

DALL'AMORE DEL PROSSIMO ALL'AMORE DEL MONDO IN HANNAH ARENDT. TENTATIVO DI UNA RICOSTRUZIONE.

INDICE

Esposizione riassuntiva	pag. 5-7
Esposizione riassuntiva in inglese	pag. 7-9
Introduzione. Dall'amore del prossimo all'amore del mondo	pag. 10-22

Capitolo primo

Elementi e motivi fondamentali della teoria dell'azione e il pensiero morale nella
Dissertazione 1928.

Introduzione	pag. 23
A. Presentazione del testo	pag. 23-24
1. Amore come desiderio	pag. 24-29
2. Amore come ritorno	pag. 29-35
3. Amore come <i>vita socialis</i>	pag. 35-39
Excursus: un'altra soluzione in Agostino	pag. 42
B. Il persistere di motivi fondamentali: la temporalità e la dipendenza dell'umana esistenza	pag. 42-43
Introduzione	pag. 20
1. Temporalità umana	pag. 20
a. La temporalità nel <i>Der Liebesbegriff</i> e I suoi scritti della maturità	pag. 43-45
b. Il significato della temporalità umana per la teoria dell'azione	
i. Solo l'esistenza temporale può l'azione nel senso della Arendt	pag. 45-47
ii. La temporalità umana e il pensiero morale di Arendt: una nuova esistenza necessita di ricordare nel modo di cercare il significato della sua esistenza	pag. 47-49
2. Condizionatezza umana	
a. La condizionatezza umana nel <i>Der Liebesbegriff</i>	
i. Arendt sulla condizionatezza umana in <i>The Human Condition</i>	pag. 50-52
ii. Mortalità, Natalità e Pluralità come struttura del <i>Liebesbegriff</i>	pag. 52-53

iii.	Moralità: la svolta al futuro e le analogie negli scritti maturi della Arendt	pag. 53-57
iv.	Natalità (cap. II): il ritorno al passato e le analogie negli ultimi scritti della Arendt	pag. 57-68
v.	La pluralità umana (cap. III): la commune discendenza dell'uomo e le analogie negli scritti successivi della Arendt	pag. 68-70
b.	Il significato della condizionatezza umana per la teoria dell'azione di Arendt e il suo pensiero morale.	
i.	Azione come fine in se stesso	pag. 71-74
ii.	Azione come inter-azione	pag. 74-79
iii.	L'uomo tra risentimento e gratitudine	pag. 79-81
	Sommario	pag. 81-82

Capitolo secondo : La teoria dell'azione in Hannah Arendt

A.	Che cos'è una azione per la Arendt	pag. 83-84
1.	Azione <i>ενεργεια</i> . Una affermazione controversa – una fondamentale contraddizione del pensiero della Arendt	pag. 84-86
a.	Diversi tentativi di risolvere la contraddizione	pag. 86-87
b.	La nostra proposta di soluzione	pag. 87-92
c.	Analisi con esempio	pag. 92
d.	Giovanamento e azione	pag. 92-95
e.	L'aporia dell'azione: la sua irreversibilità e la sua imprevedibilità	pag. 95
f.	Il perdono come esempio dell'azione	pag. 95-99
g.	Promessa come azione	pag. 99-101
2.	Azione come seconda nascita – un nuovo inizio manifesta l'Agente	pag.101-102
a.	Azione come nuovo inizio	pag. 102-103
	Excursus: " <i>Initium ut esset</i> " – <i>De Civitate Dei</i> XII, 20	pag. 103-104
b.	Agostino e il problema dell'eterna ricorrenza	pag. 104-107
c.	L'uomo come principio di nuovi inizi in Agostino	pag. 107-111
d.	Il significato dell'azione come nuovo inizio – Spontaneità	pag.111-114
e.	L'azione come manifestazione dell'Agente	pag. 114-117
f.	La relazione tra parola e azione	pag. 117-119

B. La condizione base per l'azione nel pensiero della Arendt: pluralità umana	
1. Arendt contro Heidegger: La pluralità umana come <i>medium</i> dell'azione	pag. 119-122
2. Azione come relazione	pag. 122-123
3. Azione e intersoggettività – Agire è agire di concerto	pag. 123-127
4. L'amore e Hannah Arendt	pag. 127
5. Amore e carità	pag. 128-130
Rispetto	pag. 130-131

Capitolo terzo : Hannah Arendt e le considerazioni morali

Introduzione	
1. Perché possiamo esaminare The Life of the Mind e Moral Considerations di Arendt	pag. 132-133
2. I temi centrali di The Life of the Mind	pag. 133-138
3. Come si procederà	pag. 138-139
B. Pensare e moralità	pag. 139-140
1. Il significato della “ Thoughtlessness”	pag. 140-146
Obiezione: sconsideratezza e colpevolezza	pag. 146-153
2. Il significato del pensare	pag. 153-157
Obiezione: Heidegger	pag. 158-164
3. Come “pensare” condiziona qualcuno contro la commissione di un grave male	pag. 164-165
a. Pensare e coscienza	pag. 165-170
Obiezione: formalismo, relativismo morale non cognitivismo	pag. 171-183
Critica: Intellettualismo – Arendt e la virtù	pag. 183-188
Confronto: Arendt e la nozione cristiana di coscienza	pag. 188-189
b. Pensare e Giudicare	
i. La “liberazione del giudizio”	pag. 189-198
ii. La “mentalità allargata”	Pag. 198-199
Excursus: L'immaginazione	pag. 199-210
c. Pensare e gratitudine	pag. 210
Comparazione: gratitudine come fondamentale principio morale	pag. 215-216
Conclusioni, prospettive e transizioni	pag. 216-218
C. Volere e inizio	
Introduzione	

