup> riscontrabile sia negli stessi scritti kantiani<sup>111</sup>, sia nella storia della filosofia<sup>112</sup>.

---

<sup>107</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 457 (agosto 1957).

<sup>108</sup> Cfr. H. ARENDT, *La crisi della cultura* cit., pp. 256-289. Ella, inoltre, collega la capacità di giudizio, che non si apprende né si insegna, ma è frutto di una formazione perenne, alla cultura, intesa come la greca *paideia*, il percorso di crescita morale e politica che ognuno compie nell'arco della sua vita.

<sup>109</sup> Sull'autonomia della sfera politica in Arendt cfr. ad esempio T. SERRA, *L'autonomia del politico: introduzione al pensiero di Hannah Arendt*, Facoltà di Scienze Politiche, Teramo 1984; R. ZORZI, *Introduzione* ad H. ARENDT, *Sulla rivoluzione* cit., p. XXX; S. FORTI, *Vita della mente e tempo della polis* cit., p. 304; A. BESUSSI, *L'arte dei confini. Hannah Arendt e lo spazio pubblico*, «Rassegna Italiana di Sociologia», 38 (1997), p. 246.

<sup>110</sup> Cfr. F. MENEGONI, *L'a priori del senso comune in Kant: dal regno dei fini alla comunità degli uomini*, «Verifiche», 19 (1990), pp. 13-50.

<sup>111</sup> Sulle diverse sfaccettature della nozione kantiana di senso comune (nel contesto antropologico e in quello estetico) si rimanda a M. SAVI, *Il concetto di senso comune in Kant*, FrancoAngeli, Milano 1998. Non soltanto Arendt, ma anche Gadamer ha prestato particolare attenzione al concetto di senso comune. I due allievi di Heidegger non vanno però nella stessa direzione: mentre Arendt riconosce le potenzialità politiche del *sensus communis*, Gadamer ne constata la

Tale polisemia – che spazia da un’accezione psicologico-percettiva, ad una intellettuale e ad una più squisitamente politica – rende non immediata la chiarezza del significato di questa nozione.

V’è da dire che Arendt stessa interpreta il *sensus communis* in maniera piuttosto elusiva e mai veramente esaustiva.<sup>113</sup> Ciò che propone nelle sue *Lectures* è una lettura politica della facoltà di giudicare kantiana, fondando l’analogia tra giudizio riflettente e giudizio politico sul concetto di *sensus communis*, inteso come condizione per una forma di comunicazione intersoggettiva di tipo non teoretico e fondamento della capacità dell’uomo di entrare a far parte di una comunità. L’espressione in italiano “senso comune” è pertanto riduttiva e fuorviante, in quanto il *sensus communis* è piuttosto affine ad un “senso pubblico”, col quale Arendt si riferisce sia ad un senso condiviso della realtà che alla possibilità di entrare in comunicazione, ovvero ad una nozione che possiede una doppia valenza:<sup>114</sup> una, che potremmo definire, in senso lato, epistemologica ed una invece prettamente politica.

In *The Human Condition* (1958), Arendt stringe un legame fra il suo concetto di “mondo” e il senso comune: «il solo carattere del mondo che permette di misurare la realtà è il suo essere comune a tutti, e il senso comune occupa un posto così elevato nella gerarchia delle qualità politiche perché è il solo che fa aderire alla realtà complessiva delle cose i nostri cinque sensi strettamente individuali e i dati strettamente particolari che essi percepiscono. È per merito del senso comune che le percezioni degli altri sensi sembrano dischiudere la realtà»<sup>115</sup>. Il rapporto fra lo stato di salute del senso comune e la “perdita di mondo” si mostra in una proporzionalità inversa: ad una diminuzione del senso comune, infatti, corrisponde una crescita dell’alienazione dal mondo. Questo carattere di «senso di realtà» viene ribadito in *The Life of the Mind*, in cui si legge: «Ciò che dopo Tommaso d’Aquino chiamiamo senso comune, *sensus communis*, è una sorta di sesto senso necessario per tenere insieme gli altri cinque e per garantire che quello che vedo, tocco, gusto,

---

depoliticizzazione: cfr. H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, trad. it., Bompiani, Milano 2004 (3<sup>a</sup> ed., 2000<sup>1</sup>), pp. 61-93. Secondo Gadamer, a partire dal 1700 in Germania si assiste alla perdita della valenza politica del *sensus communis*, così come in Kant, a causa dell’istanza trascendentale, viene abbandonato il fondamentale significato morale della nozione.

<sup>112</sup> Nella tradizione aristotelico-tomistica (che ha le sue radici nella κοινή αἴσθησις), il senso comune rappresenta quel senso che coordina la percezione dei sensibili comuni a più sensi; nella tradizione umanistica (che ha origine nella nozione latina e ciceroniana di *sensus communis*), ripresa da Vico in Italia e dai moralisti inglesi in Gran Bretagna (Shaftersbury, Hutcheson, Hume), esso designa il senso della comunità; per la scuola scozzese del *common sense* (Reid, Beattie, Oswald) esso è il complesso delle credenze immediatamente certe per ogni uomo; secondo la tradizione razionalistica di origine cartesiana non è altro che la facoltà della ragione stessa.

<sup>113</sup> Sull’interpretazione arendtiana del *sensus communis* cfr., fra gli altri, A. NORRIS, *Arendt, Kant and the Politics of Common Sense*, «Polity», 29 (1996), pp. 165-191; A. CARIDI, *Singolarità e senso comune in Hannah Arendt*, «Fenomenologia e società», 24 (2001), pp. 77-90; L. M. ZERILLI, “*We Feel Our Freedom*” cit., pp. 172-174 (EAD. *Feminism and the Abyss of Freedom* cit., pp. 156-163); R. PEETERS, *Truth, Meaning and the Common World: the Significance and Meaning of Common Sense in Hannah Arendt’s Thought*, «Ethical Perspectives», 16 (2009), pp. 337-359 (Part One) e pp. 411-434 (Part Two); A. DEGRYSE, *Sensus communis as a foundation for men as political beings: Arendt’s reading of Kant’s Critique of Judgment*, «Philosophy and Social Criticism», 37 (2011), pp. 345-358; M. BORREN, ‘*A Sense of the World*’: *Hannah Arendt’s Hermeneutic Phenomenology of Common Sense*, «International Journal of Philosophical Studies», 21 (2013), pp. 225-255; I. SNIR, *Bringing Plurality Together: Common Sense, Thinking and Philosophy in Arendt*, «The Southern Journal of Philosophy», 53 (2015), pp. 362-384; J. P. SCHWARTZ, *To choose one’s company: Arendt, Kant and the Political Sixth Sense*, «European Journal of Political Theory», Prepublished online November 3, 2015, DOI: 10.1177/1474885115613700, pp. 1-20.

<sup>114</sup> Cfr. E. TAVANI, *Hannah Arendt e lo spettacolo del mondo. Estetica e politica*, manifestolibri, Roma 2010, p. 57.

<sup>115</sup> H. ARENDT, *Vita activa* cit., pp. 153-154.

odoro e odo è un unico e medesimo oggetto»<sup>116</sup>. Tale “sesto senso” è misterioso, in quanto non si può collocare come un organo corporeo; la sua funzione fondamentale consiste nell’intonare le sensazioni dei nostri sensi privati al mondo comune condiviso con gli altri, ossia nell’«accordare gli uomini al mondo delle apparenze» e di «farli sentire a casa loro»<sup>117</sup> in esso. Esso ci rende sicuri della realtà del mondo grazie al fatto che la soggettività del “mi pare” viene compensata dal fatto che lo stesso oggetto appare anche agli altri, benché il modo di apparire sia diverso. Questo senso di realtà è la “fede percettiva” nella certezza che ciò che si percepisce possiede un’esistenza indipendente dal percepire stesso, ossia che la realtà esiste; esso è possibile in virtù della pluralità del nostro esistere, cioè del fatto che gli altri intersecano con le loro percezioni le nostre e riconoscono il nostro stesso mondo.<sup>118</sup> Come spesso accade, la genesi di questo concetto affonda le sue radici diversi anni prima, in particolare negli anni Cinquanta. Già in *Ideologia e terrore* (1953), infatti, il senso comune veniva definito una «reciproca garanzia»<sup>119</sup> di cui gli uomini hanno bisogno per vivere, fare esperienza e conoscere la loro via in un mondo comune.

Nei *Quaderni*, durante gli anni Cinquanta, si possono rinvenire una serie di appunti sul *common sense*. Ad esempio, Arendt critica Hobbes e Hegel per aver ridotto il senso comune a semplice “ragione comune” che non sa fare altro che calcolare le conseguenze.<sup>120</sup> Troviamo poi Whitehead in relazione al ritrarsi del senso comune e alla differenza fra pensiero scientifico e pensiero politico: mentre il primo parte dal *common sense* per poi distaccarsene, il secondo è l’unico tipo di pensiero che deve muoversi sempre all’interno di esso e del mondo comune; per il pensiero politico, quindi, il *common sense* non rappresenta solo il fondamento, ma anche il suo unico dominio e territorio.<sup>121</sup> Per Humboldt, invece, il *common sense* è il senso della realtà, ovvero sia il senso mediante cui cogliamo la realtà come tale, sia quello con cui ci orientiamo in essa.<sup>122</sup>

---

<sup>116</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 133. Arendt fa riferimento a Tommaso d’Aquino, *Summa Theologica*, Q. 78, 4, ad. I. Scrive Tommaso: «Il [primo] senso interno è chiamato comune non perché sia un predicato comune a più cose, quasi fosse un genere, ma in quanto radice comune e principio di tutti i sensi esterni [...]. Se però si tratta di discernere il bianco dal dolce, questo non può farlo né la vista né il gusto: poiché è necessario che un tale giudizio appartenga a un senso comune, nel quale vengano a confluire tutte le percezioni dei sensi come a un termine comune, e dal quale siano pure percepite le sensazioni stesse, come quella di chi vede di vedere» (S. TOMMASO D’AQUINO, *La Somma Teologica*, trad. it., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996, Vol. 1, p. 704). Sul senso comune cfr. il § 7 *La realtà e l’io che pensa: il dubbio cartesiano e il «sensus communis»* in H. ARENDT, *La vita della mente* cit., pp. 128-137.

<sup>117</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 143.

<sup>118</sup> Cfr. L. BOELLA, *Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano 2005 (2ª ed., 1995<sup>1</sup>), p. 190.

<sup>119</sup> H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo* cit., p. 654.

<sup>120</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., pp. 381-382 e p. 385 (febbraio 1954). Cfr., ad esempio, T. HOBBS, *Leviatano*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2009 (13ª ed., 1989<sup>1</sup>), p. 35.

<sup>121</sup> Alfred North Whitehead (1861-1947) è un autore la cui incidenza sul pensiero arendtiano – nonostante di lui siano presenti solo sporadici accenni – pare essere passata pressoché inosservata. Sul ritrarsi del senso comune associato a Whitehead cfr. H. ARENDT, *Vita activa* cit., p. 209. Sulla differenza fra pensiero scientifico e pensiero politico cfr. EAD., *Quaderni e diari* cit., p. 475 (1958). Sulla natura come processo cfr. EAD. *Il concetto di storia* cit., p. 95. Cfr. A. N. WHITEHEAD, *Il concetto di natura*, trad. it., Einaudi, Torino 1975.

<sup>122</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 478 (1958). Cfr. W. VON HUMBOLDT, *Il compito dello storico* in ID. *Scritti filosofici*, trad. it., UTET, Torino 2004, p. 525.

Per il Kant dell'*Antropologia pragmatica* (1798) la perdita del *sensus communis* corrisponde al presentarsi della pazzia in un individuo: «l'unico segno generale della pazzia è la perdita del senso comune (*sensus communis*) e il subentrare invece del senso logico personale (*sensus privatus*); come, per esempio, quando un uomo vede di pieno giorno sulla sua tavola una luce accesa, che altri stando vicino a lui non vede, oppure ode una voce che nessun altro ode. È, infatti, un criterio soggettivo necessario alla giustezza dei nostri giudizi in genere, e quindi anche della sanità del nostro intelletto, questo, che noi rapportiamo il nostro intelletto anche a quello degli altri, e non ci isoliamo col nostro, e con la nostra rappresentazione privata non giudichiamo tuttavia pubblicamente»<sup>123</sup>.

Nelle *Lectures* il *sensus communis* viene declinato secondo un altro carattere, quello di condizione di possibilità della comunicabilità e della pubblicità in generale. Secondo Kant, si è detto, l'esistenza di un senso comune si può presupporre fondatamente «in quanto esso è la condizione necessaria della comunicabilità universale della nostra conoscenza»<sup>124</sup>. L'apporto della *Kritik der Urteilskraft* consiste nella messa a fuoco del suo valore sociale, in quanto esso viene presentato come un senso che caratterizza l'appartenenza ad una comunità. All'interno della terza *Critica* il concetto di *sensus communis* ha un ruolo nient'affatto marginale, poiché concerne uno degli aspetti più innovativi dell'opera, ossia la comunicabilità dei giudizi di gusto. Per Arendt, infatti, «il *sensus communis* è il senso specificamente umano perché la comunicazione, cioè il linguaggio, dipende da esso»<sup>125</sup>. Per lei è questo l'aspetto più interessante del *sensus communis*, il fatto di essere l'opposto rispetto al sentimento "privato" (*sensus privatus*).<sup>126</sup>

Già nei § 20 e 21 della *Kritik der Urteilskraft* Kant introduce la nozione di *Gemeinsinn* o senso comune, a cui poi dedica l'importante § 40, che diviene il perno su cui si sviluppa l'interpretazione arendtiana. Nel § 20 infatti, si afferma che i giudizi di gusto «devono avere un principio soggettivo che determini solo mediante il sentimento e non mediante concetti, ma tuttavia con validità universale, ciò che piace o dispiace. Ma un tale principio non potrebbe venire considerato che come un senso comune»<sup>127</sup>. Con questo non si intende un senso esterno, ma «l'effetto derivante dal libero gioco delle nostre capacità conoscitive». Subito Kant lo distingue dal *gemeiner* (o *gesunder*) *Verstand*, col quale si indica il "buon senso", il "senno comune" o il "sano intelletto", che tuttavia talvolta viene chiamato anche senso comune. Il paragrafo conclude poi con

---

<sup>123</sup> I. KANT, *Antropologia pragmatica*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1985, p. 107 (§ 53). Il passo è citato in H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 481 (agosto 1958); EAD. *Teoria del giudizio politico* cit., p. 98; EAD. *Speeches and Writing file 1923-1975, Excerpts and notes, Kant Immanuel*, cit., p. 032192 (materiale non disponibile online).

<sup>124</sup> I. KANT, *Critica della capacità di giudizio* cit., p. 243.

<sup>125</sup> H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., p. 108. Sono le stesse parole che Arendt annota in matita sotto alla definizione di *sensus communis* del § 40 nel suo testo della terza *Critica*; cfr. la copia di Arendt di I. KANT, *Critique of Judgement*, Translated and with an Introduction by J. H. BERNARD, Hafner Publishing Company, New York 1964 (3<sup>rd</sup> ed., 1951<sup>1</sup>), p. 136.

<sup>126</sup> Cfr. H. ARENDT, *La crisi della cultura* cit., pp. 284-285; EAD. *Teoria del giudizio politico* cit., p. 111; EAD. *Quaderni e diari* cit., p. 462; cfr. inoltre la copia di Arendt di I. KANT, *Critique of Judgement* cit., p. 75 in cui, al § 20, Arendt scrive «*Gemeinsinn. Opposite: private*».

<sup>127</sup> I. KANT, *Critica della capacità di giudizio* cit., pp. 239-241.

l'affermazione che «è solo presupponendo [...] un tale senso comune che può essere dato il giudizio di gusto»<sup>128</sup>.

Ma l'importanza del senso comune viene ulteriormente chiarita nel § 21, nel quale, parlando della possibilità di comunicare universalmente lo stato d'animo, si afferma che «la comunicabilità universale di un sentimento presuppone un senso comune», il quale può venire ammesso come condizione necessaria alla comunicabilità della nostra conoscenza umana.

Il § 40, intitolato “Del gusto come di una specie di *sensus communis*” (*Vom Geschmacke als einer Art von sensus communis*), è per l'appunto dedicato al senso comune. Fin dal titolo del paragrafo, balza agli occhi un'altra distinzione: il gusto viene presentato come una specie (*eine Art*) di *sensus communis*, senza che i due termini giungano ad identificarsi; il senso comune, infatti, è più ampio rispetto al gusto, il quale costituisce solo una modalità del primo. Innanzitutto, Kant distingue ancora fra “buon senso” e “senso comune”. Il buon senso (o *sensus communis logicus*) è il sano intelletto, il senso naturale o l'intelligenza comune, ossia quel minimo che ci si aspetta di trovare in ogni uomo che possa essere definito tale; qui la parola “comune” (*gemein*) significa ordinario o volgare, ciò che si trova ovunque e che non è né merito né privilegio possedere. Si tratta di una valutazione di quel quoziente minimo di razionalità che si suppone presente in ciascuno. Il senso comune (o *sensus communis aestheticus*), invece, è ciò che in latino viene chiamato *sensus communis*, espressione preferibile a quella tedesca *Gemeinsinn*, la quale contiene un che di negativo. Secondo Kant «[...] per *sensus communis* si deve intendere l'idea di un senso che abbiamo in comune, cioè di una facoltà di valutare che nella sua riflessione tiene conto pensando (a priori) della maniera di rappresentazione di ogni altro, per appoggiare, per così dire, il proprio giudizio all'interessa del senso umano [...]. Ciò accade solo appoggiando il proprio giudizio a giudizi di altri, non tanto a quelli effettivi, ma piuttosto a quelli semplicemente possibili, e mettendosi nella posizione di ogni altro, semplicemente astraendo dalle restrizioni che attengono contingentemente alla nostra propria valutazione»<sup>129</sup>.

Arendt dedica parte della sua dodicesima lezione al *sensus communis*<sup>130</sup>, in cui esso viene definito come un senso o una dote spirituale “extra” che inserisce gli uomini in una comunità (*fits us into a community*) e li rende partecipi di essa, come condizione di possibilità della comunicazione e del linguaggio. Una ripetizione di quanto già aveva scritto nel '54, allorché l'aveva definito «quel sesto senso che non solo abbiamo in comune con gli altri, ma che ci inserisce nel mondo comune e lo rende possibile»<sup>131</sup>. In esso, prosegue Arendt nella *lecture*, si manifesta l'autentica l'umanità dell'uomo:<sup>132</sup> esso, quindi, attribuisce al vivente umano una differenza specifica, tuttavia senza la pretesa di definirne l'essenza o la natura.

---

<sup>128</sup> *Ivi*, p. 241.

<sup>129</sup> *Ivi*, p. 391.

<sup>130</sup> Cfr. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., pp. 108-109.

<sup>131</sup> H. ARENDT, *Socrate* cit., p. 59.

<sup>132</sup> Scrive Arendt nei suoi appunti in H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy* cit., p. 032270: «un senso indicante a priori che ci sono altri presenti. Se fossi privato di questo senso, non sarei più umano. Sono umano nella misura in cui sono con altri» (traduzione mia). Ciò che qui si intende sottolineare è la presenza di quel “a priori” e la difficoltà di individuare un confine netto fra la semplice esposizione (e interpretazione) del pensiero kantiano e la sua assunzione da parte di Arendt.

Il *sensus communis* è un «senso comunitario»<sup>133</sup> (*community sense*), il quale dev'essere inteso come un «senso pubblico» (*public sense*) che non si riferisce ad oggetti ma agli «altri»<sup>134</sup>; o, ancora, un «*sense of community*»<sup>135</sup>. Non si tratterebbe di una comunità concreta e determinata, ma della comunità umana (*human community*)<sup>136</sup>; esso è un «dato di fatto, fenomenologicamente riscontrabile»<sup>137</sup>, un «senso sociale»<sup>138</sup>, non un principio ontologico che fonda la comunità politica, né una facoltà innata e posseduta una volta per tutte, tant'è che viene definito come un senso «supplementare» che può anche essere perduto. Non configura nemmeno una forma di empirismo quotidiano o di banale realismo, né indica la procedura per ottenere un consenso collettivo e prendere decisioni comuni. Quando facciamo appello al *sensus communis*, non ci riferiamo ad un insieme stabile di opinioni, ma a ciò che è comunicabile. Esso non garantisce alcun accordo in anticipo, bensì consente alle diverse prospettive di emergere e diventare visibili. Non è un concetto statico, fondato su verità inamovibili, ma una forza creativa che genera il nostro senso della realtà.<sup>139</sup>

Esso è inoltre, nel suo senso più profondo, espressione della pluralità e della mondità costitutiva dell'esistenza umana, e della nozione complessa di soggettività «de-centrata» che Arendt andava via via elaborando – così come il giudizio riflettente è quella facoltà in grado di uscire dalle dinamiche egemoniche della soggettività moderna, in grado di cogliere i fenomeni nella loro dignità singolare, sottraendoli alla presa della determinazione concettuale. Il *sensus communis* traccia «un movimento mimetico non deduttivo ma orizzontale, dislocativo, forse depropriativo a spese della presunta «autonomia» dell'individuo»<sup>140</sup>.

In *The Human Condition*, si parla inoltre della perdita del senso comune. Per Arendt, la filosofia moderna inizia con il dubbio cartesiano, il quale diviene tanto centrale per il pensiero filosofico da occupare la posizione che prima era propria del *thaumazein*. L'introspezione, il «puro interesse cognitivo della coscienza per il suo contenuto», ossia l'esser posto dell'uomo di fronte a null'altro che a se stesso, ha come effetto, secondo Arendt, un «ritrarsi del senso comune». Questo, che prima era ciò grazie a cui i sensi venivano adeguati a quel mondo comune a tutti gli uomini, «diventa ora una facoltà interna senza alcuna relazione con il mondo». In questo gioco della mente con se stessa (in cui essa «sente» solo se stessa), questa viene tagliata fuori dalla realtà. Caratteristica dell'età moderna è questo trasferimento del senso comune nell'interiorità: tale interiorizzazione o intellettualizzazione del senso comune comporta evidentemente la perdita del

---

<sup>133</sup> H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., p. 109 e p. 111.

<sup>134</sup> Così scrive Arendt nel '64 a proposito del *sensus communis*: «is to be understood as a public sense, not because it relates to objects but to "others"» (H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy* cit., p. 032264). È importante sottolineare che in questo corso precedente alle *Lectures* Arendt esplora la nozione di *sensus communis* non soltanto in relazione a Kant, ma anche a Cicerone, Muratori, Dubos, Gracian, Gottsched e Baumgarten.

<sup>135</sup> *Ivi*, p. 032266.

<sup>136</sup> Cfr. *ivi*, p. 032280.

<sup>137</sup> S. FORTI, *Sul «giudizio riflettente» kantiano: Arendt e Lyotard a confronto* in E. PARISE (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1993, p. 124.

<sup>138</sup> G. RAMEZZA, *Comunicazione, giudizio ed esperienza del pensiero in Hannah Arendt* in G. DUSO (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero* cit., p. 255.

<sup>139</sup> Cfr. A. DAL LAGO, *Il pensiero plurale di Hannah Arendt*, «aut-aut», 239-240 (1990), p. 4; L. M. ZERILLI, «*We Feel Our Freedom*» cit., p. 173.

<sup>140</sup> L. BAZZICALUPO, *Il Kant di Hannah Arendt* in G. M. CHIODI, G. MARINI, R. GATTI (a cura di), *La filosofia politica di Kant*, FrancoAngeli, Milano 2001, p. 157.

riferimento ad una *Mitwelt*. Ciò che gli uomini hanno in comune non è più il mondo, bensì la struttura delle loro menti, ciò che, rigorosamente parlando, essi non possono avere in comune. Una volta privati del senso comune, gli esseri umani non sono altro che «animali capaci di ragionare, di “calcolare le conseguenze”». <sup>141</sup> Arendt aveva parlato della perdita del “senso comune” già in *Comprensione e politica* (1953), il quale, definito «senso politico per eccellenza», sostiene il bisogno umano di comprensione; qui, come in *Ideologia e terrore*, esso viene contrapposto alla logica che costringe, portata alle sue estreme e distruttive potenzialità dell’ideologia totalitaria. Il ragionamento logico è infatti l’unica capacità della mente «che non ha bisogno dell’io, dell’altro o del mondo per funzionare e che è indipendente dall’esperienza come dalla riflessione» <sup>142</sup>. La grande «differenza politica» fra logica e senso comune è proprio che «il senso comune presuppone un mondo comune in cui tutti ci inseriamo», mentre la logica «può rivendicare un’attendibilità del tutto indipendente dal mondo e dall’esistenza degli altri» <sup>143</sup>. È il mondo, inteso come rete di relazioni, a costituire per gli uomini una fonte comune di orientamento, un mondo che per Kant non era in discussione, ma che per Arendt rischiava di essere sopraffatto dalla logica ferrea dei totalitarismi.

Il *sensus communis* viene da Arendt contrapposto anche al pensare: fra i due, infatti, vi è una sorta di «guerra intestina» in quanto il bisogno di ragione, da un lato, spinge l’uomo ad allontanarsi dal mondo comune, e le interrogazioni senza risposta del pensiero, dall’altro, sembrano questioni oziose e prive di significato per il *sensus communis*. Il pensiero in quanto tale comporta la perdita di questo senso, poiché chiunque sia assorbito nella riflessione deve necessariamente sospenderlo. A dissolvere il senso della realtà è il fatto stesso del pensare; diviso fra l’attività di pensare e il senso comune, l’io che pensa può affermarsi solo momentaneamente, a intermittenza, in quanto è intrinsecamente estraneo al mondo del senso comune. La debolezza del senso comune, inoltre, consiste la mancanza della capacità critica, la quale rappresenta invece punto di forza del pensiero. <sup>144</sup>

Richiamandosi esplicitamente al filosofo di Königsberg, Arendt ha enfatizzato la dimensione e la funzione pubblica del *sensus communis*. Mentre Kant, tuttavia, non riteneva il *sensus communis* una facoltà empirica, Arendt legge Kant attestandosi sulla linea umanistica (che sottolinea la valenza sociale) che va da Cicerone a Shaftesbury e Vico, riportando l’universalità alla generalità <sup>145</sup> e interpretando così in maniera empirica concetti che in Kant erano trascendentali. <sup>146</sup> Cicerone, ad esempio, nel *De Oratore*, afferma che tutti, sulla

---

<sup>141</sup> Cfr. H. ARENDT, *Vita activa*, cit., pp. 209-210. Per Arendt, il primo a criticare la mancanza di senso comune in Cartesio è stato Vico. Anche Vollrath constata gli effetti di tale perdita del senso comune (cfr. E. VOLLRATH, *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft* cit., pp. 214-215).

<sup>142</sup> H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo (Ideologia e terrore)* cit., p. 654.

<sup>143</sup> H. ARENDT, *Comprensione e politica* cit., p. 91.

<sup>144</sup> Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 136, p. 139, p. 164 e p. 179. In questo senso, scrive Kristeva, «il *bios theoretikos* è un *bios xenikos*» (J. KRISTEVA, *Hannah Arendt. La vita, le parole*, trad. it., Donzelli Editore, Roma 2005, p. 227). La perdita del senso comune, secondo l’interpretazione dell’allegoria della caverna condotta in *Socrate* nel ’54, era proprio ciò che sperimentava il filosofo platonico nel momento in cui tornava all’interno della caverna.

<sup>145</sup> Infatti, nella sua edizione americana della terza *Critica* di Kant, ogniqualvolta compare, sostituisce a matita il termine “*universal*” con “*general*” e “*universality*” con “*generality*”.

<sup>146</sup> Sull’obliterazione della trascendentalità kantiana cfr. J. F. LYOTARD, *Sensus communis*, «Cahier du Collège international de Philosophie», 3 (1987), pp. 67-88; R. BEINER, *Rereading Hannah Arendt’s Kant Lectures* in R.



base di un tacito senso e senza alcuna competenza specifica, sono capaci di discernere (*diudicant*) quanto c'è di buono o cattivo nelle arti e nelle scienze; tali cose appartengono al senso comune (*communibus infixis sensibus*) e la natura ha voluto che nessuno ne fosse completamente privo.<sup>147</sup> La valenza politica del *sensus communis* è stata sottolineata anche da Vico, il quale, in contrasto col razionalismo cartesiano, ne difende il valore assieme a quello della memoria, della fantasia e dell'eloquenza; per Vico, il *sensus communis* designa un principio direttivo della condotta e il senso che fonda la comunità. Esso si genera dal verisimile ed è regola dell'eloquenza, ed è ciò a cui vanno educati i giovani affinché nell'azione pratica non incorrano nello strano o nell'inconsueto.<sup>148</sup> Analogie si possono intravedere anche con Bergson, per il quale il *bon sens* è una sorta di virtù civica, in quanto viene definito come la facoltà di orientarsi nella vita pratica, di vedere e ragionare giustamente non solo rispetto ai propri affari, ma anche e soprattutto rispetto a quelli del paese.<sup>149</sup> Poiché, per Kant, le condizioni del giudizio di gusto, ossia il libero gioco di immaginazione e intelletto, sono le stesse in ogni soggetto, egli asserisce l'universale comunicabilità dei giudizi di gusto e del relativo sentimento di piacere/dispiacere. I giudizi di gusto hanno una validità comune e la loro è un'universalità *sui generis*, poiché è un'universalità soggettiva: non si tratta di un'universalità o di una necessità logicamente o eticamente fondate, ma si tratta piuttosto di una voce universale (*allgemeine Stimme*) che unifica tutti coloro che concordano su un determinato giudizio.

Mentre in Kant era proprio la trascendentalità a rendere possibile l'apertura alla dimensione intersoggettiva, espungendo l'apriorismo kantiano dal suo orizzonte, Arendt intende connettere il *sensus communis* al mondo effettivo della pluralità, dello scambio e del confronto politico. Per entrambi, il *sensus communis* è una condizione di possibilità, ossia rende possibile l'esperienza o la comunicabilità; tuttavia, in Kant, la relazione in esso implicata è quella fra facoltà, mentre in Arendt la relazione prevista nella nozione di *sensus communis* accade nella pluralità della *polis*.<sup>150</sup>

---

BEINER, J. NEDELSKY (edited by), *Judgment, Imagination and Politics* cit., p. 96 (contributo apparso nel 1997 in «Philosophy and Social Criticism»); L. BAZZICALUPO, *Il Kant di Hannah Arendt* cit., pp. 153-157.

<sup>147</sup> CICERO, *De oratore*, III, L 195. Questo passo è stato sottolineato da Arendt nella sua copia dell'opera, in traduzione inglese con testo latino a fronte, in cui l'espressione *sensus communis* è resa con *general sensibility*: cfr. CICERO, *De oratore*, II volume (Book III), Together with *De Fato, Paradoxa Stoicorum, De Partitione Oratoria*, with an English Translation by H. RACKHAM, Harvard University Press, London 1948 (2<sup>nd</sup> ed., 1942<sup>1</sup>), pp. 154-155. Il passo è riportato anche in H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., p. 97.

<sup>148</sup> Cfr. G. B. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione* in ID. *Opere*, a cura di A. BATTISTINI, tomo I, Mondadori, Milano 1990, p. 105 (nella sua edizione di G. B. VICO, *Vom Wesen und Weg Der Geistigen Bildung* cit., p. 26, pagina che Arendt sottolinea). Sulla presenza vichiana in Arendt cfr. H. ARENDT, *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi* cit., pp. 88-90 e pp. 113-114; EAD. *Vita activa* cit., pp. 221-222; EAD. *Sulla Rivoluzione* cit., p. 55; R. VITI CAVALIERE, *Vico nella lettura di Hannah Arendt* in EAD. *Il giudizio e la regola. Saggi e riflessioni*, Loffredo Editore, Napoli 1997, pp. 159-192.

<sup>149</sup> Cfr. H. BERGSON, *Mélanges*, Presses Universitaires de France, Paris 1972, p. 359. Si veda inoltre il discorso del 1895 *Le bon sens et les études classiques* (cfr. *ivi*, pp. 360-372).

<sup>150</sup> Cfr. A. NORRIS, *Arendt, Kant and the Politics of Common Sense* cit., p. 187.

Per Arendt, ciò che abbiamo in comune non è una qualche “struttura”, ma il mondo; l’importanza del *sensus communis* non sta quindi nell’esser radicato nella fondamentale somiglianza degli uomini, ma nel fatto che consente la comunicazione ed, eventualmente, l’accordo, fra esseri che sono differenti e unici.<sup>151</sup>

Va comunque segnalata l’ambiguità della lettura arendtiana del *sensus communis*, della sua genesi e del suo rapporto col mondo, di un senso che a volte sembra presupporre un mondo comune<sup>152</sup>, altre volte renderlo possibile<sup>153</sup> e inserirci in esso. Ambiguità su cui gli studiosi hanno innestato l’interrogazione sul suo statuto, ossia su quanto vi sia di empirico in questo concetto e quanto vi rimanga della trascendentalità kantiana. Di qui, la presenza di un dibattito in letteratura, che vede, da una parte, alcuni che sostengono che il *sensus communis* sia a priori, dall’altra, chi invece sostiene sia empirico e, dall’altra ancora, chi ne riconosce uno statuto intermedio<sup>154</sup>.

Da una parte, è indubbio che il *sensus communis* arendtiano non può essere considerato un a priori, perché Arendt rifiuta l’idea di natura umana e l’impostazione ontologica, assumendo la prospettiva che guarda alle condizioni dell’esistenza umana da un punto di vista fenomenologico, condizioni che non sono universali ed immutabili, non rappresentano proprietà umane essenziali e non condizionano gli uomini in maniera

---

<sup>151</sup> Cfr. M. G. GOTTSEGEN, *The Political Thought of Hannah Arendt*, State University of New York Press, Albany 1994, pp. 178-179. Estremizzando un po’, Gottsegen sottolinea come per Kant gli esseri umani siano fondamentalmente simili, mentre per Arendt siano profondamente diversi ed irripetibili; egli sostiene pertanto che, almeno idealmente, per Kant il confronto potrebbe non essere necessario, dal momento che tutti potrebbero arrivare allo stesso giudizio (in quanto esso si fonda su facoltà comuni a tutti). Va comunque ricordato che l’universale trovato dal giudizio riflettente, più che essere effettivamente comune a tutti, pretende di esserlo: in questo senso, anche in Kant, il confronto sarebbe necessario per affermare tale universalità.

<sup>152</sup> Cfr. H. ARENDT, *Comprensione e politica* cit., p. 91 (nell’originale: «*common sense presupposes a common world*»); o ancora: «*The community (living together) among men produces a community sense. Through the intercourse with men there arises a community sense [...]*» (EAD., *Subject File 1949-1975, Courses, Kant’s Political Philosophy* cit., p. 032267).

<sup>153</sup> Cfr. H. ARENDT, *Socrate* cit., p. 59 (nell’originale: «*common sense [...] makes possible a common world*»). Linda M.G. Zerilli considera il fatto che lo spazio politico non preceda il giudizio politico, ma che sia piuttosto costituito da esso, la vera “rivoluzione copernicana arendtiana”; piuttosto che pensare alla comunità come al fondamento del giudizio, per Arendt è la stessa pratica del giudizio a creare il nostro senso di comunità. Questo significa che lo spazio politico è espressione della nostra libertà e che, quindi, può sempre essere costituito diversamente. Cfr. L. M. ZERILLI, *The practice of judgment: Hannah Arendt’s ‘Copernican revolution’* in J. ELLIOT, D. ATTRIDGE (edited by), *Theory after theory*, Routledge, London and New York 2011, pp. 120-132.

<sup>154</sup> Sullo statuto intermedio del *sensus communis* cfr. M. BORREN, ‘*A Sense of the World*’ cit., pp. 225-255. Per quanto riguarda il carattere aprioristico e trascendentale del *sensus communis*, Annelies Degryse è dell’idea che tale principio a priori kantiano consenta ad Arendt di fondare l’esser politico dell’uomo, mostrando come le facoltà mentali postulino la pluralità e il riferimento agli “altri” (cfr. A. DEGRYSE, *Sensus communis as a foundation for men as political beings* cit., pp. 351-352). Invece, secondo Gottsegen, ad esempio, quella di Arendt è, in definitiva, una concezione non-kantiana del senso comune, in quanto segue Kant fino a un certo punto, ma poi se ne distanzia. Il senso comune per Arendt è soprattutto il senso particolare di una comunità che condivide una vita comune concreta e storicamente condizionata. Certo, lei non nega che vi siano degli elementi “relativamente universali” nel *sensus communis* – derivanti dagli aspetti più generali della condizione umana e dell’azione politica – ma la parte preponderante di ciò che costituisce il senso comune di un popolo è particolare solo a lui in quanto prodotto della sua storia unica. Secondo l’Autore, per Arendt il senso comune è radicato “li fuori”, nel terreno di una particolare comunità (cfr. M. G. GOTTSEGEN, *The Political Thought of Hannah Arendt* cit., pp. 183-184). L’Autore giunge a definirla una concezione «relativista» (ivi, p. 231).

assoluta<sup>155</sup>. Prove importanti del suo carattere non aprioristico risiedono nel fatto che esso presuppone la presenza di un mondo comune e che può andar perduto se ad esso si sostituisce l'ideologia, o a causa della tendenza individualistico-intimistica dell'epoca moderna. Esso, inoltre, non si esercita in solitudine, ma presuppone la presenza degli altri. E il confronto effettivo, il giudizioso scambio di opinioni all'interno di una comunità determinata, è tenuto da Arendt in grande considerazione.

Dall'altra però, il *sensus communis* non è nemmeno completamente a posteriori: innanzitutto perché è una condizione di possibilità della comunicazione (è quindi un trascendentale, si potrebbe dire). Esso attribuisce inoltre un carattere specifico all'umanità. Non è neanche il senso di una comunità specifica, perché un sano giudizio possiede una valenza critica, ossia richiede riflessione e *Selbstdenken*, non è adesione all'opinione corrente o ai pregiudizi di una comunità. E non è totalmente empirico perché le facoltà mentali sembrano presupporre la pluralità "a priori". Il *sensus communis* non è un convergere effettivo di opinioni, ma indica l'esigenza di tenerne conto. L'intersoggettività è sì presupposta ma, allo stesso tempo, non preconstituita: la comunità non è mai data una volta per tutte, è bensì sempre in continua formazione e ricostituzione.<sup>156</sup>

Possiamo concludere affermando che questo non significa altro che il *sensus communis* è co-originario al mondo comune: esso, cioè, presuppone un mondo comune e, allo stesso tempo, ci inserisce in esso. È qualcosa che emerge nello spazio plurale della costante interazione umana e che, contemporaneamente, mantiene in vita questo stesso spazio comune. Tanto che «il crollo del *common sense* [...] è identico alla perdita della sfera comune»<sup>157</sup>. *Sensus communis* e mondo comune sono, pertanto, interdipendenti. Né una nozione prettamente empirica (sociologica o antropologica) né esclusivamente trascendentale potrebbe esaurire appieno il significato di questo «a priori fattuale»<sup>158</sup> che è il *sensus communis* arendtiano. La sua natura è soprattutto politica.<sup>159</sup>

Kant consente quindi ad Arendt di asserire un'altra sfumatura dell'intersoggettività umana: l'interdipendenza mentale. La pluralità si mostra nuovamente condizione di possibilità delle facoltà umane, non soltanto dell'agire, ma anche del pensare e del giudicare. Anche a livello del giudizio, così come per l'azione, l'intersoggettività arendtiana non è strutturata come rapporto fra soggetti già definiti e individuati di per sé ancor prima del loro entrare in relazione e a prescindere da esso, ma l'essere in comune va inteso come "con-

---

<sup>155</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 257 (febbraio 1953); EAD. *Vita activa* cit., pp. 9-10.

<sup>156</sup> «Quello che Socrate chiama comunità, Arendt lo definisce senso comune. Il senso comune è tanto il senso della comunità, quanto il postulato secondo cui esiste una comunità del senso, che tuttavia non è mai definitivamente dato» (C. VALLÉE, *Hannah Arendt* cit., p. 35).

<sup>157</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 261 (marzo 1953).

<sup>158</sup> L'espressione ossimorica è suggerita da Simona Forti (cfr. S. FORTI, *Hannah Arendt e la facoltà di giudicare* cit., p. 130; EAD. *Sul «giudizio riflettente» kantiano* cit., 123).

<sup>159</sup> Cfr. L. M. ZERILLI, *Feminism and the Abyss of Freedom* cit., p. 156; M. BORREN, 'A Sense of the World' cit., pp. 244-248. Per entrambe il *sensus communis* in Arendt non è né un concetto empirico, né a priori. Zerilli insiste sul carattere eminentemente politico del *sensus communis* arendtiano. Secondo Marieke Borren, poiché il metodo arendtiano è ermeneutico-fenomenologico, la domanda sullo *status* del *sensus communis* non è pertinente: la differenza fra a priori/a posteriori, infatti, non è qui rilevante in quanto presuppone quel dualismo fra soggetto e oggetto che la fenomenologia rifiuta.

essere” (*Mitsein*), ossia come quell’esistenziale che per Heidegger indicava come il rapporto con gli altri fosse originariamente costitutivo dell’Esserci<sup>160</sup>.

Le massime del senso comune, che Arendt riprende da Kant, sono tre. La prima, il pensare da sé, è la massima del modo di pensare libero da pregiudizi, di una ragione che non è mai passiva, e coincide con l’autonomia, la massima dell’illuminismo. La seconda, il pensare nella posizione di ogni altro, è la massima del modo di pensare ampio, della mentalità allargata, e consiste nel mettersi col pensiero al posto di ogni altro. La terza, il pensare sempre in accordo con se stessi, è la massima del modo di pensare consequenziale, della coerenza.<sup>161</sup>

### 3.4 Mentalità allargata ed immaginazione

Per Kant, «[...] per quanto piccolo sia l’ambito e il grado a cui arriva il talento naturale di un uomo, questi ha tuttavia un modo di pensare ampio se si tira al di fuori e al di sopra delle condizioni soggettive private del giudizio [...] e riflette sul suo proprio giudizio da un punto di vista universale (che egli può determinare solo mettendosi dal punto di vista altrui)»<sup>162</sup>. Prima delle *Lectures*, Arendt aveva posto la mentalità allargata alla base del pensiero politico nel saggio del ’67 *Truth and Politics*<sup>163</sup>, in cui affermava:

«io mi formo una opinione considerando una data questione da differenti punti di vista, rendendo presente alla mia mente le posizioni di coloro che sono assenti; in altri termini li rappresento. Questo processo di rappresentazione non adotta ciecamente le vedute effettive di coloro che stanno altrove e guardano il mondo da una prospettiva diversa; non si tratta né di empatia, come se provassi a essere o sentire come qualcun altro, né di contare i presenti e di unirmi a una maggioranza, ma piuttosto di essere e di pensare nella mia identità dove non sono realmente. Quante più posizioni altrui ho presente nella mia mente mentre sto ponderando una data questione, e quanto meglio posso immaginare come sentirei e penserei se fossi al posto di queste persone, tanto più forte sarà la mia capacità di pensiero rappresentativo e tanto più valide saranno le mie conclusioni finali, la mia opinione»

La mentalità allargata o modo di pensare ampio (*the enlargement of the mind*) non consiste in una sorta di empatia dilatata fino all’inverosimile, grazie alla quale saremmo effettivamente in grado di conoscere i punti di vista di tutti gli altri; non è conformismo, eteronomia o “ragione passiva”, ossia mera assunzione di

<sup>160</sup> Su questo cfr. il § 26 di M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* cit., pp. 148-157.

<sup>161</sup> Cfr. I. KANT, *Critica della capacità di giudizio* cit., p. 393 (§ 40). Sulle tre massime del senso comune cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 465 (1957); EAD. *Teoria del giudizio politico* cit., p. 109 e p. 60. Per Arendt, è stato Socrate a scoprire l’ultima regola che governa la riflessione, regola che Kant chiama “modo di pensare conseguente” o conosciuta anche come principio di non contraddizione. Per Socrate, questo principio aveva un valore sia “logico” (non dire e non pensare cose insensate) sia “etico” (è meglio essere in disaccordo con i molti che, essendo uno, con se stesso, contraddicendosi); con Kant, esso diviene il punto d’appoggio della sua etica, giacché essa è appunto fondata su un processo di pensiero: «agisci soltanto secondo quella massima per mezzo della quale puoi insieme volere che essa divenga una legge universale» (I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it., Editori Laterza, Bari 2005, p. 75) significa infatti una legge alla quale tu stesso ti sottoporresti.

<sup>162</sup> I. KANT, *Critica della capacità di giudizio* cit., p. 395.

<sup>163</sup> Sulla mentalità allargata cfr. H. ARENDT, *Verità e politica* cit., pp. 48-49; EAD. *Teoria del giudizio politico* cit., pp. 68-69. Sul tema si veda inoltre S. ACREMAN, *Political Theory and the Enlarged Mentality*, Routledge, New York 2018.

prospettive altrui: non si tratta cioè di un'operazione di tipo fusionale, in virtù della quale l'identità soggettiva andrebbe perduta. Essa va piuttosto intesa come il risultato di un'astrazione dalle limitazioni attinenti in modo contingente al nostro proprio giudizio e di una svalutazione delle condizioni soggettive in esso coinvolte. Più un individuo è capace di muoversi da un punto di vista a un altro e più il suo pensiero sarà "generale", ossia rappresentativo e, quindi, imparziale. Questa generalità non si identifica con quella del concetto ma, al contrario, è strettamente legata al particolare, alle condizioni particolari dei punti di vista attraverso cui si deve passare per conseguire il proprio "punto di vista generale". La capacità mentale di rappresentazione è l'apertura di una scena, presentificata mentalmente, in cui la mentalità di ciascun soggetto giudicante si "espande" immaginando in modo simultaneo quale sarebbe il proprio giudizio se si trovasse nella prospettiva altrui. La rappresentatività, nei confronti della quale Arendt è estremamente critica in sede di esercizio del potere politico, diviene invece il connotato fondamentale del pensiero politico.<sup>164</sup>

È proprio dalla mentalità ampia che dipende la comunicabilità: si può comunicare soltanto se si è in grado di pensare a partire dal punto di vista dell'altro. Che qualcosa sia comunicabile significa due cose, che può essere espresso in modo tale da essere capito (*understood*) dagli altri e, quindi, con loro condiviso (*shared*)<sup>165</sup>. La mentalità allargata costituisce, quindi, la condizione per la possibilità di giudicare.

Questo procedimento di "mettersi al posto degli altri" avviene attraverso l'immaginazione, la quale ci pone in una condizione di virtuale comunicazione con gli altri. Nella *Critica della ragion pura* essa è «la facoltà di rappresentare un oggetto, anche senza la sua presenza nell'intuizione»<sup>166</sup>, così per Arendt è la facoltà della rappresentazione, ossia di trasformare ciò che è dato all'esterno in qualcosa di interiore<sup>167</sup>, «la capacità di desensorializzare gli oggetti della percezione sensibile»<sup>168</sup>.

Ciò che l'immaginazione rende possibile nelle lezioni su Kant è il rappresentarsi il punto di vista di ogni altra persona e, così facendo, il proiettare l'opinione e il giudizio al di là del loro ristretto orizzonte particolare. L'immaginazione coincide primariamente con questa capacità rappresentativa, e in ciò è stato anche visto anche il suo limite più grande.<sup>169</sup> Va riconosciuto che le *Lectures* offrono davvero poco spazio alla definizione e al funzionamento dell'immaginazione e di questa mentalità allargata, caratterizzandole più

---

<sup>164</sup> Cfr. L. BAZZICALUPO, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996, p. 304. La critica alla nozione di rappresentanza, espressione della perdita della dimensione plurale e comune dell'agire, viene sviluppata da Arendt soprattutto in *On Revolution*: «rappresentanza significa che gli elettori rinunciano al loro potere, anche se volontariamente, e che il vecchio adagio "Tutto il potere risiede nel popolo" è vero solo per il giorno delle elezioni» (H. ARENDT, *Sulla rivoluzione* cit., p. 274).

<sup>165</sup> Cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy* cit., p. 032268.

<sup>166</sup> I. KANT, *Critica della ragion pura* cit., p. 121. Ossia la «facoltà di rendere presente ciò che è assente» (H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., p. 99 e p. 102).

<sup>167</sup> Nell'originale: «*the faculty [...] of transforming the given from the outside into something inside myself*» (H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy* cit., p. 032263).

<sup>168</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 593 (gennaio 1970).

<sup>169</sup> Cfr. L. M. ZERILLI, "We Feel Our Freedom" cit. pp. 173-174; EAD. *The practice of judgment* cit., pp. 126-127. Secondo queste critiche Arendt non considera l'immaginazione produttiva kantiana (cfr. I. KANT, *Critica della capacità di giudizio* cit., p. 445), ma soltanto quella riproduttiva. Cfr. inoltre A. CAVARERO, *L'immaginazione politica* in O. GUARALDO, L. TEDOLDI (a cura di), *Lo stato dello Stato. Riflessioni sul potere politico in epoca globale*, ombre corte, Verona 2005, pp. 120-128. Cavarero parte da alcune riflessioni su Arendt per affermare che il compito della filosofia politica di oggi è quello di esercitare una "immaginazione produttiva".

per via negativa e in maniera abbastanza superficiale, e non chiarendo fino in fondo in che modo venga mantenuto quel legame tanto importante con la pluralità.

Ma è altrettanto vero che l'immaginazione, per Arendt, assolvendo a più funzioni, rappresenta una nozione più complessa di quanto a prima vista possa sembrare. L'immaginazione permette, innanzitutto, di modificare le distanze e le prossimità che vi sono fra noi e i fenomeni da giudicare; in *Comprensione e politica*, Arendt scriveva che soltanto essa «ci permette di vedere le cose nella giusta prospettiva e ci dà la forza sufficiente per porre ciò che è troppo vicino a una distanza tale da poterlo vedere e comprendere senza distorsioni e pregiudizi», così come «ci dà la generosità per colmare gli abissi che ci separano da ciò che è troppo lontano da noi [...] Distanziarsi da alcune cose, e avvicinarsi ad altre, fa parte del dialogo della comprensione, per i cui scopi l'esperienza diretta stabilisce un contatto troppo stretto e la mera conoscenza innalza delle barriere artificiali»<sup>170</sup>. In questo testo Arendt usa un'immagine tratta dalla preghiera che il re Salomone rivolge a Dio per riferirsi alla sola cosa che può farsi carico del fardello del «dono divino dell'azione», ossia la facoltà di avere un «cuore comprensivo». L'espressione, di per sé, contiene due elementi tradizionalmente contrapposti: il cuore, sede di ciò che razionale non è, e la capacità di comprendere, capacità invece del *logos*. Infatti, prosegue Arendt, solo un «cuore comprensivo» «e non la mera riflessione o il mero sentimento, ci permette di sopportare di vivere con gli altri, sempre estranei, in uno stesso mondo». Fuor di metafora, questo cuore comprensivo altro non è che la facoltà dell'immaginazione, la quale rientra quindi in quel processo della comprensione mediante il quale avviene la riconciliazione con un mondo rispetto al quale siamo sempre «estranei»<sup>171</sup>.

Vi è poi un'ulteriore funzione dell'immaginazione, anche questa di matrice kantiana e su cui torneremo, che consiste nel fornire esempi al giudizio.

Ma torniamo alle *Lectures*. L'immaginazione consente di giocare con le «distanze» non solo in un senso, potremmo dire, «spaziale», ma anche temporale, in quanto capacità di ampliare il proprio paesaggio mentale attraverso la memoria o l'anticipazione. Pensare con una mentalità ampliata, secondo Arendt, significa «educare la propria immaginazione a visitare»: il «diritto di visita»<sup>172</sup> sta ad indicare l'importante carattere richiesto al giudizio, quello della mobilità<sup>173</sup>, che significa capacità di confronto basata su una dislocazione

---

<sup>170</sup> H. ARENDT, *Comprensione e politica* cit., pp. 97-98. L'immaginazione, scrive Arendt nel '51, è la capacità di «sopportare la lontananza da qualcosa» (EAD. *Quaderni e diari* cit., p. 123, novembre 1951).

<sup>171</sup> Arendt afferma di essere «convinta che la comprensione abbia uno stretto legame con la facoltà dell'immaginazione, che Kant chiamava *Einbildungskraft*, e che non ha nulla a che spartire con la capacità creativa e inventiva. Gli esercizi spirituali sono esercizi d'immaginazione e possono riguardare il metodo delle scienze storiche più di quanto l'istruzione accademica non pensi» in H. ARENDT, *Rejoinder to Eric Voegelin's Review of «The Origin of Totalitarianism»*, «The Review of Politics», 15 (1953), pp. 76-85; trad. it. *Una replica a Eric Voegelin* in EAD. *Archivio Arendt 2* cit., p. 176.

<sup>172</sup> Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, trad. it., Feltrinelli, Bergamo 2014 (21ª ed., 1991<sup>1</sup>), p. 65. Arendt rimanda esplicitamente a quest'opera kantiana e al «diritto di visita» in H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., p. 29 e p. 68. Secondo Kant, il «diritto di visita» spetta a tutti gli uomini in virtù della proprietà comune della superficie terrestre: nessuno ha più diritto di un altro ad abitare una parte della Terra, per cui gli uomini devono sopportare di stare l'uno a fianco all'altro. Non si tratta di un diritto di accoglienza ma di ospitalità. E ospitalità significa il diritto che ha uno straniero di non essere trattato come un nemico.

<sup>173</sup> Per Ingeborg Nordmann, essenziale alla facoltà di giudizio è la sua mobilità: poiché è in grado di spaziare in diversi contesti della realtà, può avvicinarsi a essa o mantenersi a distanza, collegarsi all'agire o restare alla distanza

della mia presenza “dove non sono realmente” (*being and thinking in my own identity where actually I am not*). Allenare l’immaginazione comporta un oltrepassamento, uno sconfinamento e un’estensione della nostra prospettiva singolare, che produce un vero e proprio accrescimento del nostro senso della realtà e una trasfigurazione di noi stessi.<sup>174</sup> Arendt sostiene che Muratori ha scoperto che giudicare significa mettere in atto una riflessione sugli altri (*reflection upon others*) in quanto usa l’espressione “fingere d’essere un altro”, ossia immaginare di essere qualcun altro.<sup>175</sup>

Mediante l’immaginazione e la mentalità allargata ci è consentito vedere il mondo da una molteplicità di posizioni. La sola condizione per usare in questo modo l’immaginazione è infatti il liberarsi dai propri interessi particolari e dai fattori privati che ci condizionano, ottenendo «quella relativa imparzialità che è la virtù specifica del giudizio» e che Kant chiamava “disinteresse” o “piacere disinteressato”.<sup>176</sup> L’imparzialità dello spettatore è un altro dei cardini dell’interpretazione arendtiana, in quanto costituisce la condizione più importante di tutti i giudizi. Essa, afferma Arendt all’inizio della dodicesima lezione, viene stabilita attraverso due passaggi. Nel giudizio, infatti, si danno due operazioni. La prima è l’operazione dell’immaginazione, la facoltà di rendere presente ciò che è assente; grazie ad essa, anche un oggetto rimosso dall’immediata percezione sensibile diviene un oggetto della percezione interna (e ciò avviene mediante riflessione non su un oggetto, ma sulla rappresentazione). La seconda operazione è quella della riflessione, che costituisce la vera e propria attività del giudicare.<sup>177</sup>

Il tipo di comprensione che è in gioco nell’allenare l’immaginazione a “far visita” è la nostra capacità di considerare gli eventi e i fenomeni al di fuori dei nessi causali e della mentalità utilitaristica, un “coltivare sentimenti pubblici”, un “esercitare l’alterità”<sup>178</sup>. Più radicalmente, il giudizio politico, grazie alla sua capacità di mantenere presenti le prospettive altrui – senza con ciò, tuttavia, minare l’autonomia del mio giudicare – costituisce una modalità di effettiva realizzazione della pluralità.<sup>179</sup>

---

dell’osservatore. Questa mobilità corrisponde alla sua affinità con il concreto e il particolare, il che significa riconoscimento della finitezza umana. Al posto di una teoria chiusa del giudizio, di un approccio puramente teorico, Arendt offre una configurazione aperta di pensiero dove il valore è la libertà di movimento. Cfr. I. NORDMANN, *Hannah Arendt*, trad. it., BESA Editrice, Nardò (LE) 2001, pp. 109-111. Per Nordmann, resta comunque difficile accettare la posizione arendtiana perché il giudizio sembra essere in una condizione di eccezione permanente.

<sup>174</sup> Cfr. K. CURTIS, *Our Sense of the Real: Aesthetic Experience and Arendtian Politics*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1999, pp. 118-119. Arendt usa anche l’espressione «*shifting grounds*» (H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant’s Political Philosophy* cit., p. 032268).

<sup>175</sup> Cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant’s Political Philosophy* cit., p. 032265.

<sup>176</sup> Cfr. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., p. 112.

<sup>177</sup> Cfr. *ivi*, p. 105.

<sup>178</sup> Cfr. B. ASSY, *Coltivare sentimenti pubblici. La struttura pubblica della vita della mente di Arendt* in F. FISTETTI, F. R. RECCHIA LUCIANI (a cura di), *Hannah Arendt* cit., pp. 131-149.

<sup>179</sup> La pluralità, infatti, non è semplicemente un dato di fatto o uno stato passivo, bensì qualcosa “che facciamo”, ossia che poniamo in essere e che realizziamo mediante l’agire, il parlare e il giudicare. Sull’attualizzazione della pluralità cfr. S. LOIDOLT, *Hannah Arendt’s Conception of Actualized Plurality* in T. SZANTO, D. MORAN (edited by), *The Phenomenology of Sociality: Discovering the ‘We’*, Routledge, London-New York 2016, pp. 42-55; sull’attualizzazione della relazionalità cfr. A. BENJAMIN, *Being and Appearing: Notes on Arendt and Relationality*, «Arendt Studies», Prepublished online March 14, 2018, DOI: 10.5840/arendtstudies20183139.

“Far visita” non significa vedere attraverso gli occhi di un altro, poiché per Arendt ciò significa assimilazione o sostituzione del nostro punto di vista a quello altrui, bensì continuare a vedere coi propri occhi ma dalla prospettiva di un altro o, in altre parole, chiedersi che cosa vedrei se fossi in quel punto. Chi visita si distingue quindi da colui che vuole assimilarsi, ossia lasciarsi alle spalle il proprio luogo di provenienza, adottare altri costumi e altre visioni del mondo per sentirsi a casa in un “altrove”, e dal semplice “turista”, il quale porta con sé tutta una serie di cose che, di fatto, indicano che non ha mai realmente abbandonato la sua dimora; il visitatore, invece, vive un temporaneo cambio di dimora, con tutta la fatica che il viaggio prevede e con tutto il disorientamento che il non-familiare comporta.<sup>180</sup> Per chiarire che cosa significa mentalità allargata possiamo usare un’immagine: poniamo di voler conoscere una città. Nel voler fare ciò, abbiamo di fronte tre alternative: o guardare la mappa della città (adottando un punto di vista totalmente esterno ed oggettivo), o constatare che cosa vedo fuori dalla finestra della mia stanza (solo, cioè dalla mia particolare prospettiva), oppure scendere in strada e spostarci per le vie e i quartieri, beneficiando dei vari punti di osservazione che di volta in volta andiamo scoprendo (allargando così il nostro orizzonte). L’immagine che l’atto del *visiting* evoca può indurre in fraintendimenti, poiché, di fatto, il soggetto non “va” da nessuna parte e il viaggio di cui si parla ha valore metaforico, dato che si tratta di un’operazione della mente: sono i punti di vista altrui e all’io esterni ad essere trasposti nell’arena mentale del sé e presentificati al fine di instaurare con essi un confronto virtuale. Arendt pare fare suo il celebre passo della poesia *Song of Myself*, in cui Walt Whitman afferma che l’io è tanto vasto da poter contenere moltitudini e, perciò, da potersi anche contraddire: «*Do I contradict myself? Very well then I contradict myself, (I am large, I contain multitudes)*»<sup>181</sup>.

L’immaginazione consente di pensare e di pensarsi al posto di altri che non sono presenti (*who are not present*)<sup>182</sup>. Che il pensiero allargato si basi su un dialogo soltanto immaginato, e non effettivo, è un punto su cui alcuni studiosi hanno sollevato qualche perplessità, poiché soltanto l’aver conosciuto certe opinioni o posizioni consentirebbe al soggetto di accoglierle e di tenerne conto.<sup>183</sup> Ora, se è fuor di dubbio che l’immaginazione, da un lato, non può diventare il sostituto del confronto, dell’ascolto e dell’esperienza

---

<sup>180</sup> L’efficace distinzione fra desiderio di assimilazione, soggiorno turistico e autentico visitatore è di Lisa Jane Disch (cfr. L. J. DISCH, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy* cit., p. 168).

<sup>181</sup> Cfr. la copia di Arendt di W. WHITMAN, *Leaves of Grass and Selected Prose* cit., p. 74, in cui, a fianco del passo in questione, Arendt fa un segno a penna verticale.

<sup>182</sup> Cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant’s Political Philosophy* cit., p. 032272.

<sup>183</sup> Cfr. L. J. DISCH, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy* cit., p. 168; I. M. YOUNG, *Asymmetrical Reciprocity: On Moral Respect, Wonder and Enlarged Thought* in R. BEINER, J. NEDELSKY (edited by), *Judgment, Imagination and Politics* cit., p. 225 (il contributo di Iris Marion Young era apparso in EAD. *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy and Policy*, Princeton University Press, Princeton 1997, pp. 38-59). Per Disch, il pensiero allargato deve basarsi su un dialogo effettivo, non immaginato, altrimenti viene meno la differenza fra me e l’altro. E lo stesso anche per Iris Marion Young, secondo la quale si è in grado di tenere in considerazione le prospettive di altri soggetti solo in quanto le si è sentite espresse; secondo Young, non è possibile comprendere i punti di vista altrui semplicemente immaginando se stessi al posto di altri o nei termini di una “reciprocità simmetrica”, poiché ciò si tradurrebbe in una mera proiezione della propria prospettiva su quella dell’altro. Ferrarin espone il problema con altre parole: per lui si pone il dilemma per cui o la comunità che ha in mente Arendt è politica, allora è storicamente determinata e l’altro è reale, non immaginario; o la comunità è ideale, e allora non più propriamente politica (cfr. A. FERRARIN, *Saggezza, immaginazione e giudizio pratico* cit., p. 47).



diretta delle prospettive altrui, dall'altro lato è però fondamentale, perché non è empiricamente possibile fare esperienza di tutte le prospettive rilevanti.<sup>184</sup> L'immaginazione serve proprio, da un lato, ad avvicinare e rendere presenti, le posizioni di coloro che non sono "a portata di mano" e, dall'altro, ad allontanarsi e a raggiungere una posizione quanto più esterna possibile al coinvolgimento diretto e, quindi, quanto più possibile imparziale. Essa è, per Arendt, «necessaria per giudicare, perché senza di essa non vi sarebbero alternative. Essa rap-presenta proprio ciò che non è dato, ovvero esempi e modelli. Senza immaginazione, il giudizio è cieco, senza giudizio l'immaginazione è vuota»<sup>185</sup>.

Ciò che è in gioco per Arendt, e che va adeguatamente inteso, è che non si tratta di capire una persona, bensì il mondo, inteso non come oggetto da conoscere, ma come luogo in cui le cose diventano pubbliche e in cui l'uomo dimora e si mostra<sup>186</sup>. «Comprendere in politica non significa mai comprendere l'altro [...] bensì comprendere il mondo comune come esso appare all'altro. Se esiste una virtù (saggezza) propria dell'uomo di Stato, allora è la capacità di vedere tutti i lati di una questione, vale a dire vederla come essa appare a tutti gli interessati»<sup>187</sup>.

La libertà di opinione e di dialogo si riferisce a quella particolare esperienza per cui nessuno è in grado, in completa solitudine, di comprendere adeguatamente e nella sua piena realtà tutto ciò che è "obiettivo", in quanto ciò gli si mostra sempre e soltanto dall'unica prospettiva corrispondente alla propria posizione nel mondo. Quest'ultimo diventa esperibile e comprensibile esclusivamente nella «pluralità del discorrere», quando i molti scambiano e confrontano le loro opinioni gli uni con gli altri. In fondo, per Arendt, «vivere in un mondo reale» e «parlarne insieme agli altri» sono una cosa sola.<sup>188</sup> La relazione con il mondo da comprendere e il fenomeno da giudicare è, in un certo senso, mediata dalla relazione del soggetto con i punti di vista di altri soggetti<sup>189</sup>.

## 4. Quali spettatori?

### 4.1 Lo spettatore al bivio

Nella *Critica del giudizio* «si analizza il bello innanzi tutto dal punto di vista dello spettatore che giudica (com'è detto fin dal titolo), partendo dal fenomeno del gusto inteso come rapporto attivo con quanto è

---

<sup>184</sup> Cfr. L. M. ZERILLI, *"We Feel Our Freedom"* cit., p. 176. In contrasto con l'idea di un dialogo effettivo, per Zerilli quel che Arendt ha in mente è una posizione "esterna", una posizione diversa rispetto alla nostra propria da cui guardiamo allo stesso mondo.

<sup>185</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 537 (aprile 1968).

<sup>186</sup> Cfr. H. ARENDT, *Che cosa resta?* cit., p. 28.

<sup>187</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 367 (settembre 1953). «In fin dei conti, politicamente parlando, non si tratta di noi; si tratta del mondo» (*ivi*, p. 500).

<sup>188</sup> Cfr. H. ARENDT, *Che cos'è la politica?* cit., p. 40.

<sup>189</sup> Cfr. L. M. ZERILLI, *"We Feel Our Freedom"* cit., p. 175.

bello»<sup>190</sup>. In Arendt, la figura dello spettatore assume un significato preminente poiché nella sua posizione vengono individuati i caratteri fondamentali del giudizio: la generalità e l'imparzialità.

Che l'azione «si rivela pienamente solo al narratore, cioè allo sguardo retrospettivo dello storico»<sup>191</sup> è un assunto già presente in *The Human Condition*. Qui lo spettatore è colui che ricompone le intrecciate vicende umane conferendo loro un senso unitario. Infatti, anche se ogni storia è il risultato inevitabile delle azioni, è il narratore che comprende e “mette assieme” o “produce” la storia, non l'attore. Nessuno è autore o produttore della propria storia, ognuno è bensì soggetto nel duplice senso di attore e di chi ha subito le vicende. Solo una storia o un racconto<sup>192</sup> rivelano il significato di ciò che altrimenti rimarrebbe un'insopportabile sequenza di meri avvenimenti.<sup>193</sup> La figura dello spettatore, in quanto giudice critico, istituisce l'esperienza storica come esperienza di senso. La narrazione ha la straordinaria capacità di portare alla luce il significato degli eventi, non coglibile quando questi sono ancora “in atto”. La stessa vita umana costituisce una storia, la quale può però apparire come tale soltanto quando essa volge al termine. Da questo punto di vista, la narrazione ha uno stretto legame con la comprensione e il giudizio, mediante i quali avviene la riconciliazione col mondo: «la ricompensa della narrazione è la capacità di abbandonare»<sup>194</sup>.

Secondo Arendt, l'idea per cui il significato si manifesta soltanto a coloro che si tengono lontani dall'azione, che la osservano, per così dire, da lontano, è una fra le convinzioni filosofiche più antiche. Sulla superiorità della vita contemplativa e del modo di vita dello spettatore, Arendt cita in più luoghi una parabola riportata da Diogene Laerzio e attribuita a Pitagora, il quale paragonava la vita ad uno spettacolo o una festa, a cui alcuni partecipano per competere, altri per il commercio, ma a cui i migliori si recano come spettatori

---

<sup>190</sup> H. ARENDT, *La crisi della cultura* cit., p. 282.

<sup>191</sup> H. ARENDT, *Vita activa* cit., p. 140. Su questo cfr. il § 25 *L'intreccio delle relazioni umane e la narrazione* (ivi, pp. 132-137). Cfr. inoltre EAD. *Teoria del giudizio politico* cit., p. 87.

<sup>192</sup> Sulla centralità del racconto e della narrazione in Arendt cfr. E. YOUNG-BRUEHL, *Le storie di Hannah Arendt*, «Comunità», 35 (1981), pp. 74-80; D. LUBAN, *Explaining Dark Times: Hannah Arendt's Theory of Theory* in L. P. HINCHMAN, S. K. HINCHMAN (edited by), *Hannah Arendt* cit., pp. 79-109 (apparso originariamente in «Social Research» nel 1983); S. BENHABIB, *Hannah Arendt and The Redemptive Power of Narrative*, «Social Research», 1 (1990), pp. 167-196; L. DISCH, *More Truth than Fact: Storytelling as Critical Understanding in the Writings of H. Arendt*, «Political Theory», 21 (1993), pp. 665-694; A. CAVARERO, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 1997, pp. 31-45 e pp. 113 ss.; O. GUARALDO, *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, Meltemi, Roma 2003.

<sup>193</sup> Cfr. H. ARENDT, *Isak Dinesen: 1885-1962*, «The New Yorker», 9 novembre 1968, pp. 223-236; trad. it. *Isak Dinesen (1885-1962)*, «aut aut», 239-240 (1990), p. 169. Lo scritto arendtiano è apparso per la prima volta in “The New Yorker” ed è stato poi ripubblicato nella raccolta *Men in Dark Times*. Isak Dinesen è lo pseudonimo della scrittrice danese Karen Christentze Dinesen, conosciuta come Karen Blixen. “Tutte le sofferenze possono essere sopportate se vengono trasformate in una storia o se si racconta una storia su di esse” è la frase che Arendt sceglie di apporre in esergo al cap. V dedicato all'azione di *Vita activa*. Da questo punto di vista, la comunicabilità è «*the great source of joy in life*» (EAD. *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy* cit., p. 032280).

<sup>194</sup> Ivi, p. 163. La narrazione, scrive Arendt, «determina l'accettazione e la riconciliazione con le cose per quel che sono realmente».

(*theatoi*)<sup>195</sup>. Questa parabola non è altro che la rappresentazione del luogo in cui si esercita la facoltà di giudizio.<sup>196</sup>

La pensatrice dedica alla figura dello spettatore un paragrafo di *The Life of the Mind*, il quale riassume le caratteristiche dello spettatore kantiano delineate in maniera più approfondita dall'ottava alla decima delle sue *Lectures*.<sup>197</sup> Arendt afferma che proprio da *theatoi* deriva il termine filosofico *theoria*, indicante la contemplazione, ossia la considerazione di una cosa "dall'esterno", da una posizione che implica una visione destinata a rimanere celata a coloro che prendono parte allo spettacolo attualizzandolo. Mentre la partecipazione dell'attore, il suo rivestire un ruolo e una parte, lo rende per definizione parziale, la posizione dello spettatore, fuori dal gioco e senza un ruolo al suo interno, gli garantisce una visione d'insieme e un'imparzialità cui l'attore non può aver accesso. Quest'ultimo deve svolgere la sua parte ed è ad essa vincolato, poiché tale particolarità acquisirà giustificazione e significato solamente in quanto parte di una totalità. Il fondamento esistenziale della comprensione dello spettatore, invece, risiede nel suo distacco, nel non coinvolgimento, nella non partecipazione: in altre parole, nel suo disinteresse. Ecco che il ritrarsi dal coinvolgimento diretto in una posizione "esterna" si mostra, da un lato, come prezzo da pagare e, dall'altro, come *conditio sine qua non* per la comprensione del significato della "recita" e per la formulazione di un giudizio su di essa.

Attore e spettatore sono innanzitutto legati dalle due accezioni che il termine *doxa* possiede (fama e opinione). Per il primo la cosa più importante è la fama, ma questa dipende dall'impressione e dall'opinione dello spettatore (dal suo "mi pare" o *dokei moi*). L'attore, infatti, non è padrone di se stesso o, kantianamente, autonomo, ma deve tener conto delle aspettative e del giudizio del suo pubblico.

Occorre però chiarire che cosa si intende per posizione "esterna" ed imparziale. Imparzialità non significa oggettività, ma va intesa come «non fare parte di» (e definita capacità quasi «inumana»<sup>198</sup>), in quanto separazione dagli interessi parziali, abbandono del mio *dokei moi*, posizionamento "al disopra" di tutte le apparenze e impegno nella formazione del giudizio «come se non partecipassi». Questo "come se" è fondamentale per intendere correttamente la non partecipazione di cui si parla nel giudizio politico: in realtà, il soggetto continua a partecipare anche in questa attività giudicativa alla vita politica della comunità, ciò che non fa più è limitare la propria osservazione ad una sola prospettiva, la sua. Smette cioè di essere parziale, fazioso, limitato. Smette di vedere le cose soltanto "dalla sua parte" per girarci intorno e scandagliarne le sfaccettature. Nel giudicare guardando all'insieme, viene meno sia l'autosufficienza del filosofo sia una

---

<sup>195</sup> Cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?* cit., p. 024417 e p. 024427; EAD. *La vita della mente* cit., p. 177. La parabola è riferita da Diogene Laerzio nel suo *Vite dei filosofi* (cfr. DIOGENE LAERZIO, VIII, 1, 8).

<sup>196</sup> Cfr. L. SAVARINO, *Responsabilità del pensiero e giudizio politico* in M. SPADARO (a cura di), *La letteratura dell'impegno nel Novecento europeo*, edizioni dell'Orso, Alessandria 2007, p. 68.

<sup>197</sup> Sulla figura dello spettatore si veda in particolare H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., pp. 84-86 (nona lezione) e p. 97 (decima lezione); EAD. *La vita della mente* cit., pp. 176-183 (§ 3 *Pensare e fare: lo spettatore*). Nell'ottava delle *Lectures* (cfr. EAD. *Teoria del giudizio politico* cit., pp. 73-80), Arendt passa in rassegna i diversi luoghi testuali in cui Kant parla del giudizio degli spettatori, alla cui figura poi è dedicata la nona ed infine la decima lezione, per certi versi decisiva ed illuminante.

<sup>198</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 616 (1970). Cfr. inoltre EAD. *Teoria del giudizio politico* cit., p. 86.

impropria rappresentazione della nozione di “astrazione”. L’imparzialità guadagnata non è mai ottenibile in solitudine e mantenibile in totale autonomia, ma è sempre prospettica. Inizia così a profilarsi la strutturale differenza fra la visione spettatoriale e quella contemplativa,<sup>199</sup> che rende la figura dello spettatore non assimilabile a quella del filosofo:

«il ritrarsi del giudizio è palesemente assai diverso dal ritrarsi del filosofo. Il primo non abbandona mai il mondo delle apparenze, ma si limita a ritrarsi dal coinvolgimento attivo in una posizione privilegiata da cui contemplare l’insieme. E inoltre, ciò che forse è più significativo, gli spettatori [...] sono membri di un pubblico e perciò del tutto diversi dal filosofo che dà inizio al suo *bios theōrētikos* proprio abbandonando la compagnia dei suoi simili»<sup>200</sup>

La visione dello spettatore non è monoculare ma plurale, non è statica ma mobile, non è silenziosa ma discorsiva. Il pensiero filosofico di stampo platonico, in quanto assimilazione al divino, è per Arendt un’attività svolta in solitudine e autosufficienza, invece il punto di vista di Kant è un altro: ci si ritrae nella posizione “teoretica” dello spettatore, la quale però non è la posizione di un mero contemplatore o di un semplice osservatore, bensì quella di un giudice (*judge*) o di un arbitro (*arbiter*).

Per vedere l’Essere in quanto tale, il contemplatore non ha bisogno della presenza o della compagnia di altri, ma gli è sufficiente l’occhio della mente. Al contrario, lo spettatore non è né solitario, né autosufficiente. Egli, infatti, fa sempre parte di un pubblico, ossia di una comunità di spettatori, tanto che, a rigore, non sarebbe corretto parlare dello spettatore al singolare, poiché

«gli spettatori esistono soltanto al plurale»<sup>201</sup>

Il verdetto dello spettatore, seppur imparziale (ossia affrancato dagli interessi particolari), non è indipendente dalle percezioni e dai giudizi degli altri; al contrario, secondo Kant, una mentalità aperta deve tener conto di tutte queste prospettive particolari per giudicare. Lo spettatore non è coinvolto nell’azione ma è sempre legato agli altri spettatori. Il volontario affrancamento dalla particolarità del proprio punto di vista non comporta una torsione del pensiero in senso contemplativo o un abbandono della pluralità. La sua visione non ha orientamento verticale e non si rivolge ad entità ontologicamente superiori, ma si sviluppa in senso prettamente orizzontale, rivolgendosi ai propri pari e al mondo umano.

Ma c’è di più. Lo spettatore arendtiano non è soltanto colui che vede ma, essendo inserito in un contesto plurale e comunicativo, è anche colui che ascolta e che parla: la parola e l’orecchio del percipiente sono, rispettivamente, un’attività e un senso drammaticamente assenti nello spettatore contemplativo della caverna

---

<sup>199</sup> Sui diversi paradigmi di visione cfr. P. BIRMINGHAM, *Hannah Arendt: The Spectator’s Vision* in J. J. HERMSEN, D. R. VILLA (edited by), *The Judge and the Spectator. Hannah Arendt’s Political Philosophy*, Peeters, Leuven 1999, pp. 29-41, per la quale si può distinguere fra una visione silenziosa, eterna e divina e un’altra, invece, discorsiva, mobile, attiva e finita.

<sup>200</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 179.

<sup>201</sup> H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., p. 97. Oppure: «gli spettatori kantiani esistono nella dimensione della pluralità» (EAD. *La vita della mente* cit., p. 181).

platonica.<sup>202</sup> Infatti, soltanto nella parola, rivelo e manifesto il mio punto di vista, così come soltanto «nell'ascolto faccio esperienza del mondo, ovvero di come il mondo appaia da altri punti di vista»<sup>203</sup>. Il problema e il limite consistono proprio nel riferirsi a questa condizione con il termine di “spettatore” (*spectator*), termine che etimologicamente proviene dal latino *spectare*, ossia “guardare”, ed indica quindi colui che sta a vedere e osserva, che assiste ed è testimone di una situazione senza prendervi parte; esso, letteralmente, ammette soltanto l'assistere e il vedere, portando quindi con sé una certa idea di passività. Nell'interpretazione di Arendt, però, è il remissivo contemplatore colui che accoglie la visione dell'Essere come qualcosa di semplicemente dato e indipendente dalle vite singolari degli esseri umani. Diversamente da un mero osservatore passivo, lo spettatore politico arendtiano partecipa, a suo modo, alla vita politica del mondo, confrontandosi e scambiandosi opinioni coi suoi pari, ascoltando e parlando, riflettendo anche sulle prospettive altrui e formulando pubblicamente i suoi giudizi. Lo spettatore di cui Arendt parla nelle *Lectures* attesta quindi la dimensione plurale e pubblica del giudicare e il suo radicamento mondano. L'intersoggettività da una parte, e il carattere critico dall'altro, fanno del giudizio dello spettatore un'autentica attività politica.

La tematica dell'opposizione fra attore e spettatore emerge in Kant soprattutto in occasione della sua valutazione della Rivoluzione Francese: nella doppia misura con cui il filosofo soppesa l'esito rivoluzionario Arendt individua un diverso trattamento riservato ad attori e spettatori. La prevalenza dello spettatore sull'attore è individuata da Arendt soprattutto nello scritto kantiano del 1798 *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio (Il conflitto delle facoltà in tre sezioni)*, in cui il pensatore di Königsberg esalta l'importanza degli spettatori nella vicenda rivoluzionaria: egli condanna le azioni degli attori della rivoluzione francese ed eleva allo stesso tempo il giudizio entusiastico degli spettatori a segno del progresso dell'umanità.<sup>204</sup>

---

<sup>202</sup> Interessante, a questo proposito, notare come nel suo saggio del 1968 Arendt sottolinei la concezione della verità di Benjamin come «fenomeno acustico»: per lui, il problema della verità si poneva come rivelazione che deve essere percepita; non Platone, ma Adamo, col suo nominare le cose, era per lui padre della filosofia (cfr. H. ARENDT, *Walter Benjamin* cit., pp. 97-98). Si veda la *Premessa gnoseologica* all'opera del 1928 *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (cfr. W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco*, trad. it., Einaudi, Torino 1999, p. 12).

<sup>203</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 325 (luglio 1953).

<sup>204</sup> «È soltanto l'atteggiamento di pensiero degli spettatori che, in questo gioco di grandi trasformazioni, si scopre pubblicamente e rende manifesta una tanto universale e tuttavia disinteressata partecipazione di coloro che giocano da una parte contro quelli che giocano dall'altra, pur col pericolo che questo parteggiare possa essere per loro molto svantaggioso, ma così dimostra un carattere del genere umano nella sua totalità (a causa dell'universalità) e insieme un suo carattere morale (a causa del disinteresse), almeno nella disposizione, che non soltanto lascia sperare nel progresso verso il meglio, ma è già come tale un progresso, sin dove ne giunga per ora la capacità. [...] questa rivoluzione, io dico, trova però nell'animo di tutti gli spettatori (che non sono essi stessi coinvolti in questo gioco) una partecipazione di aspirazioni che quasi sconfinata nell'entusiasmo e la cui manifestazione non era anche disgiunta da pericolo: partecipazione che dunque non può avere per causa se non una disposizione morale nel genere umano» (I. KANT, *Il conflitto delle facoltà in tre sezioni. Seconda sezione: il conflitto della facoltà filosofica con la giuridica. Riproposizione della domanda: se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* in ID. *Scritti di storia, politica e diritto*, trad. it. a cura di F. GONNELLI, Editori Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 228-229).

Per Arendt, Kant ha elaborato al massimo grado l'intuizione, originariamente greca, che lo spettatore è giudice.<sup>205</sup> Il giudice, per Omero, era lo storico: «se il giudizio è la facoltà che in noi si occupa del passato, lo storico è l'indagatore curioso che, raccontandolo, siede in giudizio sopra di esso». Ciò che venne alla luce con Omero è l'imparzialità,<sup>206</sup> in quanto egli scelse di cantare le gesta e la gloria tanto di Ettore quanto di Achille, superando l'alternativa fra vittoria e sconfitta non meno che la parzialità dell'interessamento per la propria parte. Il luogo dello spettatore greco è inoltre segnato dalla separazione: gli spettatori siedono a Olimpia sulla gradinate del teatro, accuratamente separati dallo svolgimento dei giochi<sup>207</sup>.

Ora, la varietà delle figure in cui si concretizza e si esemplifica lo spettatore-giudice arendtiano rende evidente la sua stratificazione semantica. Esso può essere, da un lato, uno storico o un narratore,<sup>208</sup> dall'altro, un testimone e un arbitro. L'attività spettatoriale, infatti, si dipana su diverse dimensioni temporali. Non meno coinvolta è la dimensione spaziale, in cui il giudizio deve "far visita", pensare di collocarsi dove in realtà non è, spostarsi e sollevarsi alla generalità, introiettare i punti di vista altrui uditi e conosciuti o immaginare quelli semplicemente possibili: «in materia di opinione [...] il nostro pensiero è veramente discorsivo, corre, per così dire, di luogo in luogo, da una parte all'altra del mondo, attraverso ogni specie di vedute antagoniste, fino a quando alla fine si innalza da queste particolarità a una generalità imparziale»<sup>209</sup>. La capacità di tenere in considerazione le posizioni di altri soggetti è paragonata ad una capacità di movimento.<sup>210</sup>

Nelle caratteristiche dello spettatore finora descritte in *The Life of the Mind* e nelle *Lectures*, si intravede il bivio in cui il giudizio politico e il giudizio storico sono ancora confusamente sovrapposti ma a partire dal quale possono essere distinti. Il primo "tipo" di giudizio è quello dell'arbitro del proprio presente e dell'orientamento per il futuro comune, mentre il secondo è la comprensione retrospettiva del significato colta dall'esterno del gioco. Il primo tipo di spettatore è sollecitato dall'urgenza del confronto coi propri pari nell'agone politico, del prendere posizione in esso nella contemporaneità, e di farlo in modo tale che la propria posizione possa ottenere consenso e seguito da altri che condividono giudizi che possono dirsi imparziali soltanto relativamente. Il secondo, invece, estrapola un senso da una serie di eventi e di atti in sé compiuti, a partire da un punto di vista che è temporalmente esterno alla vicenda. L'imparzialità del giudizio politico ha un carattere asintotico, la sua validità è cioè proporzionale alla tendenziale imparzialità cui riesce a pervenire a partire da un punto di vista interno ad una specifica comunità politica. Quella del giudizio

---

<sup>205</sup> Cfr. R. C. PIRRO, *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy* cit., p. 99. L'autore vede in Arendt la presenza di una teoria politica "tragica" che, sebbene non esplicitata, offre le basi per costruire un modello concettuale di spettatore politico a partire dallo spettatore tragico greco (ateniese), che può affiancare e completare il paradigma dello spettatore kantiano (cfr. in particolare *ivi*, pp. 124-142).

<sup>206</sup> Cfr. H. ARENDT, *Che cos'è la politica?* cit., p. 84; EAD. *Il concetto di storia* cit., p. 81; EAD. *La vita della mente* cit., p. 311.

<sup>207</sup> Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 181; EAD. *On Hannah Arendt* cit., p. 304.

<sup>208</sup> Sulla figura del poeta si veda anche il saggio su Brecht: H. ARENDT, *What is Permitted to Jove*, «The New Yorker», 5 novembre 1966, pp. 68-122; trad. it. *Bertolt Brecht: il poeta e il politico* in EAD. *Il futuro alle spalle* cit., pp. 105-154.

<sup>209</sup> H. ARENDT, *Verità e politica* cit., p. 49.

<sup>210</sup> Cfr. H. ARENDT, *Che cos'è la politica?* cit., p. 77.

storico può invece contare sulla possibilità di intravedere un significato complessivo e totale, che non è dato scorgere quando gli eventi stanno ancora svolgendosi, senza con questo voler sostenere una sua pretesa definitività<sup>211</sup>. A maggior ragione, nel giudizio politico il senso di ciò che accade e che lo orienta è sempre provvisorio, mediato, precario ed intersoggettivo.<sup>212</sup>

Si potrebbe anche dir così: se, nel suo primario ed elementare significato, lo spettatore è colui che può vedere la recita con uno sguardo d'insieme, proprio in virtù della sua posizione esterna (quando cioè la vicenda è volta al termine), è proprio questa attitudine che per Arendt va ricondotta – e replicata, per quanto possibile – anche all'interno della dimensione politica,<sup>213</sup> per giudicare “come se” non si partecipasse davvero.

#### 4.2 Lo spettacolo: estetica e politica

Per comprendere la relazione che intercorre fra attore e spettatori bisogna fare un passo indietro. La nozione arendtiana di mondo è polisemica: esso non indica soltanto la dimora che gli uomini costruiscono, attraverso il loro operare, sulla terra, ma anche il risultato dell'intreccio delle loro parole e delle loro azioni. Il mondo-dimora come insieme degli artifici umani e l'ambito prassico-politico dell'agire, il quale coincide con la sfera politica o il mondo pubblico come scena o teatro.<sup>214</sup>

La concezione della sfera politica come ambito dell'apparire e del manifestarsi è uno dei capisaldi di *Vita activa*, in cui il mondo viene definito «spazio dell'apparenza»<sup>215</sup>. In quest'opera, in primo luogo, il termine “pubblico” sta ad indicare che ogni cosa che appare in pubblico può essere vista e udita da tutti. Tutte le cose del mondo hanno in comune il fatto di apparire e di essere perciò percepite da creature senzienti, per le quali vale dunque l'identità di essere e apparenza (per noi ciò che appare costituisce la realtà); tale “filosofia dell'apparenza” apre anche le prime pagine de *La vita della mente*, a testimoniare che la concezione arendtiana dello spazio pubblico rimane coerente nell'intero arco della sua produzione teorica. Che tale identità non sollevi il sospetto sul carattere fittizio della realtà è garantito dalla presenza del *sensus communis* e dal fatto che, nonostante le differenze di posizione, ciascuno si occupa sempre dello stesso oggetto: «la realtà del mondo è garantita agli uomini dalla presenza degli altri. In breve dall'apparire del mondo

---

<sup>211</sup> L'avversione arendtiana nei confronti della concezione teleologica della storia implica che il giudizio dello spettatore non sia mai da considerarsi definitivo, fa notare Albrecht Wellmer; cfr. A. WELLMER, *Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason* in L. MAY, J. KOHN (ed. by), *Hannah Arendt cit.*, p. 36.

<sup>212</sup> Sulle diverse prospettive e temporalità degli spettatori arendtiani cfr. L. BAZZICALUPO, *Hannah Arendt cit.*, pp. 313-316.

<sup>213</sup> Cfr. M. DEUTSCHER, *Judgment after Arendt cit.*, p. 69. Anche per Max Deutscher l'enfasi più tarda di Arendt sul ritiro dello spettatore è da intendersi come un'ulteriore e aggiuntiva riflessione, piuttosto che come una revisione o correzione della posizione precedente. Egli riconosce comunque la presenza di «due paradigmi del giudizio»: cfr. ID. *Thinking From Underground* in A. SCHAAP, D. CELERMAJER, V. KARALIS (edited by), *Power, Judgment and Political Evil. In Conversation with Hannah Arendt*, Routledge, London-New York 2016 (2ª ed., 2010<sup>1</sup>), p. 34.

<sup>214</sup> Sui significati della dimensione pubblica cfr. H. ARENDT, *Vita activa cit.*, pp. 37-43. Sulla differenza fra mondo (dimora) e natura (terra) cfr. *ivi*, p. 95. Sul mondo-dimora cfr. anche EAD. *La crisi della cultura cit.*, pp. 270-271. Sulla distinzione fra “mondo-dimora” e “mondo-scena” cfr. E. TAVANI, *Hannah Arendt e lo spettacolo del mondo cit.*, pp. 33-68.

<sup>215</sup> H. ARENDT, *Vita activa cit.*, p. 146.

stesso»<sup>216</sup>. Gli uomini esistono solo presentandosi di fronte ai loro simili: il com-parire è reale dal momento che la realtà ha un carattere costitutivamente fenomenico<sup>217</sup>. Lo spazio della politica quindi è quello in cui l'agire degli uomini letteralmente appare al mondo, è la sfera pubblica in quanto aperta alla visibilità di tutti (*Öffentlichkeit*).

In secondo luogo, il termine “pubblico” indica il mondo stesso, in quanto è ciò che è comune a tutti, intendendo con ciò non la terra, bensì la “casa” che sulla terra l'umanità si è costruita, il mondo artificiale che ha prodotto, fatto di cose durevoli, opere d'arte, istituzioni, ma anche gli usi e i costumi, e quindi in un significato più ampio la “civiltà” e la “cultura”. Al mondo comune gli uomini accedono con la loro nascita, e lo abbandonano nel momento della loro morte, ma esso preesiste loro e continuerà ad esserci anche dopo che essi non saranno più, trascendendo l'arco delle singole esistenze. L'insieme delle cose mondane si trova “fra” gli esseri umani, e questo conferisce al mondo la caratteristica di essere un *in-fra* (*in-between*), ovvero di mettere in relazione e allo stesso tempo separare gli uomini. Per rendere più chiara la sua idea di mondo pubblico Arendt utilizza l'immagine del tavolo: vivere assieme condividendo un mondo è come essere seduti attorno ad un tavolo, perché ognuno può entrare in relazione con un altro senza con ciò annullare la distanza che da esso lo separa. La caratteristica principale di questo spazio è dunque quella di unire e separare al tempo stesso, ossia quella di articolare la pluralità secondo relazioni che non siano né gerarchico-verticali, né di tipo “fusionale”, ma che permettano la coesistenza paritetica di una molteplicità di individualità irriducibili. Pubblico e politico non sono quindi coestensivi, ma il “pubblico” è più vasto del “politico”<sup>218</sup>.

Alla natura fenomenica del mondo sono dedicate le prime pagine de *La vita della mente*<sup>219</sup>, in cui si asserisce che ogni essere vivente è sia soggetto che oggetto di percezione: il fatto stesso di esistere comporta cioè fare la propria comparsa di fronte ad una pluralità di spettatori. Gli esseri viventi sono caratterizzati da un «impulso all'autoesibizione» (*self-display*), ossia essi “fanno” la loro apparizione su una scena comune che appare in maniera diversa ad ogni individuo. Gli uomini, nello specifico, sono caratterizzati dalla capacità di auto-presentazione intesa come consapevole e attiva presentazione di sé mediante parole e azioni.<sup>220</sup> E come l'attore dipende dalla presenza di un palcoscenico e di un pubblico di spettatori, così ogni essere vivente

---

<sup>216</sup> *Ibidem*. In un appunto Arendt scrive che i due problemi irrisolvibili (*insolvable*), quello concernente la realtà (*the problem of reality*) e quello concernente la presenza degli altri (*the problem of the other*), sono interconnessi (*interconnected*): «*reality is given not because I share the world with “the other”, no duality and no dialogue would be enough for that, but because appearance presupposes a plurality of spectators*» (H. ARENDT, *Speeches and Writing file 1923-1975, Excerpts and notes, Life of the Mind*, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C., pp. 032112).

<sup>217</sup> Cfr. R. ESPOSITO, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli Editore, Roma 1996, p. 47. Esposito sottolinea come Arendt batta tanto sul tasto dell'apparenza della realtà quanto della realtà dell'apparenza; per l'Autore, inoltre, tale apparire ha una portata ontologica, e non semplicemente fenomenologica (cfr. *ivi*, p. 48).

<sup>218</sup> Cfr. M. CANOVAN, *Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm* in L. P. HINCHMAN, S. K. HINCHMAN (edited by), *Hannah Arendt cit.*, p. 184 (pubblicato originariamente in «History of Political Thought» nel 1985); Canovan parla di una concezione “culturale” della sfera pubblica, la quale coincide con la civiltà e la cultura, di cui la politica è la parte più alta. Cfr. anche J. P. SCHWARTZ, *Arendt's Judgment*, cit., p. 54, secondo il quale fa parte del mondo pubblico tanto la dimensione politica delle relazioni fra i cittadini quanto quella artificiale delle istituzioni e costruzioni umane.

<sup>219</sup> Cfr. § 1 *La natura fenomenica del mondo* in H. ARENDT, *La vita della mente cit.*, pp. 99-106.

<sup>220</sup> Si tratta di un «attivo esibirsi» (A. CAVARERO, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti cit.*, p. 33).



dipende dalla presenza di un mondo che ne garantisca la comparsa, dei suoi simili per recitare la sua parte assieme a loro e dagli spettatori affinché la sua esistenza venga ammessa, riconosciuta e giudicata. Il «fenomenismo rigoroso»<sup>221</sup> di Arendt segnala il suo rifiuto dell'ontologia e la sua impostazione anti-metafisica.<sup>222</sup> Se per fenomenologia si intende, etimologicamente, l'accoglienza discorsiva di ciò che si manifesta, l'ambito politico è per eccellenza di sua competenza, in quanto fenomeno e discorso (*logos*) sono, per Arendt, entrambi essenziali a questo ambito; è quanto meno in tal senso che Arendt ha potuto dire che si considerava una "specie di fenomenologa".<sup>223</sup> A tale «primato dell'apparenza» si contrappone infatti la storia della metafisica con la sua «supremazia teoretica dell'Essere e della Verità», contro cui Arendt prende posizione sulla scia di Nietzsche: ciò che non ha più senso è la distinzione fra mondo vero soprasensibile e mondo apparente sensibile.<sup>224</sup>

La reciprocità di percipiente e percepito si traduce nell'immagine estetica di attore e spettatore, a sua volta metafora della relazione politica fra agente e giudice.

Com'è noto, la peculiare concezione arendtiana della politica come ambito dell'azione, e l'identità di azione e libertà, si è esposta a tutta una serie di critiche. Soprattutto per il suo rifiuto nel considerare la categoria di mezzo/fine<sup>225</sup> come pertinente all'ambito dell'agire, Arendt è stata criticata per un'estetizzazione della politica.<sup>226</sup> In realtà, pare essere di fronte ad una politicizzazione dell'estetica<sup>227</sup> più che ad una concezione estetica della politica. La metafora della politica come arte viene delucidata nel saggio *Che cos'è la libertà?*, in cui Arendt chiarisce che, «se ci riferiamo alle arti creative, che si esprimono col produrre cose tangibili, reificando il pensiero umano fino a dotare quei prodotti di un'esistenza autonoma, la politica è tutto il

---

<sup>221</sup> A. ENEGRÉN, *Il pensiero politico di Hannah Arendt* cit., p. 52.

<sup>222</sup> In quanto la parola "essere" viene caratterizzata come la più vuota e generica (cfr. H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 234).

<sup>223</sup> Cfr. J. TAMINIAUX, *Bios politikos and bios theoretikos secondo Hannah Arendt* cit., pp. 125-126. Arendt, rivolgendosi ad uno studente, si definì una "specie di fenomenologa", ma né nel senso di Hegel, né in quello di Husserl (cfr. E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt 1906-1975* cit., p. 457). Sul carattere fenomenologico del pensiero arendtiano si rimanda a L. BOELLA, *Hannah Arendt "fenomenologa"* cit., pp. 83-110. Sophie Loidolt sostiene si tratti di una "fenomenologia della pluralità" (cfr. S. LOIDOLT, *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, Routledge, New York 2018).

<sup>224</sup> Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente* cit., pp. 91-92 e pp. 103-106. Cfr. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza* in ID. *Opere 1882/1895* cit., pp. 121-122 (aforisma 125 *L'uomo folle*); ID. *Il crepuscolo degli idoli* cit., p. 718 (*Come il "mondo vero" finì per diventare favola*). Una ricostruzione dei riferimenti di Arendt per il suo approccio alla questione dell'apparenza e dell'essere dovrebbe tener conto non soltanto di Heidegger e Nietzsche, ma anche di Husserl, Whitehead, Portmann e Merleau-Ponty.

<sup>225</sup> La quale si iscrive nell'attività fabbricativa, che politicamente si traduce nel governo di alcuni e nell'obbedienza di altri (cfr. H. ARENDT, *Vita activa* cit., pp. 166-169).

<sup>226</sup> Sul rapporto fra estetica e politica si segnalano i lavori di L. SAVARINO, *Politica ed estetica. Saggio su Hannah Arendt*, Zamorani, Torino 1997 e di E. TAVANI, *Hannah Arendt e lo spettacolo del mondo* cit. (la quale interpreta la riflessione arendtiana nei termini di un'ontologia prospettica). Sulla critica di estetizzazione della politica si veda, per tutti, G. KATEB, *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*, Rowman & Allanheld, Totowa (NJ) 1984, particolarmente critico nei confronti di quella che per lui è una obliterazione della preoccupazione per le conseguenze morali dell'azione e una eccessiva concessione alle possibilità d'azione individuale a discapito della comunità politica. Sull'estetizzazione dell'azione come *performance* cfr. inoltre l'interpretazione nietzscheana di D. VILLA, *Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action*, «Political Theory», 20 (1992), pp. 274-308.

<sup>227</sup> Cfr. E. GREBLO, *Il poeta cieco* cit., p. 120; L. SAVARINO, *Politica ed estetica* cit., pp. 152-161.

contrario di un'arte». Se l'opera d'arte è risultato di un processo fabbricativo, l'agire libero irrompe nella linearità del tempo come novità assoluta ed imprevedibile capace di trascendere tanto i suoi moventi quanto i suoi fini, i quali non sono in grado di determinarlo in maniera necessaria.

«Ora, le arti che non realizzano alcuna “opera” hanno grande affinità con la politica. Gli artisti che le praticano – danzatori, attori, musicisti e simili – hanno bisogno di un pubblico al quale mostrare il loro virtuosismo, come gli uomini che agiscono hanno bisogno di altri alla cui presenza comparire: gli uni e gli altri [...] hanno bisogno di uno spazio a struttura pubblica, e in entrambi i casi la loro “esecuzione” dipende dalla presenza altrui»<sup>228</sup>

Politica ed arte sono fenomeni del mondo pubblico: nonostante le decisive differenze fra opera d'arte ed azione, entrambe ricadono – e non possono non ricadere – entro un orizzonte di pubblicità e visibilità. Le arti performative ricalcano il carattere d'esecuzione e di messa in scena ogni volta rinnovata dell'azione, di contro al carattere poetico di pittura, scultura o architettura, così come la loro opera artistica non è scindibile dalla sua stessa esecuzione. L'analogia è impostata fra la politica e quelle attività performative nelle quali l'elemento decisivo è il virtuosismo dell'esecuzione, in quanto l'ambito dell'agire arendtiano coincide con quello greco della *praxis*, ossia con quelle attività che non nascono da necessità vitali né mirano alla produzione tecnica di alcunché, ma esauriscono il loro pieno significato nell'esecuzione stessa (*energeia*)<sup>229</sup>. La *polis* greca, infatti, era per Arendt quella particolare forma di organizzazione politica in grado di garantire agli uomini uno spazio per apparire e in cui agire, una sorta di palcoscenico dove la libertà poteva fare la sua comparsa.<sup>230</sup> D'altra parte, l'azione non ha soltanto bisogno di uno spazio in cui apparire, ossia di un mondo, «ma è la sola attività che lo costituisce»<sup>231</sup>. Arendt intende la “materia” politica non alla stregua di un oggetto, ma come costituita da fenomeni o accadimenti che appaiono in uno spazio che, peraltro, è creato da questi stessi fenomeni.<sup>232</sup> Il rapporto uomo-mondo si configura così secondo una peculiare dinamica: da una parte, gli uomini creano il mondo rapportandosi fra loro mediante azione e discorso, dall'altra il mondo costituisce il solo spazio in cui gli uomini possono venire all'esistenza e alla luce. In altri termini: gli uomini sono i creatori del mondo, e allo stesso tempo senza questo mondo non potrebbero vivere.<sup>233</sup> Poiché i due

---

<sup>228</sup> H. ARENDT, *Che cos'è la libertà?* cit., p. 206. Per Karin Fry, leggere la concezione arendtiana della politica mediante le lenti dell'estetica contraddirebbe la distinzione fra opera (*poiesis*) e azione (*praxis*) e l'asserita superiorità dello spettatore giudicante sull'attore: cfr. K. FRY, *The Role of Aesthetics in the Politics of Hannah Arendt*, «Philosophy Today», 45 (2001), pp. 46-51. L'autrice fa giustamente notare che il modello fabbricativo è quanto di più lontano possa esserci dalla concezione arendtiana della politica, tuttavia sembra mancare di riconoscere che la metafora non è instaurata da Arendt con le arti produttive, bensì con quelle performative come recitazione, danza e musica.

<sup>229</sup> Cfr. H. ARENDT, *Vita activa* cit., p. 152.

<sup>230</sup> La metafora del teatro non è certamente un'invenzione arendtiana, ma un luogo comune nel pensiero politico. Gli stessi Platone (*Leggi* III, 700a-701b) e Aristotele (*Politica* III, 281b) hanno utilizzato questa metafora per descrivere la visibilità dell'azione politica e il giudizio del pubblico su di essa.

<sup>231</sup> H. ARENDT, *Vita activa* cit., p. 145.

<sup>232</sup> Cfr. E. VOLLRATH, *Hannah Arendt and the Method of Political Thinking*, «Social Research», 44 (1977), pp. 163-164.

<sup>233</sup> Cfr. H. ARENDT, *Vita activa* cit., p. 18; cfr. inoltre M. L. PELOSI, *Mondo a amore. Hannah Arendt e Agostino*, Loffredo Editore, Napoli 2008, pp. 169-170 e pp. 174-175.

poli si devono reciprocamente l'esistenza, si potrebbe dire che, in un certo senso, gli uomini sono figli del mondo, così come il mondo è figlio degli uomini.

Poiché la politica viene intesa come «scena di esibizione interattiva»<sup>234</sup> si può parlare di una concezione “teatrale” della politica: «il teatro è l'arte politica per eccellenza; solo in esso la sfera politica della vita umana è trasposta nell'arte»<sup>235</sup>. Non si tratta tuttavia di una semplice immagine retorica o di una metafora cui soggiace l'idea che la condizione umana sia finzione o inganno, ossia l'idea di una duplicazione della “vita vera” che un mascheramento coprirebbe: detto in altri termini, il “mondo-teatro” non riproduce la condizione umana, esso è la condizione umana per come si dà nella pluralità dell'esistere. L'apparire non è un fenomeno superficiale che cela una più intima essenza, bensì «è il tutto dell'essere inteso come finitezza plurale dell'esistere»<sup>236</sup>. Dal punto di vista del pensiero politico, questo significa che esso non dovrà imboccare la via della normatività, ma assumere su di sé gli aspetti che contraddistinguono l'esistenza umana quali contingenza, precarietà e finitezza. «La finitudine dell'uomo, data irrevocabilmente in forza del breve arco di tempo concessogli [...] costituisce, per così dire, l'infrastruttura di tutte le attività spirituali: essa si manifesta come la sola e unica realtà di cui il pensiero in quanto pensiero è consapevole»<sup>237</sup>.

Se la condizione per una nuova filosofia politica è riorientare il *thaumazein* nei confronti della pluralità, «stupirsi di fronte allo spettacolo del mondo significa: mi ritiro dal mondo per contemplarlo come uno spettacolo»<sup>238</sup>.

### 4.3 Un'ermeneutica dello spettatore

Se pare legittimo avanzare critiche circa la mancanza di chiarezza e di coerenza da parte di Arendt sulla questione dello spettatore e dei suoi rapporti con l'attore, va però ricordato che si tratta di un'elaborazione teorica rimasta incompiuta e che, nonostante questo, è comunque possibile fare alcune affermazioni supportandole con espliciti riferimenti testuali, con inferenze teoretiche incardinate all'interno del quadro concettuale complessivo del pensiero arendtiano e, da ultimo, con una certa dose di licenza interpretativa. In questo modo, si comprenderà come, in riferimento al giudizio dello spettatore, sia più corretto parlare di una sua multivalenza piuttosto che di mere ambiguità.

Vi sono almeno quattro criteri con cui si può tentare un'ermeneutica della figura dello spettatore, i quali, da una parte, non sono sovrapponibili e non si incastrano l'uno sull'altro, dall'altra, rendono finalmente ragione della personalità poliedrica dello spettatore arendtiano, ossia del soggetto giudicante.

1) Il primo criterio è quello temporale. Lo spettatore-giudice può osservare e giudicare le vicende del suo presente (la politica) e nelle quali è immerso, e assumere così la fisionomia del testimone e dell'arbitro, o immaginare nuovi scenari per il futuro della comunità politica in cui vive. Lo spettatore-testimone, in presa diretta con la novità degli avvenimenti e circondato da una pluralità di altre voci con cui confrontarsi è

---

<sup>234</sup> A. CAVARERO, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti* cit., p. 34.

<sup>235</sup> H. ARENDT, *Vita activa* cit., p. 137.

<sup>236</sup> A. CAVARERO, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti* cit., p. 32.

<sup>237</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 295.

<sup>238</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 616 (settembre 1970).

arbitro del presente. A questo livello, si disputa su quali siano le migliori decisioni da prendere e le più adatte azioni da intraprendere per il corpo politico, ossia su quali potrebbero essere le conseguenze future di azioni di cui si deve decidere ora. Il giudizio è, sotto questa prospettiva, orientamento per la prassi collettiva futura. Ma lo spettatore può anche “osservare” e giudicare le vicende del passato (la storia), diventando così uno storico o un narratore. Come la nittolide di Minerva si alza in volo sul far del crepuscolo, lo spettatore-narratore diventa giudice quando invece è calato il sipario e lo spettacolo è terminato: questo gli consente distacco, imparzialità, possibilità di cogliere un significato e di stabilire un bilancio sull'accaduto. Tale giudizio a posteriori verte sull'interrogativo se le decisioni allora prese in merito al futuro che si desiderava e ci si attendeva si siano rivelate sostenibili, realizzabili e a quale prezzo in termini di conseguenze.

Il giudizio può anche gettare il suo sguardo sul proprio personale futuro: quando il soggetto si fa spettatore immaginario della sua azione, il giudizio è anticipazione, ossia immaginazione delle conseguenze della mia azione.<sup>239</sup>

2) Il secondo criterio si basa sulla posizione dello spettatore rispetto alla sua comunità politica. Nonostante Arendt non asserisca apertamente tale distinzione, ci sono buone ragioni per ritenere utile distinguere fra uno spettatore esterno alla comunità politica e uno invece ad essa interno.<sup>240</sup> Si è soliti ritenere lo spettatore arendtiano esclusivamente esterno alla sfera politica, per il fatto che Arendt ripete più volte che la sua posizione è, effettivamente, esterna. Il punto di vista esterno, però, come si è detto, va per lo più considerato come punto di vista non vincolato alla propria posizione particolare, come punto di vista “allargato” o “ampio”, il più imparziale o globale possibile. La formazione dell'opinione e del giudizio avviene all'interno di una determinata comunità politica. E, come vedremo, Arendt afferma che la sfera pubblica è in realtà costituita e formata dagli spettatori, i quali, di conseguenza, non possono essere considerati ad essa esterni. Con lo spettatore politico, più che di una prospettiva “esterna” – termine in questo caso fuorviante – si può parlare di una prospettiva “tendenzialmente totale”. Il problema è come intendere una prospettiva complessiva se essa è pur sempre individuata in un punto di osservazione; allora il punto di vista dello spettatore politico sarebbe solo virtualmente esterno allo spettacolo dell'azione. Il punto di vista esterno, invece, è in realtà quello dello storico o del narratore, per il quale la singola storia giudicata o narrata (*story*) dischiude l'intero significato una volta giunta alla fine. La prospettiva è effettivamente esterna all'ambito politico, alla comunità alla quale apparteniamo e alla compagnia dei nostri pari quando il giudice-spettatore è lo storico o il cronista che indaga sui fatti.

Sarebbe però sbagliato considerare l'imparzialità soltanto come una caratteristica dello spettatore che si trova a rivestire i panni dello storico o del narratore, ossia di colui che può osservare una vicenda come fosse un

---

<sup>239</sup> La regola aurea “non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te” «è un appello all'immaginazione: immagina prima di fare agli altri che il tuo fare venga fatto dagli altri a te stesso. Ovvero: oggettivizza – guardalo dall'esterno in riferimento a te stesso» (H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 538).

<sup>240</sup> Secondo Shmuel Lederman, fin dai suoi primi scritti, Arendt aveva in mente la distinzione fra uno spettatore interno alla sfera pubblico-politica e uno invece esterno ad essa, a cui si può aggiungere lo spettatore interiore del due-in-uno. Queste tre tipologie sono per l'Autore legate a diverse dimensioni temporali: lo spettatore esterno alla sfera pubblica al passato, quello ad essa interno al futuro e quello interiore al presente. Cfr. S. LEDERMAN, *The actor does not judge: Hannah Arendt's theory of judgment*, «Philosophy and Social Criticism», 42 (2016), pp. 727-741.

tutto poiché tale vicenda è ormai compiuta. Un riferimento testuale risulta particolare interessante, perché capace di avvalorare questa distinzione. In *Verità e politica*, Arendt riconosce che vi sono due tipi diversi di imparzialità, l'una interna all'ambito politico, ottenuta mediante la mentalità allargata capace di accogliere in sé i giudizi altrui, e una esterna ad esso: quando si parla dello storico o di chi indaga sui fatti (come il testimone o il cronista), l'«imparzialità differisce da quella dell'opinione qualificata e rappresentativa menzionata prima, per il fatto che essa non è acquisita all'interno dell'ambito politico, ma è inerente alla posizione di estraneo richiesta per tali occupazioni»<sup>241</sup>. L'imparzialità e lo sguardo totale del giudizio storico, che si può avere soltanto a sipario calato, è diversa dall'imparzialità relativa, asintotica e prospettica del giudizio politico.

3) Il terzo criterio concerne l'oggetto di questo giudizio. Arendt stabilisce una separazione netta fra l'ambito morale dell'interiorità e quello politico del mondo: «il gusto giudica l'apparenza e la mondità del mondo: se ne occupa in modo del tutto “disinteressato”, cioè senza coinvolgere né gli interessi vitali del singolo né gli interessi etici dell'io. Nel giudizio di gusto, la cosa fondamentale non è l'uomo, non è la vita o l'“io” dell'uomo: è il mondo»<sup>242</sup>. Se l'oggetto del giudicare è il proprio io, lo spettatore è allora lo spettatore interiore e il testimone morale della propria azione. È il dialogo dell'io con se stesso che consente la convivenza nell'interiorità del singolo di un attore e di uno spettatore, l'attivazione del tribunale della coscienza in cui l'io è, al contempo, imputato (in quanto attore e agente) e giudice (in quanto spettatore chiamato a valutare le azioni). Una cosa è il processo di formazione del giudizio grazie allo scambio di opinioni con altri in uno spazio condiviso (giudizio politico), altra cosa è la formulazione di un giudizio in momenti di crisi in cui io giudico solo guardando a me stesso (giudizio morale).

4) L'ultimo è un criterio, potremmo dire, di realtà. Lo spettatore può essere infatti reale o immaginario, poiché effettivi o rappresentati possono essere il problema da giudicare, le prospettive altrui da tenere in considerazione e il confronto con esse instaurato; presenti o immaginati possono essere, in altre parole, gli altri con cui interloquire. Se l'azione da giudicare è presente, lo spettatore sarà reale, se si tratta di concepire un'azione futura lo spettatore farà di sé uno spettatore immaginario. Il confronto può essere una discussione pubblica su una questione comune oppure una rappresentazione mentale della posta in gioco e degli interessi coinvolti. Così, ad Arendt interessa sia la reciproca possibilità degli uomini di esprimersi apertamente sugli affari comuni in uno spazio comune, sia il giudizio come facoltà mentale autonoma che produce discernimento e prese di posizione. In quest'ultimo caso, lo spazio del giudizio è virtuale, potenzialmente pubblico e rappresentato. Nel primo caso il giudizio è parola scambiata coi propri pari o, diremmo noi, coi propri concittadini ed è, al pari dell'azione, l'attività che permette al mondo comune e politico di formarsi, mantenersi in vita e rinnovarsi, poiché questo non è altro che «l'organizzazione delle persone così come scaturisce dal loro agire e parlare insieme»<sup>243</sup>. Il dialogo effettivo, lo scambio e il confronto di opinioni

---

<sup>241</sup> H. ARENDT, *Verità e politica* cit., p. 72.

<sup>242</sup> H. ARENDT, *La crisi della cultura* cit., p. 285. Per Arendt, «al centro delle considerazioni morali sul comportamento umano sta l'io; al centro delle considerazioni politiche sul comportamento umano sta il mondo» (H. ARENDT, *Responsabilità collettiva* cit., p. 132).

<sup>243</sup> H. ARENDT, *Vita attiva* cit., p. 145. La sfera politica, infatti, sorge «dal “condividere parole e azioni”» (*ibidem*).

improntato alla persuasione era, per Arendt, la modalità con cui i Greci conducevano l'attività politica (la cui forma più significativa si è avuta col dialogo socratico).<sup>244</sup> La vita politica presuppone sia un «giudizioso scambio di opinioni» fra gli individui, che quel processo di pensiero che realizza il giudizio e che può basarsi su un «accordo potenziale con altri» e su una «comunicazione anticipata» con loro. Se è vero che, nelle *Lectures*, Arendt parla di un confronto immaginato, non ha mai messo in dubbio l'importanza di quello effettivo, facendone anzi la capacità politica per eccellenza. In *La crisi della cultura* – che, nell'interpretazione che si procederà ora a contestare, viene considerato testo appartenente alla fase in cui il giudizio è parte della *vita activa* – vi si possono trovare entrambe le declinazioni del confronto (reale o immaginario).<sup>245</sup>

Soltanto se si tengono assieme tutti questi aspetti, non si tralascia nulla degli spunti che Arendt ha lasciato sullo spettatore giudicante e, quindi, sulla facoltà del giudizio in quanto tale. Spunti che certe letture hanno mostrato di non saper adeguatamente cogliere.

#### 4.4 Confutazione attraverso la lettura testuale

Che vi sia stata una sorta di spostamento nel pensiero di Hannah Arendt dall'interesse per l'ambito dell'agire politico a quello per le facoltà mentali, e che ciò si sia verificato in particolar modo nella considerazione della questione del giudizio, è stato fin da subito riconosciuto,<sup>246</sup> ed è divenuto un fatto su cui poi è convenuta la quasi totalità degli studiosi.

La realtà è che ella torna sulla questione a più riprese, con toni ed accenti differenti, all'interno di contesti teorici anche molto lontani fra loro. Questa situazione, tuttavia, ha portato alcuni studiosi ad avere una visione dicotomica, a ritenere cioè che esistano due teorie del giudizio, corrispondenti ad altrettante fasi del pensiero arendtiano. Per costoro esiste una contraddizione talmente forte nella teoria del giudizio arendtiana da non poter essere sanata, al punto che la sola conclusione che si può trarre è che l'Autrice abbia elaborato due diverse teorie del giudizio.<sup>247</sup> Vi sarebbero, a grandi linee, una prima fase, in cui il giudizio è

---

<sup>244</sup> Sul confronto effettivo di opinioni cfr. per esempio H. ARENDT, *Che cos'è la politica* cit., p. 40; EAD. *Socrate* cit., pp. 25-26 e p. 39; EAD. *La crisi della cultura* cit., pp. 285-286.

<sup>245</sup> Cfr. H. ARENDT, *La crisi della cultura* cit., p. 287 (sullo scambio effettivo di opinioni) e pp. 282-283 (sul confronto potenziale e anticipato con altri).

<sup>246</sup> Il primo ad aver sottolineato uno spostamento verso la filosofia è stato Hans Jonas nel 1976 (cfr. H. JONAS, *Agire, conoscere, pensare* cit., p. 49).

<sup>247</sup> Si tratta in particolar modo della posizione sostenuta, e ormai nota in letteratura, in particolar modo da Beiner e poi, con differenze non trascurabili, da R. Bernstein. La posizione più radicale è quella di Beiner, secondo il quale in Arendt vi sono due teorie del giudizio, chiaramente distinguibili: prima di *Thinking and Moral Considerations* (1971) il giudizio è considerato nell'ottica della *vita activa*, dopo di esso appartiene alla vita della mente, pertanto il pensiero arendtiano può essere distinto in una fase pratica giovanile e in una contemplativa più matura. Si vedrà come questa posizione di Beiner non sia sostenibile. Bernstein, invece, sottolinea la presenza di una contraddizione fra il giudizio come forma di azione e di dibattito e il giudizio come capacità retrospettiva dello spettatore, fra il giudizio come *phronēsis* e come facoltà mentale, fra l'orientamento al futuro della prima e l'orientamento al passato della seconda. Pur riconoscendo che Arendt non ha mai riconciliato le diverse direzioni cui le sue riflessioni la stavano portando, per Bernstein non si possono individuare due fasi distinte, poiché elementi dell'una e dell'altra "modalità" del giudizio sono sempre presenti in Arendt. Come si può intuire, Bernstein in realtà non fa altro che mettere in luce le diverse facce del giudizio arendtiano, assumendo tuttavia questo fatto come problema e indice di contraddizione, più che come prova

considerato nell'ottica della *vita activa* (corrispondente ad opere quali *La crisi della cultura* e *Verità e politica*), in cui cioè è una caratteristica della vita politica e una facoltà esercitata dagli attori per decidere come agire nel mondo pubblico, e una seconda fase, invece, in cui esso è considerato una componente della vita della mente (nelle *Lectures* e in *La vita della mente*), ossia una facoltà propria degli spettatori non-partecipanti, esercitata per recuperare un significato dal passato e per riconciliarsi con l'accaduto.

Nonostante questa interpretazione sia stata, nel corso del tempo, ormai da più parti messa in discussione, è a lungo permasa in una porzione di letteratura, e spesso declinata legando le due modalità giudicative – che abbiamo definito politica e storica – alle dimensioni temporali del futuro e del passato.<sup>248</sup>

Ormai è chiaro che non si vuole disconoscere che vi siano differenze fra opere, contesti e periodi della riflessione arendtiana, differenze che peraltro sono talmente evidenti che sarebbe assurdo ricusare; al contrario, l'intento è far emergere i tratti specifici di una riflessione episodica e non sistematica. Ciò che si vuole qui dimostrare è che non si può sostenere una rigida periodizzazione della riflessione arendtiana<sup>249</sup>, così come non si può parlare di un "giudizio dell'attore"<sup>250</sup>. La diversità delle accentuazioni e delle riformulazioni non comporta alcuna depoliticizzazione del giudizio, ma è riscontrabile poiché cambiano i punti di vista da cui Arendt guarda al mondo comune e mutano le domande che ad esso vengono rivolte, in un'indagine che rimane tuttavia, fino alla fine, di carattere politico.<sup>251</sup>

---

dell'ampiezza di funzioni che Arendt attribuiva a questa facoltà. Coloro i quali hanno assimilato la sua posizione a quella di Beiner l'hanno, quindi, fraintesa. Bernstein, inoltre, ammirava il pensiero di Arendt, a cui riconosceva una «*systematic quality*», in quanto – scriveva alla stessa Arendt in una lettera del 16 ottobre 1972 – «*there are a core of themes running through all your work that are refined and put to the test in coming to grips with a variety of issues*»: la lettera citata corrisponde alla prima immagine digitalizzata in H. ARENDT, *Correspondence File 1938-1976, General 1938-1976, Bernstein Richard 1972-1974* cit. ma è priva di numerazione (la numerazione presente comprende pp. 005206- 005225 e pp. 16479-16481). La stima era comunque reciproca: Arendt apprezzava particolarmente *Praxis and Action* di Bernstein (cfr. *ivi*, p. 005208), di cui possedeva una copia nella sua biblioteca personale.

<sup>248</sup> Cfr. ad esempio P. P. PORTINARO, *L'azione, lo spettatore e il giudizio* cit., p. 140; M. PASSERIN D'ENTRÈVES, *The Political Philosophy of Hannah Arendt* cit., pp. 101-138; ID. *Arendt's theory of judgment* in D. VILLA (edited by), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* cit., pp. 245-260; M. YAR, *From Actor to Spectator: Hannah Arendt's 'Two Theories' of Political Judgment*, «Philosophy and Social Criticism», 26 (2000), pp. 12-13. Più mitigata rispetto ad altre è la posizione di Maurizio Passerin d'Entrèves, per cui i due modelli (giudizio dell'attore e dello spettatore) rappresentano due funzioni del giudizio, una di guida per l'azione e orientata al futuro (giudicare al fine di agire) e una di ricerca di significato e rivolta al passato (giudicare al fine di cogliere il significato racchiuso nel passato), e per il quale la tensione fra i due può essere vista come produttiva piuttosto che come un aspetto meramente problematico. Per Majid Yar, le due modalità di giudizio (quella dell'attore e dello spettatore) sono come «gemelli siamesi», ossia non si sa dove finisca l'una e cominci l'altra, e alla fine rimane irrisolto il problema della loro conciliazione. Già Bernstein, comunque, aveva distinto fra le due dimensioni temporali (cfr. R. BERNSTEIN, *Judging – the Actor and the Spectator* cit., p. 234).

<sup>249</sup> Anche Barbara Henry sostiene la simultanea presenza dei due significati che il giudizio assume in Arendt, ossia del giudizio come criterio per la comprensione del passato e come principio orientativo per l'azione politica (cfr. B. HENRY, *Il problema del giudizio politico fra criticism ed ermeneutica* cit., pp. 255-256 e pp. 263-264).

<sup>250</sup> È questa la tesi di Lederman (cfr. S. LEDERMAN, *The actor does not judge* cit. pp. 727-741) che ha trovato qui accoglienza. Della stessa idea è Diana Sartori: cfr. D. SARTORI, *Pensare a ciò che facciamo. Hannah Arendt* in B. GIACOMINI (a cura di), *Pensare l'azione. Aspetti della riflessione contemporanea*, Il Poligrafo, Padova 2000, p. 141.

<sup>251</sup> Cfr. D. TAYLOR, *Hannah Arendt on Judgment: Thinking for Politics*, «International Journal of Philosophical Studies», 10 (2002), pp. 151-169. Nel suo contributo, Dianna Taylor mostra come dalla riformulazione del giudizio non

Procediamo con l'argomentare la tesi. Ad un'attenta lettura dei testi, infatti, risulta lampante l'impossibilità di identificare le due supposte fasi, perché gli elementi e le preoccupazioni relative all'una e all'altra "modalità" del giudizio sono riscontrabili lungo tutto l'arco della riflessione arendtiana, ovvero in tutti i testi coinvolti.

In *Comprensione e politica* (1953), ad esempio, gioca un ruolo centrale la comprensione intesa come riconciliazione con gli eventi del passato e con il mondo e l'occhio dello storico che opera retrospettivamente nella ricerca di significato. Certo, si parla anche della comprensione come immaginazione e del senso comune in quanto «senso politico per eccellenza», ma in questo testo c'è poco della dimensione considerata più marcatamente "politica" del giudizio. L'importanza del testo si evince dalla comparsa della categoria della natalità, dalla differenza fra conoscenza e comprensione e dall'iniziale formulazione della questione del giudizio in riferimento a Kant, ma soprattutto dall'affermazione che la comprensione è «l'altro lato»<sup>252</sup> (*the other side*) dell'azione, che fra le due vi è unità e complementarità, non contrapposizione. Un testo che lascia intuire come la *vita activa* e quella della mente, ancor prima che la questione venga impostata esplicitamente, risultino connesse secondo modalità complesse.<sup>253</sup>

Che Arendt ammetta la presenza di spettatori "esterni" alla sfera politica si può riscontrare anche dai testi che, secondo l'interpretazione sopramenzionata, dovrebbero far parte di quel periodo della riflessione arendtiana in cui il giudizio è pensato come abilità esercitata all'interno della sfera politica.

Il narratore di *Vita activa* (1958), infatti, interviene *ex post*, ricomponendo gli elementi di una storia che all'agente, implicato nell'imprevedibilità delle azioni, rimane oscura. L'identità dell'individuo resasi manifesta nell'agire ha un aspetto in comune con l'evento e con i processi storico-politici: il fatto cioè che la luce che li illumina appare ad uno spettatore solo alla fine. Un ulteriore esempio si trova in *Verità e politica* (1967), in cui si legge che «la posizione esterna all'ambito politico – esterna alla comunità alla quale apparteniamo e alla compagnia dei nostri pari – è chiaramente uno dei vari modi di essere soli», e che tale posizione è rappresentata da «la solitudine del filosofo, l'isolamento dello scienziato e dell'artista, l'imparzialità dello storico e del giudice e l'indipendenza di chi indaga sui fatti»<sup>254</sup>.

Se poi si legge *La crisi della cultura* (1960), si nota che sono presenti entrambe le fonti su cui Arendt edificherebbe le sue due teorie del giudizio, ossia Aristotele e Kant, senza alcun sbilanciamento a favore della *phronēsis* aristotelica; così come entrambe le modalità del confronto, sia quello concreto che quello immaginato (il «giudizioso scambio di opinioni» fra gli individui e l'«accordo potenziale con altri», la

---

segua alcuna sua depoliticizzazione, impegnandosi esplicitamente nel tentativo di segnalare i limiti e, pertanto, di rivedere le tesi di Beiner.

<sup>252</sup> H. ARENDT, *Comprensione e politica* cit., p. 96.

<sup>253</sup> Cfr. P. HANSEN, *Hannah Arendt* cit., p. 205. Sull'importanza di questo saggio, così si esprime Renata Viti Cavaliere: esso «rappresenta una straordinaria premessa logico-teoretica, su cui verrà ad incardinarsi ogni successivo sviluppo di pensiero» (R. VITI CAVALIERE, *Sulla scena del mondo. L'arte di giudicare in Hannah Arendt* in EAD. *Il giudizio e la regola* cit., p. 203).

<sup>254</sup> H. ARENDT, *Verità e politica* cit., p. 72.



«comunicazione anticipata»<sup>255</sup> con loro). Non vi è solo il discorso e la persuasione intesi come quintessenza della politica, ma anche il giudizio come mentalità allargata e, quindi, come facoltà mentale.

Ora, *Vita activa* e *La vita della mente* rappresentano due opere fra le quali non vi è un solco, ma che sono concepite per essere strettamente interconnesse come due parti di un tutto, il senso del quale viene perso quando una delle due manca. Infatti, la conclusione della prima e l'introduzione della seconda sono esplicitamente legate: in primo luogo, *The Human Condition* si conclude con l'ammissione che il pensiero è rimasto escluso dalla trattazione della *vita activa* e con l'affermazione che esso è possibile ed efficace ovunque agli uomini sia garantito di vivere in condizioni di libertà politica<sup>256</sup>. Possibilità e incidenza del pensare vengono cioè legate da Arendt ad un contesto politico in cui si possa esprimersi e muoversi in libertà. Infatti – continua – a differenza di ciò che si dice sui pensatori che, nella loro intoccabile torre d'avorio, godrebbero di una formidabile indipendenza, nessun'altra facoltà umana è così vulnerabile di fronte alla tirannia del potere o alla repressione totalitaria. *The Life of the Mind*, dall'altro lato, si apre con una duplice indicazione a motivo della sua genesi: Arendt chiarisce che il primo stimolo a prendere in considerazione la vita della mente è provenuto dalla constatazione della “banalità del male”<sup>257</sup>, mentre il secondo da quelle questioni rimaste sospese, ma che non avevano smesso di farsi sentire, al termine dell'opera sulla *vita activa*<sup>258</sup>. In una conferenza del 1972 Arendt riconosce che l'errore (*mistake*) del testo del '58 stava proprio nell'aver parlato della *vita activa* dal punto di vista della vita contemplativa, senza dire però nulla su quest'ultima<sup>259</sup>. L'improvvisa comparsa del pensiero alla pagina conclusiva dell'opera ne segnala quindi il limite e l'incompiutezza. *The Life of the Mind*, però, non si pone come trattazione della vita contemplativa, dato che le tre facoltà spirituali sono innanzitutto tre attività<sup>260</sup>. L'intenzione dell'opera non è nemmeno quella di elaborare un sistema delle facoltà della mente, bensì quella di ridisegnare il campo assegnato a pensiero, volontà e giudizio dalla tradizione, muovendo non da quel punto di fuga dalla realtà rappresentato dalla *theoria*, ma dalla concretezza del mondo comune e da questioni etico-politiche, ovvero da motivazioni essenzialmente pratiche.

In più di un'occasione, infatti, Arendt si riferisce a *La vita della mente* come ad una sorta di continuazione, di seconda parte o di «volume 2»<sup>261</sup> di *Vita activa*. Questo modo di esprimersi di Arendt attesta la continuità

---

<sup>255</sup> Cfr. sopra nota n. 243.

<sup>256</sup> Cfr. H. ARENDT, *Vita activa* cit., p. 242.

<sup>257</sup> Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 83. Il primo interrogativo che muove la ricerca arendtiana sulle facoltà mentali riguarda il rapporto che intercorre fra il pensiero e la possibilità del male e ad esso sarà dedicato il prossimo capitolo della presente ricerca. Sul percorso che conduce Arendt ad interessarsi alle facoltà mentali cfr. J. KOHN, *Evil and Plurality: Hannah Arendt's Way to The Life of the Mind* in L. MAY, J. KOHN (ed. by), *Hannah Arendt* cit., pp. 147-178.

<sup>258</sup> Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 86.

<sup>259</sup> Cfr. H. ARENDT, *On Hannah Arendt* cit., p. 305.

<sup>260</sup> La domanda cui il testo vuole rispondere è: «che cos'è la vita dello spirito, se non è contemplativa?» (H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 533; note del 1968).

<sup>261</sup> *Ivi*, p. 550 (novembre 1968). Dagli appunti del *Denktagebuch* si può vedere che il progetto per quel testo che poi sarà *The Life of the Mind* iniziò a prendere forma nel 1967 (cfr. *ivi*, p. 530 e p. 533). Cfr. inoltre H. ARENDT, *On Hannah Arendt* cit., pp. 305-306 e la lettera di Arendt ad Heidegger del 20 marzo 1971, in cui scrive: «È pur sempre possibile che riesca a terminare un libro, a cui sto lavorando – una specie di secondo volume della *Vita Activa*. Esso riguarda le

e la complementarità dei due lavori, non la loro contrapposizione. Infatti, se il pensare l'esperienza costituisce il filo conduttore di *Vita activa*, l'esperienza del pensiero rappresenta il filo conduttore de *La vita della mente*.

Non pare plausibile sostenere che nell'ultima fase della sua vita la pensatrice ritorni a quel suo "primo amore", la filosofia,<sup>262</sup> che comporterebbe una vistosa virata rispetto alla problematica, che era sempre stata centrale, dell'agire. A partire dai primi anni Sessanta, infatti, Arendt enfatizza sempre più le implicazioni morali dell'attività del pensare e del giudicare, interpretando quest'ultima come facoltà della vita etica. L'interrogazione sull'agire non viene abbandonata, ma cresce sul terreno di un'altra prospettiva, quella morale, formulando domande sulla capacità del singolo di giudicare – e di agire – anche in contesti in cui tale capacità è fortemente messa alla prova. L'indagine sulla politica viene quindi a coinvolgere i suoi rapporti con l'etica. Non si può quindi vedere in questa fase matura del pensiero arendtiano un interesse per il giudizio di un soggetto inteso come spettatore non partecipante, separato rispetto al mondo politico, che non agisce in prima persona. *Il pensiero e le considerazioni morali* (1971), infatti, sviluppa il tema del rapporto fra assenza di pensiero e possibilità del male, evidenziando il ruolo di Socrate e della valenza della non-partecipazione come forma di azione. In questo testo, come si avrà modo di approfondire, è riscontrabile tutto il potenziale etico-politico di pensiero e giudizio.

Lo stesso vale per le *Lectures* sulla filosofia politica di Kant del '70. Come si è visto, anche qui non si può, riferendosi al giudizio, parlare di una facoltà mentale attivabile in assoluta solitudine, chiusa in se stessa o semplicemente retrospettiva. Il pensiero proprio della mentalità ampliata, infatti, «non ha reciso il legame con gli altri», che sono rappresentati – ossia: resi presenti – nell'immaginazione.<sup>263</sup> Gli spettatori non sono delle singolarità autosufficienti, ma esistono soltanto al plurale.<sup>264</sup> Grazie a Kant, Arendt mette a fuoco il carattere distintivo della facoltà del giudizio, la quale non potrebbe nemmeno esistere se l'uomo si trovasse in completo isolamento, se non vi fosse una pluralità di soggetti: essa, infatti, «presuppone la presenza degli

---

attività umane che esulano da una pura attività: pensare, volere, giudicare. Non ho la minima idea, se e soprattutto quando lo finirò. Forse mai. Ma se dovessi riuscirci – posso dedicarlo a te?» (H. ARENDT, M. HEIDEGGER, *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze* cit., p. 161). Arendt si esprime negli stessi termini in una lettera a Mary McCarthy del 21 dicembre 1968 (cfr. H. ARENDT, M. McCARTHY, *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy. 1949-1975*, edited by C. BRIGHTMAN, Harcourt Brace, New York 1995; trad. it. *Tra amiche. La corrispondenza di Hannah Arendt e Mary McCarthy. 1949-1975*, Sellerio editore Palermo, Palermo 2008, p. 408).

<sup>262</sup> Come spesso accade, è la stessa Arendt che contribuisce ad ingenerare fraintendimenti. Se, durante la conversazione con Günther Gaus del 1964, afferma di aver preso definitivamente congedo dalla filosofia, in una lettera a Joachim Fest del 14 settembre 1970, facendo riferimento ai lavori confluiti poi in *The Life of the Mind*, afferma di essere «ritornata un po' alla filosofia» (H. ARENDT, J. FEST, *Eichmann war von empörender Dummheit. Gespräche und Briefe*, hrsg. von U. LUDZ und T. WILD, München 2011; trad. it. a cura di C. BADOCCO, *Eichmann o la banalità del male. Intervista, lettere, documenti*, Casa Editrice Giuntina, Firenze 2013, p. 85). Quindi ammette il ritorno a problemi più genuinamente filosofici, supportando così la posizione di coloro che vedono una svolta alla fine della sua vita. In realtà, come si sta tentando di mostrare, sono semplicemente cambiate le domande politiche. Su questo cfr. anche V. SALATINO, *Mondo delle apparenze e vita della mente nell'opera di Hannah Arendt*, «Bollettino Filosofico», Dipartimento di Filosofia dell'Università della Calabria, 20 (2004), pp. 659-674.

<sup>263</sup> Cfr. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., p. 68.

<sup>264</sup> Cfr. *ivi*, p. 97 e p. 103.

altri»<sup>265</sup>. Fra le facoltà mentali, quindi, il giudizio è quella più vicina al mondo comune e alla sfera dell'azione.<sup>266</sup>

#### 4.5 Giudizio politico: spettatorialità e partecipazione

Obiettivo di questa analisi è rompere l'equazione troppe volte stabilita fra lo spettatore e il soggetto “non-partecipante”. Proviamo a figurarci – come nella matematica – l'esistenza di due insiemi: l'insieme degli spettatori del mondo, da un lato, e quello dei partecipanti alle sue vicende, dall'altro; ora, questi non sono due insiemi disgiunti (così come non sono nemmeno uguali), bensì si intersecano, dando vita nella loro intersezione a quel dominio proprio dello spettatore partecipante o interno all'ambito politico, coinvolto assieme ad altri nel processo di formazione del giudizio (politico). La parte restante, ossia esclusa dall'intersezione, dell'insieme degli spettatori sarà quindi dimora degli spettatori esterni alla comunità politica, quelli cioè impegnati nella modalità storica del giudizio. Mentre, la parte restante nell'insieme dei soggetti che partecipano in prima persona, attivamente ed in presa diretta alle vicende del mondo pubblico-politico, sarà costituita dagli attori o agenti, ossia dai soggetti considerati nella loro capacità di agire (il che significa: nel momento in cui la esercitano).

Non pare quindi opportuno parlare di posizione esterna in relazione allo spettatore politico, bensì piuttosto di una posizione e di una visione quanto più generale (ossia tendente al totale) possibile. Attività spettatoriale e partecipazione non sono, quindi, due attività reciprocamente escludentisi. L'ambito proprio dello spettatore interno o politico (l'ambito cioè del giudizio politico) costituisce un sottoinsieme sia della sfera degli spettatori in generale che di quella dei partecipanti, in quanto loro intersezione.

Seppur capaci di imparzialità (tendenziale), gli spettatori politici non sono meri osservatori non-coinvolti e neutrali, ma sono «osservatori partecipanti»<sup>267</sup>, il loro è un «interessamento disinteressato»<sup>268</sup> e un «distacco partecipe»<sup>269</sup>. Imparzialità e disinteresse non significano, infatti, indifferenza verso le cose pubbliche.

Il separare *tout court* spettatore e partecipante consiste in un fraintendimento di cui la stessa Arendt è in realtà la prima responsabile, in quanto non solo non ha distinto fra forme di spettatore differenti, ma ha caratterizzato sia nelle *Lectures* che ne *La vita della mente* la posizione dello spettatore coi termini di *nonparticipation*, *noninvolvement*, *abstaining*, *withdrawal* e *disinterestedness*. Tuttavia, queste caratteristiche contrastano poi con il carattere pubblico ed intersoggettivo del giudizio politico. È forse, quindi, più corretto parlare di diverse tipologie di spettatore<sup>270</sup> e considerare l'attività spettatoriale, nel suo

---

<sup>265</sup> *Ivi*, p. 113.

<sup>266</sup> Fra le tre facoltà della mente, scrive Elisabeth Young-Bruehl, il giudizio è quella che porta su di sé il minor peso del ritiro dal mondo: «*in comparison to the other two faculties, judging withdraws least*» (E. YOUNG-BRUEHL, *Reflections on The Life of the Mind* cit., p. 339).

<sup>267</sup> J. T. KNAUER, *Hannah Arendt on Judgment, Philosophy and Praxis* cit., p. 79. James T. Knauer sottolinea la concezione pratica della condizione umana presente in Arendt (la sua idea di uomo come “essere pratico”) e la profonda unità delle sue riflessioni, rispetto alle quali il giudizio costituisce il collante.

<sup>268</sup> H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., p. 84.

<sup>269</sup> E. GREBLO, *Il poeta cieco* cit., p. 122.

<sup>270</sup> Come fanno Shmuel Lederman – secondo il quale, come si è detto, in Arendt si possono riconoscere uno spettatore interno alla sfera politica ed uno ad essa esterno – ed Elena Tavani; secondo quest'ultima, invece, in Arendt vi sono due

particolare rivolgersi al mondo e alle azioni che in esso vi compaiono o che si vuole intraprendere, come una forma di partecipazione.

Questo vale per il giudizio politico, non per lo “spettatore storico” che di fatto non partecipa perché l’azione è conclusa e dunque non l’ha coinvolto in prima persona. Ma il giudizio politico, formatosi in presa diretta con le vicende della *polis*, e la sua formulazione (orale ma anche non espressa), in quanto basato su interscambio e pensiero critico, è un’attività di carattere politico, una forma di partecipazione alla vita politica della comunità.

Potrà sembrare strano, poiché Arendt è meglio nota come teorica dell’azione e dell’attiva partecipazione, ma nell’ultima fase della sua riflessione emergono abbastanza chiaramente quelli che possono essere definiti come i contorni di una “teoria della spettatorialità” che non ha probabilmente avuto il tempo di sviluppare. Si tratta di una condizione che, considerata dalla prospettiva dell’attorialità, si caratterizza per una mancanza di partecipazione diretta alla concretezza dell’azione politica, ma che di fatto costituisce una fetta considerevole dell’attività cui si dedicano i membri di una comunità. A ben vedere, infatti, questa forma di partecipazione *sui generis* è la più comune attività dei cittadini delle moderne democrazie. Quella dello spettatore rappresenta al loro interno una modalità positiva e nient’affatto difettiva di cittadinanza, in quanto non è ridicibile ad una condizione di passività. L’attività dello spettatore, infatti, consiste nella compresenza dell’osservare e del giudicare, distinguendosi così, in primo luogo, dal semplice osservare senza giudicare, ossia dal semplice intrattenersi con lo spettacolo del mondo come si fa davanti ad una rappresentazione artistica e, in secondo luogo, dal giudicare senza aver prima attentamente osservato la realtà, ossia dal mero pregiudizio.<sup>271</sup> Attraverso la sua lettura di Kant, Arendt immagina una «versione moderna dello spettatore»<sup>272</sup>, un pensatore attivamente impegnato nel giudicare criticamente e nel discutere gli affari pubblici del giorno.

Si è quindi assunto, come punto di partenza, che lo spettatore sia colui che giudica, che il termine “giudice” sia ad esso equivalente e che l’attività giudicativa coincida con l’attività spettatoriale. Questo implica che l’attore non giudichi affatto, a dispetto di quanto alcuni studiosi hanno sostenuto. L’attore agisce, lo spettatore giudica. A ben vedere, non vi sono evidenze testuali che lascino intendere la possibilità che Arendt attribuisca il giudizio anche all’attore.<sup>273</sup> Ma non si tratta di una mera precisazione linguistica. L’attore non è

---

modalità spettatoriali non assimilabili: uno spettatore-testimone, compatibile con l’attore, e uno spettatore-giudice. Nel passaggio dall’una all’altra forma non vi è, tuttavia, alcuna svolta nella riflessione sul giudizio, bensì un approfondimento delle funzioni politiche e mondane dell’attore e dello spettatore, indagate non più come figure separate, ma illuminate nei tratti di reciproca congruenza (cfr. E. TAVANI, *Hannah Arendt e lo spettacolo del mondo* cit., pp. 172-174).

<sup>271</sup> Sono queste le osservazioni di Bryan Garsten, il quale, in un interessante contributo, sostiene la dignità di questa modalità di praticare la cittadinanza, incarnata dalla “non partecipazione” dello spettatore arendtiano. Il cittadino come spettatore giudicante rappresenta per lui non solo «*the most common activity of democratic citizenship today*» ma soprattutto «*a defensible way of being a democratic citizen*», in quanto distinta sia dal «*judging without watching (prejudice)*» che dal «*watching without judging (being entertained)*». Cfr. B. GARSTEN, *The Elusiveness of Arendtian Judgment*, «*Social Research*», 74 (2007), pp. 1071-1072.

<sup>272</sup> P. BIRMINGHAM, *Hannah Arendt: The Spectator’s Vision* cit., p. 36.

<sup>273</sup> Il giudizio e l’opinione sono propri dello spettatore; infatti vengono attribuiti esplicitamente allo spettatore, ad esempio, in H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 178; EAD. *Teoria del giudizio politico* cit., p. 75.

altro che l'agente, ossia il soggetto colto nell'attività di agire. Per giudicare, invece, occorre prendere momentaneamente congedo dal mondo delle apparenze e dell'azione. Tutte le attività mentali, infatti, presuppongono questo ritiro dal mondo per potersi esercitare. Invece di intendere il giudizio come abilità sia di chi partecipa all'azione (attore) sia di chi non vi partecipa (spettatore non partecipante), abbiamo qui sostenuto che il giudizio appartiene sempre allo spettatore, sia nel caso in cui partecipi nella sua elaborazione con altri, sia nel caso non partecipi momentaneamente alla vita della sua comunità perché impegnato nella comprensione del passato.

#### 4.6 Giudizio storico: spettatorialità e narrazione

Nella complessa elaborazione arendtiana del concetto di storia, ciò che qui è fondamentale evidenziare è la sua concezione della storia non come processo governato da una causalità necessaria ma come possibilità di narrazione (*storytelling*).<sup>274</sup> La critica alla filosofia della storia, al concetto moderno di storia e all'idea di processo in cui il significato di ogni evento viene rimandato a forze sovrumane o ad un fine ultimo e universale ricorre in molti scritti arendtiani. Per esempio, in *Comprensione e politica*, Arendt sostiene che la causalità rappresenti una categoria estranea alle scienze storiche. Ogni evento, infatti, illumina il suo passato, lo porta cioè alla luce, ma non può mai essere dedotto da esso: il suo significato, infatti, trascende la serie di cause che ad esso vengono attribuite per mostrarsi nella sua irriducibilità. A differenza dello scienziato, che si occupa delle ricorrenze e delle regolarità, l'ambito di competenza dello storico è quello della novità. All'occhio dello spettatore storico, l'evento rivela un inizio nel passato che fino a quel momento era rimasto nascosto e viene percepito come la fine di quel segmento temporale. Soltanto adesso, tratto fuori dalla Storia (*history*), questo segmento, avente un inizio e una fine, può essere raccontato come una storia (*story*).<sup>275</sup>

Nello scorrere orizzontale del divenire unico e indifferenziato, l'individualità dell'evento andrebbe irrimediabilmente perduta. Soltanto laddove venga salvaguardata la libertà dell'agire dalle interpretazioni della storia deterministiche, teleologiche e omogeneizzanti, e vi sia uno spettatore pronto a "vedere" ciò che è accaduto a partire dalla sua posizione sopraelevata, l'evento può manifestarsi nella sua verticalità come il *novum* che irrompe nella linearità temporale. Soltanto quindi a queste condizioni può iniziare la comprensione del dato storico-politico e il giudizio su di esso.

La comprensione, per Arendt distinta dalla conoscenza scientifica (ossia dal possesso di informazioni, che è il fine della conoscenza), è un processo e «un'attività senza fine», che «ha inizio con la nascita e si conclude con la morte», che non produce risultati inequivocabili, ma che comporta mutamento e trasformazione costanti, e con cui cerchiamo di riconciliarci con la realtà, ovvero di venire a patti con essa.<sup>276</sup>

---

<sup>274</sup> Sulla critica alle concezioni necessitaristiche della storia e il suo ripensamento in termini di narrazione cfr. S. FORTI, *Vita della mente e tempo della polis* cit., pp. 179-242. Sulla valenza politica della narrazione cfr. in particolare O. GUARALDO, *Politica e racconto* cit.

<sup>275</sup> Cfr. H. ARENDT, *Comprensione e politica* cit., pp. 92-93.

<sup>276</sup> Sulla comprensione cfr. M. CANGIOTTI, *Il pensiero come comprensione. La teoria 'ermeneutica' di Hannah Arendt* in S. MALETTA (a cura di), *Il legame segreto. La libertà in Hannah Arendt*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 29-44; W. HEUER, *Il comprendere come chiarificazione dell'esperienza* in F. FISTETTI, F. R. RECCHIA

Una comprensione e una narrazione che non sono chiuse in se stesse, ma aperte per costituzione a continue riformulazioni, avanzamenti o cambiamenti di rotta. Il giudizio dello spettatore storico non può in ogni caso rappresentare l'ultima e definitiva parola su una vicenda. Nel magma indecifrabile degli avvenimenti, forte è la tentazione di stampo hegeliano e positivista di reperire a posteriori una razionalità che spieghi l'accaduto una volta per tutte. A questa interpretazione della storia come unico grande processo guidato da un senso finale, Arendt oppone un'idea di storia come intreccio di molte storie, resa possibile dalla pratica memoriale degli spettatori, anch'essa di carattere plurale. Di contro alle categorie unificanti che fanno capo al principio di causalità, le quali ignorano la contingenza e l'unicità degli eventi umani, la narrazione rappresenta una forma di comprensione critica, ma aperta a nuove possibili reinterpretazioni e risemantizzazioni, una forma di testimonianza che è anche dialogo col passato.

E il luogo in cui la memoria viene ad esistere e ad orientare gli uomini è il presente.<sup>277</sup> Diviene storia ciò che nell'accadere viene ricordato, ciò che si trasforma in memoria consapevole ed intersoggettiva. Questa opera di sedimentazione salva l'evento dall'oblio, rendendolo fatto saputo, interiorizzato e tramandato. Attraverso l'opera dello storico o del poeta, la narrazione conferisce un carattere di permanenza e durata. Questo processo ha comunque un'affinità con un'esperienza non professionale, ma comune, in quanto ogni attività di pensiero presuppone un ricordo<sup>278</sup> e, quindi, la rievocazione di una storia da raccontare.

Dire che la posizione dello spettatore storico è "esterna"<sup>279</sup> all'ambito politico non significa affermare la sua indifferenza o estraneità alle vicende politiche ma significa riferirsi ad una posizione che è, innanzitutto, temporalmente esterna e, in secondo luogo, ad uno sguardo totale o generale, capace di imparzialità. Un'imparzialità che però non è mai trascendimento del contesto politico. Seppur diversamente dallo spettatore politico, anche lo spettatore storico non può infatti esistere a prescindere da una sfera politica. Dal canto suo, egli giudica, salvando dall'oblio o ripudiando, ciò che nella scena pubblica si è prodotto a partire dalle inter-azioni degli agenti, offrendo loro la possibilità di reperire un significato in ciò che altrimenti resterebbe muto passato; gli agenti, dal canto loro, offrono allo sguardo dello storico il materiale per le sue narrazioni e dipendono da esso quanto alla possibilità di essere ricordati e di ottenere gloria e immortalità. La possibilità dell'*athanatizein* presuppone quindi la presenza di una pluralità di spettatori. La valenza politica dello spettatore della storia, ovvero del suo giudizio dato in forma di narrazione, sta quindi nella sua capacità di garantire immortalità e stabilità alle vicende umane. Inoltre, al disinteresse dello spettatore corrisponde sempre un "interesse" nei confronti dell'azione, in quanto ognuno giudica anche al fine di poter agire in maniera migliore, ossia in vista di un agire futuro più avveduto e consapevole. Dal punto di vista poi del

---

LUCIANI (a cura di), *Hannah Arendt cit.*, pp. 87-98; N. MATTUCCI, *La politica esemplare. Sul pensiero di Hannah Arendt*, FrancoAngeli, Milano 2012, pp. 17-33.

<sup>277</sup> Cfr. L. BAZZICALUPO, *Il presente come tempo della politica* in E. PARISE (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità cit.*, pp. 139-168.

<sup>278</sup> Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente cit.*, p. 161 («il pensiero implica sempre il ricordo: ogni pensare è propriamente un ri-pensare»).

<sup>279</sup> Sulla posizione dello spettatore che, in quanto storico o narratore, è "esterna" alla comunità politica o alla storia da raccontare cfr. H. ARENDT, *Vita activa cit.*, p. 140; EAD. *Verità e politica cit.*, p. 72; EAD. *Teoria del giudizio politico cit.*, p. 86.

susseguirsi delle generazioni, è anche grazie ai giudizi che sono stati elaborati nelle epoche precedenti che ogni nuova generazione umana può orientare il proprio agire e affinare il proprio comprendere.

È pur vero che, in particolare in *Verità e politica*, Arendt caratterizza la condizione di quello che qui è stato definito spettatore storico (lo storico, il cronista o l'indagatore dei fatti) come una «posizione esterna all'ambito politico» e come «uno dei vari modi dell'esser soli». Ma il fatto che si tratti di una forma di solitudine non implica, di per sé, che si trovi in contrasto con la politica. Questo viene affermato da Arendt stessa: significa soltanto che, fintanto che tale modalità esistenziale dura, «non è possibile alcun impegno politico, alcuna adesione a una causa», in altre parole, nessuna azione. I vari modi di essere soli sono «comuni a tutti gli uomini», fanno parte dell'esistenza umana in quanto tale, ed è «soltanto quando uno di essi è adottato come modo di vivere» che «è probabile che entri in conflitto con le esigenze della politica»<sup>280</sup>. La differenza fra il filosofo teoretico e lo spettatore storico sta nel diverso percorso che le rispettive modalità di pensiero intraprendono: nella comprensione concettuale del primo, l'unità della trama teorica è pre-vista da uno sguardo che punta verso l'alto, ossia conosciuta in anticipo in quanto già contenuta nel modello, mentre la narrazione del secondo segue “ligiamente” e orizzontalmente lo svolgersi degli eventi astenendosi dal trasformarli in dati universali e necessari. Il riconoscimento dell'unicità di una storia si dà solo nella sua narrazione.

Il paradosso che è venuto alla luce con la civiltà greca, per Arendt, è che la misura della grandezza umana è data proprio da quelle attività di per sé più labili e vane, ossia parole ed azioni, le quali non lasciano alcun prodotto tangibile dietro di sé se non vengono immortalate nel ricordo e nel racconto dai poeti e dagli storiografi. Anche l'atto del parlare/narrare dello storico o del poeta è un atto politico, in quanto è il discorso ad essere politico. Nella sua rivalutazione della figura del narratore, Arendt non fa riferimento a qualcuno che “inventa” le storie, ma alla figura dello storiografo antico, il cui *pater* è Erodoto e la cui attività consisteva in una pratica celebrativa e rammemorante. Ben diversa, invece, la soluzione trovata dai filosofi da Platone in poi, per i quali “immortalarsi” ha preso a significare dimorare nei pressi delle cose che sono eternamente, ma senza fare nulla, ossia senza compiere alcuna azione o pronunciare alcuna parola.<sup>281</sup>

Il giudizio storico così inteso segnala il rifiuto dei “due mondi” o di una realtà altra e squalifica l'idea che nella storia siano presenti forze sovrumane come lo Spirito o la Ragione, quando invece le uniche cose che contano e che “fanno” la storia sono le azioni singolari. La teoria politica di Hannah Arendt, dunque, «non offre modelli per l'azione, né codici a cui attenersi [...] perché questa sarebbe ancora metafisica, la pretesa di eliminare il carattere aporetico della nostra condizione sulla terra. Essa ci indica piuttosto un'apertura alla libertà sottile come una lama di coltello, una breccia nel tempo. È in questa apertura che il giudizio opera, pluralmente, illuminando, ciò che altrimenti sarebbe dimenticato, recuperando [...], offrendo la possibilità di permanenza a ciò che nel presente sarebbe già svanito. Il giudizio custodisce, e perciò è la nostra sola protezione contro la distruzione del tempo»<sup>282</sup>. Assistere agli eventi del mondo e poi decidere che cosa è

---

<sup>280</sup> H. ARENDT, *Verità e politica* cit., pp. 72-73.

<sup>281</sup> Cfr. H. ARENDT, *Il concetto di storia* cit., pp. 75-77.

<sup>282</sup> A. DAL LAGO, *La difficile vittoria sul tempo* cit., pp. 58-59.

degnò di essere ricordato e, perciò, “salvato” nella forma di una narrazione rappresenta una facoltà che, sebbene possa a prima vista sembrare una mera categoria della comprensione storica, rivela in realtà tutto il suo potenziale etico-politico. Infatti, senza potersi appellare a criteri universali, essa implica la responsabilità di accordare o negare l’assenso alla realtà, di discriminare in ciò che accade fra ciò che è giusto e ciò che è sbagliato. Se, in quanto regno dell’imprevedibile e del nuovo, la storia non insegna nulla, è anche vero che senza comprensione storica l’uomo verrebbe privato della dimensione della profondità.<sup>283</sup> Ciò che non ha trovato luogo nella memoria nel quale depositarsi è destinato a ripresentarsi. Il giudizio, cioè, si trasforma in questo modo in un luogo di resistenza nei confronti dell’esistente.<sup>284</sup>

Nel *Post-scriptum a Pensare*, Arendt anticipa ciò di cui si sarebbe dovuta occupare l’ultima parte dell’opera, ossia del giudizio come facoltà distinta dalle altre facoltà mentali e con un proprio *modus operandi*, pensata da Kant come “gusto” e chiamata “coscienza” (*conscience*) nelle questioni etiche. Ci si sarebbe potuti aspettare che, soprattutto dopo le *Lectures* e *Il pensiero e le considerazioni morali*, Arendt avrebbe sviluppato e approfondito i caratteri di rappresentatività del giudizio, così come la sua capacità di distinguere ciò che è giusto da ciò che non lo è; ma l’aspetto che nel *Post-scriptum* ella chiama in causa è quello relativo alla storia, lasciando pensare che la sezione su *Judging* avrebbe ripreso la dimensione storica coinvolta nell’attività giudicativa, integrandola con quella politica o, meglio, chiarendone ulteriormente la portata essenzialmente politica. Vi si dice che l’origine del verbo *historein* va ricercata nell’*Iliade*, dove si incontra il sostantivo *histor*:

«ora, questo storico omerico è il giudice. Se il giudizio è la facoltà che in noi si occupa del passato, lo storico è l’indagatore curioso che, raccontandolo, siede in giudizio sopra di esso. E se è così, è forse possibile riscattare la nostra dignità umana, strappandola, per così dire, a quella pseudo-divinità dell’epoca moderna chiamata Storia, senza negare l’importanza della storia, ma negando il suo diritto a costituirsi giudice ultimo»<sup>285</sup>.

La pratica cui Arendt fa qui riferimento non ha nulla a che vedere con quella della storiografia moderna o con la metodologia delle scienze sociali. La stessa opera su *Le origini del totalitarismo* ne è un esempio: il giudizio storico non è un puro esercizio intellettualistico o conoscitivo, ma un atto, politico e morale, di interpretazione. La figura del giudice-storico opera a partire dalla sua individualità, ma ciò che egli dice si rivolge ad altri, che sono i necessari spettatori di ogni racconto; evidente, in ciò, è la valenza pubblica del suo raccontare, che è parola (orale o scritta), la quale presuppone la presenza di altri disponibili all’ascolto. La narrazione, inoltre, non è mai un’operazione neutra, in quanto ri-costruzione di un passato che, andato in frantumi, è avvicicabile soltanto nella forma della sua citabilità. Il giudizio storico si compie mediante essa e, più precisamente, nel momento in cui si dice “sì” o “no” all’accaduto, ossia nell’atto etico-politico con cui si

---

<sup>283</sup> Cfr. H. ARENDT, *Che cos’è l’autorità?* cit., p. 133.

<sup>284</sup> Cfr. S. FORTI, *Vita della mente e tempo della polis* cit., p. 369.

<sup>285</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* cit., pp. 311-312.



rende giustizia ad un evento, nella sua redenzione o nella sua condanna.<sup>286</sup> L'inscindibilità delle dimensioni storica, politica e morale nell'attività dello spettatore storico si evince dal fatto che egli sottrae l'evento allo scorrere del tempo per ricordarlo, raccontarlo ma, soprattutto, per esprimere il suo assenso o il suo rifiuto, per accettarlo o respingerlo, lodarlo o biasimarlo e, alla fine, farne emergere il significato. Se la comprensione è la ricerca di questo significato, l'indagine e il giudizio storico non hanno la funzione soltanto descrittiva di raccontare ciò che è stato, ma quella di chiedersi "che cosa significhi per noi ciò che è stato". Il comprendere il senso di ciò che è accaduto è inseparabile dal comprendere il senso di ciò che accade, in quanto la luce che la comprensione storica getta sul passato, illuminandolo, si riverbera nel presente. La comprensione è ricercata proprio in vista del presente, essendo, si è detto, «l'altro lato dell'azione»<sup>287</sup>. Al centro del pensiero arendtiano, è bene ricordarlo una volta in più, sta la politica, con la salvaguardia e la valorizzazione della sua natura e delle sue modalità di espressione. Come per il Nietzsche della *II Considerazione inattuale* la storia "serve la vita", per Arendt la storia "serve la (vita) politica", ma non nel senso di un suo impoverimento e di una sua degradazione strumentale, ma nel senso in cui si giudica il passato per ispirare ed orientare l'agire politico degli agenti. Quella dello storico giudicante, lungi dall'essere un'attività teoretica, ha una valenza ed una finalità essenzialmente pratiche, in quanto è opera di valutazione delle vicende umane che implica una conseguente presa di posizione rispetto ad esse.

Siamo così giunti, inoltre, a mettere a fuoco l'affinità esistente fra l'identità individuale e l'evento storico-politico, nonché un aspetto in comune fra azione e giudizio. Tanto nell'agire, quanto nel giudicare, un individuo manifesta se stesso: «ogni volta che gli uomini esprimono un giudizio sulle cose del mondo che costituiscono loro comune patrimonio, il loro giudizio trascende la cosa giudicata. Nella sua maniera di giudicare, un uomo svela in certa misura anche se stesso, fa capire che genere di persona sia; ora questa rivelazione involontaria è tanto più valida quanto più si è alleggerita dalle pure idiosincrasie personali. L'ambito nel quale si esplica pubblicamente tale caratteristica della persona è proprio quello dell'azione e della parola, l'ambito delle attività squisitamente politiche, nel quale si rende manifesto "ciò che un uomo è"»<sup>288</sup>. Al carattere espositivo e relazionale dell'identità corrisponde il carattere fenomenico e plurale dell'agire politico. Come l'identità personale non è la condizione di questo agire e di questo giudicare, bensì il suo prodotto,<sup>289</sup> il significato di un evento non è qualcosa di intenzionato dagli agenti o qualcosa che preesiste al darsi dell'evento stesso, ma compare soltanto "a cose fatte". Tanto l'identità quanto l'accadimento acquistano significato soltanto agli occhi di uno spettatore-narratore che racconta una storia su

---

<sup>286</sup> «Dunque il racconto dello storico-giudice è volto a giudicare» (L. BAZZICALUPO, *Il presente come tempo della politica* cit., p. 166).

<sup>287</sup> H. ARENDT, *Comprensione e politica* cit., p. 96.

<sup>288</sup> Cfr. H. ARENDT, *La crisi della cultura* cit., p. 286. Sul carattere rivelativo dell'azione e del discorso cfr. EAD. *Vita attiva* cit., pp. 127-132 (§ 24).

<sup>289</sup> Cfr. B. HONIG, *Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity* in J. BUTLER, J. W. SCOTT (edited by), *Feminists Theorize the Political*, Routledge, New York 1992, p. 220, la quale afferma che l'identità non è la condizione espressiva o l'essenza dell'azione, ma il suo prodotto.

di essi, che può quindi assumere la forma di una storia di eventi o di una biografia individuale.<sup>290</sup> La narrazione rappresenta una modalità di pensiero e di comprensione non appropriativa, distinta dall'impostazione logocentrica, teoreticista ed universalizzante del discorso filosofico occidentale.<sup>291</sup> La comprensione, intesa come forma che il pensiero assume quando si fa carico dell'esperienza, o come atto mentale adeguato al dato storico, non si configura come sapere di carattere definitorio, ma come pratica di carattere interpretativo. La narrazione è quella modalità di comprensione che permette di fare i conti con la contingenza dell'evento e di rispettarne il carattere mondano, evitando una sua normalizzazione e l'astrazione di un punto archimedeo esterno al mondo comune. Essa è l'unica operazione che «rivela il significato senza commettere l'errore di definirlo»<sup>292</sup>. Lo stesso vale per l'identità che si rivela, che è sfuggente e mantiene una sorta di intangibilità, e di fronte alla quale non si tratta di definire il “che cosa” ma di raccontare il “chi”. La ragione per cui si omette di raccontare è spesso, per Isak Dinesen, la mancanza di immaginazione. Senza rivivere la vita nell'immaginazione non si può mai vivere pienamente: rimanere vivi e degni della vita implica il ricordo, ossia meditare-su e rivivere nell'immaginazione.<sup>293</sup> Questo non significa fare della vita una finzione, adeguarla cioè ad un modello precostituito: non si può vivere la vita «come se fosse un'opera d'arte o usarla per la realizzazione di un' 'idea'»<sup>294</sup>, ma significa «aspettare pazientemente che la storia emerga [...] e cercare poi di tenerle fede»<sup>295</sup>.

#### 4.7 Attore e spettatore: smantellamento delle opposizioni

Dal punto di vista teorico bisogna poi fare alcune riflessioni. In primo luogo, la contraddizione rilevata fra *phronēsis* e mentalità allargata viene sovrastimata. Per diversi commentatori, vi è una contraddizione nell'utilizzo della nozione aristotelica di *phronēsis* accanto all'idea kantiana della *enlarged mentality*, in quanto tenderebbero in due direzioni opposte: la prima, alla considerazione del particolare, la seconda all'universalità e all'imparzialità. Tuttavia, questa contraddizione è più apparente che reale, in quanto sia il giudizio kantiano che il “giudizio”<sup>296</sup> aristotelico concernono il particolare. La teoria del giudizio di Kant, infatti, riguarda il giudizio riflettente, in cui l'universale deve essere cercato a partire dal particolare. Da questo punto di vista, essa ha una certa affinità con la nozione aristotelica di *phronēsis*, dal momento che entrambe hanno a che fare col particolare in quanto tale e non con la sua sussunzione sotto regole universali. Se una distinzione dev'essere fatta, questa dovrà riguardare il modo di asserzione di validità. In Aristotele,

---

<sup>290</sup> Sul legame arendtiano fra identità e narrazione cfr. A. CAVARERO, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti* cit., pp. 31-45.

<sup>291</sup> «L'astrazione ha delle caratteristiche violente e manipolatrici. La matrice speculativa del discorso filosofico elabora un modello di conoscenza che considera ogni cosa un oggetto da “prendere”, da possedere, per poterne disporre. La sua violenza parla la lingua dell'universalità: possedere concettualmente significa infatti adeguare gli oggetti della conoscenza a dei criteri universali, snaturandone così l'essenza e neutralizzandone la particolarità nel mare calmo e prevedibile dell'universalità» (O. GUARALDO, *Politica e racconto* cit., p. 88).

<sup>292</sup> Cfr. H. ARENDT, *Isak Dinesen* cit., p. 169.

<sup>293</sup> Cfr. *ivi*, pp. 162-163.

<sup>294</sup> *Ivi*, p. 172.

<sup>295</sup> *Ivi*, p. 171.

<sup>296</sup> Sulla problematicità dell'utilizzo del termine “giudizio”, che in Aristotele non è presente nel significato da noi attribuitovi, cfr. A. FERRARIN, *Saggezza, immaginazione e giudizio pratico* cit., pp. 111 ss.

*phronēsis* significa privilegio di alcuni individui dotati di una certa esperienza (*phronimoi*), che si sono mostrati saggi dal punto di vista pratico: l'unico criterio di validità è la loro esperienza passata. Nel giudizio di gusto, invece, gli individui devono far appello al giudizio degli altri, quindi la validità dei loro giudizi riposa sul consenso che riescono ad ottenere da una comunità di soggetti.<sup>297</sup> Si può integrare la prospettiva aristotelica con quella kantiana se si intende configurare il giudizio non come appannaggio di pochi ma come possibilità a disposizione di tutti; e si può armonizzare Kant con Aristotele sottolineando il fatto che, come l'opera d'arte ha bisogno di un pubblico, anche l'attore non può fare a meno dello spettatore.<sup>298</sup>

In secondo luogo, l'interesse arendtiano per la storia e, quindi, per la modalità di giudizio ad essa confacente, non è per nulla in contrasto con il suo interesse per la politica. Anzi, i due ambiti di indagine sono fra loro strettamente correlati. Arendt, infatti, connette esplicitamente la sua trattazione sul giudizio con le difficoltà della filosofia della storia e mira a riaffermare l'azione umana all'interno della processualità storica e a riguadagnare lo spazio della libertà del singolo all'interno di essa. Inoltre, solo l'azione che si svolga in pubblico, ossia politica, che possa cioè essere vista, giudicata e ricordata, può raggiungere la grandezza storica, cioè l'immortalità storico-politica<sup>299</sup>. Denominatore comune del percorso arendtiano è quello di voler circoscrivere e proteggere lo spazio umano dell'azione e del giudizio, le facoltà in cui si esprime l'esser libero dell'uomo, per contrastare determinismo e fatalismo (e le interpretazioni della storia che si basano sulla necessità). Considerate da questa angolatura, le riflessioni dell'ultima Arendt non si discostano da quella rivalutazione dell'agire politico nella quale viene riconosciuto il significato fondamentale delle sue prime opere. Libertà, pluralità, intersoggettività e apparenza sono i pilastri dell'esercizio tanto dell'agire quanto del giudicare.

Un altro approccio che è stato usato per sottolineare le contrapposizioni esistenti nella questione del giudizio è stato quello di ancorarla a due diverse concezioni dell'azione e della politica che sono state riconosciute all'interno del pensiero arendtiano.<sup>300</sup> La prima, presente in *Vita activa*, propone un modello individualistico e agonale di azione, centrato sulla realizzazione di sé e l'autorivelazione, il gesto eroico e la ricerca della fama; una concezione dell'azione estetizzante, straordinaria, di matrice nietzscheana. La seconda, presente in

---

<sup>297</sup> Cfr. M. PASSERIN D'ENTRÈVES, *The Political Philosophy of Hannah Arendt* cit., p. 123; ID. *Arendt's theory of judgment* cit., p. 253.

<sup>298</sup> Cfr. G. RIZZO, *La teoria del giudizio di Hannah Arendt "revisited"*, «Paradigmi», 3 (2016), p. 193. Rispondendo ad un'istanza democratica, il giudizio sarebbe così in grado di integrare il contestualismo aristotelico e l'universalismo kantiano.

<sup>299</sup> Cfr. J. P. SCHWARTZ, *Arendt's Judgment* cit., pp. 14-62. L'Autore sostiene che dietro l'attenzione di Arendt nei confronti della politica vi sia in realtà un interesse primario per la storia: ciò che contraddistingue la riflessione arendtiana sull'agire, infatti, è la forte riaffermazione del ruolo dell'azione umana all'interno del processo storico, ottenuta attraverso una rielaborazione e una critica del pensiero heideggeriano. Anche per Giorgio Rizzo, non solo non vi è, da parte di Arendt, distinzione fra giudizio politico e storico, ma fra i due non sussiste contrapposizione neanche dal punto di vista teoretico: sono le contingenze ad accentuare l'uno o l'altro degli aspetti del giudizio (cfr. G. RIZZO, *La teoria del giudizio di Hannah Arendt "revisited"* cit., p. 191).

<sup>300</sup> M. YAR, *From Actor to Spectator* cit., pp. 12-13. Per Yar, le due modalità di giudizio dell'attore e dello spettatore derivano dalle due visioni dell'azione presenti in Arendt: l'una espressiva, che dà vita ad una concezione eroico-agonale della politica, e l'altra comunicativa, che impronta una concezione consensuale (o repubblicana) della politica. Alla prima corrisponde il giudizio dello spettatore come valutazione e narrazione delle azioni passate, alla seconda il giudizio dell'attore come processo decisionale condiviso su questioni comuni e orientato al futuro.

*Sulla Rivoluzione* ad esempio, in cui predomina invece un modello comunicativo, democratico e partecipativo di azione; un'impostazione di matrice più aristotelica, discorsiva e deliberativa, in cui emerge l'entusiasmo per la forma consiliare. L'azione, nella prima ha carattere competitivo, nella seconda, cooperativo.<sup>301</sup> In realtà, questo duplice carattere dell'agire, che potremmo definire singolare e plurale assieme, è implicito nel binomio con cui esso viene descritto come teso tra i due momenti dell'*archein* e del *prattein*, ossia fra iniziativa individuale e conduzione plurale. Senza poterci addentrare in questa sede sulla complessa teoria dell'azione arendtiana e sulle letture che ne sono state fatte, è possibile notare quanto segue. Arendt non distingue esplicitamente, né concilia, queste due visioni della politica, la tensione fra le quali rimane. Come è stato sottolineato, però, le due non sembrano essere necessariamente inconciliabili: l'una potrebbe essere riferita alla politica "straordinaria", quella cioè delle grandi gesta e dei grandi discorsi, mentre l'altra alla conduzione "ordinaria" degli affari politici, ossia alla dimensione "quotidiana" della politica. Non solo: le due potrebbero anche essere considerate interdipendenti. La dimensione partecipativa della politica crea la cornice e le condizioni affinché l'azione eroica possa apparire, mentre l'atto eroico ha l'effetto di stimolare gli uomini a prendere parte attivamente nell'agone pubblico.<sup>302</sup>

Quando si parla di attore e spettatore, occorre preliminarmente chiarire che le tipologie di rapporti coinvolti sono in realtà tre: quello attore-attore, quello spettatore-spettatore ed, infine, quello attore-spettatore.<sup>303</sup> Si tratta di rapporti che Arendt ha trattato in maniera decisamente diversa. Al rapporto fra gli attori che incrociano il loro agire sulla scena politica è dedicata *The Human Condition*, in cui viene descritto il carattere essenzialmente plurale dell'azione. In quest'opera lo spettatore (eccettuata la figura dello storico) è quasi assente<sup>304</sup>. Poiché, nel testo del '58, l'agire viene considerato in se stesso, al di fuori e al di là di qualsiasi tipo di valutazione – in special modo di carattere morale – ne consegue che anche il ruolo dello spettatore e della facoltà di giudizio da lui esercitata non vengano indagati.

Alcuni passi poi, soprattutto delle *Lectures*, ma anche di *Verità e politica*, consentono di tratteggiare il rapporto fra i diversi spettatori giudicanti, fra loro interconnessi nell'elaborazione del giudizio tramite la considerazione dei punti di vista altrui nella mentalità allargata.

In assenza di una chiara indicazione, molto più problematico rimane invece il rapporto fra attore e spettatore, proprio perché incompiuta e frammentaria è la trattazione del giudizio. Nei suoi caratteri generali, tuttavia, questo legame è stato abbozzato. Nella sezione *Pensare* de *La vita della mente*, infatti, Arendt chiarisce che

---

<sup>301</sup> Sulla prima interpretazione dell'azione arendtiana cfr. G. KATEB, *Hannah Arendt* cit., pp. 30-42; D. VILLA, *Beyond Good and Evil* cit., p. 276; B. HONIG, *The Politics of Agonism. A Critical Response to "Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action" by Dana R. Villa*, «Political Theory», 21 (1993), p. 529. Sulla seconda lettura cfr. J. HABERMAS, *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, «Comunità» 35 (1981), pp. 56-73 (articolo del 1976, pubblicato in «Merkur»); J. TAMINIAUX, *Bios politikos and bios theoretikos secondo Hannah Arendt* cit., p. 128; S. BENHABIB, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* cit., pp. 14-30.

<sup>302</sup> Cfr. B. PAREKH, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy* cit., pp. 177-178. Per Parekh, Arendt comunque non concilia queste due visioni della politica e, date le premesse, l'operazione non sembra poter avere successo, dato che all'interno del primo modello il singolo è più interessato a se stesso che non al mondo o ai suoi concittadini.

<sup>303</sup> Come fa notare Gottsegen (cfr. M. G. GOTTSEGEN, *The Political Thought of Hannah Arendt* cit., p. 199).

<sup>304</sup> Su questa assenza avremo modo di tornare anche nel capitolo successivo.

la relazione fra attore e spettatore è simbiotica e mutualmente condizionata.<sup>305</sup> Infatti, da un lato, l'attore dipende dallo spettatore quanto alla sua fama e alla possibilità di essere ricordato, e perché ogni cosa che esiste e accade esiste e accade per essere percepita (osservata e udita) e giudicata. Dall'altro lato, le facoltà dello spettatore (sia esso arbitro del suo presente condiviso o narratore di vicende ormai trascorse) dipendono da quelle dall'attore, in quanto egli giudica le azioni o racconta le storie rivelate dagli uomini d'azione. Inoltre, il gusto degli spettatori informa la loro azione, così come l'azione informa gli standard attraverso cui è giudicata. Come l'artista col suo pubblico, l'attore e lo spettatore stanno perciò in politica strutturalmente agli antipodi di una relazione essenzialmente simbiotica. E se la politica è quella cosa che accade "tra noi" (*in-between*) essa accade proprio fra l'attore e lo spettatore, non si esaurisce cioè soltanto nell'attività del primo.

Concepire la spettatorialità come attività esclusivamente mentale e separata dall'ambito politico comporterebbe il collasso della distinzione fra il mero contemplatore, ossia il filosofo solitario, e lo spettatore arendtiano, rendendoli, di fatto, indistinguibili, e sarebbe, più radicalmente, in contraddizione con la concezione arendtiana della politica come sfera dell'apparenza. Relegare il giudizio unicamente all'interno della vita della mente, inoltre, non significa soltanto misconoscere la sua funzione all'interno della *vita activa*, ma privare l'azione di ogni componente mentale.<sup>306</sup> La pluralità è non solo la condizione che distingue lo spettatore giudicante dalla singolarità del filosofo contemplatore, ma anche il fondamento della sua compatibilità con lo spettacolo a cui il suo sguardo è diretto, ossia gli *human affairs*.<sup>307</sup>

A differenza del contemplatore platonico, ma anche dello spettatore kantiano, lo spettatore arendtiano, oltre al pensiero rappresentativo, possiede un'abilità particolare, il pensiero critico, che lo rende una figura prettamente politica.<sup>308</sup> Per Arendt infatti «pensiero critico presenta sempre implicazioni politiche» in quanto

---

<sup>305</sup> Cfr. in particolare H. ARENDT, *La vita della mente* cit., pp. 99-103. Özge Çelik, pur ammettendo ancora un giudizio proprio dell'attore e uno dello spettatore, ne evidenzia in maniera persuasiva i tratti di continuità, mostrando come rappresentino entrambi (anche il giudizio dello spettatore) abilità di carattere pubblico-politico (non contemplativo) e come siano complementari nel preservare la pluralità. Attore e spettatore non rappresentano due ruoli che si escludono l'un l'altro: al contrario, separarli – come fanno Beiner e Bernstein – significherebbe, per l'Autore, contraddire la concezione arendtiana della politica come spazio dell'apparenza e rendere indistinguibile lo spettatore dal mero contemplatore. Cfr. Ö. ÇELİK, *Judgment Capacities of the Actor and the Spectator in Hannah Arendt's Theory of Judgment*, «Boğaziçi Journal Review of Social, Economic and Administrative Studies», 27 (2013), pp. 85-106. Anche per Gottsegen sussistono le due diverse modalità di giudizio dello spettatore e dell'attore ma, nonostante le differenze che pur sono presenti, queste non sono significative come invece lo sono gli aspetti in comune (cfr. M. G. GOTTSEGEN, *The Political Thought of Hannah Arendt* cit., pp. 184-185). Sulla differenza fra la dimensione plurale dello spettatore e quella solitaria del filosofo-contemplatore cfr. anche A. DEGRYSE, *Sensus communis as a foundation for men as political beings* cit., pp. 355-356.

<sup>306</sup> Il che ridurrebbe gli attori politici – come nota P. J. STEINBERGER, *Hannah Arendt on Judgment*, «American Journal of Political Science», 34 (1990), p. 810 – a meri «*mindless zombies*».

<sup>307</sup> Cfr. R. C. PIRRO, *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy* cit., p. 128.

<sup>308</sup> Cfr. P. BIRMINGHAM, *Hannah Arendt: The Spectator's Vision* cit., p. 35; D. TAYLOR, *Hannah Arendt on Judgment* cit., p. 159. Secondo la prima, Arendt riformula, attraverso Kant, un paradigma di visione intesa come pensiero critico. Per la seconda, sono proprio il carattere marcatamente anti-autoritario del giudizio (quindi, politico) e il suo restare ancorato al contesto (imparzialità non significa trascendimento, ma considerazione degli altri) a distinguere lo spettatore arendtiano da quello kantiano.

è per sua natura «antiautoritario»<sup>309</sup>. Nella sua ripresa del giudizio riflettente, Arendt elabora una modalità di pensiero – che coincide con la peculiare visione dello spettatore e che si incarna nel suo giudicare – che non si basa su una qualche forma di acquiescenza, ma che è capace di darsi da sé i suoi principi e le sue norme.

Lo spettatore che ha in mente Arendt non è nemmeno il soggetto moderno di conoscenza, in quanto la stabilità della sua autonomia è fortemente messa in discussione dalla necessaria presenza della pluralità. La natura plurale e intersoggettiva della formazione del giudizio segnala una limitazione teoretica ed esperienziale nelle capacità del soggetto. Viene invertito così il postulato filosofico, il cui prototipo è quello cartesiano, di una sostanza pensante assoluta o di un io puro, nonché della deducibilità degli altri soggetti da questo soggetto pensante, poiché, in un certo senso, sono io che trovo conferma di esistere negli altri, che sono spettatori della mia recita, come io della loro.<sup>310</sup>

Che la dimensione contemplativa del *theorein* non riesca a rendere conto di quella dello spettatore che giudica, emerge dal fatto che quest'ultima attività, seppur praticata a livello delle attività della mente, presuppone ed implica un legame con una pluralità di altri soggetti giudicanti. La destinazione prettamente mondana del giudizio che viene formulato rende lo spettatore non tanto assimilabile ad un mero osservatore quanto ad un giudice, pertanto ad una figura politica. Il teorico della politica è sì uno spettatore, ma non elabora la sua teoria dal punto di vista che tradizionalmente occupava il filosofo, in quanto egli è in primo luogo un cittadino, che condivide con gli attori politici una passione per il mondo e un impegno a favore del suo sostentamento.<sup>311</sup>

Se, come si è detto, il ritrarsi del pensiero è diverso da quello del giudizio in quanto quest'ultimo «non abbandona il mondo delle apparenze», e se il pensiero ha a che fare con la rappresentazione di cose assenti e col generale, mentre il giudizio con i molteplici e concreti particolari a portata di mano<sup>312</sup>, ciò significa che il giudizio, sia esso politico o storico, rimane radicato nel mondo. Lo spettatore che giudica non perde la propria collocazione politica, in quanto non è né solitario né autosufficiente, ma il suo giudizio è di natura intersoggettiva. Infatti, la facoltà del giudizio, lontano dall'essere una pura attività mentale o un'operazione solipsistica, «richiede la presenza di altri»<sup>313</sup>. Anche se mi trovo privato della compagnia degli altri nel momento in cui mi formo un'opinione, «non sono semplicemente solo con me stesso [...]; resto in questo mondo di interdipendenza universale»<sup>314</sup>. Il pensiero e, di conseguenza, il giudizio critico, «è possibile solo dove i punti di vista di tutti gli altri siano accessibili all'indagine; giacché, pur essendo un'occupazione

---

<sup>309</sup> H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., p. 61.

<sup>310</sup> Cfr. A. DAL LAGO, *Introduzione* ad H. ARENDT, *La lingua materna. La condizione umana e il pensiero plurale*, trad. it., Mimesis, Milano 2005, pp. 14-17. Secondo Dal Lago, se si raffigura il soggetto come una sorta di ruota a raggiera, si potrebbe dire che il pensiero di tipo cartesiano è interessato esclusivamente al mozzo, mentre Arendt tende ad esaltare la diversità e la pluralità dei raggi.

<sup>311</sup> Cfr. S. BUCKLER, *Hannah Arendt and Political Theory: Challenging the Tradition*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011, pp. 154-171 (capitolo 8: *The Role of the Theorist*). Soltanto i cittadini giudicanti, quindi, possono dirsi teorici della politica; secondo Schwartz, per Arendt non vi è un'unica e corretta teoria politica e non vi può essere una visione della politica in termini di sovranità (cfr. J. P. SCHWARTZ, *Arendt's Judgment* cit., pp. 182-183).

<sup>312</sup> Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 179 e p. 288.

<sup>313</sup> H. ARENDT, *La crisi della cultura* cit., p. 283.

<sup>314</sup> H. ARENDT, *Verità e politica* cit., p. 49.

solitaria, non ha reciso il legame con gli “altri”. Certo, esso si svolge ancora nell’isolamento, ma con la forza dell’immaginazione rende gli altri presenti e si muove perciò in uno spazio potenzialmente pubblico»<sup>315</sup>.

Lo spettatore, per Arendt, non abbandona mai il teatro. Lo spettatore politico, in particolare, non siede in platea, ma «calca la scena del mondo»<sup>316</sup>. Lo spettatore storico, invece, possiamo immaginarlo seduto in platea ma, a differenza di quanto avviene nello spettacolo teatrale, il paradosso insolubile dell’esistenza consiste nel fatto che lo spettatore degli eventi storico-politici non può mai uscire veramente di scena, poiché resta perennemente anche un attore.<sup>317</sup> In altre parole, la multiforme abilità spettatoriale arendtiana taglia trasversalmente la rigida distinzione fra palcoscenico e platea: «intrinsecamente connesse e pure in perpetua tensione, le parti di spettatore e attore non riposano su di una polarizzazione mutuamente indifferente, ma si affrontano, si intersecano, divergono e nuovamente si incontrano, in una dialettica infinita»<sup>318</sup>.

Nella decima delle sue *Lectures*, Arendt chiarisce che attore e spettatore non rappresentano ruoli fissi, dati una volta per tutte o che si escludono vicendevolmente, né due distinte categorie di persone, ma che lo spettatore risiede in realtà in ogni attore (*spectator sits in every actor*). La sua funzione politica risiede nel fatto che lo spazio politico è composto (*is constituted*), non tanto dagli attori, quanto dagli spettatori e dai critici. Gli spettatori creano lo spazio in cui le azioni e gli attori – ossia gli oggetti del loro stesso giudizio – possono manifestarsi:

«il giudizio degli spettatori crea lo spazio senza il quale simili oggetti non potrebbero mai apparire. La sfera pubblica è costituita dai critici e dagli spettatori, non già dagli attori e dai produttori: un tale critico e spettatore risiede in ogni attore»<sup>319</sup>

Questa è l’affermazione più radicale di Hannah Arendt sulla valenza politica del giudizio dello spettatore.<sup>320</sup> Egli non è un’altra persona rispetto all’attore, ma rappresenta semplicemente un modo diverso di essere nel mondo o di rapportarsi ad esso;<sup>321</sup> non è altro che lo stesso soggetto colto e descritto non più nella sua capacità di agire, ma nella sua attività di giudicare. Per Arendt, il soggetto non può essere, nello stesso istante, attore e spettatore, ma per vestire i panni dell’uno deve dismettere quelli dell’altro; eppure, egli è sempre sia un attore che uno spettatore. I due ruoli non si possono mai scindere nettamente, ma necessitano l’uno dell’altro, dipendono l’uno dall’altro. Fra i due momenti non si dà contrapposizione teorica, ma semplice diacronia nell’assunzione di differenti modalità di relazione col mondo.

---

<sup>315</sup> H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., p. 68.

<sup>316</sup> Cfr. R. VITI CAVALIERE, *Sulla scena del mondo* cit., p. 48.

<sup>317</sup> Cfr. T. BARTOLOMEI VASCONCELOS, *Spettatori alla ribalta della storia. Il ruolo della Critica del Giudizio nel pensiero di Hannah Arendt*, «Prospettive settanta», 4 (1991), p. 657.

<sup>318</sup> *Ibidem*.

<sup>319</sup> H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., p. 97.

<sup>320</sup> Anche se qui Arendt sta investigando la subordinazione kantiana del genio al gusto, poiché l’intento delle *Lectures* è quello di estrarre dagli scritti di Kant una filosofia politica valida, per Knauer siamo giustificati ad attribuire tale affermazione alla stessa Arendt (cfr. J. T. KNAUER, *Hannah Arendt on Judgment, Philosophy and Praxis* cit., p. 75).

<sup>321</sup> Cfr. L. M. ZERILLI, “*We Feel Our Freedom*” cit., p. 179 (EAD. *Feminism and the Abyss of Freedom* cit., p. 160).

Nelle *Lectures*, infatti, Arendt suggerisce un paio di immagini che, in maniera affascinante ma soltanto allusiva, evocano una possibile conciliazione nel rapporto fra attore e spettatore, ossia fra azione e giudizio. In primo luogo, Kant avrebbe delineato nella terza *Critica*, implicitamente e per analogia, il rapporto fra il giudizio e l'azione quando ha trattato di quello esistente fra il gusto ed il genio (§ 50), indicando il gusto e la capacità di giudizio in generale come la disciplina (*Disziplin*) o l'educazione (*Zucht*) del genio. Quest'ultimo è quel talento o disposizione d'animo innata che dà la regola all'arte (§ 46), una capacità inventiva caratterizzata dall'originalità, una capacità di cogliere il libero gioco dell'immaginazione e di unirlo ad un concetto comunicabile senza la costrizione di regole (§ 49). Per Kant, anche la genialità artistica deve sottostare ad una certa normatività, poiché afferma la disciplina del genio ad opera del gusto, il quale lo renda costumato, gli tarpi le ali laddove necessario e introduca chiarezza e ordine. Se, come Arendt scrive nel *Denktagebuch*, «in politica, il giudizio sta all'azione proprio come il gusto sta al genio»<sup>322</sup>, significa allora che il giudizio rappresenta la disciplina o l'educazione dell'azione? Arendt stabilisce una proporzione che, si sa, è un'uguaglianza di due rapporti. Sull'identità fra giudizio e gusto, si è già detto. Resta questa nuova coppia di concetti che qui vengono intrecciati: l'azione e il genio. In *Vita activa*, vi è un passo in cui Arendt assimila l'opera del genio artistico non tanto al produrre ma alle caratteristiche proprie dell'agire: «l'opera del genio, diversamente dal prodotto dell'artigiano, sembra aver assorbito quegli elementi unici ed irripetibili che trovano la loro immediata espressione solo nell'azione e nel discorso»<sup>323</sup>. L'unicità che viene espressa dall'artista trascende la sua abilità proprio allo stesso modo in cui l'identità personale trascende la somma delle qualità e dei singoli atti. Arendt pare suggerire che sia il genio che l'azione si basino sulla capacità della spontaneità e sulla novità che gli uomini portano con sé in virtù dell'esser nati come esseri unici, come *initium*. Entrambe le relazioni in gioco, quindi, sembrano attingere alle stesse capacità umane: il giudizio, come il gusto, attinge al *sensus communis*, mentre l'azione, come il genio, è radicata nella facoltà della natalità.<sup>324</sup>

Il secondo suggerimento riguardo alla soluzione al problema del rapporto fra attore e spettatore viene indicata nell'idea di umanità. In particolare, la possibile riconciliazione fra i due può essere individuata nella nozione kantiana di un'umanità unita. Al § 41, Kant scrive: «ognuno attende e pretende che ciascuno abbia riguardo per la comunicazione universale, quasi come in base a un patto originario, dettato dall'umanità stessa»<sup>325</sup>; e Arendt, nelle *Lectures*, afferma che è in virtù di questa idea di umanità, presente in ogni singolo, che gli uomini possono dirsi umani, ossia nella misura in cui tale idea diventa il principio tanto dei loro giudizi quanto delle loro azioni. «È a questo punto che attore e spettatore diventano tutt'uno; la massima dell'attore e la massima, il "canone", in base al quale lo spettatore giudica lo spettacolo del mondo,

---

<sup>322</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 467 (1957). Su gusto e genio cfr. I. KANT, *Critica della capacità di giudizio* cit., p. 459 (§ 50), passo riportato in H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., p. 96.

<sup>323</sup> H. ARENDT, *Vita activa* cit., p. 155.

<sup>324</sup> Cfr. J. P. SCHWARTZ, *Arendt's Judgment* cit., p. 160 e pp. 171-176.

<sup>325</sup> I. KANT, *Critica della capacità di giudizio* cit., p. 401.



s'identificano»<sup>326</sup>. Per Arendt, questo patto sarebbe capace di ispirare le nostre azioni, in maniera tale che l'imperativo categorico dell'agire potrebbe venir formulato come segue: "agisci sempre secondo la massima per la quale questo patto originario possa essere tradotto in una legge universale". Ma che cosa significa che l'idea di umanità diviene principio dell'azione e del giudizio? Quello che forse Arendt avrebbe fatto in *Judging* sarebbe stato considerare come facciamo esperienza della solidarietà dell'umanità nell'attività di giudicare e attraverso di essa. Il nostro interesse empirico nel comunicare i nostri giudizi è il segno di un'umanità che è una realtà presente, non un'idea o una proiezione nel futuro.<sup>327</sup>

Tuttavia, questi suggerimenti non vengono sviluppati e Arendt lascia indubbiamente il suo lettore con alcune perplessità.<sup>328</sup> Seguendo linearmente e analiticamente il percorso arendtiano a partire dalle sue fasi iniziali, infatti, non si può fare a meno di notare le sue deviazioni e oscillazioni, le quali possono essere, di primo acchito, fonte di disorientamento. Tuttavia, per concludere, si può affermare che la dimensione e la valenza pubblico-politica costituisca ciò che unisce le prime e le ultime formulazioni sul giudizio, e che attore e spettatore rappresentino due figure codipendenti e due momenti inscindibili della vita politica.

Avendo Arendt caratterizzato il giudizio come «la più politica» fra le attitudini spirituali dell'uomo<sup>329</sup> e come «facoltà-ponte» fra la vita della mente e il mondo politico, il suo percorso appare nella sua strutturale unitarietà grazie ad uno sguardo d'insieme adottato proprio a partire dalla sua conclusione e dalla sua mèta finale. Lungi dal voler costruire un sistema,<sup>330</sup> l'indagine arendtiana è però condotta, da diverse angolazioni (di chi la agisce e di chi la giudica), sempre sul medesimo fenomeno: la politica.

---

<sup>326</sup> H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., pp. 114-115. Nel suo testo della *Critica*, Arendt scrive, al § 57 sulla soluzione dell'antinomia del gusto, «*the solution is: humanity in us*» (cfr. copia di Arendt di I. KANT, *Critique of Judgement* cit., p. 186) e, alla fine del paragrafo, fa partire da «*point of union*» una freccia e scrive «*Humanity*» (cfr. *ivi*, p. 187). Nei *Quaderni*, commentando lo stesso paragrafo e riferendosi al sostrato sovrasensibile dell'umanità, usa l'espressione «la pluralità che è in noi» (H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 468).

<sup>327</sup> Cfr. E. YOUNGH-BRUEHL, *Reflections on the Life on the Mind* cit., p. 357. Kant, infatti, aveva proiettato in un futuro lontano l'idea di un patto/accordo dell'umanità, come risultato della storia, sulla base di un'idea di progresso che Arendt rifiutava. Seguendo Jaspers, invece, ella pensava all'unità dell'umanità come realtà presente. Secondo Young-Bruehl, per capire il legame fra mentalità allargata e solidarietà dell'umanità occorre guardare a Jaspers; la sua "fiducia" negli uomini è la preconditione per giudicare liberamente e, possiamo dedurre, per agire bene. L'*humanitas* è lo standard perché, quando giudichiamo dei particolari, abbiamo bisogno di un *tertium comparationis*, rappresentato dagli esempi di cui parla Kant; e quando l'umanità è una realtà presente, tutti gli esempi sono disponibili per tutti gli uomini (cfr. *ivi*, pp. 358-360).

<sup>328</sup> Per Bernstein, ad esempio, anche se vi è il suggerimento della possibilità di un accordo, Arendt non concilia mai le due parti, al punto che, alla fine, la tensione fra attore e spettatore (azione e giudizio) rimane (cfr. R. BERNSTEIN, *Judging – the Actor and the Spectator* cit., p. 237).

<sup>329</sup> Cfr. H. ARENDT, *Il pensiero e le considerazioni morali* cit., p. 163; EAD. *La vita della mente* cit., p. 288.

<sup>330</sup> Eccessiva, invece, la posizione di chi, come Heller, vede in questo la costruzione di un sistema filosofico, da lei definito come la fondazione storico-ontologica di una filosofia politica. Cfr. Á. HELLER, *Hannah Arendt e la "vita contemplativa"*, «La Politica», 2 (1986), p. 40 e p. 42.

## 5. Opinione, verità e giudizio

Quello nei confronti della verità rappresenta per Arendt un interesse duraturo, su cui torna in diversi momenti e contesti della sua riflessione. Considerato che il primo e fondamentale oggetto di riflessione arendtiano è la politica, ella si interessa anche alla questione della verità perché convinta che la politica intrattenga con essa un rapporto nient'affatto pacifico e scontato. Parallelamente, cresce e si sviluppa nel pensiero arendtiano la rivalutazione della *doxa*, la quale, al contrario, ha il suo *habitat* naturale nella politica. In apertura del *Quaderno XXIV*, per esempio, Arendt scrive «*Wahrheit und Politik*» come una sorta di titolo al quaderno in cui, presumibilmente fra il 1963 e 1964, annota una serie di appunti sul tema.<sup>331</sup> Ad ogni modo, il testo in cui affronta maggiormente l'argomento è *Truth and Politics*, articolo del '67 uscito nel *The New Yorker*, e che Arendt aveva concepito come una specie di "risposta" alla controversia suscitata dal suo *reportage* sul processo ad Eichmann, ossia a quella polemica suscitata dalle sue scomode posizioni.

Arendt prende per buona la distinzione fra verità razionale e verità di fatto<sup>332</sup>, e afferma di voler indagare il problema dell'attacco del potere politico contro la verità (nello specifico, contro le verità di fatto sgradite), muovendo da motivazioni quindi più politiche che filosofiche (e pertanto si può permettere di tralasciare un'investigazione sul significato del termine "verità", per assumerlo nel senso in cui lo si intende comunemente)<sup>333</sup>.

La verità di fatto «è sempre connessa agli altri, concerne eventi e circostanze in cui sono coinvolti in molti, è stabilita da testimoni e conta sulla testimonianza» ed «esiste soltanto nella misura in cui se ne parla»; poiché inoltre gli eventi accadono nel campo della politica, le verità di fatto appartengono a questa stessa sfera, mentre le verità razionali costituiscono un ambito alternativo a quello politico. Le verità del primo tipo, infatti, poiché concernono i fatti, sono politiche per natura, mentre quelle del secondo tipo, riguardando l'uomo nella sua singolarità sono per definizione impolitiche. Le prime, quindi, informano il pensiero politico, le seconde la speculazione filosofica.<sup>334</sup> Le prime sono viste e attestate con gli occhi del corpo, le seconde invece con gli "occhi della mente".

---

<sup>331</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., pp. 493-508. Si tratta di date presunte, anche se verosimili, in quanto la prima data che Arendt indica nel quaderno è relativa al Natale del 1964. Il *gap* temporale presente fra il quaderno XXIII (la cui ultima datazione risale a gennaio 1961) e il XXIV è motivato dalla partecipazione al processo nei confronti di Eichmann. Sugli appunti di questo periodo cfr. U. LUDZ, *On the Truth-and-Politics Section in the Denktagebuch* in R. BERKOWITZ, I. STOREY (edited by), *Artifacts of Thinking. Reading Hannah Arendt's Denktagebuch*, Fordham University Press, New York 2017, pp. 37-50.

<sup>332</sup> Una distinzione risalente a Leibniz (cfr. G. W. LEIBNIZ, *Monadologia*, 33), secondo quale vi sono due specie di verità: quelle di ragione, che sono necessarie e il cui opposto è impossibile, e quelle di fatto, che sono contingenti e il cui opposto è possibile. In altre parole, le prime sono proposizioni la cui negazione è contraddittoria e che quindi sono, oltre che vere, anche necessarie (esempio: "la somma degli angoli interni di un triangolo è 180 gradi", in geometria euclidea, se negata, conduce ad una contraddizione); le seconde sono proposizioni vere ma non necessarie, ovvero la cui negazione non è contraddittoria (esempio: "Alessandro il Grande sconfisse Dario", esprimendo un fatto accaduto, è una proposizione vera, ma che poteva anche non accadere).

<sup>333</sup> Cfr. H. ARENDT, *Verità e politica* cit., p. 34.

<sup>334</sup> Cfr. *ivi*, p. 44 e p. 54.

Nel braccio di ferro col potere, le verità di fatto presentano, da un lato, una certa resilienza e ostinatezza, in quanto appartengono al passato e sono quindi al di fuori della nostra portata (irreversibilità): la relativa superiorità dei fatti nei confronti del potere sta dunque nell'impossibilità di quest'ultimo di produrre un sostituto della solida realtà fattuale. Dall'altra parte, tuttavia, poiché appartengono all'ambito mutevole degli affari umani, sono estremamente vulnerabili, al punto che le probabilità che sopravvivano a un attacco del potere sono molto poche; la loro fragilità si evince dalla capacità del potere di occultarle, manipolarle e addirittura bandirle dal mondo, per cui il potere risulta essere, alla fine, a loro superiore. Per tali ragioni, «la politica si muove fra una fragile contingenza e una ostinata fattualità»<sup>335</sup>. Le verità razionali, al contrario, sono più forti del potere politico in quanto se questo le attacca oltrepassa la propria sfera.<sup>336</sup>

Anche se le verità politicamente rilevanti sono quelle di fatto, il conflitto fra verità e politica è storicamente nato in riferimento alla verità razionale, ovvero dalla frizione esistente fra i due modi di vita opposti del filosofo e del cittadino, in quanto il primo ha di mira la verità eterna, mentre il secondo deve convivere con le opinioni mutevoli.

In questo saggio del '67, Arendt approfondisce il concetto di verità, presentandone aspetti diversi rispetto a quelli della verità di cui Socrate si faceva portatore nelle sue lezioni del '54: la verità socraticamente intesa non era contrapposta alla politica e all'opinione, ma ineriva alla *doxa* ed era essenzialmente politica. Qui, Arendt pare imprimere una direzione nuova alla sua riflessione. La verità, infatti, sia essa razionale o di fatto, è sempre opposta all'opinione nel suo «modo di asserzione di validità» (*mode of asserting validity*): considerata dal punto di vista della politica, «la verità contiene un elemento di coercizione» (*coercion*), ha cioè «un carattere dispotico» (*despotic*),<sup>337</sup> perché non tiene conto dell'opinione altrui, eliminando di fatto il dibattito e la diversità delle visioni, che sono, invece, le caratteristiche principali della politica. La verità razionale procede inarrestabile nel suo processo di deduzione, la quale «significa fare astrazione dagli uomini e dal mondo, significa erigere un'opinione qualsiasi al rango di premessa»<sup>338</sup> e, pertanto, sopprimere tutte le altre; i fatti, dal canto loro, «sono al di là dell'accordo e del consenso». Le opinioni, invece, che non possono essere costrette ad accordarsi, si rapportano le une alle altre tramite la persuasione.

Pare pertanto legittimo sottolineare la presenza, in Hannah Arendt, di un'evoluzione nell'indagine sulla verità: alla verità dell'opinione, a cui si fa cenno in alcuni scritti degli anni Cinquanta, si accompagna una verità coercitiva, elaborata in una riflessione più tarda in *Verità e politica*, dove interviene la distinzione fra *factual* e *rational truths*, e in *La vita della mente*, in cui interviene quella fra pensiero e cognizione (*cognition*), i cui criteri sono, rispettivamente, significato e verità. Dunque, una verità plurale, particolare,

---

<sup>335</sup> O. GUARALDO, *Le verità della politica, Prefazione* a H. ARENDT, *La menzogna in politica. Riflessioni sui "Pentagon Papers"*, a cura di O. GUARALDO, Casa Editrice Marietti, Genova-Milano 2007 (2006<sup>1</sup>), p. XII. Il testo arendtiano, scritto nell'estate del '71 per essere presentato ad una conferenza al *Council for Religion and International Affairs* di Washington, è stato pubblicato in H. ARENDT, *Lying and Politics. Reflections on the Pentagon Papers*, «The New York Review of Books», 17 (1971), pp. 30-39; esso riguarda lo scandalo seguito alla pubblicazione, da parte del New York Times nel giugno del '71, dei documenti segreti del Dipartimento della difesa (in 47 volumi) riguardanti l'impegno americano nel sud-est asiatico dal dopoguerra in poi e conosciuti come *Pentagon Papers*.

<sup>336</sup> Cfr. H. ARENDT, *Verità e politica* cit., p. 35.

<sup>337</sup> Cfr. *ivi*, pp. 46-47.

<sup>338</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 100 (luglio 1951).

che esiste «presso i molti»<sup>339</sup> e perciò politica, e un'altra invece monolitica ed ultramondana. Una distinzione che Arendt riformula nel febbraio del '69 nella differenza fra «verità filosofica», la quale si riferisce a ciò che non può essere altro da ciò che è, e «verità politica», il cui oggetto avrebbe sempre potuto essere altrimenti<sup>340</sup>. Da queste distinzioni discendono conseguentemente due visioni del rapporto fra verità e opinione: l'una di inerenza e coappartenenza, l'altra di opposizione e coercizione.

La libertà di opinione non è illimitata, in quanto in Arendt vi è il rispetto del “dato”: le opinioni rimangono legittime «fino a quando rispettano la verità di fatto»<sup>341</sup>, fino a quando cioè il dato fattuale è garantito e non messo in discussione, ossia non si cerca di manipolarlo o negarlo per creare una deliberata menzogna. Perciò, la verità di fatto rappresenta insieme il punto di partenza e il limite dell'azione e del dibattito pubblico.<sup>342</sup> Arendt difende il ruolo delle verità di fatto in politica. La critica arendtiana alla verità va quindi articolata per essere adeguatamente compresa: essa non è vaga e generica, ma concerne nello specifico la verità come *orthotes* e la sua pretesa applicazione all'ambito politico.

Arendt pare talvolta utilizzare “opinione” e “giudizio” come termini sinonimici ed interscambiabili<sup>343</sup>, ma fra i due sussistono delle differenze. Stupisce che la letteratura secondaria non abbia prestato la dovuta attenzione alla rivalutazione dell'opinione in Arendt, in quanto se è vero che non vi sono specifiche sezioni ad essa dedicate nelle opere pubblicate, è altrettanto vero che, quando l'opinione compare, il suo peso specifico risulta inequivocabile.<sup>344</sup> Infatti, la categoria di *doxa* è inevitabilmente intrecciata a quella di giudizio e di spettatorialità, in quanto è chiaro che è a partire dal proprio particolare *dokei moi*, ossia dalla propria posizione, che ognuno inizia ad osservare e giudicare il mondo. Con l'opinione il giudizio condivide l'elemento della soggettività, ma ciò che lo distingue da essa è l'elemento decisionale in esso coinvolto: «nel giudizio si decide qualcosa – questo lo distingue dall'opinione, senza la quale però non si può mai decidere qualcosa –, e la sua soggettività è la stessa dell'opinione, la soggettività di un punto di vista»<sup>345</sup>. L'opinione è dunque il necessario e preparatorio punto di partenza previsto nel processo di formazione di un giudizio. Se la *doxa* cresce sul terreno della specifica posizione che ognuno ha nel mondo, il processo che si compie nel giudizio porta ad un auto-posizionamento attivo e critico nei confronti delle cose. In altre parole, il salto dall'opinione al giudizio è quello segnalato nel passaggio dall'occupare una posizione al prendere una posizione.

Ma la *doxa* indica anche una porzione di mondo che “mi si apre”, una sorta di accesso primo al mondo, ma pur sempre elementare, in quanto fondamentalmente limitato. È infatti il confronto con prospettive altrettanto singolari e la conseguente conquista della generalità (o imparzialità) a garantire la validità del giudizio.

---

<sup>339</sup> *Ivi*, p. 343 (agosto 1953).

<sup>340</sup> Cfr. *ivi*, p. 554 (febbraio 1969).

<sup>341</sup> H. ARENDT, *Verità e politica* cit., p. 44.

<sup>342</sup> Cfr. V. SORRENTINO, *Introduzione* ad H. ARENDT, *Verità e politica* cit., p. 15.

<sup>343</sup> Cfr. ad esempio H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., p. 75.

<sup>344</sup> Sulla rilevanza della *doxa* in Arendt cfr. R. BEINER, *Il giudizio in Hannah Arendt* cit., p. 159; B. ASSY, *Hannah Arendt's Doxa Glorifying Judgment and Exemplarity – A Potentially Public Space*, «Veritas (Porto Alegre)», 50 (2005), pp. 5-21; C. ENAUDEAU, *Hannah Arendt: Politics, Opinion, Truth*, «Social Research», 74 (2007), pp. 1029-1044; E. TAVANI, *Hannah Arendt e lo spettacolo del mondo* cit., pp. 87-128.

<sup>345</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 459 (1957).

Il giudizio fa un passo ulteriore rispetto all'opinione: mentre la *doxa* è parziale in quanto legata ad una prospettiva particolare di osservazione, il giudizio è imparziale in quanto posizione universale dello spettatore-giudice<sup>346</sup>. Tuttavia, la loro coappartenenza e inscindibilità è evidente in quanto il giudizio educa l'opinione a formarsi mediante il confronto con le posizioni altrui e la *doxa* educa il giudizio a giudicare senza dimenticare la sua posizione di partenza, ossia senza cercare un punto archimedeo esterno al "mondo-spettacolo".<sup>347</sup> Il giudizio imparziale mantiene il suo carattere prospettico, tanto che potrebbe essere pensato come un'opinione nella sua forma più elevata.<sup>348</sup> L'imparzialità ricercata dallo spettatore giudicante arendtiano ha infatti sempre un'origine situata, ossia deve rimanere legata alle condizioni particolari dei punti di vista con cui ci si confronta per raggiungere il proprio punto di vista generale.

In questo modo, attraverso la riflessione sulla facoltà del giudizio, Arendt riprende e porta a compimento quella riabilitazione dell'opinione iniziata diversi anni prima, quel riscatto dal discredito in cui era caduta fin dai tempi di Platone. È il giudizio a suggellare la dignità dell'opinione.<sup>349</sup>

L'opinione va inoltre distinta, per Arendt, dall'interesse, in quanto «sono fenomeni politici interamente diversi. Politicamente gli interessi hanno un peso solo come interessi di gruppo» ed hanno un carattere parziale; «le opinioni al contrario non appartengono mai a gruppi ma esclusivamente a singoli individui [...] Le opinioni sorgono là dove gli uomini comunicano liberamente fra loro e hanno il diritto di manifestare in pubblico le loro idee [...] Poiché le opinioni si formano e si verificano in un processo di scambio di opinione contro opinione, le loro differenze possono essere mediate solo passandole attraverso il *medium* di un consesso di uomini [...]»<sup>350</sup>.

L'opinione cui si riferisce Arendt, infatti, non è né infondata, né qualcosa che non impegna l'individuo, né semplice apparenza.<sup>351</sup> Non è conoscenza incerta, oscura o illusoria della realtà ma, al contrario, ne illumina una porzione. Essa non rappresenta solo la mia parte di mondo, ma anche la maniera in cui il mondo intero appare dal mio punto di vista. In Arendt si assiste ad una riabilitazione della *doxa*, poiché accanto all'originario significato di mero parere essa diventa opinione politica basata sul confronto e sul rendere conto, ossia su un impegno che si esplica nella dimensione del vivere comune di ognuno.<sup>352</sup>

In questo modo viene altresì recuperato un rapporto positivo fra filosofia e politica: non è più la verità filosofica che tende a informare la vita politica, bensì la riuscita della vita comune viene rimessa alla pluralità delle *doxai*. Poiché ogni uomo è in grado di rendere conto, scompare la distinzione fra i filosofi e i *polloi*, e tutti partecipano con egual diritto alla contesa, che è elemento che tutti accomuna e fondamento per

---

<sup>346</sup> Cfr. H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., p. 69 e p. 86.

<sup>347</sup> Cfr. E. TAVANI, *Hannah Arendt e lo spettacolo del mondo* cit., pp. 170-171.

<sup>348</sup> Cfr. D. VILLA, *Thinking and Judging* in J. J. HERMSEN, D. R. VILLA (edited by), *The Judge and the Spectator* cit., p. 25.

<sup>349</sup> Cfr. R. BEINER, *Il giudizio in Hannah Arendt* cit., p. 159.

<sup>350</sup> H. ARENDT, *Sulla rivoluzione* cit., pp. 261-262.

<sup>351</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 320 (giugno 1953).

<sup>352</sup> Sulla rivalutazione della *doxa* in Aristotele e Kant e sul trattamento riservatole dalla filosofia politica classica cfr. K. HELD, *Per la riabilitazione della doxa* in E. BERTI (a cura di), *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Marietti, Genova 1988, pp. 47-80.

la configurazione della vita comune<sup>353</sup>. *Isonomia* presso i Greci non significa che tutti sono uguali davanti alla legge o che la legge è uguale per tutti, bensì che tutti hanno pari diritto all'attività politica, che tutti possono prendervi parte, ed era prevalentemente un'attività dialogica<sup>354</sup>. *Isonomia*, persuasione o amicizia socratica sono modi diversi per descrivere la stessa idea di mondo politico. Il contributo di Socrate è stato l'esortazione alla formulazione della propria *doxa*, l'aver incarnato la vocazione dell'opinione a farsi discorso, a venir comunicata ad altri.

Arendt identifica alcune caratteristiche comuni a particolari modalità che il pensiero può assumere, quali l'ideologia, la verità razionale o la maniera in cui la tradizione della filosofia occidentale ha esplicitato se stessa: cogenza e mancanza di libertà, scollamento, divario o separazione dall'ambito politico dell'agire, dall'esperienza concreta, dal mondo del particolare e del contingente ma, soprattutto, obliterazione della pluralità delle prospettive umane sul mondo. Per Arendt, «la questione è: esiste un pensiero che non sia tirannico?»<sup>355</sup> (*tyrannisch*). L'intera riflessione arendtiana può essere considerata il tentativo di rispondere a questo interrogativo, in cui la dialettica socratica, l'ampliamento del modo di pensare kantiano e la chiarificazione jaspersiana «si legano in questa definizione del modo di pensare politico opposto alla verità filosofica»<sup>356</sup>, alla logica o al sapere tecnico-scientifico. Tirannia, dispotismo, coercizione: sono questi i termini con cui Arendt definisce una certa modalità del pensiero, ed è da notare, fra l'altro, che sono termini che abitualmente designano regimi politici, il che suggerisce che la sua lettura dei caratteri del pensiero prende forma a partire da categorie politiche. Arendt trova la risposta a tale interrogativo proprio nel giudizio, con cui identifica il «pensare politicamente». Esso è un tipo di pensiero non tirannico in quanto rappresentativo: infatti, per Arendt, il pensare in maniera rappresentativa (*think in a representative manner*) si distingue dal pensare in maniera autoritativa (*authoritative manner*).<sup>357</sup> Il carattere del confronto pubblico o la personale esperienza del *logon didonai* distanzia il giudicare tanto dalla violenza sul piano pratico (morale o politico) quanto dalla conoscenza tecnico-scientifica su quello teoretico.

Quello arendtiano è un giudizio a fondamento soggettivo capace di mantenere la dimensione plurale, il carattere di pubblicità proprio della libertà politica, la comunicabilità e la socievolezza come condizioni della verità mondana, la rivalutazione di un'opinione argomentata e argomentabile contrapposta alla verità. Rendere conto, ossia *logon didonai*, non significa provare, ma «essere in grado di dire come si è pervenuti a un'opinione e per quali ragioni le si è data formulazione»<sup>358</sup>.

---

<sup>353</sup> Cfr. *ivi*, p. 62.

<sup>354</sup> Cfr. H. ARENDT, *Che cos'è la politica?* cit., p. 30.

<sup>355</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 45 (dicembre 1950). Cfr. T. WILD, "By relating it": *On Modes of Writing and Judgment in the Denktagebuch* in R. BERKOWITZ, I. STOREY (edited by), *Artifacts of Thinking* cit., pp. 51-72.

<sup>356</sup> A. ENEGRÉN, *Il pensiero politico di Hannah Arendt* cit., p. 136.

<sup>357</sup> Cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy* cit., p. 032272.

<sup>358</sup> H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., p. 66; cfr. anche EAD. *Quaderni e diari* cit., p. 586 (novembre 1969).

## 6. Validità del giudizio

Secondo le celebri quattro definizioni fornite da Kant nel primo libro dell'Analitica (§§ 1-22), bello è ciò che piace senza interesse, universalmente senza concetto, senza scopo e necessariamente. Il gusto è definito quella facoltà di giudicare mediante il piacere. Il giudizio di gusto non è conoscitivo, bensì estetico, in quanto riguarda il rapporto fra la forma dell'oggetto rappresentato e il suo riflesso sulle facoltà del soggetto percipiente (§ 1).

Dalla natura disinteressata e libera del piacere estetico e dal carattere contemplativo<sup>359</sup> del giudizio di gusto, Kant deduce la pretesa validità universale (*Allgemeingültigkeit*) di questo giudizio, ossia la sua aspirazione a valere per ognuno (§ 7-8). Infatti, chi giudica bella una cosa non lo fa soltanto per sé, ma esige il consenso di ciascuno, da cui si aspetta lo stesso compiacimento, e «parla della bellezza come se fosse una proprietà delle cose»<sup>360</sup>, in quanto è come se in lui parlasse una «voce universale» (*allgemeine Stimme*)<sup>361</sup>.

Si tratta di una validità universale senza concetto e, quindi, non oggettiva, ma soggettiva o, più precisamente, intersoggettiva. Kant usa infatti anche le espressioni «universalità soggettiva» (*subjektive Allgemeinheit*), «validità comune» (*Gemeingültigkeit*) e «validità universale soggettiva» (*subjektiven Allgemeingültigkeit*)<sup>362</sup>. Questo indica che la valenza del giudizio di gusto è pubblica, a differenza di quella sul piacevole che, essendo legata alla sensazione, è privata e valevole solo per il singolo. Da questo tipo di universalità del giudizio di gusto si distingue inoltre la validità universale del giudizio morale su ciò che è buono, la quale poggia invece su concetti della ragione. Al § 9 viene enunciato il fondamento del giudizio di gusto: esso si fonda sul «libero gioco» (*freien Spiels*) o accordo fra le facoltà conoscitive dell'immaginazione e dell'intelletto e sul presupposto della universale comunicabilità dello stato d'animo, ossia sulla possibilità di poterlo comunicare universalmente<sup>363</sup>. Del giudizio di gusto kantiano, Arendt enfatizza proprio quella disposizione degli uomini alla socialità e alla comunicazione e la convinzione che le facoltà mentali possano fiorire ed operare soltanto in un contesto plurale, dialogico ed intersoggettivo.

Arendt si chiede che tipo di validità possa avere questo tipo di giudizi che, in quanto non assoluti, sono relativi e non costringono, e si chiede se vi sia in essi un elemento cognitivo<sup>364</sup>.

---

<sup>359</sup> Cfr. I. KANT, *Critica della capacità di giudizio* cit., pp. 165-167 (§ 5). Questo carattere contemplativo non ha a che fare con la sfera dei concetti e della conoscenza, ma indica soltanto che il giudizio di gusto – a differenza di quello su ciò che è piacevole o buono – è indifferente nei confronti dell'esistenza dell'oggetto rappresentato, e non fa che connettere la costituzione di quest'ultimo col sentimento di piacere o dispiacere.

<sup>360</sup> *Ivi*, p. 173 (§ 7) e p. 125 (§ VII).

<sup>361</sup> *Ivi*, p. 181 (§ 8).

<sup>362</sup> Si veda, rispettivamente, *ivi*, p. 171, (§ 6); *ivi*, p. 177, (§ 8); *ivi*, p. 179, (§ 8). Sulla validità intersoggettiva cfr. L. AMOROSO, *Senso e consenso. Uno studio kantiano*, Guida, Napoli 1984.

<sup>363</sup> Cfr. I. KANT, *Critica della capacità di giudizio* cit., p. 185 (§ 8).

<sup>364</sup> «All judgments of taste and common sense are relative and have validity. What sort of validity? Is there an element of cognition in these relative judgments that are not absolute, do not compel?» (H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy* cit., p. 032269). Anche nello scambio di vedute fra Arendt e Jonas nella conferenza del '72 si coglie come per Arendt il giudizio non avesse un carattere meramente cognitivo (cfr. H. ARENDT, *On Hannah Arendt* cit., p. 313). In quell'occasione Arendt afferma che la terza *Critica* kantiana concerne proprio la validità di quelle proposizioni in cui non emerge la questione della verità.

Nel §56 della *Kritik der Urteilskraft*, Kant afferma che sul giudizio di gusto si può discutere (*streiten, contesting*), ma non disputare (*disputieren, disputing*). Entrambe le modalità di scambio mirano a produrre concordia fra giudizi contrastanti, ma la seconda tenta di farlo mediante concetti. Purtroppo però sul giudizio non si può decidere mediante prove.<sup>365</sup> Nel Quaderno XII del 1957, commentando il §56, Arendt dice che ci si dimentica che esiste un tipo di validità

«non “necessaria” e non “universale”, che “esige” un accordo ma non lo estorce»<sup>366</sup>

Un tipo di interlocuzione in grado di generare accordo deve quindi muovere sulla base della persuasione piuttosto che di prove irrefutabili. Per prima cosa, il compito dell’oratore consiste nell’adattare il suo discorso ai fini della persuasione, apprende Arendt da Cicerone.<sup>367</sup> E tale capacità di persuadere un interlocutore non dipende dall’abilità logica di chi parla, ma dalla capacità di ricavare criteri che parlino del caso particolare in relazione ad un particolare interlocutore. È un’abilità retorica, immaginativa e creativa in cui gli altri sono portati a vedere qualcosa di nuovo e in un modo diverso<sup>368</sup> che rende il mondo umano più ricco e più libero<sup>369</sup>.

La posizione arendtiana è stata maggiormente criticata proprio sulla questione del tipo di validità che il giudizio può vantare: secondo alcuni studiosi, non avendo uno statuto cognitivo, esso non riserverebbe il giusto spazio all’argomentazione razionale e alla verità.<sup>370</sup> Arendt ha però le sue buone ragioni per diffidare

---

<sup>365</sup> Cfr. I. KANT, *Critica della capacità di giudizio* cit., p. 507. Nella sua copia dell’edizione americana della *Critica* Arendt aggiunge alla fine del §56: «Reason necessitates us. Will compels us. Judgment persuades us» (cfr. la copia di Arendt di I. KANT, *Critique of Judgement* cit., p. 184). Cfr. inoltre EAD. *Che cos’è la politica?* cit., p. 15.

<sup>366</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 468.

<sup>367</sup> M. T. CICERONE, *De Oratore*, I, XXXI 138 (*primum oratoris officium esse dicere ad persuadendum*); sono parole di Crasso che Arendt sottolinea nella sua copia del testo ciceroniano; cfr. la copia di Arendt presente nella *Arendt Collection* di CICERO, *De oratore*, I volume (Books I, II), with an English Translation by E. W. SUTTON, Harvard University Press, London 1948 (2<sup>nd</sup> ed., 1942<sup>1</sup>), p. 96. Va ricordato che, nell’opera, Crasso il più delle volte sostiene le posizioni dello stesso Cicerone.

<sup>368</sup> Cfr. L. M. ZERILLI, “We Feel Our Freedom” cit., p. 171.

<sup>369</sup> Per Robert J. Dostal, se per Kant l’arte oratoria ci inganna e rende i nostri giudizi non-liberi, per Arendt, all’opposto, essa ci libera. Cfr. R. J. DOSTAL, *Judging Human Action: Arendt’s Appropriation of Kant* in R. BEINER e J. NEDELSKY (edited by), *Judgment, Imagination and Politics* cit., p. 154 (articolo pubblicato in origine in «The Review of Metaphysics» nel 1984).

<sup>370</sup> Sulla questione dello statuto non cognitivo del giudizio arendtiano e del posto assegnato all’argomentazione razionale, alla verità e alla conoscenza cfr. J. HABERMAS, *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt* cit., pp. 72-73; R. BEINER, *Il giudizio in Hannah Arendt* cit., pp. 183-186; Á. HELLER, *Hannah Arendt e la “vita contemplativa”* cit., pp. 42-43; A. WELLMER, *Hannah Arendt on Judgment* cit., pp. 36-48. Per Habermas, una concezione antiquata della conoscenza teorica (basata su intuizioni e certezze definitive) impedisce ad Arendt di cogliere il processo di raggiungimento di un’intesa su questioni pratiche come formazione di una volontà razionale. Se, al contrario, il “pensiero rappresentativo” (che esamina la generalizzabilità dei punti di vista pratici, vale a dire la legittimità delle norme) non è separato dall’argomentazione, allora si può aspirare ad un fondamento conoscitivo per il potere delle convinzioni comuni. In Arendt, vi è però, secondo Habermas, lo spalancarsi di un abisso fra la conoscenza e l’opinione, il quale non può essere colmato con argomentazioni (per una lettura diversa da quella habermasiana cfr. D. VILLA, *Arendt and Heidegger* cit., p. 72; L. J. DISCH, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy* cit., pp. 87-91; L. M. ZERILLI, “We Feel Our Freedom” cit., pp. 158-188. Per un confronto con Habermas e Gadamer cfr. R. J. BERNSTEIN, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Basil Blackwell, Oxford 1983,



del sapere in politica, avendo assistito all'ascesa del totalitarismo e alla "cristallizzazione" di "opinioni" nelle premesse dell'ideologia. Per lei, fornire una condizione cognitiva alle convinzioni politiche significa mettere in pericolo l'integrità del mondo comune. La giustificazione dell'ampliamento della sua concezione della "politica", estensione che arriva a comprendere il giudizio estetico, il gusto e l'immaginazione, affonda le sue radici nell'analisi del totalitarismo.<sup>371</sup> Conformemente al suo significato letterale, "ideologia" significa esattamente "logica di un'idea" e il suo funzionamento si basa appunto sulla coerenza logica: a partire cioè da una premessa accettata in maniera assiomatica, essa deduce ogni altra cosa, ordinando gli avvenimenti all'interno di un ragionamento logico; in quanto vuol far rientrare la globalità del reale nelle maglie del concetto, tratta gli eventi come se effettivamente seguissero la legge dell'esposizione logica della sua idea. Infatti, se ciò che accade entra in contraddizione con l'assunto ideologico, non ritiene che l'errore risieda tanto in quest'ultimo, bensì nei fatti, i quali devono pertanto essere modificati. In altri termini, l'ideologia ritiene che il corso degli avvenimenti e il processo logico del concetto si corrispondano, sussume cioè il reale all'interno del concetto, al punto che ad Auschwitz sembra essersi realizzata l'identità di Essere e Pensiero. L'ideologia totalitaria pretende inoltre di conoscere i misteri della storia ed insiste su una realtà "più vera" nascosta dietro quella visibile. Essa dunque manipola sfacciatamente la realtà, sia da un punto di vista teorico (mediante la propaganda), sia da un punto di vista operativo (mediante il terrore e i campi di sterminio): Arendt parla infatti nella sua *Prefazione* del '66 di un «disprezzo totalitario per i fatti e la realtà»<sup>372</sup>. L'ideologia non punta alla persuasione, ma ad imporsi immancabilmente. Essa non mira alla semplice sottomissione o al mero condizionamento delle capacità di pensiero e di giudizio dei singoli, ma ad estirparle in maniera definitiva.<sup>373</sup>

---

pp. 219-223). Beiner sottolinea come Arendt non affronti del tutto il problema dello statuto cognitivo del giudizio e come, escludendo da esso la conoscenza, diventi impossibile parlare di giudizio "non informato" e distinguere fra persone più competenti o qualificate di altre nel giudicare. Secondo Ágnes Heller l'esclusione di verità, conoscenza e argomentazione dalla vita della mente è l'inevitabile conseguenza delle sue rigide distinzioni ed è legata al suo attacco al progresso e alla strumentalizzazione. Per Albrecht Wellmer, Arendt rimane ancorata ad una concezione scienziata della verità e ad una nozione formalistica della razionalità che le hanno impedito di stabilire una relazione fra il giudizio riflettente e l'argomentazione razionale. Cfr. inoltre le critiche di R. BEINER, *Rereading "Truth and Politics"*, «Philosophy and Social Criticism», 34 (2008), pp. 123-136, secondo il quale, una concezione sbagliata della verità inficia la comprensione arendtiana del giudizio.

<sup>371</sup> Cfr. J. KRISTEVA, *Hannah Arendt* cit., p. 268.

<sup>372</sup> H. ARENDT, *Prefazione* ad EAD. *Le origini del totalitarismo* cit., p. LXVII.

<sup>373</sup> «L'educazione totalitaria non ha mai avuto lo scopo di inculcare convinzioni, bensì quello di distruggere la capacità di formarne» (H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo* cit., p. 640). Se, incidentalmente, Arendt parla di una «straordinaria forza persuasiva» (*ivi*, p. 222) delle ideologie, lo fa in una sezione de *Le origini del totalitarismo* in cui ripropone ciò che aveva scritto nel '44 in H. ARENDT, *Race-Thinking Before Racism*, «The Review of Politics», 6 (1944), pp. 36-73; trad. it. *Il razzismo prima del razzismo*, Calstelvecchi Editore, Roma 2018. Nei primi anni Quaranta, infatti, Arendt non ha ancora elaborato l'architettura teorica del suo pensiero politico. Come si è visto, infatti, è a partire dagli anni Cinquanta che la persuasione riveste un ruolo indiscutibilmente positivo: essa non è un'arma da usare contro la libertà altrui, ma proprio ciò che garantisce tale libertà. Da qui in poi, dunque, persuasione e ideologia prendono due strade diverse destinate a non incontrarsi più.

Arendt è spinta a rileggere Kant perché la sua nozione di una *subjective general validity* rappresenta ai suoi occhi un tipo di validità non coercitiva ma ancora legittima,<sup>374</sup> una forma di validità specifica per una politica isonomica e democratica, che non riposi sull'applicazione di regole precostituite al caso particolare.

Per Kant, l'universalità o generalità che viene attribuita ad un giudizio di gusto dev'essere estesa a tutti i soggetti giudicanti; l'accento, sostiene ripetutamente Arendt, cade su "che giudicano"<sup>375</sup> (ossia che giudicano effettivamente). Questo significa che coloro che non giudicano non possono contestare la validità del mio giudizio, e che quest'ultimo non è valido per coloro che non giudicano, che si sottraggono a questa fondamentale attività della sfera pubblica:

«Validità: qui significa (a differenza del valore universale): "per ogni soggetto giudicante in generale" – dunque non per coloro che si sottraggono al giudizio. Per questo motivo, il giudizio di gusto non pretende di essere valido a priori, ma di "valere per ognuno"»<sup>376</sup>

Per Arendt, la validità dipende dalla rappresentatività o, con altre parole,

«[...] la qualità stessa di un'opinione, così come quella di un giudizio, dipende dal suo grado di imparzialità»<sup>377</sup>

Un'imparzialità che è capacità di non essere direttamente coinvolti o parziali, di essere distanti spazialmente o temporalmente, di formare il proprio giudizio grazie allo scambio con altri spettatori. Ritenere che il carattere precipuo del pensiero politico sia quello di essere rappresentativo significa sostenere che la formazione di un'opinione e di un giudizio avviene mediante un processo di rappresentazione, ossia considerando una questione da diversi punti di vista. Lo scambio moltiplica la soggettività del giudizio, il quale acquista così una nuova generalità. La validità di un giudizio, per Arendt, si misura quindi dal suo grado di imparzialità. Se nel pensiero l'unico con il quale sono in compagnia sono io stesso, il giudizio è «pensiero dell'essere insieme»<sup>378</sup>, in quanto la sua validità dipende dalla presenza di altri e dalla presenza di uno spazio pubblico, e il grado di questa validità non supera mai gli altri al posto dei quali ci si pensa.<sup>379</sup>

---

<sup>374</sup> Per Schwartz, questa validità kantiana rappresenta l'unica opzione in grado di uscire dall'aporia insita nella nozione di *sensus communis*, segnata da una certa ambiguità fin dalla sua originaria formulazione aristotelica tesa fra *koinē aīsthēsis* ed *endoxa* (cfr. J. P. SCHWARTZ, *Arendt's Judgment* cit., pp. 160-161).

<sup>375</sup> Infatti, nella sua copia dell'edizione americana della terza *Critica* al § 8 Arendt rimarca con due segni a matita l'espressione *judging persons* e aggiunge sotto «solo coloro che giudicano» (*only those who judge*). Cfr. la copia di Arendt di I. KANT, *Critique of Judgement* cit., p. 49. Questo accento viene sottolineato inoltre in H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 458 (agosto 1957); EAD. *La crisi della cultura* cit., p. 283; EAD. *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy* cit., p. 032270; EAD. *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 122.

<sup>376</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 458 (agosto 1957).

<sup>377</sup> H. ARENDT, *Verità e politica* cit., p. 49.

<sup>378</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 240 (dicembre 1952).

<sup>379</sup> Cfr. *ivi*, pp. 456-457 (agosto 1957); EAD. *La crisi della cultura* cit., p. 283. Oppure, scrive Arendt nel testo del corso del '64: «*the more standpoints I can take into account the more valid*» (EAD. *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy* cit., p. 032282). In questo modo, secondo alcuni, Arendt istituirebbe una sorta di "isomorfismo

L'allusione e il dubbio che è stato sollevato a questo punto è che la validità del giudizio sia limitata ad uno specifico spazio politico<sup>380</sup> e, in qualche modo, culturalmente definita. Arendt riconosce esserci «sempre un limite a questa astrazione, e dove inizia questo limite, finisce la validità universale del giudizio, la sua competenza. Non posso dire come sia fatto il mondo indiano, come suoni la musica indiana, ma so comunque che anche in quest'ambito esiste un giudizio competente»<sup>381</sup>. Scrive ancora Arendt nel *Denktagebuch*: «la validità universale del giudizio non è, infatti, *a priori* – non è deducibile dal Sé –, ma dipende dal senso comune, ovvero dalla presenza dell'altro»<sup>382</sup>. È altrettanto vero che il giudizio arendtiano, lungi dall'essere ancorato unicamente a condizioni empirico-materiali, si presenta fin dall'inizio assicurato a quelle che potrebbero essere considerate «condizioni formali»<sup>383</sup> minimali fornite dall'immaginazione e dal *sensus communis*. Questo avviene perché, secondo Arendt, la «facoltà di giudizio infrange lo schema dell'*a priori-a posteriori*»<sup>384</sup>.

Si danno così due diverse particolarità, due livelli differenti della soggettività del giudizio: un conto è la parzialità irriflessa dell'attore che non vede l'insieme perché non può vederlo, un altro è invece la visione dello spettatore politico che, per quanto ampia, rimane necessariamente limitata perché non potrà mai essere davvero onnicomprensiva. La mentalità allargata è la condizione del giudizio corretto, in quanto consente l'ottenimento di una visuale ampliata e di una posizione generale (esterna o interna alla propria comunità politica e alle sue vicende), ossia l'imparzialità propria dello spettatore che giudica. Ora, come si è visto, tale imparzialità non è sinonimo di indifferenza verso il mondo comune, ma nemmeno di oggettività, la quale implica l'universalità di un punto di osservazione completamente esterno ed è da Arendt equiparata ad una forma di annullamento dell'io, di perfetta equidistanza da ogni posizione parziale, ovvero di non-discriminazione e astensione da ogni lode o biasimo.<sup>385</sup>

Infatti, la posizione ottenuta con la mentalità allargata, ossia quella di essere e pensare dove in realtà non sono, è stata definita «imparzialità situata» (*situated impartiality*)<sup>386</sup>, espressione paradossale con la quale si

---

concettuale” o di coestensività fra validità del giudizio e grandezza della comunità (numero dei soggetti) presa in considerazione.

<sup>380</sup> In H. ARENDT, *La crisi della cultura* cit., p. 283, Arendt afferma che la capacità di giudicare è «un talento specificamente politico, proprio nel senso kantiano, della capacità di vedere le cose non solo dal proprio, ma anche dal punto di vista di tutti quanti si trovano ad essere presenti». Il passaggio controverso è proprio quel «*who happen to be present*» che, secondo Bernard Flynn ad esempio, indica che la validità da Arendt attribuita al giudizio kantiano si riferisce ad un pubblico inteso come comunità specifica e storicamente determinata; cfr. B. FLYNN, *Arendt's Appropriation of Kant's Theory of Judgment*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 19 (1988), pp. 128-140.

<sup>381</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 465 (1957).

<sup>382</sup> *Ivi*, p. 456 (1957).

<sup>383</sup> G. RIZZO, *La teoria del giudizio di Hannah Arendt "revisited"* cit., p. 195.

<sup>384</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 456 (1957).

<sup>385</sup> Cfr. H. ARENDT, *Il concetto di storia* cit., pp. 79-80.

<sup>386</sup> «*Situated impartiality*» è un'espressione utilizzata da Lisa J. Dish (L. J. DISCH, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy* cit., p. 161). L'autrice, che ritiene lo *storytelling* il centro del pensiero politico arendtiano, vede nella metafora del *visiting* l'elemento mediante cui la validità propria del giudizio si contrappone al tipo di imparzialità dell'*Archimedean thinking*. Il problema del rapporto fra oggettività/soggettività/intersoggettività, come vedremo, si ripropone anche a livello del giudizio morale, tanto che, per Garsten, il pensiero rappresentativo o intersoggettivo è, in

intende una decisione critica che non è giustificata dal riferimento ad uno standard astratto su che cosa è giusto, ma dal “far visita” ad una pluralità di punti di vista. L’espressione suggerisce che, allorché si giudica, non lo si fa a partire da un punto archimedeo fuori dal mondo, completamente sciolto dalla situazione contingente giudicata, bensì a partire da un punto di vista particolare che “visita” una pluralità di prospettive ad esso non familiari, e che il tipo di imparzialità che viene raggiunta, quindi, non è fondato su un’astrazione che la pone al di fuori della dimensione della pluralità, ma anzi è ottenuta proprio in virtù di questa stessa pluralità.

Tuttavia, il fatto che giudicare sia un processo “plurale” non significa che esso metta fine ai conflitti o alle differenze, né che conduca ad una sintesi capace di racchiudere in sé le diverse prospettive, transcendendole. Al contrario, uno dei tratti grazie al quale l’opinione diviene riconoscibile è la sua contestabilità. Non vi è nessuna garanzia di infallibilità o definitività che possa sgravare il singolo dalla consapevolezza che la sua opinione può sempre venire squalificata da quella di un altro e quindi dalla necessità di dover sempre rinnovare il renderne conto. La contesa e la disputa sono potenzialmente interminabili. Il “conflitto di opinioni” e di giudizi sarà con tutta probabilità sempre presente ma, almeno in linea di principio, di volta in volta superabile. L’accordo, il consenso e la persuasione sono elementi qualificanti il vivere politico umano, nella misura in cui laddove non sono possibili non può comparire la modalità politica della relazione. Istanza di accordo e apertura alla contestabilità sono i caratteri pubblici dell’opinione.<sup>387</sup>

In pratica Arendt distingue fra rendere conto e provare, fra persuadere e dimostrare. La capacità di persuadere non dipende dalle competenze logiche, ma dalla capacità di portare gli altri a vedere le cose in maniera diversa. Non è cioè una qualche correttezza il metro con cui misurare un giudizio, quanto la “visibilità” del suo contenuto in un mondo di spettatori. Separare il giudizio da altre forme di razionalità cognitiva e veritativa, che Arendt percepisce come coercitive, serve a tutelare l’autonomia del giudicare,<sup>388</sup> tutelando al tempo stesso la libertà e l’integrità della sfera politica e, come vedremo, la libertà e la responsabilità del singolo soggetto morale.

In realtà, come si è chiarito in precedenza, Arendt non espunge dall’opinione qualsiasi elemento di razionalità, in quanto non si riferisce a convinzioni arbitrarie o a reazioni emotive, ma a opinioni ponderate e onestamente sostenute; allo stesso modo, il giudizio, per dirsi tale, dev’essere ben fondato e persuasivo, distinto cioè dall’ottusità del pregiudizio e dalla parzialità dell’interesse. Eppure, il giudizio non ha nulla a che vedere con la validità delle proposizioni scientifiche o con la costrizione dell’evidenza: il suo carattere decisivo è che, esercitandolo, si fa appello al *sensus communis*, al nostro appartenere ad una comunità, il cui consenso non può essere ottenuto tramite la dimostrazione che costringe, ma può essere sollecitato solo grazie alla persuasione. Questa *praxis* sembra assumere in Arendt essenzialmente la forma di una *lexis*, ossia

---

ultima analisi, una forma particolare di pensiero soggettivo (cfr. B. GARSTEN, *The Elusiveness of Arendtian Judgment* cit., p. 1092).

<sup>387</sup> Cfr. K. HELD, *Per la riabilitazione della doxa* cit., pp. 60-61.

<sup>388</sup> Per Beiner, le facoltà della mente sono autonome grazie all’introduzione di una distinzione: per esempio, pensare è una facoltà autonoma in quanto il significato viene distinto dalla verità; allo stesso modo, il giudizio è autonomo poiché il giudizio riflettente è non-cognitivo, quindi non ha i caratteri di un’operazione dell’intelletto (cfr. R. BEINER, *Judging in a World of Appearances* cit., p. 375).

di una parola che deriva dall'opinione e non dal sapere vero.<sup>389</sup> Il giudizio non ha né il carattere della conoscenza scientifica rigorosa, ma neanche quello dell'arbitrio del parere meramente soggettivo. La sua natura è piuttosto quella dell'opinione basata sul rendere conto: in quanto opinione, esso non è vero in modo assoluto, non è incontrovertibile, né la sua imparzialità si identifica con quella dell'oggettività; in quanto basata sul rendere conto, esso non si presenta come infondato o arbitrario; infine, poiché tale rendere conto avviene davanti agli altri, esso ha il carattere della pubblicità e dell'opinabilità. Pertanto, Arendt concepisce il giudizio «in senso specificamente pratico-politico», come «un sapere che cresce assieme all'agire e lo accompagna strettamente nella sua peculiarità comunicativa e politica»<sup>390</sup>.

La riflessione arendtiana si traduce così nella riabilitazione di una modalità di pensiero "mediana" che si colloca fra il sapere rigoroso dell'*episteme* e l'arbitrio soggettivo. «La validità di giudizi simili, così, non sarà né oggettiva e universale, né puramente soggettiva e squisitamente personale, ma intersoggettiva o rappresentativa»<sup>391</sup>. Se, nel giudizio politico, si può parlare di una forma di sapere o di razionalità, questa va distinta da quella del discorso logico-scientifico e pensata come "sapere dossastico"<sup>392</sup>, ossia come una forma di sapere intermedia fra l'evidenza oggettiva e la mera preferenza soggettiva. Più che una forma di sapere, si tratta di una modalità di pensiero che tratta il particolare in quanto tale e, allo stesso tempo, aspira ad una validità non soggettiva, e che va distinta sia dall'espressione di sentimenti privati che dal tipo di universalità propria della "ragione cognitiva"<sup>393</sup>. Quello cui appartengono opinione e giudizio rappresenta comunque un ambito autonomo, ossia irriducibile ad altre forme di pensiero o sfere di sapere, avente propria dignità, propri criteri di validità e una propria legittimità, e non uno stadio da superare in vista del sapere pieno.<sup>394</sup>

Arendt rifiuta di fondare l'intersoggettività tanto su una comune natura umana (per esempio, sulla razionalità) quanto su esperienze condivise (come l'appartenenza etnica, nazionale o di classe). Il tipo di validità che è in gioco nel giudizio politico richiede una specifica capacità: «non è sufficiente l'accordo con se stessi, bensì occorre saper "ragionare al posto di chiunque altro", e si richiede perciò una "mentalità allargata"»<sup>395</sup>. Quante più posizioni riesco a tenere presenti, tanto più valide saranno le conclusioni a cui sono giunto nel processo di formazione della mia opinione e del mio giudizio. Per Arendt, la validità del mio giudizio risiede nella capacità di tenere in considerazione i punti di vista altrui e di sollecitare l'altrui consenso: si tratta di una validità che si basa su imparzialità, intersoggettività e persuasività. La questione per

---

<sup>389</sup> Cfr. A. ENEGRÉN, *Il pensiero politico di Hannah Arendt* cit., p. 38; A. DAL LAGO, *Il pensiero plurale di Hannah Arendt* cit., p. 5.

<sup>390</sup> F. VOLPI, *Il pensiero politico di Hannah Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica* cit., p. 88.

<sup>391</sup> H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 122.

<sup>392</sup> Cfr. F. VOLPI, *Il pensiero politico di Hannah Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica* cit., p. 78.

<sup>393</sup> «What Arendt is struggling to discriminate and isolate for us is a mode of thinking that is neither to be identified with the expression of private feelings nor to be confused with the type of universality characteristic of "cognitive reason"» (R. J. BERNSTEIN, *Beyond Objectivism and Relativism* cit., p. 217).

<sup>394</sup> Cfr. M. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il concetto di giudizio politico nella filosofia di Hannah Arendt* in R. ESPOSITO (a cura di), *La pluralità irrepresentabile* cit., pp. 164-166 (ID. *Arendt's theory of judgment* cit., p. 256). Per Passerin d'Entrèves, l'opinione non è una forma difettiva di conoscenza che deve essere trascesa, bensì una specifica forma di conoscenza che richiede l'uso dell'immaginazione e del pensiero rappresentativo e che deriva dalla deliberazione collettiva dei cittadini giudicanti.

<sup>395</sup> H. ARENDT, *La crisi della cultura* cit., p. 282.

Arendt non è gnoseologica o epistemologica, bensì politica: non è infatti, in ultima analisi, la validità in quanto tale ad essere il problema cruciale o il fine del giudizio politico, bensì la libertà e la pluralità dello spazio politico,<sup>396</sup> nonché dello spazio mentale che su quello esterno viene a modellarsi. Per Arendt, l'unica verità della politica è la pluralità, pertanto, la sua virtù più propria è il rispetto per tale pluralità.<sup>397</sup>

Per Arendt non c'è validità senza pluralità. Quest'ultima non è una minaccia per la validità, al contrario, il soggettivismo o l'arbitrarietà sono proprio il risultato della sua mancata considerazione (non dell'ammissione di prospettive multiple). La considerazione della pluralità, moltiplicando esponenzialmente le prospettive, non compromette il nostro senso del mondo, ma lo genera. La pluralità ci salva da oggettivismo e soggettivismo, pertanto, da dogmatismo e scetticismo, da assolutismo e relativismo.<sup>398</sup>

Arendt non esclude il ruolo dell'argomentazione nel discorso politico, ma non lo considera come un mezzo per uno scopo. I giudizi politici, come quelli estetici, sono argomentabili, ma nella modalità specifica dello *streiten*. Ella non contesta l'idea che i soggetti parlanti e giudicanti debbano essere capaci di giustificare le loro posizioni (*logon didonai*), bensì che il loro accordo segua necessariamente dall'accettazione di certi argomenti o principi di argomentazione. Non afferma che il pensare logicamente, coerentemente e conseguentemente non abbia alcun valore, ma che ciò non coincide col pensare politicamente.

Nella lezione introduttiva del suo corso del 1963 *Introduction Into Politics*, Arendt enuncia l'obiettivo del corso, il quale non è un'introduzione alla storia del pensiero politico, bensì quello di diventare «*more politically minded*» o, se si vuole, «*better citizens*»<sup>399</sup>. Poco oltre chiarisce che con *politically minded* intende quel particolare atteggiamento che si prende cura più del mondo che della propria persona.<sup>400</sup> L'intento di una riflessione sulla politica è quello di fungere da stimolo a pensare politicamente, a sviluppare una modalità di pensiero in grado di sostenere e favorire la cittadinanza.

Nell'argomentazione logica, invece, lo sviluppo è già contenuto nelle premesse, pertanto non potrà mai condurre a vedere qualcosa di nuovo o in maniera diversa, che è ciò cui gli uomini sono politicamente chiamati a fare. L'avversione verso questo tipo di pensiero non è un tratto dell'ultima Arendt, come si può notare da alcuni suoi appunti datati marzo 1952, in cui vengono messi sotto accusa il pensiero calcolatore e quello argomentativo, i quali si affermano con brutalità mediante l'eliminazione, rispettivamente, delle altre persone e dell'esperienza. Il calcolare, infatti, è disposto fin da subito in maniera tale che i conti tornino a favore di chi calcola, mentre il successo dell'argomentare dipende unicamente dalla sua coerenza interna,

---

<sup>396</sup> Cfr. L. M. ZERILLI, *"We Feel Our Freedom"* cit., p. 164.

<sup>397</sup> Cfr. O. GUARALDO, *Le verità della politica* cit., p. XV.

<sup>398</sup> Cfr. L. M. ZERILLI, *Feminism and the Abyss of Freedom* cit., p. 140. Bernstein offre un'utile definizione di oggettivismo e relativismo: per "oggettivismo" egli intende la convinzione che vi sia o debba esserci una struttura o una cornice permanente e storica cui potersi appellare nel determinare la natura della razionalità, della conoscenza, della verità, della realtà e della bontà; nella sua forma più radicale, invece, il relativismo coincide con la convinzione che tali concetti siano, in ultima analisi, relativi ad uno specifico schema o quadro teorico, ad un paradigma concettuale o ad una particolare forma di vita, società o cultura (cfr. R. J. BERNSTEIN, *Beyond Objectivism and Relativism* cit., p. 8; sul giudizio arendtiano cfr. *ivi*, pp. 207-223).

<sup>399</sup> H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Introduction Into Politics* cit., p. 023796.

<sup>400</sup> Cfr. *ivi*, p. 023803 («*Very generally: I mean by it to care more for the world [...] than for ourselves, for our immediate interests and for our life [...] Amor mundi: love or better dedication to the world into which we were born*»).

ovvero dall'eliminazione di altri argomenti provenienti da altre esperienze.<sup>401</sup> Nella pratica del giudizio, invece, la pluralità è qualcosa da preservare, non da superare, in quanto questo scambio apre alla comprensione del mondo – che è uno spazio, non un oggetto, una rete di relazioni, non un contenitore –, facendocelo vedere in maniere diverse e nuove. Arendt, considerando la pluralità come la condizione per la validità intersoggettiva, invece che un ostacolo o un problema per essa, sposta la questione della formazione di opinioni e giudizi dal piano epistemologico (riguardante l'applicazione di concetti e la giustificazione razionale delle affermazioni) a quello politico (concernente le pratiche di libertà).<sup>402</sup> La preoccupazione arendtiana – verso la quale i suoi critici, focalizzati sulla questione della validità, sono ciechi – è quella di salvaguardare la libertà nel campo degli affari umani dal senso di necessità; è per questo motivo che ella declina politicamente il concetto di validità del giudizio.

## 7. L'infedeltà al testo kantiano

Non stupisce che la lettura arendtiana si sia esposta a numerose critiche e perplessità. Lo si è visto, i rilievi critici possono essere molti, ma sono stati innanzitutto filologici. Le critiche principali che le sono state rivolte riguardano l'aver piegato il testo kantiano alle sue esigenze, di fatto tradendolo. Kant non avrebbe cioè tentato di dislocare la sua filosofia politica all'interno della sua estetica, così come non sarebbe stato disposto a separare la politica dalla morale.

Arendt conosceva bene le opere kantiane, dalle quali citava spesso passi che estrapolava e rielaborava all'interno del suo particolare quadro teorico (fra le quali *Critica del giudizio*, *Critica della ragion pura*, *Per la pace perpetua*, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, *Metafisica dei costumi*, *Il conflitto delle facoltà*). Allo stesso modo, ella ha studiato a fondo e per intero la terza *Critica*<sup>403</sup>, ma la selettività e la disinvoltura con cui ha accantonato, ignorandole, la questione trascendentale e teleologica hanno sollevato diverse critiche.<sup>404</sup>

---

<sup>401</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 168 (marzo 1952).

<sup>402</sup> Cfr. L. M. ZERILLI, *Feminism and the Abyss of Freedom* cit., pp. 139-146.

<sup>403</sup> Come testimoniano le importanti sottolineature nelle sue copie personali. Arendt possedeva più di un'edizione della terza *Critica* di Kant. Nel sito della *Arendt Collection* è possibile trovare digitalizzata l'edizione tedesca della *Kritik der Urteilskraft* (cfr. la copia arendtiana di I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. von K. VORLÄNDER, Felix Meiner, Leipzig 1924). L'edizione americana della *Critique of Judgment* cui si è fatto riferimento in precedenza, invece, non è ancora stata digitalizzata (quindi al momento consultabile soltanto presso la Stevenson Library del Bard College), nonostante risulti molto interessante, in quanto presenta numerose note a margine (in cui Arendt annota termini in tedesco o altri riferimenti), le quali sono pressoché assenti nell'edizione tedesca.

<sup>404</sup> Sulla critica a questi ed altri aspetti dell'eterodossia dell'interpretazione arendtiana di Kant si vedano, fra gli altri: R. J. DOSTAL, *Judging Human Action* cit., pp. 139-164; P. RILEY, *Hannah Arendt on Kant, Truth and Politics*, «Political Studies», 35 (1987), pp. 379-392; B. FLYNN, *Arendt's Appropriation of Kant's Theory of Judgment* cit., pp. 128-140; M. C. WEIDENFELD, *Visions of Judgment: Arendt, Kant and the Misreading of Judgment*, «Political Research Quarterly», 66 (2013), pp. 254-266. Fra questi, Robert J. Dostal non contesta l'intento arendtiano di definizione di una teoria politica di nuovo conio, ma la pertinenza del recupero di Kant per questo scopo; la pensatrice fornirebbe quindi le ragioni sbagliate per tornare a Kant. In Arendt c'è inoltre qualcosa di completamente non-kantiano

Ora, la lettura selettiva di Kant mira a sottolineare l'eccentricità del filosofo rispetto alla tradizione filosofica occidentale. La maniera in cui Arendt si serve del pensiero kantiano rivela, innanzitutto, la sua preoccupazione per la dimensione empirica, a differenza dell'interesse di Kant per quella trascendentale. Per la pensatrice, infatti, la filosofia porta con sé il fardello di una gravosa responsabilità nei riguardi della spoliticizzazione del mondo, a causa dell'abbandono dei filosofi della "caverna-mondo" e della loro alienazione da esso, proprio per fuggire da quel rischioso disordine che i *plures* inevitabilmente portano con sé. Se è stato il primato del *logos* a schiacciare la dimensione della pluralità, il Kant che interessa ad Arendt non può essere quello metafisico, aprioristico e trascendentale, bensì quello riflettente ed estetico della terza *Critica*, la critica del passaggio e della medietà, che non dimentica la singolarità plurale delle sensazioni, delle esperienze, dei corpi ma è attento alla coappartenenza di uomo e mondo e alla dimensione della finitudine umana. Così, quello descritto da Arendt è un Kant unilaterale, detranscendentalizzato, emendato dall'aspetto universalistico e metafisico.<sup>405</sup>

Nel corso del '64 sulla filosofia politica di Kant, Arendt motiva la scelta di considerare soltanto il giudizio di gusto (ossia quello relativo al bello). Il filosofo stabilisce una importante distinzione: mentre nel giudizio estetico la facoltà di giudicare non è combinata con altre facoltà, ciò non avviene col giudizio teleologico, nel quale il concetto di *Naturzweck* può essere compreso solo in quanto proveniente dalla ragione. La possibilità del giudizio di gusto, invece, può essere giustificata soltanto se proviamo che il giudizio esiste come facoltà avente il suo proprio principio. In questo modo Kant suggerisce che, se vogliamo studiare la facoltà del giudizio, è il caso di concentrarsi sulla prima parte della sua *Critica*.<sup>406</sup>

Non solo Arendt estromette dal suo interesse la teleologia kantiana, ma all'interno della *Critica della capacità di giudizio estetica* considera soltanto l'*Analitica del bello* (i giudizi di gusto), lasciando da parte quella sul sublime.<sup>407</sup> Questo avviene perché, nel sublime, è implicito il riferimento alla ragione, in quanto esso nasce dalla rappresentazione dell'illimitatezza e dell'assenza di forma (§ 23), e perché esso rimanda alla

---

per Dostal, ossia un particolare tipo di subordinazione della pratica alla teoria, dell'attore allo spettatore (un primato, dunque, della teoria sulla pratica). Per Patrick Riley, invece, Arendt ha scelto correttamente la terza *Critica*, in quanto concorda sul fatto che si tratti dell'opera centrale del pensiero politico kantiano, ma ne dà una lettura inesatta: la filosofia politica di Kant non è "nascosta" all'interno dell'estetica ma è già esplicitata, e non deve quindi venire estrapolata come fosse qualcosa che Kant non ha mai scritto. Per Matthew C. Weidenfeld, infine, la deformazione del pensiero kantiano condurrebbe Arendt ad un fraintendimento dello stesso fenomeno del giudizio. Per l'Autore, Arendt mantiene una forma di intellettualismo di origine kantiana in virtù del quale il giudizio diventa una facoltà mentale e ciò le impedisce di definire sia il ruolo del giudizio nell'ambito dell'azione che la relazione fra attore e spettatore. Poiché vuole pensare al giudizio come attività del mondo e da esso, nello stesso tempo, ritirata, giunge a ipostatizzare la differenza fra azione e pensiero, e fra attore e spettatore; pertanto, l'antinomia non risiede nel fenomeno del giudizio in sé, ma nella riflessione arendtiana.

<sup>405</sup> Cfr. L. BAZZICALUPO, *Il Kant di Hannah Arendt* cit., pp. 154-156.

<sup>406</sup> Cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy* cit., p. 032257.

<sup>407</sup> Per Laura Bazzicalupo si tratta di un impoverimento dell'estetica kantiana, «una forma di eresia filologica» e di «decostruzione» (cfr. L. BAZZICALUPO, *Il Kant di Hannah Arendt* cit., pp. 153-157). Per Antony J. Cascardi, il quale muove da una prospettiva habermasiana, l'omissione del sublime è parte del tentativo generale arendtiano di salvare la politica dall'irrazionalismo; privilegiare la dimensione della comunicazione razionale significa però, per l'Autore, trascurare quella trasformativa e creativa implicata nella fondazione di un corpo politico (cfr. A. J. CASCARDI, *Communication and Transformation: Aesthetics and Politics in Kant and Arendt* in C. CALHOUN, J. MCGOWAN, edited by, *Hannah Arendt and the Meaning of Politics* cit., pp. 99-131).



destinazione sovrasensibile dell'uomo. Si capisce come la nozione di sublime sconfini da quell'ambito prettamente mondano che costituisce l'oggetto dell'analisi arendtiana. Il sublime, inoltre, si manifesta all'uomo nella sua singolarità, e in questo è strettamente imparentato al *thaumazein* che il filosofo platonico prova di fronte all'interezza dell'essere.<sup>408</sup> In questo modo, Arendt non rende conto dei punti di contatto presenti nella terza *Critica* fra giudizio riflettente e moralità.<sup>409</sup>

Le osservazioni critiche sull'aver ignorato tutti questi aspetti dell'opera kantiana hanno indubbiamente una loro giustificazione e fondatezza, ma sono, in ultima analisi, più utili alla comprensione e chiarificazione del pensiero kantiano che di quello arendtiano in sé. La complessità della facoltà di giudicare su cui Arendt andava meditando supera l'angusta contrapposizione fra a priori/a posteriori, attore/spettatore, giudizio attivo/giudizio contemplativo. Insistere sulle contrapposizioni o schierarsi a favore dell'una o dell'altra significherebbe riproporre rigide schematizzazioni e perdere di vista importanti sfumature.

L'operazione arendtiana si configura come un'estrapolazione del giudizio riflettente dall'ambito estetico cui Kant l'aveva originariamente pensato e una sua trasposizione e applicazione nell'ambito dell'agire politico. Se tale politicizzazione del giudizio di gusto suscita perplessità dal punto di vista dell'interpretazione kantiana, è possibile affermare che abbia un fondamento e una sua legittimità dal punto di vista teoretico. Il giudizio di tipo kantiano-arendtiano è, infatti, una forma di rapporto che il pensiero intrattiene col mondo che ben si confà all'ambito politico: in quanto riflettente, non sussume i particolari sotto un universale aprioristicamente dato e da declinarsi, ma rispetta il dato concreto dovendo muovere da esso per scovare l'universale corrispondente; in secondo luogo, la massima del tenere in considerazione gli altrui punti di vista spinge in direzione della pluralità e della desoggettivizzazione, ossia di un superamento della prospettiva meramente individualistica, radicata nell'interesse particolare, nella parzialità di un'opinione o nell'isolamento contemplativo. Con Kant, Arendt elabora un modello alternativo di pensiero, che sfugge all'alternativa fra l'arbitrarietà e la coercitività. Le principali caratteristiche del giudizio, esposte soprattutto nelle *Lectures* ed elaborate a partire da Kant, ci consentono di affermare che esso è: 1) una facoltà esercitata dal soggetto in quanto spettatore; 2) un tipo di pensiero costitutivamente pluralistico, pubblico e intersoggettivo; 3) intrinsecamente critico, ossia volto a distinguere; 4) che parte dal particolare, garantendone il riconoscimento. Esso è, quindi, una configurazione del pensiero capace di accordarsi con la pluralità (dei punti di vista) e radicato nel mondo politico. Le *Lectures* sulla terza *Critica* sono sufficienti ad indicare che, se c'è un abisso, a partire da Platone, tra *bios theoretikos* e *bios politikos*, non solo non si può inferire che vi sia anche fra l'attività del pensare e la politica, ma fra questi ultimi può verificarsi una relazione positiva, come provano Socrate, nell'epoca antica, e Kant, in quella moderna.

---

<sup>408</sup> Cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy* cit., p. 032287. Arendt era consapevole del significato che la nozione del Sublime rivestiva in Kant, come si può vedere dall'ultima parte del corso che ad essa è dedicata; il punto è che per lei tale nozione si pone in un ambito diverso rispetto a quello politico (cfr. *ivi*, pp. 032283 ss.).

<sup>409</sup> Dalla teleologia dello scopo ultimo in natura come tema pratico (§83), al fatto che la bellezza oggetto del gusto è simbolo della moralità (§59), per cui il gusto è concepito come "facoltà di giudicare dalla rappresentazione sensibile delle idee morali" (§60). Sulla moralità nella terza *Critica* cfr. F. MENEGONI, *Finalità e destinazione morale nella Critica del Giudizio di Kant*, Verifiche, Trento 1988.

Un aspetto dell'interpretazione arendtiana di Kant è però rimasto fuori dalla nostra ricognizione. Si tratta del tema dell'esemplarità (o della validità esemplare), verso cui Arendt mostra una particolare sensibilità ma che pare collocare più sul terreno della riflessione morale.

**Cap. 3**  
***Etica e politica.***  
***Il giudizio morale***

**1. Un percorso non dichiarato**

Su alcuni dei problemi morali sollevati da Hannah Arendt – si pensi, ad esempio, alla questione della banalità del male – si è scritto molto. Tuttavia, l'aspetto squisitamente morale del suo pensiero e la questione etica sollevata dalle sue riflessioni, sono stati oggetto di una minor attenzione, e sono stati spesso subordinati all'interesse preponderante per la teoria politica. La riflessione etica arendtiana, che ella intraprende senza dichiararlo a partire dall'esperienza come inviata del *New Yorker* al processo ad Adolf Eichmann nel 1961, molto raramente viene considerata un contributo degno di attenzione in sé ed è diventata oggetto di un'indagine sistematica.<sup>1</sup>

Questa riflessione coinvolge tutta una serie di questioni, come quella relativa al male o alla responsabilità che, com'è evidente, sono di enorme portata filosofica. Non si intende qui seguire analiticamente le discussioni e le critiche che sono seguite e che in parte ancora animano il dibattito in letteratura sulle idee di Hannah Arendt, ma tentare di focalizzarne l'originale contributo filosofico, al fine di mettere a fuoco che cosa significhi, per la pensatrice, giudicare moralmente. Quest'ultimo punto rappresenta un terreno complicato, in quanto Arendt non ha mai qualificato con l'aggettivo "morale" l'attività del giudicare, concentrandosi forse maggiormente su quella che abbiamo definito come la modalità politica del giudizio, e passando da una modalità di giudicare all'altra senza enunciare l'avvenuto slittamento di significato.

Com'è stato correttamente notato, infatti, nonostante Arendt fosse molto attenta a distinguere nettamente morale e politica, e sebbene avesse inequivocabilmente definito il giudizio la facoltà politica per eccellenza, ella ha poi sempre più enfatizzato le implicazioni morali del giudizio, il quale, paradossalmente, diventa quella facoltà che entra in gioco quando la politica collassa (nei cosiddetti momenti di crisi).<sup>2</sup> Questa osservazione, all'apparenza spiazzante, può, tuttavia, venire affrontata con successo. L'assunzione che muove la presente ricerca è quella secondo la quale ha un senso distinguere fra giudizio politico, storico e morale poiché soltanto così è possibile precisare le peculiarità che Arendt attribuisce alla facoltà di giudicare nei diversi contesti teorici della sua produzione e nei diversi ambiti dell'esperienza umana. Ora, se la distinzione proposta fra diverse modalità di giudicare è legittima, ne consegue che, quando il giudizio viene definito come la principale facoltà politica, il riferimento è al giudizio di tipo politico, mentre quel giudizio che interviene – in una maniera più appariscente, ma non esclusiva – in circostanze in cui la maggioranza si

---

<sup>1</sup> Si segnala l'eccezionalità di alcuni lavori, quali B. ASSY, *Etica, responsabilità e giudizio in Hannah Arendt* cit.; D. L. MAHONY, *Hannah Arendt's Ethics*, Bloomsbury, 2018. All'interno del nostro panorama nazionale, invece, si contraddistinguono per l'aver mostrato una particolare sensibilità nei confronti della questione morale, pur da prospettive diverse, studiosi come Simona Forti e Laura Boella.

<sup>2</sup> Cfr. R. J. BERNSTEIN, *Judging – the Actor and the Spectator* cit., p. 233.

uniforma e adotta comportamenti criminali è il giudizio di tipo morale. In questo modo, la questione guadagna una sua intelligibilità e la contraddizione si riduce vistosamente.

Ciò, tuttavia, non significa che non si aprano altre difficoltà. Come spesso accade nel pensiero di Hannah Arendt, occorre innanzitutto fare talune precisazioni. Infatti, «per quanto Arendt sia stata prodiga nell'introdurre nuovi concetti e nuove distinzioni, non è mai riuscita a dare delle definizioni concise. Per capire il senso di quei concetti bisogna [...] osservare il modo in cui lei stessa ne fa uso nei diversi contesti»<sup>3</sup>. Nel pensiero arendtiano, infatti, per “etica” o “morale” – termini che Arendt utilizza indifferentemente come sinonimi<sup>4</sup> – si possono intendere cose diverse.<sup>5</sup>

Innanzitutto, si deve chiarire che cosa, per Arendt, la morale autentica non è: «la moralità costituisce più della somma totale dei *mores*»<sup>6</sup>, ossia dei costumi e delle tradizioni consolidate, che richiedono conformismo e variano tanto nel tempo quanto nello spazio.

C'è, in secondo luogo, quella “morale politica” che diversi interpreti hanno visto in *Vita activa*, fatta di perdono e promessa, che scaturisce direttamente dalle caratteristiche strutturali dell'(inter)azione politica; se, però, di una morale propria all'ambito politico, quindi non etero-imposta, si intende parlare, al perdono e alla promessa andrebbero aggiunti tutta una serie di altri elementi della teoria politica arendtiana, come l'*isonomia* dello spazio politico, il confronto, la libertà di parola, la mentalità allargata e che, in ultima analisi, sono sintetizzabili in un'attitudine di “considerazione della pluralità”.

Infine, c'è quell'insieme di riflessioni, le più interessanti per la filosofia morale, in cui Arendt delinea l'etica come morale socratica del pensiero che nasce come istanza propria del singolo, come etica “negativa” o dell'astensione, come etica del giudizio, ossia capacità di distinguere il bene dal male, del prendere posizione e come etica esemplare. È in maniera particolare su quest'ultima declinazione della moralità che quest'ultima sezione del lavoro di ricerca intende porre l'attenzione.

Convinzione di Arendt è che, nella catastrofe del Novecento, la morale si sia rivelata essere diventata niente di più di un mero insieme di *mores*. A partire da quanto è accaduto, secondo Arendt, nulla più può essere dato per scontato o ritenuto ovvio in termini di condotta morale. Qui Arendt è debitrice alla critica disincantata di Nietzsche,<sup>7</sup> che in *Aurora*, definisce l'eticità «nient'altro (e quindi niente più!) che obbedienza ai costumi, di qualunque tipo possano essere» che rappresentano il modo tradizionale di agire e valutare, a cui contrappone «l'uomo libero», che è «privo di etica, perché in tutto vuol dipendere da sé e non da una tradizione»<sup>8</sup>. Nietzsche aveva smascherato la vera natura di ciò che gli uomini chiamano “morale”,

---

<sup>3</sup> R. J. BERNSTEIN, *Provocazione e appropriazione: la risposta a Martin Heidegger* in S. FORTI (a cura di), *Hannah Arendt* cit., p. 235.

<sup>4</sup> Come nota anche Simona Forti (cfr. S. FORTI, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Feltrinelli, Milano 2012, p. 251).

<sup>5</sup> Sulle accezioni della morale in Arendt cfr. G. WILLIAMS, *Etica e relazionalità umana: tra le diverse concezioni della moralità di Hannah Arendt* in F. FISTETTI, F. R. RECCHIA LUCIANI (a cura di), *Hannah Arendt* cit., pp. 99-114.

<sup>6</sup> H. ARENDT, *Vita activa* cit., p. 181.

<sup>7</sup> Cfr. J. KOHN, *Introduzione* ad H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio* cit., pp. XV-XVI.

<sup>8</sup> F. W. NIETZSCHE, *Aurora* in ID. *Opere 1870/1881* cit., p. 904 (aforisma 9).

definendola come «l'istinto del gregge nel singolo»<sup>9</sup>, ossia come l'espressione dei bisogni di una particolare comunità. Nella prospettiva nietzscheana, alla perdita del valore in sé della morale, si accompagna la perdita del valore del singolo, il quale viene addestrato ad essere una funzione subordinata al gruppo. Per Arendt, il conformismo non è solo una caratteristica inerente alla società di massa in quanto tale, ma può diventare uno degli elementi su cui le spinte totalitarie fanno leva, al fine di rendere meno evidente la transizione da un clima di libertà ad uno stadio totalitario.<sup>10</sup>

Dopo l'esperienza vissuta a Gerusalemme, il pensiero di Arendt subisce una curvatura morale tale da far pensare al processo Eichmann come ad un vero e proprio *turning point* nel suo percorso intellettuale; da quel momento in avanti, infatti, ella intraprende una riflessione che connette la morale all'esistenza singolare dell'individuo, ovvero che tiene al centro del suo interesse la responsabilità personale e la capacità di giudicare.

Tra il 1965 e il 1966 Arendt tiene due corsi, il primo alla New York School for Social Research, intitolato *Some Questions of Moral Philosophy*, e il secondo all'Università di Chicago dal titolo *Basic Moral Propositions*.<sup>11</sup> Il testo che raccoglie i due corsi può essere considerato il «*missing link*»<sup>12</sup> tra il resoconto sul processo Eichmann e le tesi sul giudizio degli anni Settanta. Infatti, per Arendt, quando parliamo di “etica” o di “morale” non ci riferiamo agli usi o alle abitudini, ma al fatto che esiste una distinzione fra il bene e il male e che ogni essere umano è in grado di compiere tale distinzione.<sup>13</sup> I due corsi sono, inoltre, la prima attestazione dell'esistenza di una triade di facoltà mentali – pensiero, volontà e giudizio – in cui queste, a differenza che in *The Life of the Mind*, non sono indagate in quanto tali, ma in una stretta connessione e compenetrazione con le questioni morali.<sup>14</sup>

Avendo intravisto in Eichmann una grande incapacità di pensare, Arendt inizia ad interrogarsi sulla relazione fra la possibilità del male e la mancanza di pensiero e di giudizio: «La domanda che si imponeva era la seguente: potrebbe l'attività del pensare come tale [...] rientrare tra le condizioni che inducono gli uomini ad astenersi dal fare il male, o perfino, li “dispongono” contro di esso?»<sup>15</sup>. È soprattutto nella sezione su *Thinking* di *The Life of the Mind* e in *Thinking and Moral Considerations* che Arendt indaga la rilevanza morale che l'attività del pensare possiede, per la quale torna centrale la figura di Socrate.

Arendt è perfettamente consapevole che non è il totalitarismo a produrre tale assenza di pensiero, ma che esso se ne è servito al massimo grado e che, pertanto, nessun contesto o regime politico, per quanto estremo, può diventare un alibi per la rinuncia alla propria responsabilità individuale. Il problema della responsabilità

---

<sup>9</sup> F. W. NIETZSCHE, *La gaia scienza* in ID. *Opere 1882/1895* cit., p. 118 (aforisma 116).

<sup>10</sup> Cfr. H. ARENDT, *Europe and America: The Threat of Conformism*, «Commonweal», 60 (1954), pp. 607-610; trad. it. *La minaccia del conformismo* in EAD. *Archivio Arendt 2* cit., p. 196.

<sup>11</sup> I due corsi, basandosi sostanzialmente sullo stesso materiale, sono stati pubblicati nella forma di un testo unico (cfr. H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit.), il quale presenta il testo delle lezioni tenute alla New School a cui sono state aggiunte in nota le variazioni più significative del corso di Chicago.

<sup>12</sup> S. FORTI, *I nuovi demoni* cit., p. 249.

<sup>13</sup> Cfr. H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 63.

<sup>14</sup> Cfr. J. KOHN, *Evil and Plurality* cit., p. 167.

<sup>15</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* cit., pp. 85-86.

politica e morale, infatti, rincorre Arendt lungo gli anni Sessanta, come testimoniano *La responsabilità personale sotto la dittatura* (1964) e *Responsabilità collettiva* (convegno del 1968).

Emergono, però, una serie di problemi relativi al giudizio morale arendtiano, che si intende affrontare in questa sezione della ricerca. Il primo ordine di difficoltà concerne il peso da attribuire alla dimensione plurale e a quella singolare all'interno della dinamica del giudizio morale. Non sfugge allo studioso attento il fatto che, per riuscire ad esercitare la propria facoltà di giudicare eticamente, all'individuo è richiesta una capacità di pensare autonomamente e a partire da sé, una indipendenza di spirito che, se non annulla il ruolo della pluralità e del confronto con gli altri, lo mette comunque in secondo piano. Da questo punto di vista, il giudizio morale pare avere molto più a che fare col singolo e con la singolarità del giudizio politico. Ma, allora, la differenza fra giudizio etico e politico si rivela essere, ancora una volta, un'espressione particolare del problema più generale della relazione fra l'uomo posto al singolare e l'uomo posto al plurale. Pertanto, il problema fondamentale nella riflessione arendtiana sul giudizio, non è, come si è visto, quello fra giudizio dell'attore e giudizio dello spettatore, bensì risiede nel rapporto fra momento singolare e momento plurale nel giudicare (o, con altre parole, fra l'etica e la politica).

Il secondo nodo problematico riguarda l'affermazione arendtiana secondo cui la rilevanza morale e politica del pensiero di tipo socratico si manifesterebbe solo in particolari momenti di crisi o in situazioni d'emergenza, lasciando il dubbio che il giudizio di cui si parla sia riferibile soltanto ad uno stato di eccezione e che, quindi, poco abbia da dirci sulle modalità con cui rapportarci agli eventi in condizioni molto meno estreme o ben più ordinarie.

Il terzo ordine di problemi concerne, infine, la netta separazione che Arendt stabilisce fra la morale e la politica. Nella sua teoria politica, infatti, Arendt rifiuta di accordare un posto o un ruolo dell'etica, in quanto i suoi precetti di natura normativa minano l'autonomia e la spontaneità dell'agire. Diverso è, invece, il ruolo attribuito alla moralità che sorge dall'attività del pensiero in relazione alla politica. Uno dei problemi maggiori è rappresentato, per Arendt, dall'eventualità in cui etica e politica entrino in conflitto, ossia in cui giudizio singolare e ordine politico prendono due strade non solo diverse, ma alternative.

Ma l'interesse arendtiano per la morale non è di carattere puramente teoretico. Resterà deluso chiunque ricerchi una compiuta teorizzazione morale o indicazioni positive sul "che cosa" fare in circostanze come quelle su cui Arendt si è trovata a riflettere. Ci si renderà conto che la sua riflessione sul giudizio morale e sull'etica in quanto tale pone più problemi di quanti, in realtà, non ne risolva. Non soltanto perché Arendt non ha fatto a tempo a riannodare i fili di una riflessione sul giudizio che stava portando avanti da tempo su più fronti, ma perché è stata in grado di toccare tutti i problemi con cui la filosofia morale ancora oggi è destinata a confrontarsi. Gli interrogativi che lascia in eredità sono, allo stesso tempo, quanto di problematico e di più prezioso potesse offrire.

## 2. Il male: dal regime all'individuo

### 2.1 Le circostanze di fatto

È l'esperienza totalitaria ciò che spinge Arendt ad interrogarsi sulla capacità di giudizio e sulla responsabilità individuale. Se ci si soffermerà su alcune caratteristiche del totalitarismo è perché, come afferma Arendt: «[...] nessuna discussione sulla responsabilità personale può aver senso senza tener conto delle precise circostanze di fatto»<sup>16</sup>. Considerato che, per Arendt, «la procedura giuridica e il problema della responsabilità personale sotto la dittatura non consentono a nessuno di scaricare le proprie responsabilità sul sistema nel suo complesso», «va però aggiunto che neanche il sistema può essere trascurato. Lo si può definire un'attenuante, morale e giuridica [...] attenuanti che non sono certo una scusa per commettere tali crimini»<sup>17</sup>.

*Le origini del totalitarismo* è la grande opera del '51, la cui tesi centrale è che il totalitarismo sia una possibilità insita nello sviluppo della modernità e, al contempo, qualcosa di inedito, con la sua particolare combinazione di ideologia e terrore. Animato dalla convinzione che “tutto è possibile” il totalitarismo si spinge fino all'estremo con l'obiettivo di trasformazione della natura umana, nel tentativo di estirpare da essa la spontaneità, ossia quella libertà di cui la singolarità è portatrice e che, con l'imprevedibilità che porta con sé nell'agire e nel pensare, costituisce l'ostacolo più grande al movimento totalitario.

Arendt si interroga su come il totalitarismo metta in crisi le strutture della responsabilità e della capacità di giudicare. A questo obiettivo concorre, in primo luogo, l'ideologia. Nel suo atteggiamento di disprezzo e manipolazione della realtà, essa non è altro che un tentativo disperato di «sfuggire alla responsabilità politica»<sup>18</sup>. Costituendo una interpretazione del mondo e della storia in termini di necessità, non prevede un posto per il pensiero e il giudizio morale individuale, dunque per la responsabilità personale.

Se il tentativo è quello di sradicare l'agire umano stesso, strappandogli la spontaneità al fine di scrollarsi di dosso il fardello della sua imprevedibilità, già da questo punto di vista, il totalitarismo costituisce una fuga dalla responsabilità politica, ossia dal dover fare i conti con gli esiti sempre incerti dell'azione. Invece di confrontarsi con tali rischi, il totalitarismo vorrebbe superare la condizione di finitezza e mondanità dell'esistenza umana ponendosi, per così dire, in una posizione “esterna” ed ideale (quella appunto dell'ideologia) dalla quale “creare” un mondo funzionante secondo i meccanismi della stringente logicità.<sup>19</sup>

In secondo luogo, la struttura del regime totalitario, analizzata dall'interno, così come gli atti di cui questo si fa promotore, impediscono di scorgere il normale funzionamento dei meccanismi della responsabilità.

La gerarchia totalitaria è, infatti, estremamente mobile e fluttuante, caratterizzata da una fondamentale “assenza di struttura”, la quale permette continui spostamenti dei centri di potere e di autorità attraverso un

---

<sup>16</sup> H. ARENDT, *Personal Responsibility under Dictatorship*, «The Listener», 72 (6 agosto 1964), pp. 185-187 e p. 205; trad. it. *La responsabilità personale sotto la dittatura* in EAD. *Responsabilità e giudizio* cit., p. 36.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 27.

<sup>18</sup> H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo* cit., p. 12.

<sup>19</sup> Cfr. F. FISTETTI, *Totalitarismo e nichilismo in Hannah Arendt* in C. GALLI (a cura di), *Logiche e crisi della modernità*, Il Mulino, Bologna 1991, p. 429 e pp. 434-437.

meccanismo di moltiplicazione degli uffici; le formazioni d'élite, poi, sono continuamente cambiate, spostate, create e soppresse. Questa fluidità interna impedisce quindi la localizzazione della responsabilità.<sup>20</sup>

Il capo, inoltre, è il centro e il motore del movimento. L'aspetto più importante sta nel fatto che egli si identifica con ogni suo funzionario, assumendosi quindi personalmente la responsabilità per tutto quanto accade; tramite questo suo monopolio della responsabilità siamo di fronte ad una situazione in cui «la totale responsabilità del capo per tutto quanto avviene nel movimento e la completa identificazione con ogni suo funzionario fanno sì che nessuno si trovi mai ad esser responsabile per le proprie azioni o possa spiegarne la ragione»<sup>21</sup>. Alla luce di ciò si spiegano anche i tentativi di autodifesa formulati dagli imputati ai vari processi mediante le teorie dell'ingranaggio e degli ordini superiori.

Il regime era in grado di causare un forte disorientamento della capacità morale.<sup>22</sup> L'auto-mistificazione dell'agire non avveniva soltanto mediante l'ideologia, imponendo atti in un contesto in cui appaiono comuni (ossia non-eccezionali), ma in diversi modi: in primo luogo, spostando le scelte verso situazioni all'apparenza di poca importanza, che dissimulavano cioè il loro carattere criminale. In secondo luogo, rendendo le scelte illusorie, tali per cui cioè entrambi i corni dell'alternativa si equivalgono: il totalitarismo «riuscì a precludere alla personalità morale la via d'uscita individualistica e a rendere le decisioni della coscienza assolutamente problematiche e ambigue. Quando un uomo si trova di fronte all'alternativa di tradire gli amici condannandoli a essere uccisi o di abbandonare alla morte la moglie e i figli, per cui è in ogni senso responsabile, quando persino il suicidio significherebbe l'immediato assassinio della sua famiglia, come può egli decidere? L'alternativa non è più fra bene e male, ma fra assassinio e assassinio»<sup>23</sup>. In terzo luogo, l'organizzazione e la compartimentazione delle mansioni (il loro ruolo circoscritto) dissimula i legami fra azione e conseguenza, dunque svincola il singolo dalla diretta responsabilità.

La pianificazione dell'ordine macchinale, la burocratizzazione e la funzionalizzazione portate all'estremo producono deresponsabilizzazione, garantendo irresponsabilità e, spesso, impunità: questo sistema produce una disgiunzione fra il proprio ruolo e il proprio sé, di modo che non ci si senta coinvolti in quanto persone, ma soltanto come funzionari; l'iniziativa, poi, in quanto proveniente da altri, trasforma i singoli in meri esecutori di ordini; infine, la propria presenza non viene percepita come determinante, in quanto si è sempre sostituibili. In *Sulla violenza* (1970), Arendt scrive: «oggi dovremmo aggiungere la più recente e forse più formidabile forma di un simile dominio: la burocrazia o il dominio di un intricato sistema di uffici in cui nessuno può essere ritenuto responsabile e che potrebbe giustamente essere definito come il dominio da parte di Nessuno. (Se, d'accordo col pensiero politico tradizionale, definiamo la tirannide come il governo che non è tenuto a render conto di se stesso, il dominio da parte di Nessuno è chiaramente il più tirannico di

---

<sup>20</sup> Cfr. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo* cit., p. 509 e pp. 547-554. In questo aspetto è possibile cogliere una certa affinità con la burocrazia, intesa come il "governo di nessuno".

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 517 (cfr. anche *ivi*, p. 516). Per un approfondimento sulla figura del capo cfr. P. BAEHR, *The Theory of Totalitarian Leadership* in P. BAEHR, P. WALSH (edited by), *The Anthem Companion to Hannah Arendt*, Anthem Press, New York-London 2017, pp. 221-248.

<sup>22</sup> Questo punto è ben affrontato in V. GÉRARD, *La perdita di senso dei problemi morali nei sistemi totalitari* in F. FISTETTI, F. R. RECCHIA LUCIANI (a cura di), *Hannah Arendt* cit., pp. 249-260.

<sup>23</sup> H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo* cit., p. 619.



tutti, dato che non è rimasto proprio nessuno che potrebbe essere chiamato a rispondere di quello che sta facendo. È questo stato di cose, che rende impossibile la localizzazione della responsabilità [...]»<sup>24</sup>.

All'interno del regime, inoltre, scompare la connessione fra movente-azione e fra azione-conseguenza. Infatti, se si guardano le cose dal punto di vista dei carnefici, il male di cui essi si fanno agenti si è rivelato insensato proprio in virtù della mancanza di motivazioni alla base di quegli atti mostruosi; dal punto di vista delle vittime, invece, la distinzione fra innocente e colpevole non aveva più alcun significato: si veniva considerati “nemici” e si veniva internati, pur non essendosi macchiati di alcuna colpa, mentre si veniva considerati “amici” e si era apprezzati allorché si commettevano i peggiori crimini. Uno dei tratti denotativi del male totalitario consiste, quindi, nella mutazione delle relazioni della responsabilità: «la cosa difficile da capire è che [...] questi crimini mostruosi avvengono [...] in un mondo privo di quella struttura di conseguenze e responsabilità senza la quale la realtà rimane per noi una massa di dati incomprensibili»<sup>25</sup>.

Già in *Colpa organizzata e responsabilità universale* del '45, Arendt aveva rilevato alcuni caratteri degli individui implicati nei crimini dell'organizzazione totalitaria nazista, la quale non si serve tanto degli assassini o dei fanatici per raggiungere i suoi scopi, quanto di quei “borghesi”, onesti lavoratori e padri di famiglia, che hanno tutti i segni esteriori della rispettabilità. Questa premura con cui il *pater familias* si dedica al benessere e alla sicurezza di moglie e figli diviene, nel nostro tempo, l'unica cosa che egli ha a cuore. Secondo Arendt, non ci si era resi conto che questa categoria di persone, sotto la pressione delle caotiche condizioni economiche, si era trasformata in una categoria di “avventurieri involontari”: la docilità di questo tipo umano e la ristrettezza del suo orizzonte lo hanno reso pronto, in qualsiasi momento, a sacrificare le sue convinzioni, il suo onore e la stessa dignità umana in virtù della difesa della sua dimensione “privata”. Tutte le volte in cui la società – per esempio, attraverso la disoccupazione – frustra il normale funzionamento e la normale stima di sé dell'uomo comune, lo prepara per quell'ultimo stadio in cui assolverà passivamente qualsiasi funzione. Tale individuo è letteralmente pronto a fare qualsiasi cosa: la sola condizione che pone è di «essere totalmente esentato dalla responsabilità» per le proprie azioni. Infatti, sgravata la coscienza da ogni peso grazie all'organizzazione burocratica, tutto ciò che prova si riduce ad un senso di responsabilità nei confronti della propria famiglia. Secondo Arendt, la trasformazione del *pater familias* nel “borghese” concentrato solo sulla propria esistenza privata ed estraneo ad ogni virtù civica, è un fenomeno tipicamente moderno. Le necessità del nostro tempo possono, in qualunque momento, trasformarlo nell'uomo-massa strumento di qualsivoglia folle impresa. Il suo opportunismo deriva dall'aver condotto la dicotomia fra funzioni private e pubbliche, fra famiglia e lavoro, ad un punto tale che egli non è più in grado di trovare dentro di sé alcun legame fra le due. Allorché, quindi, il suo lavoro lo costringe ad uccidere delle

---

<sup>24</sup> H. ARENDT, *Sulla violenza* cit., pp. 40-41. Sulla burocrazia – o “organizzazione”, come la definisce nel '53 (cfr. EAD. *Quaderni e diari* cit., p. 306) – come “governo di nessuno” si veda anche EAD. *Vita activa* cit., p. 33. Su questo, è importante per Arendt il contributo di Kafka: cfr. H. ARENDT, *Franz Kafka: A Revaluation*, «Partisan Review», 11 (1944), pp. 412-422; trad. it. *Franz Kafka: il costruttore di modelli* in EAD. *Il futuro alle spalle* cit., pp. 23-41. Sulla rilevanza di Kafka per Arendt, come pensatore politico e costruttore di modelli (attraverso le sue parabole), si veda L. SANÒ, *Metamorfosi del potere. Percorsi e incroci tra Arendt e Kafka*, Inschibboleth, Roma 2017.

<sup>25</sup> H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo* cit., p. 610.

persone, egli non si considera un assassino, in quanto non agisce secondo la propria inclinazione, bensì si limita a svolgere le mansioni assegnategli.<sup>26</sup>

## 2.2 Il male radicale

Il problema del male, sostiene Arendt fin dal '45, «sarà la questione fondamentale della vita intellettuale europea nel dopoguerra»<sup>27</sup> e rimarrà per lei una questione problematica, come si evince da una lettera del '72: «nell'ultimo anno ho lavorato molto sulla volontà [...] Molte cose rimangono problematiche. Per me soprattutto la riflessione sul male»<sup>28</sup>.

Il male radicale, per Arendt, è quel male che ha fatto la sua comparsa nella storia col totalitarismo.<sup>29</sup> Il concetto di “male radicale” nasce dalla convinzione, propria del cristianesimo, della originaria corruzione umana; successivamente Kant apporta una svolta al significato di tale nozione, scindendola da quella religiosa di “peccato originale”.<sup>30</sup>

Il male radicale di cui parla Kant, cui è la stessa Arendt a fare riferimento, è però qualcosa di molto diverso da ciò di cui parla Arendt.<sup>31</sup> Per il filosofo di Königsberg, volere liberamente il male o, in altri termini, agire intenzionalmente per amore della malvagità, risulta semplicemente inconcepibile, rappresenta un *absurdum* morale (in quanto presupporrebbe una ragione malvagia, una volontà assolutamente cattiva, che però non è mai riferibile all'uomo). Secondo il Kant de *La religione entro i limiti della semplice ragione* (1793), nell'uomo è possibile osservare la compresenza di una disposizione al bene e di una propensione al male; riguardo a quest'ultima, si può affermare che ogni uomo nasce con una tendenza verso il male, e che questa tendenza può essere ben rappresentata come una radice. Per Kant, il fatto che l'uomo sia cattivo (malvagità) dipende dal fatto che, pur essendo consapevole della legge morale, egli può assumere come principio di determinazione della propria azione una massima contraria alla legge morale stessa. Egli definisce tale tendenza “male radicale” poiché ritiene sia innata; tuttavia, in quanto è presente in un essere che agisce liberamente, ritiene sia anche qualcosa che l'uomo si è procurato da se stesso, ovvero che gli deve poter essere imputata come qualcosa di cui si è reso egli stesso colpevole. E l'uomo è cattivo allorché, nel momento in cui accoglie i moventi delle sue massime, ne inverte l'ordine, erigendo il movente dell'amore di

---

<sup>26</sup> Per l'analisi della figura del *pater familias* cfr. H. ARENDT, *Organized Guilt and Universal Responsibility*, «Jewish Frontier», 13 (1945), pp. 19-23; trad. it. *Colpa organizzata e responsabilità universale* in EAD. *Archivio Arendt 1* cit., pp. 163-166.

<sup>27</sup> H. ARENDT, *Nightmare and Flight*, Recensione a D. DE ROUGEMONT, *The Devil's Share*, «Partisan Review», 12 (1945), pp. 259-260; trad. it. *Incubo e fuga* in EAD. *Archivio Arendt 1* cit., p. 168.

<sup>28</sup> H. ARENDT, M. HEIDEGGER, *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze* cit. p. 183 (lettera del 18 giugno 1972).

<sup>29</sup> Sul male radicale cfr. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo* cit., pp. 607-629; H. ARENDT, K. JASPERS, *Carteggio* cit., pp. 104-105 (lettera del 4 marzo 1951); H. ARENDT, *Vita activa* cit., p. 178; EAD. *Che cosa resta?* cit., p. 13; EAD. *Quaderni e diari* cit., pp. 12, 22, 100, 108, 280, 497-498, 519; EAD. *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 52.

<sup>30</sup> Sull'evoluzione della nozione di “male radicale” cfr. M. A. PRANTEDA, *Male radicale* in P. P. PORTINARO (a cura di), *I concetti del male*, Biblioteca Einaudi, Torino 2002, pp. 159-183.

<sup>31</sup> Cfr. R. J. BERNSTEIN, *Riflessioni sul male radicale: Arendt e Kant*, «La società degli individui», 13 (2002), pp. 5-17.

sé a condizione dell'osservanza della legge morale.<sup>32</sup> Kant, quindi, spiega la questione attraverso l'ipotesi dell'inversione dei moventi: la massima è buona solo se il movente è quello di agire per rispetto della legge morale.<sup>33</sup>

Il discorso kantiano è di non facile decifrazione: da una parte, egli afferma che l'uomo ha una tendenza innata al male, la quale farebbe di per sé pensare ad un'influenza causale necessaria, dall'altra sostiene al tempo stesso che tale tendenza deriva dall'esercizio della nostra libertà; da una parte parla di qualcosa di innato, dall'altra di qualcosa di attribuibile all'uomo. Infatti, per lui, questa tendenza può essere modificata: il male radicale «essendo una tendenza naturale, non può essere sradicato da forze umane [...] però è necessario che tale tendenza possa essere vinta, giacché essa si presenta nell'uomo in quanto essere che agisce liberamente»<sup>34</sup> e che, quindi, è sempre responsabile.<sup>35</sup> Se, a prima vista, sembra che questa radicalità escluda l'esercizio della libertà, al contrario, il filosofo di Königsberg intende proprio conciliare la radicalità con la libertà del volere e, quindi, con la responsabilità.

Ciò che interessa qui sottolineare è che, per lui, il male radicale rappresenta la tendenza innata ad adottare massime cattive (quelle per cui il movente dell'azione del rispetto della legge morale è subordinato agli altri moventi naturali), e non un tipo particolare di male fenomenico, ossia un male che ha fatto la sua comparsa sulla scena del mondo.

Arendt non fornisce una definizione precisa di ciò che – soprattutto ne *Le origini del totalitarismo* – chiama “male radicale”, ma ne individua una serie di caratteri. La prima è indubbiamente la sua inafferrabilità: infatti, sostiene che «è conforme alla nostra tradizione filosofica non poter concepire un “male radicale”, e ciò vale tanto per la teologia cristiana, che ha concesso persino al demonio un'origine celeste, quanto per Kant, l'unico filosofo che, nella terminologia da lui coniata, deve avere perlomeno sospettato l'esistenza di questo male, benché l'abbia immediatamente razionalizzato nel concetto di malvolere pervertito, spiegabile con motivi intelligibili»<sup>36</sup>. L'incomprensibilità del male radicale risiede nella constatazione che i parametri giuridici e morali a disposizione si sono rivelati inadeguati e obsoleti di fronte a questo fenomeno inedito. Questo tipo di crimini, infatti, non era previsto da alcun ordinamento, giuridico o morale. «L'originalità del totalitarismo è orribile non perché con esso sia venuta alla luce qualche nuova “idea”, ma perché i suoi stessi atti costituiscono una rottura con l'insieme delle nostre tradizioni; essi hanno mandato chiaramente in frantumi le nostre categorie politiche e i nostri criteri di giudizio morale. In altre parole, l'evento stesso, il fenomeno che cerchiamo – e dobbiamo cercare – di comprendere ci ha privato dei nostri usuali strumenti di

---

<sup>32</sup> Cfr. I. KANT, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, a cura di V. CICERO e M. RONCORONI, trad. it., Rusconi, Milano 1996, pp. 99-111.

<sup>33</sup> All'interno della riflessione kantiana, quindi, non si incontra soltanto la concezione della libertà, presente nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, come autonomia, ma anche quella della libertà come libero arbitrio, scelta fra alternative, cioè facoltà di scegliere se seguire la legge morale o disobbedirvi.

<sup>34</sup> I. KANT, *La religione entro i limiti della semplice ragione* cit., p. 111.

<sup>35</sup> Questo, sottolinea Bernstein, perché qualsiasi status Kant possa assegnare alla tendenza al male, questa non può essere sufficiente ad indurci a fare il male (cfr. R. J. BERNSTEIN, *Riflessioni sul male radicale* cit., p. 15).

<sup>36</sup> H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo* cit., p. 628. Sull'indicibilità del male totalitario cfr. P. AMODIO, *Male radicale e banalità del male: Hannah Arendt e le aporie del pensare Auschwitz* in P. AMODIO, R. DE MAIO, G. LISSA (a cura di), *La Sho'ah tra interpretazione e memoria*, Vivarium, Napoli 1998, pp. 319-324.

comprensione»<sup>37</sup>. Per Arendt, «ad Auschwitz è successo qualcosa, che noi tutti non siamo preparati a comprendere»<sup>38</sup>.

Un'altra caratteristica a questa connessa è l'assolutezza: il male radicale è *ab-solutus* in quanto non deducibile da «motivi umanamente comprensibili»<sup>39</sup>. La mancanza di motivazioni e dell'immaginazione (che genera un fallimento della compassione) sono comunque soltanto «sintomi psicologici»<sup>40</sup> che non definiscono l'essenza del male radicale. Il carattere di assolutezza torna nel '53, quando Arendt sostiene che, se bene e male possono esistere soltanto nelle relazioni fra uomini (diventando questioni di giustizia e ingiustizia), la radicalità del male indica ciò che è voluto indipendentemente dagli uomini e che distrugge questa relatività e queste relazioni.<sup>41</sup>

Anche a livello personale, in una lettera a Jaspers del 4 marzo 1951, Arendt ammette di non saper dire “che cosa” sia questo male, ma se c'è una cosa di cui si sente sicura è che questo abbia a che fare con la superfluità, con il rendere gli uomini superflui:

«che cosa sia realmente oggi il male nella sua dimensione radicale, non lo so, ma mi sembra che esso in certo modo abbia a che fare con i seguenti fenomeni: la riduzione di uomini in quanto uomini ad esseri assolutamente superflui, il che significa non già affermare la loro superfluità nel considerarli mezzi da utilizzare, ciò che lascerebbe intatta la loro natura umana e offenderebbe soltanto il loro destino di uomini. Ciò avviene soltanto quando si elimina qualsiasi *unpredictability*, quella imprevedibilità che è nel destino e alla quale corrisponde, negli uomini, la spontaneità»<sup>42</sup>

Questo è stato, secondo Arendt, il tentativo di cambiamento della natura umana operato dal totalitarismo, che viene descritto nelle sue tappe. Il primo passo nella preparazione dei “morti viventi” consiste nella distruzione della personalità giuridica, ossia nella morte del soggetto di diritto, condizione indispensabile per il dominio totale, la quale viene realizzata ponendo certe categorie fuori dalla protezione della legge, nell'illegalità, e collocando i campi al di fuori del normale sistema penale. Si passa, in secondo luogo, alla distruzione della personalità morale: il fatto decisivo è che all'uomo viene sottratta la possibilità di scegliere praticamente il bene; poiché il totalitarismo riesce a precludere la via d'uscita individualistica e a rendere le decisioni profondamente problematiche, la coscienza non è stata in grado di opporsi a questo attacco alla personalità morale. Il terzo e ultimo stadio è rappresentato dalla dissoluzione dell'individualità. Questa tappa consiste nell'uccisione dell'unicità, della peculiarità e dell'identità propria di ogni singolo individuo. L'eliminazione fredda e sistematica dei corpi avveniva dopo che gli uomini erano stati trasformati in meri “esemplari dell'animale umano”.<sup>43</sup> La coesistenzialità di potere distruttivo/creativo del dominio totalitario si è

---

<sup>37</sup> H. ARENDT, *Comprensione e politica* cit., p. 82.

<sup>38</sup> H. ARENDT, *Che cosa resta?* cit., p. 13.

<sup>39</sup> H. ARENDT, *Prefazione alla prima edizione de Le origini del totalitarismo* cit., p. LXXXI.

<sup>40</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 109 (settembre 1951).

<sup>41</sup> Cfr. *ivi*, p. 280 (aprile 1953).

<sup>42</sup> H. ARENDT, K. JASPERS, *Carteggio. 1926-1969* cit., p. 104 (lettera del 4 marzo 1951). La superfluità come tratto del male radicale era già stata indicata nell'agosto 1950 (cfr. EAD. *Quaderni e diari* cit., p. 22).

<sup>43</sup> Sulla descrizione di queste tappe cfr. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo* cit., pp. 612-629.

mostrata nello “smontare” la natura umana e nella produzione di un inedito antropologico, una paradossale super-umanità di esseri sub-umani o non-più-umani.<sup>44</sup>

Le ultime caratteristiche che vengono attribuite al male radicale sono la sua impunità ed imperdonabilità. Per questi crimini radicalmente nuovi, sostiene Arendt, non esiste una punizione adeguata (anche il massimo della pena, la pena capitale, è inadeguato). Nei suoi *Quaderni*, Arendt aveva definito il male radicale come «ciò con cui non ci si può riconciliare, ciò che non si può in alcun caso accettare [...], e ciò di fronte al quale non si può nemmeno passare oltre in silenzio [...] Questo non significa che ogni male debba essere punito; ma che debba essere punibile»<sup>45</sup>.

Ciò che in queste note era stato definito come l'inconciliabile diviene successivamente l'imperdonabile. A distanza di qualche anno, infatti, Arendt torna sul male radicale in *Vita activa*. L'impunità e imperdonabilità è «il vero segno dei delitti che, dopo Kant, chiamiamo “male radicale” e della cui natura così poco sappiamo, anche noi che pure siamo stati esposti a una delle loro rare deflagrazioni sulla scena pubblica». Arendt definisce il totalitarismo l'esplosione, sulla scena pubblica, del male radicale. I caratteri di questo tipo di male sono richiamati nelle seguenti parole: «tutto ciò che sappiamo è di non poter né punire né perdonare tali crimini», e che «trascendono il dominio delle cose umane e le potenzialità del potere umano, distruggendoli entrambi radicalmente ovunque compaiano»: in questi casi l'azione non è espressione del potere d'agire, poiché «l'atto ci priva di ogni potere» (di perdonare o di punire). Per Arendt, si tratta di crimini che oltrepassano le capacità umane, distruggendone ogni potenzialità. Non tutto è perdonabile. Il “male radicale” segnala i limiti del potere umano. E laddove diventiamo impotenti sembra che siamo costretti a sradicare questo male: qui «possiamo solo ripetere con Gesù: “Sarebbe meglio per lui legarsi una pietra al collo e gettarsi nel mare».<sup>46</sup>

Come si evince da questa breve ricostruzione, Arendt non sviluppa alcuna riflessione compiuta su quel male che, nei primissimi anni Cinquanta, definisce “radicale”; e tuttavia il problema torna a farsi sentire più di dieci anni dopo, quando intraprende l'avventura-Eichmann.

---

<sup>44</sup> Cfr. F. R. RECCHIA LUCIANI, *L'esperienza arendtiana dell'estremo: la deumanizzazione del corpo nelle “fabbriche della morte”* in F. FISTETTI, F. R. RECCHIA LUCIANI (a cura di), *Hannah Arendt cit.*, p. 231. Arendt imposta e nomina quindi, in anticipo rispetto alle ben più articolate riflessioni di Foucault, il problema della biopolitica, del rapporto fra potere politico e vita; cfr. S. FORTI, *Vite senza mondo, Saggio introduttivo* a H. ARENDT, *Archivio Arendt 2 cit.*, p. XXI; A. MOSCATI, “*Biopolitica*” e singolarità in *Hannah Arendt*, «aut-aut», 328 (2005), pp. 99-118.

<sup>45</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari cit.*, p. 12 (giugno 1950). Sull'interessante e complessa questione della riconciliazione, rispetto alla quale Roger Berkowitz propone nove diverse tesi, cfr. R. BERKOWITZ, *Reconciling Oneself to the Impossibility of Reconciliation: Judgment and Wordliness in Hannah Arendt's Politics* in R. BERKOWITZ, I. STOREY (edited by), *Artifacts of Thinking cit.*, pp. 9-36.

<sup>46</sup> Cfr. H. ARENDT, *Vita activa cit.*, p. 178. Sui limiti del perdono cfr. anche G. HUNT, *Forgiveness*, «HA: Journal of the Hannah Arendt Center», 2 (2014), pp. 60-63. Opposta, invece, la prospettiva di Derrida, per il quale il vero perdono perdona l'imperdonabile: cfr. J. DERRIDA, *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*, trad. it. a cura di L. ODELLO, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004. Per Derrida, l'«aporia» del perdono è che «il perdono, se ce n'è, deve e può perdonare solo l'imperdonabile, l'inespiabile – e quindi fare l'impossibile. Perdonare il perdonabile, il veniale, lo scusabile, ciò che si può sempre perdonare, non è perdonare» (*ivi*, p. 47). Esso, «non esiste come possibile, non esiste se non [...] impossibilizzandosi, per così dire, e nella sopportazione infinita dell'impossibile come impossibile» (*ivi*, p. 100).

### 2.3 Il caso Eichmann

La questione delle riflessioni arendtiane seguite al caso Eichmann sono state largamente discusse, da studiosi di diverso orientamento.<sup>47</sup> Nel 1961 Arendt segue il processo ad Eichmann a Gerusalemme come corrispondente del *The New Yorker*, inizia a scrivere il suo *reportage* nel 1962, il quale viene pubblicato fra il 16 febbraio e il 16 marzo del 1963 sulle colonne del giornale e, successivamente, ma sempre nello stesso anno, diventa un libro. In una lettera del 2 gennaio 1961 spiega la sua scelta di partecipare al processo nei termini di un «debito» verso il suo passato.<sup>48</sup> In quest'occasione, quindi, Arendt assume, non più soltanto metaforicamente, la posizione e il ruolo dello spettatore giudicante.<sup>49</sup> Com'è noto, la pubblicazione solleva un gran polverone di critiche (la cui veemenza dà origine alla famosa “controversia”)<sup>50</sup>, le quali si concentrano soprattutto attorno al tono utilizzato, alle responsabilità e al coinvolgimento riconosciuto dei Consigli ebraici, alle critiche rivolte al neonato Stato d'Israele e alla nozione di “banalità del male”; tali critiche, inoltre, oscureranno gli aspetti di assoluta novità che Arendt indicherà, ossia la comparsa di una nuova tipologia di criminale (non malvagio, incapace di pensiero, senza motivi) e un tipo inedito di crimini (i crimini contro l'umanità, perpetrati sul corpo del popolo ebraico).<sup>51</sup>

---

<sup>47</sup> Si veda, ad esempio, S. E. ASCHHEIM (edited by), *Hannah Arendt in Jerusalem*, University of California Press, Berkeley 2001. Sulla figura e la vita di Adolf Eichmann cfr. B. STANGNETH, *Eichmann Before Jerusalem. The Unexamined Life of a Mass Murderer*, translated by R. MARTIN, Alfred A. Knopf, New York 2014 (ed. orig. 2011); D. CESARANI, *Becoming Eichmann. Rethinking the Life, Crimes, and Trial of a “Desk Murderer”*, Da Capo Press, Cambridge 2006.

<sup>48</sup> Cfr. H. ARENDT, M. McCARTHY, *Tra amiche* cit., p. 213, nota 2 (cfr. inoltre E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt 1906-1975* cit., p. 375).

<sup>49</sup> Cfr. L. Y. BILSKY, *When Actor and Spectator Meet in the Courtroom: Reflections on Hannah Arendt's Concept of Judgment* in R. BEINER, J. NEDELSKY (edited by), *Judgment, Imagination and Politics* cit., pp. 257-285. Leora Bilsky prende il processo Eichmann come caso concreto per riflettere sulla concezione del giudizio arendtiana e, in particolare, sul rapporto fra l'attore e lo spettatore. Secondo Bilsky, attore e spettatore non possono venir separati, in quanto Arendt propone una concezione dialogica del giudizio, collocandolo “fra” l'attore e lo spettatore.

<sup>50</sup> Nelle sue bozze per vari eventi tenuti nel fra il '62 e il '64, in cui si ritrovano le stesse difficoltà “tecniche” e “sostanziali” sollevate nel resoconto e in *La responsabilità personale sotto la dittatura* (1964), Arendt cerca di chiarire il significato della posizione che aveva assunto rispetto alla vicenda Eichmann. Cfr. H. ARENDT, *Speeches and Writing file 1923-1975, Essays and lectures, Eichmann Adolf Lectures*, various venues 1962-1964, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), pp. 024813-024842. Dalla sua parte si schierano Karl Jaspers, Mary McCarthy, Dwight MacDonald, Raul Hilberg, Bruno Bettelheim e Susan Sontag.

<sup>51</sup> Cfr. H. ARENDT, *La banalità del male* cit., pp. 260-284. Secondo Seyla Benhabib, infatti, la categoria che più rappresenta il contributo arendtiano al pensiero morale e giuridico non è tanto quella di “banalità del male”, quanto quella di *crimes against humanity* (cfr. S. BENHABIB, *Arendt's Eichmann in Jerusalem* in D. VILLA, edited by, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* cit., pp. 76 ss.). Con questa espressione Arendt non intende riferirsi alla *Menschlichkeit* (umanità), ma alla *Menschheit* (condizione umana): cfr. H. ARENDT, L. YAHIL, *Correspondence 1961-1971*, «Yad Vashem Studies», 37 (2009), pp. 40-65; trad. it. *L'amicizia e la Shoah. Corrispondenza con Leni Yahil*, EDB, Frascati 2017, p. 84 (lettera del 19 dicembre 1961). Quella con Leni Yahil (1912-2007), storica israeliana di origine tedesca studiosa della *Shoah* (incontrata a Gerusalemme nell'aprile del 1961), è un'amicizia mai veramente decollata, che non ha saputo resistere alla bufera sollevata dal *reportage* su Eichmann; su questo cfr. S. SHAVIT, D. MICHMAN, *Hannah Arendt and Leni Yahil – A Friendship that Failed the Test*, «Yad Vashem Studies», 37 (2009), pp. 19-39; I. POSSENTI, *Dissonanze. Hannah Arendt e Leni Yahil, Introduzione* ad H. ARENDT, *L'amicizia e la Shoah* cit., pp. 5-33.

Eichmann si è sempre mostrato non pentito – dato che «il pentimento è roba da bambini»<sup>52</sup> – e dichiarato «non colpevole nel senso dell'atto d'accusa»<sup>53</sup>. Arendt sottolinea il «carattere istrionesco dell'uomo»<sup>54</sup>, che non era stato dichiarato affetto da alcuna particolare patologia mentale, né poteva essere adeguatamente compreso come un individuo imbevuto di ideologia fino al midollo.<sup>55</sup> Il tratto distintivo e dominante della personalità di Eichmann che colpisce Arendt è l'inabilità o «incapacità di pensare, cioè di pensare dal punto di vista di qualcun altro»<sup>56</sup>, «di vedere le cose dal punto di vista degli altri»<sup>57</sup>, caratteristica per la quale ella utilizza il termine *thoughtlessness*. Questa mancanza di riflessione e interrogazione è rivelativa di una radicale incapacità di giudicare, ossia di discernere, immaginare e rappresentarsi i punti di vista altrui e prendere posizione rispetto agli eventi. Non è una questione di intelligenza o di capacità logica. Kantianamente parlando, Eichmann è certamente capace di formulare giudizi determinanti; in fondo, applicare regole a casi particolari è il primo compito di un buon funzionario o di un burocrate. È, invece, la capacità propria del giudizio riflettente, ossia riflettere a partire da un fatto inedito, ciò di cui era incapace. Questa incapacità non è innata o congenita, né immodificabile o definitivamente acquisita, ma appartiene all'ordine del rifiuto e della rinuncia. Pensare non è un'operazione tecnica, ma una possibilità presente in ogni uomo, e Eichmann ha rinunciato volontariamente a quelle possibilità che sono esclusivamente personali, ossia pensare e giudicare in prima persona. Egli sceglie di non scegliere e di non prendere posizione, attestando il suo indifferentismo morale.

Nel pensiero di Arendt si possono individuare tre declinazioni dell'indifferenza: la prima e la più grave è l'indifferenza morale eichmanniana, la seconda è quell'assenza di pensiero quotidiana e, in certa misura, legittima che potremmo identificare col pregiudizio, ed infine l'indifferenza positivamente intesa è la condizione di imparzialità del giudizio.<sup>58</sup>

Il fatto che dismettere l'attività del pensare sia un'opzione sempre, per così dire, dietro l'angolo e a portata di tutti, non implica che ci sia “un Eichmann” in ognuno di noi: Arendt afferma di aver sempre odiato questa nozione, in quanto semplicemente non vera.<sup>59</sup> Infatti, la constatazione del numero elevato di chi si è allineato e ha collaborato non è sufficiente per mettere sotto accusa l'umanità intera o la natura umana in quanto tale, perché «[...] sotto il terrore la maggioranza si sottomette, ma qualcuno no»<sup>60</sup>.

---

<sup>52</sup> H. ARENDT, *La banalità del male* cit., p. 33.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 29. Nei suoi manoscritti si legge: «*In the spirit of the indictment, I am not guilty*»: H. ARENDT, *Adolf Eichmann File 1938-1968, Trial -Minutes of sessions - English - Nos. 6-8, Prosecutor's opening address*, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), p. B-1 (si tratta dell'immagine digitale n. 5).

<sup>54</sup> H. ARENDT, *La banalità del male* cit., p. 61.

<sup>55</sup> Cfr. *ivi*, pp. 33-34.

<sup>56</sup> *Ivi* cit., p. 57.

<sup>57</sup> *Ivi* cit., p. 55.

<sup>58</sup> Cfr. F. KURBACHER, *The Power of Judging – or how to distinguish 'indifference' in Kant and Arendt. Some critical notes on the structure of activities*, «Estudios Ibero-Americanos», 43 (2017), pp. 504-512.

<sup>59</sup> Si veda la risposta a Christian Bay alla conferenza del '72: «*There is none in you and none in me!*» (H. ARENDT, *On Hannah Arendt* cit., p. 308), protesta.

<sup>60</sup> H. ARENDT, *La banalità del male* cit., p. 240.

In Eichmann, la coscienza si è presentata alla stregua di un “contenitore vuoto”, che poteva essere riempito con qualsivoglia precetto, e che gli parlava con la rispettabile voce della società che lo circondava.<sup>61</sup> Eppure, Arendt dice qualcosa di più rispetto ad Eichmann stesso.<sup>62</sup> Egli diventa il punto da cui far partire una profonda interrogazione sulla moralità. Socrate e Eichmann vengono a rappresentare, per Arendt, due forme sempre possibili della soggettività,<sup>63</sup> dove l’incapacità di Eichmann nel pensare è «misura dell’assenza dell’individuo al mondo»<sup>64</sup> che può essere definita come «l’esistenza di un vuoto tra l’agente e la sua azione»<sup>65</sup>.

Il carattere estremo del totalitarismo si comprende se si tiene presente il suo tentativo di strappare l’uomo tanto al mondo plurale dei suoi pari quanto a quello interiore in cui entra in rapporto con se stesso: «[...] in certe condizioni di organizzazione politica la coscienza non funziona più [...]. Un essere umano non può mantenere intatta la propria coscienza se non può mettere in atto il dialogo con se stesso, cioè se perde la possibilità della solitudine»<sup>66</sup>, necessaria al pensiero. Un regime, tuttavia, non produce (immancabilmente e in ognuno) incapacità di pensare, ma se ne serve per i suoi scopi.<sup>67</sup> La forza della riflessione arendtiana sta proprio nella strenua difesa della responsabilità personale.

Al di là della sua accuratezza storica, il ritratto arendtiano di Eichmann rappresenta un particolare che rivela la sua portata esemplare e generale, e con ciò diviene per la pensatrice la possibilità di iniziare ad indagare quel nesso fra il male e l’assenza di giudizio che, tuttavia, non ha fatto a tempo ad elaborare compiutamente.

## 2.4 Il male banale

“*A Report on the Banality of Evil*” è il sottotitolo apposto da Arendt al resoconto del processo ad Eichmann, probabilmente senza nemmeno rendersi troppo conto della miccia che in questo modo avrebbe acceso. La locuzione si è prestata facilmente a fraintendimenti, in quanto sembrava smorzare in maniera oltraggiosa la carica di tragicità di ciò che era accaduto. Tuttavia, va riconosciuto innanzitutto il suo carattere volutamente

---

<sup>61</sup> Sulla coscienza in/di Eichmann cfr. *ivi*, pp. 103, 113, 122-124, e 133.

<sup>62</sup> Cfr. M. W. JACKSON, *The Responsibility of Judgment and the Judgment of Responsibility* in G. T. KAPLAN, C. S. KESSLER (edited by), *Hannah Arendt. Thinking, Judging, Freedom*, Allen & Unwin, Sydney 1989, pp. 42-55 (contributo precedentemente uscito in «Windsor Yearbook of Access to Justice» nel 1988). Tre sono gli stereotipi riferiti ad Eichmann giudicati dall’Autore insoddisfacenti: il primo, sorto grazie al processo, durante il quale si è cercato di dipingerlo come un mostro; il secondo, sostenuto dallo stesso Eichmann, che si era presentato come un semplice esecutore, un burocrate; il terzo, l’idea che egli rappresenti una personalità-tipo, ossia la personalità obbediente di fronte all’autorità. Il “fenomeno Eichmann”, invece, è un «fenomeno generale», che non riguarda solo i mostri o i burocrati, ma l’incapacità di pensare e formulare giudizi morali.

<sup>63</sup> Cfr. S. FORTI, *Lecture socratiche cit.*, p. 103.

<sup>64</sup> N. MATTUCCI, *Mondo comune e responsabilità politica. Rileggendo la teoria politica di Hannah Arendt*, Eum, Macerata 2008, p. 105.

<sup>65</sup> B. ASSY, *Eichmann, Riccardo III e Socrate. Banalità del male e incapacità di pensare* in E. DONAGGIO, D. SCALZO (a cura di), *Sul male. A partire da Hannah Arendt*, Meltemi, Roma 2003, p. 173.

<sup>66</sup> H. ARENDT, *Socrate cit.*, p. 47.

<sup>67</sup> Nello scritto *Ideologia e terrore*, Arendt attribuisce il successo dell’ideologia al fatto che essa offrirebbe certezze alla mente umana, la quale ha bisogno di sicurezza e di far riferimento ad una trama di eventi coerenti e controllabili.



provocatorio e il fatto di aver sortito l'effetto di mettere in discussione diversi luoghi comuni sulla natura del male.<sup>68</sup>

Senza mettere in questione l'originalità dell'intuizione arendtiana, occorre tener presente il contributo che possono aver offerto alcune figure a lei molto vicine, quali Jaspers e Blücher, almeno come stimolo a pensare diversamente la questione del male. Nel dicembre del '63, infatti, Arendt scrive a Jaspers che era stato Blücher a considerare la possibilità che il male fosse «un fenomeno superficiale» e questo le tornò in mente al momento di pensare al sottotitolo<sup>69</sup>. Inoltre, ben quindici anni prima del processo ad Eichmann, nel 1946, seppur in maniera cursoria, Jaspers suggerisce ad Arendt di considerare gli avvenimenti accaduti sotto il regime totalitario nella loro «banalità»: «Secondo Lei, ciò che i nazisti hanno fatto non sarebbe valutabile come “delitto”; ebbene, il Suo modo di vedere la cosa mi sembra un po' inquietante poiché la colpa, che sopravanza ogni crimine finora concepito, assume inevitabilmente, alla luce delle Sue parole, un connotato di “grandezza” – di satanica grandezza [...] Mi sembra, poiché così è, che si debbano ricondurre le cose alla loro pura e semplice banalità, alla loro piatta nullità – i batteri provocano epidemie capaci di annientare intere popolazioni, eppure restano batteri e nulla più»<sup>70</sup>.

È qui da notare che Arendt rifiuta fin da subito l'immagine di qualcosa di demoniaco e, nella lettera di risposta del 17 dicembre '46, risponde: «[...] con il mio modo di esprimermi mi sono pericolosamente avvicinata all'idea di “satanica grandezza”, e quest'idea io la respingo del tutto, in pieno accordo con Lei. Eppure, esiste una differenza tra un uomo che si propone di assassinare la sua vecchia zia e gente che, in certa misura senza un diretto calcolo utilitaristico [...] erige fabbriche per la produzione di morti su vasta scala. [...] Forse dietro a tutto ciò si nasconde una verità: non si tratta di singoli uomini [...] uccisi da altri singoli uomini, ma è stato organizzato un tentativo di estirpare dal mondo il concetto stesso di uomo»<sup>71</sup>. Quindi, anche negli anni in cui matura l'idea della sua radicalità, il male non viene ad assumere per lei una dimensione di “grandezza demoniaca”.

Ora, Arendt utilizza l'espressione “banalità del male” soltanto due volte nel suo testo su Eichmann, di cui una nel sottotitolo.<sup>72</sup> In una lettera a Scholem del 24 luglio 1963, Arendt scrive:

«Ho cambiato idea e non parlo più di “male radicale” [...] non capisco perché chiami la mia espressione “banalità del male” una frase fatta o uno slogan. Per quanto ne so, nessuno ha usato questo termine prima di me; [...] Quel che ora penso veramente è che il male non è mai “radicale”, ma soltanto estremo, e che non possegga né profondità né una

---

<sup>68</sup> Sul tema si veda, per tutti, S. FORTI, *Banalità del male* in P. P. PORTINARO (a cura di), *I concetti del male* cit., pp. 30-52, in cui l'Autrice traccia un percorso che da Arendt passa per Bauman, Levi, Foucault e i filosofi del dissenso dell'Est europeo.

<sup>69</sup> Questa lettera sembra essere andata perduta, ed è per tale motivo che non si trova nel carteggio con Jaspers. Tuttavia, è stato possibile recuperarla grazie al lavoro svolto da Young-Bruel (cfr. E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt 1906-1975* cit., pp. 376-377).

<sup>70</sup> H. ARENDT, K. JASPERS, *Carteggio* cit., p. 71.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 74 (lettera del 17 dicembre 1946).

<sup>72</sup> Cfr. H. ARENDT, *La banalità del male* cit., p. 259. Lo stesso termine “male” compare due volte soltanto all'interno dello scritto: una quando Arendt afferma che il male totalitario aveva perso la proprietà della tentazione, la quale permette ai più di riconoscerlo in quanto tale (cfr. *ivi*, p. 156).

dimensione demoniaca. Esso può invadere e devastare il mondo intero, perché si espande sulla sua superficie come un fungo. Esso “sfida” [...] il pensiero, perché il pensiero cerca di raggiungere la profondità, di andare alle radici, e nel momento in cui cerca il male, è frustrato perché non trova nulla. Questa è la sua “banalità”. Solo il bene è profondo e può essere radicale. Ma non è questa la sede per affrontare seriamente tali questioni; penso di svilupparle in un altro contesto. Eichmann può servire molto bene da modello concreto per ciò che ho da dire»<sup>73</sup>.

Questo passo, citato innumerevoli volte, ha forse causato più malintesi che chiarimenti, poiché ad alcuni è sembrato che Arendt non stesse descrivendo un fatto, ma affermando qualcosa sulla natura stessa del male.<sup>74</sup> Il problema dell'estendibilità<sup>75</sup> dell'idea di banalità del male è, tuttavia, un modo fuorviante di affrontare il problema. Negli intenti di Arendt, infatti, tale nozione non rappresenta la chiave di volta di una teoria sul male in quanto tale. Per Arendt, infatti, interrogarsi sul male significa interrogarsi sul suo «quoziente di realtà»<sup>76</sup>, riconsegnarlo alla dimensione della storicità, della relazionalità e della responsabilità singolare. Ella affronta il problema del male nel suo carattere di evento, ossia svincolando la riflessione da qualsiasi riferimento al piano della trascendenza, ponendosi ancora una volta in una posizione eccentrica rispetto ai tratti ricorrenti nella tradizione filosofica e teologica occidentale, che ha pensato il male o in negativo come mancanza d'essere e privazione di bene o come sostanza autonoma opposta al bene. E la locuzione *banality of evil* le sembrava adeguata a descrivere il fenomeno che aveva visto incarnato nell'imputato nel tribunale di Gerusalemme: l'assenza di pensiero, di capacità di giudizio e di assunzione di responsabilità individuale. È indubbio che, in generale, vi sia chi segue ciecamente gli ordini, ma anche chi coscientemente li impartisce; Arendt, però, non si riferisce a questa seconda categoria di persone. L'aggettivo “banale”, quindi, si applica in senso arendtiano soltanto ad alcuni criminali nazisti, non a tutti indistintamente. Se possiamo prendere in prestito un'espressione filosofica di vecchia data, potremmo dire che il male “si dice in molti modi”, e l'aggettivo “banale” può essere uno di questi, ma uno soltanto.

Arendt cerca di chiarire la sua posizione sia in pubblico, sia in privato. Nel *reportage*, ad esempio, l'aveva definita come la semplice esposizione della «lezione»<sup>77</sup> che il processo le ha dato. Nell'appendice

---

<sup>73</sup> H. ARENDT, “Eichmann in Jerusalem”. *An Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt*, «Encounter», 22 (1964), pp. 51-56; trad. it. “Eichmann a Gerusalemme”. *Uno scambio di lettere tra Gershom Scholem e Hannah Arendt* in EAD. *Ebraismo e modernità* cit., p. 227 (lettera di Arendt a Scholem del 24 luglio 1963).

<sup>74</sup> Cfr. D. VILLA, *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1999, p. 56. Per Dana Villa, in questa lettera, Arendt non sta semplicemente chiarendo la posizione sostenuta riguardo al suo resoconto del processo ad Eichmann, ma la sta generalizzando.

<sup>75</sup> Cfr. V. SORRENTINO, *Hannah Arendt: origini e condizioni del male* in R. GATTI (a cura di), *Il male politico. La riflessione sul totalitarismo nella filosofia del Novecento*, Città Nuova, Roma 2000, p. 63 (cfr. inoltre E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt 1906-1975* cit., p. 420). L'Autore sottolinea come sia certo possibile compiere il male senza particolari motivi, ma ciò non significa che ogni volta che qualcuno agisce male lo faccia in assenza di essi. L'idea della banalità non può quindi essere estesa ad altri fenomeni, come a quello di chi compie il male volontariamente, in quanto non sarebbe in grado di spiegarli. Le osservazioni critiche di Sorrentino, sempre acute, sembrano però qui mancare il punto. Non soltanto Arendt non ha inteso estendere la sua descrizione al male in quanto tale, ma l'osservazione sembra quasi scontata. Arendt sta parlando proprio di chi compie il male in assenza di motivi. Se Eichmann rappresenta un tipo di personalità, è questa che può essere rinvenuta in ambiti e contesti più estesi rispetto a quelli totalitari.

<sup>76</sup> L. BOELLA, *Hannah Arendt* cit., p. 199.

<sup>77</sup> H. ARENDT, *La banalità del male* cit., p. 259.

all'edizione del '64, inoltre, afferma che, quando parla della banalità del male, lo fa ad un livello fattuale e «quanto mai concreto»<sup>78</sup>. Nell'*Introduzione* a *La vita della mente*, infine, dichiara esplicitamente che l'espressione «banalità del male» non implica alcuna «tesi o dottrina»<sup>79</sup> (*thesis or doctrine*).

Lo stesso accade se si legge ciò che scrive all'amica Mary McCarthy nel '63: «Secondo me, non ci sono "idee" in questa relazione, ci sono solo fatti con alcune conclusioni e queste [...] appaiono generalmente alla fine di ogni capitolo [...] tutto il furore suscitato riguarda i fatti, e non teorie o idee. L'ostilità contro di me è ostilità contro una persona che dice la verità sui fatti [...]»<sup>80</sup>. O ancora: «La mia "nozione basilare" di un Eichmann uomo qualunque non è tanto una nozione, quanto la descrizione fedele di un fenomeno. Sono certa che si possano trarre molte conclusioni da questo fenomeno e la più generale è indicata: "la banalità del male"; può darsi che prima o poi abbia voglia di scrivere qualcosa al riguardo, e allora scriverei sulla natura del male, ma sarebbe stato assolutamente sbagliato farlo nella relazione».<sup>81</sup> Ed è proprio questo che è stato fonte di fraintendimento, in quanto caratterizzare il male rappresentato da Eichmann come «banale» non è tanto una descrizione, quanto un giudizio.<sup>82</sup>

L'atto di scrivere, oltre ad aver rappresentato, a livello personale, una sorta di *cura posterior*, dal punto di vista speculativo le offre lo spunto per impostare in maniera eccentrica rispetto a quella della tradizione una riflessione spregiudicata sulla morale. Infatti, pur ritenendo inutile la definizione di qualsiasi codice morale e dannosa l'abitudine al suo possesso, in una lettera del 18 luglio 1963, Arendt ammette che per lei era molto importante porre le basi per una nuova morale politica, rispetto alla quale il suo *reportage* costituiva il materiale da cui partire: «L'atto di scrivere fu per me allora una *cura posterior*. Che poi in realtà me ne sia venuto (come Lei dice) "il materiale di base per creare una nuova morale politica", questo è naturalmente vero, anche se io per modestia non l'ho mai formulato così»<sup>83</sup>. Arendt era quindi più che consapevole delle implicazioni morali del suo lavoro. Quel che aveva in mente era una specie di «"critica del giudizio" politica»<sup>84</sup>.

Ma torniamo a chiederci che cosa significa, per Arendt, «banalità del male». Poiché l'esperienza l'aveva fatta entrare in possesso di questo concetto del tutto particolare, in quanto dalla natura empirico-fattuale, Arendt non poteva non sollevare kantianamente la *quaestio iuris*, chiedendosi cioè con che diritto lo possedesse e

---

<sup>78</sup> H. ARENDT, *Postscript* in EAD. *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, revised and enlarged edition, The Viking Press, New York 1964; trad. it. *Le polemiche sul caso Eichmann*, Appendice ad EAD. *La banalità del male* cit., p. 290.

<sup>79</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 83.

<sup>80</sup> H. ARENDT, M. MCCARTHY, *Tra amiche* cit., p. 279 (lettera del 20 settembre 1963).

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 286 (lettera del 3 ottobre 1963).

<sup>82</sup> Cfr. R. J. BERNSTEIN, "The Banality of Evil" *Reconsidered* in C. CALHOUN, J. MCGOWAN (edited by), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics* cit., p. 306.

<sup>83</sup> Lettera indirizzata a Herr Meier-Cronemeyer di cui si dà conto in E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt 1906-1975* cit., p. 424 (citata come H. ARENDT, *General Correspondence*, Folder "Ma-Mh, 1974-75 and undated", Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington D.C.). L'espressione "*die Grundlagen einer neuen politischen Moral zu schaffen*" non è arendtiana ma viene ripresa dalla lettera di Meier-Cronemeyer. «In privato confessava candidamente di sapere che il suo lavoro conteneva implicazioni morali sulle quali non aveva meditato a fondo» (E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt 1906-1975* cit., p. 424).

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 425.

utilizzasse.<sup>85</sup> L'espressione indica, in un primo ed elementare senso, il crollo delle sue aspettative sull'imputato: per lei era, davvero, un «buffone»<sup>86</sup>, un «pagliaccio»<sup>87</sup>, un «fantasma»<sup>88</sup>, un piatto burocrate.<sup>89</sup> Il senso, poi, in cui l'espressione effettivamente rovescia la precedente immagine di male radicale, è quello per cui banalità significa assenza di radici (*no roots*),<sup>90</sup> ossia superficialità. Come visto nella lettera a Scholem, il male di cui Eichmann è esempio viene definito banale perché è un fenomeno superficiale, che si può cogliere restando sulla superficie degli eventi, senza rinvio ad uno spessore o ad una profondità. “Banale” significa, inoltre, l'opposto di “demoniaco”,<sup>91</sup> ossia indica, per lo più, la sproporzione fra le motivazioni di un'azione o la personalità di un agente e i suoi effetti devastanti. Un male banale è quello agito senza motivi, quello non comprensibile o deducibile da motivazioni chiaramente individuabili. In quarto luogo, “banale” significa, come la stessa Arendt suggerisce, “normale”: «il guaio del caso Eichmann era che di uomini come lui ce n'erano tanti e che questi tanti non erano né perversi né sadici, bensì erano, e sono tutt'ora, terribilmente normali»<sup>92</sup>. Poiché ciò non significa – si è detto – che vi sia un Eichmann nascosto all'interno di ogni uomo, questo punto merita qualche precisazione. In primo luogo, poiché la situazione di Eichmann si è mostrata essere non unica o eccezionale, ma comune ad un gran numero di individui, si può parlare di normalità in un senso, potremmo dire, sociologico e statistico; infatti, «l'analisi arendtiana ha il merito di fornire un accesso al problema del male politico che dalla sfera del demoniaco lo disloca in quella dell'ordinario»<sup>93</sup>. In secondo luogo, l'espressione “normalità del male” viene ritenuta da alcuni studiosi preferibile rispetto a quella della banalità, non tanto perché quest'ultima sia offensiva, ma poiché è fonte di fraintendimenti, in quanto non adeguata a cogliere gli elementi di novità della proposta arendtiana.<sup>94</sup> Tale normalità viene intesa come l'attitudine ad attenersi ad una norma, indicando il fatto che risultati mostruosi possono prodursi anche grazie a individui non eccezionali (“normali”) e ad azioni semplicemente conformi ad una norma o regola.<sup>95</sup> Arendt rompe cioè l'equazione della tradizione che

---

<sup>85</sup> Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 86.

<sup>86</sup> H. ARENDT, *La banalità del male*, cit., p. 62.

<sup>87</sup> H. ARENDT, *Che cosa resta?* cit., p. 24. Cfr. J. KOHN, *Arendt's Eichmann: Murderer, Idealist, Clown*, «HA: Journal of the Hannah Arendt Center», 1 (2012), pp. 96-108.

<sup>88</sup> H. ARENDT, H. BLÜCHER, *Within Four Walls* cit., p. 355 (lettera del 15 aprile 1961).

<sup>89</sup> La storiografia successiva ha rivisto e in parte smentito il ritratto arendtiano di Eichmann come mero esecutore e burocrate. Tuttavia, per Arendt, ciò non ha mai significato che egli potesse essere ritenuto non responsabile.

<sup>90</sup> Cfr. H. ARENDT, *Speeches and Writing file 1923-1975, Essays and lectures, Eichmann Adolf Lectures* cit., p. 024842.

<sup>91</sup> Per Ursula Ludz, “banale” non significa tanto “ordinario”, ma l'opposto di “demoniaco”. Cfr. U. LUDZ, *Arendt's Observations and Thoughts on Ethical Questions*, «Social Research», 74 (2007), p. 801.

<sup>92</sup> H. ARENDT, *La banalità del male* cit., p. 282.

<sup>93</sup> E. DONAGGIO, *La normalità del male*, «La società degli individui», 16 (2003), p. 157. Donaggio si chiede in che misura si possa parlare di normalità in riferimento alla “zona grigia”; vi è di certo una normalità statistica, ma più ardua è la questione se si possa parlare anche di una normalità esistenziale, per la quale un punto di partenza potrebbe essere l'analisi di uno dei sentimenti politici più difficili da decifrare: l'indifferenza (cfr. *ivi*, p. 158).

<sup>94</sup> Simona Forti preferisce parlare di “normalità del male” (cfr. S. FORTI, *I nuovi demoni* cit., p. 249), intesa come l'attenersi ad una norma.

<sup>95</sup> Per Esposito, ad esempio, Arendt definisce il male come “radicale” proprio in quanto si presenta come attuazione di una norma e come norma assoluta esso stesso; e il non-pensiero di Eichmann coincide con la più ligia conformità alla

vedeva il male come trasgressione di una norma per dare forma ad un tipo di male che, all'opposto, nasce da una adesione alla stessa. In questa accezione, individuo "normale" – e con esso, "banale" – significa "che si conforma" o, in una parola, "obbediente". Il crimine di Eichmann è l'obbedienza e la docilità e la sua analisi è utile ad identificare una sorta di «fenomenologia della passività»<sup>96</sup>.

Da ciò seguono due considerazioni. Il concetto di "banalità" è solo in apparente contraddizione con quello di "radicalità", in quanto non lo riduce né lo neutralizza, ma lo sviluppa e lo specifica, se la "banalità" viene declinata come "irriflessa applicazione di norme". Inoltre, l'ambiguità delle caratterizzazioni attribuite al male si smorza non appena le si attribuisca, invece, all'agente e si inizi a sondare la banale ordinarietà e la piatta normalità degli individui come Eichmann.

Chiedersi se il male sia effettivamente banale, infatti, è un modo fuorviante di affrontare la questione: innanzitutto perché Arendt non aveva alcuna teoria generale sul male, ma si riferiva ad un male, potremmo dire, fenomenico, ossia, nella fattispecie, al male totalitario; in secondo luogo perché lascia nell'ombra la distinzione, per Arendt fondamentale, fra l'agente e l'azione: l'espressione "banalità" si riferisce infatti alla mediocrità della personalità e all'assenza di motivazioni dell'agente, il quale rimane comunque responsabile, non alle sue azioni.<sup>97</sup>

L'interrogazione degli anni Sessanta indica così uno «slittamento dall'oggettivo *cosa* è stato fatto al *chi* è l'agente»; nella questione del male, sostiene Arendt, più che una «definizione dell'atto» o del male in sé, giunge ad una «definizione dell'agente e del modo in cui egli agisce»<sup>98</sup>. Il peggior male è quello compiuto da nessuno, ovvero da esseri umani che si rifiutano di essere persone, da individui che non intrattengono rapporti con se stessi, che non pensano. Certi atti mostruosi sono dovuti non a malvagità, patologia o convinzione ideologica, bensì a un tratto "negativo" del soggetto: una «scarsa personalità»<sup>99</sup> (o «incapacità di pensare»). I più grandi atti possono essere compiuti dalle persone all'apparenza più comuni, dedite al dovere, non solo in assenza di moventi "abietti", ma di moventi *tout court*. Il nuovo tipo di criminale che per Arendt ha fatto la sua comparsa nella storia è quel soggetto in grado di sterminare porzioni di umanità senza intenzionalità.

---

legge. Cfr. R. ESPOSITO, *Il male in politica. Riflessioni su Arendt e Heidegger* in E. PARISE (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità* cit., p. 72.

<sup>96</sup> V. SORRENTINO, *Hannah Arendt: origini e condizioni del male* cit., p. 65.

<sup>97</sup> Cfr. R. J. BERNSTEIN, *Is Evil Banal? A Misleading Question* in R. BERKOWITZ, J. KATZ, T. KEENAN (ed. by), *Thinking in Dark Times* cit., p. 131. Quella del male è una delle questioni su cui Bernstein è ritornato a più riprese. Sulla banalità del male cfr. ID. *"The Banality of Evil" Reconsidered* cit., pp. 297-322. Sul male radicale invece cfr. ID. *Riflessioni sul male radicale* cit. pp. 5-17. Sul percorso fra i due paradigmi cfr. ID. *Did Hannah Arendt Change Her Mind?: From Radical Evil to the Banality of Evil* in L. MAY, J. KOHN (ed. by), *Hannah Arendt* cit., pp. 127-146.

<sup>98</sup> Cfr. H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 95 (cfr. inoltre *ivi*, pp. 81, 86, 90, 107). L'accento sulla distinzione arendtiana fra l'azione e l'agente, fra il "che cosa" e il "chi" viene posto in maniera chiara sia da Bernstein che da Formosa. Quest'ultimo pone un'ulteriore attenzione sul "perché". Cfr. P. FORMOSA, *Is radical evil banal? Is banal evil radical?*, «Philosophy & Social Criticism», 33 (2007), pp. 717-735. Per Pranteda, ad esempio, nel passaggio dalla radicalità alla banalità, lo schema interpretativo del fenomeno rimane lo stesso, ovvero quello che si interroga circa il rapporto fra l'intenzione e l'effetto (cfr. M. A. PRANTEDA, *Male radicale* cit., p. 179).

<sup>99</sup> H. ARENDT, *Il pensiero e le considerazioni morali* cit., p. 137.

Se Arendt mostra la non coincidenza di male e malvagità, sarebbe quindi giunta l'ora di iniziare a spogliare la questione dai fraintendimenti, tanto dalle sovradeterminazioni ideologiche quanto dalle semplificazioni, optando, ad esempio, per l'espressione "banalità dell'agente". Né mostri, né demoni assoluti, gli individui come Eichmann sono stati definiti «demoni mediocri»<sup>100</sup>, oppure «persone grigie, ambigue»<sup>101</sup> da Primo Levi, il quale ha parlato di quella "zona grigia" che non congiunge i poli opposti soltanto all'interno del *lager*, ma che rivela una dinamica sempre possibile nei rapporti di potere fra gli uomini. Si tratta, per Arendt, di persone che rinunciano ad essere tali per farsi strumenti o rotelle, cinghie di trasmissione o vettori di forze a disposizione del regime, di quel potere pervertito che si fa dominio. Occorrerebbe, quindi, indagare più in profondità quella ricompensa per la docilità con cui ogni potere, non soltanto quello totalitario, stringe gli uomini nelle sue maglie.<sup>102</sup>

A questo punto parrà chiaro come il concetto della radicalità del male non sia antitetico o incompatibile con quello della banalità. Il primo, infatti, si riferisce ad un evento storico determinato, il totalitarismo, un fenomeno che si presenta su larga scala e sancisce la fine della politica assieme alla spontaneità umana, che ha bisogno di organizzazione e del coinvolgimento dei molti;<sup>103</sup> il secondo si riferisce proprio a questi ultimi, i quali possono agire in maniera banale tramutandosi in ingranaggi.

Ciò che cambia e che viene in effetti rovesciato è l'individuazione dell'origine del processo che ha condotto a quegli esiti, non più qualcosa che si raggiunge scendendo in profondità, bensì qualcosa che si coglie restando in superficie. Se viene corretta la caratterizzazione del male totalitario non è perché sia mutata la valutazione, tant'è che il male banale rimane impunito e imperdonabile, ma perché è mutata, per Arendt, la prospettiva e l'oggetto specifico di osservazione: non è più l'insieme degli eventi o il regime nella sua globalità ad imporsi in primo piano, bensì la capacità di giudicare del singolo. Da manifestazione nella storia, il male diventa per Arendt un problema dell'individualità giudicante. La forza dell'approccio arendtiano sta nell'aver adottato una prospettiva in cui analisi storico-politica e riflessione morale vengono tenute assieme, e nella quale occorre indagare le logiche che, nel soggetto e non in una forma di potere politico, presiedono all'abdicazione della propria responsabilità di giudicare.

Soprattutto se si distingue fra il "che cosa" è stato fatto e il "chi" l'ha compiuto, la riflessione sulla banalità del male si configura come complementare, e non contrapposta, a quella sulla sua radicalità, formulata ne *Le origini del totalitarismo*.<sup>104</sup> Non soltanto, pur trattandosi di concetti distinti, fra i due non si dà

---

<sup>100</sup> Cfr. S. FORTI, *I nuovi demoni* cit., pp. 211 ss.; EAD. *Metafisica e microfisica del male: dai demoni assoluti ai demoni mediocri* in A. BURGIO, A. ZAMPERINI (a cura di), *Identità del male. La costruzione della violenza perfetta*, FrancoAngeli, 2013, pp. 55-68. L'idea di Simona Forti è che, in certe circostanze, potere e soggetto rispondano alle reciproche esigenze – di strumenti, da un lato, di essere esentati dalla responsabilità, dall'altro – rinforzandosi vicendevolmente.

<sup>101</sup> Cfr. P. LEVI, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 2007, p. 34.

<sup>102</sup> Cfr. E. DONAGGIO, *Un'ostinata volontà di vivere*, «Iride», 27 (2014), pp. 442-446.

<sup>103</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 498 (1963-1964).

<sup>104</sup> Sulla complementarità i due concetti, cfr. R. J. BERNSTEIN, *Did Hannah Arendt Change Her Mind?* cit., p. 138; P. COSTA, *La radicale banalità del male. Hannah Arendt e l'orrore totalitario* in E. DONAGGIO, D. SCALZO (a cura di), *Sul male* cit., pp. 63-76; S. FORTI, *Prefazione* ad H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale*, trad. it., Einaudi, Torino 2006, p. VII; P. FORMOSA, *Is radical evil banal? Is banal evil radical?* cit., pp. 717-735; A.

contrapposizione o inconciliabilità teorica, ma essi sono in grado di gettare luce su aspetti diversi della questione del male.

Nel ritratto eichmanniano ritorna, innanzitutto, l'assenza di pensiero che ne *Le origini* era attribuita alla sua sostituzione da parte dell'ideologia, mentre dagli anni Sessanta a una questione di responsabilità individuale. Entrambe le definizioni del male totalitario hanno a che fare con l'assenza di motivi (umanamente comprensibili o individuabili). Inoltre, nel parlare della radicalità, Arendt non sta facendo riferimento ad una supposta natura umana dall'origine infernale, ma alla nozione di superfluità, la quale è perfettamente compatibile con la nozione di banalità. Questo non significa che non ci sia stato un cambiamento di focus dalla *superfluosity* alla *thoughtlessness*,<sup>105</sup> dall'evento storico-politico alla singolarità morale.

L'idea di "banalità del male" Arendt non soltanto oltrepassa Kant, in quanto va oltre la convinzione che per ogni azione esista un'intenzione (buona o cattiva che sia), ma rompe con la tradizione tutta, la quale ha sempre ritenuto che alla base del male vi fossero dei "moventi abietti". Arendt invece ha così affermato che è possibile fare il male non soltanto in assenza di moventi di tale natura, ma di moventi *tout court*. È questo il «problema concettuale»<sup>106</sup> che Arendt solleva e che va raccolto.

È stato notato che in Arendt non vi è un interesse altrettanto forte nei confronti del bene. Nei pochi riferimenti al bene che possiamo individuare nel *Denktagebuch*, ad esempio, la prospettiva non è né assiologica né normativa, bensì ancora fenomenologica. Nel gennaio del '66, infatti, Arendt parla del bene in relazione all'apparenza, ossia al «fatto che tutto ciò che è appare» a partire da un fondo oscuro, cresce verso l'alto e aspira alla luce, e descrive il movimento del bene come un movimento verticale e ascensionale, mentre il male «sfreccia» in orizzontale, piegando o distruggendo ciò che incontra.<sup>107</sup> Inoltre, annota un mese più tardi, il bene è un concetto «sempre ambiguo» e «funzionale», in quanto, come parametro dell'agire, esso «si riferisce all'interno, ovvero all'intenzione, e non all'apparizione»<sup>108</sup>.

Ma ciò che è veramente assente e di cui si avverte la mancanza nel pensiero di Hannah Arendt è un'interrogazione sulla volontarietà e sull'intenzionalità, sul "voler compiere" il male.<sup>109</sup> Tutte le maggiori critiche che le vengono mosse possono essere ricondotte, in ultima analisi, alla constatazione di questo limite invalicabile.

---

CAVARERO, *Il Socrate di Hannah Arendt* cit., pp. 83-84. In particolare, Paul Formosa mostra, in maniera convincente, come si tratti di due concetti indipendenti (il primo si riferisce ad un tipo di male, il secondo ad una tipologia di perpetratore del male) ma compatibili e complementari. Per Cavarero, la nozione di male radicale convoca il rapporto fra ontologia e politica (la produzione di esseri superflui), mentre quella di banalità solleva la questione morale (la collaborazione e la capacità di giudicare dei singoli): fra le due non vi è opposizione in quanto entrambe sono necessarie al funzionamento della macchina totalitaria (in particolare, la prima "si incarna" nella seconda).

<sup>105</sup> Cfr. R. J. BERNSTEIN, *Did Hannah Arendt Change Her Mind?* cit., p. 136, pp. 142-143.

<sup>106</sup> R. J. BERNSTEIN, *"The Banality of Evil" Reconsidered* cit., p. 309.

<sup>107</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 513 (gennaio 1966).

<sup>108</sup> *Ivi*, p. 515 (febbraio 1966).

<sup>109</sup> L'idea della "banalità del male", sostiene Sorrentino, è utile per comprendere le condizioni che favoriscono l'espansione del male (l'assenza di pensiero) ma lascia irrisolta la questione delle sue origini (il problema dei moventi e dei valori). Cfr. V. SORRENTINO, *Hannah Arendt: origini e condizioni del male* cit., pp. 63-66.

Arendt descrive nella maniera più chiara che cosa intende per “banalità del male” in *Thinking and Moral Considerations* e in *The Life of the Mind*, dove l’espressione viene ad assumere il suo più denso significato di assenza di pensiero e incapacità di giudicare.

### 3. I caratteri del pensare

#### 3.1 Il pensiero

Arendt si interessa al pensiero e alla vita della mente anche perché consapevole che il significato dell’esistere non è generato soltanto nell’ambito dell’azione.<sup>110</sup> Una delle contraddizioni più palpabili nel discorso arendtiano sul pensiero risiede nel fatto che è proprio quell’attività inizialmente qualificata da un estraniamento nei confronti del mondo e della prassi che, ad un certo punto, diviene l’unica garanzia di salvezza personale in termini morali, ossia l’unica facoltà che può difendere il nostro senso di realtà, garantire la nostra responsabilità ed orientare il nostro agire.

Nel suo corso del ’69, infatti, Arendt ha trattato solo il pensiero e l’azione, lasciando fuori dall’indagine altre facoltà mentali molto importanti e di grande interesse politico, ossia la volontà e il giudizio, per delle buone ragioni, in quanto queste due facoltà, a differenza del pensiero, non entrano direttamente in conflitto con l’azione.<sup>111</sup> Tutte le attività mentali, infatti, hanno in comune non solo un ritrarsi dal mondo delle apparenze e un ripiegamento verso l’io<sup>112</sup>, hanno cioè a che fare con ciò che è assente ma, fra queste, «la più radicale è il pensiero»<sup>113</sup>. Le attività della mente, in virtù della loro natura riflessa, recano testimonianza della dualità o scissione originaria tra me e me stesso che è connaturata alla coscienza e ne rappresentano l’attualizzazione.<sup>114</sup> Il pensiero è inoltre la loro condizione, in quanto produce la scissione originaria fra me e me stesso.<sup>115</sup>

“Pensiero” in Arendt è però un termine-ombrello, troppo generico per poter essere usato facilmente e che può significare molte cose: dal pensiero filosofico (contemplazione o teoresi), al dialogo dell’io con se stesso (che previene il male), al pensiero politico-rappresentativo in cui consiste il giudizio politico. A capire in che cosa consista la facoltà del pensiero e come debba essere condotta per non degenerare in perdita di mondo, Arendt ha dedicato la sua vita intera,<sup>116</sup> declinando il pensiero come comprensione, ricerca di significato, pensiero rappresentativo, dialogo silenzioso dell’anima. L’intento di questo capitolo è mettere a fuoco la

---

<sup>110</sup> Cfr. L. BRADSHAW, *Acting and Thinking* cit., pp. 104-105.

<sup>111</sup> Cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?* cit., p. 024462.

<sup>112</sup> Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente* cit., pp. 102-103.

<sup>113</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 581 (settembre 1969).

<sup>114</sup> Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 157.

<sup>115</sup> Cfr. H. ARENDT, *Speeches and Writing file 1923-1975, Excerpts and notes, Judgment*, p. 032182.

<sup>116</sup> Cfr. R. J. BERNSTEIN, *Arendt on Thinking* in D. VILLA (edited by), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* cit., pp. 277-292.



particolare connotazione morale che tale facoltà viene ad assumere – assieme a quella del giudizio – in maniera preponderante dopo l'esperienza vissuta a Gerusalemme.

Come si è chiarito nelle fasi iniziali della presente ricerca, per Arendt il pensiero rappresenta, soprattutto, quel costante dialogo interiore che, socraticamente, l'io intrattiene con se stesso. Non serve attendere *La vita della mente*, perché già nei primissimi anni Cinquanta Arendt caratterizza il pensiero come «una conversazione con se stessi»<sup>117</sup> come fossimo due, pertanto «come forma della pluralità, io con me stesso»<sup>118</sup>. Il pensare, quindi, si distingue dalla filosofia, poiché non ogni pensare è filosofico in senso stretto<sup>119</sup>, e si distingue in particolar modo dalla contemplazione, per il fatto decisivo di essere un'attività,<sup>120</sup> la quale può venir attivata ed interrotta a piacimento. Infatti, al sostantivo *thought*, Arendt preferisce *thinking*, che indica innanzitutto che si tratta di un'attività (come avviene con *willing* e *judging*), caratterizzando così la vita della mente non come una *vita contemplativa*, ma come – si potrebbe dire – un'altra forma di *vita activa*.

La facoltà che Arendt sta descrivendo ha davvero poco a che fare con la *theoria*<sup>121</sup> così come è stata interpretata dagli antichi e dai moderni.<sup>122</sup> Il pensiero è piuttosto quel lavoro interiore che coinvolge l'interiorità in quanto tale e che non la lascia immutata, bensì all'opposto implica un cambiamento radicale dell'individuo.<sup>123</sup> È quindi una prerogativa di tutti gli uomini in quanto tali, non un'attività specialistica riservata a pochi.

---

<sup>117</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 67 (aprile 1951).

<sup>118</sup> *Ivi*, p. 420 (marzo 1955).

<sup>119</sup> Cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?* cit., p. 024422.

<sup>120</sup> Cfr. H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 90.

<sup>121</sup> «*Distinction between theory and thought*», scrive schematicamente Arendt negli appunti delle lezioni raccolte in H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Political Experiences in the Twentieth Century*, Cornell University, Ithaca (N.Y.) 1965, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (DC), p. 023762. Su questo corso di Arendt cfr. C. LAFER, *Experiencia, acción y narrativa. Reflexiones sobre un curso de Hannah Arendt*, «Revista de Occidente», 305 (2006), pp. 78-98. Celso Lafer è stato studente di Hannah Arendt nell'autunno del '65 alla Cornell University, frequentando il corso *Political Experiences in the Twentieth Century*, e diventando successivamente curatore di diverse opere arendtiane in Brasile. È interessante notare che, per volontà della stessa Arendt, la sua prima opera pubblicata in portoghese in Brasile nel 1972 è stata *Tra passato e futuro*.

<sup>122</sup> Nel corso tenuto a Chicago nel 1963 *Introduction Into Politics*, Arendt sostiene che, per gli antichi, *theorein* significava vedere, osservare (*to behold*) e, connesso a questo, la formulazione di una teoria che avrebbe salvato i fenomeni – ma non che necessariamente li avrebbe spiegati – adeguata a ciò che è dato all'osservazione, quindi una sistematizzazione dell'osservazione. Nell'età moderna, invece, la teoria è un'ipotesi su cui andare a lavorare, su cui costruire esperimenti che rivelino se è giusta o sbagliata; la verità è qualcosa che deve essere cercato, che è nascosta dai fenomeni, piuttosto che da essi rivelata; la teoria o l'ipotesi è uno strumento con cui forzare la natura a rivelare una verità che altrimenti non avrebbe rivelato (cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Introduction Into Politics*, cit., p. 023798; EAD. *La tradizione e l'età moderna* cit., p. 68).

<sup>123</sup> Se, soprattutto in questo capitolo, si parlerà di “interiorità” lo si farà nella consapevolezza di compiere uno spostamento rispetto al lessico e alle categorie arendtiane, all'interno delle quali la polarità fondamentale non è tanto fra un “esterno” ed un “interno”, ma fra ciò che appare e ciò che è invisibile. Il termine “interiore” viene qui adoperato in riferimento a ciò che concerne, in generale, la vita mentale e le facoltà spirituali o, più in particolare, il dialogo dell'io con se stesso in cui consiste l'attività del pensiero. Le facoltà spirituali non possono tuttavia venir circoscritte ad un'interiorità poiché sono, già da sempre, legate al mondo delle apparenze. Scrive Arendt a questo proposito: «la nostra convinzione corrente, secondo la quale ciò che è dentro di noi, la nostra “vita interiore”, è più inerente a quello che “siamo” di ciò che appare all'esterno, non è che un'illusione; ma quando riusciamo a correggere questi errori, ecco che

Il pensiero viene definito da Arendt «fuori dell'ordine» non soltanto perché arresta tutte le altre attività, ma anche perché capovolge tutti i rapporti ordinari, annulla le distanze spaziali e temporali: ciò che è vicino (ossia presente ai sensi) è a lui distante, e ciò che è lontano risulta effettivamente presente; inoltre, quando pensiamo, non siamo dove ci troviamo in realtà: l'io che pensa è, a rigore, in nessun luogo.<sup>124</sup>

A differenza del conoscere, il pensare non lascia nulla di tangibile dietro di sé. Quando esso si accosta ad un evento nella forma della comprensione, «l'unico guadagno che ci si può legittimamente aspettare da questa attività umana – la più misteriosa – non sono né definizioni né teorie, ma piuttosto la lenta, arrancante scoperta e, forse, la ricognizione topografica della regione che quell'episodio aveva, per un istante fuggevole, completamente illuminato»<sup>125</sup>; ed è per questo che i suoi bisogni non possono mai essere pienamente soddisfatti.<sup>126</sup> È difatti caratterizzato da un'intrinseca inquietudine, poiché le sue modalità principali sono la critica e l'esperimento, le quali sottopongono al dubbio tutto ciò di cui esso s'impadronisce. Il bisogno umano di pensare non può mai acquietarsi, data la tendenza che gli è propria a demolire i suoi stessi prodotti, a riprendere sempre e nuovamente dall'inizio: per questo suo carattere autodistruttivo (*self-destructive tendency*), esso assomiglia alla tela di Penelope. L'inutilità rispetto ad ogni finalità, tanto pratica quanto conoscitiva, viene quindi accentuata da questo suo carattere autodistruttivo e, di conseguenza, dal carattere sempre incerto dei suoi risultati. Tale capacità critica è però anche la sua salvaguardia (*inherent safeguards*).<sup>127</sup> Il pensiero, infatti, non è un'attività neutra, soprattutto moralmente, dal momento che «produce precisi effetti morali»<sup>128</sup>. Arendt sviluppa la sua riflessione sulla valenza morale rivestita dall'attività del pensare, chiedendosi se il pensiero in quanto tale possa rappresentare una condizione, seppur non certo sufficiente, per non scivolare verso la possibilità di compiere il male. Ma, prima di rispondere, sgombriamo il campo da un possibile equivoco riguardante la dualità.

---

il nostro linguaggio, o per lo meno la nostra terminologia, ci fa difetto» (H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 111). «È vero che tutte le attività mentali si ritraggono dal mondo delle apparenze, ma tale ritiro non si dirige verso un interno» (*ivi*, p. 113).

<sup>124</sup> Cfr. *ivi*, p. 169 e p. 294. Sul presente come “luogo” del pensiero Arendt utilizza una parabola di Kafka tratta dal brano *Egli* (cfr. F. KAFKA, *Egli* in ID. *Confessioni e Diari*, trad. it., Mondadori, Milano 1983, pp. 811-812), per la quale si veda H. ARENDT, *Premessa: la lacuna tra passato e futuro* cit., pp. 29-37; EAD. *La vita della mente* cit., pp. 296-304.

<sup>125</sup> H. ARENDT, *Action and the «Pursuit of Happiness»* in A. DEMPF, H. ARENDT, F. ENGEL-JANOSI (hrsg. von) *Politische Ordnung und Menschliche Existenz, Festschrift für Eric Voegelin zum 60. Geburtstag*, Beck, München 1962, pp. 1-16; trad. it. *L'azione e la «ricerca della felicità»*, Appendice a G. DUSO (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero* cit., p. 334.

<sup>126</sup> Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 147; EAD. *Vita activa* cit., p. 64 e p. 67.

<sup>127</sup> Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 139 e p. 172; EAD. *Quaderni e diari* cit., p. 588 (novembre 1969).

<sup>128</sup> H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 90. Sulla valenza etica del pensiero cfr. anche E. K. MINNICH, *To Judge in Freedom: Hannah Arendt on the Relation of Thinking and Morality* in G. T. KAPLAN, C. S. KESSLER (edited by), *Hannah Arendt* cit., pp. 133-143.

### 3.2 L'esser-due

Come già discusso, Arendt attribuisce a Socrate la scoperta del due-in-uno, e condivide questa convinzione col marito Blücher, secondo il quale Socrate ha scoperto il sé (*the Self*), quel sé che ogni uomo può diventare.<sup>129</sup>

Tuttavia, chiarisce Arendt, il dialogo interiore del due-in-uno non coincide con una scissione in due parti o in due “sé” concorrenti che dialogano fra loro.<sup>130</sup> Non vi è né scissione né schizofrenia, intese come sdoppiamento dell'identità, quanto piuttosto la distanza riflessiva dal proprio io che si è in grado di guadagnare pensando. La duplicazione delle funzioni dell'io – evidente nel fatto che, nel pensare io «sono insieme colui che domanda e colui che risponde»<sup>131</sup> – gli impedisce una piena adesione a se stesso, la quale rappresenta la condizione sufficiente per l'impossibilità di attuare uno sguardo critico autorivolto.

Più che di sdoppiamento, si deve parlare di «originaria ambiguità della solitudine»<sup>132</sup>, della presenza di più funzioni e di più voci nell'io. Un'interiorità polifonica e non statica è quella che caratterizza il soggetto pensante arendtiano nel momento in cui si rapporta a se stesso. Per converso, invece, è il rapporto con gli altri a rappresentare il ritorno all'unità, è cioè la politica a costituire una “forma di salvezza” dalla possibilità dell'essere scissi in due.<sup>133</sup> Io appaio come uno e identico solo davanti agli altri. L'unità e l'identità del sé è fornita dall'apparire di fronte agli altri, ossia dall'alterità e dalla pluralità. Il sé è ottenuto in quanto «riflesso dell'apparizione»<sup>134</sup>. La questione dell'identità, così come è stata tradizionalmente posta, viene decostruita in Arendt, in quanto l'io fa esperienza della differenza non quando si rapporta alle cose che appaiono, bensì nella sua relazione con se stesso.<sup>135</sup>

In alcuni appunti del giugno '53, Arendt descrive il pensiero come dubbio: «il dubbio è la scissione-in-due di ogni pensiero autentico che voglia restare cosciente della pluralità dell'essere-uomo. Il dubbio lascia sempre aperto proprio l'altro lato, il lato dell'altro; nella solitudine, e soltanto nella solitudine, esso è la rappresentazione assolutamente necessaria dell'altro»<sup>136</sup>.

Non vi è, quindi, solo una pluralità di facoltà mentali, ma tale pluralità caratterizza internamente ogni facoltà. La nozione di “io” così com'è espressa in *La vita della mente* è quella di una pluralità le cui parti convivono in assenza di un ordine gerarchico. La visione arendtiana della vita interiore rispecchia la sua teoria politica: «così come la pluralità è l'ineliminabile caratteristica dell'esistenza umana, la nostra molteplicità interiore è

---

<sup>129</sup> Cfr. H. BLÜCHER, *Blücher Archive, Lecture Transcripts, V. Socrates (2 lectures)* cit., p. 6 (lezione del 7 maggio 1954).

<sup>130</sup> «[...] il dialogo silenzioso del pensiero, il due-in-uno, non è – ma può essere – pervertito in una “scissione in due parti”, in cui due Sé parlano l'uno con l'altro. Nel pensiero non ci sono “Sé”. In questa perversione, quando ognuno dei due Sé rivendica la vera identità e si preoccupa per problemi d'identità, ha inizio il tumulto di una vita interiore» (H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 563, luglio 1969).

<sup>131</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 280.

<sup>132</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 68 (aprile 1951).

<sup>133</sup> Scrive Arendt negli appunti di un suo corso del '55: «*Politics is a kind of salvation for myself [...] I save myself from being torn in two*» (H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Political Theory of Kant* cit., p. 032299).

<sup>134</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 576 (settembre 1969).

<sup>135</sup> Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 282.

<sup>136</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 322 (giugno 1953).

ineliminabile caratteristica di noi stessi, e non una debolezza da dominare»<sup>137</sup>. Per questo Arendt non persegue l'ideale dell'autodominio, dell'autonomia o della sovranità; ella critica tutte quelle teorie filosofiche che contengono un «implicito monismo, la pretesa che [...] dietro l'evidente pluralità delle facoltà e delle attitudini dell'uomo debba esistere un Uno»<sup>138</sup>.

Ora, Arendt non spiega in che cosa si radichi effettivamente questo due-in-uno. In un'annotazione del *Denktagebuch* del '66, questa dualità sembra scaturire dal conflitto fra le percezioni temporali dell'io, fra quello che definisce «l'io della riflessione», che si esperisce come finito e mortale, in quanto soggetto al tempo, e «l'io dell'appercezione», ossia quella parte del sé che non può fare a meno di percepirsi come eterna, immortale e senza tempo, pur dovendo la sua esistenza a ciò che è corporeo e mortale. L'io della riflessione riflette sull'io dell'appercezione e, nel far ciò, è come se vedesse l'atemporalità dall'esterno.<sup>139</sup>

Ma, prosegue Arendt, «se l'io dell'appercezione è un partner del dialogo mentale, chi è l'altro? – Il medesimo io»<sup>140</sup>. Infatti, nel dialogo con me stesso, «"io" devo essere anche un altro»<sup>141</sup>, devo comportarmi come se fossi un altro.

L'esperienza del pensiero, però, può condurre a una serie di fallacie, che Arendt enumera come segue. La prima è la teoria dei due mondi (*two-world theory*), uno dell'apparenza e uno dell'invisibilità, una tendenza che trae origine dall'esperienza del pensiero stessa, fra i cui motivi possiamo individuare il desiderio di prolungare la transitoria felicità che si prova nel pensare e il desiderio di portare con sé qualcosa di tangibile dal processo del pensiero. La seconda fallacia riguarda le operazioni di desensibilizzazione del pensiero, che sono una cosa diversa dall'invisibilità della nostra vita interiore, e la tendenza a considerare l'anima come sostanza pensante (la *res cogitans* cartesiana). La terza è il dubbio, di origine cartesiana, nei confronti dell'esistenza della realtà, la quale è però garantita dalla presenza degli altri (*by a world shared with others*), dubbio che coinvolge anche la mia esistenza personale; il solipsismo è la più antica e naturale fallacia metafisica, perché non è solo basato sul sé moderno, ma sull'antica assunzione filosofica che esiste l'uomo al singolare. Infine, la quarta fallacia, che proviene in maniera naturale dall'esperienza del dialogo silenzioso del due-in-uno, consiste nel credere che tale dialogo si dia fra due sé o che l'io pensante sia il sé autentico che, una volta tornato nel mondo, è circondato dal *Man* heideggeriano. Tutte queste fallacie vengono allo

---

<sup>137</sup> B. HONIG, *Identità e differenza* in S. FORTI (a cura di), *Hannah Arendt cit.*, p. 195.

<sup>138</sup> H. ARENDT, *La vita della mente cit.*, p. 152. Cfr. inoltre G. RAMETTA, *Comunicazione, giudizio ed esperienza del pensiero in Hannah Arendt cit.*, pp. 278-281.

<sup>139</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari cit.*, p. 516 (febbraio 1966). Su questo punto cfr. S. FORTI, *Lecture socratiche cit.*, pp. 107-108. Cfr. inoltre H. ARENDT, *Quaderni e diari cit.*, p. 608 (luglio 1970).

<sup>140</sup> *Ibidem*. Se così stanno le cose, secondo Giovanni Grandi, il colloquio di cui parla Arendt è in realtà un dialogo solo figurato, una messa in scena: ha l'apparenza di un dialogo, ma è in realtà un monologo (un parlare a se stessi). Se vi è un'alterità interiormente presente, può essere considerata soltanto come una duplicazione dell'io. Ciò che percepiamo come diverso è in realtà sempre il medesimo. L'altro io sarebbe così illusorio, un gioco di ruolo con un unico protagonista reale, mentre la diversità consisterebbe solo in un cambio di posizione fra il parlare e l'ascoltare. Cfr. G. GRANDI, *Alter-nativi. Prospettive sul dialogo interiore a partire dalla «moralis consideratio» di Tommaso d'Aquino*, Edizioni Meudon, Trieste 2015, pp. 117-132 (in particolare pp. 121-124). Grandi si basa comunque soltanto sul testo *Alcune questioni di filosofia morale*.

<sup>141</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari cit.*, p. 322 (giugno 1953).

scoperto quando il pensare diventa un modo di vita (*a way of life*).<sup>142</sup> Esse, inoltre, proprio perché si originano dall'esperienza del pensare, recano in sé l'importante possibilità di rivelare qualcosa della natura del pensiero stesso: «la teoria dei “due mondi” rientra negli inganni della metafisica, ma non sarebbe mai riuscita a sopravvivere per tanti secoli se non avesse corrisposto in modo così plausibile a certe esperienze fondamentali»<sup>143</sup>.

Per questi motivi, *The Life of the Mind*, che è un'indagine sulle esperienze del pensiero, lungi dal rappresentare un “ritorno” alla filosofia pura, può essere letta come la più antimetafisica delle opere arendtiane.

#### 4. Un'attività che produce precisi effetti morali

##### 4.1 Ricordo e profondità

È nei testi successivi al '63 che Arendt trae le implicazioni morali contenute nell'attività del pensiero. La prima dimensione morale instaurata dal pensare è quella del ricordo: «il pensiero implica sempre il ricordo: ogni pensare è propriamente un ri-pensare»<sup>144</sup>. Fare il male è il risultato del deterioramento di questa nostra capacità di pensare; l'assenza di pensiero, infatti, conduce all'oblio e alla dimenticanza e questa, a sua volta, conduce alla possibilità del male: quando un criminale non pensa più a ciò che ha fatto, semplicemente se ne dimentica, ossia non si cura di contraddirsi e fare il male, di rendere ragione di ciò che dice o fa, potendo contare sulla dimenticanza<sup>145</sup>. I peggiori malfattori sono coloro che non ricordano proprio perché non hanno mai veramente pensato.<sup>146</sup> Secondo Arendt, «per gli esseri umani, pensare a cose passate significa muoversi nella dimensione della profondità, mettere radici e acquisire stabilità, in modo tale da non essere travolti da quanto accade»<sup>147</sup>: il pensiero fa mettere radici, e queste costituiscono un freno, una difesa, contro gli eventi, permettendo di mantenere la propria “posizione nel mondo”. Proprio come accade ad un albero ben saldo al terreno di non venir spazzato via dall'erosione di un fiume, se l'individuo sarà ben “radicato” nei suoi pensieri e nei suoi ricordi, davanti all'eventuale fluire impetuoso degli eventi storici non verrà travolto, ma vi resisterà. Per questo, dirà Arendt a metà degli anni Sessanta, «il peggior male non è dunque il male radicale, ma è un male senza radici. E proprio perché non ha radici, questo male non conosce limiti»<sup>148</sup>. Proprio perché non si radica, non si “fissa” e non si salda, il male può espandersi come un bicchier d'acqua rovesciato su un tavolo; il male estremo si dà solo quando gli uomini scivolano semplicemente sulla superficie degli eventi, ovvero dove non esistono queste radici dell'io.

---

<sup>142</sup> Cfr. H. ARENDT, *Speeches and Writing file 1923-1975, Excerpts and notes, Life of the Mind* cit., pp. 032111-032114. Cfr. anche EAD. *Quaderni e diari* cit., p. 593 (gennaio 1970), p. 607 (luglio 1970).

<sup>143</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 103.

<sup>144</sup> *Ivi*, p. 161.

<sup>145</sup> Cfr. *ivi*, p. 286; EAD. *Il pensiero e le considerazioni morali* cit., p. 162.

<sup>146</sup> Cfr. H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., pp. 80-81.

<sup>147</sup> *Ivi*, p. 81.

<sup>148</sup> *Ibidem*.

Questo è il valore del pensiero. «Dove esso manca, non vi è più profondità, bensì appiattimento»<sup>149</sup>. Non è tuttavia soltanto a partire dalla constatazione della incurante superficialità di Eichmann che la pensatrice tedesca giunge a tale conclusione. Già nel '53 Arendt aveva legato il pensiero ad un processo di radicamento: «La comprensione crea profondità [...] Dal punto di vista politico, equivale a trovarsi una casa, a sentirsi a casa nel mondo. È il processo del radicamento. Sradicamento significa vivere in superficie, e questo implica l'essere un parassita e la "superficialità". La dimensione della profondità si crea piantando radici, ovvero comprendendo nel senso della riconciliazione [...] Se diciamo: non riusciamo più a capire, intendiamo: non possiamo piantare radici, siamo condannati alla superficie»<sup>150</sup>.

## 4.2 La coscienza

In secondo luogo, il pensare porta alla luce il fenomeno della coscienza. Il termine "coscienza", sottolinea Arendt, ha due sfumature: una cognitiva, che indica la facoltà di conoscere se stessi e di essere consapevoli di sé (la coscienza in senso stretto, come coscienza di sé), e un'altra morale, che indica la facoltà di conoscere e distinguere il bene dal male (la coscienza in senso lato, ossia in senso morale). Si tratta di due fenomeni per i quali la lingua inglese utilizza, rispettivamente, *consciousness* e *conscience*. La prima, secondo Arendt, indica semplicemente quel «fatto curioso» per cui io non sono solo "per-gli altri" ai quali appaio come uno, ma sono anche "per-me stesso" e a me appaio come «due-in-uno». Ebbene, questo fatto prende il nome di "coscienza", il quale coincide con il "mero essere coscienti" o la consapevolezza di sé. Ciò significa semplicemente che possiedo un "io" e che sono sempre in rapporto con questo mio proprio io.<sup>151</sup> Coscienza e pensiero sono però due cose diverse: il secondo non sarebbe possibile senza la prima; inoltre, il pensiero attualizza, ossia traduce in atto, la differenza data nella coscienza.<sup>152</sup>

Invece, il fenomeno della coscienza morale come *conscience*, non era conosciuto dagli antichi, ma fu scoperto solo successivamente (come voce di Dio, *lumen naturale*, o ragion pratica kantiana). Nelle questioni giuridiche e morali si suppone che tale coscienza ci accompagni sempre e ci dica cosa fare; a differenza di questa coscienza sempre presente, il compagno di cui parla Socrate, come vedremo, è "lasciato a casa"<sup>153</sup> e lo si può incontrare, come no. L'autentica dualità del pensiero, quindi, in cui consiste la coscienza propriamente morale, non è garantita in origine o già da sempre, ma è una possibilità che va attualizzata mediante il dialogo interiore; quest'ultimo è, per definizione, incostante e discontinuo, e deve perciò essere continuamente rinnovato. Per l'uomo, il pensiero è e rimane sempre una possibilità.

Tale coscienza di cui parliamo riferendoci a Socrate appare come un «ri-pensamento» che non dà prescrizioni in positivo, ossia non dice cosa fare, ma soltanto cosa non fare (*daimōn*). Pur non essendo privi di *consciousness*, alcuni uomini possono non far nulla per attualizzare tale differenza presente in se stessi,

---

<sup>149</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 497 (1963-1964).

<sup>150</sup> Cfr. *ivi*, p. 272 (marzo 1953).

<sup>151</sup> Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 278. Nei *Quaderni*, a proposito del due-in-uno, si legge che deve essere distinto dalla scissione della coscienza, ossia dal fatto che «posso essere oggetto a me stesso: io in quanto so, penso, conosco e io in quanto saputo, pensato, conosciuto» (H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 560, giugno 1969).

<sup>152</sup> Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente* cit., pp. 282-283.

<sup>153</sup> Cfr. PLATONE, *Ippia Maggiore*, 304.

rimanendo così uno, non iniziando il dialogo fra sé e sé in cui consiste il pensiero. La *conscience* rappresenta, per l'io pensante, semplicemente un «effetto collaterale» (*side effect*) non intenzionato, mentre per la società, un «fenomeno marginale» (*marginal affair*), fintantoché non sopraggiungano situazioni di emergenza.<sup>154</sup>

La coscienza *fills a man full of obstacles*. Anche Hadot, come Arendt, riconosce nel *daimon* “negativo” un antecedente della coscienza morale.<sup>155</sup> Nonostante il suo non-sapere, si può però supporre, secondo il pensatore francese, che vi fosse un sapere che Socrate ha scoperto da solo dentro di sé, ossia il valore assoluto dell'intenzione e dell'azione morale. Egli, infatti, sapeva che è cosa turpe commettere ingiustizia. Questo sapere non è una teoria astratta, ma si origina da una decisione che coinvolge in maniera totale il proprio sé e si configura come un «sapere-ciò-che-si-deve-prediligere», un «saper vivere»<sup>156</sup>. Il sapere è scoperta personale e interiore, coinvolgente la totalità della persona. Arendt, invece, enfatizza ulteriormente il carattere negativo di questo “sapere” morale socratico, che consiste più in un “sapere-cosa-si-deve-evitare”: da rifuggire è soprattutto la disarmonia interiore e, più radicalmente, il mancato incontro con se stessi. La coscienza morale è, quindi, un prodotto incidentale del pensare. Tale meditazione solitaria che si svolge in una condizione di ritiro in se stessi, in completa solitudine, nella forma del dubbio e della totale autonomia, in quanto prevede di far affidamento esclusivamente sui propri criteri e la propria coerenza; nonostante queste caratteristiche, questa è l'unica forma di coscienza che non ha un rapporto distruttivo con il vivere assieme agli altri, ma anzi lo riproduce nella forma della dualità e lo alimenta con quell'indispensabile onestà intellettuale di chi si interroga su ciò che fa e ne rende conto davanti a sé e ad altri.<sup>157</sup> L'accezione che il “pensiero” assume in questa fase del pensiero arendtiano è quella di “coscienza”, consapevolezza, presenza a se stessi, resistenza e *Selbstdenken*.<sup>158</sup>

### 4.3 La personalità

Il pensiero non ha risultati, se per risultati si intendono dei “prodotti” tangibili, ma ha degli effetti. E se non ha direttamente dei risultati dal punto di vista del mondo, i suoi effetti dal punto di vista del singolo sono

---

<sup>154</sup> Sulla coscienza in Arendt cfr. H. ARENDT, *La vita della mente* cit., pp. 285-287; EAD. *Il pensiero e le considerazioni morali* cit., pp. 161-162; EAD. *Alcune questioni di filosofia morale* cit., pp. 64-65.

<sup>155</sup> Nell'interiorità in cui parla la voce del *daimon* che lo trattiene dal fare determinate cose possiamo riconoscere il «profilo di quella che più tardi verrà chiamata coscienza morale» (P. HADOT, *Che cos'è la filosofia antica?* cit., p. 36).

<sup>156</sup> *Ivi*, p. 35 (cfr. PLATONE, *Apologia*, 28b). Per Hadot, ciò che appare come un non sapere è la paura della morte (*Apologia*, 29 a-b), la quale, non essendo conoscibile, non ha senso venga temuta. Socrate, invece, sa bene che è cosa turpe il commettere un'ingiustizia. Qui, nota Hadot, il sapere non riguarda concetti, bensì valori. Socrate non sa che valore attribuire alla morte in quanto essa non è in nostro possesso, ma conosce il valore dell'azione morale e dell'intenzione morale poiché dipendono da un nostro impegno e da una decisione, da un'esperienza interiore, hanno cioè un'origine interna al soggetto. Ciò che interessa a Socrate non è il contenuto teorico e oggettivo della moralità (ciò che bisogna fare), quanto sapere se si vuole davvero fare ciò che si considera giusto e quindi come si deve agire (cfr. *ivi*, p. 37).

<sup>157</sup> Cfr. L. BOELLA, *Hannah Arendt* cit., p. 170.

<sup>158</sup> Qui la coscienza è esattamente l'opposto di quella “voce della coscienza” che, nei primi anni Cinquanta, Arendt aveva identificato con «l'incarnazione di tutti gli usi e i costumi» (H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 154, gennaio 1952); in questo senso, la coscienza era proprio il «Si» heideggeriano.

lontani dall'essere meramente negativi: esso apre la persona all'esperienza di sé (sebbene si tratti di un sé che rimane comunque inconoscibile). Già *The Human Condition* terminava con l'ammissione della vulnerabilità del pensiero di fronte al potere di un contesto politico tirannico e con l'affermazione che il suo esercizio «può non avere importanza o averne poca per il futuro del mondo», ma che «non è senza importanza per il futuro dell'uomo»<sup>159</sup>. L'aspetto più propriamente “costruttivo” o “positivo” del pensiero si compie proprio nella formazione della personalità. L'esperienza di essere umani – ovvero il percorso di strutturazione di una persona – è di per sé un'esperienza morale. La personalità è il risultato, mai pienamente compiuto, ma perennemente in formazione, dell'attività etica di auto-costituzione attraverso il pensare.

In *Alcune questioni di filosofia morale*, Arendt afferma che ciò che noi chiamiamo “persona” o “personalità” – in quanto distinta dall'essere semplicemente appartenenti al genere umano – emerge proprio come risultato da questo processo di pensiero. Se l'individuo è solito intraprendere l'attività del pensiero, le radici dell'io cresceranno da sé e argineranno automaticamente le possibilità di questo stesso io, facendo esistere dei limiti a ciò che egli si concede di fare.<sup>160</sup> Il carattere di questi limiti non sarà quello di essere etero-imposti, ma, al contrario, auto-posti. Il pensiero non è semplicemente un'attività futile, «ma è un'attività che produce precisi effetti morali, trasformando chi pensa in qualcuno, in una persona o personalità [...]»<sup>161</sup>, tanto che per Arendt è ridondante parlare di “personalità morale”. O ancora: «in questo processo di pensiero [...] io mi costituisco in quanto persona, una persona che rimane sempre una sola nella misura in cui è capace di ricostituirsi sempre daccapo»<sup>162</sup>. Il peggior male è quello commesso da “nessuno”, cioè da esseri umani che si rifiutano di essere o di diventare persone.<sup>163</sup>

Quindi, ciò che caratterizza moralmente un'esistenza non è il fatto che l'uomo sia un animale razionale, ma, sulla scia di Socrate, un animale pensante e rammemorante. È ancora la solitudine – intesa come compagnia con se stessi – a balzare in primo piano per le sue irrinunciabili implicazioni pratiche (etiche e politiche).

Se, col pensiero e col giudizio morale, emerge la singola personalità di ciascuno, il giudicare ha in comune con l'agire la rivelazione di quell'identità (il *who*) di cui Arendt aveva tracciato i contorni in *Vita activa*.<sup>164</sup> Non si tratta del soggetto della modernità, ma di una soggettività intesa come presenza incarnata: ossia come movimento di attualizzazione, che rappresenta il passaggio dall'oscurità dell'interiorità alla rivelazione di chi si è al cospetto di altri, alla costruzione di sé attraverso la propria biografia e lo sforzo sempre nuovo di discernimento per dire di sì o di no a ciò che è.<sup>165</sup>

---

<sup>159</sup> H. ARENDT, *Vita activa* cit., p. 242.

<sup>160</sup> Cfr. H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 86.

<sup>161</sup> *Ivi*, p. 90. Su personalità e pensiero cfr. P. WALSH, *Hannah Arendt on Thinking, Personhood and Meaning* in P. BAEHR, P. WALSH (edited by), *The Anthem Companion to Hannah Arendt* cit., pp. 160-161.

<sup>162</sup> H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., pp. 81-82.

<sup>163</sup> *Ivi*, p. 95.

<sup>164</sup> Cfr. H. ARENDT, *Vita activa* cit., pp. 127-132. Cfr. inoltre B. ASSY, *Etica, responsabilità e giudizio in Hannah Arendt* cit., pp. 136-137. Da questo punto di vista, il giudizio potrebbe costituire una forma di attenuazione alla terza fra le frustrazioni dell'agire, l'anonimato degli autori: cfr. F. CIARAMELLI, *Il tempo dell'inizio. Responsabilità e giudizio in H. Arendt ed E. Lévinas*, «Paradigmi», 9 (1991) p. 499.

<sup>165</sup> Cfr. L. BOELLA, *Hannah Arendt* cit., pp. 176-177. Secondo Laura Boella, è possibile individuare tre “categorie indicatrici” (o “segnali indicatori”) che non rappresentino soltanto l'elaborazione di esperienze cardinali per la civiltà



Il processo è quello della costituzione di una singolarità, della maturazione morale. Secondo Jaeger, ad esempio, l'educazione per Socrate diventa sforzo di formare una vita<sup>166</sup>. Per Vlastos, la visione socratica di uomo è quella di un essere maturo, responsabile, alla cui libertà è richiesto di prendere decisioni fra il giusto e lo sbagliato, non solo nell'azione, ma anche nel giudizio. In questo quadro, il giudizio sbagliato è un rischio inevitabile, il prezzo da pagare per la libertà. Il metodo socratico è un'espressione di questa libertà umana.<sup>167</sup> Blücher chiama *the decision for freedom* il coraggio di Socrate,<sup>168</sup> e considera il suo come un esperimento e un tentativo di rendere una vita più vera e più ricca. Si tratta di una cosa pericolosa: decidersi per la libertà, perché la libertà non è data; prendere una decisione per la libertà significa non accettare la schiavitù, ma affrontare da soli il mondo con l'equipaggiamento umano (la ragione) o, in altre parole, assumere il rischio del pensiero (*to take the risk of thinking*).<sup>169</sup>

Il giudizio morale è quell'attività mentale maggiormente connessa alla singolarità e all'individualità di ognuno. Mediante il giudizio si dà, al tempo stesso, la rivelazione della propria identità<sup>170</sup> e la costituzione di essa, poiché ogniqualvolta il soggetto decide che cosa gli appartiene e che cosa no fa mostra di sé. Descrivendo le modalità con cui il soggetto può, in una misura comunque limitata, decidere che cosa mostrare di sé agli altri, Arendt ricorre alla nozione di esemplarità: «simili scelte sono determinate da fattori svariati; in molti casi sono predeterminate dalla cultura in cui nasciamo – le compiamo perché desideriamo piacere agli altri. Ma esistono anche scelte non ispirate dal nostro ambiente: vi siamo indotti dal desiderio di piacere a noi stessi o di stabilire un esempio, cioè dal desiderio di persuadere gli altri ad apprezzare ciò che piace a noi»<sup>171</sup>.

#### 4.4 Il vento del pensiero

Ora, il pensiero ha effetti morali “costruttivi”, ma anche “distruttivi”: i primi coincidono con la formazione della personalità morale e della *conscience*, i secondi con la dissoluzione dei *mores* e, quindi, delle “fondamenta” dei discorsi morali.

Socrate, consapevole di aver a che fare con ciò che è invisibile, si valeva di una metafora per rappresentare l'attività del pensare, la metafora del vento: «I venti di per sé non sono visibili, ma i loro effetti sono manifesti ai nostri occhi e possiamo percepire il loro avvicinarsi»<sup>172</sup>; ciò significa che, anche se il pensiero non si vede, i suoi effetti sono, al contrario, ben visibili. Il pensare scatena sempre effetti distruttivi, poiché ha la prerogativa di abolire ogni sua precedente manifestazione che si fosse solidificata, ovvero disfa ciò che

---

occidentale, ma che corrispondano esattamente alle tre dimensioni fondamentali dell'esperienza: la pluralità, che corrisponde al mondo, la natalità, che corrisponde all'agire e l'interiorità, che corrisponde al pensare.

<sup>166</sup> Cfr. W. JAEGER, *Paideia* cit., pp. 69-70.

<sup>167</sup> Cfr. G. VLASTOS, *Introduction: The Paradox of Socrates* cit., p. 21.

<sup>168</sup> Cfr. H. BLÜCHER, *Blücher Archive, Lecture Transcripts, V. Socrates (2 lectures)* cit., p. 6 (lezione del 7 maggio 1954).

<sup>169</sup> Cfr. *ivi*, p. 3 (lezione del 30 aprile 1954).

<sup>170</sup> Cfr. H. ARENDT, *La crisi della cultura* cit., p. 286.

<sup>171</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* cit., pp. 117-118.

<sup>172</sup> SENOFONTE, *Memorabili*, IV, 3,14 (si cita da SENOFONTE, *Memorabili*, a cura di F. BEVILACQUA, trad. it., Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 2010, pp. 625-627).

il linguaggio, suo *medium*, aveva congelato in parole, concetti, definizioni o dottrine. Esso, afferma Arendt nella parte conclusiva su *Thinking* e ne *Il pensiero e le considerazioni morali*, non fa chissà che bene alla società poiché ha un «effetto distruttivo, tale da minare in profondità tutti i criteri fissati, i valori condivisi, le unità di misura del bene e del male, insomma tutti i costumi e le regole di condotta di cui si tratta nella morale e nell'etica»<sup>173</sup>; «non crea valori; non scopre, una volta per tutte, che cosa sia il “bene”; non avvalora, ma semmai dissolve le regole accettate di condotta»<sup>174</sup>.

Esaminando le opinioni irriflesse e i pregiudizi, Socrate è l'emblema di questo pensiero critico e non dogmatico.<sup>175</sup> Dunque, l'autonomia morale è, innanzitutto, capacità di discernimento, di avvallare o respingere uno stile di vita, un modo di sentire, la cultura in cui si nasce, di iniziare questa operazione o di non avvertirne affatto l'esigenza; è la capacità di autenticare o no un dato *ethos*.

Tale auto-nomia non è arbitrio soggettivo, ma capacità di pensare a partire da sé (*Selbstdenken*). Si diventa moralmente adulti solo emergendo da una comunità di vita, e questo lungo processo di individuazione richiede uno sforzo di riflessione e rinnovamento quotidiano. Il fenomeno dell'allineamento, infatti, rimanda al problema di individualità non formate, mai emerse realmente dalle loro comunità d'origine, e quindi di personalità molto fragili dal punto di vista dell'assunzione di responsabilità individuali. Queste sono per Arendt delle non-persone, individui non dotati di personalità morale. Socrate, invece, è in Arendt l'«esempio di come una vita singolare possa fare scudo contro gli eccessi del potere», di «un'attività etopoietica, del modo in cui un *bios* si fa *ethos*»<sup>176</sup>. Egli è lo scopritore di quell'esperienza morale e solitaria della coscienza che, in virtù della sua stessa natura, è critica nei confronti della comunità politica, ha il potere di riformare o scuotere le istituzioni, fino al punto di minacciarne le fondamenta.<sup>177</sup> Da questo punto di vista, Socrate e Eichmann rappresentano due forme sempre possibili e antitetiche della soggettività.

I due corsi *Alcune questioni di filosofia morale* (1965-66) riguardano soprattutto la morale socratica, politicamente rilevante perché l'unica che consente di posizionarsi soggettivamente nei cosiddetti “momenti di crisi”. Anche qui Socrate e Platone compaiono contrapposti: mentre il primo crede alla parola orale che procede per argomenti, il secondo ritiene che guardando con gli occhi della mente a quel regno separato di forme o idee si possa vedere e contemplare la verità (ed è perché l'anima è invisibile ai sensi ed immortale che può cogliere la verità invisibile ed immutabile). Se, nel platonico mondo delle idee, esistono la Giustizia e la Bontà, per Socrate non c'è bisogno di far ricorso a qualcosa di esterno e trascendente, e neanche ad un organo speciale, per scoprire che cosa è giusto e cosa non lo è, ma quello che basta fare è restare con se

---

<sup>173</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 269.

<sup>174</sup> *Ivi*, p. 287; cfr. inoltre EAD. *Il pensiero e le considerazioni morali* cit., p. 162.

<sup>175</sup> Ad esempio, nella sua copia del testo di Jaeger, Arendt sottolinea “mentalità critica e non dogmatica” ed evidenzia ulteriormente l'espressione con due righe verticali (cfr. W. JAEGER, *Paideia* cit., p. 42).

<sup>176</sup> S. FORTI, *Lecture socratiche* cit., p. 100. Simona Forti si concentra sull'etica socratica come modo di vita, mediante l'accostamento fra il Socrate arendtiano del due-in-uno, il Socrate parresiasta di Foucault e quello eretico di Patočka, accomunati dalla definizione del pensiero come attrito nei confronti del contesto, vigilanza verso ogni forma di dominazione e resistenza di fronte ad un potere “altro”. Tutti e tre recuperano un momento socratico autonomo in chiave antiplatonica; fra di essi è possibile vedere un circolo virtuoso e un processo di soggettivazione etica.

<sup>177</sup> Anche per Vlastos, Socrate è il riformatore di quella coscienza morale che ha, nel lungo periodo, il potere di riformare o scuotere le istituzioni (cfr. G. VLASTOS, *Introduction: The Paradox of Socrates* cit., p. 18).

stessi.<sup>178</sup> Per la sua attitudine al confronto interiore e per la sua messa in discussione dei dogmi e dei pregiudizi, la centralità di Socrate torna in primo piano anche per il giudizio morale. L'interiorità socratica, riflessiva, anticonformista e antiautoritaria è per Arendt l'eredità più preziosa che il filosofo ateniese ha lasciato contro la banalità del male.<sup>179</sup> Da questo punto di vista, il giudizio morale si configura come un atto di resistenza o di ribellione nei confronti dell'esistente.

Come sulla scena politica la liberazione è preconditione per la libertà effettiva, su quella interiore l'azione critica del pensiero rappresenta un'opera di emancipazione per il singolo, il quale, una volta affrancatosi dalle catene delle consuetudini e dei pregiudizi, può finalmente iniziare a giudicare autonomamente. Il giudizio morale non è conseguenza automatica della distruzione o catarsi del pensiero, sebbene questa ne rappresenti la condizione necessaria.

L'attività del pensiero libera le potenzialità della facoltà del giudizio: in quanto effetto collaterale dell'io pensante, la *conscience* è per Arendt qualcosa di marginale per la società, nel senso che la sua rilevanza politico-morale non "appare" sulla scena pubblica fintantoché non sopraggiunge una situazione di emergenza; in questi casi l'elemento purgativo del pensiero si rivela politico poiché, quando tutti si lasciano travolgere dagli eventi, il rifiuto di unirsi alla maggioranza proprio di coloro che pensano diviene qualcosa di appariscente, ossia una sorta di azione. L'effetto distruttivo del pensiero libera e apre così la strada alla facoltà del giudizio, definita «la più politica fra le attitudini spirituali dell'uomo»<sup>180</sup>.

Come si può vedere, nelle riflessioni sul giudizio, la netta distinzione, più volte asserita, fra il pensiero e l'azione, fra solitudine e pluralità, inizia a farsi più sfumata. Il pensiero, infatti, aprendo la strada al giudizio, si tramuta in una forma di azione. Potremmo dire che giudicare eticamente, da questo punto di vista, non

---

<sup>178</sup> Cfr. H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., pp. 73-77.

<sup>179</sup> Arendt vede in Socrate «l'esempio o il modello di atteggiamenti di vita e di pensiero che costituiscono, a suo avviso, i soli antidoti efficaci contro il male del XX secolo» (C. VALLÉE, *Hannah Arendt* cit., p. 9). Anche per Cavarero Socrate rappresenta un «doppio antidoto» nei confronti del male radicale, da un lato, e della banalità del male, dall'altro (cfr. A. CAVARERO, *Il Socrate di Hannah Arendt* cit., p. 93).

<sup>180</sup> H. ARENDT, *La vita della mente*, p. 288; cfr. anche EAD, *Il pensiero e le considerazioni morali* cit., pp. 162-163. Per Bernstein, tuttavia, Arendt non è stata in grado di fornire una spiegazione convincente alla questione che ha sollevato sulla relazione fra pensiero, giudizio e male, una giustificazione di come il pensiero riesca ad avere un effetto liberatorio sulla facoltà del giudizio né del perché, se pensare-giudicare sono capacità che tutti potenzialmente possiedono, qualcuno le perde e qualcuno no: l'esemplarità non è una spiegazione sufficiente, per cui rimane una sorta di "gap" nella sua riflessione. Arendt non riconcilia le sue tensioni interne che la spingono in direzioni diverse. Sembra sia Arendt stessa a "voler credere" che esista tale facoltà del giudizio (cfr. R. J. BERNSTEIN, *"The Banality of Evil" Reconsidered* cit., pp. 310-318). Secondo lo studioso, la tesi innovativa della connessione fra il pensiero e il male dipende dalla differenziazione fra il pensiero che può prevenire le catastrofi e quello che non è in grado di farlo. Secondo l'Autore, Arendt non dà una risposta a questa questione; nel caso di Heidegger, infatti, non sembra possibile sostenere che il pensiero abbia aperto la strada alla capacità di distinguere il bene dal male (cfr. ID. *Arendt on Thinking* cit., pp. 290-291). Va però sottolineato che, per Arendt, pensare è una condizione necessaria, ma non sufficiente per giudicare e che per lei teoresi filosofica e capacità di giudicare rappresentano due attività distinte. In ogni caso, per Bernstein, se il pensiero socraticamente inteso ha per Arendt un effetto liberatorio nei confronti del giudizio, Platone e Heidegger hanno mostrato che ciò può non avvenire. Heidegger rappresenta, in un certo senso, la sfida all'eredità socratica che tanto ha influenzato la filosofia occidentale, ossia la convinzione che la filosofia ha o dovrebbe avere effetti benefici sul modo in cui l'uomo agisce e vive nel mondo (cfr. ID., *Provocazione e appropriazione: la risposta a Martin Heidegger* in S. FORTI, a cura di, *Hannah Arendt* cit., p. 231).

significa altro che pensare criticamente.<sup>181</sup> Sta di fatto che, sul piano morale, la distinzione fra le due facoltà del pensiero e del giudizio si fa più labile che in altri contesti.

Quelle che erano state definite come le massime del senso comune possono essere ritenute le massime rivelatrici della valenza morale del pensiero. Il primo senso etico del *thinking* è la sua autonomia e indipendenza rispetto alla realtà, alle consuetudini e ai pregiudizi diffusi nella propria comunità, il pensare da sé, che nell'esame di sé con se stessi dell'autoriflessione consente di chiarire chi si vuole essere. La seconda massima, la mentalità allargata, è il perno di un'attività della mente aperta e fluida, in quanto fa riferimento al mondo pubblico e al momento comunicativo; la mente, mettendosi al posto degli altri, si apre e si estende, allargando le proprie prospettive, saggiando la capacità delle opinioni altrui di essere condivise e comunicate. La terza massima, la coerenza, si distingue dal principio logico di non contraddizione ed assume significato morale di onestà verso se stessi.

C'è un fondamento per la morale nell'atto del pensare? Nel senso ordinario della domanda, la risposta è no. Nel senso in cui il pensiero prepara la strada al giudizio, ossia a quella facoltà in grado di offrirci una guida senza dover rinunciare alla nostra libertà, allora la risposta è sì.

#### 4.5 *Selbstdenken*

Se, come si va via via chiarendo, per Arendt giudicare moralmente significa giudicare da sé, questo giudicare-da-sé è chiaramente fondato su un pensare-da-sé, ossia a partire da se stessi. Il *Selbstdenken* è un concetto illuminista, che si pone in diretta antitesi rispetto al pregiudizio, nonché una delle massime del senso comune che Arendt riprende dalla terza *Critica* kantiana. Più in particolare, il *Selbstdenken* lessinghiano corrisponde all'«uscita dallo stato di minorità» del Kant della *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* e a ciò che Arendt chiama il “pensare senza balaustre”.<sup>182</sup>

Durante una conferenza in suo onore del 1972, Arendt afferma di utilizzare una metafora nei confronti di se stessa, ossia «*thinking without a bannister*», in inglese, o «*Denken ohne Geländer*», in tedesco. Quando si sale o si scende una rampa di scale, infatti, si può sempre contare sull'appoggio ad una ringhiera, così da sorreggersi ed evitare di cadere.<sup>183</sup> Con questa espressione intendeva fare riferimento a nient'altro che ad un «pensare da sé», a quel «famoso *Selbstdenken* di Lessing», il pensatore illuminista tedesco, anche lui di origine ebraica, a lei tanto caro. Egli figura infatti al primo posto in quel suo “libro degli amici”, quella galleria di uomini e donne che gettarono luce in un'epoca di tenebre, che è *Men in Dark Times* (1968). Per Arendt, abbiamo perduto la possibilità di appoggiarci ad una ringhiera; in particolare, ciò che ha distrutto la validità della nostra tradizione di pensiero, facendo saltare le categorie politiche e i criteri di giudizio morali,

---

<sup>181</sup> Espressione che ad Arendt non piaceva per via della Scuola di Francoforte (cfr. H. ARENDT, *On Hannah Arendt* cit., p. 309).

<sup>182</sup> Sul *Selbstdenken* cfr. L. BOELLA, *Pensare liberamente, pensare il mondo* in AA. VV., *Diotima. Mettere al mondo il mondo*, La Tartaruga Edizioni, Milano 1990, pp. 173-188. Cfr. inoltre G. RIZZO, *Hannah Arendt: agire, pensare e giudicare senza balaustre* in V. CESARONE, E. M. FABRIZIO, G. RIZZO, G. SCARAFILE, *Saperi in dialogo. Dieci anni di ricerca*, Liguori Editore, Napoli 2004, pp. 7-20.

<sup>183</sup> Sul “pensare senza balaustre” cfr. H. ARENDT, *On Hannah Arendt* cit., pp. 336-337. «*This is the way I tell it to myself. And this is indeed what I try to do*», afferma Arendt.

è stato l'evento totalitario.<sup>184</sup> La privazione della “balastra” possiede, tuttavia, un valore positivo, dal momento che è stato proprio il muoversi acriticamente all'interno di “binari di pensiero” prestabiliti ad aver determinato il comportamento di molti nel regime totalitario. Quest'assenza, quindi, non deve significare un cedimento alla disperazione, tant'è che, nel discorso pronunciato il 28 settembre 1959 in occasione del conferimento del premio Lessing, Arendt afferma: «[...] ci troviamo nel mezzo di un campo di rovine. Ora, ciò potrebbe essere, in un certo senso, un vantaggio, che favorisce un nuovo tipo di pensiero, non più bisognoso né di sostegni né di stampelle, né di canoni né di tradizioni per muoversi liberamente senza balaustre su un terreno non familiare»<sup>185</sup>. Il *Selbstdenken* lessingiano è da intendersi come possibilità di mantenere nel pensare quella stessa libertà di movimento che originariamente contraddistingue l'azione libera. Agisce liberamente quell'individuo che può muoversi liberamente nel mondo; in maniera analoga, pensa liberamente, ossia da sé, colui che in tale attività si sottrae all'obbedienza a regole, tradizioni e canoni che, pur sostenendo il suo cammino, di fatto lo limitano e, in nome di tale libertà, sia disposto a rinunciare alla verità, in quanto essa necessariamente mette fine alla pura attività del pensiero.

L'autonomia del giudizio, che è tutt'uno con la libertà dal pregiudizio, è il gesto mentale corrispettivo all'azione di singolarizzazione, ossia di differenziazione dell'individuo rispetto al suo contesto di vita. In Lessing, il pensare da sé assume i connotati del coraggio e della disponibilità a sacrificare la coerenza e la pretesa di giungere a risultati, più che i tratti di una fede nella ragione. È un pensiero “senza appigli”, senza ancora grazie alle quali sentirsi sicuri, che vuole affermare l'autonomia del singolo, rimesso a se stesso, nei confronti della sua comunità e della sua epoca. Questo pensiero però gli consente di “muoversi liberamente nel mondo”, in un rapporto di non-identità con esso, e conseguentemente di disporsi all'esperienza, all'azione e al giudizio.<sup>186</sup>

Come Arendt ribadisce in relazione alle sue considerazioni su Eichmann, ella credeva profondamente nell'autonomia del pensiero, che né l'ideologia, né l'opinione pubblica, né le convinzioni possono mai veramente sostituire.<sup>187</sup>

Nel 1784 Kant scrive: «L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dalla minorità di cui è egli stesso colpevole. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Colpevole è questa minorità, quando la sua causa non stia nella mancanza di intelletto, bensì nella mancanza di decisione e di coraggio nel servirsi del proprio intelletto senza la guida d'un altro. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di usare il

---

<sup>184</sup> Cfr. H. ARENDT, *Comprensione e politica* cit., p. 82. Cfr. anche S. SPYROS DRAENOS, *Thinking without a ground: Hannah Arendt and the contemporary situation of understanding* in M. A. HILL (edited by), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World* cit., p. 216.

<sup>185</sup> H. ARENDT, *L'umanità in tempi bui* cit., p. 55. Nel pensare da sé si incrociano altre personalità fondamentali per la pensatrice, come, per esempio, Rahel Varnhagen: «L'illuminismo ha innalzato la ragione ad autorità, ha riconosciuto al pensare e al “pensare da soli” (Lessing-*Selbstdenken*) di cui ciascuno autonomamente è capace – il carattere più elevato fra le facoltà dell'uomo. “Tutto dipende dal pensare da soli”, afferma Rahel [...]» (H. ARENDT, *Rahel Varnhagen: the Life of a Jewess*, East and West Library, London 1958; trad. it. *Rahel Varnhagen. Storia di una ebrea*, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 17).

<sup>186</sup> Cfr. L. BOELLA, *Hannah Arendt* cit., p. 42.

<sup>187</sup> Cfr. H. ARENDT, “*Eichmann a Gerusalemme*”. *Uno scambio di lettere tra Gershom Scholem e Hannah Arendt* cit., p. 226 (lettera del 24 luglio 1963).

tuo proprio intelletto! Questa è dunque la parola d'ordine dell'illuminismo»<sup>188</sup>. Le cause per cui gli uomini rimangono volentieri “minorenni” sono la pigrizia e la viltà. Qui il pensare da sé è concepito come un'emancipazione personale, e viene contrapposto all'obbedire: «precetti e formule, questi strumenti meccanici [...] sono i ceppi di una permanente minorità»<sup>189</sup>. Per Arendt, infatti, «Kant, in questo un'eccezione tra i filosofi, era assai turbato dall'opinione comune secondo cui la filosofia è solo per pochi, proprio a causa delle implicazioni morali di questa idea [...] il problema è che non ci vuole un cuore malvagio, fenomeno in fin dei conti raro, per causare un grande male. Ragion per cui, in una prospettiva kantiana, sembra che ci sia proprio bisogno della filosofia, ossia dell'esercizio della ragione come facoltà del pensiero, per prevenire il male»<sup>190</sup>.

#### 4.6 I momenti di crisi e i *dark times*

Arendt sostiene che la rilevanza etico-politica del pensiero di tipo socratico si manifesta solo in tempi di crisi o in particolari situazioni d'emergenza.<sup>191</sup> Nei momenti di crisi, in cui tutti si conformano, il rifiuto di unirsi alla maggioranza, espresso nel proprio giudizio morale, diventa un «fenomeno appariscente e una sorta di azione», quindi qualcosa di politico, in grado cioè di rendersi visibile e produrre effetti nel mondo comune. Ciò implica che, in situazioni più “ordinarie”, il giudizio morale sia, dal punto di vista del mondo, in un certo senso invisibile, ovvero che il suo significato sia importante soprattutto per me come singolo, ma non significa che gli esseri umani giudichino moralmente soltanto in situazioni estreme. Possiamo collegare i “momenti di crisi” non soltanto, come fa la stessa Arendt, all'idea jaspersiana di “situazioni-limite”<sup>192</sup> ma, più in generale, ai “tempi bui”, poiché, in questo modo, essi perdono il loro carattere di rarità e di eccezionalità, rendendo ragione della modalità riflettente con cui gli uomini sono chiamati a giudicare.

Nel suo saggio sul poeta e drammaturgo tedesco Bertolt Brecht, Arendt fa riferimento alla poesia *A coloro che verranno (An Die Nachgeborenen)*, in cui compare l'espressione “tempi bui” (*finsteren Zeit*); per Brecht, le catastrofi di quegli anni «avevano spazzato il mondo, ripulendolo da tutto quello a cui gli uomini s'erano sempre aggrappati, compresi i valori morali e i fini della cultura; tutte le tracce erano state cancellate, e annientate le vecchie vie del pensiero, i vecchi criteri di valutazione, le vecchie norme morali di comportamento. Sembrò che per un attimo il mondo fosse innocente e candido come il primo giorno della

---

<sup>188</sup> I. KANT, *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo?* in ID. *Scritti di storia, politica e diritto* cit., p. 45.

<sup>189</sup> *Ivi*, p. 46.

<sup>190</sup> H. ARENDT, *Il pensiero e le considerazioni morali* cit., p. 142.

<sup>191</sup> Sul carattere emergenziale della rilevanza politica e morale del pensiero cfr. H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 89; EAD. *La vita della mente* cit., p. 287; EAD. *Il pensiero e le considerazioni morali* cit., pp. 162-163.

<sup>192</sup> Sul concetto di “situazioni-limite” cfr. K. JASPERS, *Filosofia*, trad. it., vol. II, Mursia, Torino 1978, pp. 184-227 (sez. 3, cap. 7); citato in H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 287. Tale concetto indica, per Jaspers, l'immutabile condizione umana di non poter vivere senza lotta e dolore, di dover assumere la propria colpa e di dover morire; ciò è qualcosa di immanente che rinvia alla trascendenza e che può, se sappiamo rispondervi, farci diventare l'esistenza che potenzialmente siamo.

creazione [...]»<sup>193</sup>; e c'è da supporre, per Arendt, che «anche noi non usciremo tanto presto da questi tempi bui»<sup>194</sup>.

L'immagine dei “tempi oscuri” rovescia quella illuministica di un'epoca dei lumi e indica la necessità di pensare e giudicare senza strumenti che possano illuminare i nostri passi. Il *Selbstdenken* e il giudicare-da-sé si muovono infatti in uno spazio aperto, resosi presente dopo il crollo di una tradizione che ci consegna, al posto dei suoi criteri, un campo di rovine, “un'eredità senza testamento”. I *dark times* non sono necessariamente periodi di orrore, ma periodi di incertezza e disorientamento, in cui ci si confronta col “nuovo” e si avverte maggiormente l'urgenza di giudicare; il fatto che ci si confronti con qualcosa di inedito non significa che essi, di per sé, rappresentino delle rarità: «sono non soltanto non nuovi, sono quanto di non eccezionale vi è nella storia»<sup>195</sup>. È necessario, quindi, dare un'interpretazione ampia al concetto di “situazioni limite” e di “momenti di crisi”, e considerare i contesti totalitari soltanto come una loro particolare, seppur estrema, manifestazione. Si può definire “situazione-limite” ogni circostanza in cui non ci si può rivolgere né a tradizioni né a valori assoluti e in cui, pertanto, chi pensa e giudica viene tratto fuori dal suo ritirarsi per far sentire la sua voce. Il giudizio morale è assimilabile ad un'azione perché è un pensiero che, pur essendo radicato nella propria singolarità, nell'assunzione di una posizione produce uno specifico effetto di realtà, il quale, a sua volta, rende possibile nuove azioni.

I momenti di crisi non sono, quindi, da considerarsi delle rarità, ma come tempi bui la cui ombra non ha cessato di estendersi anche sui nostri giorni. Elementi totalitari possono infatti essere presenti e sopravvivere anche in sistemi democratici. Certo, il presente di Arendt non è il nostro stesso presente, ma le minacce alla sfera pubblica – di cui Arendt parla – sono oggi più vive che mai: ingiustizia sociale, corruzione delle istituzioni, dissimulazione o manipolazione delle informazioni, banalizzazione del discorso pubblico, riduzione degli spazi di partecipazione attiva.<sup>196</sup> L'immagine brechtiana dei tempi bui, pertanto, ben rappresenta anche l'eclissi della sfera pubblico-politica, spazio di luce e apparenza in cui gli uomini possono mostrarsi mediante le azioni e le parole.

#### 4.7 L'abitudine a non pensare

Uno dei pericoli coinvolti nell'attività del pensiero consiste nel fatto che la ricerca di significato, dopo aver dissolto i vecchi schemi e le regole accettate, può ritorcersi contro se stessa, produrre un rovesciamento dei vecchi valori e giungere ad affermarne di “nuovi”; questi ultimi divengono nuovamente *routine*, scalzando il processo del pensiero con l'usuale «abitudinarietà irriflessa», cosicché il processo critico viene vanificato.

---

<sup>193</sup> H. ARENDT, *Bertolt Brecht: il poeta e il politico* cit., p. 127.

<sup>194</sup> *Ivi*, p. 123.

<sup>195</sup> H. ARENDT, *Preface in EAD. Men in Dark Times* cit., pp. VII-X; trad. it. *Prefazione a Uomini in tempi bui (1968)*, «Shift. International Journal of Philosophical Studies», 2 (2017), p. 186. Sul carattere non eccezionale dei “momenti di crisi” cfr. anche D. TAYLOR, *Hannah Arendt on Judgment* cit., pp. 156-159. L'espressione “tempi bui”, secondo Luban, racchiude un significato epistemologico ed indica che la teoria non è più d'aiuto per l'ambito della prassi, ossia che le forme tradizionali di spiegazione delle scienze sociali e della filosofia non sono più in grado di spiegare alcunché. Sui tempi bui come “condizione epistemica” cfr. D. LUBAN, *Explaining Dark Times* cit., pp. 80-82.

<sup>196</sup> Cfr. J. C. ISAAC, *Democracy in Dark Times*, Cornell University Press, Ithaca 1998, pp. 8-9.

Gli effetti distruttivi del *thinking* non vanno però confusi con un atteggiamento nichilistico, inteso come affermazione positiva che “nulla ha valore”; chi è persuaso della vanità del tutto, infatti, non diversamente dal dogmatico che assume il valore in modo indiscusso, ha smesso di interrogarsi, poiché ritiene che il pensare stesso sia privo di valore. Il “nichilismo” è, in realtà, un pericolo non accidentale, bensì inerente a tale attività, e tuttavia non è un frutto del pensiero, quanto semmai del desiderio di giungere a risultati che rendano il pensare non più necessario; esso, il più delle volte, non è altro che l’altra faccia della convenzionalità, in quanto consiste nella negazione dei valori correnti, cui nondimeno rimane vincolato. Per Arendt, non esistono pensieri pericolosi, ma il pensare stesso è in sé pericoloso.

Ciò, evidentemente, non implica che sia il “non-pensare” la soluzione preferibile dal punto di vista etico e politico al fine di evitare questo rischio. Il non pensare rappresenta qualcosa di molto più pericoloso, perché insegna alla persona ad aggrapparsi alle regole di condotta già prescritte e vigenti in una data epoca e in una data società, qualsiasi esse siano, ossia produce l’abitudine a possedere un bagaglio di regole sempre pronte a sussumere i casi particolari – le quali, invece, si rivelerebbero inadeguate se sottoposte ad autentico esame critico. Chi non si interroga su quello che fa, sulle regole che presiedono alla sua condotta, non accetta semplicemente in modo irriflesso tali regole, ma si abitua ad avere norme da applicare ai casi particolari, in grado di indicare univocamente come comportarsi in ogni circostanza. Un individuo di questo tipo finisce cioè per abituarsi non tanto al contenuto delle regole, quanto al fatto stesso di possederne: «per chi non accetta la fatica del pensare e il disorientamento che esso produce, non ha importanza quali siano le regole o i valori, ma che vi siano regole e valori. Ciò lo renderà incapace di sopportare non il cambiamento dei codici, ma la loro mancanza»<sup>197</sup>. In una situazione del genere l’eventuale abbattimento dei vecchi valori non incontrerebbe particolari opposizioni se fosse immediatamente seguito dall’instaurazione di un nuovo codice di comportamento. Quanto più gli individui erano attaccati al vecchio codice, tanto più facilmente adotteranno quello nuovo, mostrando la situazione, in apparenza paradossale, per cui i più pronti ad obbedire e a conformarsi sono proprio coloro che erano considerati le «rispettabili colonne della società».

In questo modo, il non-pensiero produce negli uomini l’attitudine a non prendere mai una decisione. In questo senso, pensa non tanto colui che è incline al cambiamento o al sovvertimento dei codici, ma chi resiste ad essi (vecchi o nuovi che siano), non assumendoli in maniera acritica, ma domandandosene il significato. Pensare implica il “trovarsi in aporia” non soltanto sul piano del nostro comprendere il mondo, ma anche del nostro agire in esso. Il suo esercizio libero e fine a se stesso, dunque, non designa ciò che va fatto, ma trasforma la maniera con cui ci rapportiamo a ciò che facciamo.<sup>198</sup>

#### **4.8 La questione irrisolta della dualità**

Una delle questioni più ambigue ed irrisolte dell’opera arendtiana riguarda l’origine della dualità interiore e il suo rapporto con la pluralità del mondo esterno.

---

<sup>197</sup> B. GIACOMINI, «*Che cosa ci fa pensare?*» cit., p. 58.

<sup>198</sup> Cfr. H. ARENDT, *Il pensiero e le considerazioni morali* cit., pp. 152-156; EAD. *La vita della mente* cit., pp. 268-271.



Arendt afferma, in un corso del '55, ad esempio, che il dialogo del pensiero è una forma di «pluralità originaria» (*original plurality*), sebbene tale pluralità non costituisca un mondo;<sup>199</sup> oppure, nei *Quaderni*, che esso è una «pluralità innata»<sup>200</sup>. Ma è soprattutto dall'analisi che viene svolta nel corso del '54 sulla figura di Socrate che la dualità del pensare pare precedere e fondare la pluralità: in esso, infatti, si sostiene che la rilevanza politica della solitudine risiede nel fatto che essa è «condizione necessaria» per il buon funzionamento della comunità,<sup>201</sup> nonché nel fatto che i rapporti con gli altri cominciano col rapporto che si intrattiene con se stessi.<sup>202</sup> Ma anche negli anni Sessanta, Arendt esprime la convinzione che «la mia condotta con gli altri dipende in larga misura dalla mia condotta con me stesso»<sup>203</sup>.

Sempre in *Socrate*, però, Arendt sostiene che anche una comunità in cui vi sia libertà è condizione per la possibilità del pensiero: il totalitarismo, infatti, vuole distruggere la solitudine quale condizione del pensare e mantenere gli individui in uno stato di estraniamento organizzata in cui sia facile manipolarli e governarli, al punto che «[...] in certe condizioni di organizzazione politica la coscienza non funziona più [...]. Un essere umano non può mantenere intatta la propria coscienza se non può mettere in atto il dialogo con se stesso, cioè se perde la possibilità della solitudine»<sup>204</sup>.

L'ambiguità della solitudine emerge anche in un altro testo del '53, *On the Nature of Totalitarianism*, in cui Arendt, parlando del pensatori, così si esprime: «La loro familiarità con la solitudine ha loro assicurato una straordinaria penetrazione di tutte quelle relazioni che non possono essere realizzate senza questa condizione di ritiro in se stessi, ma li ha spinti a dimenticare le relazioni forse ancora più originarie tra gli uomini e lo spazio che esse costituiscono, e che scaturiscono semplicemente dalla realtà della pluralità umana»<sup>205</sup>. Il passo è equivoco e si presta a letture non univoche, in quanto, da un lato, la solitudine sembra predisporre a certe relazioni, dall'altro, pare reciderne altre e poter degenerare in isolamento; ma quali sono le relazioni del primo tipo, cui si fa riferimento, ossia quelle che non possono venir realizzate senza la solitudine? E bisogna notare, a onor del vero, che quelle del secondo tipo vengono definite “ancora più originarie” delle prime. Sull'originarietà della relazione interumana e sull'interdipendenza originaria dell'agire è peraltro basata *The Human Condition*.

In *Ideologia e terrore*, Arendt sostiene che «quel che rende l'estraniamento così insopportabile è la perdita del proprio io, che può essere realizzato nella solitudine, ma confermato nella sua identità soltanto dalla compagnia fidata e fiduciosa dei propri simili. In tale situazione l'uomo perde la fede in se stesso come partner dei suoi pensieri e quella fiducia elementare nel mondo che è necessaria per fare delle esperienze. Io e mondo, capacità di pensiero ed esperienza, vengono perduti nello stesso momento»<sup>206</sup>.

---

<sup>199</sup> Cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Political Theory of Kant* cit., p. 032301 (traduzione mia).

<sup>200</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 595 (febbraio 1970).

<sup>201</sup> Cfr. H. ARENDT, *Socrate* cit., pp. 45-46.

<sup>202</sup> Cfr. *ivi*, p. 42.

<sup>203</sup> H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 82.

<sup>204</sup> H. ARENDT, *Socrate* cit., p. 47.

<sup>205</sup> H. ARENDT, *La natura del totalitarismo* cit., pp. 130-131.

<sup>206</sup> H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo (Ideologia e terrore)* cit., pp. 653-654.

A ben vedere, è proprio il dialogo del due-in-uno e il funzionamento della coscienza a venir messo in crisi quando crolla la possibilità di far riferimento ad un mondo plurale e condiviso. Sembra, quindi, che io abbia bisogno degli altri non soltanto per essere uno, ossia per rivelare la mia identità ed essere riconosciuto in essa, ma anche per essere due, ossia per tenermi compagnia e pensare. L'idea che la pluralità preceda il due-in-uno e lo renda possibile è, in un certo senso, il presupposto inespresso che Arendt attribuisce al dialogo socratico.<sup>207</sup> Anche ne *La vita della mente*, pare esserci la chiara indicazione che la pluralità precede la dualità e che il rapporto con se stessi è derivato rispetto a quello con gli altri; Arendt, infatti, attribuisce a Socrate la scoperta «che possiamo avere rapporti con noi stessi, non meno che con gli altri, e che i due tipi di rapporto sono in certo qual modo connessi»<sup>208</sup> e qui appare evidente che i due tipi di rapporto non stanno sullo stesso piano, poiché «io parlo con gli altri prima di parlare con me stesso»<sup>209</sup>, perché il pensiero ha bisogno della comunicazione con gli altri (tema cardine, fra l'altro, delle *Lectures*). Pertanto, prima parlo con gli altri e poi, in un secondo momento, scopro che posso condurre un dialogo con me stesso. Questo è sostenuto esplicitamente anche nel '68 nei *Quaderni*, in cui Arendt afferma che «soltanto per il fatto che posso parlare con gli altri, posso parlare anche con me stesso»<sup>210</sup>.

Da questo punto di vista, è stato notato, sembra proprio che l'abilità di pensare non sia, per Arendt, inerente all'uomo in quanto tale, innata o naturale, ma che essa sia derivata dal carattere plurale e intersoggettivo della condizione umana; in altre parole: è perché l'uomo conduce un dialogo con gli altri uomini che diventa capace di condurre un dialogo con se stesso.<sup>211</sup> La socialità precede e rende possibile il pensare, il singolo diviene capace di intrattenere un dialogo con se stesso solo a condizione di un precedente coinvolgimento in un dialogo da parte di altri. Il pensiero è l'interiorizzazione dell'incontro dialogico con l'altro. Dunque il dialogo che io stesso sono non è separabile dalla pluralità che mi rende possibile.<sup>212</sup>

Se il pensiero dipende dalla relazione con gli altri quanto alla sua stessa possibilità, «la cura del mondo precede la cura di sé»<sup>213</sup>. Se, come afferma Arendt in una lettera, «non esiste in modo assoluto alcuna

---

<sup>207</sup> Sulla precedenza della relazione con gli altri, ossia della pluralità, sulla relazione con se stessi, cioè sulla dualità, si veda I. POSSENTI, *Pluralità e dualità, un problema politico. Note su Hannah Arendt*, «Filosofia politica», 2 (2017), pp. 262-268.

<sup>208</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 284 (cfr. inoltre EAD. *Subject File 1949-1975, Courses, Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?* cit., p. 024443).

<sup>209</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 284.

<sup>210</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 543 (luglio 1968).

<sup>211</sup> Cfr. B. C. PAREKH, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy* cit., pp. 90-91. Secondo Bhikhu Parekh, in Hannah Arendt la capacità di pensare è derivata intersoggettivamente (*intersubjectively derived*), e questo significa che essa è fondata ontologicamente sulla pluralità umana (*ontologically grounded in human plurality*).

<sup>212</sup> Cfr. J. BUTLER, *Strade che divergono* cit., p. 235. Allo stesso modo di Parekh si esprime anche Butler, per la quale l'essere interpellati precede la nostra capacità di interpellare e il dialogo interiore non è scindibile dalla pluralità che lo rende possibile; fra le due sfere non vi è, per Butler, perfetta coincidenza, ma sovrapposizione necessaria o chiasmo.

<sup>213</sup> I. POSSENTI, *Pluralità e dualità, un problema politico* cit., p. 268. Mediante un'analisi diversa giunge alle stesse conclusioni Burdon, secondo il quale è un errore ritenere il pensiero l'antidoto principale contro il male totalitario; bisogna piuttosto difendere la politica come spazio di libertà. Cfr. P. D. BURDON: *Hannah Arendt: on judgment and responsibility*, «Griffith Law Review», 24 (2015), pp. 221-243. Ma anche Vallée, che pure enfatizza le implicazioni etiche del due-in-uno, afferma: «solo la politica può proteggerci contro i rischi della politica» (C. VALLÉE, *Hannah Arendt* cit., p. 109) – salvo poi dire che «solo una politica del giudizio può preservarci da una politica totalitaria» (*ivi*, p.

salvaguardia non politica contro la politica»<sup>214</sup>, solo solide istituzioni democratiche, la possibilità di agire e di prendere parola e un forte spirito di cittadinanza costituiscono l'antidoto più efficace contro il male politico. Anche in *Che cos'è la libertà?*, per quanto riguarda l'esperienza della libertà, la dimensione plurale, prettamente politica e mondana, precede quella interiore. Arendt si spinge a sostenere che non sarebbe possibile conoscere la libertà interiore senza la fondamentale esperienza della libertà concreta nel mondo: è possibile conoscere la libertà solo «nel nostro rapporto con gli altri, non nel rapporto con noi stessi»<sup>215</sup>. La «libertà interiore», quello spazio nel proprio intimo in cui gli uomini possono eludere la coercizione esterna e sentirsi liberi, è un'esperienza derivata, in quanto presuppone una fuga dal mondo.<sup>216</sup>

Rispetto a queste considerazioni, vanno in direzione diversa le riflessioni arendtiane sulla morale socratica, le quali valorizzano l'istanza autonoma e critica del pensiero, la cui forza risiede nel rapporto interiore dell'io con se stesso.

Una possibile modalità per approcciare queste difficoltà risiede nella distinzione fra le diverse funzioni e i diversi compiti che il pensiero è chiamato a rivestire, nonché alle diverse modalità di giudizio che entrano in gioco nelle sfere che Arendt distingue: il pensiero, nella sua declinazione politica di pensiero rappresentativo e di giudizio politico, come si è visto analizzando le *Lectures*, «dipende dagli altri quanto alla sua stessa possibilità»<sup>217</sup>, mentre, nel suo potenziale etico, come giudizio singolare, «sembra dipendere essenzialmente dal rapporto che l'uomo intrattiene con se stesso»<sup>218</sup>. Tale distinzione, lungi dal pensarsi priva di problematicità o della necessità di ulteriori approfondimenti, rende almeno l'idea della complessità (oltre a ricordarci l'incompiutezza) dell'elaborazione arendtiana della vita mentale e dei suoi rapporti col mondo della pluralità e dell'azione.

Nonostante la preminenza della pluralità appena rilevata, le oscillazioni e le ambiguità consentono di avanzare un'ipotesi, qui espressa sotto forma di domanda: non potrebbe darsi che le due tipologie di relazione si nutrano rispettivamente del rapporto con l'altra parte e dello scambio reciproco? Sebbene sembri esserci una priorità della dimensione plurale su quella duale, se si traggono le dovute implicazioni da altri testi, tale certezza, almeno in certa misura, vacilla. Arendt, infatti, afferma esplicitamente che non possiamo avere rapporti con noi stessi se non possiamo intrattenere rapporti con gli altri. Ella non dice, in maniera altrettanto esplicita, che non possiamo avere relazioni con gli altri se non abbiamo rapporti con noi stessi, tuttavia, pare legittimo supporre che avrebbe sottoscritto anche questa seconda affermazione.

Senza pensiero, infatti, le relazioni con gli altri sono costantemente esposte a pericoli non sottovalutabili. Il rapporto con noi stessi rende possibile un certo tipo rapporto con gli altri su due piani. Dal punto di vista

---

179). Tuttavia, va qui sottolineato che il giudizio, per quanto auspicabilmente possa diventare pratica di cittadinanza diffusa, è una prerogativa che spetta ai singoli.

<sup>214</sup> H. ARENDT, K. JASPERS, *Carteggio* cit., p. 63 (lettera del 9 luglio 1946).

<sup>215</sup> H. ARENDT, *Che cos'è la libertà?* cit., p. 199. Se la libertà viene acquistata e sperimentata nel rapporto con gli altri e in uno spazio pubblico, essa non è caratterizzata né come "libertà da", né come "libertà di", ma primariamente come «libertà con» (T. SERRA, *L'autonomia del politico* cit., p. 104).

<sup>216</sup> Cfr. *ivi*, p. 197.

<sup>217</sup> H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., p. 65.

<sup>218</sup> H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 56.

della *vita activa*, infatti, non è possibile agire senza pensare: non nel senso che tale possibilità non si dia in assoluto (si veda, infatti, Eichmann), ma nel senso spiegato in *The Human Condition* per cui, senza pensiero, l'azione si riduce a mera esecuzione; infatti, «ogni volta che il sapere e il fare si separano, lo spazio della libertà va perduto»<sup>219</sup>. Sul piano della vita della mente, poi, non sarebbe possibile tenere in considerazione la pluralità dei punti di vista senza quella capacità immaginativa che fa tutt'uno col pensiero. La coimplicazione reciproca di vita mentale e vita politica è del resto presupposta nella ricerca dell'origine del male totalitario nell'incapacità di pensare. L'ipotesi è quindi che non si dà rapporto con l'io senza rapporto con la pluralità degli altri e viceversa. Il rapporto con se stessi e il rapporto con gli altri o stanno assieme o cadono assieme.

In definitiva, Arendt non chiarisce mai fino in fondo l'origine del due-in-uno; in realtà, non si tratta di sciogliere quel nodo teoretico riguardante lo statuto del soggetto di cui sta parlando, ma proprio attraverso il due-in-uno – e in quanto allieva di Heidegger<sup>220</sup> – ella resiste a tale seduzione filosofica mettendo in discussione la categoria stessa di soggetto. La traiettoria tracciata da *The Human Condition* fino a *The Life of the Mind*, infatti, illustra un “chi” relazionale, che si forma e appare soltanto nella relazione, della quale il due-in-uno non rappresenta altro, per così dire, che la trascrizione a livello dell'invisibile.<sup>221</sup>

Proseguire nel solco tracciato da Arendt significa interrogarsi non sul fondamento della dualità o di un supposto “soggetto arendtiano”, ma sulla natura di questa dualità interiore, sui suoi caratteri e sui rapporti che intrattiene con la pluralità del mondo.

#### 4.9 L'argomento morale socratico

Le celebri metafore mediante le quali viene presentato Socrate, il tafano, la levatrice e la torpedine, rendono bene l'idea del suo modo di procedere.<sup>222</sup> Egli aveva manifestato un'indicazione secondo la quale «se nel pensare esiste realmente qualcosa che possa impedire agli uomini di fare il male, deve trattarsi d'una proprietà inerente all'attività stessa, indipendentemente dai suoi oggetti»<sup>223</sup>. Il punto non è pensare-a qualcosa, concentrarsi su un oggetto, ma l'esperienza del pensiero in quanto tale, a prescindere dai suoi oggetti particolari. Ciò che il dialogo fra sé e sé prende in esame non sono i tradizionali enti di pensiero su cui la filosofia, nel corso della sua storia, ha posto la sua attenzione, ma le azioni compiute durante la giornata o che ci si propone di compiere.

---

<sup>219</sup> H. ARENDT, *Sulla rivoluzione* cit., p. 306 (i consigli, al contrario, rappresentano per Arendt «spazi di libertà»); cfr. inoltre EAD. *Vita activa* cit., p. 164.

<sup>220</sup> Emblematica a questo proposito la definizione dell'Esserci che, in quanto esser-gettato consegnato a dover progettare il suo poter-essere, non è altro che «il (nullo) esser-fondamento di una nullità» (M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* cit., p. 340, § 58).

<sup>221</sup> Su questo si veda R. VITI CAVALIERE, *Critica della vita intima. Soggettività e giudizio in Hannah Arendt*, Alfredo Guida Editore, Napoli 2005.

<sup>222</sup> Cfr. H. ARENDT, *Il pensiero e le considerazioni morali* cit., pp. 150-151; EAD. *La vita della mente* cit., pp. 266-267.

<sup>223</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 274. Sull'insegnamento morale socratico e sulla questione del rapporto fra identità e differenza (sulla scorta della lettura heideggeriana del *Sofista* platonico) cfr. G. FURNARI LUVARÀ, *Identità e differenza: il “due-in-uno” socratico in Hannah Arendt* in F. FISTETTI, F. R. RECCHIA LUCIANI (a cura di), *Hannah Arendt* cit., pp. 115-129.

È convinzione arendtiana che di Socrate esistano poche affermazioni positive; ella ne individua due nel *Gorgia*, davvero «paradossali»<sup>224</sup>, che concernono il problema della possibilità di una connessione fra il non-pensiero e il male. Il *Gorgia* è quel dialogo in cui, partendo dalla domanda iniziale sulla natura della retorica, si assiste progressivamente ad uno spostamento della discussione sui rapporti fra retorica e morale, nonché sulla scelta fra lo stile di vita filosofico e quello politico. In esso, Socrate mostra i tratti prediletti da Arendt: il suo metodo dialogico ed interrogativo, la professione di ignoranza, le implicazioni etico-politiche del dialogare, l'auto-interpretazione della sua attività come attività politica (consistente nella critica, ossia nell'essere "tafano") e, soprattutto, la sua capacità di formulare giudizi, di "distinguere".

Il primo dei due famosi passi del *Gorgia*, che Arendt ripropone insistentemente,<sup>225</sup> recita: «[...] sono convinto che io, tu e il resto dell'umanità consideriamo il commettere ingiustizia cosa peggiore che subirla, e il non pagare per un'ingiustizia commessa cosa peggiore che pagare per essa»<sup>226</sup>.

Il presupposto di tale convinzione risiede in un'altra affermazione: «Io invece credo, o carissimo, che sarebbe meglio che la mia lira fosse scordata e stonata, e che lo fosse il coro che io dirigessi, e che la maggior parte della gente non fosse d'accordo con me e mi contraddicesse, piuttosto che sia io, anche se sono uno solo, ad essere in disaccordo con me stesso e a contraddirmi»<sup>227</sup>. Arendt richiama l'attenzione su quel "anche se sono uno solo", spesso trascurato: niente, infatti, che fosse indissolubilmente uno e sempre identico a se stesso potrebbe mai trovarsi in contraddizione o in disarmonia; affinché tale evenienza sia logicamente possibile, è infatti necessario essere almeno due, precisamente "due in uno". La dualità prende così il posto dell'unità nell'identità.

Tuttavia, Arendt riconosce che vi sono una serie di limitazioni all'argomento socratico. Per lei, sarebbe sbagliato interpretare gli enunciati di Socrate come riflessioni sulla morale, in quanto si tratta di affermazioni "empiriche", dettate cioè dall'esperienza, che, per quanto riguarda il processo del pensiero, ne rappresentano soltanto un sottoprodotto incidentale e secondario.<sup>228</sup> Il pensiero, infatti, scrive Arendt, «non può offrirci indicazioni positive per la nostra condotta con gli altri, dato che si tratta di un'attività svolta sempre in solitudine»<sup>229</sup>. Il problema, infatti, è che pensare e agire presuppongono due «posizioni "esistenziali"»<sup>230</sup> completamente differenti: la solitudine e la compagnia. Essere condizionati a non fare il male non garantisce nulla circa la capacità di fare il bene. La proposizione "meglio essere in conflitto con il mondo intero piuttosto che con se stessi" è quindi, in primo luogo, una raccomandazione esclusivamente negativa, ovvero non dice "che cosa" fare nelle situazioni particolari, ma trattiene soltanto dal fare alcune cose, anche qualora

---

<sup>224</sup> H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 70.

<sup>225</sup> Sulle proposizioni socratiche del *Gorgia* cfr. H. ARENDT, *Socrate* cit., pp. 39-40; EAD. *La crisi della cultura* cit., p. 282; EAD. *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 70 e p. 77; EAD. *Subject File 1949-1975, Courses, Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?* cit., p. 024442; EAD. *La vita della mente* cit., p. 275.

<sup>226</sup> PLATONE, *Gorgia* 474 b.

<sup>227</sup> PLATONE, *Gorgia*, 482 b-c. Per le due proposizioni socratiche si è fatto riferimento alla traduzione di PLATONE, *Gorgia* in ID. *Tutte le opere*, a cura di E. V. MALTESE, trad. it., Grandi Tascabili Economici Newton, Roma 2011, p. 1469.

<sup>228</sup> Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 276; EAD. *Il pensiero e le considerazioni morali* cit., p. 157.

<sup>229</sup> H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 106.

<sup>230</sup> H. ARENDT, *On Hannah Arendt* cit., p. 305.

venissero fatte da tutti quelli che ci circondano; essa non descrive norme di comportamento, ma traccia soltanto dei limiti da non valicare. Da questo punto di vista, Arendt presenta un Socrate svuotato di qualsiasi dottrina positiva, il cui insegnamento ha, quindi, un carattere «inibitorio»<sup>231</sup>. In un quadro di sovvertimento della legalità o di regole reputate soggettivamente irricevibili, rientrerebbero in questa sfera la disobbedienza civile, l'obiezione di coscienza, l'inadempienza di compiti, l'inosservanza di certi ordini, l'infrazione di certe leggi, gli atti di resistenza passiva e di non-violenza.

In secondo luogo, “meglio patire il male piuttosto che compierlo” è una raccomandazione formale, che, in ultima analisi, indica come sbagliato, o meglio, da evitare, ogni atto compiuto da un agente con cui non potremmo più vivere; l'indicazione sul male, definita in relazione al rapporto fra me e me stesso rimane formale, vuota di contenuto (esattamente come accade con l'imperativo categorico di Kant, ma senza l'obbligatorietà).

Inoltre, si tratta in questi casi di dichiarazioni soggettive: per quanto concerne il primo enunciato, esso significa che “per me” è meglio subire un torto piuttosto che farlo, mentre, per quanto riguarda il secondo, il criterio in base al quale io scelgo chi voglio essere e con chi voglio vivere è totalmente soggettivo e personale. È soggettivo perché ciò che io posso sopportare di aver fatto senza perdere la mia integrità personale può variare molto in base alla persona, al luogo, al tempo e perché il problema è decidere con chi voglio stare senza basarmi su norme o regole oggettive che individuino a priori la risposta.<sup>232</sup> La validità delle proposizioni socratiche dipende dall'individuo che le formula e dal tipo di individuo cui sono rivolte: esse sono auto-evidenti per l'uomo in grado di pensare, mentre sono indimostrabili, al punto da essere implausibili, per l'uomo che non pensa e che non intrattiene con se stesso alcun tipo di relazione.

L'argomento socratico, infine, è valido solo in situazioni estreme, di emergenza – le quali sono le più adatte a chiarire questo tipo di problemi; le situazioni in cui le proposizioni morali assumono una validità assoluta anche nel campo della politica sono le situazioni di impotenza.<sup>233</sup>

## 5. Giudizio morale: spettatorialità e decisione

### 5.1 Socrate e lo spettatore interiore: testimonianza e partenariato

Che, per Arendt, il pensiero come due-in-uno costituisca soltanto una possibilità dell'uomo, in quanto attualizzazione del mero *factum brutum* della differenza interiore, e non una garanzia o una necessità, era già una consapevolezza socratica. Il filosofo ateniese, infatti, riconosce ad Ippia di essere più fortunato rispetto a

---

<sup>231</sup> G. KATEB, *Hannah Arendt* cit., p. 89.

<sup>232</sup> Sul carattere negativo, formale e soggettivo dell'argomento socratico, ossia sui suoi limiti, cfr. H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., pp. 89, 93-95 e 108; EAD. *Responsabilità collettiva* cit., p. 135; EAD. *Il pensiero e le considerazioni morali* cit., p. 157; EAD. *La vita della mente* cit., p. 276; EAD. *Subject File 1949-1975, Courses, Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?* cit., p. 024443; EAD. *Civil disobedience*, «The New Yorker», 12 settembre 1970, pp. 70-105; trad. it., *Disobbedienza civile*, Chiarelettere, Milano 2017, pp. 17-18.

<sup>233</sup> Cfr. H. ARENDT, *Responsabilità collettiva* cit., pp. 134-135. Su questo punto si avrà modo di ritornare.

lui che, una volta rientrato a casa, deve subire l'interrogatorio di quell'amico o parente stretto che vive assieme a lui. Nessun testimone, nessuna coscienza, invece, attende Ippia al suo ritorno: «quando Ippia torna a casa rimane uno poiché, sebbene viva solo, non cerca di tenersi compagnia. Certo, egli non perde la coscienza; semplicemente non ha l'abitudine di renderla attiva»<sup>234</sup>.

Con Socrate entra così in scena lo spettatore interiore, il quale, tuttavia, non ci accompagna sempre, ma "l'attivazione della sua presenza" dipende dall'iniziativa singolare di ognuno. Nell'*Ippia Maggiore*, parlando di quel compagno che lo attende a casa, Socrate dice: «Ed infatti quest'uomo è il più legato a me per parentela ed abita dove abito io; quando torno a casa e mi ascolta ripetere questi discorsi, mi chiede se non mi vergogno di parlare delle belle occupazioni, io che così evidentemente mi lascio smentire, quando parlo del bello, poiché neppure so che cosa esso sia»<sup>235</sup>. Nella lettura arendtiana, Socrate fece la

«sorprendente scoperta che l'attore e lo spettatore, colui che agisce e colui a cui l'azione deve apparire per diventare reale [...] erano contenuti nella stessa persona. L'identità di questa persona, diversamente dall'identità dell'individuo moderno, era formata non da una unicità, ma da un costante va-e-vieni di due-in-uno»<sup>236</sup>.

Prende così forma, nella riflessione di Arendt, una terza tipologia di spettatorialità, rappresentata da questo spettatore interiore. Torna ancora la centralità di Socrate, che aveva intuito come l'individuo fosse caratterizzato da un movimento, da questo "va e vieni", fra l'azione e il giudizio, il coinvolgimento diretto e l'osservazione imparziale, il ruolo di agente e il ruolo di spettatore-giudice e, in ultima analisi, fra l'appartenenza al mondo delle apparenze e il ritrarsi in quel regno invisibile costituito dalle facoltà mentali. Per Socrate, si diceva, attore e spettatore risiedono nella medesima persona, per la quale passare da un ruolo all'altro rappresenta un movimento che

«trovava la sua più alta forma e la sua più pura attuazione nel dialogo del pensiero [...] ciò che qui ci interessa è che l'operatore socratico, essendo capace di pensiero, portava dentro di sé un testimone a cui non poteva sfuggire; ovunque andasse e qualunque cosa facesse, aveva il suo pubblico, il quale, come qualunque altro pubblico, si sarebbe automaticamente costituito in corte di giustizia, ossia in quel tribunale che i secoli successivi hanno chiamato coscienza»<sup>237</sup>.

È come se ogni uomo portasse dentro di sé un palcoscenico e un pubblico, uno spazio cioè in cui l'io possa apparire anche di fronte a se stesso, in cui possa essere al contempo l'attore-parlante e lo spettatore-

---

<sup>234</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 284.

<sup>235</sup> PLATONE, *Ippia Maggiore*, 304 d (si cita da PLATONE, *Ippia Maggiore* in ID. *Tutti gli scritti*, a cura di G. REALE, Rusconi, Milano 1991, p. 995); citato in H. ARENDT, *Il pensiero e le considerazioni morali* cit., p. 160; EAD., *La vita della mente* cit., pp. 283-284. Com'è noto, nel dialogo platonico i personaggi sono tre: Ippia, Socrate e uno sconosciuto, un personaggio anonimo chiamato in causa da Socrate con insistenza.

<sup>236</sup> H. ARENDT, *Sulla rivoluzione* cit., p. 109.

<sup>237</sup> *Ivi*, pp. 109-110.

testimone<sup>238</sup>, e che si costituisce come «teatro interno»<sup>239</sup> o «tribunale interiore». Infatti, per Arendt, nello spazio dell'interiorità «io sono il partner di me stesso quando penso e sono il testimone delle azioni che compio»<sup>240</sup>. Dal punto di vista morale, quindi, il mio io, che è partner con cui dialogo nel pensiero, diventa testimone, ossia colui che mi osserva e che può testimoniare sia in mia difesa che contro me stesso.

La com-presenza di uno spettatore interiore chiama nuovamente in causa la questione dell'apparire. Infatti, Socrate aveva una fiducia indiscussa nella verità dell'apparenza e per lui costituiva un problema autentico chiedersi se qualcosa che non appariva a nessuno tranne che al suo autore esistesse veramente. E il suo insegnamento «siate come vorreste apparire agli altri»<sup>241</sup> significava «apparite a voi stessi come volete apparire agli altri». Per Cicerone, infatti, diceva bene Socrate quando affermava che la via per la gloria è comportarsi in modo da essere tali quali si vuole sembrare.<sup>242</sup> Questo dettame, però, non significa una sopravvalutazione della trasparenza dell'interiorità, ma è conforme alla valorizzazione arendtiana dell'apparenza, anche quando si tratta dell'apparire a noi stessi.<sup>243</sup> Infatti, noi siamo «testimoni non delle nostre intenzioni ma della nostra condotta»<sup>244</sup>.

È proprio perché possiamo distanziare noi stessi dalle cose che diveniamo spettatori.<sup>245</sup> Se tutta la vita mentale si caratterizza per il ritrarsi rispetto al mondo delle apparenze, nel pensiero declinato come dialogo fra me e me avente effetti morali, poiché in un certo senso ci si ritira anche da se stessi, si realizza un *withdrawal* al quadrato. La distanza che il pensare scava nell'interiorità fra me e me stesso è esattamente quel tipo di distanza necessaria al giudizio, ciò che precedentemente avevamo definito «imparzialità». Se la *theoria* indica una visione che considera le cose da una posizione esterna,<sup>246</sup> il pensiero si attua attraverso una scrupolosa osservazione interiore su chi sto diventando, su come penso e come agisco: il dialogo del pensiero, quindi, ha l'effetto di portare la dinamica del giudicare all'interno del soggetto.

La non aderenza a se stessi è la condizione per la presenza a se stessi.<sup>247</sup> La possibilità del male nasce col venir meno di questa distanza: l'assenza dello spettatore interiore consegna l'attore alla possibilità di farsi agente del male. Il tipo di soggettività legata alla possibilità dell'insorgenza del male è quella in cui manca la dualità propria della spettatorialità interiore (o, in altre parole, del pensare).

---

<sup>238</sup> Cfr. B. PAREKH, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy* cit., p. 90.

<sup>239</sup> Cfr. E. TAVANI, *Hannah Arendt e lo spettacolo del mondo* cit., p. 92.

<sup>240</sup> H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 77.

<sup>241</sup> Cfr. SENOFONTE, *Memorabili*, II, 6, 39; citato in H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 361 (agosto 1953); EAD. *Socrate* cit., p. 43; EAD. *Sulla rivoluzione* cit., p. 108.

<sup>242</sup> CICERONE, II, XII 43. Cfr. la copia di Arendt di CICERO, *De Officiis*, with an English Translation by W. MILLER, Harvard University Press, London 1951 (6<sup>th</sup> ed., 1913<sup>1</sup>), p. 210 (è un passo che Arendt ha sottolineato nel suo testo).

<sup>243</sup> Cfr. B. ASSY, *Etica, responsabilità e giudizio in Hannah Arendt* cit., p. 134.

<sup>244</sup> H. ARENDT, *Sulla rivoluzione* cit., p. 111. Solo l'ipocrita, che porta falsa testimonianza anche davanti a se stesso, è per Arendt «marcio fino all'osso».

<sup>245</sup> Cfr. M. DEUTSCHER, *Judgment After Arendt* cit., p. 58.

<sup>246</sup> Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 178.

<sup>247</sup> Il dialogo interiore è un «continuo doppio movimento, quello di fuoriuscita dal cerchio chiuso dell'autoreferenzialità del sé e quello di ritorno su di sé, per ricordare e rielaborare ciò che si è visto ed esperito» (S. FORTI, *I nuovi demoni* cit., p. 259). Cfr. inoltre R. CATANOSO, *Hannah Arendt. Il giudizio e la libertà*, «Il cannocchiale», 39 (2014), pp. 185-207.



Se il giudizio storico è rivolto al passato e quello politico al futuro, nel giudizio morale sono molteplici le dimensioni temporali coinvolte. Che ogni attore sia anche, potenzialmente, uno spettatore significa non solo che può diventare giudice dopo aver agito, ma che è un giudice morale prima di agire.<sup>248</sup> Quando abbiamo a che fare con la nostra vita interiore, il potere del giudizio non è ristretto al passato e a ciò che abbiamo fatto, ma si esercita anche in direzione del futuro e di ciò che faremo di noi stessi: il giudizio morale riguarda la capacità di guidarci, impegnarci e comprometterci con ciò che deve ancora accadere e che è in nostro potere far accadere.

In alcuni appunti del dicembre '69 contenuti nel *Denktagebuch*, Arendt definisce la coscienza una «riflessione consuntiva», ossia come un tipo di riflessione che si riferisce a qualcosa di già compiuto. Leggendo questi appunti, però, pare che tale operazione possa darsi sia nei confronti di ciò che ho effettivamente fatto, sia nei confronti di azioni che semplicemente posso immaginare di aver compiuto e di osservare “come se” si fossero verificate. Se la lettura è corretta, la riflessione della coscienza può cioè essere rivolta a qualcosa di reale, ossia di realmente accaduto, oppure di semplicemente immaginato, ma trattato come se fosse stato fatto. Il testimone interiore che porto con me, infatti, sostiene Arendt, si fa sentire ad azione compiuta e nel caso in cui io abbia qualcosa da obiettare riguardo a ciò che ho fatto. Ma subito dopo aggiunge anche che pensare significa immaginare un'azione, ossia “farla apparire” prima che accada, come se fosse già accaduta.<sup>249</sup>

Il dialogo silenzioso del pensiero, infatti, è valido per tutte le forme e i caratteri temporali del pensiero: il presente dell'io “senza età”, il ricordo del passato e la rappresentazione o anticipazione del futuro;<sup>250</sup> per l'esperienza del pensiero, «il tempo non esiste»<sup>251</sup>.

La visione spettatoriale dello spettatore morale è quindi autorivolta, interiore, ma non meno caratterizzata dalla parola di quella dello spettatore politico. Affermare, infatti, che il pensiero è dialogo interiore non significa dire che la parola è semplice espressione o estrinsecazione del pensare: ogni dialogo, infatti, presuppone due presenze che, vicendevolmente, si scambiano le funzioni di parlante e di ascoltatore. Il fatto che si tratti di una parola interiore, solitaria e silenziosa non implica che essa sia priva di un destinatario. Eichmann, infatti, non rivolgeva, interiormente e nei confronti di se stesso, la propria parola e il proprio sguardo. L'attività dello spettatore interiore non è di tipo conoscitivo o prescrittivo, bensì dialogico, esaminativo, interrogante e testimoniativo, consiste nel testimoniare, nell'esser presente e vigile, nell'essere

---

<sup>248</sup> Cfr. A. WELLMER, *Hannah Arendt on Judgment* cit., p. 36.

<sup>249</sup> «Anche la coscienza è una riflessione consuntiva. Il testimone [...] che porto con me si fa sentire soltanto ad azione compiuta, e soltanto nel caso in cui io abbia qualcosa da obiettare riguardo a ciò che ho fatto. Pensare significa: immagina che cosa diresti in qualità di testimone di te stesso dopo aver agito e se l'azione fosse ora rievocata, ovvero ti apparisse. Falla apparire prima che accada, come se fosse già accaduta» (H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 592, dicembre 1969).

<sup>250</sup> Cfr. *ivi*, p. 543 (luglio 1968).

<sup>251</sup> *Ivi*, p. 542 (giugno 1968); ma non nel senso del non luogo e del non tempo della metafisica occidentale, esemplificato dall'*Egli* kafkiano.

partner e compagno, nel non lasciare solo il suo stesso io. Il fatto che si parli di un “amico” non deve trarre in inganno: egli non ha un volto rassicurante, ma è severo e scomodo, è un «amico molesto»<sup>252</sup>.

In questo scambio e processo di interrogazione e risoluzione il singolo forma se stesso come persona morale, che significa come soggetto per il quale la realtà non è indifferente (ma produce ripercussioni a livello dell’interiorità) e che si pone attivamente nei confronti di questa stessa realtà (apporta cambiamenti nel suo rapporto col mondo). Lo spettatore interiore è quello per cui indifferenza, immobilismo e passività non sono ammesse come modalità di rapporto fra l’io e il mondo. Esso non è un soggetto inerme, ma attiva uno scambio vivo fra la singolarità e la pluralità del mondo.

Tuttavia, io non scorgo in me “un altro”: «in me non appare assolutamente nulla poiché il mio occhio interno è soltanto una metafora. Ciò che trovo in me non è altro che il dialogo del pensiero, ma nulla che abbia qualità, caratteristiche, figure, forme determinabili in modo certo e univoco»<sup>253</sup>.

Il giudizio in Arendt acquisisce un valore etico, oltre che politico, in quanto realizza l’esperienza intimamente morale di una coscienza a più voci. In questa duplicazione delle funzioni della personalità in attore e spettatore, descrive l’attività del pensiero non come un’arte di creazione, ma come «un’arte d’esecuzione»<sup>254</sup>, ossia un’arte performativa, che non ha risultati, come il «passeggiare». Ancora una volta, per Arendt, Socrate mostra la possibilità concreta che l’essere agente non rimanga scisso dall’essere pensante.

Se, nelle lezioni del ’54, Socrate era colui che aveva cercato di rendere i suoi concittadini degli amici, nella riflessione successiva sulla moralità del pensare egli diviene colui che si preoccupa di mantenere una relazione amichevole col proprio io. In quanto coinvolto in un dialogo, il sé diventa per me come un amico, ossia prende il posto di un amico.<sup>255</sup> Questo spettatore interiore è, infatti, una sorta di amico, la relazione col quale ha però bisogno di attenzione e cura costanti. Per Socrate si deve prestare attenzione al fatto che i due interlocutori siano in buoni rapporti, ovvero che siano “amici”. Il criterio per la buona convivenza è l’armonia interiore, la non contraddizione o la coerenza. Il criterio del dialogo mentale non è la verità cui la filosofia ha tradizionalmente aspirato, in quanto essa renderebbe obbligate le risposte alle domande; l’unico criterio del pensiero socratico è l’accordo, l’essere coerenti con se stessi.

Come si evince dal *Denktagebuch*, gli anni ’63-’64 sono dedicati ad un approfondimento del concetto di verità. Se in *The Life of the Mind* pensiero e verità prendono due strade diverse, qui viene istituito un nesso vitale fra i due elementi, il quale, lungi dal segnalare la presenza di una diversa considerazione della questione, sottolinea una volta di più la distinzione fra la verità come criterio scientifico e la verità intesa come veridicità o come il “dire-la-verità”. Essa non è un risultato ottenibile, bensì un processo vivente che si

---

<sup>252</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 283; definito anche «compagno fastidioso» (EAD. *Il pensiero e le considerazioni morali* cit., p. 160).

<sup>253</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 514 (febbraio 1966).

<sup>254</sup> *Ivi*, p. 546 (agosto 1968).

<sup>255</sup> Cfr. *ivi*, p. 547 (agosto 1968).

nutre dell'attualizzata *performance* del pensare.<sup>256</sup> Si tratta di una «verità interiore», che è sempre particolare e fallibile: «nessuna ragione umana è infallibile; se lo fosse, non vi sarebbero discussioni, punti di vista, libertà»<sup>257</sup>.

Questo criterio è così importante perché il *partner* che troviamo se e quando “torniamo a casa”, ossia quando siamo soli, è l'unico dal quale non possiamo mai separarci – se non cessando di pensare. Dobbiamo convivere con questo compagno tutta la vita, ed è per tale ragione che sarebbe preferibile essere in contraddizione e in disaccordo col mondo intero piuttosto che con se stessi. Se il dialogo del pensiero può avvenire soltanto “tra amici”, il suo criterio fondamentale è «non contraddire te stesso».<sup>258</sup>

Ora, tale criterio è stato però giudicato da vari interpreti insufficiente e insoddisfacente.<sup>259</sup> Per alcuni il timore di trovarsi in contraddizione con se stessi può essere privo di senso. Arendt è consapevole della critica che si potrebbe avanzare alla non contraddizione come criterio del pensiero, ossia che si potrebbe continuare a vivere con se stessi essendo un assassino.<sup>260</sup> L'argomento, infatti, è per Arendt valido solo per le persone abituate a convivere con se stesse, quindi non può essere dimostrato, né possono esserci argomentazioni convincenti per chi è solito non intrattenersi con se stesso.

Bisogna inoltre riconoscere che Arendt non stava tentando di identificare condizioni necessarie e sufficienti per non cadere nel male. È sua convinzione che la coerenza con se stessi (criterio derivante dal dover sempre vivere con se stessi) abbia in certi casi la preminenza su tutto il resto, e che questo basti a porre dei limiti a ciò che gli uomini sono disposti a fare; infatti, serbare intatta l'armonia fra gli interlocutori del due-in-uno

---

<sup>256</sup> «La verità è il criterio supremo del pensiero, non dell'azione (libertà) o della fabbricazione (bellezza). In quanto tale, non riesce mai, è viva soltanto nel processo: il fatto di dire-la-verità» (*ivi*, p. 497). In questo modo, la morale di Arendt si propone come «morale dell'onestà intellettuale del soggetto verso se stesso, del render conto e del rispondere delle proprie azioni» (L. BOELLA, *Cuori indistruttibili. L'idea di umanità in Hannah Arendt*, «La società degli individui», 5, 2002, p. 24).

<sup>257</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 500 (1963-1964).

<sup>258</sup> Sul criterio dell'accordo cfr. H. ARENDT, *La vita della mente* cit., pp. 281-283. Secondo Aristotele, nell'*Etica Nicomachea* (1166b, 5-25), è proprio dei malvagi essere in disaccordo con se stessi e fuggire da se medesimi.

<sup>259</sup> Per una critica all'argomentazione arendtiana, ritenuta insoddisfacente, sul nesso pensiero-male cfr. J. BEATTY, *Thinking and Moral Considerations: Socrates and Arendt's Eichmann* in L. P. HINCHMAN, S. K. HINCHMAN (edited by), *Hannah Arendt* cit., pp. 57-74. Joseph Beatty individua tre argomenti arendtiani: «*the negativity argument*» (pensiero è negativo-distruttivo in quanto mina i codici), «*the argument from privation*» (l'oggetto del pensiero è ed ha valore, mentre il male è concetto privativo), «*the argument from conscience*» (commettere il male crea disarmonia interiore). Gli argomenti falliscono perché: pensare, di per sé, non esclude la possibilità di fare il male, in quanto qualcuno potrebbe ritenere che è più vantaggioso fare il male in una data circostanza; manca l'identificazione di un criterio per riconoscere il male e che sia in grado di giustificarne la dannosità per il rapporto con se stessi; una persona può cognitivamente prendere in considerazione i punti di vista degli altri, ma non accordare loro la stessa considerazione da un punto di vista prettamente morale. Osservazioni simili sono avanzate anche da Sorrentino. In primo luogo, non sembra possibile dare per scontato che colui che compie il male sia in disaccordo con se stesso e, anche dove tale conflitto interiore abbia luogo o si presenti come possibilità, resta il fatto che ciò può indurre l'individuo ad astenersi dall'agire male soltanto se la coerenza con se stesso è per lui un valore (se, per esempio, lo è l'integrazione sociale, il pensare non ha più rilevanza etica). In secondo luogo, il contrasto fra sé e sé presuppone la presenza interiore di valori, intesi come criteri del giudizio. Affermare che la coscienza abbia carattere negativo equivale ad aggirare due questioni centrali: innanzitutto, la coscienza può dire “no” soltanto a partire da un criterio, da un valore in base al quale ciò che viene negato appare meritevole di essere negato; secondo, non ci si chiede a quale dei due sé dare ascolto (cfr. V. SORRENTINO, *Hannah Arendt: origini e condizioni del male* cit., pp. 66-68).

<sup>260</sup> Cfr. H. ARENDT, *Disobbedienza civile* cit., pp. 17-18.

«costituisce la prima preoccupazione dell'io che pensa»<sup>261</sup>. Dobbiamo curare quel partner silenzioso che ci accompagna perché «dobbiamo a lui, in un certo senso, più di quanto dobbiamo a chiunque altro»<sup>262</sup>.

Per Arendt ciò che dà una valenza etica al pensiero e che impedisce all'individuo di agire male è l'insostenibilità della contraddizione con se stessi. L'accordo di cui si parla non è di tipo logico-deduttivo, bensì si fonda sulla possibilità della convivenza nella dimora interiore: «Il suo criterio per l'azione non sarà dettato dalle norme correnti, riconosciute dai molti e accettate dalla società, ma dal fatto che io riesca a vivere con me stesso in pace, venuto il tempo di pensare sulle mie azioni e sulle mie parole»<sup>263</sup>. Ciò equivale a dire che tale criterio sorge da una domanda continuamente rivolta a se stessi: con quale io desidero o sopporto di vivere? La personalità morale che si pone tale domanda, agisce e giudica di conseguenza, avrà i caratteri della stabilità, della durata e della coerenza.<sup>264</sup> Anche per Blücher la più grande conquista che un uomo può raggiungere è l'essere capace di vivere in armonia con se stesso (*the harmony with oneself*).<sup>265</sup> Seguendo Arendt, pare che commettere il male minacci l'armonia e l'integrità psichica di una persona,<sup>266</sup> laddove con l'esser integro non si intenda un esser-uno,<sup>267</sup> ma si indichi l'integrità della relazione con se medesimi. Cos'è allora il male per Socrate? È come se egli dicesse che «è sbagliato ogni atto compiuto da un agente con cui non potrei più vivere»<sup>268</sup>, che il «male è tutto ciò che io non sopporto di aver fatto»<sup>269</sup>. Arendt rifiuta l'intellettualismo socratico, in base al quale nessuno compie il male volontariamente, ma solo per ignoranza; per lei, la conseguenza implicita di tale convinzione, ossia che «tutti vogliono fare il bene», è pericolosa e non vera: la triste realtà è che il male è per lo più compiuto da chi non ha mai deciso di agire per il bene o per il male.<sup>270</sup>

In consonanza con la priorità della dimensione plurale del «con», riconosciuta sulla scena del mondo comune, il criterio dell'etica socratico-arendtiana si risolve in una questione di con-vivenza e di relazione, piuttosto che di standard su cosa è giusto/ingiusto.

---

<sup>261</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 379.

<sup>262</sup> H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 82.

<sup>263</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 287.

<sup>264</sup> Cfr. B. ASSY, *Etica, responsabilità e giudizio in Hannah Arendt* cit., p. 77. L'etica arendtiana, sottolinea Assy, non si basa su ciò che significa «essere» una brava persona, ma piuttosto sull'agire in maniera coerente e responsabile ed è, pertanto, collocabile nella dimensione visibile dell'uomo come cittadino, non confinata nell'interiorità (cfr. *ivi*, p. 84).

<sup>265</sup> Cfr. H. BLÜCHER, *Blücher Archive, Lecture Transcripts, V. Socrates (2 lectures)* cit., p. 6. Per Blücher, tale capacità di stare in armonia con se stessi – e qui si discosta leggermente da Hannah – non è altro che la felicità e rappresenta il vero e proprio testamento socratico.

<sup>266</sup> Cfr. J. BEATTY, *Thinking and Moral Considerations* cit., p. 61. Versényi sottolinea che, per Socrate, niente era più certo del suo paradosso (*Gorgia*): è meglio soffrire che fare il male e, nel caso si commetta il male, è meglio essere puniti che non esserlo. Questo perché se la giustizia significa perseguire la propria funzione, l'individuo che non si adopera in questo senso sprecherà le sue energie in attività che non sono le proprie, mancando la propria natura e restando così incompleto e infelice (*Repubblica* 352 e). La giustizia produce armonia e ordine non soltanto nella società, ma anche interiormente; al contrario, l'ingiustizia causa disarmonia per quel che riguarda l'intero essere interiore dell'uomo ingiusto (*Repubblica* 445 a, b). Cfr. L. VERSÉNYI, *Socratic Humanism* cit., p. 100.

<sup>267</sup> Cfr. M. DEUTSCHER, *Judgment After Arendt* cit., p. 57.

<sup>268</sup> H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 93.

<sup>269</sup> *Ivi*, p. 107.

<sup>270</sup> Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 274.

## 5.2 Discriminazione e immaginazione etica

Negli scritti successivi a *La banalità del male* (1963) Arendt pare avvicinarsi sempre di più ad una concezione della facoltà di giudicare come categoria morale.<sup>271</sup> Vediamo quindi quali sono i caratteri che Arendt, in maniera non sistematica, riconosce al giudizio come facoltà morale.

In primo luogo, si può dire che ciò che Arendt afferma sul ruolo del pregiudizio in politica potrebbe legittimamente esser fatto valere anche per la sfera morale; in *Che cos'è la politica?*, infatti, si legge: «Il fatto che i pregiudizi svolgano un ruolo così straordinariamente grande nella vita quotidiana [...] non è di per sé deplorabile; e per nessun motivo dovremmo cercare di cambiare le cose. Nessuno infatti può vivere senza pregiudizi; e non solo perché nessuno è abbastanza intelligente o assennato da riuscire a dare un giudizio originale su tutto ciò che nel corso della sua vita gli viene richiesto di giudicare, ma perché una tale mancanza di pregiudizi esigerebbe una vigilanza sovrumana»<sup>272</sup>. Da un punto di vista psicologico, infatti, la mente umana ha bisogno di mettere ordine nell'esperienza attraverso la categorizzazione: non è pensabile, infatti, che ogni stimolo che ci colpisce possa venir valutato esclusivamente per se stesso, senza farlo rientrare in schemi mentali o senza connetterlo ad altri elementi; si tratterebbe di una «disponibilità continua quanto improponibile a lasciarsi colpire e coinvolgere in ogni momento dalla totalità del reale, quasi che ogni giorno fosse il primo»<sup>273</sup>.

Di norma, prosegue Arendt, «i veri pregiudizi si possono riconoscere dal loro disinvolto richiamarsi al “si dice” o “si pensa”, naturalmente senza che tale richiamo debba essere dichiarato in modo esplicito»<sup>274</sup>. Essi, quindi, possono contare molto facilmente sul consenso altrui, non hanno bisogno di uno sforzo per persuadere, e in questo si differenziano dai giudizi. «Uno dei motivi dell'efficacia e della pericolosità dei pregiudizi è che in essi si cela sempre un pezzo di passato. A ben vedere, un vero pregiudizio si riconosce anche perché in esso si cela un giudizio formulato tempo addietro, il quale in origine aveva un fondamento empirico legittimo e pertinente e si è mutato in pregiudizio soltanto perché si è trascinato attraverso gli anni senza controlli o revisioni [...] cosicché esso non solo previene e ostacola il giudizio ma [...] impedisce anche una effettiva esperienza del presente»<sup>275</sup>. Per eliminare un pregiudizio, quindi, occorre risalire alla sua origine passata, scoprendone così la sua misura di verità e la sua misura di adeguatezza/inadeguatezza a spiegare il presente; in ogni crisi storica, infatti, i pregiudizi sono i primi a vacillare.

Dunque, qualsiasi evento costituisce per l'uomo un invito a pensare, uno stimolo che, per le ragioni esposte, è impossibile assecondare ogniqualvolta si presenta. Il vero problema sorge però quando ci si accorge che vi sono alcuni soggetti che nemmeno avvertono l'esistenza di questa sollecitazione: l'aderenza a *cliché*, stereotipi, frasi premasticate, convenzioni e codici standardizzati ha, infatti, la funzione di proteggere dalla

---

<sup>271</sup> Cfr. S. FORTI, *Vita della mente e tempo della polis* cit., p. 361. Sulle implicazioni morali del caso Eichmann cfr. F. FISTETTI, *Che cos'è la morale? La lezione filosofica di Gerusalemme* in G. FURNARI LUVARÀ (a cura di), *Hannah Arendt tra filosofia e politica – Atti del convegno* (Messina 25-26 novembre 2004), Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, pp. 51-74; U. LUDZ, *Arendt's Observations and Thoughts on Ethical Questions* cit., pp. 797-810.

<sup>272</sup> H. ARENDT, *Che cos'è la politica?* cit., p. 12.

<sup>273</sup> *Ivi*, p. 61.

<sup>274</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>275</sup> *Ivi*, p. 14.

realtà, da ogni nuova esperienza e, in particolare, da questo invito a pensare.<sup>276</sup> Il pregiudizio è, in tal modo, per Arendt la manifestazione microscopica e ordinaria di quella tendenza a proteggersi dalla realtà, sgravandosi dalla fatica del pensiero, che si palesa in tutta la sua imponente grandiosità nell'ideologia totalitaria.

Noi esseri umani, però, abbiamo la «libertà mentale di affermare o negare l'esistenza», di «astrarci mentalmente» (*mentally remove ourselves*) rispetto al «luogo in cui ci troviamo e di immaginare che le cose potrebbero essere diverse da come in effetti sono». Questo avviene perché non siamo inseriti all'interno del mondo come una delle sue parti «inalienabili», al contrario possiamo cambiarlo proprio in virtù del fatto che godiamo di una «relativa libertà» da esso – su cui si fonda la nostra facoltà di agire. Questa facoltà deve quindi la sua esistenza ad una speciale risorsa: l'immaginazione.<sup>277</sup>

In generale, scrive Arendt nel *Denktagebuch* nel '67, le tre facoltà mentali «sono indipendenti dal fatto che l'uomo è un essere condizionato, sono cioè soltanto limitate da questo fatto, ma non sorgono da esso. Sono le attività con le quali l'uomo risponde al suo esser condizionato, e non quelle che vi corrispondono»<sup>278</sup>. L'autonomia dell'uomo risiede, in parte, nel fatto che egli condiziona se stesso. In aggiunta alle condizioni basilari in cui è data la vita umana sulla terra, l'uomo è condizionato dalle cose che egli stesso produce, le quali diventano condizioni della sua esistenza. La libertà degli uomini risiede nella loro capacità di modificare queste condizioni, poiché sono loro stessi a porle come tali.<sup>279</sup>

Ora, Arendt riconosce nella facoltà di giudicare la possibilità della libertà, intesa come capacità di sottrarsi tanto alla coerenza della razionalità logica quanto al conformismo etico dei costumi. La libertà di ritiro dal mondo, da sempre appannaggio della vita contemplativa e fondamento della sua superiorità su quella attiva, diventa nel giudizio morale libertà di non adesione alle leggi o ai comportamenti vigenti, diventa cioè quella libertà di giudizio che Socrate ha esibito performativamente sulla scena pubblica sia come confronto politico che come scelta etica sul proprio destino. Come si può constatare da alcuni appunti contenuti nel *Denktagebuch*, il giudizio morale consiste quindi in questa «libertà interiore»:

«se ha senso parlare di libertà interiore, essa risiede in questa facoltà di giudizio, o meglio nel gusto»<sup>280</sup>.

Se, per Arendt, il giudizio è la primaria attività politica, andrebbe aggiunto che esso è anche la principale attività morale, per la quale il giudizio riflettente kantiano – così come accadeva in ambito politico – continua a restare il modello. La pensatrice, infatti, ritiene che il modo in cui noi diciamo “questo è giusto e quello è sbagliato” sia molto simile al modo in cui diciamo “questo è bello e questo è brutto”. In altre parole, ella ritiene che la modalità con cui formuliamo un giudizio di tipo “morale” sia simile alla modalità con cui

---

<sup>276</sup> Cfr. H. ARENDT, *Il pensiero e le considerazioni morali* cit., p. 138.

<sup>277</sup> Cfr. H. ARENDT, *La menzogna in politica* cit., p. 11 e p. 23.

<sup>278</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 530 (ottobre 1967). Sull'insuperabile condizionatezza dell'esistenza umana e la sua relazione con la vita della mente cfr. L. SAVARINO, *Per una politica della mente. Hannah Arendt e l'antropologia filosofica*, «Discipline Filosofiche», 13 (2003), pp. 215-238.

<sup>279</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 257 (febbraio 1953); EAD. *Vita activa* cit., pp. 8-9.

<sup>280</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 537 (aprile 1968).

formuliamo un giudizio di tipo “estetico”.<sup>281</sup> Per Arendt, il giudizio morale è un giudizio soggettivo, un giudizio di gusto, in quanto guidato da un “mi piace” o “mi dispiace” e, quindi, essenzialmente discriminatorio.<sup>282</sup>

Il giudizio morale è di tipo riflettente e affine al giudizio estetico kantiano perché, in assenza di criteri condivisi o di leggi sotto cui sussumere il caso particolare, riesce a distinguere ciò che è giusto da ciò che non lo è. Il giudizio morale arendtiano è prassi «autolegislativa»<sup>283</sup>. Al giudizio è richiesta una sorta di creatività, la capacità kantiana di produrre autonomamente le regole che ne autodisciplinano il funzionamento e che lo sorreggono. Autonomia significa darsi una norma a partire da sé, senza sudditanza a qualsivoglia *nomos eteros*. Il giudizio morale è una sorta di legge individuale, nel duplice senso che coinvolge singoli soggetti in circostanze particolari.<sup>284</sup> Esso chiama in causa la singolarità, l’assunzione di una responsabilità individuale, un parlare in prima persona rispetto a fatti concreti, avvenuti, propri o altrui, un intervenire e dire la propria. A differenza del giudizio determinante, esso non può fare affidamento su norme valide a priori: «il giudizio si trova già sempre altrove rispetto ai tentativi di operarne un consolidamento in forma di speculazione e di dottrina. Esso designa infatti una modalità dell’atteggiamento pratico dei soggetti verso la realtà, una capacità effettiva di cui gli uomini sono dotati, e che consente loro di prendere posizione rispetto alle situazioni concrete; queste ultime, in quanto concrete, non sono aprioricamente determinabili, prevedibili e sistematizzabili una volta per tutte entro le cornici della formateoria»<sup>285</sup>.

A questo livello della riflessione arendtiana, la capacità di giudizio viene fatta corrispondere alla capacità di distinzione e di scelta:

«così la capacità di scelta diventa la facoltà di giudizio: *to tell right from wrong*, la capacità di distinzione»<sup>286</sup>.

Se il giudizio morale è, ancora, un giudizio riflettente, «si tratta della facoltà di giudicare casi particolari senza sussumerli sotto quelle regole generali che possono essere insegnate e apprese finché ci muoviamo nell’ambito di usi e costumi che possono sempre essere sostituiti da altri. [...] la capacità cioè di dire “questo è giusto”, “questo è bello” ecc. [...]»<sup>287</sup>, è la capacità di distinguere il bene dal male,<sup>288</sup> il *krinein* come

---

<sup>281</sup> Cfr. H. ARENDT, *Speeches and Writing file 1923-1975, Essays and lectures, Remarks, American Society of Christian Ethics (Fourteenth Annual Meeting)*, Richmond (Virginia) 21 January 1973, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), p. 011836. Il testo rappresenta il verbale della riunione.

<sup>282</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., pp. 536-537 (aprile 1968).

<sup>283</sup> L. BAZZICALUPO, *Hannah Arendt*, cit., p. 310.

<sup>284</sup> La legge del giudizio è nostro “privilegio”, termine che etimologicamente deriva da *privus* e *lex*, ossia “legge che riguarda il singolo”: cfr. M. DENNENY, *The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgment* in M. A. HILL (edited by), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World* cit., pp. 267-268.

<sup>285</sup> G. RAMETTA, *Comunicazione, giudizio ed esperienza del pensiero in Hannah Arendt* cit., p. 254.

<sup>286</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 595 (febbraio 1970).

<sup>287</sup> H. ARENDT, *Il pensiero e le considerazioni morali* cit., p. 163.

<sup>288</sup> H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 118.

capacità di discriminare e discernere, e corrisponde, quindi, ad un atto di decisione, risoluzione, posizionamento (ossia di prendere posizione).

Nel giudizio morale, però, il compito di discriminazione si scontra con una realtà che non si lascia dividere in maniera simmetrica fra ciò che è luminoso e ciò che è oscuro, ma che è fatta di molteplici sfumature ed ambiguità: la cosa più difficile e delicata è infatti giudicare le azioni degli abitanti di quella “zona grigia” di cui parla Primo Levi,<sup>289</sup> il quale va oltre Arendt, problematizzando ulteriormente il dovere di discriminazione, e sostenendo che la pratica del giudizio non può essere un’operazione dicotomica o manichea. Ma il giudizio morale arendtiano non è solo, in un primo seppur importante senso, discriminazione, ma è anche immaginazione e, soprattutto, decisione e scelta.

Nonostante Arendt non lo espliciti, è abbastanza evidente che l’immaginazione entri in funzione anche per la morale. Ciò si vede in alcuni scritti degli anni Sessanta, che sono gli anni dell’interesse etico, a riprova che buona parte del discorso sul giudizio politico può essere applicato anche al giudizio morale. L’immaginazione, infatti, è ciò che manca ad Eichmann, il quale non era in grado di porsi dal punto di vista degli altri. Nei *Quaderni*, ad esempio, non pensare e non immaginare divengono sinonimi: «non pensare, per esempio non immaginarsi come mi sentirei se mi accadesse ciò che infliggo a qualcun altro – questo è il “male”»<sup>290</sup>. Il “non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te” «è un appello all’immaginazione: immagina prima di fare agli altri che il tuo fare venga fatto dagli altri a te stesso. Ovvero: oggettivizza – guardalo dall’esterno in riferimento a te stesso. Si potrebbe anche dire, forse in modo più giustificato: prima di farlo, immagina come ti sembrerà dopo averlo fatto»<sup>291</sup>. In *Responsabilità collettiva* (convegno del ’68), parlando del pensiero come dialogo fra sé e sé, Arendt afferma: «se applicata ai problemi di condotta, la facoltà dell’immaginazione – quella cioè che mi consente di rappresentare e rendere presente ciò che è assente, compresa ogni possibile azione – sembra implicita in questa forma di pensiero»<sup>292</sup>.

Poiché, anche nel giudizio morale, entra in gioco la dimensione della pluralità mediante la presa in considerazione dei punti di vista altrui, l’immaginazione diviene «immaginazione etica»<sup>293</sup>, la quale consisterà in un allargamento critico della propria mentalità, critico perché selezionante. Ancora una volta, questo pensiero non elimina le divergenze piegandole all’interno di una sintesi condotta dal singolo, né chiede all’individuo di discendere alle opinioni altrui, bensì, al contrario, nella misura in cui rende manifesto il nostro posizionamento nel mondo pubblico, rivela la nostra singolarità.

Da questo punto di vista, il pensiero di Arendt è una strenua difesa dell’irriducibilità della singolarità. L’attenzione alla singolarità ha un’evidente ascendenza kierkegaardiana. Per il filosofo danese, la polemica

---

<sup>289</sup> Sulla “zona grigia” cfr. P. LEVI, *I sommersi e i salvati* cit., pp. 24-51. Questo non significa, per Levi, che anche il giudizio debba essere ambiguo: al contrario, le vittime vanno tenute nettamente distinte dai persecutori.

<sup>290</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 579 (settembre 1969).

<sup>291</sup> *Ivi*, p. 538 (aprile 1968).

<sup>292</sup> H. ARENDT, *Responsabilità collettiva* cit., p. 135.

<sup>293</sup> B. ASSY, *Etica, responsabilità e giudizio in Hannah Arendt* cit., p. 196.



con Hegel è in realtà un'accusa alla filosofia come tale, la quale, prigioniera della sua sistematicità, dimentica il sé autentico dell'uomo, ovvero il singolo nella concretezza della sua esistenza.<sup>294</sup>

### 5.3 La singolarità e la scelta

Il giudizio morale arendtiano può essere visto come l'atto con cui il singolo assume su di sé la propria esistenza per determinarne le possibilità ed imprimerne una direzione. È necessario, pertanto, fare riferimento ad alcune fra quelle che possono essere state le influenze che su di lei hanno agito.

Per Heidegger, l'Esserci esiste come l'ente che ha da essere così com'è e come può essere, quindi anche come "aver da-essere" (*Zu-sein*), dover sempre progettarsi (§ 4 e § 9). Il *Dasein* è quell'ente che, fintanto che è, ancora non è, che è cioè irriducibile a ciò che fattualmente ed attualmente è, in quanto proteso verso ciò che può essere. L'*Existenz*, infatti, indica il carattere "estatico" della vita umana, il suo eccedere e "stare fuori" se stessa, in quanto esposta a quel "non ancora" che aspetta ed esige di essere progettato e deciso. «In virtù del modo di essere che è costituito da quell'esistenziale che è il progetto, l'Esserci è costantemente "più" di quanto di fatto sarebbe qualora lo si potesse o volesse prendere in esame nella sua sussistenza ontologica come semplice-presenza. Esso però non è mai di più di quanto effettivamente sia, perché alla sua effettività appartiene essenzialmente il poter-essere. Ma, in quanto esser-possibile, l'Esserci non è mai neppure di meno, perché ciò che nel suo poter-essere esso ancora non è, esistenzialmente lo è già»<sup>295</sup>. Ciò significa che il rapporto intrattenuto dall'Esserci con se stesso non è tanto di carattere teoretico, bensì essenzialmente pratico e morale.

Però, per Heidegger, il *Dasein* è innanzitutto e perlopiù modellato sull'inautenticità del «Si» (§ 27). Se, in *Essere e tempo*, la pubblicità è caratterizzata dalla contrapposizione commisurante (*Abständigkeit*), la medietà (*Durchschnittlichkeit*) e il livellamento (*Einebung*), in Arendt la dimensione pubblica è tutt'altro che il luogo dell'inautenticità, bensì quello della costituzione dell'identità individuale.<sup>296</sup> Ella vede quindi, nell'opzione dell'Esserci a favore dell'autenticità, l'abbandono heideggeriano della dimensione plurale dell'esistenza.<sup>297</sup> Va inoltre sottolineato che, per Arendt, il *Man* heideggeriano non indica un fenomeno

---

<sup>294</sup> Cfr. H. ARENDT, *Søren Kierkegaard*, «Frankfurter Zeitung», 75-76 (29 gennaio 1932); trad. it. *Søren Kierkegaard* in EAD. *Archivio Arendt 1* cit., pp. 83-87. In virtù della sua attenzione nei confronti della concretezza della singola esistenza, Arendt appunta il nome di Kierkegaard a lato del testo delle sue lezioni del '54, all'altezza in cui enuncia l'assunto in base al quale «il mondo si apre in modo diverso a ogni essere umano, a seconda della posizione che ciascuno occupa in esso» (EAD. *Socrate* cit., p. 34). Kierkegaard, Marx e Nietzsche rappresentano, per Arendt, i tre salti o rovesciamenti avvenuti nel XIX secolo rispetto alla tradizione. Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 256 (febbraio 1953); EAD. *La tradizione e l'età moderna* cit., pp. 54-63.

<sup>295</sup> H. HEIDEGGER, *Essere e tempo* cit., p. 180.

<sup>296</sup> Cfr. A. DAL LAGO, *La difficile vittoria sul tempo* cit., p. 31. Infatti, agendo e parlando, l'uomo si distingue attivamente da ogni altro. Arendt intende la politica come «la pratica attraverso cui l'essere umano conferisce senso alla sua esistenza: si riscatta dalla naturalità del genere affermandosi nella sua singolarità» (S. FORTI, *Hannah Arendt: filosofia e politica* in EAD., a cura di, *Hannah Arendt* cit., p. XX). Sulla questione della pubblicità fra Arendt e Heidegger si veda anche R. PELUSO, *Sulla "humanity in dark times" di Hannah Arendt*, «Shift. International Journal of Philosophical Studies», 2 (2017), pp. 61-77.

<sup>297</sup> L'impressione «che io divenga me stesso, ovvero io *qua* Sé, solo in quanto penso» è, per Arendt, «l'errore di *Essere e tempo*» (H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 564, agosto 1969), e dei pensatori in generale: «il più grande errore dei

politico, bensì un fenomeno di tipo sociale.<sup>298</sup> Il «Si» da cui sottrarsi, infatti, non è per la pensatrice la dimensione squisitamente politica, quanto piuttosto quella degli usi e costumi, del “già giudicato” e del pregiudizio,<sup>299</sup> per cui, anche per Socrate,

«nulla di meglio poteva capitare a una moltitudine [...] che essere dispersa in singoli uomini, vincolati tutti alla propria singolarità»<sup>300</sup>.

Tuttavia, se sul piano del pensiero politico la distanza da Heidegger è affare noto ed evidente, su quello della riflessione morale quel contributo dell’analitica esistenziale dell’Esserci in cui il *Dasein* viene chiamato a decidere costantemente di sé sottraendosi alla dimensione conformistica ed impersonale del «Si», può aver rappresentato per Arendt un *background* filosofico dal ruolo non trascurabile. Non è un caso che Arendt annoti nel suo *Quaderno su Kant* i §§ 54-60 di *Essere e tempo*<sup>301</sup> che riguardano proprio la possibilità della decisione dell’Esserci in favore dell’autenticità.

Per Heinrich Blücher, ad esempio, l’uomo non ha una natura determinata, ma è un essere indefinito (*undefined being*) le cui possibilità hanno bisogno di essere attuate; queste dipendono dalla decisione sulla libertà, poiché esse sono possibili soltanto per un uomo capace di prendere decisioni.<sup>302</sup>

Per Heidegger, la coscienza indica quella possibilità, insita nell’Esserci, che esso si lasci chiamare a se stesso (§§ 56-57) e abbandoni quella sua tendenza a livellarsi sui modi di comportamento degli altri. Questo ritrovarsi e modificarsi in favore dell’autenticità ha luogo come «recupero della scelta», «scegliere questa scelta stessa, decidersi per un poter-essere fondato nel proprio se-Stesso»<sup>303</sup> (§ 54). A tale chiamata l’Esserci

---

pensatori: credere che io sia veramente me stesso solo quando penso. Proprio quando sono da solo non sono un “Sé”, non sono mai identico a me stesso. La mia identità è legata alla mia apparizione e perciò agli altri ai quali appaio. Il mio “Sé” qua identità è precisamente ciò che ottengo dagli altri» (H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 574, settembre 1969). A questo livello, Arendt riduce in maniera eccessiva, fino a travisare, la portata del pensiero heideggeriano espresso in *Essere e tempo*, secondo il quale io non divento me stesso in quanto penso, ma in quanto intraprendo l’impresa di progettare la mia esistenza; inoltre, che l’autenticità venga acquisita in quella che, per Arendt, è una condizione di separatezza dagli altri, più che un tradimento della sua stessa impostazione mondana è piuttosto, in Heidegger, un esito inscritto nei presupposti dell’analitica esistenziale, in particolare nel fatto che il *Dasein* è caratterizzato dall’essere sempre mio (*Jemeinigkeit*), oltre che dall’aver-da-essere (§ 9). Il termine adottato per indicare l’autenticità è, infatti, *Eigentlichkeit*, e *eigentlich* prima che “autentico” significa, in senso stretto e letterale, “proprio”.

<sup>298</sup> Cfr. *ivi*, p. 525 (marzo 1967).

<sup>299</sup> Secondo Arendt, «la voce della coscienza» è lo stesso “Si”, che in essa si manifesta come espressione degli usi e dei costumi (cfr. *ivi*, p. 154, gennaio 1952).

<sup>300</sup> H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 88.

<sup>301</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., pp. 630-631 (*Quaderno su Kant*). I §§ 54-60 di *Essere e tempo* appartengono al capitolo intitolato *L’attestazione da parte dell’Esserci di un poter-essere autentico e la decisione* (cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* cit., pp. 320-359). Sull’autenticità e la scelta esistenziale cfr. S. MALETTA, *Hannah Arendt e Martin Heidegger* cit., pp. 135-177.

<sup>302</sup> Cfr. H. BLÜCHER, *Blücher Archive, Lecture Transcripts, V. Socrates (2 lectures)* cit., p. 3 (lezione del 30 aprile 1954). La decisione più pericolosa, ma anche la più naturale per l’uomo, è quella in cui si rende conto di ciò che lo distingue dagli altri esseri, ossia il fatto che egli può essere, e può essere più degli altri esseri, e così trascendere l’essere stesso.

<sup>303</sup> M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* cit., p. 321.

può corrispondere assumendo la disposizione del «voler-avere-coscienza», il lasciarsi risvegliare dalla perdizione del Si che è la decisione (§ 60).<sup>304</sup>

Se, in *Essere e tempo* la coscienza si rivela come chiamata della Cura, proveniente da me e da sopra di me, e fa comprendere l'esser-colpevole dell'Esserci, per Arendt l'unica "chiamata" è quella relativa ad una responsabilità e ad un giudizio singolari che ci impongono gli eventi nei *dark times* della storia, così come in quelli della nostra vita.

L'Esserci, pertanto, non può non farsi carico del suo essere più proprio, ma lo determina inevitabilmente anche quando tende a sgravarsi di questo peso. L'elemento di contatto con *Essere e tempo* è il *Zu-sein*, che in Arendt diviene soprattutto *Zu-urteilen*, un "aver-da-giudicare" che è parte fondamentale dell'assunzione della propria esistenza. In altre parole, Arendt sottolinea come nell'orizzonte dell'aver-da-essere rientri l'ineludibilità del giudizio: in una direzione o in un'altra, si deve giudicare, poiché si è costantemente chiamati a prendere una posizione. Anche quella di non giudicare affatto è una scelta. La banalità del male non è altro che l'abdicazione alla propria responsabilità di giudicare. E tale ineludibilità non significa necessità ma, al contrario, essa si dà nella libertà di praticare il giudizio nonostante e contro qualsiasi potere politico o consuetudine sociale. Tale libertà non coincide con il libero arbitrio, ovvero con quella scelta fra alternative analizzata nella sezione *Willing*, ma è una libertà molto più radicale.<sup>305</sup>

Per Arendt, la scelta costituisce «il fondamentale concetto kierkegaardiano»<sup>306</sup>, concetto verso cui lo stesso Heidegger è debitore. A Søren Kierkegaard e alla nascita del se-stesso, Arendt aveva già dedicato una sezione dello scritto del '46 *What is Existenz Philosophy?*, in cui si pone in maniera critica, individuando, infatti, nel pensatore danese quel limite fondamentale che imputerà anche ad Heidegger: il fatto che il divenire soggettivo e "Singolo" si produca mediante l'esperienza dell'angoscia di fronte alla morte, la quale si dà in solitudine, e che conduce ad un abbandono del mondo.<sup>307</sup> Pertanto, l'esistenza plurale dell'agente arendtiano, così come della vita interiore dell'io, si contrappongono all'assoluta individualità del singolo kierkegaardiano. Inoltre, nonostante l'etica di Kierkegaard fosse così centrata sull'esistenza umana, essa era propedeutica ad una forma di vita superiore, quella religiosa, mentre per Arendt il fatto di divenire un individuo morale ha un valore e una dignità in sé. Tuttavia, al di là delle non trascurabili differenze, ciò che qui si vuole mettere in luce è il ruolo centrale che la scelta viene ad assumere nei due pensatori.<sup>308</sup>

---

<sup>304</sup> «Il decidersi è, in primo luogo, l'aprente progettare e determinare le possibilità di volta in volta effettive» (*ivi*, p. 355).

<sup>305</sup> Sulla volontà si veda la seconda parte di H. ARENDT, *La vita della mente* cit., pp. 313-546; EAD. *Alcune questioni di filosofia morale* cit.

<sup>306</sup> H. ARENDT, *Søren Kierkegaard* cit., p. 85. Il testo arendtiano, tuttavia, pone l'accento sulla vita religiosa.

<sup>307</sup> Cfr. H. ARENDT, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?* cit., pp. 62-63. Per Arendt, l'attenzione per l'attimo e per l'esistenza a partire dall'esperienza della morte, non implica un "sì" alla vita: solo Nietzsche e Jaspers hanno fondato la loro filosofia su tale sì, non Kierkegaard e nemmeno Heidegger.

<sup>308</sup> Per un accostamento fra i due cfr. G. GUEDES ROSSATTI, *Kierkegaard, Hannah Arendt and the Advent of the "Hollow Men" or towards a Kierkegaardian Reading of Eichmann in Jerusalem*, «Kierkegaard Studies Yearbook», 19 (2014), pp. 301-328. L'Autore propone una lettura della *thoughtlessness* eichmanniana a partire da Kierkegaard, per poi mettere a fuoco la centralità che Socrate riveste per entrambi i pensatori.

*Enten-Eller*, pubblicata nel 1843 sotto lo pseudonimo di Victor Eremita, nella parte *L'equilibrio fra l'estetico e l'etico nell'elaborazione della personalità*, rappresenta, mediante le figure di singole individualità esistenti, il rapporto fra lo stadio estetico e quello etico dell'esistenza.<sup>309</sup> È la "scelta della scelta" a caratterizzare la concezione etica dell'esistenza, mentre quella estetica è caratterizzata dall'indifferenza. Mentre l'estetica è, nell'uomo, ciò per cui egli spontaneamente è quello che è, l'etica è ciò per cui l'uomo diventa quello che diventa. Tuttavia, non vi è prima la contrapposizione fra le due concezioni e poi la scelta, ma in principio c'è la scelta: «la personalità, già prima di scegliere è interessata alla scelta»<sup>310</sup>. Per Kierkegaard il problema non è che cosa scegliere, ossia un problema "di contenuto", ma riguarda l'atto in sé dello scegliere.<sup>311</sup> La vera alternativa è fra la scelta e la non-scelta, ossia fra il voler-scegliere e il rifiutarsi di farlo. Può sembrare che si scelga fra possibilità estranee a chi sceglie, ma non è così, la scelta sta nel più profondo rapporto con chi sceglie: «la scelta stessa è decisiva per il contenuto della personalità; con la scelta essa sprofonda nella cosa scelta e, quando non sceglie, appassisce in consunzione»<sup>312</sup>.

Arendt affida alla facoltà di giudizio la capacità di distinguere fra bene e male. La radicalità della riflessione di Kierkegaard sta nel fatto che l'«aut-aut non indica la scelta tra il bene e il male; indica la scelta con la quale ci si sottopone al contrasto di bene e male»<sup>313</sup>; in questa prospettiva, il male non è costituito dalla vita estetica in quanto tale, ma dall'indifferenza. L'aut-aut è assoluto poiché si tratta di scegliere o di non-scegliere, fatto rispetto al quale la scelta tra bene e male è secondaria. Nella scelta io scelgo l'assoluto, ossia me stesso nel mio valore eterno, e questo "io" è sempre, al contempo, sia il me stesso sia ciò che viene alla luce con la scelta stessa: nella scelta, l'individuo diventa cosciente di sé e rende se stesso ciò che è, producendo sé medesimo.<sup>314</sup> Poiché il singolo è insieme l'universale e il particolare, l'individuo etico di Kierkegaard ha il compito di trasformarsi in individuo universale, in quell'universalità inscritta in ciascuno che attraversa la sua concretezza; diversamente, per Arendt, quello morale è un processo di singolarizzazione sempre in relazione alla dimensione pubblico-politica.

In *Enten-Eller*, le condizioni per la scelta sono rappresentate dall'isolamento e dalla disperazione. Nella solitudine, per Arendt necessaria all'attività del pensiero, si possono scorgere alcune analogie con quell'isolamento che per Kierkegaard rappresenta la prima forma assunta dalla scelta: nel momento in cui mi scelgo, infatti, sono separato dalla relazione con il resto del mondo, eppure, si tratta di un'attività, una forma di agire interiore.<sup>315</sup> Mentre l'individuo estetico ha una coscienza limitata e non limpida di sé, l'individuo

---

<sup>309</sup> Cfr. S. KIERKEGAARD, *Aut-aut*, trad. it., Mondadori, Milano 2016 (1956<sup>1</sup>). Com'è noto, Kierkegaard non tematizza soltanto l'alternativa tra vita estetica e vita etica, bensì, con *Timore e tremore* (1843), descrive anche una terza forma di esistenza: la vita religiosa.

<sup>310</sup> *Ivi*, p. 11.

<sup>311</sup> «[...] nello scegliere non importa tanto lo scegliere giusto, quanto l'energia, la serietà e il *pathos* col quale si sceglie» (*ivi*, p. 14)

<sup>312</sup> *Ivi*, p. 10.

<sup>313</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>314</sup> Cfr. *ivi*, pp. 66-69, p. 109.

<sup>315</sup> Cfr. *ivi*, pp. 96-97. E tuttavia questo isolamento non diventa condizione di vita, come accade, ad esempio, al mistico, perché chi vive eticamente è consapevole dell'importanza di quell'umanità che si trova in ogni relazione (cfr. *ivi*, p. 111).

etico è «trasparente a se stesso»<sup>316</sup>, conosce se stesso e sceglie se stesso. Così come per il *Dasein* heideggeriano, anche per l'individuo etico di Kierkegaard la conoscenza di sé non è semplice contemplazione, ma una riflessione che è in se stessa azione. Il “conosci te stesso” (*gnōthi sauton*) socratico diventa “scegli te stesso” in Kierkegaard e in Heidegger, che per Arendt è possibile soltanto grazie al “dialoga con te stesso”. Pur tendendo fermo l'orizzonte speculativo notevolmente differente, Arendt avrebbe sottoscritto quelle parole socratiche di Kierkegaard che così suonano: «quando l'individuo frequenta se stesso diventa pregno di sé e partorisce se stesso»<sup>317</sup>.

L'istanza etica di cui parla Arendt non è, quindi, soltanto limitativa e negativa, non ha la sola funzione di prevenire, ma è anche e soprattutto distinzione e vera e propria nascita di una personalità, nella quale si può avvertire l'eco dell'heideggeriano “voler-avere-coscienza” o dello “scegliere il fatto stesso di volere” kierkegaardiano. In quanto capacità di discriminare fra bene e male, infatti, «il dono del “giudizio” qualifica eticamente il ruolo di ogni umana creatura»<sup>318</sup>, è cioè la «precondizione di un'etica, il gesto singolare che trasforma l'originaria pluralità umana in valutazione, in distinzione di ciò che è bello o brutto, giusto o sbagliato»<sup>319</sup>. L'etica di Hannah Arendt, che prende forma e si realizza al massimo grado nella pratica del giudizio morale, non è altro che l'avvento di una singolarità. «Prima ancora di impegnarsi nella scelta tra il bene e il male, l'uomo sceglie di dare inizio a se stesso, oppure vi rinuncia; e sarà la sua crescita, o la mancanza di essa, a provocare nel mondo circostante modifiche che non dipenderanno dalla necessità. Libertà è dunque la prerogativa che ci rende umani»<sup>320</sup>. E dare inizio a se stessi significa prendere posizione rispetto a quanto accade nel mondo giudicando, implica un posizionamento da conquistare che ha «il carattere non tranquillizzante di una scelta esistenziale»<sup>321</sup>. Prima di qualsiasi discriminazione fra “questo mi piace” e “questo non mi piace”, fra bene e male, è necessaria questa decisione etica preliminare di volersi coscientemente e autonomamente costituire come singolarità morale – singolarità che si forma soltanto nell'attività praticata del pensare-giudicare.

La categoria di “singolarità” (*singularity*) non viene messa a tema da Arendt. La ritroviamo, ad esempio, per indicare la condizione di privazione di compagnia con cui il prigioniero della caverna platonica, una volta liberatosi dalle catene, intraprende il suo cammino verso l'esterno;<sup>322</sup> oppure, in alcuni appunti del *Denktagebuch*, ma solo in quanto contrapposta a quella di pluralità, intesa come “esser-uno”, legata all'abbandono e alla morte, e distinta dall'unicità di ogni uomo che si manifesta nella sfera politica,<sup>323</sup> quindi con un'accezione in buona misura negativa e molto diversa da quella kierkegaardiana. Solo incidentalmente,

---

<sup>316</sup> *Ivi*, p. 117.

<sup>317</sup> *Ivi*, p. 118.

<sup>318</sup> R. VITI CAVALIERE, *Sulla scena del mondo* cit., p. 232.

<sup>319</sup> L. BOELLA, *Il coraggio dell'etica. Per una nuova immaginazione morale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012, p. 102.

<sup>320</sup> B. DELL'AGNESE, *Umanesimo e tradizione in Hannah Arendt*, «Poliorama», 5-6 (1986), p. 103.

<sup>321</sup> S. MALETTA, *Hannah Arendt e Martin Heidegger* cit., p. 171.

<sup>322</sup> Cfr. H. ARENDT, *Vita activa* cit., p. 16.

<sup>323</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., pp. 375-376 (ottobre 1953).

la singolarità viene accostata alla dualità del pensiero.<sup>324</sup> L'ipotesi qui avanzata è che, se Arendt avesse avuto la possibilità di proseguire la sua indagine sul giudizio e, nello specifico, sul giudizio morale, avrebbe potuto recuperare un'accezione positiva da attribuire alla categoria della singolarità. Perché, se la politica poggia sulla condizione della pluralità,

«la morale concerne l'individuo nella sua singolarità»<sup>325</sup>.

Giudicare moralmente, quindi, significa scegliere che tipo di persona si vuole essere: in base a un criterio soggettivo, io scelgo «chi voglio essere»<sup>326</sup>. Dire “mi piace” o “non mi piace” equivale a dire «mi appartiene – non mi appartiene»<sup>327</sup>, poiché il gusto implica sempre una incorporazione.

Nel giudizio, infatti, si realizza e si rivela il “chi”, l'identità, la personalità,<sup>328</sup> esattamente come accade nell'azione; queste due facoltà, in cui più si manifesta la libertà umana, infatti, sanciscono un nuovo inizio: il nascere è appunto questo schiudersi del sé, irripetibile e singolare, e che rimane tuttavia uno schiudersi alla pur sempre plurale condizione umana. La natalità è la categoria centrale del pensiero politico arendtiano proprio perché esprime il radicarsi degli esseri umani nella singolarità del cominciamento.<sup>329</sup>

## 6. La responsabilità

### 6.1 Colpa e responsabilità politica

Prima di mettere a fuoco il rapporto fra responsabilità morale e giudizio, occorre precisare che Arendt distingue da questo tipo di responsabilità quella di carattere politico e, da queste, la colpa.<sup>330</sup>

---

<sup>324</sup> Cfr. *ivi*, p. 499 (1963-1964); EAD. *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 85 e p. 90.

<sup>325</sup> H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 83.

<sup>326</sup> *Ivi*, p. 95.

<sup>327</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 508 (1965).

<sup>328</sup> Sulla rivelazione dell'identità nel giudizio cfr. H. ARENDT, *La crisi della cultura*, p. 286. Arendt cita Simone Weil in EAD. *Quaderni e diari* cit., p. 486, la quale, commentando un passo del *Gorgia* (523a - 525a, 527c-d), afferma che in questo testo si trova «l'idea che il giudizio altro non è che l'espressione di quel che ciascuno è in realtà. Non una valutazione di ciò che ha fatto, ma la constatazione di quel che è. Le cattive azioni contano soltanto per le cicatrici che lasciano nell'anima» (S. WEIL, *Dio in Platone* in EAD. *La rivelazione greca*, a cura di M. C. SALA, G. GAETA, Aephi Edizioni, Milano 2014, p. 93).

<sup>329</sup> Cfr. A. CAVARERO, *Dire la nascita* in AA. VV. *Diotima* cit., pp. 110-112.

<sup>330</sup> Lontano invece ci porterebbe, in questa sede, una riflessione sulla responsabilità a partire dalla teoria dell'azione sviluppata in *The Human Condition*, contesto nel quale viene coinvolto uno dei presupposti del discorso sulla responsabilità, ossia l'esistenza di un soggetto dotato di sovranità. Cfr. R. KELZ, *The Non-Sovereign Self, Responsibility and Otherness. Hannah Arendt, Judith Butler, and Stanley Cavell on Moral Philosophy and Political Agency*, Palgrave Macmillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire and New York, NY 2016; D. SPARTI, *Nel segno della pluralità: Arendt e la concezione non identitaria dell'identità*, «Etica e Politica / Ethics & Politics», 1 (2008), pp. 97-115. L'agente è infatti soggetto nel duplice senso di attore e di chi subisce le vicende, ma non può essere considerato l'autore: «in ogni serie di eventi [...] possiamo tutt'al più isolare l'agente che ha innescato l'intero processo; [...] non possiamo mai identificarlo [...] come il responsabile dei suoi esiti finali» (H. ARENDT, *Vita activa* cit., p. 135). Su

I regimi totalitari, a differenza delle dittature, sono forme di dominio totale, che non eliminano solo il presupposto della libertà politica, ma intaccano anche la vita privata e le attività non politiche. Se tutti i settori della società devono essere allineati e partecipare al funzionamento del sistema, e se il criterio che si assume per giudicare le persone è quello della non-partecipazione, è evidente che sorge un problema relativamente alla responsabilità personale, poiché potevano non partecipare alle attività del regime soltanto coloro che si fossero resi completamente estranei alla vita pubblica, ossia che si fossero completamente ritirati (nell'isolamento), che avessero rifiutato ogni tipo di coinvolgimento politico; in altri termini, solo chi avesse rifiutato la responsabilità politica, ossia il fatto stesso di agire e vivere in comune, avrebbe poi potuto scaricarsi di dosso anche la responsabilità morale e giuridica.<sup>331</sup> Per Arendt, infatti, «possiamo sfuggire a questa responsabilità politica [...] solo abbandonando la comunità»<sup>332</sup>. Solo gli apolidi, quindi, possono dirsi effettivamente non-responsabili, assolutamente innocenti; ma ciò ha un prezzo molto elevato, che è quello di una «perdita di mondo», di una radicale «atrofia [...] di tutti gli organi per mezzo dei quali entriamo in corrispondenza con esso», dal senso comune, con cui ci orientiamo nel mondo condiviso, al gusto, con cui lo amiamo.<sup>333</sup> La prima radicale e paradossale conclusione è, pertanto, che in un mondo totalitario, solo l'irresponsabilità politica, ossia l'abbandono della comunità politica, rappresenta la condizione per salvare la responsabilità personale.

Emergono qui due nessi di grande importanza. Il primo, quello fra responsabilità e irresponsabilità: per Arendt, «la non-partecipazione agli affari politici del mondo è un atteggiamento che si espone da sempre al rimprovero di irresponsabilità. Si dice che così si scansano i doveri verso il mondo e verso la comunità cui si appartiene»<sup>334</sup>. Il secondo è il nesso fra la responsabilità e il potere: quest'ultimo «corrisponde alla capacità umana non solo di agire ma di agire di concerto. Il potere non è mai proprietà di un individuo; appartiene a un gruppo e continua a esistere soltanto finché il gruppo rimane unito»<sup>335</sup>. Il potere è per Arendt sempre di carattere plurale, relazionale e comunicativo, a rigore non si appartiene, ma si esercita, esiste soltanto fra uomini fintantoché agiscono e parlano assieme e svanisce quando si disperdono; esso è proprio ciò che mantiene in vita la sfera pubblica, non è un'entità, non può essere conservato, ma esiste solo nel suo essere in atto e si dissolve dove non è attualizzato. Laddove, quindi, agli individui venga sottratta la capacità di agire in quanto essi vengono mantenuti in una condizione di isolamento, non è possibile parlare di responsabilità:

---

questo si veda anche A. HERZOG, *Hannah Arendt's Concept of Responsibility*, «Studies in Social and Political Thought», 10 (2004), pp. 39-52.

<sup>331</sup> «Se il criterio giuridico in base al quale distinguere il bene dal male doveva essere quello della non-partecipazione, ciò sollevava comunque il problema della effettiva responsabilità personale. Poiché solo coloro che si erano completamente ritirati dalla vita pubblica, rifiutando ogni coinvolgimento politico e scaricandosi di dosso ogni responsabilità politica, potevano adesso evitare di essere accusati di crimini, scaricandosi di dosso ogni responsabilità giuridica e morale» (H. ARENDT, *La responsabilità personale sotto la dittatura* cit., pp. 28-29).

<sup>332</sup> Cfr. H. ARENDT, *Responsabilità collettiva* cit., p. 129.

<sup>333</sup> H. ARENDT, *L'umanità in tempi bui* cit., pp. 60-61.

<sup>334</sup> H. ARENDT, *Responsabilità collettiva*, p. 133.

<sup>335</sup> H. ARENDT, *Sulla violenza* cit., p. 47. Sul potere cfr. H. ARENDT, *Vita attiva* cit., pp. 146-150. Sulla differenza fra potere, forza, autorità e, soprattutto, violenza cfr. EAD. *Sulla violenza* cit., pp. 46-62. In particolare, la violenza ha un carattere strumentale per natura, ha cioè sempre bisogno di strumenti ed è governata dalla categoria mezzo-fine, mentre il potere è un fine in sé.

«esistono situazioni estreme in cui non ci possiamo assumere la responsabilità di quanto accade nel mondo, una responsabilità primariamente politica, poiché la responsabilità politica implica sempre almeno un minimo di potere politico»<sup>336</sup>. Siamo responsabili solo se abbiamo il potere o la capacità di agire, ossia di agire di concerto, di iniziare una serie di cose, di produrre degli effetti reali, per questo l'impotenza, che implica sempre l'isolamento, per Arendt può diventare una scusa valida per non far nulla. Le situazioni di impotenza rappresentano, infatti, «situazioni estreme in cui le proposizioni morali assumono una validità assoluta anche nel campo della politica»<sup>337</sup>.

La responsabilità è, inoltre, legata all'autorità, la quale può risiedere in certe persone (come il genitore o l'insegnante) o in alcune cariche (come il senato romano); la sua caratteristica specifica è il riconoscimento indiscusso da parte di coloro cui si chiede di obbedire, cioè senza il bisogno di ricorrere alla coercizione o alla persuasione. Affinché l'autorità possa conservarsi bisogna che si mantenga vivo il rispetto verso di essa. L'autorità autentica è sempre associata ad un assumersi la responsabilità per come vanno le cose: si è autorevoli in quanto ci si assume la responsabilità, mentre dove non c'è autorità, non c'è neanche responsabilità.<sup>338</sup>

Ora, Arendt distingue nettamente il concetto di responsabilità da quello di colpa, sostenendo che siamo colpevoli solo di ciò che è accaduto con la nostra attiva partecipazione personale. Quindi, la colpa non può mai essere "collettiva", poiché, se lo fosse, non vi sarebbe imputabilità, nessuno sarebbe cioè chiamato a rispondere a proprio nome. Nel saggio del '45 *Colpa organizzata e responsabilità universale*, aveva messo in luce come fosse difficile, in un regime totalitario che coinvolge nel suo funzionamento ogni strato della popolazione, stabilire se chi si aveva davanti fosse un individuo colpevole o innocente, tanto erano stati erosi i confini che separavano i criminali dalle persone normali. Tuttavia, il numero di coloro che erano allo stesso tempo responsabili e colpevoli (cioè che si sono assunti la responsabilità e che hanno agito attivamente) era relativamente basso. In molti condividevano la responsabilità senza alcuna prova visibile di colpevolezza (d'altra parte, molti erano divenuti colpevoli senza essere minimamente responsabili). Fra i «corresponsabili in senso lato» andavano inclusi i simpatizzanti e i collaboratori che, non sapendo effettivamente quello che stavano facendo, erano degli «irresponsabili corresponsabili», ma non «colpevoli in senso stretto».<sup>339</sup>

Nel '64 in *La responsabilità personale sotto la dittatura*,<sup>340</sup> Arendt afferma che il concetto fallace di "colpa o innocenza collettiva" si lega al nostro radicato timore di emettere un giudizio, di formulare un'accusa e di fare dei nomi; ella, infatti, denuncia l'esistenza di una «generale avversione a giudicare in termini di responsabilità morale individuale»<sup>341</sup>, di una «diffusa paura di giudicare», dietro la quale si cela il dubbio che

---

<sup>336</sup> H. ARENDT, *La responsabilità personale sotto la dittatura* cit., p. 38.

<sup>337</sup> H. ARENDT, *Responsabilità collettiva* cit., pp. 134-135.

<sup>338</sup> Cfr. H. ARENDT, *La crisi dell'istruzione* cit., p. 247.

<sup>339</sup> Cfr. H. ARENDT, *Colpa organizzata e responsabilità universale* cit., p. 161. Per "colpa organizzata" si intende il coinvolgimento messo in atto dai nazisti di tutti gli abitanti del paese (cfr. H. ARENDT, *L'umanità in tempi bui* cit., p. 74).

<sup>340</sup> Cfr. H. ARENDT, *La responsabilità personale sotto la dittatura* cit., p. 17-18.

<sup>341</sup> H. ARENDT, *Le polemiche sul caso Eichmann* cit., p. 298.



nessuno sia veramente libero e responsabile. Laddove prevale il concetto di “colpa collettiva” non resta più nessuno da chiamare per nome.

Ma è in occasione del convegno del '68 intitolato *Responsabilità collettiva*, che Arendt chiarisce i termini della questione, tentando di stabilire una netta differenza fra responsabilità politica (collettiva) e colpa morale e/o giuridica (personale). Per la pensatrice, «[...] esiste una cosa che si chiama responsabilità per le cose che si sono fatte [...]. Ma non esiste una cosa come l'essere o il sentirsi colpevoli per qualcosa che è accaduto senza la nostra attiva partecipazione. Quando si è tutti colpevoli, in fin dei conti nessuno lo è. La colpa, a differenza della responsabilità, ci singolarizza: è qualcosa di strettamente personale. Si riferisce a un'azione, non a un'intenzione o a una semplice potenzialità»<sup>342</sup>. Sul piano morale, è sbagliato tanto sentirsi colpevoli senza aver fatto nulla di specifico quanto sentirsi innocenti dopo aver compiuto qualcosa di colpevole. Le norme giuridiche e morali hanno in comune il fatto importante che si riferiscono sempre alla persona e a ciò che essa ha fatto.

Se si può parlare solo di innocenza o di colpa di singoli individui, la responsabilità può essere sia personale che collettiva. In *La responsabilità personale sotto la dittatura*, Arendt distingue la responsabilità personale dalla responsabilità politica, affermando che quest'ultima è «quella responsabilità che ogni governo si assume per i fatti e misfatti dei suoi predecessori [...] ogni generazione, essendo nata e situata in un continuo storico, deve assumersi inevitabilmente il fardello dei peccati compiuti dai propri padri, così come si gloria delle prodezze compiute dai propri antenati»<sup>343</sup>. In *Responsabilità collettiva*, sostiene che «due requisiti sono necessari perché si possa parlare di responsabilità collettiva: devo essere ritenuto responsabile di qualcosa che ho fatto e la mia responsabilità deve essere integralmente ascritta al fatto che ero membro di un gruppo (di un collettivo), il che significa che non avevo assolutamente modo di rinnegare o cancellare la mia appartenenza a quel certo gruppo [...] A mio avviso, questo tipo di responsabilità, la responsabilità collettiva, è sempre politica [...] In tal senso, noi siamo sempre responsabili dei peccati dei nostri padri, così come godiamo del prestigio e dei vantaggi che derivano dai loro meriti. Ma non siamo colpevoli, comunque, dei loro misfatti, né sul piano morale né sul piano giuridico, e neppure d'altronde possiamo ascrivere il merito dei loro atti. Possiamo sfuggire a questa responsabilità politica e propriamente collettiva solo abbandonando la comunità [...]»<sup>344</sup>. Ora, «la definizione di un gruppo o di una comunità politica implica però la sua durata nel tempo e non si limita alla generazione presente. Pertanto, oltre ad avere la caratteristica di essere una responsabilità agita in condizioni di potere – dunque ha degli effetti reali sul mondo –, essa è ascritta anche ai membri di quel corpo politico che non sono stati direttamente gli autori di un'azione»<sup>345</sup>. Infatti, ad Arendt interessa quel caso specifico della responsabilità collettiva in cui un membro di una comunità è ritenuto responsabile di atti cui non ha partecipato direttamente.

---

<sup>342</sup> H. ARENDT, *Responsabilità collettiva* cit., p. 127. Il frutto involontario di un “pentimento collettivo”, infatti, può essere per Arendt soltanto l'assoluzione di quanti hanno effettivamente fatto qualcosa.

<sup>343</sup> H. ARENDT, *La responsabilità personale sotto la dittatura* cit., p. 23. Cfr. anche EAD. *Le polemiche sul caso Eichmann* cit., p. 298.

<sup>344</sup> H. ARENDT, *Responsabilità collettiva* cit., p. 129.

<sup>345</sup> M. VERGANI, *Responsabilità. Rispondere di sé, rispondere all'altro*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015, p. 70.

In tal senso, mentre le colpe dei padri non ricadono sui figli, le responsabilità dei predecessori gravano ancora su chi ne è l'erede; e con esse, dati gli effetti prodotti sul mondo, vengono trasmessi ed ereditati anche gli obblighi di riparazione. Secondo Arendt, quindi, la responsabilità collettiva è sempre politica, ossia si dà solo in ambito politico. Questa responsabilità collettiva, la quale è una forma di responsabilità per cose che non abbiamo fatto, è in Arendt il prezzo che dobbiamo pagare per il fatto di vivere sempre accanto ad altri all'interno di una comunità:

«Questa forma di responsabilità per cose che non abbiamo fatto, questo assumerci le conseguenze di atti che non abbiamo compiuto, è il prezzo che dobbiamo pagare per il fatto di vivere sempre le nostre vite, non per conto nostro, ma accanto ad altri, ed è dovuta in fondo al fatto che la facoltà dell'azione – la facoltà politica per eccellenza – può trovare un campo di attuazione solo nelle molte e variegata forme di comunità umana»<sup>346</sup>

Già diversi anni prima Arendt aveva sostenuto che «[...] l'idea di umanità [...] comporta l'obbligo a una responsabilità generale che essi [gli uomini] non vogliono assumersi. Infatti dall'idea di umanità, una volta spogliata di ogni sentimentalismo, deriva la conseguenza molto seria che, in una forma o nell'altra, gli uomini devono assumersi la responsabilità per tutti i crimini commessi dagli uomini e che tutte le nazioni condividono il peso del male commesso da tutte le altre»<sup>347</sup>. Anche ne *Le origini* avanza la tesi che l'idea di umanità implichi una corresponsabilità:<sup>348</sup> l'uomo, infatti, non avendo la possibilità di riportare le cose ad uno stato precedente, ed essendo l'erede non consultato di azioni altrui, si trova gravato di una responsabilità che rappresenta la conseguenza di una catena interminabile di eventi piuttosto che di atti consapevolmente compiuti<sup>349</sup>. Tale responsabilità è quindi percepita come un fardello e, se può, l'uomo prova a svincolarsene. Esiste quindi, per Arendt, una responsabilità condivisa o collettiva di carattere politico: se abbiamo una tale responsabilità è perché non viviamo mai soli sulla Terra, ma con altri uomini, con i quali condividiamo l'appartenenza a forme di comunità umane. Si tratta di una responsabilità per azioni altrui, di un "rispondere per altri" che, pertanto, non si fonda su strutture simmetriche come la logica della corrispondenza fra colpa e pena tipica del diritto; è anzi qualcosa di molto diverso dall'imputabilità giuridica, dal momento che l'uomo non viene soltanto considerato responsabile di ciò che "può essere messo in suo conto" perché fatto da lui, ma è considerato "l'erede non consultato di azioni altrui". Questa responsabilità condivisa è una sorta di "responsabilità innocente", ossia senza colpa, senza un "aver commesso".<sup>350</sup>

---

<sup>346</sup> H. ARENDT, *Responsabilità collettiva* cit., pp. 135-136.

<sup>347</sup> H. ARENDT, *Colpa organizzata e responsabilità universale* cit., pp. 166-167.

<sup>348</sup> Cfr. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo* cit., p. 328.

<sup>349</sup> Cfr. *ivi*, p. 289.

<sup>350</sup> Se, all'interno di una comunità, la responsabilità è condivisa a prescindere dalla conoscenza delle intenzioni altrui o dalla nostra approvazione ed indica la possibilità che l'agire di un individuo venga attribuito a tutti gli altri, e se, come afferma Arendt, nell'azione l'uomo manifesta ciò che gli è più proprio, potremmo dire che la responsabilità presuppone la divisibilità dell'indivisibile, di ciò che è connesso all'unicità di ciascuno: cfr. B. GIACOMINI, *Concetti di responsabilità* in EAD. (a cura di), *Il problema responsabilità*, Cleup, Padova 2004, p. 32.

## 6.2 La responsabilità morale e il giudizio

Uno dei problemi affrontati da Arendt è quello di trovare una via d'uscita di fronte alla vastità del crollo morale cui si è assistito durante gli anni dei regimi totalitari, ossia al venir meno di una morale oggettiva e universale; tuttavia, se è la mancanza di pensiero critico a provocare il comportamento di individui come Eichmann, non potrà essere mediante il ristabilimento di valori morali universali che si ovvierà all'atrofia della capacità di discriminare tra ciò che è giusto e ciò che è sbagliato.<sup>351</sup> Già nel 1952, infatti, Arendt si rende conto che:

«Non è mai una questione di “valori”, quello che abbiamo perduto è piuttosto il parametro»<sup>352</sup>.

Si dovrà, piuttosto, fare appello ad una modalità di discernimento individuale, capace di operare anche nei momenti in cui saltano i codici etici di riferimento. Ecco dunque che l'intreccio sempre possibile fra politica e male sembra trovare un freno nella capacità di pensare e giudicare, in un giudizio che riesce a distinguere ciò che è giusto e ciò che è sbagliato anche in assenza di leggi e criteri condivisi. Questo tipo di giudizio, come si è visto, è modellato sul giudizio di tipo riflettente kantiano.

A questo punto, la domanda che la stessa Arendt si pone è come sia possibile giudicare senza poter far uso di regole generali. Secondo la pensatrice, una risposta sensata a tale quesito dovrebbe muovere da un'analisi preliminare della «misteriosa» facoltà del giudizio, per capire quali siano le sue possibilità e i suoi limiti:

«[...] come si fa a giudicare [...] senza affidarsi a norme e regole generali sotto le quali sussumere i diversi casi con i quali veniamo confrontati? [...] che cosa resta della nostra facoltà di giudizio quando ci scontriamo con fatti che sfuggono ai nostri tradizionali *standard* di giudizio, con eventi per i quali non ci sono precedenti [...]? [...] Solo se pensiamo che esista una facoltà umana capace di farci giudicare in maniera razionale [...]; e solo se pensiamo che questa facoltà funzioni in maniera spontanea [...]; solo se pensiamo insomma che questa facoltà sia in grado di produrre essa stessa i principi che governano l'attività di giudizio, [...] e riusciamo a dimostrarlo, possiamo arrischiare a camminare su un terreno tanto scivoloso, il terreno delle questioni morali, senza paura di cadere»<sup>353</sup>.

Solo se la facoltà del giudizio è in grado di produrre essa stessa i principi che ne sorreggono il funzionamento, allora i singoli individui possono essere ritenuti in grado di affrontare questioni morali senza precedenti e senza dover far ricorso alle soluzioni che “altri” potrebbero fornire. A rigore, la possibilità della responsabilità autentica si dà proprio quando «le condizioni del giudizio determinante sono venute meno»<sup>354</sup>, ossia in solitudine ed autonomia, quando le regole non sono prestabilite. Infatti, non si può dire di essere

---

<sup>351</sup> Cfr. S. FORTI, *Hannah Arendt e la facoltà di giudicare* cit., p. 141; EAD. *Vita della mente e tempo della polis* cit., p. 361.

<sup>352</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 225 (novembre 1952). Sulla critica ai valori e alle regole, intesi come standard necessari all'agire morale, cfr. E. M. MEADE, *The Commodification of Values* in L. MAY, J. KOHN (ed. by), *Hannah Arendt* cit., pp. 107-126.

<sup>353</sup> H. ARENDT, *La responsabilità personale sotto la dittatura*, pp. 22-23. Cfr. M. DENNENY, *The Privilege of Ourselves* cit., pp. 255-256.

<sup>354</sup> S. FORTI, *Le figure del male, Saggio introduttivo* ad H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo* cit., p. LIII.

responsabili in senso proprio e pieno finché non ci si confronta con un'assenza e un vuoto, finché, cioè, non si è di fronte all'«abisso della libertà» e non si è posti di fronte ad una scelta, e non si deve decidere unicamente da sé. Se potessimo appellarci alle regole di una condotta prescritta o di un sapere acquisito, la decisione sarebbe demandata ad altri e pre-determinata, in questo senso ci sarebbe irresponsabilità e mancanza di giudizio personale. Solo quando siamo «condannati ad essere liberi», il giudizio diventa la prassi della responsabilità. Solo il giudizio riflettente, pertanto, rende possibile la responsabilità individuale. È possibile trovare la risposta arendtiana a queste questioni già nel saggio del '53 *Comprensione e politica*:

«Anche se abbiamo perso i parametri con cui misurare e le regole sotto cui sussumere il particolare, un essere la cui essenza è l'inizio può avere abbastanza originalità dentro di sé per comprendere senza categorie preconcepite e giudicare senza l'ausilio di quell'insieme di regole consuetudinarie in cui consiste la moralità»<sup>355</sup>

La perdita dei criteri, infatti, rappresenta «una catastrofe del mondo morale solo se si parte dal presupposto che in realtà gli uomini non siano affatto in grado di giudicare le cose in sé, e che dal loro giudizio, insufficiente a giudicare in modo originale, non si possa pretendere nulla più di una corretta attuazione di regole note e di una appropriata applicazione di criteri preesistenti»<sup>356</sup>.

In *Vita activa*, infatti, si sosteneva che l'uomo è in grado di innovare il mondo proprio per il fatto di essere egli stesso un essere unico, che egli è in grado di iniziare qualcosa di nuovo proprio per il fatto di essere egli stesso un inizio. Allo stesso modo, nel giudizio – che rappresenta il corrispettivo mentale della facoltà dell'agire – il singolo può giudicare autonomamente perché alberga in sé unicità e originalità.

La condizione della natalità ci conferisce quella libertà che si manifesta nell'azione e nel giudizio, imponendoci assieme ad essa la responsabilità per i nostri atti e le nostre parole.<sup>357</sup> Il nesso fra responsabilità e giudizio consiste quindi nell'impossibilità di sottrarsi alla responsabilità di giudicare, la quale, a ben vedere, ci è assegnata in virtù della nascita e che rappresenta quindi una sorta di compito cui ci chiama la nostra stessa condizione di esseri umani. La banalità del male consiste proprio nell'elusione di questa responsabilità:

«il male è un fenomeno dell'assenza di capacità di giudizio»<sup>358</sup>.

Nell'ultima pagina de *La vita della mente*, infatti, leggiamo: «[...] siamo condannati a essere liberi in ragione dell'essere nati, non importa se la libertà ci piace o aborriamo la sua arbitrarietà, se ci sia gradita o

---

<sup>355</sup> H. ARENDT, *Comprensione e politica* cit., p. 96.

<sup>356</sup> H. ARENDT, *Che cos'è la politica?* cit., p. 17.

<sup>357</sup> Il «mistero» della facoltà di giudizio e della facoltà del cominciamento sembra consistere nella responsabilità alla quale chiama la libertà originaria della natalità. L'atto dell'inizio deve essere pensato in maniera radicale come inizio assoluto, senza escludere i paradossi e le difficoltà della sua arbitrarietà, contingenza e libertà. L'assunzione di questa responsabilità, che la nostra libertà ci impone, si compie nel rifiuto della temporalità continua, ossia nel riconoscimento dell'irruzione dell'inizio nell'azione e nell'esercizio della facoltà di giudicare. La natalità e il giudizio rappresentano, quindi, due figure di una temporalità dell'inizio. Cfr. F. CIARAMELLI, *Il tempo dell'inizio* cit., pp. 482-485.

<sup>358</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 595 (febbraio 1970).

preferiamo fuggire la sua responsabilità tremenda scegliendo una forma qualunque di fatalismo»<sup>359</sup>. Modificando questa affermazione e traendo da essa il necessario corollario, potremmo dire che “siamo condannati ad essere responsabili in ragione dell’esser nati”. In virtù dell’esser-nati, scrive Arendt nel *Denktagebuch*, «ognuno cerca e trova il proprio posto» nel mondo: «in questo consiste la sua responsabilità»<sup>360</sup>. Poiché si gioca nell’istante e nella decisione, e in essa decido di essere qualcuno, questa responsabilità di giudicare mi singolarizza. Il giudizio è però un’attività rischiosa, senza garanzia di riuscita, in cui ci esponiamo al rischio dell’errore e dello scacco, è quella pratica in cui «incontriamo la nostra condivisa vulnerabilità»<sup>361</sup>.

È chiaro, tuttavia, che non basta esser nati in quanto esseri unici e nuovi per giudicare ogni volta a partire da sé e di nuovo. Non si tratterebbe soltanto di una posizione, a dir poco, ingenua, ma di una contraddizione con l’evidenza dell’esistenza di individui come Eichmann. Piuttosto, l’originalità che ci portiamo appresso come “dono” della nostra nascita va considerata come la condizione necessaria, ma non sufficiente, per l’esercizio autonomo del giudicare. E poiché tale condizione coincide con l’umanità stessa, la capacità di giudicare in maniera autonoma rappresenta una possibilità propria di ogni essere umano; ciò che serve per attivare questa potenzialità è l’abitudine o l’esercizio del pensiero, di quell’attività non tecnica né specialistica che consiste nell’interrogazione interiore su tutto quanto ci accade e ci riguarda. Lo spartiacque fra quanti vogliono pensare e debbono perciò giudicare da sé, e quanti invece non lo vogliono, è trasversale rispetto alle differenze di tipo sociale, culturale o educativo:

«Il requisito per questo tipo di giudizio non è un’intelligenza altamente sviluppata o chissà quale malizia in faccende morali, ma semmai la predisposizione a vivere assieme a se stessi, ad avere rapporti con se stessi, cioè a impegnarsi in quel dialogo silente con se stessi che, sin dai tempi di Socrate e Platone, siamo soliti chiamare pensiero»<sup>362</sup>

La nostra capacità morale, secondo Arendt, non dipende né da una particolare abilità cognitiva, né da una particolare educazione o esperienza, bensì da una *disposition* o attitudine a pensare e a giudicare. Che il giudicare coincida con la libertà significa che gli esseri umani sono capaci di distinguere giusto e sbagliato anche quando hanno come guida soltanto il proprio giudizio, «come se solo dal pensiero [...] potesse emergere una sorta di “impulso morale”, al di là di ogni legge»<sup>363</sup>.

<sup>359</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 546.

<sup>360</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 377 (novembre 1953).

<sup>361</sup> K. CURTIS, *Our Sense of the Real* cit., p. 94.

<sup>362</sup> H. ARENDT, *La responsabilità personale sotto la dittatura* cit., p. 37. Il giudizio è, quindi, una capacità che tutti possiedono; per Cicerone, suscita stupore quanto piccola sia la differenza fra le persone colte e quelle ignoranti nel giudicare. CICERONE, *De Oratore*, III, LI 197 («[...] *inter doctum et rudem, quam non multum differat in iudicando*»); il passo è sottolineato da Arendt nella sua copia di CICERONE, *De oratore*, II volume (Book III), Together with *De Fato, Paradoxa Stoicorum, De Partitione Oratoria* cit., pp. 156-157 e riportato in H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant’s Political Philosophy* cit., p. 032262; EAD. *Teoria del giudizio politico* cit., p. 97.

<sup>363</sup> S. FORTI, *Hannah Arendt: filosofia e politica* cit., p. XXX. Joseph Beatty ha notato che ciò sembra indicare una versione della legge naturale o la presenza di una coscienza intuitiva in noi, anche se Arendt lo negava: cfr. J. BEATTY, *Thinking and Moral Considerations* cit., pp. 69-70. Arendt cita Grozio e la legge naturale in H. ARENDT, *Le polemiche sul caso Eichmann* cit., p. 290; EAD. *Quaderni e diari* cit., p. 137 (gennaio 1952).

Ogni contesto o regime basato su un funzionamento burocratico produce anonimato, così come ogni attività incessante e ripetitiva ostacola la formazione della consapevolezza della propria responsabilità, la quale può formarsi solo quando si riflette su ciò che si fa; Arendt, infatti, richiama l'espressione idiomatica che esiste in inglese "stop and think", in quanto convinta che nessuno possa riflettere senza fermarsi. Tuttavia, le questioni giuridiche e morali, pur non coincidendo, hanno una certa affinità, poiché entrambe «presuppongono la facoltà del giudizio»<sup>364</sup>, si riferiscono a "persone in carne ed ossa", non a sistemi o ad ideologie. Se le persone vengono portate in tribunale è perché si presuppone esse siano dotate di responsabilità. Arendt era convinta che

«ci fu un'alternativa [...] e questa alternativa non era il prendere parte al potere, bensì il giudicare: "[...] a questo non prendo parte [...]" Questa possibilità c'era. E tale possibilità implica che non si dica "noi", ma "io", cioè che si giudichi da sé. E questo giudicare in maniera autonoma era presente dappertutto [...]"<sup>365</sup>

Occorre riconoscere che nei regimi totalitari gli uomini si trovano in una condizione di impotenza (in quanto isolati e mai associati o uniti), ma che anche in queste situazioni esistono modi alternativi di agire. Quei pochi che non hanno collaborato e non hanno dato il loro consenso, non prestandosi a nessun tipo di azione, rappresentano per la pensatrice il controesempio fattuale della capacità di giudicare e della possibilità di una responsabilità personale. Considerato il suo rifiuto di riferirsi ad una comune natura umana, la quale indurrebbe ad aspettarsi comportamenti analoghi in soggetti diversi posti nelle medesime circostanze, per Arendt non ci sono condizioni in cui si debba necessariamente diventare un criminale,<sup>366</sup> ma c'è sempre la possibilità di essere responsabili; ella afferma: «ho sostenuto che non esisteva alcuna possibilità di opposizione, ma esisteva la possibilità di non fare nulla»<sup>367</sup> e per far ciò non era necessario essere santi, ma bastava dire "no"; infatti, la massima secondo cui "fare qualcosa è meglio che non fare nulla" «vale unicamente per le situazioni in cui esiste la cosa giusta da fare», il problema è che si sono presentate situazioni dominate dall'ingiustizia, in cui ogni agire avrebbe significato commettere un errore, situazioni in cui «sembra consigliabile non agire affatto»<sup>368</sup>. Se la responsabilità politica era preclusa, restava invece la possibilità di non partecipare in prima persona. I non-partecipanti «furono gli unici che osarono giudicare da sé»<sup>369</sup> e il loro comportamento non fu dettato dall'obbligazione "questo non devo farlo", bensì guidato dal

---

<sup>364</sup> H. ARENDT, *La responsabilità personale sotto la dittatura* cit., p. 19.

<sup>365</sup> H. ARENDT, J. FEST, *Eichmann o la banalità del male* cit., p. 46. In occasione della conversazione radiofonica con lo storico Joachim Fest (autore di un testo sulla squadra di comando nazista intitolato *Il volto del Terzo Reich* e di una biografia su Hitler) andata in onda il 9 novembre 1964, è proprio Arendt a proporre la responsabilità come tema della conversazione, come problema su cui entrambi possono avere qualcosa da dire.

<sup>366</sup> Cfr. *ivi*, p. 48.

<sup>367</sup> H. ARENDT, "Eichmann a Gerusalemme". *Uno scambio di lettere tra Gershom Scholem e Hannah Arendt* cit., p. 225 (lettera del 24 luglio 1963).

<sup>368</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 167 (marzo 1952).

<sup>369</sup> H. ARENDT, *La responsabilità personale sotto la dittatura*, p. 37.

criterio socratico “questo non posso farlo”<sup>370</sup>. Da questo punto di vista, assumersi la responsabilità significa pensare, ossia rispondere al proprio io come a un altro se stesso, e giudicare, ossia prendere posizione, “tirarsi fuori” e auto-esonerarsi: la disobbedienza e la non-partecipazione sono le forme che può assumere la responsabilità in condizioni estreme di non-potere e rappresentano una sorta di “manifestazione a rovescio”, ossia negativa e critica, della responsabilità nei confronti del mondo.<sup>371</sup>

Nel saggio *La responsabilità personale sotto la dittatura*, Arendt afferma che la chiave per capire quanto accaduto sotto i regimi totalitari è la compromissione, non tanto della responsabilità, ma della capacità di giudizio,<sup>372</sup> e che

«la ragione per cui possiamo considerare questi nuovi criminali, che non hanno mai commesso un crimine di propria iniziativa, comunque responsabili dei loro atti è che non esiste obbedienza in faccende di carattere politico o morale»<sup>373</sup>.

Ogni forma di governo si basa sul consenso, ma la fallacia consiste nell’equazione che si stabilisce fra consenso e obbedienza. Per Arendt, un bambino obbedisce, mentre un adulto acconsente e, laddove un adulto dice di obbedire, in effetti egli sostiene quell’autorità che reclama obbedienza. L’unica sfera in cui si può parlare di obbedienza è quella religiosa, in cui la relazione uomo-Dio è simile a quella bambino-adulto. L’obbligazione, valida per ogni cittadino, di rispettare la legge si giustifica tradizionalmente in base all’idea che egli ha acconsentito a sottomettersi. Ora, ogni individuo, nascendo, entra a far parte di una comunità particolare e può sopravvivere solo se vi trova posto e viene accettato in essa. Di fatto, la situazione di ogni nuovo arrivato implica una sorta di «tacito consenso», ossia di accettazione delle regole che governano il particolare gruppo umano cui appartiene, la quale è definita “tacita” in quanto non corrisponde a un atto volontario storicamente o giuridicamente stipulato, bensì rappresenta la condizione basilare dell’appartenenza di ogni essere umano ad una comunità. Noi tutti viviamo per effetto di questo consenso che difficilmente potremmo considerare volontario: «come potremmo scegliere di volere ciò che esiste nostro malgrado? Lo si potrà definire volontario solo qualora un bambino nasca in una comunità in cui, da adulto, potrà esprimere di fatto e di diritto il suo dissenso. Il dissenso implica consenso ed è il tratto caratteristico di un regime di libertà; chi sa di poter dissentire sa anche che, in qualche modo, quando non dissente esprime un tacito assenso»<sup>374</sup>. Ogni individuo consente quando si astiene dall’esprimere il suo

---

<sup>370</sup> Cfr. H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 66. Per Arendt, «le sole persone affidabili sul piano morale sono invece quelle che, nei momenti in cui le cose prendono una brutta piega, dicono semplicemente “non posso”».

<sup>371</sup> Cfr. M. VERGANI, *Responsabilità* cit., p. 41, pp. 70-71 e pp. 88-89.

<sup>372</sup> «[...] se non si tiene conto di questa compromissione, non della responsabilità personale, ma della propria personale capacità di giudizio, non si può davvero capire ciò che accadde [...]» (H. ARENDT, *La responsabilità personale sotto la dittatura* cit., p. 21).

<sup>373</sup> *Ivi*, p. 40. Cfr. inoltre EAD. *La banalità del male* cit., p. 284.

<sup>374</sup> H. ARENDT, *Disobbedienza civile* cit., pp. 45-46. Arendt parla molto di consenso in questo saggio che, in realtà, è dedicato al dissenso (il testo è la rielaborazione di un intervento tenutosi al convegno intitolato *La legge è morta?*, tenutosi il 1° maggio 1970 presso la Bar Association di New York). L’idea arendtiana di consenso non ha niente a che

disaccordo: ciò significa che l'obbedienza e la sottomissione, l'assenza di pensiero e l'eteronomia del giudizio, la rinuncia alla propria libertà e responsabilità, vengono ad essere, dal punto di vista morale, il più grande dei mali.

Tale capacità di giudicare, si è detto, si fonda sulla capacità di dialogo interiore con quello spettatore morale che è dato ad ognuno poter incontrare sulla scena dell'interiorità. La responsabilità morale rimane declinata al singolare, non può cioè essere né attribuita ad un sistema o ad un gruppo, né tantomeno evitata, proprio perché, esattamente come il pensiero è una prerogativa di tutti gli esseri umani, anche la mancanza di esso è un pericolo presente potenzialmente in ognuno. Come la capacità di giudicare scaturisce semplicemente dallo sviluppo personale della "predisposizione" a pensare, così il pericolo più grande non trova le sue fonti in una qualche forma abnorme o degenera di politica, nella quale si possa manifestare qualche istinto malvagio radicato nell'uomo, ma in una possibilità nient'affatto straordinaria, bensì quotidiana e costantemente presente. Nella prospettiva arendtiana, la divisione dell'io e, quindi, la presenza di uno spettatore interiore, si configura come la «condizione di possibilità del pensiero e al contempo il trascendentale della libertà, della responsabilità e dell'imputabilità del male»<sup>375</sup>.

È tuttavia impossibile non avvertire la sensazione di trovarsi di fronte ad un'aporia, un vicolo cieco che rinvia ad una più profonda questione riguardante il rapporto fra l'agire e il "sapere". In Hannah Arendt, da un lato, il giudizio – e, più in generale, il pensiero – e l'azione non devono essere disgiunti, altrimenti si avrebbero, da una parte coloro che "sanno" e che, pertanto, sono investiti del comando, e dall'altra coloro che eseguono gli ordini; in tale situazione, che ha la sua origine nella separazione platonica fra il conoscere e il fare, dominata da una dinamica di comando/obbedienza, è evidente che lo spazio della politica, inteso come luogo della libera interazione fra pari, va irrimediabilmente perduto. Dall'altro lato però, anche un certo modo di connettere giudizio e azione si rivela problematico: infatti, una teoria del giudizio che informi l'azione a partire da una qualche idea o definizione ne farebbe la semplice conseguenza applicata di un sapere. Ecco che quindi, in entrambi i casi (sia che le due facoltà siano separate, sia che una prescriva all'altra le modalità del suo darsi) si riproporrebbe il carattere derivato dell'agire come esecuzione del comando del pensiero.<sup>376</sup>

L'interrogazione sul rapporto fra il sapere e l'agire, a ben guardare, porta alla luce quella che ha tutta l'aria di essere un'insormontabile aporia che sta alla base della nozione stessa di responsabilità: infatti, da un lato,

---

vedere con il tradizionale contratto verticale fra governanti e governati (il "contratto sociale" è una nozione fittizia, usata come artificio retorico per giustificare il dominio); è piuttosto frutto di un accordo orizzontale (cfr. *ivi*, pp. 43-44) fra individui che si impegnano in un supporto attivo e una partecipazione costante. Si può parlare di disobbedienza civile quando un certo numero di cittadini ritiene doveroso preservare uno stato di cose di fronte ad un governo impegnato in qualche azione la cui legittimità è fortemente messa in discussione, oppure, al contrario, quando si ritiene doveroso un cambiamento rispetto ad una situazione vissuta come non più sostenibile. Per Arendt, la disobbedienza civile è l'opposizione intenzionale ad una legge e si manifesta solo fra membri di un gruppo (il che la distingue dall'obiezione di coscienza); essa si pone come sfida aperta e pubblica della legge e dell'autorità (il che la distingue dall'atto criminale nascosto); infine, pur con la non violenza (la quale la distingue dalla rivoluzione), mira a raggiungere cambiamenti radicali nel mondo.

<sup>375</sup> S. FORTI, *I nuovi demoni* cit., pp. 259-260.

<sup>376</sup> Cfr. S. FORTI, *Hannah Arendt e la facoltà di giudicare* cit., p. 145; EAD. *Vita della mente e tempo della polis* cit., p. 367.



perché vi sia responsabilità deve esserci consapevolezza, dall'altro, se l'agire si conforma ad un sapere non può esserci autentica responsabilità. Questa «aporia della responsabilità» è stata messa in rilievo con grande chiarezza da Derrida: «Dire che una decisione responsabile si deve regolare su un sapere sembra definire allo stesso tempo la condizione di possibilità della responsabilità (non si può prendere una decisione responsabile senza scienza e coscienza, senza sapere ciò che si fa, per quale ragione, in vista di cosa e in quali condizioni) e la condizione di impossibilità di tale responsabilità (se una decisione si conforma a un sapere contentandosi di seguirlo o svilupparlo, non si tratta più di una decisione responsabile, ma della messa in opera tecnica di un dispositivo cognitivo, del semplice dispiegamento meccanico di un teorema)»<sup>377</sup>.

La domanda è allora la seguente: non è forse che tale rapporto fra giudizio e azione, per non divenire “determinante”, debba rimanere indeterminato? Ma che cosa significa questo? Affinché l'autonomia dell'agire non venga compromessa o minacciata, deve darsi per l'essere umano la possibilità di scegliere lo spazio indeterminato della libertà per “mettere al mondo” azioni che siano, arendtamente, atti di spontaneità e novità assoluta. In altre parole, non può darsi uno sviluppo continuo fra il momento del giudizio e quello dell'azione, ma fra l'uno e l'altro vi è uno scarto colmabile solo con un salto.<sup>378</sup> E Arendt sembra consapevole di dover fare i conti con gli effetti “perversi” di un agire così radicalmente inteso. Il problema non consiste, tuttavia, nel tentativo di superare l'aporia (evidenziata da Derrida), bensì nell'assumerla nella sua indecidibilità. Non si agisce senza un “sapere” ma, allo stesso tempo, non vi è sapere alcuno in grado di predeterminare l'agire e che sollevi dalla decisione responsabile.

Nel suo corso del '69 su *Philosophy and Politics* dice che se qualcuno chiedesse qual è la soluzione del problema riguardante il rapporto fra pensiero e azione, risponderebbe che la soluzione è semplicemente l'unità che l'uomo è: fa parte dell'essere umano agire e voler agire, così come pensare e voler pensare. Dove queste due facoltà non si trovano combinate, si ha azione irriflessa (*thoughtless action*) o pensiero impotente (*impotent thought*). Alla fine, afferma Arendt, è sempre la vita che offre le soluzioni.<sup>379</sup>

Non è possibile dire se Arendt avrebbe oppure no delineato più chiaramente il rapporto fra il giudizio e l'azione. Quel che possiamo dire, però, è che la sua reticenza su questo punto va collocata nella cornice della sua opzione per una modalità di giudizio riflettente, piuttosto che determinante, e per il rifiuto della categoria della finalità nell'ambito dell'agire. È forse possibile trovare una via alternativa per uscire da quello che sembra essere un *impasse* in due risorse messe in campo dalla stessa Arendt, una dal lato dell'azione e l'altra dal lato del giudizio, non determinanti ma orientative. Si tratta del principio e dell'esempio.

---

<sup>377</sup> J. DERRIDA, *Donare la morte*, trad. it., Jaca Book, Milano 2003 (ed. orig. 1999), p. 62.

<sup>378</sup> Cfr. D. SARTORI, *Pensare a ciò che facciamo* cit., pp. 139-145. Questo aspetto, sottolinea Sartori, deriva dal carattere primario della dimensione dell'agire rispetto a quella del giudicare e alla sua irriducibilità alla vita della mente; il luogo del giudizio è soltanto potenzialmente uno spazio pubblico: lo spazio pubblico attuale è, invece, quello dell'azione.

<sup>379</sup> Cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?* cit., p. 024462.

## 7. Etica e politica

### 7.1 L'etica di Hannah Arendt

La riflessione morale di Hannah Arendt non muove da, né tantomeno porta a, una definizione di una teoria etica. Essa pare piuttosto caratterizzata da due osservazioni fondamentali. La prima secondo cui l'istanza morale dipende dal rapporto che ogni individuo intrattiene con se stesso, da quel dialogo silenzioso fra sé e sé che è il pensiero; essa è quindi connessa al pensiero e alla facoltà di giudizio:

«la condotta morale [...] sembra dipendere essenzialmente dal rapporto che l'uomo intrattiene con se stesso».<sup>380</sup>

In secondo luogo, la condotta morale non può essere ridotta ad una questione di conformità a regole, codici o tradizioni, non è, quindi, agire secondo obbedienza, ma senza norme generali sotto cui sussumere i casi particolari; essa si oppone dunque a usi e costumi, abitudini e pregiudizi:

«la condotta morale [...] non ha nulla a che fare con l'obbedienza a una legge che ci verrebbe imposta dall'esterno».<sup>381</sup>

Il punto di partenza di Arendt nei corsi "alcune questioni riguardanti la filosofia morale" è il medesimo della sua teoria politica, ossia che il filo della tradizione si è spezzato. Quell'elaborazione incompiuta e rimasta ad uno stato aurorale che si palesa nelle ultime riflessioni arendtiane sembra puntare nella direzione di «un'etica della contingenza e della responsabilità individuale, un'etica non codificata e neppure codificabile»<sup>382</sup>, ma soprattutto, di un'etica del pensiero e del giudizio.

Un'eticità che vive dell'attività del pensare e nell'attività del pensare, e che scompare in sua assenza, al punto che «pretendere da qualcuno che non pensa che si comporti in modo morale è una pura assurdità. Non pensare, per esempio non immaginarsi come mi sentirei se mi accadesse ciò che infliggo a qualcun altro – questo è il "male"»<sup>383</sup>. Se il pensiero è l'autentica attività etica umana, il solo germe da cui nasce l'istanza morale singolare, nella visione arendtiana, «moralmente il più grande peccato è non pensare»<sup>384</sup>. Questo tipo di etica non assume la configurazione di un *corpus* di dottrine o di comandamenti, ma nasce e si manifesta come istanza singolare ed eminentemente critica che ha nel sé il *locus* del criterio morale. È un'istanza decostruttiva nei confronti degli idoli, dei pregiudizi e delle supposte ovvietà in campo morale, così come nei confronti dell'etica normativa, astratta, monista.

---

<sup>380</sup> H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale*, p. 56.

<sup>381</sup> *Ivi*, p. 57.

<sup>382</sup> E. GREBLO, *Il poeta cieco* cit., p. 121.

<sup>383</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 579 (settembre 1969).

<sup>384</sup> H. ARENDT, *Speeches and Writing file 1923-1975, Essays and lectures, Eichmann Adolf Lectures* cit., p. 024841.

Arendt si rifiuta, quindi, di stabilire i contorni di una dottrina morale compiuta, ma si limita ad indicare nel pensiero e nel giudizio la condizione e il presupposto di ogni vita morale.<sup>385</sup> Un'etica capace di "stare senza" il rassicurante ancoraggio a valori universali o ad appartenenze di ogni sorta, senza garanzie di riuscita.<sup>386</sup>

Questa sorta di moralità "negativa" non conduce l'uomo verso il bene, ma lo preserva, mediante l'esercizio del pensiero, dal fare il male; se un'etica prende forma in Arendt, non è certamente composta da una serie di prescrizioni o indicazioni morali positive, ma di divieti verso ciò che conduce al disaccordo interiore, alla disarmonia. Sarebbe tuttavia riduttivo ritenere la morale arendtiana come esclusivamente negativa,<sup>387</sup> poiché ciò ne rimuoverebbe l'aspetto discriminatorio, immaginativo e decisionale. Anche se non "obbliga" a nulla di particolare, essa non può essere ritenuta un'istanza etica poco impegnativa, poiché, all'opposto, è tutta affidata alla nostra singolarità responsabile. Ogni morale che parla in termini di comando e di obbedienza rappresenta infatti, per Arendt, la matrice di una soggettività deresponsabilizzata e inabile dal punto di vista giudicativo. Per questo motivo l'istanza etica arendtiana si fonda sull'autonomia del giudizio.

Di qui, inoltre, il suo netto rifiuto dell'etica kantiana, in particolare della sua forma imperativa (basata cioè sull'obbedienza) e individualistica (ossia assoluta). Secondo Arendt, non c'è un'altra filosofia che come quella kantiana riconosca così chiaramente l'imprevedibilità e la spontaneità (*spontaneity*) dell'azione,<sup>388</sup> che concepisca cioè la libertà come quella capacità di dare inizio spontaneamente, ossia da sé, ad una serie di cose o di stati successivi.<sup>389</sup> In Kant vi è quindi un riconoscimento eccezionale della libertà insita nell'agire umano, della sua capacità cioè di innescare nuovi inizi, che viene tuttavia vanificato nel momento stesso in cui egli introduce l'imperativo categorico; questo porta Arendt ad affermare che «le mie riserve più forti dinanzi alla filosofia di Kant concernono proprio la sua filosofia morale, vale a dire, la *Critica della ragion pratica*»<sup>390</sup>.

Il primo problema dell'etica kantiana risiede nel suo carattere imperativo: se in essa la nozione di dovere (*ought*) gioca un ruolo così fondamentale è perché l'uomo è parte di due mondi, mentre se fosse parte di soltanto uno di essi non ci sarebbe bisogno del dovere. Il dovere connette i due mondi e solo l'abitante di

---

<sup>385</sup> Il pensiero, sottolinea Ursula Ludz, è il prerequisito per una nuova filosofia morale, così come Arendt sembra averla immaginata parallelamente alla sua filosofia politica (cfr. U. LUDZ, *Arendt's Observations and Thoughts on Ethical Questions* cit., p. 807).

<sup>386</sup> Sulla capacità dell'etica di "stare senza" cfr. L. BOELLA, *Il coraggio dell'etica* cit., pp. 27-33. Questa capacità non ha nulla a che vedere con un indebolimento della forza del pensiero o con una deresponsabilizzazione dell'agire. Avendo avuto a che fare con una realtà senza precedenti e con un'esperienza morale fragile e compromessa, per Boella l'etica di Arendt rappresenta un esempio di coraggio.

<sup>387</sup> «E se cerchiamo di affrontare le questioni morali andando oltre i precetti meramente negativi [...] allora dobbiamo interpretare il comportamento umano nei termini che Kant riteneva appropriati solo per il comportamento estetico» (H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 123). Sul confronto con Kant, sul piano etico ed estetico, si veda O. CROTTI, *La bellezza del bene. Il debito di Hannah Arendt nei confronti di Immanuel Kant*, Mimesis, Milano 2010.

<sup>388</sup> Cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Political Theory of Kant* cit., p. 032304. La distinzione fondamentale in Kant è, secondo Arendt, quella fra l'uomo come *passive* e come *active being* (cfr. *ivi*, p. 032300), ossia fra l'uomo come essere dotato di passioni ed inclinazioni (cfr. *ivi*, p. 032302) e come essere capace di iniziare spontaneamente qualcosa.

<sup>389</sup> I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit. p. 302 (B 476). Kant, infatti, afferma che la libertà non fa che designare «il contenuto della spontaneità assoluta dell'azione».

<sup>390</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 147, nota 83.

entrambi può essere libero.<sup>391</sup> Kant, attraverso l'imperativo, rimane ancora intrappolato all'interno della relazione verticale di comando/obbedienza, pur situando l'origine del comando non più all'esterno del soggetto bensì al suo interno; infatti, la forma dell'imperativo fa rientrare dalla finestra, per così dire, ciò che era stato cacciato dalla porta e, ancora una volta, il soggetto è portato ad identificare il bene con l'esecuzione di un ordine e il male con la sua trasgressione.

Questo carattere dell'etica kantiana era chiaro ad Arendt molto prima dell'esperienza-Eichmann, in quanto già nel '52 è dell'idea che il dovere renda superflua la capacità di giudizio.<sup>392</sup> Per Arendt infatti, la ragione, «nel dialogo senza voce del pensiero tra me e me stesso, è persuasiva, non imperativa; solo coloro che non sono capaci di pensare hanno bisogno di essere costretti»<sup>393</sup>. Tale enfasi sul “seguire regole” si risolve per Arendt in un alibi per non giudicare.<sup>394</sup>

Tuttavia, la vera «disumanità» dell'etica kantiana «non è relativa all'istanza dell'imperativo categorico che oltrepasserebbe le possibilità di una natura umana troppo debole, ma semplicemente al fatto di essere postulato come un assoluto e di introdurre pertanto nell'ambito umano – che per essenza consiste di relazioni – qualcosa che contrasta con la sua fondamentale relatività»<sup>395</sup>. Con Kant ritornerebbe quindi, con altre vesti, l'antica operazione filosofica di origine platonica che, a partire da un altrove, impone le sue norme all'ambito dell'agire.

L'etica kantiana si fonda su un processo di pensiero<sup>396</sup> e sulla necessità per il pensiero razionale di accordarsi con se stesso (l'accordo con se stessi è, in fin dei conti, soggiacente all'imperativo categorico kantiano).<sup>397</sup>

Tuttavia, esiste una differenza sostanziale con l'accordo suggerito da Socrate: mentre l'accordo con se stessi socratico conserva il legame con la pluralità, in quanto essa viene interiorizzata e valorizzata nella forma del punto di vista degli altri, quello della volontà kantiana come ragione pratica è un processo monologico (logico e solitario) di accordo con la forma universale della legge. Se la ragione pratica è declinata al singolare, in quanto non presuppone un mondo politico per poter funzionare, il giudizio per Arendt presuppone sempre la pluralità.<sup>398</sup> Inoltre, Kant ha commesso l'errore di non individuare in tale principio di non contraddizione una proprietà del pensare, ma del conoscere.<sup>399</sup>

Invece, per Arendt, l'etica non scaturisce da un procedimento logico della ragione, ma da un processo allo stesso tempo rappresentativo e singolarizzante del giudizio. Infatti, non era la coerenza logica il difetto di Eichmann, ma la capacità di giudicare, ossia di immaginare e prendere posizione.

Quella kantiana è, infine, un'etica dell'impotenza, dal momento che riguarda il singolo, mentre il potere deriva sempre dall'essere insieme: in essa «non si parla quasi mai dei cosiddetti simili. Si parla davvero

---

<sup>391</sup> Cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Moral Philosophy* cit., p. 032353.

<sup>392</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderno e diari* cit., p. 140 (gennaio 1952).

<sup>393</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 373.

<sup>394</sup> Che la moralità venga ridotta al fatto, deresponsabilizzante, di seguire delle regole è l'eredità kantiana non voluta, sottolinea Garsten (cfr. B. GARSTEN, *The Elusiveness of Arendtian Judgment* cit., p. 1074).

<sup>395</sup> H. ARENDT, *L'umanità in tempi bui* cit., p. 90.

<sup>396</sup> H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., p. 60.

<sup>397</sup> Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 283.

<sup>398</sup> Cfr. P. J. STEINBERGER, *Hannah Arendt on Judgment* cit., p. 813; C. VALLÉE, *Hannah Arendt* cit., pp. 136-137.

<sup>399</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 611 (luglio 1970).

esclusivamente del sé e della ragione che funziona in solitudine»; ed è un'etica dell'intenzione, alla quale si ha diritto soltanto in situazioni limite.<sup>400</sup> La morale, per Arendt, non si basa sulla valutazione dell'intenzione, la quale appartiene all'interiorità ed è, in quanto invisibile, sostanzialmente inconoscibile, ma sulle modalità mediante le quali il singolo manifesta e rende visibile la sua identità e unicità (ossia chi egli è), che non sono altro che l'azione e il giudizio; per questo motivo, quella arendtiana potrebbe anche essere definita un'etica della visibilità e dell'apparenza.<sup>401</sup>

Quella che emerge negli ultimi anni di Arendt è un'etica della responsabilità singolare, la quale soltanto può impedire di scivolare nella facile banalità del male, che cerca di coniugare responsabilità e assenza di norme date a priori.<sup>402</sup> Il giudizio morale, infatti, non discende da un sapere, ma coincide piuttosto con una presa di posizione di carattere esistenziale; non è un giudizio determinante ma, in quanto riflettente, si muove sempre a partire da un particolare; non è quindi applicazione di una regola, ma un pensare mediante esempi; non è una mera opinione, perché anch'esso si forma grazie all'immaginazione, all'allargamento del pensiero e al confronto con gli altri; ma non è nemmeno conformismo, in un senso più forte rispetto al giudizio politico, perché il criterio ultimo su cui si fonda è personale.

## 7.2 La separazione fra etica e politica

In alcuni densi passaggi di *Vita activa*,<sup>403</sup> Arendt afferma che l'azione «può essere giudicata solo mediante il criterio della grandezza» (*criterion of greatness*), in quanto «è nella sua natura interrompere ciò che è comunemente accettato e irrompere nello straordinario». Tale grandezza, la quale altro non è che «il significato specifico» (*specific meaning*) di ogni atto, si trova solo nell'esecuzione (*performance*), non nella motivazione (*motivation*) o nella realizzazione (*achievement*). I motivi (*motives*) e le intenzioni (*intentions*), da una parte, e gli scopi (*aims*) e le conseguenze (*consequences*) dall'altra, valgono nell'ambito del comportamento, il quale è ripetitivo ed abituale e può essere giudicato secondo criteri morali, ma non in quello dell'azione, che è novità assoluta in grado di mostrare ciò che gli uomini possono diventare.

Nella sua analisi, Arendt spezza il legame movente-azione-scopo, recidendo dall'atto ciò che ad esso precede non meno di ciò che ad esso segue e considerandolo nella sua puntualità; ella compie tale operazione perché ritiene che nell'azione il fine sia intrinseco, conformemente alla nozione aristotelica di *energeia*: ciò che per

---

<sup>400</sup> Cfr. *ivi*, pp. 634-635 (*Quaderno su Kant*, aprile 1964). Sull'etica della responsabilità e dell'intenzione cfr. *ivi*, pp. 116-117 (1951); si tratta di concetti weberiani: cfr. M. WEBER, *La politica come professione*, trad. it., Armando Editore, Roma 2010, pp. 102 ss.

<sup>401</sup> Cfr. B. ASSY, *Etica, responsabilità e giudizio in Hannah Arendt* cit., pp. 61-89.

<sup>402</sup> Per Simona Forti, le ultime fasi dell'indagine arendtiana potrebbero costituire un'opportunità per ripensare ad un significato incondizionato della responsabilità, non in un senso meramente giuridico secondo cui il singolo deve rispondere delle conseguenze delle sue azioni ed omissioni, ma in un senso assai più radicale, reso possibile proprio dal crollo dei criteri etici tradizionali: perché nessuna legge generale, nessun imperativo, nessun richiamo all'*ethos* di una determinata comunità – che la “banalità” del male crede di poter invocare per giustificarsi – possono costituire un alibi per la nostra mancata responsabilità, per il nostro non avvenuto giudizio. Cfr. S. FORTI, *Introduzione a EAD.* (a cura di) *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino 2004, p. XXXIV.

<sup>403</sup> Cfr. H. ARENDT, *Vita activa* cit., pp. 151-152.

lei è in gioco nell'agire è «l'attualità di questa esperienza»<sup>404</sup> e ciò che le interessa mettere a fuoco è cosa accade "in" questa esperienza.

Si conferma il carattere *sui generis* dell'azione arendtiana, che viene a coincidere con la libertà<sup>405</sup>: «per essere libera, l'azione deve esserlo tanto dal movente quanto dal fine dichiarato, il quale cioè non dev'esserne l'effetto prevedibile. Non si vuol dire con ciò che moventi e fini non siano fattori importanti [...] anzi, proprio perché ne sono i fattori determinanti, l'azione è libera nella misura in cui è in grado di trascenderli»<sup>406</sup>. Questo significa che l'agire non può venir compreso in termini di intenzionalità, non perché gli attori non siano mossi da intenzioni o perché l'esito non possa essere quantomeno immaginato, ma perché l'azione può dirsi libera nella misura in cui trascende qualsiasi determinazione.

Nell'opera del '58, quindi, Arendt non entra nella questione politica e morale se ci siano azioni buone o cattive, se si possa parlare di una buona o cattiva grandezza.<sup>407</sup> In questa prospettiva, quindi, sembra che gli uomini agiscano soltanto per distinguersi ed immortalarsi, senza porsi il problema di quale azione sia preferibile. L'accento è posto sulla concezione greca per cui ciò che merita di essere salvato dall'oblio si trova al «di là di ogni considerazione morale»<sup>408</sup>. Di primo acchito, l'assenza del problema etico all'interno di una trattazione della *vita activa* appare disorientante e solleva la domanda circa la sua giustificazione, ovvero circa la legittimità di una riflessione sull'azione che non ponga esplicitamente anche il problema dell'azione buona o, per lo meno, auspicabile. Tuttavia, il silenzio sull'etica nel testo in cui viene messa a punto la teoria dell'agire politico esprime più il tentativo di ripensarla e di ridefinirne i rapporti con la politica, che un suo oltrepassamento.<sup>409</sup>

In primo luogo, affermare che nell'opera non vi è alcun riferimento all'etica significa affermare che in essa non gioca alcun ruolo la facoltà del giudizio – in questo caso, morale – ossia che non gioca alcun ruolo la figura dello spettatore. Il testo è infatti dedicato alla *performance* dell'attore, il cui agire si intreccia con quello di molteplici altri agenti.

Va inoltre tenuto a mente che l'intento principale di Arendt è quello di sottrarre l'agire al modello teleologico con cui la tradizione filosofica l'ha pensato:<sup>410</sup> il fatto che il significato dell'azione esista e si

---

<sup>404</sup> J. KOHN, *Per una comprensione dell'azione* in S. FORTI (a cura di), *Hannah Arendt cit.*, p. 155.

<sup>405</sup> «Gli uomini "sono" liberi – ciò che occorre distinguere dall'averne la facoltà di esserlo – nel momento in cui agiscono, né prima né dopo: "essere" liberi e agire sono la stessa cosa» (H. ARENDT, *Che cos'è la libertà?* cit., p. 205).

<sup>406</sup> *Ivi*, p. 203.

<sup>407</sup> Cfr. E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt: perché ci riguarda*, trad. it., Einaudi, Torino 2009, pp. 84-85.

<sup>408</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 328. Ritorna la critica di estetizzazione della politica e del suo svuotamento di ogni contenuto morale, sulla quale si veda H. F. PITKIN, *Justice: On Relating Private and the Political* in L. P. HINCHMAN, S. K. HINCHMAN (edited by), *Hannah Arendt cit.*, p. 272; F. X. WINTERS, *The Banality of Virtue: Reflections on Hannah Arendt's Reinterpretation of Political Science* in J. W. BERNAUER, *Amor mundi* cit., p. 192; G. KATEB, *Political Action: its Nature and Advantages* in D. VILLA (edited by), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* cit., p. 139.

<sup>409</sup> Cfr. E. MORANDI, *L'attuarsi della società. Saggi teorici sull'azione sociale e il realismo sociologico*, FrancoAngeli, Milano 2002, pp. 174-175.

<sup>410</sup> Cfr. D. VILLA, *Beyond Good and Evil* cit., p. 275. Ed è questa la ragione per cui Arendt segue la via kantiana del giudizio riflettente piuttosto che quella della *phronēsis* aristotelica, in cui vede una forma di razionalità strumentale. Per

realizzi unicamente nella sua pura attualità, significa che l'azione «è assolutamente estranea alla categoria dei mezzi e dei fini»<sup>411</sup>. Tesi di Arendt è che la filosofia occidentale si sia accostata alla politica non riconoscendo lo statuto autonomo della *praxis*, ma interpretandola secondo le categorie della *poiesis*, ossia come ambito che va “governato” sulla base di criteri ad esso esterni. Tale modello si risolve nella dominazione di alcuni uomini su altri, prestando il fianco alla possibilità di tramutarsi in esperienza totalitaria.

Molto chiaramente si esprime Arendt nelle lezioni del '53, in cui afferma che nell'ambito politico un «fine oggettivo, chiaramente definibile» semplicemente «non esiste». Il vivere insieme di una comunità «non può avere un fine» perché, se lo avesse, allora dovrebbe «giungere a una fine, una volta che questo fine sia stato raggiunto». Ma il vivere assieme non giunge mai ad una fine, per questo non ha un fine e non può averlo.<sup>412</sup> Nel suo corso del '69 su *Philosophy and Politics*, inoltre, chiarisce che porsi il problema del bene in politica significa automaticamente declassare la politica a mezzo per raggiungerlo. Per converso, chiedersi quale fine o scopo debba perseguire la politica fa di essa una questione morale, poiché conduce alla risposta secondo cui essa deve occuparsi del bene comune.<sup>413</sup> Questa sorta di “moralizzazione della politica” si ha proprio quando i confini fra l'etica e la politica sbiadiscono. La separazione dell'ambito politico da quello normativo della morale e utilitarista della razionalità strumentale rientra quindi nell'affermazione arendtiana dell'autonomia della politica, che viene scissa anche dall'ambito socio-economico, da quello privato dei sentimenti, da quello della necessità e della natura.<sup>414</sup> Autonomia significa che la politica è autorizzata, innanzitutto, a tracciare i confini che la separano irriducibilmente da altri ambiti o territori e, in secondo luogo, a dettare legge in quello dove risiede: è auto-*nomos*, legge a se stessa, risponde a criteri propri (non derivanti da altri supposti più autorevoli ambiti).<sup>415</sup> Questa “purificazione” della politica si risolve, per alcuni, in una sua «astrazione»<sup>416</sup>. Una delle critiche più importanti, mosse al cuore stesso del pensiero

---

una critica all'interpretazione arendtiana di Aristotele cfr. M. H. McCARTHY, *The Political Humanism of Hannah Arendt*, Lexington Books, Lanham 2012, pp. 139-151. Per l'Autore, invece, valorizzare la saggezza pratica (*practical wisdom*), ritenuta suprema virtù politica, sarebbe stato il modo migliore per riconnettere giudizio e azione all'interno di una politica di stampo repubblicano.

<sup>411</sup> H. ARENDT, *Vita activa* cit., p. 152.

<sup>412</sup> Cfr. H. ARENDT, *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale* cit., pp. 125-126.

<sup>413</sup> Cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?* cit., p. 024416.

<sup>414</sup> Secondo Peg Birmingham, rimuovere l'etica dall'ambito politico significa, in Arendt, separare quest'ultimo dai costumi (si veda il caso Eichmann), dalla coscienza personale (si veda l'esempio di Socrate e Thoreau) e dai sentimenti (si veda la figura di Robespierre). Nonostante ciò, Arendt riesce, secondo l'Autrice, a definire un «nuovo principio politico» (H. ARENDT, *Prefazione alla Prima Edizione de Le origini del totalitarismo* cit., p. LXXXI) in grado di legittimare l'azione: il principio di pubblicità, il diritto di apparire e di appartenere ad uno spazio politico; cfr. P. BIRMINGHAM, *Hannah Arendt's Dismissal of the Ethical* in P. VAN HAUTE, P. BIRMINGHAM (edited by), *Dissensus Communis: Between Ethics and Politics*, Kok Pharos, Netherlands 1995, pp. 131-153. Sull'espulsione dei sentimenti dalla sfera politica cfr. L. BAZZICALUPO, *Arendt: la passione della compassione* in M.P. FIMIANI (a cura di), *Philia*, Città del Sole, Napoli 2001, pp. 131-142.

<sup>415</sup> Cfr. A. BESUSSI, *L'arte dei confini* cit., p. 246.

<sup>416</sup> T. SERRA, *L'autonomia del politico* cit., p. 136.

arendtiano, è quella che rimprovera proprio l'assenza della dimensione normativa.<sup>417</sup> La politica e la morale sono, infatti, in Arendt, due dimensioni distinte, in quanto

«al centro delle considerazioni morali sul comportamento umano sta l'io; al centro delle considerazioni politiche sul comportamento umano sta il mondo»<sup>418</sup>.

Se, da un lato, la riflessione arendtiana sull'etica è legata a quella sulla politica, in quanto i problemi morali sorgono da fatti e questioni politiche, dall'altro lato le due vengono nettamente separate; proprio come era parso nella relazione fra filosofia e politica, uno dei problemi risiederebbe nel diverso oggetto cui si riferiscono l'etica e la politica: l'una si preoccupa dell'io, l'altra del mondo. Se si prendono in esame alcuni appunti contenuti nel *Denktagebuch* della metà degli anni Cinquanta, ci si accorge che, per Arendt, vi è un vero e proprio scarto fra le due dimensioni, poiché l'agire è sempre eccedente rispetto all'etica:

«Ogni morale fallisce nel momento in cui iniziamo ad agire. A causa di questo bisogno, l'uomo s'inventa le regole e i criteri "etici". Egli vuole limitare l'agire. Ma: queste regole, venendo principalmente dall'esterno, non possono far altro che limitare, non possono mai prescrivere, e l'agire le infrangerà e le supererà sempre, le "trasgredirà"»<sup>419</sup>;

afferma ancora Arendt nei *Quaderni*: la «morale fallisce nel momento in cui iniziamo ad agire, a instaurare un inizio» perché essa

«non ha mai previsto tale inizio. Ogni agire è a-morale *per definitionem*»<sup>420</sup>.

---

<sup>417</sup> Seyla Benhabib (che si muove all'interno della cornice tracciata da Habermas), ad esempio, rileva in Arendt una "lacuna normativa" che impedisce una fondazione della politica (cfr. S. BENHABIB, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* cit., pp. 193-194). Il problema risiede nella mancata articolazione del possibile intersecarsi fra l'ambito soggettivo della morale e quello pubblico della politica: separato dal mondo politico, il giudizio morale rimane relegato nella coscienza, interessata unicamente alla sua armonia interiore, e quindi risulta inefficace dal punto di vista del mondo (cfr. EAD. *Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought* cit., pp. 46-48). Cfr. inoltre M. JAY, *Hannah Arendt: Opposing Views*, «Partisan Review», 45 (1978), pp. 348-380.

<sup>418</sup> H. ARENDT, *Responsabilità collettiva* cit. p. 132. Uno degli studiosi più critici nei confronti della riflessione morale arendtiana è George Kateb. Egli ritiene eccentrica la concezione arendtiana della morale, platonicamente e socraticamente intesa come dialogo fra sé e sé e come una sorta di cura di sé, in quanto ciò la rende irrilevante per le politiche. Egli si sofferma sull'affermazione secondo cui il voler essere buono riguarda solo me, mentre voler agire politicamente riguarda il mondo: a suo avviso, questa concezione rischia di cancellare la preoccupazione per gli altri dalla morale (cfr. G. KATEB, *Political Action* cit., pp. 139-140, pp. 143-144). Ma tale risultato sarebbe, evidentemente, assurdo.

<sup>419</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., pp. 447-448 (gennaio 1956). Per un diverso approccio al *Denktagebuch*, nel quale viene scorta la presenza di un'etica non scritta basata sulla condizione umana e strettamente connessa alla definizione di una nuova filosofia politica basata su un ripensamento degli oggetti della metafisica, si veda R. CHACÓN, *Arendt's Denktagebuch, 1950–1973: An Unwritten Ethics for the Human Condition?*, «History of European Ideas», 39 (2013), pp. 561-582.

<sup>420</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., pp. 419-420 (marzo 1955).



Le regole morali, provenendo da un ambito esterno rispetto all'azione, non possono né prevedere l'inizio (insito nell'azione), né prescriverlo. L'azione, inoltre, essendo concreta, non si lascia conoscere.<sup>421</sup> È nella sua natura, dunque, resistere ad ogni tentativo di "cattura" tanto teoretico quanto pratico.

Questa separazione fra i due ambiti, che sta alla base della costruzione teorica di *The Human Condition*, ritorna, con altre vesti, dopo l'esperienza-Eichmann; negli anni in cui Arendt indaga le implicazioni morali dell'attività del pensiero, afferma che «caratteristica del problema morale» è quella di incarnare

«un fenomeno limite della politica»<sup>422</sup>.

Come si è visto, questa singolare affermazione va compresa tenendo a mente che le raccomandazioni di origine socratica, che scaturiscono dalla semplice esperienza del dialogo interiore, sono solo di carattere negativo: l'istanza morale, in quanto fondata sull'esercizio di un pensiero che è sempre, per sua natura, condotto in solitudine e ritratto dal mondo, non può prescrivere nulla all'azione che, invece, è sempre un agire di concerto. La responsabilità personale riguarda il proprio sé, quella politica riguarda il mondo. Il "non posso farlo" resta confinato nell'ambito del negativo, semmai ci previene da fare alcune cose, ma non ci dice mai come agire. Non soltanto, nella solitudine della singolarità, l'uomo è impotente, ma il vento del pensiero, di per sé, ha effetti distruttivi nei confronti delle sclerotizzazioni del vivere comune. Da questo punto di vista, la morale sembra essere "esterna" all'ambito politico, sembra limitarlo dall'esterno.

Ora, se l'intento è quello di preservare la libertà e la spontaneità della politica, per farlo Arendt deve sottrarre l'agire politico al ruolo subordinato di esecuzione di una prescrizione etica; per essere autenticamente libera e spontanea, l'azione non può rispondere a nessuna norma morale, ingiunzione etica o imperativo categorico. Nell'opera arendtiana, si possono quindi individuare, da un lato, un forte indebolimento, se non un aperto rifiuto, dell'etica normativa, dall'altro un'esigenza etica decostruttiva, anti-monistica, socratica, che nasce dal pensare-giudicare, e che opera in chiave critica e dissolvente verso pretese dogmatiche ed essenzialità identitarie: un'etica, quest'ultima, che lascia essere la pluralità.

Il ripensamento della politica, che è il cuore del pensiero arendtiano, si traduce anche in un suo riposizionamento rispetto all'etica, che viene individuato nella ripresa della dimensione estetica (propria del giudizio). La politicità di un'azione o della scena pubblica, infatti, risiede nel prendere iniziative di concerto con altri, nel manifestarsi e nel partecipare: tale politicità ha una positività intrinseca, che non si commisura con la "bontà" delle azioni o la "giustizia" delle scelte. Tale concezione della politica non ci informa sulla bontà di un'azione; la sfera politica arendtiana è "intrinsecamente buona", o meglio, non è né giusta né buona, semmai è felice: essa, quando è autentica, regala una "felicità pubblica", ossia la particolare gratificazione e gioia che proviene dal manifestarsi e apparire in pubblico e dal condividere il mondo con gli altri. La dimensione estetica della politica (col ricorso al giudizio riflettente, al *sensus communis*, alla

---

<sup>421</sup> Cfr. H. ARENDT, *Che cosa resta?* cit., p. 30

<sup>422</sup> H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 89.

mentalità allargata, agli esempi) è introdotta proprio in vista del rispetto del multi-verso politico e della libertà dell'agire.<sup>423</sup>

L'azione è da intendere, arendtamente, come iniziativa incalcolabile sottratta al controllo di un sapere in grado di dettare la sua condotta; essa rimane senza un perché e bisogna sforzarsi di pensarla senza il soccorso di una legislazione teorica, che la metterebbe in pericolo sottoponendola a norme o valori.<sup>424</sup> Il formalismo e una certa indifferenza ai contenuti, che caratterizzano sia la teoria dell'agire sia la teoria del giudizio politico di Arendt, possono spiegarsi proprio con la sua opzione per un concetto di libertà al quale è estranea ogni legge.<sup>425</sup>

Questa "lacuna normativa" potrebbe indurre a ritenere che l'azione arendtiana sia connotata da una sorta di anarchia strutturale o far pensare che Arendt esalti l'azione in quanto tale. Il termine "anarchia" riferito all'agire può significare assenza di un principio sia che ne indichi l'origine e l'inizio, sia che ne guidi o governi lo sviluppo, l'andamento e la mèta. Nel primo senso, sarebbe più corretto parlare di azione "assoluta"<sup>426</sup>, nel senso di *ab-soluta*, che coincide con la propria origine e che, in quanto libera e spontanea, ha come antecedente soltanto se stessa; l'azione non è certo senza un'origine, la quale è rappresentata dall'iniziativa individuale, ma tale iniziativa è incalcolabile e imprescrittibile. Il secondo senso, poi, pare rimandare all'imprevedibilità connessa alla condizione della pluralità: più che anarchica, l'azione sembra «poliarchica»<sup>427</sup>, in quanto si dipana soltanto assieme ad una molteplicità di origini e di inizi che, per quanto singolari, si intrecciano in una dinamica plurale, che fanno di ogni azione qualcosa di "imprevedibile".

È piuttosto l'etica, per Arendt, a dover essere considerata anarchica, ossia priva di un sapere proprio e di principi che ne garantiscano il funzionamento a priori. La morale che scaturisce dal pensiero e dal giudizio, infatti, deve sempre misurarsi e scontrarsi con quella perigliosa zona d'intersezione fra soggetto e potere, fra singolarità e pluralità, fra particolarità e universalità da cui non è scontato esca vincitrice.

---

<sup>423</sup> Cfr. L. BAZZICALUPO, *Il giudizio politico in Arendt: tra estetica ed etica* in S. MALETTA (a cura di), *Il legame segreto* cit., pp. 46-49.

<sup>424</sup> Cfr. A. ENEGRÉN, *Il pensiero politico di Hannah Arendt* cit., p. 37 e p. 56.

<sup>425</sup> Cfr. S. BELARDINELLI, *Natalità e azione in Hannah Arendt*, «La Nottola», 4 (1985), pp. 51-57. Anche Belardinelli critica Arendt, la quale, con il riferimento esclusivo al criterio della grandezza, non si chiede quale debba essere il fine dell'agire, suscitando l'impressione che l'azione si ponga al di là del bene e del male (due termini che smarriscono così il loro significato). Insistendo sul carattere spontaneo della libertà, Arendt elude la domanda circa il che cosa dobbiamo volere, mentre, secondo l'Autore, l'agire libero dovrebbe avere in se stesso anche una direzione, altrimenti sarebbe difficile sottrarlo al mero arbitrio.

<sup>426</sup> «Non solo un inizio non è legato in una catena fissa di cause ed effetti, una catena in cui ogni effetto si trasforma immediatamente nella causa di sviluppi futuri; ma non ha nulla a cui potersi riattaccare, è come se uscisse dal nulla, nel tempo e nello spazio. Per un momento, il momento dell'inizio, è come se l'iniziatore avesse abolito la stessa sequenza di temporalità, o come se i protagonisti fossero proiettati fuori dall'ordine temporale e dalla sua continuità» (H. ARENDT, *Sulla rivoluzione* cit., p. 236).

<sup>427</sup> R. GIUSTI, *Antropologia della libertà. La comunità delle singolarità in Hannah Arendt*, Cittadella Editrice, Assisi 1999, p. 166.

La stessa Arendt non sembra elogiare l'azione *tout court*. La possibilità di degenerare in totalitarismo<sup>428</sup> e il potenziamento delle tecnologie<sup>429</sup> a disposizione dell'uomo, gettano un'ombra sulla sua capacità di "agire", la quale potrebbe non essere più auspicabile in quanto tale, ma soltanto a determinate condizioni. Il punto è particolarmente problematico perché, se "azione", nel significato che Arendt vi attribuisce, significa iniziare qualcosa di nuovo e agire di concerto in uno spazio di libertà e uguaglianza, né attuare un piano di sterminio né mettere a repentaglio l'esistenza del pianeta<sup>430</sup> possono essere, a rigore, delle forme di azione. Se, invece, le consideriamo come due forme di azione, ci accorgiamo che esse tendono a distruggere i presupposti dell'azione stessa, non garantendone più la possibilità futura. Ancora, è possibile vedere in un regime totalitario e nella tecnica un aumento della capacità di agire di pochi a discapito di tutti gli altri. Il criterio di distinzione fra un'azione auspicabile e una che non lo è diventerebbe, allora, politico, ossia riguarderebbe le modalità politiche con cui si esplica e le conseguenze che ne derivano. L'azione desiderabile è allora quella aperta a tutti e che garantisce a tutti le stesse possibilità di agire, ossia coincide con l'agire democratico.<sup>431</sup> Allora, se ci si chiede quale azione intenzionare, preferire o sperare, si risponderà che l'azione auspicabile è quella che preserva se stessa, ossia le sue condizioni di possibilità (la pluralità e la natalità) e che preserva il mondo (come suo spazio di apparizione). Poiché, dove tali condizioni sono garantite, lo sono per tutti gli uomini, questa sorta di autoconservazione dell'agire, lungi dal rappresentare un tratto "egoistico", si risolve in una prassi di rispetto delle esistenze singolari-plurali degli altri, che può essere considerata come una sorta di etica della pluralità.

Dal fatto che etica e politica vengano tenute disgiunte, infine, non segue che l'ambito politico sia privo di qualsiasi connotato etico o che la scena pubblica sia, di per sé, immorale, un campo dove tutto è permesso e lecito.

---

<sup>428</sup> È l'analisi del totalitarismo che rende Arendt consapevole della «necessità morale e politica di affermare la pluralità» (E. CARLY, *Hannah Arendt: «la condizione umana tra vita attiva e vita contemplativa»* in E. PARISE, a cura di, *La politica tra natalità e mortalità* cit., p. 185).

<sup>429</sup> Il riferimento è qui soprattutto alle potenzialità distruttive dell'atomica. Cfr. H. ARENDT, *Man's Conquest of Space*, «American Scholar», 32 (1963), pp. 524-540; trad. it. *La conquista dello spazio e la statura dell'uomo* in EAD. *Verità e politica* seguito da *La conquista dello spazio e la statura dell'uomo* cit., pp. 79-99. Arendt apprezzava il saggio sulla bomba atomica di Anders (suo primo marito dal '29 al '37), definito «ottimo, la cosa migliore che esista sull'argomento»: cfr. H. ARENDT, G. ANDERS, *Schreib doch mal hard facts über Dich. Briefe 1939 bis 1975. Texte und Dokumente*, hrsg. von K. PUTZ, Verlag C. H. Beck, München 2016; trad. it. *Scrivimi qualcosa di te. Lettere e documenti*, Carocci editore, Roma 2017, p. 44 (lettera del 9 gennaio 1957).

<sup>430</sup> La politica come spazio di libertà non pare poter sopravvivere alla possibilità, divenuta "reale", di mettere fine alla vita di tutti, ossia dell'intero genere umano (cfr. A. MOSCATI, «Biopolitica» e singolarità in *Hannah Arendt* cit., pp. 109-111).

<sup>431</sup> Su questo punto cfr. V. SORRENTINO, *Hannah Arendt: origini e condizioni del male* cit., pp. 68-71, secondo il quale, a questo livello della sua riflessione, Arendt dà l'impressione di non esaltare l'azione in quanto tale. Étienne Tassin, muovendo dal carattere di infinitezza e dismisura dell'agire, ha messo in luce il paradosso per cui l'azione è, al tempo stesso, costruttrice di mondo e potenzialmente sua distruttrice. Cfr. É. TASSIN, *L'azione "contro" il mondo. Il senso dell'acosmismo* in S. FORTI (a cura di), *Hannah Arendt* cit. pp. 136-154.

### 7.3 Una morale politica

Vari studiosi, in realtà, hanno riconosciuto nella teoria politica arendtiana un profondo interesse morale o hanno comunque visto la possibilità di inferire indicazioni morali dalla sua riflessione politica. Questa particolare “morale politica”<sup>432</sup> è stata definita come un’etica intrinseca<sup>433</sup> alla dimensione politica, o come «un’etica della pluralità»<sup>434</sup>.

Tale morale politica, in particolare, sarebbe basata sul perdono e sulla promessa, quelle due qualità che è la stessa Arendt a definire «precetti morali»<sup>435</sup> (*moral precepts*), necessarie a redimere l’azione dai suoi fardelli. Mentre, infatti, la forza del processo di produzione è interamente assorbita dal prodotto finale e finito in cui si esaurisce, la forza del processo dell’azione non si esaurisce mai in un singolo gesto ma, al contrario, si accresce mentre «le sue conseguenze si moltiplicano». La durata dei processi messi in moto dall’azione è (potenzialmente) illimitata: «la ragione per cui non siamo in grado di predire con certezza la riuscita e la fine di ogni azione è semplicemente che l’azione non ha fine»<sup>436</sup>. Caratteristiche dell’azione sono, dunque, una certa illimitatezza, eccesso, dismisura o smodatezza. Il carattere illimitato o smodato dell’azione, la virtuale mancanza di limiti a ciò che è in grado di generare consiste, pertanto, nell’impossibilità di individuarli a priori, “in anticipo”. Tale carattere smisurato dell’azione non ha al suo centro una volontà di potenza individuale, la cui forza mira ad espandersi oltre i confini, quanto piuttosto la totale dipendenza dalla presenza altrui. I pericoli inerenti all’azione, afferma Arendt, derivano soprattutto dalla condizione della pluralità,<sup>437</sup> la quale è dunque l’origine e la causa dell’imprevedibilità e inesauribilità degli effetti dell’agire. In *Vita activa* viene messa in evidenza una «triplice frustrazione» connessa all’agire: vi è, in primo luogo, l’imprevedibilità dell’esito, ossia l’impossibilità di prevedere le conseguenze di un’azione; in secondo luogo, l’irreversibilità del processo, ovvero l’impossibilità di “tornare indietro”, disfare ciò che è stato fatto e

---

<sup>432</sup> Laura Boella, ad esempio, vede in Arendt e nella sua riflessione sulla valenza etica del pensiero la presenza di una morale politica non scritta (cfr. L. BOELLA, *Hannah Arendt* cit., pp. 151-172).

<sup>433</sup> Cfr. S. LOIDOLT, *Phenomenology of Plurality* cit., p. 234. Loidolt ritiene vi sia un’etica intrinseca alla dimensione politica (o un’etica della politica) arendtiana, la quale deriva dall’attualizzazione della pluralità e non è riducibile esclusivamente al perdono e alla promessa (cfr. *ivi*, pp. 233-262).

<sup>434</sup> A. MACLACHLAN, *An Ethic of Plurality: Reconciling Politics and Morality in Hannah Arendt* in A. MACLACHLAN, I. TORSÉN (edited by), *History and Judgement*, IWM Junior Visiting Fellows' Conferences, Vol. 21, Vienna 2006 (<http://www.iwm.at/publications/5-junior-visiting-fellows-conferences/vol-xxi/alice-maclachlan/>).

<sup>435</sup> H. ARENDT, *Vita activa* cit., p. 181. Su perdono e promessa cfr. M. LA CAZE, *The Miraculous Power of Forgiveness and the Promise*, in A. YEATMAN, P. HANSEN, M. ZOLKOS, C. BARBOUR (edited by), *Action and Appearance. Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt*, Continuum, New York 2011, pp. 150-165; EAD. *Promising and forgiveness* in P. HAYDEN (edited by), *Hannah Arendt. Key Concepts*, Routledge, London and New York 2014, pp. 209-221. Sul significato del perdono in relazione all’agire cfr. O. GUARALDO, *Del deserto e delle oasi. Hannah Arendt e il potere di perdonare*, in J. KASPER, E. MANFREDOTTI, *Perdonare, le tragedie mancate*, Marietti Milano 2007, pp. 47-74.

<sup>436</sup> H. ARENDT, *Vita activa* cit., p. 172. L’atto è smodato in quanto non prevede misura in sé, non è auto-fondato né auto-nomo (non è padrone di sé o legge a se stesso), ma essenzialmente relazionale (plurale, pubblico, collettivo e, quindi, politico).

<sup>437</sup> Cfr. *ivi*, p. 162.

cancellare l'accaduto; infine, l'anonimità degli autori, l'incapacità di avere una conoscenza adeguata dell'identità di un singolo e dei motivi che lo muovono ad agire in un determinato modo.<sup>438</sup>

Perdono e promessa rappresentano, per Arendt, il «rimedio» (*remedy*) o la «redenzione possibile» (*possible redemption*) dall'aporia rispettivamente dell'irreversibilità e dell'imprevedibilità: «la redenzione possibile dall'aporia dell'irreversibilità – non riuscire a disfare ciò che si è fatto anche se non si sapeva, e non si poteva sapere, che cosa si stesse facendo – è nella facoltà di perdonare. Rimedio all'imprevedibilità, alla caotica incertezza del futuro, è la facoltà di fare e mantenere promesse. Le due attività si completano poiché una, il perdonare, serve a distruggere i gesti del passato [...] e l'altra, il vincolarsi con delle promesse, serve a gettare nell'oceano dell'incertezza, quale è il futuro per definizione, isole di sicurezza [...]»<sup>439</sup>.

Il perdono è il «necessario correttivo ai danni inevitabili derivanti dall'azione»<sup>440</sup>. Esso non è il perdono cristiano. Con la sua comprensione «laica» e filosofica del perdono, Arendt lo sgrava dal peso di una tradizione e lo ripensa. Diversamente da quelle interpretazioni che vedono nel perdono un atto di compassione nei confronti di un'atrocità, un'opzione che ha significato in contesto religioso, una scelta individuale confinata nell'interiorità del singolo, ella insiste sul fatto che il perdono è un'attività e una misura prettamente politica: legando il perdono all'azione, ne fa una sua potenzialità o espressione, una sua misura. Ma esso non si riferisce nemmeno al male volontario: «il delitto e il male volontario sono rari [...]. Ma il peccare (*trespassing*) è un evento quotidiano, nella natura stessa dell'azione che stabilisce continuamente nuove relazioni in un tessuto di relazioni esistenti, ed è necessario che sia perdonato, messo da parte, per consentire alla vita di proseguire prosciogliendo gli uomini da ciò che hanno fatto inconsapevolmente. Solo attraverso questa costante mutua liberazione (*mutual release*) da ciò che fanno, gli uomini possono rimanere agenti liberi»<sup>441</sup>. Infatti, «senza essere perdonati, liberati dalle conseguenze di ciò che abbiamo fatto, la nostra capacità di agire sarebbe per così dire confinata a un singolo gesto da cui non potremmo mai riprenderci; rimarremmo per sempre vittime delle sue conseguenze»<sup>442</sup>. È possibile, quindi, notare una limitazione della sfera d'azione propria del perdono, in quanto non è riferito a crimini o ingiustizie commesse volontariamente, ma soltanto a quei «peccati» o «trasgressioni» che ineriscono costitutivamente all'agire umano: le conseguenze non volute (*unintended consequences*).

---

<sup>438</sup> Cfr. *ibidem*. Per quanto riguarda l'ultimo punto, Arendt è molto vicina a Nietzsche, secondo il quale, nel momento in cui agiamo, entrano in gioco una serie di motivi che o conosciamo assai poco o non conosciamo affatto e che in nessun caso, in precedenza, è possibile mettere in conto (cfr. F. W. NIETZSCHE, *Aurora* cit., pp. 956-957, aforisma 129).

<sup>439</sup> H. ARENDT, *Vita activa* cit., p. 175.

<sup>440</sup> *Ivi*, p. 177.

<sup>441</sup> *Ibidem*. Definendo, in *Vita activa*, il perdono come *mutual release* e individuando in esso una sorta di giudizio, Arendt sembra integrare la sua nozione di perdono con elementi che originariamente aveva attribuito alla riconciliazione. Nel *Denktagebuch*, nel giugno 1950, Arendt aveva intrapreso una critica del perdono, a cui aveva contrapposto la riconciliazione come risposta «adeguata» al male (cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., pp. 9-12). Già nel '53 scrive: «non è possibile alcun agire senza il perdono reciproco (che in politica significa riconciliazione)» (H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 251; su questo cfr. R. BERKOWITZ, *Reconciling Oneself to the Impossibility of Reconciliation* cit., p. 18). Anche se in *Vita activa* lascia fuori la parola «riconciliazione», in politica perdono e riconciliazione rappresentano la stessa cosa, in quanto rendono nuovamente possibile l'azione.

<sup>442</sup> H. ARENDT, *Vita activa* cit., p. 175.

Per ogni nuovo cominciamento è possibile e necessario un perdono, così come ad ogni perdono e grazie ad esso è possibile un nuovo cominciamento. Ogni agire rende necessario il perdono, e il perdono rende nuovamente possibile l'agire. L'agire presuppone la necessità del perdono, e il perdono ristabilisce la possibilità d'agire. Il perdono è, quindi, condizione di possibilità dell'azione.

La funzione del perdono nei confronti dell'azione è quindi duplice: in quanto liberazione e scioglimento, è correttiva (è un indispensabile correttivo e un dispositivo di controllo, ha cioè la funzione di rappresentare una risoluzione all'aporia dell'irreversibilità), e in quanto riannoda l'agente al tessuto delle relazioni è anche riabilitativa (serve per poter continuare ad agire e per riaffermare la libertà).<sup>443</sup>

La facoltà di promettere, invece, ha lo scopo di dominare l'impossibilità per l'uomo di fare affidamento su di sé (la fluidità della sua identità), garantendo oggi ciò che potrà essere domani, così come l'impossibilità di rimanere unico padrone di ciò che fa e prevedere le conseguenze dei suoi atti. Essa è la sola alternativa a una padronanza intesa come dominio di sé o dominio sugli altri, e corrisponde all'esistenza di una libertà che ci è data nella condizione dell'assenza di sovranità.<sup>444</sup> Già nel '51 Arendt scriveva: «l'aspetto essenziale di ogni morale dovrebbe essere che le promesse hanno valore unicamente in un mondo che lasciamo essere principalmente "imprevedibile", "irregolare, "non-necessario"; all'interno del mondo umano, ciò significa che al di fuori della promessa non può esservi "moralizzazione", che ciò che è spontaneo può trovare i suoi limiti soltanto nella promessa»<sup>445</sup>.

La promessa concorre anche a preservare la durevolezza del mondo, attraverso la coerenza delle nostre azioni. Promettere è, pertanto, un modo per esercitare una qualche forma di "controllo" sul futuro, è un gettare ancore di sicurezza («isole precarie di certezza») in mezzo al mare incerto del domani.

La promessa è, inoltre, un atto di responsabilità (che ci singolarizza) in cui si fa costitutiva la presenza dell'altro. La responsabilità, quindi, è una sorta di "memoria della promessa". In *Basic Moral Propositions*, infatti, Arendt afferma che «senza promesse non saprei che cosa è la responsabilità»<sup>446</sup>, perché con la promessa l'uomo si impegna, si vincola. Nella misura in cui viene mantenuta, la promessa è l'unica in grado di stabilizzare l'imprevedibilità dell'azione e della sfera politica, gettando "isole di salvezza" nel mare incerto del futuro.<sup>447</sup>

---

<sup>443</sup> Se, per Arendt, agire significa nascere nuovamente (*second birth*), ossia dare significato al semplice fatto di essere venuti al mondo, essere perdonati significa – con un'espressione di Olivia Guaraldo – «nascere per la terza volta» (O. GUARALDO, *Del deserto e delle oasi* cit., p. 62), essere "messi al mondo di nuovo" o essere "rimessi al mondo", ossia ricevere "nuovamente" in dono la capacità di agire per poter continuare ad agire.

<sup>444</sup> Sulla promessa cfr. H. ARENDT, *Vita activa* cit., pp. 179-181.

<sup>445</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 115 (settembre 1951).

<sup>446</sup> H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Basic Moral Propositions*, University of Chicago, Chicago (Ill.) 1966, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (DC), p. 024555.

<sup>447</sup> Cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Political Theory of Kant*, cit., p. 032299; EAD. *Per un'etica della responsabilità* cit., p. 124. È di Nietzsche l'idea dell'uomo come animale capace di fare promesse; per Arendt, infatti, Nietzsche ha saputo vedere con insuperata chiarezza il nesso esistente tra sovranità umana e facoltà di promettere (cfr. EAD. *Vita activa* cit., p. 181 e p. 273 nota 83). Si vedano i primi due aforismi del secondo trattato della *Genealogia della morale*, un testo che Arendt aveva abbondantemente sottolineato durante i suoi studi; cfr. la copia personale di Arendt, consultabile online al sito della *Arendt Collection*, di F. NIETZSCHE, *The Genealogy of Morals* in ID. *The Birth of Tragedy and The Genealogy of Morals*, translated by F. GOLFFING, Anchor Books Edition, New

Dal momento che la forza della mutua promessa è ciò che tiene unite le persone, essa può essere considerata il correlato antropologico del patto politico, dunque una forma di responsabilità politica.<sup>448</sup> In politica, afferma Arendt in *Sulla rivoluzione*, il fare e mantenere promesse è la più alta facoltà umana; dal punto di vista teoretico, l'azione genera potere e le promesse lo mantengono in vita.<sup>449</sup> Se la promessa può essere considerata il correlato antropologico del patto che sancisce la fondazione di un nuovo corpo politico – la quale rappresenta dunque l'istituzionalizzazione di una promessa – non c'è una “politica del perdono”, esso cioè non può essere istituzionalizzato; in Arendt possiamo semmai parlare della necessità di un “perdono della politica”, per ciò che la politica – in quanto sfera dell'accidentale e del relativo – comporta.

Perdono e promessa sono quindi, per Arendt, due «dispositivi di controllo», due «correttivi strategici degli aspetti irrazionali dell'agire»<sup>450</sup>, «misure politiche in grado di attenuare la smodatezza dell'azione»<sup>451</sup>, e sono le uniche due fonti di stabilità o “strategie di contenimento” ammesse perché non mettono a repentaglio la libertà dell'agente e l'autonomia della sfera politica. Il potere del perdono e della promessa non scaturisce da una facoltà altra, ma è una delle potenzialità dell'azione stessa: «questi precetti morali sono i soli a non venir applicati all'azione dall'esterno, da qualche supposta facoltà superiore o da esperienze estranee alla portata dell'azione. Al contrario, scaturiscono direttamente dalla volontà di vivere assieme»<sup>452</sup>. La capacità di perdonare e promettere non rappresenta né sorge da un'altra facoltà supposta superiore, in grado di “salvare” dagli effetti perversi dell'azione, ma è una potenzialità intrinseca all'agire stesso.

Esse sono le uniche “misure” dell'azione in grado di arginarne la smodatezza senza però ricondurre lo spazio politico a criteri e misure della *poiesis* e della *techne*. Esse, infatti, non vengono applicate dall'esterno e non prescrivono (non sono normative). Lo sfondo è ancora la convinzione di Arendt che il significato originario della politica (la sua libertà) sia stato occultato da una tradizione filosofico-politica, che ha avuto origine con Platone, che ha sostituito all'agire il fare e che si è concretamente tradotta nella riduzione della politica a mera *techne* o amministrazione, con la sostituzione dell'iniziare (*archein*) col “governare”, e della relazione isonomica fra i *plures* (*prattein*) con una dinamica di comando-obbedienza-esecuzione.

Il perdono e la promessa sono testimonianze di una libertà che non coincide – a dispetto della tradizione – con l'autonomia, la sovranità, l'indipendenza o l'autocontrollo (la capacità di rimanere padroni delle conseguenze del proprio agire).

Il “codice morale” *sui generis*, invece, che si ricava dalla facoltà di perdonare e promettere, «riposa su esperienze che nessuno può avere con se stesso ma, al contrario, sono interamente legate alla presenza di

---

York 1956, pp. 189-192. Arendt appunta, all'inizio del secondo trattato, le seguenti parole: «*Promise: man binding himself*» (cfr. *ivi*, p. 189); mediante le promesse, cioè, l'uomo si impegna e si vincola.

<sup>448</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 115 (settembre 1951); L. G. MUSSO, *Tra archein e prattein. Agire libero e fondazione politica nel pensiero di Hannah Arendt*, Vita e Pensiero, Milano 2014, p. 167 e p. 175.

<sup>449</sup> Cfr. H. ARENDT, *Sulla rivoluzione* cit., pp. 198-200.

<sup>450</sup> S. FORTI, *Vita della mente e tempo della polis* cit., p. 278.

<sup>451</sup> O. GUARALDO, *Del deserto e delle oasi* cit., p. 56.

<sup>452</sup> H. ARENDT, *Vita activa* cit., p. 181. Ma per Kateb non sembrano sufficienti: l'una non può resistere alla forza travolgente delle conseguenze delle azioni già compiute, l'altra può essere una parola data per qualsiasi scopo, anche uno cattivo; da questo punto di vista, secondo Kateb, nella trattazione della moralità interna alla politica Arendt non ha prodotto una moralità soddisfacente (cfr. G. KATEB, *Political Action* cit., p. 143).

altri», «dipendono dalla pluralità» e non hanno senso in solitudine. Perdono e promessa non sono, quindi, criteri morali, non hanno niente a che fare con la morale comunemente intesa: «il loro ruolo nella politica stabilisce un nucleo di principi-guida (*guiding principles*) diametralmente diversi dai criteri “moralì” inerenti alla nozione platonica di governo»<sup>453</sup>; lungi dal fornire criteri di condotta morale individuale, essi rappresentano strumenti di carattere politico. Nella teoria politica arendtiana, quindi, è stato notato che «ciò che manca è l’idea di una misura morale non politica alla quale ricondurre le imprese politiche»<sup>454</sup>. In realtà, più che di una mancanza, si tratta di una caratteristica inscritta nelle premesse del pensiero arendtiano, il cui interesse non è quello di sviluppare una riflessione autonoma sulla morale, ma quello di pensare la politica, ragion per cui la morale viene considerata a partire dal punto di vista politico, non indipendentemente da esso.

Tuttavia, questo non significa che, in politica, non vi siano dei “vincoli”. Al contrario, ci sono dei limiti a ciò che in politica è consentito fare. Rovesciando la lettura estetizzante di certi studiosi, potremmo vedere l’intero percorso intellettuale arendtiano – in quanto muove, non va scordato, dall’esperienza totalitaria – come lo sforzo di individuare questi limiti. Potremmo dire che c’è una sorta di “moralità intrinseca” alla politica, dove per moralità non si intenda una morale assoluta che, da una posizione posta “sopra” la politica, la governi, ma come una serie di condizioni interne che, se non rispettate, sanciscono la fine della politica stessa. Il punto è che si tratta di condizioni interne all’agire stesso e non di norme ad esso imposte estrinsecamente: in questo senso, la politica può essere vista come una sfera potenzialmente autoregolantesi,<sup>455</sup> ossia che ha in sé i propri criteri, non che ne è priva. L’autonomia della politica non va intesa nel senso di una sua amoralità, bensì nel senso dell’esigenza di «un’etica adeguata al suo peculiare statuto»<sup>456</sup>. Se «i criteri normativi dell’azione risultano intrinseci ad essa e coincidono con le sue stesse condizioni di possibilità»<sup>457</sup>, potremmo parlare di una sorta di “normatività debole”.

Accanto all’azione che, perlomeno auspicabilmente, non deve diventare distruttiva, e al perdono e alla promessa, ci sono tutta una serie di altri “paletti” o, meglio, di caratteristiche che uno spazio<sup>458</sup>, un attore<sup>459</sup> e

---

<sup>453</sup> H. ARENDT, *Vita activa* cit., p. 175.

<sup>454</sup> A. ENEGRÉN, *Il pensiero politico di Hannah Arendt* cit., p. 236.

<sup>455</sup> Cfr. S. BUCKLER, *Political Theory and Political Ethics in the Work of Hannah Arendt* cit., pp. 461-483. Secondo Steve Buckler, la questione della mancanza della dimensione normativa si spiega in quanto Arendt concepisce la politica come una sfera potenzialmente autoregolantesi.

<sup>456</sup> M. CANGIOTTI, *L’ethos della politica. Studio su Hannah Arendt*, QuattroVenti, Urbino 1990, p. 331.

<sup>457</sup> V. SORRENTINO, *Hannah Arendt: origini e condizioni del male* cit., p. 70.

<sup>458</sup> Sulle conseguenze etiche dello spazio politico cfr. E. CIOFLEC, *On Hannah Arendt: The Worldly In-Between of Human Beings and its Ethical Consequences*, «South African Journal of Philosophy», 31 (2012), pp. 646-663.

<sup>459</sup> Per Kateb, la moralità della politica arendtiana può essere considerata con una “versione selettiva della moralità ordinaria”, che si incarna in certe qualità desiderabili dell’attore; cfr. G. KATEB, *Freedom and Wordliness in the Thought of Hannah Arendt*, «Political Theory», 5 (1977), p. 168. Per Dossa, il tipo di cittadino che Arendt ha in mente può non essere morale nel senso classico del termine, ma non è nemmeno immorale. Egli, infatti, appartiene ad una comunità dal carattere “morale” almeno per due ragioni: la vita pubblica del cittadino costituisce una scelta, in quanto compiuta liberamente da uomini che avrebbero potuto scegliere di non impegnarsi a sostenere la dimensione pubblica; in secondo luogo, la comunità a cui appartengono queste persone può dirsi legittimamente morale in quanto fondata su elementi come la reciproca fiducia, l’amicizia e il comune interesse; cfr. S. DOSSA, *The Public Realm and the Public Self. The Political Theory of Hannah Arendt*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo (Ontario) 1989, p. 115.



un'azione politica devono avere per poter essere definiti tali; tali caratteri sono l'isonomia intesa come libertà di partecipazione, l'uguaglianza come uguale dignità, il «diritto ad avere diritti»<sup>460</sup>, l'amicizia e il dialogo, l'ascolto e la fiducia, il rispetto per le verità di fatto, l'immaginazione e la considerazione dell'altro nella formazione di un giudizio riguardante la dimensione comune, la responsabilità politica e l'amore per il mondo. Questa particolare "morale politica" introduce quindi una multiforme simbologia etica nella sfera del vivere comune, evidenziando come, in realtà, la riflessione arendtiana sull'etica – e sul suo rapporto con la politica – sia più complessa e variegata di quanto appaia ad una lettura "scolastica" dei suoi testi.

Queste caratteristiche derivano tutte, in ultima analisi, dalla condizione della pluralità, dal fatto cioè che abitiamo il pianeta sempre assieme ad altri. Una caratteristica ineliminabile della condizione umana è che tale convivenza o coabitazione non è, né può in ogni caso diventare, oggetto di una scelta. Se prendiamo sul serio questo fatto e le sue implicazioni, ci accorgiamo che esiste un limite strutturale che condiziona l'esistenza umana alla sua base, definendola fin dal principio nei termini di una co-esistenza; questo limite, quindi, definisce chi siamo e, forse, anche la maniera in cui dovremmo comportarci gli uni nei confronti degli altri.<sup>461</sup> Dalla pluralità, quindi, potrebbe derivare un'«etica della coabitazione»<sup>462</sup> che, lungi dal rappresentare una sorta di umanismo filantropico, nasce da una condizione non-scelta e, lungi dal tradire il pensiero arendtiano, si lega coerentemente con l'analisi dell'interiorità dialogante la quale vive della convivenza armonica dell'io con se stesso. Quella della "convivenza" quindi, può ben rappresentare un'efficace chiave di lettura per comprendere la riflessione arendtiana tanto sulla scena pubblico-politica quanto su quella interiore-morale. L'insegnamento di Socrate si esprime infatti nell'indicazione di non diventare quel tipo di persona con cui non saremmo capaci di condividere la nostra esistenza interiore.<sup>463</sup> In maniera analoga, il caso di Eichmann mostra l'impossibilità di condividere – in questo caso – il mondo con criminali di quella statura. Il giudizio di Arendt sulla vicenda Eichmann è rappresentato dalla parole con cui chiude l'*Epilogo* e che, secondo lei, i giudici avrebbero dovuto avere il coraggio di rivolgere all'imputato:

---

L'Autore sostiene che per capire il ruolo attribuito da Arendt alla morale nella sfera pubblica occorre prendere in considerazione le sue riflessioni sulle figure di Billy Budd, Robespierre ed Eichmann.

<sup>460</sup> H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo* cit., p. 410. Sul concetto di "diritti umani", le incertezze che lo contraddistinguono e sulla loro fine in relazione all'esperienza dell'apolidia e del genocidio cfr. *ivi*, pp. 402-419.

<sup>461</sup> «La coabitazione mai scelta con altri è, in effetti, una caratteristica costante della condizione umana» (J. BUTLER, *Strade che divergono* cit., pp. 225-226). Per Butler, Arendt non si sofferma su questa «non-libertà che condiziona la coabitazione. Ma se prendiamo sul serio l'essere impossibilitati a scegliere con chi coabitare sul pianeta, allora vi è un limite alla scelta, una sorta di non-libertà costitutiva che definisce chi siamo e persino, normativamente, chi dobbiamo essere» (*ivi*, p. 239). Anche per Gottsegen il trascendimento della propria personale prospettiva corrisponde ad un imperativo che sgorga direttamente dal fatto che il mondo è comune a tutti (cfr. M. G. GOTTSEGEN, *The Political Thought of Hannah Arendt* cit., p. 176); egli mette allo stesso tempo in risalto il fatto che torna a vantaggio dell'individuo coltivare questa attitudine al rafforzamento della comunità, in quanto essa è il luogo in cui egli può apparire ed esprimersi ed è in grado di dare una particolare gioia esistenziale chiamata "felicità pubblica".

<sup>462</sup> Butler parla di un'etica della coabitazione in J. BUTLER, *Prekarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation*, «Journal of Speculative Philosophy», 26 (2012), pp. 134-151. Per Canovan, se, dopo l'esperienza totalitaria, non vi possono essere norme morali assolute, può essere individuata un'istanza fondativa per la coesistenza umana nella stessa condizione fondamentale della pluralità (cfr. M. CANOVAN, *Hannah Arendt* cit., p. 191).

<sup>463</sup> «Socrate invece è come se dicesse che è sbagliato ogni atto compiuto da un agente con cui non potrei più vivere» (H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 93).

«anche supponendo che soltanto la sfortuna ti abbia trasformato in un volontario strumento dello sterminio, resta sempre il fatto che tu hai eseguito e perciò attivamente appoggiato una politica di sterminio. La politica non è un asilo: in politica obbedire e appoggiare sono la stessa cosa. E come tu hai appoggiato e messo in pratica una politica il cui senso era di non coabitare su questo pianeta con il popolo ebraico e con varie altre razze (quasi che tu e i tuoi superiori aveste il diritto di stabilire chi deve e chi non deve abitare la terra), noi riteniamo che nessuno, cioè nessun essere umano desideri coabitare con te. Per questo, e solo per questo, tu devi essere impiccato»<sup>464</sup>. Secondo Arendt, «se una cosa si può ragionevolmente pretendere, questa è che sul nostro pianeta resti un posto ove sia possibile l'umana convivenza»<sup>465</sup>. Quello che si è consumato è stato, invece, un attentato alla pluralità umana.<sup>466</sup>

Se non è un caso che l'incapacità di Eichmann di pensare dalla prospettiva dell'altro si sia legata ad un'azione di sterminio, pare esserci, quindi, una correlazione fra un tipo di pensiero che tiene in considerazione la pluralità dei punti di vista e una modalità di agire nel mondo che rispetti la pluralità delle singolari esistenze concrete. C'è quindi una modalità specifica del pensiero, che è quella del giudizio, che impegna nella considerazione e nella salvaguardia della pluralità umana.<sup>467</sup> La modalità soprattutto politica del giudizio, ma anche quella morale, comporta quindi una presa in carico dell'alterità e l'impossibilità del suo trascendimento.

In conclusione, la disgiunzione arendtiana fra la dimensione politica e quella etica va intesa come quel gesto teorico che rappresenta la condizione di possibilità per garantire l'autonomia e la libertà non soltanto della politica, ma anche della morale. Lo iato esistente assicura che nessuna delle due sfere si imponga sull'altra, ossia che, da un lato, l'azione rimanga eccedente rispetto alle regole etero-imposte, e che, dall'altro, il singolo possa mantenere la sua autonomia di giudizio non solo rispetto all'ordine costituito, ma anche nelle situazioni estreme di degenerazione della politica. In questo modo, l'agire mantiene il suo scarto rispetto ad ogni tentativo di prescriverne senso e direzione, e la coscienza etica del singolo conserva la forza necessaria per sussistere nonostante, ed eventualmente contro, ogni collettività, potere o *ethos* condiviso.

---

<sup>464</sup> H. ARENDT, *La banalità del male* cit., p. 284 (dall'originale: «we find that no one [...] can be expected to want to share the earth with you»). Ovvero, «poiché egli era stato implicato e aveva avuto un ruolo centrale in un'impresa il cui scopo dichiarato era cancellare per sempre certe "razze" dalla faccia della terra, per questo doveva essere eliminato» (ivi, p. 283). La maniera più appropriata di intendere la motivazione alla base del suo giudizio pare sia: «nessuno vorrebbe vivere con lui perché nessuno sarebbe capace di vivere con lui». Sul giudizio di Arendt su Eichmann cfr. R. BERKOWITZ, *The Power of Non-Reconciliation – Arendt's Judgment of Adolf Eichmann*, «HannahArendt.net», 6 (2011), consultabile al sito <http://www.hannaharendt.net> (ID. *Reconciling Oneself to the Impossibility of Reconciliation* cit., pp. 30-33).

<sup>465</sup> H. ARENDT, *La banalità del male* cit., p. 240.

<sup>466</sup> Cfr. M. MACK, *Hannah Arendt's Philosophy of Plurality: Thinking and Understanding and Eichmann in Jerusalem* in A. SCHAAP, D. CELERMAJER, V. KARALIS (edited by), *Power, Judgment and Political Evil* cit., pp. 13-26.

<sup>467</sup> Per Butler, infatti, il pensare ci lega ad una certa concezione della coabitazione (cfr. J. BUTLER, *Strade che divergono* cit., pp. 208 ss.). Per Benhabib, c'è un legame fra la partecipazione pubblica e la qualità morale dell'allargamento del pensiero: la *enlarged mentality*, che spinge moralmente a pensare dal punto di vista degli altri, richiede sul versante politico la presenza di istituzioni e pratiche in cui le voci degli altri possano diventare manifeste (cfr. S. BENHABIB, *Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought* cit., p. 47).

Si sarà notato che, mentre nel primo caso la morale è intesa come insieme di norme o valori, nel secondo essa è considerata come quell'istanza individuale che nasce dall'attività del pensiero; se la prima deve stare fuori dalla politica, la seconda deve farne parte ed essere costantemente in dialogo con la dimensione pubblica. Da questa angolatura, quindi, pare possibile una conciliazione fra la politica e la morale, e questa possibilità dipende da cosa si intende con "etica". Se, come si è visto, la solitudine del pensiero rientra fra le condizioni per la conduzione della vita comune, e l'etica si fonda proprio sul processo del pensiero, allora anche la morale così intesa viene ad essere condizione del vivere comune. Se, inoltre, nella dinamica del giudizio, l'individuo è portato a prendere in considerazione la pluralità dei punti di vista, anche la "morale politica" arendtiana va intesa come rispetto per la pluralità dell'esistere. Date allora tali premesse, si delinea la possibilità di un altro rapporto fra politica ed etica, non più di sudditanza dell'una nei confronti dell'altra, ma di reciproca alleanza. Se il pensiero non può essere estromesso dalla sfera politica, pena la mancanza della mia libertà e l'obliterazione delle prospettive altrui, allora anche l'etica deve trovare un posto all'interno della teoria politica. Infatti, quando la capacità etica viene espunta dalla politica, la comunità risulta perennemente esposta al rischio totalitario. Considerate queste complementarità e compenetrazioni, bisogna riconoscere che vi sono piani dell'esperienza umana che, per quanto Arendt si sforzi di distinguere e separare in sede teorica, non sono affatto separabili. Si potrebbe così parlare di una "politicalità della singolarità" e di una "eticità della pluralità".

In Arendt si avverte una forte esigenza di porre la questione etica, di ripensarla e ridefinirla in relazione alla politica, pur assumendo la moralizzazione della politica non soltanto come impraticabile ma come deleteria. Questa convinzione disloca l'etica rispetto alla politica ed è in questo senso che va letto il ricorso alla dimensione estetica, che interviene come elemento "terzo" e frammezzo fra le due e che, con la sua carica eversiva, scardina il modello della sussumibilità sotto l'universale. Pare quindi comprensibile il motivo teorico che sta alla base della separazione arendtiana fra etica e politica, ma è impensabile che la morale, non intesa come insieme di *mores*, né come sistema di valori, ma come coscienza etica, istanza singolare, capacità di pensiero critico e di giudizio, possa essere estromessa dalla politica. Ciò che la stessa Arendt ha inteso espungere dalla politica non è l'istanza morale del pensiero, ma l'etica di tipo prescrittivo e normativo, dal momento che se la morale pretende di dire cosa dobbiamo fare, la politica è, per Arendt, uno spettacolo senza copione.

#### **7.4 Principi**

Uno dei problemi cui si è fatto riferimento è quello di riuscire a pensare ad un agire e ad un giudicare ai quali risulti estranea ogni legge data e universalmente valida. Se, infatti, l'azione e il giudizio rappresentano le due più grandi manifestazioni della libertà umana, tale libertà, che Arendt concepisce in maniera radicale è persa, ad alcuni, scivolare verso un'azione anarchica o un giudizio arbitrario. Come si è cercato di dimostrare, tuttavia, le condizioni e le modalità di funzionamento tanto dell'agire quanto del giudicare scongiurano tale eventualità. È bene ricordare, infatti, che proprio la mentalità allargata e il confronto che essa presuppone rappresentano il limite fondamentale all'arbitrarietà cui il giudizio risulta esposto: esso, in quanto riflettente,

nella sua aspirazione alla validità, pretende di valere anche per altri e di essere condiviso. In altre parole, questo tipo di giudizio è formulato in una modalità tale da prendere in considerazione anche gli altri.

A questo proposito, Arendt introduce due ulteriori nozioni, l'una dal lato dell'azione e l'altra dal lato del giudizio. Il problema inerente all'azione è che ogni inizio porta con sé un elemento di «completa arbitrarietà»<sup>468</sup>, in risposta al quale Arendt fa riferimento alla nozione, tanto interessante quanto particolarmente elusiva, nonché mai davvero teorizzata compiutamente, di principio (*principle*).<sup>469</sup>

Nello scritto *Che cos'è la politica?*, vengono distinti, nell'ambito dell'agire politico, quattro elementi: scopo, senso, fine e principio. Mentre lo scopo (*goal*) diviene realtà quando l'attività che lo ha prodotto termina, il senso (*meaning*) di un'attività esiste soltanto finché l'attività perdura (come il senso di qualcosa è sempre insito nella cosa stessa); il fine (*end*), poi, orienta e trascende l'attività, in quanto stabilisce il criterio in base al quale valutare ciò che viene fatto, funzionando come un'unità di misura. Vi è, infine, il principio, il quale non dà mai luogo direttamente all'agire, ma di fatto lo mette in movimento. Se lo si vuole intendere in un senso psicologico, scrive Arendt, si può dire che esso rappresenti la convinzione fondamentale condivisa da un gruppo di persone.<sup>470</sup> Si tratta della differenza fra *utility* e *meaningfulness*, utilità e senso (o significato), tra *in order to* (“al fine di”) e *for the sake of* (“in nome di”, “in ragione di” o “per amore di”), distinzione messa in campo in *Vita activa* per distinguere l'utilitarismo dell'*homo faber* da ciò che muove l'agente.<sup>471</sup>

Nel saggio *Che cos'è la libertà?*, la nozione di principio appare in relazione alla libertà dell'agire, ossia all'indipendenza e alla non deducibilità dell'azione dai suoi motivi e dai suoi scopi, così come dall'intelletto e dalla volontà. Nella misura in cui è libera, infatti, l'azione sgorga da una fonte inesauribile che Arendt chiama “principio”. Quest'ultimo rappresenta sia la sorgente di ispirazione dell'azione (ciò per amore del quale essa si mette in moto), sia la fonte di nutrimento per l'azione stessa lungo tutto il suo perdurare.<sup>472</sup> Negli esempi che vengono forniti, ella annovera la gloria, la libertà, la giustizia, l'uguaglianza, l'onore, ma

---

<sup>468</sup> H. ARENDT, *La vita della mente* cit., p. 535 (nell'originale: «an element of complete arbitrariness»); cfr. inoltre H. ARENDT, *Speeches and Writing file 1923-1975, Essays and lectures, Remarks, American Society of Christian Ethics (Fourteenth Annual Meeting)* cit., p. 011834 (in cui usa l'espressione «utter arbitrariness»). Il problema dell'assoluto, che «è insito nell'atto stesso del cominciare» (EAD., *Sulla rivoluzione* cit., p. 234), è al centro anche di *On Revolution*.

<sup>469</sup> Sulla nozione di principio cfr. H. ARENDT, *Che cos'è la politica* cit., pp. 99-100; EAD. *Che cos'è la libertà?* cit., pp. 204-205. Quest'aspetto non ha forse goduto della dovuta considerazione da parte degli studiosi. Per una panoramica sulla complessità della nozione si veda J. MULDOON, *Arendtian Principles*, «Political Studies», 64 (2016), pp. 121-135.

<sup>470</sup> Per Laura Boella, la delimitazione complessa dell'agire politico condotta negli anni Cinquanta sfocia «nell'indicazione di una sorta di moralità della politica costituita da “principi” che possono anche radicarsi in convinzioni soggettive di ispirazione religiosa o filosofica, ma non possono mai essere dedotti da queste né generalizzati in norme morali. La validità dei principi consiste infatti nell'accordo che su di essi viene stipulato da un gruppo che si impegna a rispettarli, assomiglia alla condivisione di un retroterra culturale e storico e non ha nulla a che vedere con la forza vincolante di una verità» (L. BOELLA, *Hannah Arendt* cit., p. 175. Cfr. anche *ivi*, p. 148).

<sup>471</sup> Cfr. H. ARENDT, *Vita activa* cit., p. 110 (EAD. *Quaderni e diari* cit., p. 450, gennaio 1946; EAD., *Subject File 1949-1975, Courses, Political Theory of Kant* cit., p. 032303).

<sup>472</sup> Per Kateb, si tratta di una nozione che richiama il concetto esistenziale di “progetto” (*project*), ossia di un obiettivo senza confini, inesauribile, che non si realizza mai pienamente ma il cui significato è riscontrabile in ogni azione compiuta in suo nome (cfr. G. KATEB, *Freedom and Wordliness* cit., p. 153).

anche la paura, la sfiducia o l'odio.<sup>473</sup> Già tale disomogeneo insieme costituisce un problema, in quanto vengono annoverati al suo interno tanto degli "ideali astratti" quanto delle "reazioni emotive".<sup>474</sup> In questo testo, la pensatrice sostiene che i principi restano sempre di gran lunga troppo generali per imporre obiettivi particolari e possiedono una «validità universale», indipendente da persone o gruppi specifici. Il principio non costituisce una regola di carattere morale, bensì rappresenta ciò che dà inizio all'azione, che la ispira e che si manifesta in essa (ovvero che non sussiste al di fuori dello svolgersi dell'atto stesso) e la ispira, prosegue Arendt, per così dire, «dall'esterno».

Ora, non si capisce bene né quale sia la "collocazione" di tali principi, se cioè siano esterni all'azione o si manifestino soltanto in essa, né quale ne sia la validità, se essa sia culturale o universale. In *Sulla rivoluzione*, ad esempio, Arendt afferma che l'inizio in cui consiste l'azione e il principio coincidono: «ciò che salva l'atto dell'inizio dalla sua arbitrarietà è il fatto che porta in se stesso il proprio principio [...] che l'inizio e il principio [...] non sono solo correlati fra loro, ma sono coevi. L'assoluto da cui l'inizio deve trarre la propria validità e che deve salvarlo [...] dalla sua intrinseca arbitrarietà è appunto il principio che fa la sua comparsa nel mondo assieme all'inizio»<sup>475</sup>.

Tuttavia, al di là della debole struttura teorica che regge tale nozione, ciò su cui si intende porre l'attenzione è sulla natura prettamente "ispirativa" e orientativa, quindi non prescrittiva, del principio: «i principi possono ispirare ma non prescrivere un particolare risultato»<sup>476</sup>, nel senso in cui ciò è richiesto per eseguire o portare a compimento un programma. La nozione di principio – seppur con la sua buona dose di fumosità – rappresenta pertanto il chiaro tentativo di tenere insieme due istanze fondamentali: da un lato, quella di redimere l'azione dalla assoluta arbitrarietà che altrimenti la caratterizzerebbe *in toto*, in maniera tale che però, dall'altro lato, possa essere preservata la libertà dell'agire, ossia il suo carattere di spontaneità e di trascendimento tanto dei suoi motivi quanto di ciò a cui tende. In quanto estrinseco, infatti, il principio non può esercitare sulla volontà la pressione di un movente e, in quanto generale, non la può determinare alla realizzazione di un fine specifico. Allo stesso tempo, esso potrebbe fornire una soluzione al problema teorico dell'assoluto, dell'anarchia e dell'arbitrarietà che una fetta di studiosi hanno denunciato come ciò cui l'agire arendtiano sarebbe irrimediabilmente consegnato. Il principio rappresenta cioè un criterio per l'azione che però, grazie alla sua natura non-normativa, è in grado di salvarne, allo stesso tempo, la libertà.<sup>477</sup>

---

<sup>473</sup> Arendt si ispira esplicitamente all'analisi che Montesquieu conduce nel *De l'esprit des Lois* (1748) sulle forme di governo, secondo cui la virtù è il principio alla base della repubblica, l'onore della monarchia e la paura del dispotismo. Cfr. H. ARENDT, *Montesquieu's Revision of the Tradition* in EAD. *The Promise of Politics* cit., pp. 63-69; EAD. *Le origini del totalitarismo* cit., pp. 639-640; EAD. *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale* cit., pp. 136-138; EAD. *La vita della mente* cit., p. 529.

<sup>474</sup> Cfr. L. J. DISCH, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy* cit., p. 37.

<sup>475</sup> H. ARENDT, *Sulla rivoluzione* cit., p. 245.

<sup>476</sup> H. ARENDT, *Freedom and Politics: A Lecture*, «Chicago Review», 14 (1960), p. 33. Dall'originale: «principles can inspire, but they cannot prescribe a particular result in the sense which is required for carrying out a program».

<sup>477</sup> Sulla centralità della nozione di principio ha insistito Luisa Giulia Musso in cfr. L. G. MUSSO, *Tra archein e pratein* cit., p. 49 e pp. 60-64.

## 7.5 Esemplarità

Anche dal lato del giudizio, Arendt si chiede se «sia possibile aggrapparsi a qualcosa per decidere che cosa è giusto e che cosa non lo è, così come quando decidiamo che cosa è bello e che cosa non lo è. E la risposta a tale domanda è: sì è no. Sì, se pensiamo di poterci aggrappare agli usi, costumi e convenzioni che caratterizzano la vita di ogni comunità e che possiamo considerare i *mores* della morale. Ma là dove sono in gioco il bene e il male, il giusto e l'ingiusto, non si può decidere come si decide di comportarsi a tavola: non è una faccenda di comportamenti più o meno accettabili. Eppure, c'è qualcosa cui il senso comune può aggrapparsi, quando si innalza al livello del giudizio, e questo qualcosa è l'esempio»<sup>478</sup>.

Infatti il giudizio è, per Arendt come per Kant, quella «facoltà che entra in gioco quando ci imbattiamo nelle cose particolari» e «che decide sulla relazione vigente tra un particolare e un universale»<sup>479</sup>, che può essere una norma o un ideale. La difficoltà si presenta nei casi in cui non esistono regole da applicare e ci troviamo costretti a scorgere l'universale contenuto nel particolare. Ed è in questa mediazione fra universalità e particolarità che entra in gioco il canone della validità esemplare.<sup>480</sup>

Nella *Critica della Ragion Pura* Kant aveva affidato all'immaginazione il compito unire i “due tronchi” dell'esperienza e della conoscenza (ossia sensibilità e intelletto) e di compiere la sintesi dei dati sensibili per offrire uno “schema” ad un concetto: lo schema è un “procedimento” o l'elaborazione di una configurazione intermedia (o immagine), attraverso la quale l'immaginazione rende possibile l'applicazione delle categorie dell'intelletto ai dati provenienti dalle intuizioni sensibili, e una connessione fra le due facoltà conoscitive.<sup>481</sup>

Ora, Arendt è convinta che, nella *Critica della Capacità di Giudizio*, l'immaginazione assolva ad un ufficio diverso, ma equivalente, quello cioè di proporre esempi per il giudizio.<sup>482</sup>

---

<sup>478</sup> H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., pp. 123-124.

<sup>479</sup> *Ivi*, p. 119.

<sup>480</sup> Kant, al § 18 della terza *Critica*, parla della necessità esemplare: «[...] del bello si pensa che esso ha un riferimento necessario al compiacimento. Ora, questa necessità è di una specie particolare: non una necessità oggettiva teoretica [...] e nemmeno una necessità pratica [...]. Invece, in quanto necessità che viene pensata in un giudizio estetico, essa può essere detta solo esemplare: una necessità del consenso di tutti in un giudizio che viene considerato come un esempio di una regola universale che non si può addurre» (I. KANT, *Critica della capacità di giudizio* cit., p. 237). Mediante la validità esemplare, quindi, i giudizi di gusto acquistano per Kant un carattere di necessità.

<sup>481</sup> Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura* cit., pp. 136 e ss.; scrive Kant: «io chiamo schema di un concetto la rappresentazione di un procedimento generale onde l'immaginazione porge a esso concetto la sua immagine» (*ivi*, p. 138). Sulla differenza fra lo schema, che si riferisce a ciò che è percepibile, e il concetto, che si riferisce al sovrasensibile, cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 538.

<sup>482</sup> La problematicità dell'analogia fra schemi ed esempi è stata messa in luce da Alessandro Ferrara. L'Autore si chiede come sia possibile che il ruolo degli esempi sia il medesimo degli schemi se nel giudizio riflettente non si dà sussunzione di un particolare sotto un concetto. Lo schema, infatti, non si applica al caso dell'azione. La prima difficoltà concerne il fatto che gli esempi non posseggono affatto la fissità degli schemi riguardo a ciò che simboleggiano o a ciò che ci permettono di riconoscere (le attribuzioni agli esempi dipendono da valutazioni che sono esse stesse problematiche). Trattarli come analoghi significa quindi ricondurre un giudizio riflettente a un tipo di giudizio determinante. In secondo luogo, gli esempi possono non contenere affatto un numero di tratti necessari e sufficienti che possano applicarsi a un altro comportamento; essi ci forniscono piuttosto un'immagine olistica. Due azioni possono essere superficialmente identiche nei comportamenti, ma opposte nella loro struttura profonda, nel significato. Il buon giudizio dipende dal conoscere più possibile i contesti nei quali l'azione che assumiamo come esemplare e quella da giudicare acquistano il loro significato, mentre il cattivo giudizio consiste nell'applicare stereotipi. Inoltre, talvolta incontriamo azioni rispetto alle quali non ci sono archetipi esemplari che possano essere

Il suggestivo riferimento all'esemplarità, seppur mai veramente approfondito, torna a più riprese: in qualche sporadica annotazione del *Denktagebuch*, ma soprattutto nel corso su *Alcune questioni di filosofia morale* e in un seminario, tenuto alla New School nel 1970, intitolato *Immaginazione* e pubblicato in appendice alle *Lectures*.<sup>483</sup>

La parola "esempio" proviene dal latino *eximere*, che significa estrarre o tirar-fuori (*to take out*) e scegliere (*single out*) alcuni particolari per mostrare la natura di altri particolari.<sup>484</sup> Esso rappresenta una sorta di immagine particolare alla quale è immanente il passaggio ad una dimensione di portata più generale: l'«esemplare è e resta un che di particolare, che proprio nella sua particolarità rivela quella generalità che altrimenti non potrebbe essere definita. Il coraggio è come Achille etc.»<sup>485</sup>; ciò significa che, quando affermiamo "quest'uomo è buono" abbiamo in mente l'esempio di Gesù di Nazareth o di San Francesco d'Assisi. Attraverso l'immaginazione, che richiama alla mente ciò che è assente (e in questo si fa memoria), richiamiamo, ad esempio, la figura di Achille nel momento in cui ci accingiamo a giudicare un'azione come azione coraggiosa. L'esempio è dunque un particolare che contiene in sé una regola generale,<sup>486</sup> un caso singolare del quale viene fatta emergere la tipicità, la capacità di eccedere se stesso.

Gli esempi, a differenza degli schemi che la mente umana produce in maniera spontanea mediante l'immaginazione, provengono dall'ambito della storia o dell'arte (come la letteratura o la poesia),<sup>487</sup> hanno cioè un'origine concreta ed empirica. Inoltre, mentre nello schema è l'immaginazione a servire l'intelletto al fine di rendere possibile la conoscenza, nell'esemplarità è la comprensione (*understanding*) a servire l'immaginazione.<sup>488</sup> Nei suoi corsi sulla filosofia morale, Arendt suggerisce che l'esempio, a differenza dello schema, deve fornire anche un'indicazione sulla «differenza qualitativa»<sup>489</sup> (*a difference in quality*).

---

evocati: qui il buon giudizio consisterà nel riconoscere l'originalità dell'azione e nel creare un esempio piuttosto che nell'applicarlo. In conclusione, tali difficoltà indicano che il giudizio è collegato all'interpretazione dell'azione e, conseguentemente, che il buon giudizio si collega alla domanda intorno a quale sia la migliore interpretazione. Cfr. A. FERRARA, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli Editore, Milano 2008, pp. 64-86; ID. *Judgment, Identity and Authenticity: A Reconstruction of Hannah Arendt's Interpretation of Kant*, «Philosophy & Social Criticism», 24 (1998), pp. 113-136. L'interpretazione di Ferrara è che il centro del *sensus communis* risieda nel fatto che tutti gli uomini possiedono universalmente un senso intuitivo di cosa significa promozione, affermazione e fioritura della vita, e che Arendt avrebbe potuto intendere questo sentimento come autorealizzazione e relazione autentica con se stessi. Gli esempi, per Ferrara, orientano le nostre valutazioni delle azioni nel modo in cui lo fanno le opere d'arte ben riuscite (non come gli schemi); queste ultime sono esempi di eccezionale congruenza i quali, poiché suscitano tale sentimento di promozione della vita, sono in grado di educare il nostro discernimento.

<sup>483</sup> Sull'esemplarità si veda, soprattutto, H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale*, pp. 123-126; EAD. *Teoria del giudizio politico*, pp. 117 ss. Pongono l'accento sull'esemplarità K. M. McCLURE, *The Odor of Judgment: Exemplarity, Propriety, and Politics in the Company of Hannah Arendt* in C. CALHOUN, J. MCGOWAN (edited by), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics* cit., pp. 53-84; S. DECAROLI, *A Capacity for Agreement: Hannah Arendt and the Critique of Judgment*, «Social Theory and Practice», 33 (2007), pp. 361-386; E. TAVANI, *Hannah Arendt e lo spettacolo del mondo* cit., pp. 178-194.

<sup>484</sup> Cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy* cit., p. 032273.

<sup>485</sup> H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., p. 117.

<sup>486</sup> Cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy* cit., p. 032269.

<sup>487</sup> Cfr. H. ARENDT, *Verità e politica* cit., p. 58.

<sup>488</sup> Cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy* cit., p. 032276.

<sup>489</sup> H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 124.

Per illustrare questa differenza, Arendt fa ricorso al caso in cui ci si domandi “che cos’è un tavolo?”. Per rispondere a questa domanda ci si può basare sul tavolo ideale (l’idea platonica di tavolo) o schematico (lo schema kantiano), ossia quel concetto al quale ogni tavolo deve conformarsi per essere tale; oppure, ci si può riferire al tavolo astratto, ottenuto spogliando i diversi tavoli particolari delle loro qualità secondarie fino a che non rimangano le qualità minime e comuni a tutti i tavoli in quanto tali; infine, si può scegliere il tavolo esemplare, ossia il migliore tavolo possibile o immaginabile come esempio di come dovrebbero essere tutti i tavoli.<sup>490</sup>

L’esemplarità rende innanzitutto manifesta la natura della metodologia dell’indagine storica arendtiana, la quale alle grandi spiegazioni concettuali predilige la portata generale racchiusa in una personalità (come Kafka, Chaplin, Brecht o Rahel) o in un evento (come la rivoluzione americana). Dal punto di vista politico, la nozione di validità esemplare rappresenta il presupposto concettuale per una teoria politica imperniata su fenomeni particolari. Per Arendt, molti concetti nelle scienze storiche e politiche sono di questo tipo, traggono la loro origine da un particolare avvenimento e lo rendono esemplare, ossia vedono in esso ciò che è valido per più di un caso.<sup>491</sup> Lo specifico evento storico o politico diventa cioè una sorta di precedente per successive occorrenze storico-politiche. Questi esempi specificamente storico-politici non diventano tali perché sono ciò che “dovrebbero essere”, come il tavolo esemplare, ma ragionevolmente perché portano con sé una certa carica di novità e l’apertura di possibilità inedite. È anche vero, però, che tale novità risulta molto meno lampante nel caso di virtù etiche o politiche (come la bontà o il coraggio), i cui personaggi in cui si incarnano sembrano più emblemi di idee preesistenti che figure assolutamente innovative.<sup>492</sup>

Dal punto di vista morale, Arendt riprende il suggerimento kantiano dell’esempio (*Beispiele*) poiché la affascina la possibilità di pensare ad un criterio che non sia universale o astratto, bensì fenomenico, particolare e contingente, proprio come ciò che va valutato. Inoltre, dal momento che «lo spirito umano ha bisogno di esempi in campo morale»<sup>493</sup>, essi costituiscono «i principali cartelli (*guideposts*) stradali in campo morale»<sup>494</sup> e rappresentano, secondo la definizione kantiana, le «dande del giudizio»<sup>495</sup> (*Gängelwagen der Urteilskraft*). Così come per Kant, anche per Arendt «*examples are the go-cart of judgment*»<sup>496</sup>. Gli esempi funzionano come “dande” in quanto ci guidano e ci conducono (forniscono lo stesso aiuto che forniva lo schema nel conoscere un oggetto in quanto tale).

Non essendoci norme sempre valide o modelli dati, «la capacità di un principio etico di ispirare l’azione riposa sulla sua concretezza persuasiva: solo se si incarna e si dà come intuibile, tale da muovere sentimenti

---

<sup>490</sup> Cfr. *ibidem*; EAD. *Subject File 1949-1975, Courses, Kant’s Political Philosophy* cit., p. 032273; EAD. *Teoria del giudizio politico* cit., p. 117.

<sup>491</sup> Cfr. H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant’s Political Philosophy* cit., p. 032269-70.

<sup>492</sup> Cfr. E. TAVANI, *Hannah Arendt e lo spettacolo del mondo* cit., p. 184. Tavani vede nella capacità di innovare racchiusa nel giudizio di esemplarità la riproposizione e l’incrocio più interessante della dinamica esistente fra attore e spettatore (cfr. *ivi*, pp. 190-192).

<sup>493</sup> H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 51.

<sup>494</sup> *Ivi*, p. 125.

<sup>495</sup> I. KANT, *Critica della ragion pura* cit., p. 134 (B 174); l’espressione “dande del giudizio” viene riportata in H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 125; EAD. *Teoria del giudizio politico* cit., p. 117 e p. 126.

<sup>496</sup> H. ARENDT, *Speeches and Writing file 1923-1975, Excerpts and notes, Judgment* cit., p. 032175.



o imitazioni e paragoni, solo se subisce la discesa agli inferi della contingenza e della sensibilità, ha potenza di modello nella politica»<sup>497</sup>. Il *thinking in examples* indica che non è possibile decidere in astratto e una volta per tutte che cosa sia bene e che cosa sia male, ma lo si può fare solo nella riflessione provocata dal confronto con particolari.

Il punto importante è che gli esempi insegnano o persuadono attraverso l'ispirazione e l'imitazione; l'esemplarità esprime la capacità di qualcosa di singolare di ispirare e dare orientamento.

«E questo insegnamento attraverso l'esempio è, in effetti, l'unica forma di "persuasione" di cui la verità filosofica è capace senza perversione o distorsione; per la stessa ragione, la verità filosofica può diventare "pratica" e ispirare l'azione senza violare le regole dell'ambito politico, soltanto quando riesce a diventare manifesta sotto forma di esempio. Questa è l'unica possibilità per un principio etico di essere verificato e convalidato»<sup>498</sup>.

È questa la ragione dell'osservazione di Nietzsche: «la mia valutazione di un filosofo dipende dalla misura in cui egli è in grado di dare un esempio»<sup>499</sup>. Socrate è il prototipo, per Arendt, della persona che ha messo in gioco la sua vita, non insegnando ma dando l'esempio, mettendo in atto questa forma insolita di persuasione, e rappresentando, col suo *exemplum*, in che cosa consiste l'attività del pensare.

L'esemplarità è legata alla pluralità e alla responsabilità. Poiché viviamo sempre con altri, ogni azione è anche un esempio, è esemplare; scrive Arendt nel '66: «responsabilità significa essenzialmente: sapere che creiamo un esempio che gli altri "seguiranno"»<sup>500</sup>. L'esempio, infatti, può essere tale soltanto per un altro, nell'isolamento l'esemplarità sarebbe impossibile.<sup>501</sup>

Dal punto di vista del giudizio morale, il tema dell'esemplarità si intreccia con quello della scelta della nostra "compagnia": le nostre decisioni sul bene e sul male dipendono non solo dalla scelta della nostra condotta, ma anche dalla scelta dei nostri compagni, di coloro con cui vorremmo stare in compagnia e condividere la vita: e tale compagnia è scelta pensando a certi esempi di persone, ma anche di gesti o eventi, siano esse presenti o distanti nel tempo e nello spazio. Vero pericolo in campo morale, così come in quello politico, è praticare l'indifferenza nei confronti di chi frequentare e degli esempi cui trarre ispirazione.

«[...] le nostre decisioni sul bene e il male dipendono dalla scelta dei nostri compagni, di coloro con cui vogliamo passare il resto dei nostri giorni. E anche qui, questa compagnia è scelta pensando a certi esempi [...]. Ma il caso più plausibile e frequente, purtroppo, è quello di coloro che vengono a dirci che non importa, che qualsiasi compagnia andrà bene. Sul piano politico e morale, questa indifferenza, benché comune, è a mio avviso il pericolo maggiore che possiamo correre. E associato a questo, si profila oggi un altro pericolo, grave forse quanto il primo, ossia quella tendenza, così diffusa, a non voler giudicare affatto. Dalla volontà o incapacità di scegliere i propri esempi e la propria compagnia, così come [...] di relazionarsi agli altri tramite il giudizio, scaturiscono i veri *skandala*, le vere pietre

<sup>497</sup> L. BAZZICALUPO, *Il giudizio politico in Arendt: tra estetica ed etica* cit., p. 54.

<sup>498</sup> H. ARENDT, *Verità e politica* cit., p. 57.

<sup>499</sup> F. W. NIETZSCHE, *Schopenhauer come educatore. Considerazioni inattuali III* in ID. *Opere 1870/1881* cit., p. 406.

<sup>500</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 513 (gennaio 1966).

<sup>501</sup> Cfr. S. DECAROLI, *A Capacity for Agreement* cit., p. 384.

d'inciampo che gli uomini non possono rimuovere perché non sono create da motivi umani o umanamente comprensibili. Lì si nasconde l'orrore e al tempo stesso la banalità del male»<sup>502</sup>.

Se si può «scegliere la propria compagnia fra gli uomini, le cose, i pensieri; nel presente come nel passato»<sup>503</sup>, significa che questa scelta è un esercizio di memoria e di immaginazione e che tale compagnia, come il confronto nel giudizio politico, può essere reale o immaginaria.

Arendt non risparmia le ambiguità anche in relazione all'esemplarità, affermando infatti che «il giudizio ha validità esemplare nella misura in cui l'esempio è scelto correttamente»<sup>504</sup>; ciò pare ribaltare la questione, in quanto significa che l'esempio dipende da una scelta corretta precedente. Il rapporto fra giudizio ed esempio verrebbe così a delineare una circolarità, perché, da un lato, l'esempio che abbiamo in mente dovrebbe aiutarci a formulare un giudizio e una scelta, mentre dall'altro, il giudizio pare doversi impegnare nella scelta dell'esempio più adeguato alla situazione. Ammesso che l'esperienza accumulata orienti il giudizio, questa non sarà altro che una conoscenza concernente la rilevanza di esempi senza i quali non potremmo immaginare concretamente un buon giudizio.<sup>505</sup> Così, l'esempio arendtiano pare essere sia il risultato di quell'operazione mentale di ampliamento della validità della singola occorrenza presa in considerazione nel giudizio, sia quel caso innovativo che, in virtù della sua qualità esemplare, è in grado di dare origine a giudizi ed azioni che, per così dire, valorizzano anche concretamente quell'esemplarità.<sup>506</sup>

Arendt sembra inoltre riconoscere che esistono dei limiti all'esempio, la cui validità dipenderebbe dal contesto, ossia da esperienze culturali condivise da una specifica comunità politica. Questi limiti vengono illustrati tramite l'esempio di Napoleone:<sup>507</sup> egli è un caso particolare, mentre il bonapartismo può diventare un caso esemplare solo per chi è in grado di comprenderlo perché ne ha conoscenza: «la validità di questo esempio resterà circoscritta a coloro che possiedono la particolare esperienza "Napoleone", o come suoi contemporanei o come eredi di questa specifica tradizione storica»<sup>508</sup>.

In conclusione, è interessante notare come sia il principio che l'esempio operino attraverso l'ispirazione e la persuasione.<sup>509</sup> Essi sono due «sorgenti di movimento» o «punti di riferimento» non normativi: il principio,

---

<sup>502</sup> H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., p. 126. Se qualcuno, afferma Arendt, preferisse la compagnia di Barbablu e intendesse prenderlo ad esempio, la cosa da fare sarebbe stargli lontano (Arendt si riferisce al racconto *Barbe-Bleue*, 1697, di Charles Perrault, in cui il protagonista uccide sei delle sue mogli).

<sup>503</sup> H. ARENDT, *La crisi della cultura* cit., p. 289. Sugli amici che per Arendt sono rimasti fonte di luce nei *dark times* cfr. D. CELERMAJER, *The Ethics of Friendship* in A. SCHAAP, D. CELERMAJER, V. KARALIS (edited by), *Power, Judgment and Political Evil* cit., pp. 55-69.

<sup>504</sup> H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., p. 126.

<sup>505</sup> Cfr. R. BEINER, *Political Judgment* cit., pp. 163-164.

<sup>506</sup> Cfr. E. TAVANI, *Hannah Arendt e lo spettacolo del mondo* cit., p. 194.

<sup>507</sup> Sull'esempio di Napoleone cfr. H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., pp. 124-125; EAD. *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy* cit., p. 032269; EAD. *Teoria del giudizio politico* cit., p. 126. Gottsegen sottolinea il carattere storico, concreto e contingente degli esempi (cfr. M. G. GOTTSEGEN, *The Political Thought of Hannah Arendt* cit., pp. 182-183).

<sup>508</sup> H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., p. 126.

<sup>509</sup> «In Arendt assistiamo a una sorta di confluenza nella persuasione di tutte quelle materie che presentano validità non coercitiva, là dove non viene seguito, ma piuttosto 'teso' un filo tra singolarità e generalità» (E. TAVANI, *Hannah Arendt e lo spettacolo del mondo* cit., p. 192).

infatti, muove l'azione "per amore di" (ed è per questo che l'*amor mundi* può essere considerato il più generale di tutti i principi), mentre l'esempio, in quanto criterio non astratto, guida il giudizio mediante il suo carattere persuasivo e orientativo, rappresentando una forma di validità non coercitiva. In un'occasione, Arendt collega esplicitamente le due nozioni di principio ed esempio, affermando che il principio che viene alla luce in un'azione può diventare un esempio per i posteri.<sup>510</sup> Il principio e l'esempio rappresentano, quindi, una maniera alternativa per affrontare il problema dell'arbitrarietà insita in ogni inizio, nonché del rapporto fra particolare e universale, ed esprimono il tentativo di trovare una terza via rispetto a ciò che rimane meramente soggettivo e la validità oggettiva della norma.

L'ispirazione e la persuasione tracciano un movimento che si origina dal particolare, mentre la prescrizione presuppone l'esistenza di una legge o un modello che dall'alto viene calato sul fenomeno. Arendt, infatti, distingue l'esempio dal modello,<sup>511</sup> il quale rappresenta una normatività puramente astratta, e tuttavia, è l'unica cosa che può guidare e costituire un punto di riferimento per giudizi e azioni rivolte al futuro. Mentre il modello si dà come asettica cornice entro cui si dovrebbe stare, imponendo un *aut-aut* nei termini di conformità o non-conformità, e ammettendo quindi un'unica risposta corretta, l'esempio, nella sua vicinanza concreta, stimola analogie, confronti, persuadendo e orientando in maniera non coercitiva o meccanica, lasciando al singolo individuo la libertà di scovare e costruire la sua personale strada da percorrere. L'esempio non è un libretto d'istruzioni, non esibisce alcun procedimento da seguire, non ha carattere né ingiuntivo né prescrittivo, ma è piuttosto equiparabile ad una bussola, che indica una direzione senza però poter prevedere cosa succederà lungo la strada.

---

<sup>510</sup> Cfr. H. ARENDT, *Speeches and Writing file 1923-1975, Essays and lectures, Remarks, American Society of Christian Ethics (Fourteenth Annual Meeting)* cit., p. 011838. Dall'originale: «*But if you look at the criterion for this acting, I think, if I say that this is a performing activity, then the criterion for politics will be rather virtuosity than virtue. Then the question is the how, and whether while things are being done, it looks as though something "lightens up". That is, the inspiring principle, which we can never put down as a result, has a chance again to shine out, and then become an example for later. That is the way Achilles' courage becomes an example for later generations.*».

<sup>511</sup> Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 467 (1957); EAD. *Speeches and Writing file 1923-1975, Excerpts and notes, Judgment* cit., p. 032176, in cui scrive: «*[...] Exemplarity – The particular becomes example (to be distinguished from models)*».

## *Conclusioni*

Il pensiero di Hannah Arendt viene soprattutto interpretato come il tentativo di restituire dignità alla politica, come l'impegno ad un suo ripensamento e all'affermazione del suo statuto di ambito autonomo. In realtà, concretizzandosi poi in un'indagine sui rapporti che la sfera politica intrattiene con altri ambiti dell'esistenza umana, il pensiero politico arendtiano si traduce anche in una riflessione sullo statuto della filosofia e della morale. L'etica e la filosofia vengono entrambe ripensate a partire dall'esperienza, assieme storica e personale, del totalitarismo e in relazione ad essa. Arendt tenta infatti di rispondere ai fallimenti che l'umanità ha vissuto nel Novecento su due piani, distinti ma non separati: quello del crimine "agito" e della colpa, e quello delle responsabilità del pensiero filosofico e dei pensatori di professione.<sup>1</sup>

Per quanto riguarda la filosofia, la "colpa" di cui si è macchiata la tradizione filosofica occidentale nei confronti della politica non è stata soltanto quella di aver cercato di dominarne e governarne l'imprevedibilità a partire da criteri istituiti in un ambito altro e supposto superiore, ma anche quella, ben più radicale, di non aver mai adeguatamente pensato la dimensione plurale dell'esistere. Secondo Arendt, infatti, se la filosofia possiede la sua parte di responsabilità nella comparsa del male totalitario, è per la semplice ragione che non ha assunto l'agire come oggetto del suo meravigliarsi e del suo interrogarsi; scrive così nel marzo del '51: «[...] ho il sospetto che in tutto questo pasticcio la filosofia non sia innocente e monda da ogni macchia. Naturalmente non nel senso che Hitler abbia qualcosa a che fare con Platone [...] piuttosto, nel senso che questa filosofia occidentale non ha mai avuto un concetto puro della realtà politica, e non poteva averne uno, poiché essa ha parlato dell'uomo costretta dalla necessità, e ha trattato della pluralità solo incidentalmente»<sup>2</sup>. Arendt sostiene sì che vi sia stata una sorta di complicità da parte della tradizione metafisica della filosofia nella comparsa di Auschwitz, ma non si tratta per lei di un nesso causale diretto, quanto di una forte correlazione. Ella va quindi alla ricerca di quelle costanti filosofiche che, «seppur per motivi contingenti e non per un imperativo dialettico»<sup>3</sup>, dismettono i loro panni di mere astrazioni teoriche per tramutarsi in prassi totalitaria. Nonostante il suo ostinato antiplatonismo, infatti, a differenza di Popper, Arendt non ha mai identificato in Platone il padre del totalitarismo moderno, ma ha piuttosto visto in lui l'iniziatore di una metafisica ingannevole, perché avulsa dal mondo e concentrata su enti astratti che, in quanto dimentica della politica, non è stata in grado di opporre una resistenza teorica alla «nientificazione fattuale»<sup>4</sup> della pluralità. La tradizione non rappresenta quindi la causa del totalitarismo, ma una condizione che ne facilita la comparsa e, soprattutto, il successo: è la metafisica come rifiuto del finito, del contingente e del plurale e come fascinazione dell'Uno a designare una modalità di concepire l'umano in termini universali

---

<sup>1</sup> Cfr. S. LAVI, *Crimes of Action, Crimes of Thought. Arendt on Reconciliation, Forgiveness and Judgment* in R. BERKOWITZ, J. KATZ, T. KEENAN (ed. by), *Thinking in Dark Times* cit., pp. 229-234.

<sup>2</sup> H. ARENDT, K. JASPERS, *Carteggio* cit., p. 105 (lettera del 4 marzo 1951).

<sup>3</sup> S. FORTI, *Banalità del male* cit., p. 32. Arendt ha infatti caratterizzato la comparsa sulla scena del mondo dell'evento totalitario come un processo di cristallizzazione di elementi che sono "precipitati" in totalitarismo.

<sup>4</sup> A. CAVARERO, *Il Socrate di Hannah Arendt* cit., p. 80.

e monistici che è pericolosa, perché si presta all'eliminazione materiale, anziché solo speculativa, delle esistenze plurali.

Per quanto riguarda, invece, la morale, è quella che parla in termini di comandi e obbligazioni ad essere per Arendt la più nociva, in quanto rende non necessario il giudizio individuale e si rivela quindi, in definitiva, deresponsabilizzante. Di qui il rifiuto e la critica, aspra e a tratti semplificante, tanto dell'etica cristiana quanto di quella kantiana, critica che rappresenta un attacco frontale a quella che per una certa tradizione è considerata una virtù, ossia l'obbedienza, e che per Arendt rappresenta invece, in ambito morale e politico, l'atteggiamento più deleterio e preoccupante. Soltanto, quindi, un'etica intrinsecamente critica e antidogmatica, modellata sullo spirito socratico e basata sulla capacità di giudicare autonomamente, può costituire un argine alle derive e agli elementi totalitari che sopravvivono alla caduta dei regimi totalitari stessi.<sup>5</sup> Quella arendtiana è un'etica non teorizzata, non scritta, che combina l'etica socratica del pensiero, l'esigenza illuminista di autonomia, il giudizio riflettente kantiano, un accento sulla singolarità e l'assenza di fondamenti normativi. La differenziazione rispetto all'ambito politico e l'autonomia di entrambe le sfere fa sì, da un lato, che l'etica normativamente intesa non venga applicata all'ambito dell'agire e ad esso imposta, e dall'altro, che l'etica intesa come istanza morale che nasce nella singolarità venga sottratta ai pericoli di manipolazione sociale e politica. In questo modo, vengono asserite tanto l'autonomia dell'azione quanto quella del pensiero, le più pure e le più alte delle attività umane. Che tale separazione fra le sfere della politica e della morale non si traduca in una estetizzazione o in una immoralità della vita politica lo si evince dal fatto che quest'ultima risponde a criteri ad essa interni, e non eteroimposti, e dal fatto che deve includere quell'istanza etica che fiorisce dal pensare e che si manifesta nel giudicare.

Nonostante Arendt riferisca il suo discorso alle situazioni di crisi, non è possibile considerare la sua riflessione morale come la delineazione di un'etica puramente emergenziale; la responsabilità del pensiero, infatti, non fa altro che accentuarsi e venir più urgentemente percepita nei momenti di crisi, ossia quando la tradizione con le sue norme non tiene più, ma essa dev'essere una presenza costante nell'esistenza di ogni singolo individuo.<sup>6</sup> In altre parole, il giudizio morale, anche ammesso si formi in un contesto di crisi, deve rivelare una struttura della personalità o della soggettività (l'attitudine a pensare) che dev'essere già presente, altrimenti non sarebbe nemmeno possibile giustificare come esso possa darsi in situazioni estreme.

---

<sup>5</sup> «La sola etica che ci può immunizzare dai rischi del totalitarismo è quella socratica: l'etica o, meglio, l'archi-etica del pensiero [...] un'etica che sta al di là di tutte le etiche e che alimenta l'autonomia del giudicare [...] del cittadino comune che si confronta (e, se è il caso, confligge) con gli altri nello spazio pubblico-politico» (F. FISTETTI, *L'epoca dei totalitarismi è davvero finita? Una rilettura di Hannah Arendt, Introduzione* ad H. ARENDT, *L'immagine dell'inferno. Scritti sul totalitarismo*, Editori Riuniti, Roma 2001, p. 32). Cfr. inoltre É. TASSIN, *Gli elementi totalitari delle società post-totalitarie* in F. FISTETTI, F. R. RECCHIA LUCIANI (a cura di), *Hannah Arendt cit.*, pp. 163-173. Tassin individua, oltre al dominio politico (totale) sugli individui, altre tre forme di dominio: quello economico (globale), che punta a sottomettere l'insieme delle condotte umane allo schema del consumo, quello tecno-scientifico (radicale), che vuole impadronirsi delle condizioni dell'umano, e quello religioso (integrale o fondamentale), che mira a sottomettere il pensiero all'intangibilità di un dogma. In questa prospettiva, dunque, il dominio totale è un tratto caratteristico della modernità e la dissoluzione del mondo politico non è che una declinazione particolare di un processo più generale di negazione del mondo le cui occorrenze si registrano anche in campi diversi da quello politico.

<sup>6</sup> Cfr. L. SAVARINO, *Responsabilità del pensiero e giudizio politico cit.*, p. 61.

Come si è visto, al modo *mainstream* di intendere la filosofia, Arendt ne contrappone un altro, che ha riconosciuto in maniera particolare in Socrate, Kant e Jaspers, i quali hanno inteso il filosofare come pratica dialogica, come pensiero attuato nella pubblicità e nella comunicabilità, come rischiaramento al servizio dell'esistenza. La critica arendtiana non si rivolge, quindi, alla filosofia *tout court*, ma ad un certo modo, divenuto egemone per la tradizione occidentale, di intenderla e praticarla.

La riflessione degli anni Cinquanta, in particolare sulla figura di Socrate, diventa occasione per elaborare quella cornice teorica e quegli strumenti concettuali che le serviranno a mettere a punto la sua successiva indagine sulla facoltà del giudizio. Il filosofo ateniese, infatti, praticava il suo modo di intendere il filosofare mediante il confronto pubblico e lo scambio di opinioni, senza voler insegnare alcunché, ma rapportandosi coi *polites* nelle modalità dell'amicizia e della persuasione; egli, inoltre, in quanto scopritore del pensiero come dialogo interiore e come attitudine critica, illustra i risvolti e le potenzialità etico-politiche di quella facoltà che i pensatori di professione hanno distorto e trasformato in uno stile di vita, il *bios thēoretikōs*, estraneo alla sfera delle faccende umane. Queste peculiarità socratiche si riveleranno fondamentali per alcune operazioni arendtiane: la riabilitazione della *doxa*, ossia di quell'elemento soggettivo non contrapposto alla verità da cui ha origine ogni giudizio, e la riflessione su quella pluralità che anima la solitudine del pensiero, il quale non si configura quindi come uno stato di abbandono del mondo, ma come condizione per abitarlo in un certo modo.

L'accento che Arendt pone sulla socialità e sull'intersoggettività, non soltanto nell'agire, ma anche nell'ambito delle facoltà mentali, viene recuperato grazie a Kant, il cui giudizio riflettente offre il modello per il giudizio arendtiano, nel quale l'universale viene cercato unicamente a partire dalla novità che ogni particolare racchiude in sé. Si può dire che Arendt declini l'essere-con e l'essere-nel-mondo heideggeriani anche come "pensare-con" (*Mitdenken*) e che il giudizio ne rappresenti la manifestazione mentale per eccellenza. Un pensiero aperto e comunicativo, che tiene conto della pluralità dei punti di vista, si realizza proprio nella facoltà di giudicare, grazie al *sensus communis* e all'immaginazione. Attraverso il giudizio, il pensiero può uscire dal suo ritrarsi e recuperare un rapporto con il mondo e con gli altri, realizzando specifici effetti di realtà, effetti pratici in quanto etico-politici. In questo orizzonte, la questione del giudizio costituisce la più tarda espressione e la chiave di volta di quello sforzo costante teso a connettere e accordare la vita della mente e la vita della *polis*.

Il giudizio è, per così dire, quell'atteggiamento che la mente assume, nel suo rapportarsi al mondo, né tirannico – ma, dal punto di vista politico, aperto e rappresentativo – né deferente – ma, dal punto di vista morale, libero e resiliente. Se, infatti, obbedienza, conformismo e condiscendenza rappresentano atteggiamenti non rispettosi della dignità del singolo, in quanto indicano la rinuncia all'assunzione della responsabilità del pensiero e della scelta, autoritarismo, ideologia e contemplazione non lo sono nei confronti della pluralità, poiché o mirano ad ingabbiarla o prescindono da essa.

L'analisi del rapporto fra *sensus communis* e mondo, da un lato, nonché fra dualità interiore e pluralità mondiale, dall'altro, rivela il carattere pratico e relazionale della vita della mente – il cui funzionamento è precluso allorché sia impedito l'incontro con gli altri – quale corollario dell'assunto della struttura

fenomenica del reale: la fondamentale pluralità struttura tanto la sfera mondana delle apparenze quanto quella delle facoltà spirituali dell'uomo. Queste due sfere sono, nello stesso tempo, irriducibili e coimplicantesi. Il mondo non rappresenta una creazione, una proiezione o un'oggettivazione del pensiero, ma ad esso oppone una resistenza insopprimibile: esso trascende le singole esistenze nella sua durata, esiste indipendentemente dalle nostre volontà nella sua realtà e, in quanto regno plurale e, quindi, contingente, si sottrae alla presa e alla determinazione stabilizzante del concetto; allo stesso modo, il pensiero non può essere concepito come un mero derivato, precipitato o sublimato del mondo, in quanto la libertà che lo contraddistingue, la capacità innovativa dell'immaginazione e l'autonomia del giudizio segnano uno scarto rispetto al mero dato di fatto. Ciò che non espone tale impostazione al sospetto di semplice realismo, da un lato, o di indipendenza dello spirito umano, dall'altro, è la relazionalità, ovvero il fatto che, pur irriducibili nelle loro estreme polarità, pensiero e mondo stanno in una relazione strutturalmente costitutiva per entrambi: il pensiero, infatti, ha bisogno del mondo poiché da esso trae la materia per la propria attività, così come ha bisogno delle prospettive plurali degli altri per acquisire certezza riguardo alla realtà di cui fa esperienza; da parte sua, la sfera mondana dell'apparire non sorge solamente dalle attività della *vita activa* come l'operare e l'agire, ma anche grazie alle facoltà della mente umana, in quanto è solo nel pensiero rammemorante e, in particolare, nel giudizio, che essa può acquisire senso e stabilità nel tempo, ed è solo nel suo mostrarsi ai molti che può acquisire il suo carattere di oggettività. Poiché non possono sussistere l'una senza l'altra, il rapporto fra la vita mentale e la sfera mondana è pertanto di reciproca coimplicazione. L'interdipendenza e la cooriginarietà fra le due è segnalata dal fatto che, da un lato, il mondo si realizza mediante attività sia pratiche che mentali e che, dall'altro, tali attività presuppongono questo stesso orizzonte mondano come loro intrascendibile condizione di possibilità. Purtuttavia, l'irriducibilità dei dialoganti è ugualmente essenziale a questa concezione: la loro esistenza autonoma è indice della loro capacità di eccedersi, ovvero di sottrarsi alla cattura dell'altro. La relazione fra mondo e vita mentale è caratterizzata, quindi, da due aspetti fondamentali ed inseparabili: irriducibilità pur nella coimplicazione e codipendenza pur nell'autonomia.<sup>7</sup>

L'ancoraggio del giudicare alle condizioni basilari nelle quali è data l'esistenza umana si evince anche da quanto segue. La natalità imprime un destino di libertà che, negli atti giudicativi, esige di essere corrisposto in maniera degna dell'uomo, rispondendo di sé e dei propri atti. La pluralità, d'altro canto, segna un destino di convivenza non scelta che, nel giudicare, esige di essere "preso in carico" in maniera accorta, "facendo spazio", dentro di sé, agli altri. Nel constatare come queste due condizioni informino la struttura e la modalità del giudicare, si evidenzia anche come la natalità intrattenga un rapporto privilegiato col giudizio di tipo morale, mentre la pluralità col giudizio di carattere politico.

La pluralità dell'esistere rappresenta proprio il primo e fondamentale limite al "poter fare" dell'uomo. Non a caso, infatti, Arendt associa l'onnipotenza all'esser-uno. Questi limiti non vengono istituiti a partire da una

---

<sup>7</sup> Sulla cooriginarietà di mondo delle apparenze e attività mentali si veda L. SAVARINO, *Per una politica della mente* cit., pp. 218-227; sulla loro relazionalità e irriducibilità cfr. inoltre A. DAL LAGO, *Il pensiero plurale di Hannah Arendt* cit., p. 3.

speculazione teorica o da un comandamento morale, ma sono iscritti nella condizione umana in quanto tale. Gli “altri”, che per Arendt rappresentano ciò che non si può né evitare né dominare, possono soltanto essere accolti o distrutti. Da questo punto di vista, per quanto ci si possa interrogare in maniera ostinata, anche se non vana, sulle origini della violenza e le sue possibili risposte, il confronto pare essere, rispetto ad essa, l’unica alternativa praticabile. Il giudizio, nella sua peculiare declinazione politica, rappresenta una forma di accettazione e presa in carico dell’alterità plurale inerente alla nostra esistenza condivisa. Quello descritto da Arendt è, infatti, un giudizio che, nella sua modalità (riflettente) di funzionamento, è già di per sé aperto alla considerazione delle prospettive altrui: la pretesa della condivisibilità del giudizio di gusto, infatti, non porta tanto direttamente ed inevitabilmente all’accordo, quanto a tener conto, nel mio giudizio, anche degli altri. La mentalità allargata costituisce, così, il primo e più grande “vincolo” all’arbitrarietà cui il giudizio è, per sua natura, esposto.

L’aspetto più difficile, perché incompiuto, che Arendt ha affidato ai lettori di *The Life of the Mind* è quello della reciproca interrelazione fra le tre facoltà.<sup>8</sup> La presente ricerca ha inteso considerare soltanto i rapporti intercorrenti fra il pensiero e il giudizio per il fatto che, mentre nel giudizio viene individuata la più politica fra le attività spirituali dell’uomo, il pensiero è invece quella facoltà che più radicalmente si ritrae dall’ambito dell’agire e ad esso si oppone. Ancora più oscuro e, in ultima analisi, indeterminabile, resta il rapporto fra il giudizio e l’azione, che Arendt non tematizza, ma che sfiora nelle immagini kantiane della relazione fra gusto e genio e dell’umanità unita.

Se al centro di *The Human Condition* sta il “pensare a ciò che facciamo”, al centro di *The Life of the Mind* sta l’interrogativo su “che cosa facciamo quando pensiamo”, la cui parte presa in esame è stata quella che intendeva cimentarsi nel capire, nello specifico, “che cosa facciamo quando giudichiamo”. L’ampiezza semantica ricoperta dall’attività giudicativa si evince dagli aspetti messi in rilievo da Arendt, a cominciare da quello critico (l’atto di distinzione), passando per quello comunicativo e rappresentativo (con la parola o l’immaginazione), fino a quello redentivo (mediante il ricordo e la narrazione) ed, infine, a quello valutativo e decisionale (nella scelta personale). La complessità di significati e di funzioni che Arendt andava attribuendo alla facoltà del giudicare ha indotto a proporre come legittima la distinzione fra diverse modalità di giudizio – quello politico, quello storico ed, infine, quello morale –, evidentemente scindibili soltanto in

---

<sup>8</sup> Cfr. E. YOUNG-BRUEHL, *Reflections on The Life of the Mind* cit., p. 339; EAD. *Hannah Arendt 1906-1975* cit., pp. 514-515. Per Young-Bruehl, *La vita della mente* è un «trattato del buon governo mentale»: la mente viene presentata come fosse una repubblica e le sue tre facoltà come i tre rami di un governo che, tramite un reciproco controllo, consentono alle parti di restare fra loro in equilibrio. Condizione preliminare per questa armonia è che ciascuna parte goda di libertà interna: ognuna di esse infatti possiede un dualismo interno che non deve trasformarsi in una relazione di predominio. Nel pensiero, il dialogo interiore non deve mai prevedere il silenzio di una delle voci o il rifiuto di una di ascoltare l’altra. Nella volontà né il “voglio” né il “non voglio” devono autocraticamente esigere l’obbedienza assoluta dell’altra metà. Del pari, nel giudizio – che consiste in un gioco reciproco fra l’io e gli “altri” immaginati dall’io – non deve prevalere né l’io dello spettatore, né l’opinione degli altri, dei quali l’immaginazione fornisce una rappresentazione mentale. Nel testo consegnatoci da Arendt vengono descritte queste libertà interne alle tre facoltà, ma ciò che manca è il quadro completo delle relazioni fra di esse. Tuttavia, sebbene «la costituzione di questa repubblica mentale» non sia stata scritta, l’ideale è chiaro: la relazione fra le facoltà non deve essere gerarchica, il buon governo è dato dall’eguaglianza, dall’assenza della tirannia di una sulle altre, dalla loro armonia interna che poi si esplica anche all’esterno.



sede di indagine teorica, ma non nell'atto effettivo con cui si giudica nelle contingenze storico-esistenziali. Tale distinzione, infatti, può sembrare a prima vista troppo rigida e schematica, e attribuire alla riflessione arendtiana un eccesso di formalismo che, in realtà, le è estraneo; tuttavia, essa è stata adottata a partire da una differenziazione di ambiti che la stessa Arendt riconosceva (in particolare, la distinzione fra l'ambito politico e quello morale), al fine di coagulare attorno a diversi nuclei concettuali le specificità relative alle dimensioni politica, storica e morale del giudizio, senza mai mettere in dubbio il fatto che si tratti di dimensioni che, nella prassi giudicativa, si rivelano inscindibili e complementari e che, nello sviluppo della riflessione arendtiana, si sovrappongono continuamente.

La chiave di lettura utilizzata per approcciare questa multiforme facoltà è stata la figura dello spettatore, il quale rappresenta l'uomo colto nell'esercizio della sua facoltà giudicativa. Esso va quindi distinto, per la sua imparzialità e il suo non coinvolgimento diretto, dall'attore, ma anche, per la discorsività e la pluralità inerenti al suo sguardo, dal filosofo contemplatore. Se si danno diverse modalità di giudizio, a seconda degli ambiti dell'umana esperienza coinvolti, vi saranno di conseguenza diverse tipologie di spettatorialità, le quali possono essere individuate adottando un approccio ermeneutico che ne metta in luce le peculiarità, ossia la dimensione temporale coinvolta, la posizione rispetto alla comunità, l'oggetto del loro giudizio e la presenza effettiva o immaginata degli altri con cui instaurare un confronto.

Lo spettatore politico, partecipante alle questioni che premono alla comunità nel suo presente e/o in vista di un futuro e da esse sollecitato, è chiamato a raggiungere, mediante il confronto coi suoi concittadini, che possono essere presenti sulla scena pubblica o rappresentati dall'immaginazione, una imparzialità dal carattere asintotico. Lo spettatore storico è, invece, colui che, a partire da una posizione temporalmente esterna ai fatti, volge retrospettivamente il suo sguardo agli eventi del passato al fine di ricomporre la trama, estrarne un significato e garantirne la possibilità di permanenza nel tempo. Lo spettatore morale, infine, è quel partner nel pensare che si forma nel dialogo costante dell'io con se stesso e che tale dialogo rende possibile, che funge da testimone interiore e che, con la sua semplice presenza, indica ciò che dev'essere evitato; il giudizio etico, tuttavia, non ha un carattere meramente negativo ma, in virtù della scelta che esso presuppone, rivela un carattere costitutivo nei confronti dell'identità e della personalità. Dal momento che, prima che fra semplici alternative, nella decisione l'individuo sceglie di dar origine a se stesso, dell'impossibilità di fuggire all'aver-da-essere fa parte, in maniera costitutiva, l'aver-da-giudicare.

Attore e spettatore, rappresentando due modalità diverse di relazione col mondo, occupano la posizione dei due poli o estremi, reciprocamente dipendenti e complementari, di una relazione dalla natura essenzialmente politica. Concepirli come due ruoli separati significherebbe non soltanto dequalificare l'attività giudicativa e relegarla ad una dimensione puramente contemplativa priva di rapporti col mondo ma, più drasticamente, contraddire la concezione fenomenologica arendtiana dello spazio politico come spazio d'apparenza. In questa fondamentale e simbiotica relazione esistente fra l'attore e lo spettatore, si è rivelata l'insostenibilità di quella lettura che ha visto in Arendt la presenza di due diverse "teorie" del giudizio, a cui corrisponderebbero altrettante fasi del suo pensiero, una che lo considera facoltà relativa alla vita politica e un'altra che lo considera come componente della vita mentale. La spettatorialità non sta quindi agli antipodi

della partecipazione, ma ne rappresenta un'espressione e un momento fondamentale. Che l'attività spettatoriale costituisca un'altra modalità di partecipare alla vita politica di una comunità, vale in maniera particolare, evidentemente, per lo spettatore politico, il cui disinteresse non va inteso come indifferenza, bensì come imparzialità (ossia come il raggiungimento di una posizione il quanto più generale possibile). Ma anche lo spettatore storico non esiste mai indipendentemente dal contesto di una comunità politica, che costituisce il terreno da cui muove la sua attività, che lo condiziona, che gli offre il "materiale" da giudicare e che può contare sulla possibilità di essere ricordata proprio in virtù del suo giudizio; dal canto suo, questo spettatore ha bisogno della comprensione per tornare ad agire in maniera più consapevole. Lo spettatore interiore, infine, in quanto espressione dell'attitudine critica individuale, consente al singolo di porsi non passivamente nei confronti del contesto storico-politico in cui vive e agisce, ma di contribuire a rinnovarlo sfidandone i pregiudizi consolidati o di opporvisi quando ciò che ci si aspetta dai cittadini o che ad essi è imposto viene percepito come insostenibile.

Pur con importanti differenze e, a volte, con oscillazioni notevoli, è così emersa una certa unità di fondo nel percorso arendtiano, che non si è mai tradotto in una depoliticizzazione della facoltà di giudicare e che ha dato vita ad una affascinante, incompiuta e stratificata teoria della spettatorialità.

In questo modo, la concezione della politica come azione e come spazio condiviso di libertà vive un'ulteriore estensione, sfondando il perimetro della vita della mente e abbattendone la separatezza che la tradizione le aveva colpevolmente assegnato: la politica, in Arendt, non si esaurisce soltanto nell'azione, ma coinvolge anche la pratica del giudizio. Vi sono pertanto due fondamentali attività politiche, l'azione dell'attore e il giudizio dello spettatore, che ella analizza in momenti diversi della sua riflessione, ma che concepisce sostanzialmente come due facce della stessa medaglia. Chiunque si accosti al pensiero politico arendtiano privilegiando unicamente il lato dell'agire a discapito di quello del giudicare, ne avrà una comprensione inevitabilmente monca. Rispetto a tale pensiero, quindi, l'indagine sul giudizio non rappresenta una semplice e trascurabile appendice, ma ne costituisce il cuore pulsante, oltre che il punto di osservazione finale grazie al quale rinvenire in esso una unità di intenti pur nell'asistematicità.

Il fondamentale ruolo politico per la vita della comunità, da un lato, e quello morale per la crescita personale di ognuno, dall'altro, che Arendt attribuisce alla capacità di giudizio, lascia ipotizzare che la sua formazione rappresenti un compito educativo centrale. Infatti, se si ammette che l'educazione abbia il compito di preparare i giovani a porsi criticamente nei confronti dello stato di cose in cui si trovano a vivere e di formare i cittadini del futuro in vista della vita politica, si esigerà di conseguenza che nel processo educativo venga inclusa la preparazione e l'esercizio della facoltà del giudizio.<sup>9</sup> Senza un *training* di questo tipo, è difficile immaginare cittadini partecipanti e coinvolti negli affari pubblici o personalità mature, consapevoli e critiche. Il quadro abbozzato da queste brevi considerazioni viene però complicato se si tengono presenti alcune convinzioni della pensatrice: in primo luogo, il giudizio viene inteso come quel talento particolare che non si può insegnare, ma soltanto esercitare (alla cui mancanza nessuna "scuola" può porre rimedio); in

---

<sup>9</sup> Cfr. S. SMITH, *Education for Judgment: An Arendtian Paradox?* in M. GORDON (edited by), *Hannah Arendt and Education. Renewing Our Common World*, Westview Press, Boulder 2001, pp. 67-92.

secondo luogo, educazione e politica rappresentano due ambiti distinti, fra i quali sussistono rapporti complessi.<sup>10</sup> Secondo Arendt, ad esempio, l'educazione, nel suo fondamentale aspetto di protezione e conservazione, ha una responsabilità duplice e contrastante: da una parte, nei confronti dei nuovi arrivati, ossia dei bambini, ha la responsabilità di garantir loro la possibilità del cambiamento, deve avere una cura dei nuovi che garantisca la possibilità di innovare e "rimettere in sesto" il mondo; tutto ciò che nasce, ha inoltre bisogno della protezione dell'oscurità e della sicurezza di un ambiente privato (come la famiglia) per crescere indisturbato e deve essere introdotto nel mondo soltanto gradualmente. Dall'altra parte, l'educazione ha anche, nei confronti del mondo, la responsabilità di conservarlo e di proteggerlo, di garantirne la continuazione affinché non venga spazzato via dall'ondata di novità portata dall'arrivo dei nuovi nati.<sup>11</sup>

Porre la domanda su come sia possibile imparare a giudicare non può, pertanto, rimandare ad una risposta che indichi un metodo codificato e, quindi, riproducibile. Questo però non significa che la capacità di giudicare non possa venire sviluppata, e l'unico modo per sviluppare tale capacità sembra essere, per Arendt, quello di praticarla. Si impara a giudicare non in virtù dell'insegnamento, ma con l'esercizio e, nello specifico, mediante l'esercizio del pensiero, la coltivata abitudine a frequentare se stessi, l'attitudine a porsi domande circa il significato di ciò che si fa e a prendere in esame i punti di vista altrui. Infatti, Arendt sostiene che è «con l'applicazione dei canoni critici al proprio pensiero che si apprende l'arte della critica»<sup>12</sup>; si tratterebbe quindi di una sorta di *askesis*, qualcosa che non può essere dato per scontato, ma che, al contrario, va coltivato continuamente, in ciò che Foucault chiamerebbe una "atletica del giudizio"<sup>13</sup>. Ecco che, anche se non può divenire materia di trasmissione o di mera istruzione, è qualcosa che il sistema educativo può incoraggiare, favorendo lo sviluppo di abilità quali il pensiero critico e il pensiero rappresentativo – quel pensiero che è «fattore decisivo nella vita pubblica della politica»<sup>14</sup> – la comprensione e l'immaginazione, e garantendo occasioni adeguate per sperimentare il loro esercizio. Anche se in Arendt manca una esplicita messa in relazione della facoltà del giudizio con la questione educativa, traendo le dovute implicazioni dalla sua riflessione, è possibile ricavare un'idea di educazione che faccia della formazione della capacità giudicativa il suo perno e il suo obiettivo primario;<sup>15</sup> un'educazione come

---

<sup>10</sup> Cfr. H. ARENDT, *The Crisis in Education*, «Partisan Review», 25 (1958), pp. 493-513; trad. it. *La crisi dell'istruzione in EAD. Tra passato e futuro* cit., pp. 228-255; EAD, *Reflections on Little Rock*, «Dissent», 5 (1959), pp. 45-56; trad. it. *Riflessioni su Little Rock* in EAD, *Responsabilità e giudizio* cit., pp. 167-183.

<sup>11</sup> Cfr. H. ARENDT, *La crisi dell'istruzione* cit., p. 243.

<sup>12</sup> H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., p. 67.

<sup>13</sup> Cfr. S. FORTI, *Lecture socratiche* cit., p. 105.

<sup>14</sup> H. ARENDT, *Quaderni e diari* cit., p. 586 (novembre 1969).

<sup>15</sup> Per Margarete Durst, in Arendt è possibile ravvisare «i lineamenti di una filosofia dell'educazione strutturalmente critica in quanto appunto imperniata sul giudizio» (M. DURST, *Immaginazione, giudizio e azione educativa in Hannah Arendt* in M. DURST, A. MECCARIELLO, a cura di, *Hannah Arendt* cit., p. 111). Si veda inoltre L. G. MUSSO, *Formazione della persona ed educazione alla cittadinanza. Spunti a partire da H. Arendt*, Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, 3 (2016), pp. 521-542, secondo la quale l'attitudine che va stimolata maggiormente nei giovani è la magnanimità o *megalopsychia*.

formazione alla cittadinanza e della personalità, che spinga a diventare soggetti pensanti e giudicanti,<sup>16</sup> che prepari ad essere costantemente pronti e disposti ad intraprendere l'attività di giudicare, un'educazione senza garanzia di riuscita, poiché tale attività è sempre riferita alla novità e alla contingenza ed esposta al fallimento. Se l'educazione può essere considerata un modo – e pare essere un modo privilegiato – per 'legare' l'individuo al mondo, o quel canale di passaggio che permette al singolo di accedervi,<sup>17</sup> allora proseguire l'indagine sul rapporto fra educazione e facoltà di giudizio può rappresentare una strada proficua. È abbastanza chiaro che la pluralità, nonostante sia presentata da Arendt come una semplice condizione dell'esistenza umana, divenga poi, di fatto, per lei un problema. Si tratta allora di trasformarla da ostacolo ad oggetto del *thaumazein*, per il pensiero filosofico, e a condizione per l'esercizio e la validità del giudizio, per il pensiero politico. Se l'itinerario intellettuale di Hannah Arendt si muove sullo sfondo della relazione fra ciò che l'uomo può fare da solo e ciò che può realizzare assieme ad altri, questa fondamentale dinamica si ripresenta anche a livello della riflessione sull'attività giudicativa. Infatti, mentre nel giudizio politico, che ha di mira il mondo, imprescindibile è il confronto con le prospettive altrui, sul terreno giudizio morale si è chiamati a giudicare in autonomia e in solitudine, rifiutando ogni conformismo, sia esso quello ordinario presente in ogni comunità umana o quello estremo tipico dei regimi totalitari. Nel caratterizzare il giudizio morale come autonomo, ossia come legge a se stesso, il peso del ruolo rivestito dai giudizi altrui, viene sensibilmente ridimensionato rispetto alla dinamica prettamente politica del giudicare. Nei suoi corsi sulla morale della metà degli anni Sessanta, infatti, Arendt afferma:

«[...] tenendo conto degli altri nel mio giudicare, non è che io mi debba conformare per forza al loro giudizio. Io continuo a parlare con la mia voce e non ho bisogno del parere della maggioranza per farmi un'idea su ciò che è giusto.

Eppure, il mio giudizio non è del tutto soggettivo, nel senso che io non giungo alle mie conclusioni tenendo conto soltanto di me stessa. Certo, tenere conto degli altri nel formulare il mio giudizio non significa neppure tenere conto di tutti»<sup>18</sup>.

Questo passo indica che, sebbene anche nel giudizio morale sia per Arendt previsto l'*enlargement of the mind* e la considerazione dei punti di vista altrui è, in ultima analisi, il riferimento a se stessi ad essere dirimente per distinguere il giusto dall'ingiusto. La disponibilità al riconoscimento e al confronto con le opinioni altrui non implica né deferenza né fusione con esse. Il fondamento del giudizio di quel sé che, separatamente dagli altri, dice "no" pare essere più un *sensus privatus* che un *sensus communis*.<sup>19</sup> Infatti, quando Arendt parla di Eichmann, da un lato lega la sua incapacità di valutare moralmente all'incapacità di pensare e, precisamente, all'incapacità di vedere le cose dal punto di vista di qualcun altro, ma dall'altro

---

<sup>16</sup> Jon Nixon parla di «*becoming thoughtful*»: cfr. J. NIXON, *Interpretative Pedagogies for Higher Education. Arendt, Berger, Said, Nussbaum and their Legacies*, Bloomsbury, London 2012, pp. 49-63.

<sup>17</sup> «Di solito è la scuola a introdurre per prima il bambino nel mondo. Ora, la scuola non è affatto il mondo e non deve pretendere di esserlo; è semmai l'istituzione che abbiamo inserito tra l'ambito privato, domestico e il mondo, con lo scopo di permettere il passaggio dalla famiglia alla società» (H. ARENDT, *La crisi dell'istruzione* cit., p. 246).

<sup>18</sup> H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale* cit., pp. 121-122.

<sup>19</sup> Cfr. R. J. DOSTAL, *Judging Human Action* cit., pp. 159-160.

individua il punto di avvio della capacità morale nella disposizione ad avere rapporti con se stessi. Nel giudizio morale il soggetto pare quindi, ancora una volta, posto al singolare, in quanto esso rientra in quelle possibilità che all'individuo sono date nel momento in cui "si tira fuori", in una qualche misura, dalla pluralità.<sup>20</sup> In altre parole, se la politica ha a che fare col mondo e l'etica con l'io, e se la pratica del giudizio coinvolge le dimensioni della pluralità (attraverso l'allargamento del pensiero) e della singolarità (mediante un prendere posizione in prima persona), Arendt pare nettamente privilegiare l'aspetto plurale nel giudizio politico e quello singolare nel giudizio morale.

Il problema è proprio quello di tenere assieme, in uno stesso giudizio, questi due aspetti, ossia il pensiero rappresentativo (o la mentalità allargata) e l'armonia interiore dell'io con se stesso (e l'autonomia del giudizio), due criteri che paiono spingere in due direzioni diverse.<sup>21</sup> Ciò non significa però che le due dimensioni siano separabili o auto-escludentisi: si è infatti sottolineato come la considerazione dell'altro non scompaia nel giudizio etico, così come l'elemento singolare non è assente dal giudizio politico, il cui punto di partenza è la soggettività del *dokei moi* e la parzialità dell'opinione. La *enlarged mind* non è altro che l'aspetto complementare del *Selbstdenken*. Si tratta di due dinamiche costantemente implicate nel giudicare, che si combinano in misure diverse sulla base delle contingenze particolari, la cui esatta proporzione non è mai data o definibile in anticipo, ma sempre da trovare, ogni volta e di nuovo, sulla base della situazione data.<sup>22</sup> Il giudizio arendtiano è pronunciato da un soggetto singolare ed empirico, vincolato alla propria posizione e alla solitudine in cui la propria scelta deve compiersi, ma nello stesso tempo ancorato alla pluralità e ad un *sensus communis* soggiacente che, mentre lo costituisce e lo attraversa, lo eccede orientandolo al prossimo.<sup>23</sup> Il giudizio è quindi un'operazione che coinvolge tanto la dimensione singolare quanto quella plurale dell'esistenza umana, in quanto è un atto, al contempo, autonomo e reso possibile dal fatto che siamo inseriti in un mondo con altri. Il giudizio si configura quindi come questo movimento costante fra le istanze dell'io e quelle altrui. Il lavoro arendtiano su di esso raggiunge quindi, infine, un risultato suggestivo, tracciando un movimento circolare secondo il quale, da un lato, il singolo deve emergere dalla propria comunità di appartenenza e, dall'altro, deve costantemente tenere in considerazione la pluralità degli altri da cui è circondato. L'etica e la politica del giudizio arendtiano muovono dalla consapevolezza che il giudicare si dà, da una parte, mediante la voce di un io singolare che deve prendere posizione rispetto al mondo e decidere e, dall'altra, grazie ad un *sensus communis* che trascende la singolarità orientandola in direzione dell'alterità.

Possiamo intendere il movimento che si instaura nell'attività del giudicare come quello che mettiamo in atto quando osserviamo un dipinto o una fotografia, ossia quando spostiamo il nostro sguardo fra il primo piano e lo sfondo: nel giudizio politico, ciò che si pone in primo piano è l'imprescindibile pluralità e l'elemento

---

<sup>20</sup> Ci si riferisce qui a tutte quelle attività che per Arendt, pur con le non trascurabili differenze, avvengono in una condizione di assenza di relazioni squisitamente politiche con altri, come il lavorare, l'operare, l'amare o il pensare.

<sup>21</sup> Per Benhabib, ad esempio, Arendt fallisce nel conciliare la mentalità allargata e l'armonia dell'anima con se stessa (cfr. S. BENHABIB, *Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought* cit., p. 45).

<sup>22</sup> Cfr. M. BORREN, *'A Sense of the World'* cit., p. 247.

<sup>23</sup> Cfr. E. GREBLO, *Il poeta cieco* cit., p. 122.

soggettivo, che pure è presente, resta sullo sfondo, mentre nel giudizio morale accade l'inverso, è cioè la singolarità ad emergere pur presupponendo una comunità come suo orizzonte di provenienza e di destinazione.

Si è pertanto convinti che il fondamentale nodo problematico nella riflessione arendtiana sul giudizio non riguardi, come si è visto, il rapporto fra un ipotetico giudizio dell'attore e il giudizio di uno spettatore disgiunto dalla vita politica (come parte della letteratura critica ha ritenuto), bensì quello fra il momento singolare e il momento plurale coinvolti nell'atto giudicativo, poiché nel giudizio morale, sebbene in una misura non predeterminata o prevedibile, ma data sempre dall'incontro contingente fra un singolo e il mondo in circostanze particolari, il ruolo del *Selbstdenken* pare superare per importanza quello dell'*enlargement of the mind*.

In questo modo, Arendt tocca e illumina una caratteristica che risiede al cuore nella natura stessa del giudizio e, in particolare, del giudizio di carattere morale: quest'ultimo, infatti, deve essere fondato soggettivamente affinché non vengano minate irrimediabilmente la libertà e la responsabilità individuali.<sup>24</sup> L'aporia della responsabilità, cui si è fatto cenno, risiede nel fatto che ogni individuo è chiamato a decidere in prima persona senza tuttavia essere mai in grado di dare compiutamente ragione di tale decisione. Nonostante anche il giudizio etico sia sempre aperto alla dimensione intersoggettiva, resta, in ultima istanza, un giudizio mio in un senso molto più radicale rispetto a quello politico. Se nel giudizio che ha come oggetto il mondo non posso fare a meno delle prospettive altrui, è nel terreno morale che la singolarità è (quasi) completamente affidata a se stessa. Se la singolarità del giudizio morale e la salvaguardia della responsabilità individuale vanno assieme, ogni tentativo di fondare il giudizio su una base non soggettiva comporta anche una minaccia per la responsabilità, e se Arendt ha privilegiato la dimensione singolare in questo tipo di giudizio è proprio perché ciò che più aveva a cuore era la difesa e la valorizzazione di questa responsabilità individuale, nelle sue implicazioni tanto politiche quanto morali. La chiave per comprendere l'eccentricità del giudizio etico arendtiano è dunque il timore del mancato riconoscimento di quella responsabilità morale in cui ognuno è chiamato a decidere in prima persona in che direzione auto-progettarsi e a rispondere col proprio nome a ciò che ha posto in essere. Ciononostante, è bene ribadirlo, la mentalità allargata non è certo mobilitata per sollevare l'individuo dalla sua responsabilità più propria, ma come risorsa – al pari degli esempi (o dei principi, per quanto riguarda l'azione) – per strappare il giudizio all'arbitrio soggettivo.

Se l'interrogativo problematico, dal punto di vista etico, è come tener conto delle prospettive altrui senza scivolare nell'eteronomia, la questione sottostante diventa quella di come intendere l'autonomia stessa. Quest'ultima non va infatti intesa come una sorta di indipendenza assoluta, quasi come se del singolo potesse darsi un'astrazione tale da cancellarne la natura di essere incarnato e relazionale, che si trova a dover mediare fra istanze diverse, a pronunciarsi mediante giudizi particolari e contestuali. Se di autonomia si tratta sarà pur sempre un'«autonomia relazionale»<sup>25</sup>, l'unica possibile per esseri che fanno la loro comparsa su una

---

<sup>24</sup> È questo l'apporto arendtiano non trascurabile che ha lucidamente riconosciuto Bryan Garsten (cfr. B. GARSTEN, *The Elusiveness of Arendtian Judgment* cit., pp. 1091-1092).

<sup>25</sup> Cfr. J. NEDELSKY, *Judgment, Diversity and Relational Autonomy* in R. BEINER, J. NEDELSKY (edited by), *Judgment, Imagination and Politics* cit., pp. 103-120. Autonomia, sottolinea Jennifer Nedelsky, non significa

scena empirica, comune ed intersoggettiva e che dipendono dalla pluralità del mondo e degli altri per la loro stessa vita mentale.

Le oscillazioni nel rapporto fra le facoltà del pensiero e dell'azione, fra il modo di vita filosofico e quello politico, fra la dimensione della singolarità (o della dualità) e della pluralità, costituiscono il tratto ricorrente ed insolubile dell'opera arendtiana. Quel che la pensatrice non ha avuto il tempo di fare, è stato portare fino in fondo l'interrogazione sulle modalità con cui, anche e soprattutto nel giudicare, si relazionano la dimensione plurale e singolare dell'esistenza umana. La pluralità, infatti, pare rappresentare, nello stesso tempo, la condizione di possibilità e di validità, l'oggetto e il limite del giudizio politico; parimenti, la singolarità sembra costituire la condizione di possibilità e di validità, l'oggetto ma anche il prodotto del giudizio morale. Il giudizio arendtiano si configura così, al contempo, come un atto di attualizzazione, realizzazione e presa in carico della pluralità nella sua dimensione politica, e come un atto di singolarizzazione e di individuazione nella sua dimensione morale.

---

indipendenza (così come l'imparzialità del giudizio politico va distinta dall'oggettività). Questo gioco o doppio movimento proprio del giudizio, teso fra autonomia e confronto con altri, fra dimensione singolare e plurale, è stato adeguatamente reso con espressioni quali quella di "autonomia relazionale" o, come si è detto, di "imparzialità situata" (L. J. DISCH, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy* cit., p. 161), ossia con formulazioni che riescano a tenere assieme le due dimensioni.

## *Bibliografia*

### **1. Scritti di Hannah Arendt**

#### **1.1 Papers**

H. ARENDT, *Correspondence File 1938-1976, General 1938-1976, Bernstein Richard 1972-1974*, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), pp. 005208-005225 e 016479-016481.

H. ARENDT, *Correspondence File 1938-1976, General 1938-1976, Vlastos Gregory 1972-1975*, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), pp. 010368-010372.

H. ARENDT, *Adolf Eichmann File 1938-1968, Trial -Minutes of sessions - English - Nos. 6-8, Prosecutor's opening address*, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.).

H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Political Experiences in the Twentieth Century*, Cornell University, Ithaca (N.Y.) 1965, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (DC), pp. 023751-023786.

H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Philosophy and Politics: What Is Political Philosophy?, 1 of 2 folders*, New School for Social Research, New York (N.Y.) 1969, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (DC), pp. 024415-024475 [trad. it. parziale *Che cos'è la filosofia politica?*, a cura di S. FORTI, «MicroMega», 1 (2007), pp. 99-116].

H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Plato's Theaetetus*, New School for Social Research, New York (N.Y.) 1968, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (DC), pp. 024381-024414.

H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, History of Political Theory*, University of California, Berkeley (Calif.) 1955, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), pp. 3941-4105 e pp. 4171-4199 [trad. it. *Per un'etica della responsabilità. Lezioni di teoria politica*, a cura di M. T. PANSERA, Mimesis, Milano 2017].

H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Political Theory of Kant*, University of California, Berkeley (Calif.) 1955, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), pp. 032299-032325.



H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Basic Moral Propositions*, University of Chicago, Chicago (Ill.) 1966, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (DC), pp. 024530-024561.

H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Introduction Into Politics, 1 of 2 folders*, University of Chicago, Chicago (Ill.) 1963, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (DC), pp. 023838-023794.

H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Moral Philosophy*, University of Chicago, Chicago (Ill.) 1964, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), pp. 032346-032363.

H. ARENDT, *Subject File 1949-1975, Courses, Kant's Political Philosophy*, University of Chicago, Chicago (Ill.) 1964, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), pp. 032244-032298.

H. ARENDT, *Speeches and Writing file 1923-1975, Essays and lectures, Eichmann Adolf Lectures*, various venues 1962-1964, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), pp. 024813-024842.

H. ARENDT, *Speeches and Writing file 1923-1975, Essays and lectures, The Great Tradition and the Nature of Totalitarianism*, New School for Social Research, New York (N.Y.) 1953, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), pp. 4-13.

H. ARENDT, *Speeches and Writing file 1923-1975, Essays and lectures, Philosophy and Politics. The Problem of Action and Thought after the French Revolution*, lecture 1954, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), Folder 2 pp. 023394-023419 (files 4-34) e Folder 3 files 42-70 (numerazione di pagina assente) [trad. it. parziale *Socrate*, a cura di I. POSSENTI, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015, pp. 99-116].

H. ARENDT, *Speeches and Writing file 1923-1975, Essays and lectures, Remarks, American Society of Christian Ethics (Fourteenth Annual Meeting)*, Richmond (Virginia) 21 January 1973, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), pp. 011814-011839.

H. ARENDT, *Speeches and Writing file 1923-1975, Essays and lectures, Violence, lecture*, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), pp. 023431-023439.

H. ARENDT, *Speeches and Writing file 1923-1975, Excerpts and notes, Aristotle*, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), pp. 025106-025167.

H. ARENDT, *Speeches and Writing file 1923-1975, Excerpts and notes, "Gewissen"*, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), pp. 024843-024881.

H. ARENDT, *Speeches and Writing file 1923-1975, Excerpts and notes, Greece*, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), pp. 025462-025493.

H. ARENDT, *Speeches and Writing file 1923-1975, Excerpts and notes, Heidegger Martin and Friedrich Wilhelm Nietzsche*, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), pp. 024882-024902.

H. ARENDT, *Speeches and Writing file 1923-1975, Excerpts and notes, Judgment*, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), pp. 032158-032185.

H. ARENDT, *Speeches and Writing file 1923-1975, Excerpts and notes, Kant Immanuel*, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), pp. 032186-032209, pp. 032123-032157 e pp. 032392-032398.

H. ARENDT, *Speeches and Writing file 1923-1975, Excerpts and notes, Life of the Mind*, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington (D.C.), pp. 032105-032116.

## **1.2 Opere pubblicate**

H. ARENDT, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Julius Springer, Berlin 1929; trad. it. *Il concetto d'amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, a cura di L. BOELLA, SE, Milano 1992.

H. ARENDT, *Søren Kierkegaard*, «Frankfurter Zeitung», 75-76 (29 gennaio 1932); trad. inglese *Søren Kierkegaard* in EAD. *Essays in Understanding. 1930-1954: Formation, Exile and Totalitarianism*, edited by J. KOHN, Harcourt Brace & Co., New York 1994, pp. 44-49; trad. it. *Søren Kierkegaard* in EAD. *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, a cura di S. FORTI, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 83-87.

H. ARENDT, *We refugees*, «The Menorah Journal», 31 (1943), pp. 69-77; ristampato in EAD. *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, edited by R. H. FELDMAN, Grove Press, New

York 1978, pp. 55-66; trad. it. *Noi profughi* in EAD. *Ebraismo e modernità*, a cura di G. BETTINI, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 35-49.

H. ARENDT, *Race-Thinking Before Racism*, «The Review of Politics», 6 (1944), pp. 36-73; trad. it. *Il razzismo prima del razzismo*, Calstelvecchi Editore, Roma 2018.

H. ARENDT, *Franz Kafka: A Revaluation*, «Partisan Review», 11 (1944), pp. 412-422; trad. it. *Franz Kafka: il costruttore di modelli* in EAD. *Il futuro alle spalle*, Il Mulino, Urbino 2011 (nuova ed., 1981<sup>1</sup>), pp. 23-41.

H. ARENDT, *Organized Guilt and Universal Responsibility*, «Jewish Frontier», 13 (1945), pp. 19-23; ristampato in EAD. *Essays in Understanding* cit., pp. 121-132; trad. it. *Colpa organizzata e responsabilità universale* in EAD. *Archivio Arendt 1* cit., pp. 157-167.

H. ARENDT, *Nightmare and Flight*, Recensione a D. DE ROUGEMONT, *The Devil's Share*, «Partisan Review», 12 (1945), pp. 259-260; ristampato in EAD. *Essays in Understanding* cit., pp. 133-135; trad. it. *Incubo e fuga* in EAD. *Archivio Arendt 1* cit., pp. 168-170.

H. ARENDT, *What is Existenz Philosophy?*, «Partisan Review», 13 (1946), pp. 34-56; trad. it. *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, a cura di S. MALETTA, Jaca Book, Milano 1998.

H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace & Co., New York 1951; 2<sup>a</sup> ed. ampliata, The World Publishing Company, New York 1958; 3<sup>a</sup> ed. con nuove prefazioni Harcourt Brace and World, New York 1966; trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Giulio Einaudi editore, Torino 2009 (2<sup>a</sup> ed., 2004<sup>1</sup>).

H. ARENDT, *Ideology and Terror: a Novel Form of Government*, «The Review of Politics», 3 (1953), pp. 303-327, ristampato in EAD. *The Origins of Totalitarianism* (2<sup>a</sup> ed. ampliata) cit., pp. 460-479; trad. it. *Ideologia e terrore* in EAD. *Le origini del totalitarismo* cit., pp. 630-656.

H. ARENDT, *Rejoinder to Eric Voegelin's Review of «The Origin of Totalitarianism»*, «The Review of Politics», 15 (1953), pp. 76-85; ristampato come *A reply to Eric Voegelin* in EAD. *Essays in Understanding* cit. pp. 401-408; trad. it. *Una replica a Eric Voegelin* in EAD. *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, a cura di S. FORTI, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 173-180.

H. ARENDT, *Understanding and Politics*, «Partisan Review», 20 (1953), pp. 377-392; ristampato come *Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)* in EAD. *Essays in Understanding* cit., pp.

307-327; trad. it. *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)* in EAD. *Archivio Arendt 2 cit.*, pp. 79-98.

H. ARENDT, *Religion and Politics*, «Confluence», 3 (1953), pp. 105-126; trad. it. *Religione e politica* in G. A. BRIOSCHI, L. VALIANI (a cura di), *Totalitarismo e cultura*, Edizioni di Comunità, Milano 1957, pp. 285-304; ristampato in H. ARENDT, *Archivio Arendt 2 cit.*, pp. 139-162.

H. ARENDT, *Tradition and the Modern Age*, «Partisan Review», 22 (1954), pp. 53-75; ristampato in EAD., *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, Viking Press, New York 1961, pp. 17-40; trad. it. *La tradizione e l'età moderna* in EAD. *Tra passato e futuro*, Garzanti Editore, Milano 2005 (2<sup>a</sup> ed., 1991<sup>1</sup>), pp. 41-69.

H. ARENDT, *Europe and America: the Threat of Conformism*, «Commonweal», 60 (1954), pp. 607-610; ristampato come *The Threat of Conformism* in EAD. *Essays in Understanding cit.*, pp. 423-427; trad. it. *La minaccia del conformismo* in EAD. *Archivio Arendt 2 cit.*, pp. 194-198.

H. ARENDT, *The Rise and Development of Totalitarianism and Authoritarian Forms of Government in the Twentieth Century* in *A Compilation of Papers submitted to the International Conference on the Future of Freedom convened by the Congress for Cultural Freedom and held in Milan (Italy) from 12 to 17 September 1955*, Usha Printers, Bombay 1956, pp. 180-206; trad. it. *L'ascesa e lo sviluppo del totalitarismo e di forme di governo autoritarie nel XX secolo*, a cura di A. CUTRO, «La società degli individui», 14 (2002), pp. 113-134.

H. ARENDT, *Jaspers as Citizen of the World* in P. A. SCHILPP, *The Philosophy of Karl Jaspers*, Library of Living Philosophers, vol. 9, Tudor, New York 1957, pp. 539-549 (edizione tedesca H. ARENDT, *Bürger der Welt* in P. A. SCHILPP, hrsg. von, *Karl Jaspers*, Kohlhammer, Stuttgart 1957, pp. 532-543) ristampato in H. ARENDT, *Men in Dark Times*, Harcourt Brace & World, New York 1968, pp. 81-94; trad. it. *Jaspers cittadino del mondo?* in EAD. *Humanitas mundi. Scritti su Karl Jaspers*, a cura di R. PELUSO, Mimesis, Milano 2015, pp. 69-83.

H. ARENDT, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958; trad. it. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Bergamo 2011 (16<sup>a</sup> ed., 1964<sup>1</sup>).

H. ARENDT, *Rahel Varnhagen: the Life of a Jewess*, East and West Library, London 1958; trad. it. *Rahel Varnhagen. Storia di una ebrea*, Il Saggiatore, Milano 1988.

H. ARENDT, *Karl Jaspers. Reden zur Verleihung des Friedens-preises des Deutschen Buchhandels*, Piper, Monaco 1958; trad. inglese *Karl Jaspers: A Laudatio* in EAD. *Men in Dark Times* cit., pp. 71-80; trad. it. *Karl Jaspers. Una laudatio* in K. JASPERS, H. ARENDT, *Verità e umanità. Discorsi per il conferimento del premio per la pace dei librai tedeschi 1958*, a cura di A. BRAGANTINI, Mimesis Edizioni, Milano 2014, pp. 61-70.

H. ARENDT, *The Modern Concept of History*, «The Review of Politics», 20 (1958), pp. 570-590; ristampato come *The Concept of History: Ancient and Modern* in EAD. *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought* cit., pp. 41-90; trad. it. *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi* in EAD. *Tra passato e futuro* cit., pp. 70-129.

H. ARENDT, *The Crisis in Education*, «Partisan Review», 25 (1958), pp. 493-513; ristampato in EAD., *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought* cit., pp. 173-196; trad. it. *La crisi dell'istruzione* in EAD. *Tra passato e futuro* cit., pp. 228-255.

H. ARENDT, *What is Authority?* in C. J. FRIEDERICH (edited by), *Authority*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1958; ristampato in EAD. *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought* cit., pp. 91-141; trad. it. *Che cos'è l'autorità?* in EAD. *Tra passato e futuro* cit., pp. 130-192.

H. ARENDT, *Reflections on Little Rock*, «Dissent», 5 (1959), pp. 45-56; ristampato in EAD. *Responsibility and Judgment*, edited by J. KOHN, Schocken Books, New York 2003, pp. 193-213; trad. it. *Riflessioni su Little Rock* in EAD. *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. KOHN, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2010 (2004<sup>1</sup>), pp. 167-183.

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 EAD. *Men in Dark Times* cit., pp. 3-31; trad. it. *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, a cura di L. BOELLA, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006.

H. ARENDT, *Freedom and Politics: A Lecture*, «Chicago Review», 14 (1960), pp. 28-46; ristampato come *What is Freedom?* in EAD. *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought* cit., pp. 142-172; trad. it. *Che cos'è la libertà?* in EAD. *Tra passato e futuro* cit., pp. 193-227.

H. ARENDT, *Society and Culture*, «Daedalus», 89 (1960), pp. 278-287; ristampato come *The Crisis in Culture: its Social and its Political Significance* in EAD. *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought* cit., pp. 197-226; trad. it. *La crisi della cultura: nella società e nella politica* in EAD. *Tra passato e futuro* cit., pp. 256-289.

H. ARENDT, *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York 1961, ristampato (con due saggi aggiuntivi) come *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York 1968; trad. it. *Tra passato e futuro*, Garzanti Editore, Milano 2005 (2<sup>a</sup> ed., 1991<sup>1</sup>).

H. ARENDT, *Action and the «Pursuit of Happiness»* in A. DEMPFF, H. ARENDT, F. ENGEL-JANOSI (hrsg. von) *Politische Ordnung und Menschliche Existenz, Festschrift für Eric Voegelin zum 60. Geburtstag*, Beck, München 1962, pp. 1-16; trad. it. *L'azione e la «ricerca della felicità»*, Appendice a G. DUSO (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 333-348.

H. ARENDT, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, The Viking Press, New York 1963; 2<sup>a</sup> ed. ampliata, The Viking Press, New York 1965; trad. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2009 (15<sup>a</sup> ed., 1964<sup>1</sup>).

H. ARENDT, *Man's Conquest of Space*, «American Scholar», 32 (1963), pp. 524-540; ristampato come *The Conquest of Space and the Stature of Man* in EAD. *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought* cit., pp. 265-280; trad. it. *La conquista dello spazio e la statura dell'uomo* in EAD. *Verità e politica* seguito da *La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, a cura di V. SORRENTINO, Bollati Boringhieri, Torino 2012 (2<sup>a</sup> ed., 1995<sup>1</sup>), pp. 79-99.

H. ARENDT, *On Revolution*, Viking Press, New York 1963; trad. it. *Sulla Rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano 1989 (1983<sup>1</sup>).

H. ARENDT, *Postscript* in EAD. *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, revised and enlarged edition, The Viking Press, New York 1964, pp. 280-298; trad. it. *Le polemiche sul caso Eichmann*, Appendice ad EAD. *La banalità del male* cit., pp. 285-299.

H. ARENDT, "Eichmann in Jerusalem". *An Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt*, «Encounter», 22 (1964), pp. 51-56; ristampato in EAD. *The Jew as Pariah* cit., pp. 240-251; trad. it. «Eichmann a Gerusalemme». *Uno scambio di lettere tra Gershom Scholem e Hannah Arendt* in EAD. *Ebraismo e modernità* cit., pp. 215-228.

H. ARENDT, *Personal Responsibility under Dictatorship*, «The Listener», 72 (6 agosto 1964), pp. 185-187 e p. 205; ristampato in EAD. *Responsibility and Judgment* cit., pp. 17-48; trad. it. *La responsabilità personale sotto la dittatura* in EAD. *Responsabilità e giudizio* cit., pp. 15-40.

H. ARENDT, *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache* in G. GAUS, *Zur Person: Porträts in Frage und Antwort*, Feder Verlag, München 1964, pp. 15-32; ristampato in A. REIF (hrsg. von), *Gespräche mit Hannah Arendt*, Piper, München 1976, pp. 9-34; trad. it. *Che cosa resta? Resta la lingua materna. Conversazione di Hannah Arendt con Günther Gaus*, «aut-aut», 239-240 (1990), pp. 11-30; ristampato in EAD. *Archivio Arendt I cit.*, pp. 35-59.

H. ARENDT, *What is Permitted to Jove*, «The New Yorker», 5 novembre 1966, pp. 68-122; ristampato come *Bertolt Brecht: 1898-1956* in EAD. *Men in Dark Times cit.*, pp. 207-249; trad. it. *Bertolt Brecht: il poeta e il politico* in EAD. *Il futuro alle spalle cit.*, pp. 105-154.

H. ARENDT, *Truth and Politics*, «The New Yorker», 25 febbraio 1967, pp. 49-88; ristampato in EAD. *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York 1968, pp. 227-264; trad. it. *Verità e politica* in EAD. *Verità e politica* seguito da *La conquista dello spazio e la statura dell'uomo cit.*, pp. 37-38.

H. ARENDT, *Walter Benjamin*, «Merkur», 22 (1968), pp. 50-65, 209-223, 305-315; trad. inglese *Walter Benjamin 1892-1940* in EAD. *Men in Dark Times cit.*, pp. 153-206; trad. it. *Walter Benjamin: l'omino gobbo e il pescatore di perle* in EAD. *Il futuro alle spalle cit.*, pp. 43-103.

H. ARENDT, *Men in Dark Times*, Harcourt Brace & World, New York 1968.

H. ARENDT, *Preface* in EAD. *Men in Dark Times cit.*, pp. VII-X; trad. it. *Prefazione a Uomini in tempi bui (1968)*, «Shift. International Journal of Philosophical Studies», 2 (2017), pp. 185-187.

H. ARENDT, *Isak Dinesen: 1885-1962*, «The New Yorker», 9 novembre 1968, pp. 223-236; ristampato *Isak Dinesen: 1885-1963* in EAD. *Men in Dark Times cit.*, pp. 95-109; trad. it. *Isak Dinesen (1885-1962)*, «aut aut», 239-240 (1990), pp. 161-173.

H. ARENDT, *Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, «Merkur», 23 (1969), pp. 893-902; trad. inglese *Martin Heidegger at Eighty*, «The New York review of Books», 21 (1971), pp. 50-54; trad. it. *Martin Heidegger a ottant'anni*, a cura di A. DAL LAGO, «MicroMega», 2 (1988), pp. 169-179; ristampato come *Martin Heidegger compie ottant'anni* in G. ANDERS, H. ARENDT, H. JONAS, K. LÖWITH, L. STRAUSS, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Donzelli Editore, Roma 1998, pp. 63-73.

H. ARENDT, *On Violence*, Harcourt Brace and World, New York 1970; ristampato in EAD. *Crises of the Republic*, Harcourt Brace and Jovanovich, New York 1972, pp. 103-198; trad. it. *Sulla violenza*, Guanda, Parma 2011 (5<sup>a</sup> ed., 1996<sup>1</sup>).

H. ARENDT, *Civil Disobedience*, «The New Yorker», 12 settembre 1970, pp. 70-105; ristampato in EAD. *Crises of the Republic* cit., pp. 49-102; trad. it. *La disobbedienza civile* in EAD. *La disobbedienza civile e altri saggi*, Giuffrè Editore, Milano 1985, pp. 29-88; ora in EAD. *Disobbedienza civile*, Chiarelettere, Milano 2017.

H. ARENDT, *Thoughts on Politics and Revolution*, «The New York Review of Books», 16 (22 aprile 1971), pp. 8-20; ristampato in *Crises of the Republic* cit., pp. 199-233; trad. it. *Pensieri sulla politica e la rivoluzione* in EAD. *Politica e menzogna*, SugarCo, Milano 1985, pp. 279-280.

H. ARENDT, *Thinking and Moral Considerations. A Lecture*, «Social Research», 38 (1971), pp. 417-446; ristampato in EAD. *Responsibility and Judgment* cit., pp. 159-189; trad. it. *Il pensiero e le considerazioni morali* in EAD. *Responsabilità e giudizio* cit., pp. 137-163.

H. ARENDT, *Lying and Politics. Reflections on the Pentagon Papers*, «The New York Review of Books», 17 (1971), pp. 30-39; ristampato in EAD. *Crises of the Republic*, Harcourt Brace and Jovanovich, New York 1972, pp. 1-47; trad. it. *La menzogna in politica. Riflessioni sui "Pentagon Papers"*, a cura di O. GUARALDO, Casa Editrice Marietti, Genova-Milano 2007 (2006<sup>1</sup>).

H. ARENDT, *Crises of the Republic*, Harcourt Brace and Jovanovich, New York 1972.

H. ARENDT, *The Life of the Mind*, edited by M. McCARTHY, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978; trad. it. *La vita della mente*, a cura di A. DAL LAGO, Il Mulino, Bologna 2011 (nuova ed., 1987<sup>1</sup>).

H. ARENDT, *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, edited by R. H. FELDMAN, Grove Press, New York 1978; trad. it. *Ebraismo e modernità*, a cura di G. BETTINI, Feltrinelli, Milano 2003.

H. ARENDT, *On Hannah Arendt*, in M. A. HILL (edited by), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*, St. Martin's Press, New York 1979, pp. 301-339; trad. it. *Hannah Arendt su Hannah Arendt*, a cura di S. VELOTTI, «MicroMega», 8 (2006), pp. 147-176.

H. ARENDT, *Il futuro alle spalle*, il Mulino, Urbino 2011 (nuova ed., 1981<sup>1</sup>).



H. ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy* [corso del 1970], edited by R. BEINER, The University of Chicago Press, Chicago 1982; trad. it. *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, il melangolo, Genova 1990.

H. ARENDT, K. JASPERS, *Briefwechsel 1926-1969*, hrsg. von L. KÖHLER, H. SANER, Piper, München 1985; trad. it. parziale *Carteggio 1926-1969. Filosofia e politica*, a cura di A. DAL LAGO, Feltrinelli, Milano 1989.

H. ARENDT, *Labor, Work, Action* [convegno del 1964] in J. W. BERNAUER (edited by), *Amor mundi. Explorations in the faith and thought of Hannah Arendt*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrech-Boston 1987, pp. 29-42; trad. it. a cura di G. D. NERI, *Lavoro, opera, azione. Le forme della vita attiva, ombre corte*, Verona 2006 (4<sup>a</sup> ed., 1997<sup>1</sup>).

H. ARENDT, *Collective Responsibility* [convegno del 1968], in J. W. BERNAUER (edited by), *Amor mundi* cit., pp. 43-50; ristampato in H. ARENDT, *Responsibility and Judgment* cit., pp. 147-158; trad. it. *Responsabilità collettiva* in EAD. *Responsabilità e giudizio* cit., pp. 127-136.

H. ARENDT, *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo* [parte di una conferenza del 1954], «aut-aut», 239-240 (1990), pp. 31-46.

H. ARENDT, *Philosophy and Politics* [parte di un corso del 1954], «Social Research», 1 (1990), pp. 73-103; ristampato come *Socrates* in H. ARENDT, *The Promise of Politics*, edited by J. KOHN, Schocken Books, New York 2005, pp. 5-39; trad. it. *Filosofia e Politica*, a cura di M. GIUNGATI, «Humanitas», 6 (1998), pp. 941-976; ora in *Socrate*, a cura di I. POSSENTI, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015.

H. ARENDT, *Was ist Politik? Aus dem Nachlass*, hrsg. von U. LUDZ, Piper, München 1993; trad. inglese *Introduction into Politics* in EAD. *The Promise of Politics* cit., pp. 93-200; trad. it. *Che cos'è la politica?*, Giulio Einaudi editore, Torino 2006.

H. ARENDT, *Essays in Understanding. 1930-1954: Formation, Exile and Totalitarianism*, edited by J. KOHN, Harcourt Brace & Co., New York 1994; trad. it. *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, a cura di S. FORTI, Feltrinelli, Milano 2001 ed *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, a cura di S. FORTI, Feltrinelli, Milano 2003.

H. ARENDT, *On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding* [scritto nel 1953-1954] in EAD. *Essays in Understanding* cit., pp. 328-360; trad. it. *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione* in EAD. *Archivio Arendt 2* cit., pp. 99-131.

H. ARENDT, *Some Questions of Moral Philosophy* [corsi del 1965-1966], «Social Research», 61 (1994), pp. 739-764; ristampato in in EAD. *Responsibility and Judgment* cit., pp. 49-146; trad. it. *Alcune questioni di filosofia morale* in EAD. *Responsabilità e giudizio* cit., pp. 41-126.

H. ARENDT, M. McCARTHY, *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy. 1949-1975*, edited by C. BRIGHTMAN, Harcourt Brace, New York 1995; trad. it. *Tra amiche. La corrispondenza di Hannah Arendt e Mary McCarthy. 1949-1975*, Sellerio, Palermo 2008.

H. ARENDT, H. BLÜCHER, *Briefe 1936 – 1968*, Piper, München 1996; trad. inglese *Within Four Walls. The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher 1936-1968*, edited by L. KOHLER, Harcourt, New York 2000.

H. ARENDT, M. HEIDEGGER, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, hrsg. von U. LUDZ, Klostermann, Frankfurt a. M. 1998; trad. it. *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, Einaudi, Torino 2007.

H. ARENDT, *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought* [corso del 1953], edited by J. KOHN, «Social Research», 69 (2002), pp. 273-319; trad. it. *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, a cura di S. FORTI, «MicroMega», 5 (1995), pp. 35-108; ristampato in *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, a cura di S. FORTI, Raffaello Cortina Editore, Milano 2016.

H. ARENDT, *Denktagebuch. 1950-1973*, hrsg. von U. LUDZ und I. NORDMANN, Piper, München-Zürich 2002; trad. it. *Quaderni e diari. 1950-1973*, a cura di C. MARAZIA, Neri Pozza, Vicenza 2011 (2<sup>a</sup> ed., 2007<sup>1</sup>).

H. ARENDT, *Responsibility and Judgment*, edited by J. KOHN, Schocken Books, New York 2003; trad. it. *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. KOHN, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2010 (2004<sup>1</sup>).

H. ARENDT, *The Promise of Politics*, edited by J. KOHN, Schocken Books, New York 2005.

H. ARENDT, *The Tradition of Political Thought* in EAD. *The Promise of Politics* cit., pp. 40-62.

H. ARENDT, *Montesquieu's Revision of the Tradition* in EAD. *The Promise of Politics* cit., pp.63-69.

H. ARENDT, W. BENJAMIN, *Arendt und Benjamin. Texte, Briefe, Dokumente*, hrsg. von D. SCHÖTTKER, E. WIZISLA, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2006; trad. it. *L'angelo della storia. Testi, lettere, documenti*, Giuntina, Firenze 2017.

H. ARENDT, *Che cos'è la filosofia politica?* [parte di un corso del 1969], a cura di S. FORTI, «MicroMega», 1 (2007), pp. 99-116.

H. ARENDT, L. YAHIL, *Yahil-Arendt Correspondence 1961-1971*, «Yad Vashem Studies», 37 (2009), pp. 40-65; trad. tedesca «*Liebe Hannah Arendt...*». *Ein Briefwechsel zwischen Leni Yahil und Hannah Arendt, 1961-1971*, «Mittelweg», 36 (2010), pp. 1-24; trad. it. *L'amicizia e la Shoah. Corrispondenza con Leni Yahil*, EDB, Frascati 2017.

H. ARENDT, J. FEST, *Eichmann war von empörender Dummheit. Gespräche und Briefe*, hrsg. von U. LUDZ und T. WILD, München 2011; trad. it. a cura di C. BADOCCO, *Eichmann o la banalità del male. Intervista, lettere, documenti*, Casa Editrice Giuntina, Firenze 2013.

H. ARENDT, *The Last Interview and Other Conversations*, Melville House, New York 2013.

H. ARENDT, K. JASPERS, *Verità e umanità. Discorsi per il conferimento del premio per la pace dei librai tedeschi 1958*, a cura di A. BRAGANTINI, Mimesis Edizioni, Milano 2014.

H. ARENDT, *Humanitas mundi. Scritti su Karl Jaspers*, a cura di R. PELUSO, Mimesis, Milano 2015.

H. ARENDT, G. ANDERS, *Schreib doch mal hard facts über Dich. Briefe 1939 bis 1975. Texte und Dokumente*, hrsg. von K. PUTZ, Verlag C. H. Beck, München 2016; trad. it. *Scrivimi qualcosa di te. Lettere e documenti*, Carocci editore, Roma 2017.

H. ARENDT, *Per un'etica della responsabilità. Lezioni di teoria politica* [corso del 1955], a cura di M. T. PANSERA, Mimesis, Milano 2017.

H. ARENDT, *Thinking Without a Banister. Essays in Understanding, 1953-1975*, edited and with an Introduction by J. KOHN, Schocken Books, New York 2018.

## 2. Testi su Hannah Arendt

M. ABENSOUR, *Contro un fraintendimento del totalitarismo* in S. FORTI (a cura di), *Hannah Arendt*, Bruno Mondadori, Milano 1999, pp. 16-44.

M. ABENSOUR, *Hannah Arendt contro la filosofia politica?*, trad. it., Jaca Book, Milano 2010 (ed. orig. 2006).

M. ABENSOUR, *Against the Sovereignty of Philosophy over Politics: Arendt's Reading of Plato's Cave Allegory*, «Social Research», 74 (2007), pp. 955-982.

P. AMODIO, *Male radicale e banalità del male: Hannah Arendt e le aporie del pensare Auschwitz* in P. AMODIO, R. DE MAIO, G. LISSA (a cura di), *La Sho'ah tra interpretazione e memoria*, Vivarium, Napoli 1998, pp. 313-324.

D. ARDILLI, *Hannah Arendt: critica dell'ontologia e approssimazione al «concreto»*, «Esercizi Filosofici», 2 (2007), pp. 1-19.

A. ARGENIO, *L'iniziatore di nuovi inizi: una riflessione su Hannah Arendt*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», 10 (2008), pp. 75-96.

S. E. ASCHHEIM (edited by), *Hannah Arendt in Jerusalem*, University of California Press, Berkeley 2001.

B. ASSY, *Eichmann, Riccardo III e Socrate. Banalità del male e incapacità di pensare* in E. DONAGGIO, D. SCALZO (a cura di), *Sul male. A partire da Hannah Arendt*, Meltemi, Roma 2003, pp. 165-180.

B. ASSY, *Hannah Arendt's Doxa Glorifying Judgment and Exemplarity – A Potentially Public Space*, «Veritas (Porto Alegre)», 50 (2005), pp. 5-21.

B. ASSY, *Coltivare sentimenti pubblici. La struttura pubblica della vita della mente di Arendt* in F. FISTETTI, F. R. RECCHIA LUCIANI (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, il melangolo, Genova 2007, pp. 131-149.

B. ASSY, *Etica, responsabilità e giudizio in Hannah Arendt*, trad. it., Mimesis Edizioni, Milano 2015 (ed. orig. 2008).

A. AZOULAY, *Outside the Political Philosophy Tradition and Still Inside Tradition: Two Traditions of Political Philosophy*, «Constellations», 18 (2011), pp. 91-105.

P. BAEHR, P. WALSH (edited by), *The Anthem Companion to Hannah Arendt*, Anthem Press, New York-London 2017.

P. BAEHR, *The Theory of Totalitarian Leadership* in P. BAEHR, P. WALSH (edited by), *The Anthem Companion to Hannah Arendt* cit., pp. 221-248.

J. A. BARASH, *The Political Dimension of the Public World: On Hannah Arendt's Interpretation of Martin Heidegger* in L. MAY, J. KOHN (ed. by), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, The MIT Press, Cambridge (Mass.)-London 1997, pp. 251-268.

T. BARTOLOMEI VASCONCELOS, *Spettatori alla ribalta della storia. Il ruolo della Critica del Giudizio nel pensiero di Hannah Arendt*, «Prospettive settanta», 4 (1991), pp. 653-669.

L. BAZZICALUPO, *Il presente come tempo della politica* in E. PARISE (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1993, pp. 139-168.

L. BAZZICALUPO, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996.

L. BAZZICALUPO, *Il Kant di Hannah Arendt* in G. M. CHIODI, G. MARINI, R. GATTI (a cura di), *La filosofia politica di Kant*, FrancoAngeli, Milano 2001, pp. 153-157.

L. BAZZICALUPO, *Arendt: la passione della compassione* in M.P. FIMIANI (a cura di), *Philia*, Città del Sole, Napoli 2001, pp. 131-142.

L. BAZZICALUPO, *Il giudizio politico in Arendt: tra estetica ed etica* in S. MALETTA (a cura di), *Il legame segreto. La libertà in Hannah Arendt*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 45-58.

J. BEATTY, *Thinking and Moral Considerations: Socrates and Arendt's Eichmann* in L. P. HINCHMAN, S. K. HINCHMAN (edited by), *Hannah Arendt. Critical Essays*, State University of New York Press, Albany 1994, pp. 57-74 (ed. orig. 1976).

R. BEINER, *Il giudizio in Hannah Arendt. Saggio interpretativo*, Appendice ad H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico* cit., pp. 139-204 (ed. orig. 1982).

R. BEINER, *Judging in a World of Appearances: A Commentary on Hannah Arendt Unwritten Finale* in L. P. HINCHMAN, S. K. HINCHMAN (edited by), *Hannah Arendt* cit., pp. 365-388.

R. BEINER, J. NEDELSKY (edited by), *Judgment, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt*, Rowman & Littlefield, Lanham 2001.

R. BEINER, *Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures* in R. BEINER, J. NEDELSKY (edited by), *Judgment, Imagination and Politics* cit., pp. 91-101 (ed. orig. 1997).

- R. BEINER, *Rereading "Truth and Politics"*, «Philosophy and Social Criticism», 34 (2008), pp. 123-136.
- S. BELARDINELLI, *Natalità e azione in Hannah Arendt*, «La Nottola», 3 (1984), pp. 25-39 (parte prima); «La Nottola», 4 (1985), pp. 43-57 (parte seconda).
- S. BENHABIB, *Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought*, «Political Theory», 16 (1988), pp. 29-51.
- S. BENHABIB, *Hannah Arendt and The Redemptive Power of Narrative*, «Social Research», 1 (1990), pp. 167-196.
- S. BENHABIB, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2003 (new ed., 1996<sup>1</sup>).
- S. BENHABIB, *Arendt's Eichmann in Jerusalem* in D. VILLA (edited by), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 65-85.
- A. BENJAMIN, *Being and Appearing: Notes on Arendt and Relationality*, «Arendt Studies», Prepublished online March 14, 2018, DOI: 10.5840/arendtstudies20183139.
- R. BERKOWITZ, J. KATZ, T. KEENAN (edited by), *Thinking in Dark Times. Hannah Arendt on Ethics and Politics*, Fordham University Press, New York 2010.
- R. BERKOWITZ, *Solitude and the Activity of Thinking* in R. BERKOWITZ, J. KATZ, T. KEENAN (ed. by), *Thinking in Dark Times* cit., pp. 237-245.
- R. BERKOWITZ, *The Power of Non-Reconciliation – Arendt's Judgment of Adolf Eichmann*, «HannahArendt.net», 6 (2011).
- R. BERKOWITZ, I. STOREY (edited by), *Artifacts of Thinking. Reading Hannah Arendt's Denktagebuch*, Fordham University Press, New York 2017.
- R. BERKOWITZ, *Reconciling Oneself to the Impossibility of Reconciliation: Judgment and Wordliness in Hannah Arendt's Politics* in R. BERKOWITZ, I. STOREY (edited by), *Artifacts of Thinking* cit., pp. 9-36.

J. W. BERNAUER (edited by), *Amor mundi. Explorations in the faith and thought of Hannah Arendt*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrech-Boston 1987.

J. W. BERNAUER, *The Faith of Hannah Arendt: Amor mundi and its Critique. Assimilation of Religious Experience* in ID. (edited by), *Amor mundi cit.*, pp. 1-28.

R. J. BERNSTEIN, *Judging – the Actor and the Spectator* in ID. *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode*, Polity Press, Oxford 1986, pp. 221-237.

R. J. BERNSTEIN, “*The Banality of Evil*” *Reconsidered* in C. CALHOUN, J. MCGOWAN (edited by), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997, pp. 297-322.

R. J. BERNSTEIN, *Did Hannah Arendt Change Her Mind?: From Radical Evil to the Banality of Evil* in L. MAY, J. KOHN (ed. by), *Hannah Arendt cit.*, pp. 127-146.

R. J. BERNSTEIN, *Provocazione e appropriazione: la risposta a Martin Heidegger* in S. FORTI (a cura di), *Hannah Arendt cit.*, pp. 226-248.

R. J. BERNSTEIN, *Riflessioni sul male radicale: Arendt e Kant*, «La società degli individui», 13 (2002), pp. 5-17.

R. J. BERNSTEIN, *Arendt on Thinking* in D. VILLA (edited by), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt cit.*, pp. 277-292.

R. J. BERNSTEIN, *Is Evil Banal? A Misleading Question* in R. BERKOWITZ, J. KATZ, T. KEENAN (ed. by), *Thinking in Dark Times cit.*, pp. 131-136.

A. BESUSSI, *L'arte dei confini. Hannah Arendt e lo spazio pubblico*, «Rassegna Italiana di Sociologia», 38 (1997), pp. 245-269.

L. Y. BILSKY, *When Actor and Spectator Meet in the Courtroom: Reflections on Hannah Arendt's Concept of Judgment* in R. BEINER, J. NEDELSKY (edited by), *Judgment, Imagination and Politics cit.*, pp. 257-285.

P. BIRMINGHAM, *Hannah Arendt's Dismissal of the Ethical* in P. VAN HAUTE, P. BIRMINGHAM (edited by), *Dissensus Communis: Between Ethics and Politics*, Kok Pharos, Netherlands 1995, pp. 131-153.

- P. BIRMINGHAM, *Hannah Arendt: the Spectator's Vision* in J. J. HERMSEN, D. R. VILLA (edited by), *The Judge and the Spectator. Hannah Arendt's Political Philosophy*, Peeters, Leuven 1999, pp. 29-41.
- L. BOELLA, *Hannah Arendt "fenomenologa". Smantellamento della metafisica e critica dell'ontologia*, «aut-aut», 239-240 (1990), pp. 83-110.
- L. BOELLA, *Pensare liberamente, pensare il mondo* in AA. VV, *Diotima. Mettere al mondo il mondo*, La Tartaruga Edizioni, Milano 1990, pp. 173-188.
- L. BOELLA, *Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano 2005 (2<sup>a</sup> ed., 1995<sup>1</sup>).
- L. BOELLA, *Politica e morale dell'amicizia. Il carteggio Arendt-Heidegger*, «Fenomenologia e società», 24 (2001), pp. 3-22.
- L. BOELLA, *Cuori indistruttibili. L'idea di umanità in Hannah Arendt*, «La società degli individui», 5 (2002), pp. 19-37.
- L. BOELLA, *Umanità* in O. GUARALDO (a cura di), *Il Novecento di Hannah Arendt. Un lessico politico*, ombre corte, Verona 2008, pp. 127-137.
- M. BORREN, 'A Sense of the World': *Hannah Arendt's Hermeneutic Phenomenology of Common Sense*, «International Journal of Philosophical Studies», 21 (2013), pp. 225-255.
- P. BOWEN MOORE, *Natality, Amor mundi and Nuclearism in the Thought of Hannah Arendt* in J. W. BERNAUER (edited by), *Amor mundi* cit., pp. 135-156.
- L. BRADSHAW, *Acting and Thinking. The Political Thought of Hannah Arendt*, University of Toronto Press, Toronto 1989.
- S. BUCKLER, *Political Theory and Political Ethics in the Work of Hannah Arendt*, «Contemporary Political Theory», 6 (2007), pp. 461-483.
- S. BUCKLER, *Hannah Arendt and Political Theory: Challenging the Tradition*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011.



- P. D. BURDON: *Hannah Arendt: on judgment and responsibility*, «Griffith Law Review», 24 (2015), pp. 221-243.
- C. CALHOUN, J. MCGOWAN (edited by), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997.
- M. CANGIOTTI, *L'ethos della politica. Studio su Hannah Arendt*, QuattroVenti, Urbino 1990.
- M. CANGIOTTI, *Il pensiero come comprensione. La teoria 'ermeneutica' di Hannah Arendt* in S. MALETTA (a cura di), *Il legame segreto* cit., pp. 29-44.
- M. CANOVAN, *Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm* L. P. HINCHMAN, S. K. HINCHMAN (edited by), *Hannah Arendt* cit., pp. 179-205 (ed. orig. 1985).
- M. CANOVAN, *Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics*, «Social Research», 57 (1990), pp. 135-165.
- M. CANOVAN, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, Glasgow 1992.
- A. CARIDI, *Singolarità e senso comune in Hannah Arendt*, «Fenomenologia e società», 24 (2001), pp. 77-90.
- E. CARLI, *Hannah Arendt: «La condizione umana tra vita activa e vita contemplativa»* in E. PARISE (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità* cit., pp. 169-187.
- A. J. CASCARDI, *Communication and Transformation: Aesthetics and Politics in Kant and Arendt* in C. CALHOUN, J. MCGOWAN (edited by), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics* cit., pp. 99-131.
- R. CATANOSO, *Hannah Arendt. Il giudizio e la libertà*, «Il cannocchiale», 39 (2014), pp. 185-207.
- A. CAVARERO, *La verità della vita: Arendt e Jaspers*, «Il Mulino», 3 (1989), pp. 532-540.
- A. CAVARERO, *Dire la nascita* in AA. VV., *Diotima. Mettere al mondo il mondo* cit., pp. 93-121.
- A. CAVARERO, *Note arendtiane sulla caverna di Platone* in S. FORTI (a cura di), *Hannah Arendt*, Bruno Mondadori, Milano 1999, pp. 205-225.

- A. CAVARERO, *Politicizing Theory*, «Political Theory», 30 (2002), pp. 506-532.
- A. CAVARERO, *L'immaginazione politica* in O. GUARALDO, L. TEDOLDI (a cura di), *Lo stato dello Stato. Riflessioni sul potere politico in epoca globale*, ombre corte, Verona 2005, pp. 120-128.
- A. CAVARERO, *Il Socrate di Hannah Arendt* in H. ARENDT, *Socrate cit.*, pp. 73-98.
- A. CAVARERO, *Ombre aristoteliche sulla lettura arendtiana di Marx* in H. ARENDT, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale cit.*, pp. 143-162.
- M. CEDRONIO, *La democrazia in pericolo. Politica e storia nel pensiero di Hannah Arendt*, Il Mulino, Bologna 1994.
- D. CELERMAJER, *The Ethics of Friendship* in A. SCHAAP, D. CELERMAJER, V. KARALIS (edited by), *Power, Judgment and Political Evil. In Conversation with Hannah Arendt*, Routledge, London-New York 2016 (2<sup>a</sup> ed., 2010<sup>1</sup>), pp. 55-69.
- Ö. ÇELİK, *Judgment Capacities of the Actor and the Spectator in Hannah Arendt's Theory of Judgment*, «Boğaziçi Journal Review of Social, Economic and Administrative Studies», 27 (2013), pp. 85-106.
- R. CHACÓN, *Arendt's Denktagebuch, 1950–1973: An Unwritten Ethics for the Human Condition?*, «History of European Ideas», 39 (2013), pp. 561-582.
- F. CIARAMELLI, *Il tempo dell'inizio. Responsabilità e giudizio in H. Arendt ed E. Lévinas*, «Paradigmi», 9 (1991), pp. 477-504.
- E. CIOFLEC, *On Hannah Arendt: The Worldly In-Between of Human Beings and its Ethical Consequences*, «South African Journal of Philosophy», 31 (2012), pp. 646-663.
- P. COSTA, *La radicale banalità del male. Hannah Arendt e l'orrore totalitario* in E. DONAGGIO, D. SCALZO (a cura di), *Sul male cit.*, pp. 63-76.
- O. CROTTI, *La bellezza del bene. Il debito di Hannah Arendt nei confronti di Immanuel Kant*, Mimesis, Milano 2010.

- K. F. CURTIS, *Aesthetic Foundations of Democratic Politics in the Work of Hannah Arendt* in C. CALHOUN, J. MCGOWAN (edited by), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics* cit., pp. 27-52.
- A. DAL LAGO, «*Politeia*»: *cittadinanza ed esilio nell'opera di Hannah Arendt*, Il Mulino, 33 (1984), pp. 417-441.
- A. DAL LAGO, *La difficile vittoria sul tempo. Pensiero e azione in Hannah Arendt*, Introduzione ad H. ARENDT, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 9-61.
- A. DAL LAGO, *Il pensiero plurale di Hannah Arendt*, «aut-aut», 239-240 (1990), pp. 1-10.
- A. DAL LAGO, Introduzione ad H. ARENDT, *La lingua materna. La condizione umana e il pensiero plurale*, trad. it., Mimesis, Milano 2005, pp. 7-21.
- A. DAL LAGO, Introduzione ad H. ARENDT, *Tra passato e futuro* cit., pp. 5-20.
- A. DAL LAGO, *La città perduta*, Introduzione ad H. ARENDT, *Vita activa* cit., pp. VII-XXVIII.
- S. DECAROLI, *A Capacity for Agreement: Hannah Arendt and the Critique of Judgment*, «Social Theory and Practice», 33 (2007), pp. 361-386.
- A. DEGRYSE, *Sensus communis as a foundation for men as political beings: Arendt's reading of Kant's Critique of Judgment*, «Philosophy and Social Criticism», 37 (2011), pp. 345-358.
- B. DELL'AGNESE, *Umanesimo e tradizione in Hannah Arendt*, «Poliorama», 5-6 (1986), pp. 101-108.
- M. DENNENY, *The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgment* in M. A. HILL (edited by), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World* cit., pp. 245-274.
- M. DEUTSCHER, *Judgment after Arendt*, Ashgate, Aldershot 2007.
- M. DEUTSCHER, *Thinking From Underground* in A. SCHAAP, D. CELERMAJER, V. KARALIS (edited by), *Power, Judgment and Political Evil* cit., pp. 27-38.
- L. DI PINTO (a cura di), *Jürgen Habermas, Hannah Arendt, Nicolai Hartmann. Trittico di estetica*, Levante Editori, Bari 1996.

- L. J. DISCH, *More Truth than Fact: Storytelling as Critical Understanding in the Writings of H. Arendt*, «Political Theory», 21 (1993), pp. 665-694.
- L. J. DISCH, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca and London 1994.
- F. M. DOLAN, *Arendt on Philosophy and Politics* in D. VILLA (edited by), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* cit., pp. 261-276.
- E. DONAGGIO, D. SCALZO (a cura di), *Sul male. A partire da Hannah Arendt*, Meltemi, Roma 2003.
- S. DOSSA, *The Public Realm and the Public Self. The Political Theory of Hannah Arendt*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo (Ontario) 1989.
- R. J. DOSTAL, *Judging Human Action: Arendt's Appropriation of Kant* in R. BEINER e J. NEDELSKY (edited by), *Judgment, Imagination and Politics* cit., pp. 139-164 (ed. orig. 1984).
- M. DURST, *La forza della fragilità. La nascita in Hannah Arendt*, «Fenomenologia e società», 24 (2001), pp. 23-50.
- M. DURST, A. MECCARIELLO (a cura di), *Hannah Arendt. Percorsi di ricerca tra passato e futuro 1975-2005*, Giuntina, Firenze 2006.
- M. DURST, *Immaginazione, giudizio e azione educativa in Hannah Arendt* in M. DURST, A. MECCARIELLO (a cura di), *Hannah Arendt* cit., pp. 107-134.
- G. DUSO (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, FrancoAngeli, Milano 1988.
- G. DUSO, M. PICCININI, S. CHIGNOLA, G. RAMETTA, *Crisi della scienza politica e filosofia: Voegelin, Strauss e Arendt* in G. DUSO (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci editore, Roma 2015, pp. 429-448.
- C. ENAUDEAU, *Hannah Arendt: Politics, Opinion, Truth*, «Social Research», 74 (2007), pp. 1029-1044.
- A. ENEGRÉN, *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, trad. it., Edizioni Lavoro, Roma 1987 (ed. orig. 1984).

R. ESPOSITO (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, QuattroVenti, Urbino 1987.

R. ESPOSITO, *Il male in politica. Riflessioni su Arendt e Heidegger* in E. PARISE (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità* cit., pp. 63-82.

R. ESPOSITO, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli Editore, Roma 1996.

E. ETTINGER, *Hannah Arendt e Martin Heidegger: una grande storia d'amore*, trad. it., Garzanti, Milano 1996 (ed. orig. 1995).

E. FAINI GATTESCHI, *Soggetto e azione. Unicità e essere in comune nel pensiero di Hannah Arendt*, Edizioni Glossa, Milano 2009.

A. FERRARA, *Judgment, Identity and Authenticity: A Reconstruction of Hannah Arendt's Interpretation of Kant*, «Philosophy & Social Criticism», 24 (1998), pp. 113-136.

R. FINE, *Comprendere il male. Hannah Arendt e la "soluzione finale"* in M. P. LARA, *Ripensare il male*, trad. it., Meltemi, Roma 2003, pp. 231-263 (ed. orig. 2000).

F. FISTETTI, *Totalitarismo e nichilismo in Hannah Arendt* in C. GALLI (a cura di), *Logiche e crisi della modernità*, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 405-438.

F. FISTETTI, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Alle origini della filosofia occidentale*, Editori Riuniti, Roma 1998.

F. FISTETTI, *L'epoca dei totalitarismi è davvero finita? Una rilettura di Hannah Arendt*, Introduzione ad H. ARENDT, *L'immagine dell'inferno. Scritti sul totalitarismo*, Editori Riuniti, Roma 2001, pp. 7-96.

F. FISTETTI, *Che cos'è la morale? La lezione filosofica di Gerusalemme* in G. FURNARI LUVARÀ (a cura di), *Hannah Arendt tra filosofia e politica – Atti del convegno (Messina 25-26 novembre 2004)*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, pp. 51-74.

F. FISTETTI, F. R. RECCHIA LUCIANI (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, il melangolo, Genova 2007.

P. FLORES D'ARCAIS, *Undici tesi su Hannah Arendt*, «MicroMega», 1 (2007), pp. 91-98.

- B. FLYNN, *Arendt's Appropriation of Kant's Theory of Judgment*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 19 (1988), pp. 128-140.
- F. FOCHER, *La consapevolezza dei principii. Hannah Arendt e altri studi*, FrancoAngeli, Milano 1995.
- P. FORMOSA, *Is radical evil banal? Is banal evil radical?*, «Philosophy & Social Criticism», 33 (2007), pp. 717-735.
- S. FORTI, *Hannah Arendt: il pensiero, la volontà, il giudizio*, «Il Mulino», 1 (1988), pp. 170-177.
- S. FORTI, *Sul «giudizio riflettente» kantiano: Arendt e Lyotard a confronto* in E. PARISE (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità* cit., pp. 117-137.
- S. FORTI, *Hannah Arendt e la facoltà di giudicare: considerazioni su una eredità contesa*, «Teoria politica», 8 (1992), pp. 123-155.
- S. FORTI, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt fra filosofia e politica*, FrancoAngeli, Milano 1994.
- S. FORTI (a cura di), *Hannah Arendt*, Bruno Mondadori, Milano 1999.
- S. FORTI, *Hannah Arendt: filosofia e politica, Introduzione* a EAD. (a cura di) *Hannah Arendt* cit., pp. I-XXXIII.
- S. FORTI, *Vite senza mondo, Saggio introduttivo* a H. ARENDT, *Archivio Arendt 2* cit., pp. VII-XXV.
- S. FORTI, *Introduzione* a EAD. (a cura di) *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino 2004, pp. VII-XXXIV.
- S. FORTI, *Prefazione* ad H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2006, pp. V-IX.
- S. FORTI, *La passione dell'immortalità, Presentazione* ad H. ARENDT, *Che cos'è la filosofia politica?*, «MicroMega», 1 (2007), pp. 99-102.

- S. FORTI, *Tra passione filosofica e risentimento. La complicata amicizia di Hannah Arendt e Martin Heidegger* in G. ANGELINI, M. TESORO, *De amicitia. Scritti dedicati a Arturo Colombo*, FrancoAngeli, Milano 2007, pp. 657-665.
- S. FORTI, *Le figure del male, Saggio introduttivo ad H. ARENDT, Le origini del totalitarismo* cit., pp. XXVII-LIV.
- S. FORTI, *Lecture socratiche. Arendt, Foucault, Patočka* in H. ARENDT, *Socrate* cit., pp. 99-123.
- K. FRY, *The Role of Aesthetics in the Politics of Hannah Arendt*, «Philosophy Today», 45 (2001), pp. 46-51.
- K. FRY, *Arendt: A Guide for the Perplexed*, Continuum, London 2009.
- G. FURNARI LUVARÀ (a cura di), *Hannah Arendt tra filosofia e politica – Atti del convegno (Messina 25-26 novembre 2004)*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.
- G. FURNARI LUVARÀ, *Identità e differenza: il “due-in-uno” socratico in Hannah Arendt* in F. FISTETTI, F. R. RECCHIA LUCIANI (a cura di), *Hannah Arendt* cit., pp. 115-129.
- B. GARSTEN, *The Elusiveness of Arendtian Judgment*, «Social Research», 74 (2007), pp. 1071-1108.
- V. GÉRARD, *La perdita di senso dei problemi morali nei sistemi totalitari* in F. FISTETTI, F. R. RECCHIA LUCIANI (a cura di), *Hannah Arendt* cit., pp. 249-260.
- P. GILGEN, *Plurality without Harmony: On Hannah Arendt’s Kantianism*, «The Philosophical Forum», 43 (2012), pp. 259-275.
- M. L. GIACOBELLO, *La “storia” di Hannah Arendt. Comprensione e giudizio*, «Humanities», 3 (2014), pp. 127-157.
- B. GIACOMINI, «*Che cosa ci fa pensare?*» *Pathos e filosofia in Hannah Arendt* in U. CURI, B. GIACOMINI (a cura di), *L’affettività del pensiero*, «Paradosso», 1 (2012), pp. 31-58.
- B. GIACOMINI, *Idee che accendono la miccia. Politica e violenza nel pensiero di Hannah Arendt, Postfazione a L. SANÒ, Donne e violenza. Filosofia e guerra nel pensiero del ‘900*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 189-210.

S. GIORCELLI BERSANI, *L'auctoritas degli antichi. Hannah Arendt tra Grecia e Roma*, Mondadori Education, Milano 2010.

S. GIORCELLI BERSANI, "Pensare senza balaustra". *Hannah Arendt e l'antichità classica*, in L. BRIGNOLI, L. GIACHERO, S. GIORCELLI BERSANI, *Donne, mito e politica. La suggestione classica in Virginia Woolf, Marguerite Yourcenar e Hannah Arendt*, Iacobelli Editore, Roma 2012.

R. GIUSTI, *Antropologia della libertà. La comunità delle singolarità in Hannah Arendt*, Cittadella Editrice, Assisi 1999.

J. GLENN GRAY, *The abyss of freedom – and Hannah Arendt* in M. A. HILL (edited by), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World* cit., pp. 225-244.

M. GORDON (edited by), *Hannah Arendt and Education. Renewing Our Common World*, Westview Press, Boulder 2001.

M. G. GOTTSEGEN, *The Political Thought of Hannah Arendt*, State University of New York Press, Albany 1994.

E. GREBLO, *Il poeta cieco. Hannah Arendt e il giudizio*, «aut-aut», 239-240 (1990), pp. 111-126.

E. GREBLO, *L'inimicizia di pensiero e azione. Il Platone di Hannah Arendt* in A. MUNI (a cura di), *Platone nel pensiero moderno e contemporaneo*, vol. III, Limina Mentis, Villasanta (MB) 2014, pp. 3-19.

A. GRUNENBERG, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Storia di un amore*, trad. it., Longanesi, Milano 2009 (ed. orig. 2006).

A. GRUNENBERG, *Arendt, Heidegger, Jaspers: Thinking Through the Breach in Tradition*, «Social Research», 74 (2007), pp. 1003-1028.

O. GUARALDO, *Cristalli di storia: il totalitarismo tra abisso e redenzione* in S. FORTI (a cura di), *Hannah Arendt* cit., pp. 45-65.

O. GUARALDO, *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, Meltemi, Roma 2003.

O. GUARALDO, *Le verità della politica, Prefazione ad H. ARENDT, La menzogna in politica* cit., pp. VII-XXXVIII.



- O. GUARALDO, *Del deserto e delle oasi. Hannah Arendt e il potere di perdonare*, in J. KASPER, E. MANFREDOTTI, *Perdonare, le tragedie mancate*, Marietti, Milano 2007, pp. 47-74.
- O. GUARALDO (a cura di), *Il Novecento di Hannah Arendt. Un lessico politico*, ombre corte, Verona 2008.
- O. GUARALDO, *Hannah Arendt. La politica come libertà*, «Quaderni laici», 7 (2012), pp. 97-116.
- G. GUEDES ROSSATTI, *Kierkegaard, Hannah Arendt and the Advent of the "Hollow Men" or towards a Kierkegaardian Reading of Eichmann in Jerusalem*, «Kierkegaard Studies Yearbook», 19 (2014), pp. 301-328.
- J. HABERMAS, *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, «Comunità», 35 (1981), pp. 56-73 (ed. orig. 1976).
- P. HANSEN, *Hannah Arendt. Politics, History and Citizenship*, Polity Press, Oxford 2007 (3<sup>a</sup> ed., 1993<sup>1</sup>).
- P. HANSEN, *Individual Responsibility and Political Authority: Hannah Arendt at the Intersection of Moral and Political Philosophy* in A. YEATMAN, P. HANSEN, M. ZOLKOS, C. BARBOUR (edited by), *Action and Appearance. Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt*, Continuum, New York 2011, pp. 134-149.
- P. HAYDEN (edited by), *Hannah Arendt. Key Concepts*, Routledge, London and New York 2014.
- P. HAYDEN, *Arendt and the Political Power of Judgment* in ID. (edited by), *Hannah Arendt cit.*, pp. 167-184.
- Á. HELLER, *Hannah Arendt e la "vita contemplativa"*, «La Politica», 2 (1986), pp. 33-50.
- B. HENRY, *Il giudizio politico. Aspetti kantiani nel carteggio Arendt-Jaspers*, «Il pensiero politico», 20 (1987), pp. 361-375.
- B. HENRY, *Il problema del giudizio politico fra criticismo ed ermeneutica*, Morano Editore, Napoli 1992.
- J. J. HERMSEN, D. R. VILLA (edited by), *The Judge and the Spectator. Hannah Arendt's Political Philosophy*, Peeters, Leuven 1999.

A. HERZOG, *Hannah Arendt's Concept of Responsibility*, «Studies in Social and Political Thought», 10 (2004), pp. 39-52.

W. HEUER, *Il comprendere come chiarificazione dell'esperienza* in F. FISTETTI, F. R. RECCHIA LUCIANI (a cura di), *Hannah Arendt cit.*, pp. 87-98.

M. A. HILL (edited by), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*, St. Martin's Press, New York 1979.

L. P. HINCHMAN, S. K. HINCHMAN (edited by), *Hannah Arendt. Critical Essays*, State University of New York Press, Albany 1994.

L. P. HINCHMAN, S. K. HINCHMAN, *Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers* in L. P. HINCHMAN, S. K. HINCHMAN, *Hannah Arendt cit.*, pp. 143-178 (ed. orig. 1991).

B. HONIG, *Identità e differenza* in S. FORTI (a cura di), *Hannah Arendt cit.*, pp. 177-204 (ed. orig. 1988).

B. HONIG, *Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity* in J. BUTLER, J. W. SCOTT (edited by), *Feminists Theorize the Political*, Routledge, New York 1992, pp. 215-235.

B. HONIG, *The Politics of Agonism. A Critical Response to "Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action" by Dana R. Villa*, «Political Theory», 21 (1993), pp. 528-533.

G. HUNT, *Forgiveness*, «HA: Journal of the Hannah Arendt Center», 2 (2014), pp. 60–63.

J. C. ISAAC, *Democracy in Dark Times*, Cornell University Press, Ithaca 1998.

M. W. JACKSON, *The Responsibility of Judgment and the Judgment of Responsibility* in G. T. KAPLAN, C. S. KESSLER (edited by), *Hannah Arendt. Thinking, Judging, Freedom*, Allen & Unwin, Sydney 1989, pp. 42-55 (ed. orig. 1988).

M. JAY, *Hannah Arendt: Opposing Views*, «Partisan Review», 45 (1978), pp. 348-380.

H. JONAS, *Agire, conoscere, pensare: spigolature dell'opera filosofica di Hannah Arendt*, «aut-aut», 239-240 (1990), pp. 47-63 (ed. orig. 1976).

G. T. KAPLAN, C. S. KESSLER (edited by), *Hannah Arendt. Thinking, Judging, Freedom*, Allen & Unwin, Sydney 1989.

G. KATEB, *Freedom and Wordliness in the Thought of Hannah Arendt*, «Political Theory», 5 (1977), pp. 141-182.

G. KATEB, *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*, Rowman & Allanheld, Totowa (NJ) 1984.

G. KATEB, *H. Arendt e l'individualismo*, «Dianoia», 6 (2001), pp. 225-252 (ed. orig. 1994).

G. KATEB, *The Judgment of Arendt* in R. BEINER, J. NEDELSKY (edited by), *Judgment, Imagination and Politics* cit., pp. 121-138.

G. KATEB, *Political Action: its Nature and Advantages* in D. VILLA (edited by), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* cit., pp. 130-148.

R. KELZ, *The Non-Sovereign Self, Responsibility and Otherness. Hannah Arendt, Judith Butler, and Stanley Cavell on Moral Philosophy and Political Agency*, Palgrave Macmillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire and New York, NY 2016.

J. KOHN, *Thinking/Acting*, «Social Research», 57 (1990), pp. 105-134.

J. KOHN, *Evil and Plurality: Hannah Arendt's Way to The Life of the Mind* in L. MAY, J. KOHN (ed. by), *Hannah Arendt* cit., pp. 147-178.

J. KOHN, *Introduzione* ad H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio* cit., pp. VII-XXX.

J. KOHN, *Introduction* to H. ARENDT, *The Promise of Politics* cit., pp. VII-XXXIII.

J. KOHN, *Il totalitarismo: il rovesciamento della politica* in F. FISTETTI, F. R. RECCHIA LUCIANI (a cura di), *Hannah Arendt* cit., pp. 41-53.

J. KOHN, *Arendt's Eichmann: Murderer, Idealist, Clown*, «HA: Journal of the Hannah Arendt Center», 1 (2012), pp. 96-108.

J. T. KNAUER, *Hannah Arendt on Judgment, Philosophy and Praxis*, «International Studies in Philosophy», 21 (1989), pp. 71-83.

- J. KRISTEVA, *Hannah Arendt. La vita, le parole*, trad. it., Donzelli Editore, Roma 2005 (ed. orig. 1999).
- F. KURBACHER, *The Power of Judging – or how to distinguish ‘indifference’ in Kant and Arendt. Some critical notes on the structure of activities*, «Estudios Ibero-Americanos», 43 (2017), pp. 504-512.
- M. LA CAZE, *The Miraculous Power of Forgiveness and the Promise*, in A. YEATMAN, P. HANSEN, M. ZOLKOS, C. BARBOUR (edited by), *Action and appearance cit.*, pp. 150-165.
- M. LA CAZE, *Promising and Forgiveness* in P. HAYDEN (edited by), *Hannah Arendt. Key Concepts*, Routledge, London and New York 2014, pp. 209-221.
- C. LAFER, *Experiencia, acción y narrativa. Reflexiones sobre un curso de Hannah Arendt*, «Revista de Occidente», 305 (2006), pp. 78-98.
- E. LAMEDICA, *Dal fondamento alla fondazione. Hannah Arendt e la libertà degli antichi*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2016.
- S. LANA, *Umanità e mondo tra Arendt e Jaspers*, rivista online «Intrasformazione», 5 (2016), pp. 249-252.
- C. LASCH, *Introduction*, «Salmagundi», 60 (1983), pp. IV-XVI.
- S. LAVI, *Crimes of Action, Crimes of Thought. Arendt on Reconciliation, Forgiveness and Judgment* in R. BERKOWITZ, J. KATZ, T. KEENAN (ed. by), *Thinking in Dark Times cit.*, pp. 229-234.
- S. LEDERMAN, *The actor does not judge: Hannah Arendt’s theory of judgement*, «Philosophy and Social Criticism», 42 (2016), pp. 727-741.
- S. LEDERMAN, *Philosophy, Politics, and Participatory Democracy in Hannah Arendt’s Political Thought*, «History of Political Thought», 37 (2016), pp. 480-508.
- S. LEDERMAN, *Arendt and Blücher: Reflections on Philosophy, Politics and Democracy*, «Arendt Studies», 1 (2017), pp. 87-110.
- C. LEFORT, *La questione della politica* in S. FORTI (a cura di), *Hannah Arendt cit.*, pp. 1-15.

M. LEIBOVICI, *Hannah Arendt. La passione di comprendere*, trad. it., Città Aperta Edizioni, Troina 2002 (ed. orig. 2000).

S. T. LEONARD, *Evil, Violence, Thinking, Judgment: Working in the Breach of Politics* in C. CALHOUN, J. MCGOWAN (edited by), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics* cit., pp. 323-337.

S. LOIDOLT, *Hannah Arendt's Conception of Actualized Plurality* in T. SZANTO, D. MORAN (edited by), *The Phenomenology of Sociality: Discovering the 'We'*, Routledge, London-New York 2016, pp. 42-55.

S. LOIDOLT, *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, Routledge, New York 2018.

D. LUBAN, *Explaining Dark Times: Hannah Arendt's Theory of Theory* in L. P. HINCHMAN, S. K. HINCHMAN (edited by), *Hannah Arendt* cit., pp. 79-109 (ed. orig. 1983).

U. LUDZ, *Commento del curatore. I progetti di Hannah Arendt per una Introduzione alla politica* in H. ARENDT, *Che cos'è la politica?* cit., pp. 107-148 (ed. orig. 1993).

U. LUDZ, *Arendt's Observations and Thoughts on Ethical Questions*, «Social Research», 74 (2007), pp. 797-810.

U. LUDZ, *On the Truth-and-Politics Section in the Denktagebuch* in R. BERKOWITZ, I. STOREY (edited by), *Artifacts of Thinking* cit., pp. 37-50.

J. LUPTON, *Judging Forgiveness: Hannah Arendt, W. H. Auden, and The Winter's Tale*, «New Literary History», 45 (2014), pp. 641-663.

M. MACK, *Hannah Arendt's Philosophy of Plurality: Thinking and Understanding and Eichmann in Jerusalem* in A. SCHAAP, D. CELERMAJER, V. KARALIS (edited by), *Power, Judgment and Political Evil* cit., pp. 13-26.

A. MACLACHLAN, *An Ethic of Plurality: Reconciling Politics and Morality in Hannah Arendt* in A. MACLACHLAN, I. TORSÉN (edited by), *History and Judgement*, IWM Junior Visiting Fellows' Conferences, Vol. 21, Vienna 2006 (<http://www.iwm.at/publications/5-junior-visiting-fellows-conferences/vol-xxi/alice-maclachlan/>).

G. MAGNI, *Hannah Arendt: esperienze di libertà*, FrancoAngeli, Milano 1999.

D. L. MAHONY, *Hannah Arendt's Ethics*, Bloomsbury, 2018.

S. MALETTA, *Hannah Arendt: una filosofia della cultura, Introduzione ad H. ARENDT, Che cos'è la filosofia dell'esistenza?* cit., pp. 7-41.

S. MALETTA, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. L'esistenza in giudizio*, Jaca Book, Milano 2001.

S. MALETTA (a cura di), *Il legame segreto. La libertà in Hannah Arendt*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

P. F. MANCINI, *L'arte come metafora politica in Hannah Arendt* in L. DI PINTO (a cura di), *Trittico di estetica* cit., pp. 53-73.

D. L. MARSHALL, *The Origin and Character of Hannah Arendt's Theory of Judgment*, «Political Theory», 38 (2010), pp. 367-393.

A. MARTINELLI, *Introduzione ad H. ARENDT, Le origini del totalitarismo* cit., pp. VII-XXV.

N. MATTUCCI, *Mondo comune e responsabilità politica. Rileggendo la teoria politica di Hannah Arendt*, Eum, Macerata 2008.

N. MATTUCCI, *La politica esemplare. Sul pensiero di Hannah Arendt*, FrancoAngeli, Milano 2012.

D. MAY, *Hannah Arendt*, Penguin Books, Bungay 1986.

L. MAY, J. KOHN (ed. by), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, The MIT Press, Cambridge (Mass.)-London 1997.

M. McCARTHY, *Prefazione all'edizione Americana* in H. ARENDT, *La vita della mente* cit., pp. VII-XXI (ed. orig. 1978).

M. McCARTHY, *Addio ad Hannah* in EAD. *Vivere con le cose belle*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1990 (ed. orig. 1985), pp. 149-156.

M. H. McCARTHY, *The Political Humanism of Hannah Arendt*, Lexington Books, Lanham 2012.

- K. M. McCLURE, *The Odor of Judgment: Exemplarity, Propriety, and Politics in the Company of Hannah Arendt* in C. CALHOUN, J. MCGOWAN (edited by), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics* cit., pp. 53-84.
- E. M. MEADE, *The Commodification of Values* in L. MAY, J. KOHN (ed. by), *Hannah Arendt* cit., pp. 107-126.
- A. MECCARIELLO, *Philosophy and Politics. The Problem of Action and Thought after the French Revolution. Appunti su un inedito arendtiano* in M. DURST, A. MECCARIELLO (a cura di), *Hannah Arendt* cit., pp. 135-147.
- A. MECCARIELLO, *L'immagine infranta della caverna di Platone. L'interpretazione di Hannah Arendt* in A. MUNI (a cura di), *Platone nel pensiero moderno e contemporaneo*, vol. VI, Limina Mentis, Villasanta (MB) 2016, pp. 161-180.
- E. K. MINNICH, *To Judge in Freedom: Hannah Arendt on the Relation of Thinking and Morality* in G. T. KAPLAN, C. S. KESSLER (edited by), *Hannah Arendt* cit., pp. 133-143.
- A. MIRANDA, P. VITALE, *Il recupero di Aristotele nel Novecento: Vita activa e il concetto arendtiano di praxis* in I. POZZONI (a cura di), *Frammenti di cultura del Novecento. Nietzsche, Vailati, Simmel, Schlick, Arendt, Zubiri, Bateson, Dell'Oro, Warburg, Dávila, Garin, Melandri raccontati da voci di studiosi contemporanei*, Gilgamesh Edizioni, Asola (MN) 2013, pp. 131-152.
- A. MOSCATI, "Biopolitica" e singolarità in *Hannah Arendt*, «aut-aut», 328 (2005), pp. 99-118.
- J. MULDOON, *Arendtian Principles*, «Political Studies», 64 (2016), pp. 121-135.
- L. G. MUSSO, *Tra archein e prattein. Agire libero e fondazione politica nel pensiero di Hannah Arendt*, Vita e Pensiero, Milano 2014.
- L. G. MUSSO, *Formazione della persona ed educazione alla cittadinanza. Spunti a partire da H. Arendt*, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 3 (2016), pp. 521-542.
- J. NEDELSKY, *Judgment, Diversity and Relational Autonomy* in R. BEINER, J. NEDELSKY (edited by), *Judgment, Imagination and Politics* cit., pp. 103-120.

J. NIXON, *Interpretative Pedagogies for Higher Education. Arendt, Berger, Said, Nussbaum and their Legacies*, Bloomsbury, London 2012.

J. NIXON, *Hannah Arendt and the Politics of Friendship*, Bloomsbury, London 2015.

J. NIXON, *Hannah Arendt and Karl Jaspers: the time of friendship*, *Journal of Educational Administration and History*, 48 (2016), pp. 160-172.

I. NORDMANN, *Hannah Arendt*, trad. it., BESA Editrice, Nardò (LE) 2001.

A. NORRIS, *Arendt, Kant and the Politics of Common Sense*, «Polity», 29 (1996), pp. 165-191.

M. T. PANSERA, *Etica e politica in Hannah Arendt* in C. DI MARCO (a cura di), *Percorsi dell'etica contemporanea*, Mimesis, Milano 1999, pp. 255-268.

M. T. PANSERA, *La condizione umana tra «vita activa» e «vita contemplativa»*, «Fenomenologia e società», 24 (2001), pp. 58-76.

M. T. PANSERA, *Hannah Arendt e l'antropologia filosofica*, «Etica e Politica / Ethics & Politics», 1 (2008), pp. 58-74.

A. PAPA, *Nati per incominciare. Vita e politica in Hannah Arendt*, Vita e Pensiero, Milano 2011.

B. PAREKH, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, Humanities Press, Atlantic Highlands (NJ) 1981.

E. PARISE (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1993.

V. PASHKOVA, M. PASHKOV, *Truth and Truthfulness in Politics: Rereading Hannah Arendt's Essay "Socrates"*, «Philosophy Today», Online first June 12, 2018, DOI: 10.5840/philtoday201867220.

M. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il concetto di giudizio politico nella filosofia di Hannah Arendt* in R. ESPOSITO (a cura di), *La pluralità irrepresentabile* cit., pp. 155-169.

M. PASSERIN D'ENTRÈVES, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London 1994.



- M. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Arendt's theory of judgment* in D. VILLA (edited by), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* cit., pp. 245-260.
- R. PEETERS, *Truth, Meaning and the Common World: the Significance and Meaning of Common Sense in Hannah Arendt's Thought*, «Ethical Perspectives», 16 (2009), pp. 337-359 (Part One) e pp. 411-434 (Part Two).
- M. L. PELOSI, *Mondo e amore. Hannah Arendt e Agostino*, Loffredo Editore, Napoli 2008.
- R. PELUSO, *Introduzione ad H. ARENDT, Humanitas mundi* cit., pp. 9-66.
- R. PELUSO, *Sulla "humanity in dark times" di Hannah Arendt*, «Shift. International Journal of Philosophical Studies», 2 (2017), pp. 61-77.
- R. C. PIRRO, *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy*, Northern Illinois University Press, DeKalb 2001.
- H. F. PITKIN, *Justice: On Relating Private and the Political* in L. P. HINCHMAN, S. K. HINCHMAN (edited by), *Hannah Arendt* cit., pp. 261-288.
- P. P. PORTINARO, *Hannah Arendt e l'utopia della polis*, «Comunità», 35 (1981), pp. 26-55.
- P. P. PORTINARO, *Il problema di Hannah Arendt. La politica come cominciamento e la fine della politica* in R. ESPOSITO (a cura di), *La pluralità irrepresentabile* cit., pp. 29-45 (ed. orig. 1986).
- P. P. PORTINARO, *L'azione, lo spettatore e il giudizio. Una lettura dell'opus posthumum di Hannah Arendt*, «Teoria politica», 5 (1989), pp. 133-159.
- I. POSSENTI, *Hannah Arendt tra Socrate e Platone*, «Teoria», 18 (1998), pp. 41-68.
- I. POSSENTI, *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, Carocci editore, Roma 2002.
- I. POSSENTI, *Paideia. Hannah Arendt on Socrates and Critical Thought*, «Naharaim. Journal for German-Jewish Literature and Cultural History», 3 (2009), pp. 200-217.
- I. POSSENTI, *Introduzione ad H. ARENDT, Socrate* cit., pp. 7-21.

- I. POSSENTI, *Pluralità e dualità, un problema politico. Note su Hannah Arendt*, «Filosofia politica», 2 (2017), pp. 253-268.
- I. POSSENTI, *Dissonanze. Hannah Arendt e Leni Yahil, Introduzione ad H. ARENDT, L'amicizia e la Shoah cit.*, pp. 5-33.
- A. PRINZ, *Io, Hannah Arendt. Professione filosofa*, trad. it., Donzelli Editore, Roma 2009 (2<sup>a</sup> ed., 1999<sup>1</sup>).
- G. RAMETTA, *Comunicazione, giudizio ed esperienza del pensiero in Hannah Arendt* in G. DUSO (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero cit.*, pp. 235-287.
- F. R. RECCHIA LUCIANI, *L'esperienza arendtiana dell'estremo: la deumanizzazione del corpo nelle "fabbriche della morte"* in F. FISTETTI e F. R. RECCHIA LUCIANI (a cura di), *Hannah Arendt cit.*, pp. 213-233.
- P. RICOEUR, *Potere e violenza*, «Filosofia Politica», 15 (2001), pp. 181-198 (ed. orig. 1989).
- P. RILEY, *Hannah Arendt on Kant, Truth and Politics*, «Political Studies», 35 (1987), pp. 379-392.
- L. RITTER SANTINI, *La passione di capire. Hannah Arendt e il pensare la letteratura, Introduzione ad H. ARENDT, Il futuro alle spalle*, Il Mulino, Bologna 1981, pp. 5-60.
- G. RIZZO, *Hannah Arendt: agire, pensare e giudicare senza balaustre* in V. CESARONE, E. M. FABRIZIO, G. RIZZO, G. SCARAFILE, *Saperi in dialogo. Dieci anni di ricerca*, Liguori Editore, Napoli 2004, pp. 7-20.
- G. RIZZO, *La teoria del giudizio di Hannah Arendt "revisited"*, «Paradigmi», 3 (2016), pp. 189-205.
- V. SALATINO, *Mondo delle apparenze e vita della mente nell'opera di Hannah Arendt*, «Bollettino Filosofico», Dipartimento di Filosofia dell'Università della Calabria, 20 (2004), pp. 659-674.
- L. SANÒ, *Metamorfosi del potere. Percorsi e incroci tra Arendt e Kafka*, Inschibboleth, Roma 2017.
- D. SARTORI, *Pensare a ciò che facciamo. Hannah Arendt* in B. GIACOMINI (a cura di), *Pensare l'azione. Aspetti della riflessione contemporanea*, Il Poligrafo, Padova 2000, pp. 101-145.
- L. SAVARINO, *Politica ed estetica. Saggio su Hannah Arendt*, Zamorani, Torino 1997.

L. SAVARINO, *La fine della filosofia e la passione del pensiero. Hannah Arendt e Martin Heidegger*, «Filosofia politica», 16 (2002), pp. 491-502.

L. SAVARINO, *Per una politica della mente. Hannah Arendt e l'antropologia filosofica*, «Discipline Filosofiche», 13 (2003), pp. 215-238.

L. SAVARINO, *Responsabilità del pensiero e giudizio politico* in M. SPADARO (a cura di), *La letteratura dell'impegno' nel Novecento europeo*, edizioni dell'Orso, Alessandria 2007, pp. 59-74.

A. SCHAAP, D. CELERMAJER, V. KARALIS (edited by), *Power, Judgment and Political Evil. In Conversation with Hannah Arendt*, Routledge, London-New York 2016 (2<sup>a</sup> ed., 2010<sup>1</sup>).

J. P. SCHWARTZ, *To choose one's company: Arendt, Kant and the Political Sixth Sense*, «European Journal of Political Theory», Prepublished online November 3, 2015, DOI: 10.1177/1474885115613700, pp. 1-20.

J. P. SCHWARTZ, *Arendt's Judgment. Freedom, Responsibility, Citizenship*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2016.

T. SERRA, *L'autonomia del politico: introduzione al pensiero di Hannah Arendt*, Facoltà di Scienze Politiche, Teramo 1984.

T. SERRA, *H. Arendt e I. Kant* in G. M. CHIODI, G. MARINI, R. GATTI (a cura di), *La filosofia politica di Kant* cit., pp. 201-205.

T. SERRA, *Il diritto come memoria, come confine, come modello, come regola del gioco. Considerazioni su Hannah Arendt* in S. MALETTA (a cura di), *Il legame segreto* cit., pp. 59-81.

S. SHAVIT, D. MICHMAN, *Hannah Arendt and Leni Yahil – A Friendship that Failed the Test and Yahil-Arendt Correspondence, 1961-1971*, «Yad Vashem Studies», 37 (2009), pp. 19-65.

S. SMITH, *Education for Judgment: An Arendtian Paradox?* in M. GORDON (edited by), *Hannah Arendt and Education* cit., pp. 67-92.

I. SNIR, *Bringing Plurality Together: Common Sense, Thinking and Philosophy in Arendt*, «The Southern Journal of Philosophy», 53 (2015), pp. 362-384.

- V. SORRENTINO, *Hannah Arendt: origini e condizioni del male* in R. GATTI (a cura di), *Il male politico. La riflessione sul totalitarismo nella filosofia del Novecento*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 57-71.
- V. SORRENTINO, *Introduzione* ad H. ARENDT, *Verità e politica* cit., pp. 7-25.
- D. SPARTI, *Nel segno della pluralità: Arendt e la concezione non identitaria dell'identità*, «Etica e Politica / Ethics & Politics», 10 (2008), pp. 97-115.
- S. SPYROS DRAENOS, *Thinking without a ground: Hannah Arendt and the contemporary situation of understanding* in M. A. HILL (edited by), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World* cit., pp. 209-224.
- P. J. STEINBERGER, *Hannah Arendt on Judgment*, «American Journal of Political Science», 34 (1990), pp. 803-821.
- J. TAMINIAUX, *Arendt, discepolo di Heidegger?*, «aut-aut» 239-240 (1990), pp. 65-82 (ed. orig. 1985).
- J. TAMINIAUX, *La fille de Thrace et le Penseur professionnel, Arendt et Heidegger*, Payot, Paris 1992.
- J. TAMINIAUX, *Bios politikos and bios theoretikos secondo Hannah Arendt*, «Verifiche», 23 (1994), pp. 125-145.
- É. TASSIN, *L'azione contro il mondo. Il senso dell'acosmismo* in S. FORTI (a cura di), *Hannah Arendt* cit., pp. 136-154.
- É. TASSIN, *Gli elementi totalitari delle società post-totalitarie* in F. FISTETTI, F. R. RECCHIA LUCIANI (a cura di), *Hannah Arendt* cit., pp. 163-173.
- E. TAVANI, «*Senso comune*» estetico e spazio politico. *Le Lectures di Hannah Arendt sulla filosofia politica di Kant*, «La ragione possibile. Rivista di filosofia e teoria sociale», 3 (1993), pp. 231-256.
- E. TAVANI, *Hannah Arendt e lo spettacolo del mondo. Estetica e politica*, manifestolibri, Roma 2010.
- D. TAYLOR, *Hannah Arendt on Judgment: Thinking for Politics*, «International Journal of Philosophical Studies», 10 (2002), pp. 151-169.

- P. TERENCEZI, *Per una sociologia del senso comune. Studio su Hannah Arendt*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.
- C. VALLÉE, *Hannah Arendt. Socrate e la questione del totalitarismo*, trad. it., Palomar, Bari 2006 (ed. orig. 1999).
- D. VILLA, *Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action*, «Political Theory», 20 (1992), pp. 274-308.
- D. VILLA, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996.
- D. VILLA, *Modernity, Alienation, and Critique* in C. CALHOUN, J. MCGOWAN (edited by), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics* cit., pp. 179-206.
- D. VILLA, *The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss and Socrates*, «Political Theory», 26 (1998), pp. 147-172.
- D. VILLA, *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1999.
- D. VILLA, *Thinking and Judging* in J. J. HERMSEN, D. R. VILLA (edited by), *The Judge and the Spectator* cit., pp. 9-28.
- D. VILLA, *Arendt and Socrates*, «Revue Internationale de Philosophie», 208 (1999), pp. 241-257.
- D. VILLA (edited by), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- D. VILLA, *Introduction: the development of Arendt's political thought* in ID. (edited by), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* cit., pp. 1-21.
- D. VILLA, *Arendt, Heidegger, and the Tradition*, «Social Research», 74 (2007), pp. 983-1002.
- R. VITI CAVALIERE, *Vico nella lettura di Hannah Arendt* in EAD. *Il giudizio e la regola. Saggi e riflessioni*, Loffredo Editore, Napoli 1997, pp. 159-192.

- R. VITI CAVALIERE, *Sulla scena del mondo. L'arte di giudicare in Hannah Arendt* in EAD. *Il giudizio e la regola* cit., pp. 193-232.
- R. VITI CAVALIERE, *Critica della vita intima. Soggettività e giudizio in Hannah Arendt*, Alfredo Guida Editore, Napoli 2005.
- E. VOLLRATH, *Hannah Arendt and the Method of Political Thinking*, «Social Research», 44 (1977), pp. 160-182.
- F. VOLPI, *Il pensiero politico di Hannah Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica* in R. ESPOSITO (a cura di), *La pluralità irrepresentabile* cit., pp. 73-92 (ed. orig. 1986).
- P. WALSH, *Hannah Arendt on Thinking, Personhood and Meaning* in P. BAEHR, P. WALSH (edited by), *The Anthem Companion to Hannah Arendt* cit., pp. 155-174.
- M. C. WEIDENFELD, *Visions of Judgment: Arendt, Kant and the Misreading of Judgment*, «Political Research Quarterly», 66 (2013), pp. 254-266.
- A. WELLMER, *Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason* in L. MAY, J. KOHN (ed. by), *Hannah Arendt* cit., pp. 33-52.
- T. WILD, “By relating it”: *On Modes of Writing and Judgment in the Denktagebuch* in R. BERKOWITZ, I. STOREY (edited by), *Artifacts of Thinking* cit., pp. 51-72.
- G. WILLIAMS, *Etica e relazionalità umana: tra le diverse concezioni della moralità di Hannah Arendt* in F. FISTETTI, F. R. RECCHIA LUCIANI (a cura di), *Hannah Arendt* cit., pp. 99-114 (ed. orig. 2007).
- F. X. WINTERS, *The Banality of Virtue: Reflections on Hannah Arendt's Reinterpretation of Political Ethics* in J. W. BERNAUER (edited by), *Amor mundi* cit., pp. 187-218.
- S. WOLIN, *Hannah Arendt: Democracy and the Political*, «Salmagundi», 60 (1983), pp. 3-19.
- M. YAR, *From Actor to Spectator: Hannah Arendt's 'Two Theories' of Political Judgment*, «Philosophy and Social Criticism», 26 (2000), pp. 1-27.
- J. YARBROUGH, P. STERN, *Vita Activa and Vita Contemplativa: Reflections on Hannah Arendt's Political Thought in The Life of the Mind*, «The Review of Politics», 43 (1981), pp. 323-354.

A. YEATMAN, P. HANSEN, M. ZOLKOS, C. BARBOUR (edited by), *Action and Appearance. Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt*, Continuum, New York 2011.

A. YEATMAN, *Arendt and Rhetoric*, «Philosophy Today», Online first June 15, 2018, DOI: 10.5840/philtoday2018611221.

I. M. YOUNG, *Asymmetrical Reciprocity: On Moral Respect, Wonder and Enlarged Thought* in R. BEINER, J. NEDELSKY (edited by), *Judgment, Imagination and Politics* cit., pp. 205-228 (ed. orig. 1997).

E. YOUNG-BRUEHL, *Le storie di Hannah Arendt*, «Comunità», 35 (1981), pp. 74-80 (ed. orig. 1977).

E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 1990 (ed. orig. 1982).

E. YOUNG-BRUEHL, *Reflections on the Life of the Mind* in L. P. HINCHMAN, S. K. HINCHMAN (edited by), *Hannah Arendt* cit., pp. 335-364 (ed. orig. 1982).

E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt: perché ci riguarda*, trad. it., Einaudi, Torino 2009 (ed. orig. 2006).

L. M. ZERILLI, «We Feel Our Freedom»: *Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt*, «Political Theory», 33 (2005), pp. 158-188.

L. M. ZERILLI, *The practice of judgment: Hannah Arendt's 'Copernican revolution'* in J. ELLIOT, D. ATTRIDGE (edited by), *Theory after theory*, Routledge, London and New York 2011, pp. 120-132.

R. ZORZI, *Introduzione ad H. ARENDT, Sulla rivoluzione* cit., pp. IX-LXXVIII.

D. ZUCCHELLO, *Arendt di fronte a Platone: politica e filosofia* in A. MUNI (a cura di), *Platone nel pensiero moderno e contemporaneo*, vol. X, Limina Mentis, Villasanta (MB) 2017, pp. 185-227.

D. ZUCCHELLO, *Solitude e loneliness in Hannah Arendt* in G. D'ACUNTO (a cura di), *Solitudine e moltitudine. Saggi sulla condizione contemporanea*, manifestolibri, Castel San Pietro Romano (RM) 2017, pp. 15-40.

### 3. Altre opere

AA. VV., *Diotima. Mettere al mondo il mondo*, La Tartaruga Edizioni, Milano 1990.

S. ACREMAN, *Political Theory and the Enlarged Mentality*, Routledge, New York 2018.

S. AGOSTINO, *Opere di Sant'Agostino. La città di Dio/2 (XI-XVIII)*, trad. it., Città Nuova Editrice, Roma 1988.

P. AMODIO, R. DE MAIO, G. LISSA (a cura di), *La Sho'ah tra interpretazione e memoria*, Vivarium, Napoli 1998.

L. AMOROSO, *Senso e consenso. Uno studio kantiano*, Guida, Napoli 1984.

G. ANDERS, H. ARENDT, H. JONAS, K. LÖWITH, L. STRAUSS, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Donzelli Editore, Roma 1998.

G. ANGELINI, M. TESORO, *De amicitia. Scritti dedicati a Arturo Colombo*, FrancoAngeli, Milano 2007.

ARISTOTELE, *Metafisica*, trad. it. di A. RUSSO, Laterza, Bari 1973.

ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di C. NATALI, Laterza, Bari 2007.

ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, ed. by M. OSTWALD, The Bobbs-Merril Company, Indianapolis-New York 1962.

L. BAZZICALUPO, *Mimesis e Aisthesis. Ripensando la dimensione estetica della politica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000.

L. BAZZICALUPO, *Genealogia del Male ovvero il compito etico del pensiero*, «Iride», 27 (2014), pp. 437-441.

R. BEINER, *Political Judgment*, Methuen, London 1983.

S. BENHABIB, *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, London-New York, 1992.



- W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco*, trad. it., Einaudi, Torino 1999.
- H. BERGSON, *Mélanges*, Presses Universitaires de France, Paris 1972.
- R. J. BERNSTEIN, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Basil Blackwell, Oxford 1983.
- R. J. BERNSTEIN, *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode*, Polity Press, Oxford 1986.
- E. BERTI (a cura di), *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Marietti, Genova 1988.
- E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, Editori Laterza, Bari 2008 (2<sup>a</sup> ed., 1992<sup>1</sup>).
- G. BERTONI, *L. A. Muratori*, A. F. Formiggini, Roma 1926.
- H. BLÜCHER, *Blücher Archive, Lecture Transcripts, Additional Transcripts, Why and How We Study Philosophy*, Summer 1952 (consultabile online al sito <http://www.bard.edu/bluecher/lectures/index.htm>).
- H. BLÜCHER, *Blücher Archive, Lecture Transcripts, II. Talk on the Common Course (1952)* (consultabile online al sito [http://www.bard.edu/bluecher/lectures/com\\_crse\\_intro/introduction.htm](http://www.bard.edu/bluecher/lectures/com_crse_intro/introduction.htm)).
- H. BLÜCHER, *Blücher Archive, Lecture Transcripts, V. Socrates (2 lectures)*, New School for Social Research, 1954 (consultabile online al sito <http://www.bard.edu/bluecher/lectures/socrates/socrates.htm>).
- H. BLÜCHER, *A Lecture from the Common Course (1967)* in H. ARENDT, H. BLÜCHER, *Within Four Walls* cit., pp. 390-400.
- L. BOELLA, *Il coraggio dell'etica. Per una nuova immaginazione morale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012.
- L. BRIGNOLI, L. GIACHERO, S. GIORCELLI BERSANI, *Donne, mito e politica. La suggestione classica in Virginia Woolf, Marguerite Yourcenar e Hannah Arendt*, Iacobelli Editore, Roma 2012.
- A. BURGIO, A. ZAMPERINI (a cura di), *Identità del male. La costruzione della violenza perfetta*, FrancoAngeli, 2013.
- J. BUTLER, J. W. SCOTT (edited by), *Feminists Theorize the Political*, Routledge, New York 1992.

J. BUTLER, *Strade che divergono. Ebraicità e critica del sionismo*, trad. it., Raffaello Cortina Editore, Milano 2013 (ed. orig. 2012).

J. BUTLER, *Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation*, «Journal of Speculative Philosophy», 26 (2012), pp. 134-151.

L. CANDIOTTO (a cura di), *Senza dualismo. Nuovi percorsi nella filosofia di Platone*, Mimesis, 2015.

A. CAVARERO, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 1997.

A. CAVARERO, *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano 2003.

D. CESARANI, *Becoming Eichmann. Rethinking the Life, Crimes, and Trial of a "Desk Murderer"*, Da Capo Press, Cambridge 2006.

V. CESARONE, E. M. FABRIZIO, G. RIZZO, G. SCARAFILE, *Saperi in dialogo. Dieci anni di ricerca*, Liguori Editore, Napoli 2004.

G. M. CHIODI, G. MARINI, R. GATTI (a cura di), *La filosofia politica di Kant*, FrancoAngeli, Milano 2001.

CICERO, *De Oratore*, I volume (Books I, II), with an English Translation by E. W. SUTTON, Harvard University Press, London 1948 (2<sup>nd</sup> ed., 1942<sup>1</sup>).

CICERO, *De Oratore*, II volume (Book III), Together with *De Fato, Paradoxa Stoicorum, De Partitione Oratoria*, with an English Translation by H. RACKHAM, Harvard University Press, London 1948 (2<sup>nd</sup> ed., 1942<sup>1</sup>).

M. T. CICERONE, *I doveri*, Bur, Milano 2007 (11<sup>a</sup> ed., 1987<sup>1</sup>).

CICERO, *De Officiis*, with an English Translation by W. MILLER, Harvard University Press, London 1951 (6<sup>th</sup> ed., 1913<sup>1</sup>).

F. M. CORNFORD, *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, edited with an Introductory Memoir by W. K. C. GUTHRIE, Cambridge University Press, Cambridge 1967 (1950<sup>1</sup>).

- F. M. CORNFORD, *Plato's Commonwealth* in ID. *The Unwritten Philosophy and Other Essays* cit., pp. 47-67.
- F. M. CORNFORD, «*Principium Sapientiae*». *The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1952.
- R. D. CUMMING, *Human Nature and History: A Study of the Development of Liberal Political Thought*, University of Chicago Press, Chicago 1969, vol. 2.
- U. CURI, *Passione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013.
- G. D'ACUNTO (a cura di), *Solitudine e moltitudine. Saggi sulla condizione contemporanea*, manifestolibri, Castel San Pietro Romano (RM) 2017.
- G. DE MARTINO, *Muratori filosofo: ragione filosofica e coscienza storica in Lodovico Antonio Muratori*, Prefazione di M. AGRIMI, Liguori Editore, Napoli 1996.
- J. DERRIDA, *Politiche dell'amicizia*, trad. it., Raffaello Cortina Editore, Milano 1995 (ed. orig. 1994).
- J. DERRIDA, *Donare la morte*, trad. it., Jaca Book, Milano 2003 (2<sup>a</sup> ed., 2002<sup>1</sup>).
- J. DERRIDA, *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*, trad. it., a cura di L. ODELLO, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004.
- C. DI MARCO (a cura di), *Percorsi dell'etica contemporanea*, Mimesis, Milano 1999.
- DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, a cura di M. GIGANTE, Editori Laterza, Roma-Bari 1975 (2<sup>a</sup> ed., 1962<sup>1</sup>).
- E. DONAGGIO, *La normalità del male*, «La società degli individui», 16 (2003), pp. 157-162.
- E. DONAGGIO, *Un'ostinata volontà di vivere*, «Iride», 27 (2014), pp. 442-446.
- G. DUSO (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci editore, Roma 2015.
- J. ELLIOT, D. ATTRIDGE (edited by), *Theory after theory*, Routledge, London and New York 2011.
- EPITTETO, *Diatriba* in ID. *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2009, pp. 63-965.

- A. FERRARA, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli Editore, Milano 2008.
- A. FERRARIN, *Saggezza, immaginazione e giudizio pratico. Studio su Aristotele e Kant*, Edizioni ETS, Pisa 2004.
- M.P. FIMIANI (a cura di), *Philia*, Città del Sole, Napoli 2001.
- S. FORTI, *Banalità del male* in P. P. PORTINARO (a cura di), *I concetti del male*, Biblioteca Einaudi, Torino 2002, pp. 30-52.
- S. FORTI (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino 2004.
- S. FORTI, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Feltrinelli, Milano 2012.
- S. FORTI, *Metafisica e microfisica del male: dai demoni assoluti ai demoni mediocri* in A. BURGIO, A. ZAMPERINI (a cura di), *Identità del male cit.*, pp. 55-68.
- M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2007.
- M. FOUCAULT, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2011.
- H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, trad. it., Bompiani, Milano 2004 (3ª ed., 2000<sup>1</sup>).
- C. GALLI (a cura di), *Logiche e crisi della modernità*, Il Mulino, Bologna 1991.
- R. GATTI (a cura di), *Il male politico. La riflessione sul totalitarismo nella filosofia del Novecento*, Città Nuova, Roma 2000.
- B. GIACOMINI (a cura di), *Pensare l'azione. Aspetti della riflessione contemporanea*, Il Poligrafo, Padova 2000.
- B. GIACOMINI (a cura di), *Il problema responsabilità*, Cleup, Padova 2004.

- B. GIACOMINI, *Concetti di responsabilità* in EAD. (a cura di), *Il problema responsabilità cit.*, pp. 29-52.
- G. GRANDI, *Alter-nativi. Prospettive sul dialogo interiore a partire dalla «moralis consideratio» di Tommaso d'Aquino*, Edizioni Meudon, Trieste 2015.
- P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. it., a cura di A. I. DAVIDSON, Einaudi, Torino 2005 (ed. orig. 1981).
- P. HADOT, *Che cos'è la filosofia antica?*, trad. it., Einaudi, Torino 1998 (ed. orig. 1995).
- M. HEIDEGGER, *Il «Sofista» di Platone*, trad. it. a cura di N. CURCIO, Adelphi, Milano 2013.
- M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, a cura di F. VOLPI, Longanesi, Milano 2008 (3<sup>a</sup> ed., 2005<sup>1</sup>).
- M. HEIDEGGER, *Che cos'è metafisica?*, a cura di F. VOLPI, Adelphi Edizioni, Milano 2001.
- M. HEIDEGGER, *La dottrina platonica della verità* in ID. *Segnavia*, a cura di F. VOLPI, Adelphi, Milano 1987, pp. 159-192.
- K. HELD, *Per la riabilitazione della doxa* in E. BERTI (a cura di), *Tradizione e attualità della filosofia pratica cit.*, pp. 47-80.
- T. HOBBS, *Leviatano*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2009 (13<sup>a</sup> ed., 1989<sup>1</sup>).
- W. JAEGER, *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, translated from the Second German Edition by G. HIGHET, Oxford University Press, New York 1943, vol. II.
- K. JASPERS, *Filosofia*, trad. it., Mursia, Torino 1978, 3 voll. (ed. orig. 1932).
- K. JASPERS, *Ragione e esistenza*, trad. it., Marietti, Torino 1971 (ed. orig. 1935).
- K. JASPERS, *Reason and Existenz*, translated with an introduction by W. EARLE, The Noonday Press, 1955 (3<sup>rd</sup> ed., 1935<sup>1</sup>).
- K. JASPERS, *La mia filosofia*, trad. it., Giulio Einaudi editore, Torino 1981.
- K. JASPERS, *I grandi filosofi*, trad. it., Longanesi, Milano 1973 (ed. orig. 1957).

- F. KAFKA, *Confessioni e Diari*, trad. it., Mondadori, Milano 1983.
- I. KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, trad. it. a cura di F. GONNELLI, Editori Laterza, Roma-Bari 1995.
- I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it., Editori Laterza, Roma-Bari 2005.
- I. KANT, *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo?* in ID. *Scritti di storia, politica e diritto cit.*, pp. 45-52.
- I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it., Editori Laterza, Bari 2005.
- I. KANT, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, trad. it., Adelphi, Milano 1996.
- I. KANT, *Critique of Practical Reason*, Translated and with an Introduction by L. WHITE BECK, The Bobbs-Merril Company, Indianapolis-New York 1956.
- I. KANT, *Critica della capacità di giudizio*, trad. it. a cura di L. AMOROSO, Bur, Milano 2004, 2 volumi (4<sup>a</sup> ed., 1995<sup>1</sup>).
- I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. von K. VORLÄNDER, Felix Meiner, Leipzig 1924.
- I. KANT, *Critique of Judgement*, Translated and with an Introduction by J. H. BERNARD, Hafner Publishing Company, New York 1964 (3<sup>rd</sup> ed., 1951<sup>1</sup>).
- I. KANT, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, a cura di V. CICERO e M. RONCORONI, trad. it., Rusconi, Milano 1996.
- I. KANT, *Per la pace perpetua*, trad. it., Feltrinelli, Bergamo 2014 (21<sup>a</sup> ed., 1991<sup>1</sup>).
- I. KANT, *Il conflitto delle facoltà in tre sezioni. Seconda sezione: il conflitto della facoltà filosofica con la giuridica. Riproposizione della domanda: se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* in ID. *Scritti di storia, politica e diritto cit.*, pp. 223-239.
- I. KANT, *Antropologia pragmatica*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1985.

- J. KASPER, E. MANFREDOTTI, *Perdonare, le tragedie mancate*, Marietti, Milano 2007.
- S. KIERKEGAARD, *Aut-aut*, trad. it., Mondadori, Milano 2016 (1956<sup>1</sup>).
- M. P. LARA, *Ripensare il male*, trad. it., Meltemi, Roma 2003 (ed. orig. 2001).
- G. W. LEIBNIZ, *Principi della filosofia o Monadologia*, a cura di S. CARIATI, Bompiani, Milano 2004 (2<sup>a</sup> ed., 2001<sup>1</sup>).
- P. LEVI, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 2007.
- J. F. LYOTARD, *Sensus communis*, «Cahier du Collège international de Philosophie», 3 (1987), pp. 67-88.
- M. McCARTHY, *Vivere con le cose belle*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1990 (ed. orig. 1985).
- F. MENEGONI, *Finalità e destinazione morale nella Critica del Giudizio di Kant*, Verifiche, Trento 1988.
- F. MENEGONI, *L'a priori del senso comune in Kant: dal regno dei fini alla comunità degli uomini*, «Verifiche», 19 (1990), pp. 13-50.
- F. MENEGONI, *La critica del giudizio di Kant. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2008 (2<sup>a</sup> ed., 1995<sup>1</sup>).
- E. MORANDI, *L'attuarsi della società. Saggi teorici sull'azione sociale e il realismo sociologico*, FrancoAngeli, Milano 2002.
- A. MUNI (a cura di), *Platone nel pensiero moderno e contemporaneo*, 11 voll., Limina Mentis, Villasanta (MB) 2014-2017.
- L. A. MURATORI, *Delle riflessioni sopra il buon gusto nelle scienze e nell'arti*, di Lamindo Pritanio, presso Niccolò Pezzana, Venezia 1742, 2 volumi.
- C. NATALI, *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1989.
- F. W. NIETZSCHE, *Opere 1870/1895*, Newton Compton Editori, Roma 2008 (2 volumi).

- F. W. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia ovvero greccità e pessimismo* in ID. *Opere 1870/1881* cit., pp. 103-187.
- F. W. NIETZSCHE, *Schopenhauer come educatore. Considerazioni inattuali III* in ID. *Opere 1870/1881* cit., pp. 385-445.
- F. NIETZSCHE, *The Birth of Tragedy and The Genealogy of Morals*, translated by F. GOLFFING, Anchor Books Edition, New York 1956.
- F. W. NIETZSCHE, *Aurora* in ID. *Opere 1870/1881* cit., pp. 887-1077.
- F. W. NIETZSCHE, *La gaia scienza* in ID. *Opere 1882/1895* cit., pp. 23-214.
- F. W. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli* in ID. *Opere 1882/1895* cit., pp. 691-762.
- B. PASCAL, *Pensées* in *L'Œuvre de Pascal*, Texte établi et annoté par J. CHEVALIER, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 1950.
- B. PASCAL, *Pensieri*, a cura di A. BAUSOLA, trad. it., Bompiani, Milano 2006.
- PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. REALE, Rusconi, Milano 1991.
- PLATONE, *Apologia*, a cura di M. M. SASSI, BUR, Milano 2015.
- PLATONE, *Fedone*, trad. it. di N. MARZIANO, Garzanti, Milano 2011.
- PLATONE, *Teeteto*, trad. it. di L. ANTONELLI, Feltrinelli, Milano 2009.
- PLATONE, *Sofista*, trad. it. di F. FRONTEROTTA, BUR, Milano 2007.
- PLATONE, *Politico*, a cura di M. MIGLIORI, Bompiani, Milano 2001.
- PLATONE, *Gorgia*, a cura di G. ZANETTO, BUR, Milano 2015.
- PLATONE, *Ippia Maggiore* in ID. *Tutti gli scritti*, a cura di G. REALE, Rusconi, Milano 1991, pp. 971-1002.



PLATONE, *Repubblica*, a cura di F. SARTORI, Laterza, Roma-Bari 2005.

PLATO, *The Republic of Plato*, translated with Introduction and notes by F. M. CORNFORD, Oxford University Press, New York 1956 (13<sup>th</sup> ed., 1941<sup>1</sup>).

PLATONE, *Lettere*, a cura di M. ISNARDI PARENTE, Arnoldo Mondadori Editore, Rocca San Casciano (FO) 2002.

PLATONE, *Lettera Settima* in ID. *Lettere cit.*, pp. 63-135.

P. P. PORTINARO (a cura di), *I concetti del male*, Biblioteca Einaudi, Torino 2002.

I. POZZONI (a cura di), *Frammenti di cultura del Novecento. Nietzsche, Vailati, Simmel, Schlick, Arendt, Zubiri, Bateson, Dell'Oro, Warburg, Dávila, Garin, Melandri raccontati da voci di studiosi contemporanei*, Gilgamesh Edizioni, Asola (MN) 2013.

M. A. PRANTEDA, *Male radicale* in P. P. PORTINARO (a cura di), *I concetti del male cit.*, pp. 159-183.

G. REALE (a cura di), *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, Bompiani, Milano 2006 (2<sup>a</sup> ed., ottobre 2006<sup>1</sup>).

L. SANÒ, *Donne e violenza. Filosofia e guerra nel pensiero del '900*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

M. SAVI, *Il concetto di senso comune in Kant*, FrancoAngeli, Milano 1998.

SENOFONTE, *Memorabili*, a cura di F. BEVILACQUA, trad. it., Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 2010.

M. SPADARO (a cura di), *La letteratura dell' 'impegno' nel Novecento europeo*, edizioni dell'Orso, Alessandria 2007.

B. STANGNETH, *Eichmann Before Jerusalem. The Unexamined Life of a Mass Murderer*, translated by R. MARTIN, Alfred A. Knopf, New York 2014 (ed. orig. 2011).

T. SZANTO, D. MORAN (edited by), *The Phenomenology of Sociality: Discovering the 'We'*, Routledge, London-New York 2016.

- S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, trad. it., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996.
- P. VAN HAUTE, P. BIRMINGHAM (edited by), *Dissensus Communis: Between Ethics and Politics*, Kok Pharos, Netherlands 1995.
- M. VERGANI, *Responsabilità. Rispondere di sé, rispondere dell'altro*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015.
- L. VERSÉNYI, *Socratic Humanism*, Yale University Press, New Haven 1963.
- G. B. VICO, *Vom Wesen und Weg Der Geistigen Bildung*, Küpper Bondi, Godesberg 1947.
- G. B. VICO, *Opere*, a cura di A. BATTISTINI, Mondadori, Milano 1990 (2 tomi).
- G. B. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione* in ID. *Opere cit.*, tomo I, pp. 87-215.
- R. VITI CAVALIERE, *Il giudizio e la regola. Saggi e riflessioni*, Loffredo Editore, Napoli 1997.
- G. VLASTOS, (edited by), *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, New York 1971.
- G. VLASTOS, *Introduction: The Paradox of Socrates* in ID. (edited by), *The Philosophy of Socrates cit.*, pp. 1-21.
- G. VLASTOS, *Platonic Studies*, Princeton University Press, Princeton 1973.
- E. VOLLRATH, *Die Rekonstruktion der politische Urteilskraft*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1977.
- E. VOLLRATH, *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1987.
- F. VOLPI, *Introduzione* a G. ANDERS, H. ARENDT, H. JONAS, K. LÖWITH, L. STRAUSS, *Su Heidegger cit.*, pp. VII-XXX.
- W. VON HUMBOLDT, *Scritti filosofici*, trad. it., UTET, Torino 2004.

M. WEBER, *La politica come professione*, trad. it., Armando Editore, Roma 2010.

S. WEIL, *La rivelazione greca*, a cura di M. C. SALA, G. GAETA, Adelphi Edizioni, Milano 2014.

L. WHITE BECK, *Translator's Introduction* in I. KANT, *Critique of Practical Reason*, Translated and with an Introduction by L. WHITE BECK, The Bobbs-Merril Company, Indianapolis-New York 1956, pp. VII-XXII.

A. N. WHITEHEAD, *Il concetto di natura*, trad. it., Einaudi, Torino 1975.

W. WHITMAN, *Leaves of Grass and Selected Prose*, Edited and with an Introduction by J. KOUWENHOVEN, The Modern Library, New York 1950.

L. M. ZERILLI, *Feminism and the Abyss of Freedom*, University of Chicago Press, Chicago 2005.