a.	Il tema centrale del “ volere “	pag.218-221
b.	Giustificazione dello stretto richiamo al capitolo su Agostino	pag. 221-222
1.	Il problema del nuovo – la volontà come facoltà di iniziare	
a.	Problema del rapporto con Aristotele	pag. 222-224
b.	Creazione come paradigma del nuovo inizio	pag . 225-228
c.	Fondazione come paradigma del nuovo inizio	pag. 228-230
d.	Accenno della soluzione di Agostino	pag. 230-232
e.	Il problema del nuovo e le passioni	pag. 232-233
2.	Il capitolo Agostino della Arendt	pag. 233-234
a.	La volontà in se stessa nelle <i>Confessiones</i>	pag. 234-240
	Excursus: “Some Moral Implications” di Arendt e l’analisi della volontà come scissione tra <i>Velle e Nolle</i>	pag.240-243
b.	La volontà in relazione alle altre facoltà nel <i>De Trinitate</i>	pag. 243-248
c.	La volontà vista dalla prospettiva della temporalità delle facoltà umane nel <i>De Civitate Dei</i>	pag. 248-253
	Conclusione e prospettive	pag. 253-254
	Conclusioni	pag.255-260
	Bibliografia	pag. 261-280

Esposizione riassuntiva.

Nel saggio interpretativo intitolato “*Rediscovering Hannah Arendt*”, che accompagna la traduzione inglese della tesi di dottorato della Arendt, risalente a meta’anni sessanta, intitolata *Love and Saint Augustine*, e pubblicata nel 1996 a Chicago, ma originariamente scritta a fine anni 20 del secolo scorso, Joanna Vecchierelli Scott e Judith Chelius Stark fanno qualche provocante affermazione: “Senza lo storico e concettuale contesto della dissertazione, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, il pensiero della Arendt non puo’essere completamente e autenticamente appropriato. La dissertazione e’ importante non semplicemente come prodotto storico del suo pre-politico passato tedesco ma specialmente come concomitante, se non direttamente esplicativo, aspetto del suo pensiero in America”. Su questa strada, loro presentano la dissertazione della Arendt come la chiave interpretativa rilevante del suo lavoro maturo. Molti recensori dell’edizione della dissertazione di Scott e Stark provano una certa titubanza e dividono il loro entusiasmo. Inoltre, bisogna essere consapevoli del fatto che la loro ipotesi effettivamente implica che le persone che non hanno familiarita’ con la dissertazione della Arendt non possono completamente comprendere il suo pensiero, che, infatti, vorrebbe molti sottintesi.

Sebbene riteniamo essere presente nel saggio un’eccessiva enfasi, Scott e Stark hanno il merito di aver sollevato una questione di non poco interesse: “Qual’e’, veramente, la rilevanza della dissertazione di dottorato di Hannah Arendt? Puo’essere la chiave con la quale aprire nuove soluzioni nel pensiero della Arendt? e ancora, esso ha realmente meritato il ruolo marginale che in effetti le e’ stato assegnato negli studi sugli scritti della Arendt? In questo lavoro, si dimostrera’ che l’esame del *Der Liebesbegriff* e’ utile, benché noi dobbiamo concedere che il lavoro maturo della Arendt puo’essere inteso anche senza la lettura della dissertazione. Se ci sono temi che sono presenti nei suoi scritti dall’inizio alla fine, questi meritano di essere messi in rilievo. Così, un attento esame della sua dissertazione potra’essere di aiuto alla comprensione del suo pensiero. Una corretta enfasi ci aiutera’ a vedere il lavoro della Arendt come completo e nella luce opportuna. Questo e’ l’obiettivo con cui intendiamo analizzare la teoria dell’azione, le sue considerazioni morali e il giudizio a esso connesso, perlustrando alcuni elementi fondamentali del suo pensiero che sono gia’ presenti nel suo giovanile pensiero e che sono, a nostro avviso, particolarmente rilevanti.

Si puo’ fare sicuramente la generale affermazione che nella dissertazione della Arendt, molte delle sue idee piu’ tarde sono gia’ presenti in una forma embrionale. A evidenziare cio’ che queste idee sono in particolare sara’ questo il compito della nostra analisi. Che ci sia veramente una qualche continuita’ tra la dissertazione e il suo pensiero maturo e’ gia’ suggerito dal fatto che Agostino prepara la cornice tematica dell’intero lavoro arendtiano. La pensatrice inizia la sua carriera

accademica con la dissertazione su Agostino e conclude il suo impegnativo lavoro filosofico, *The Life of the Mind*, in cui Agostino gioca ancora un ruolo centrale. Propriamente, la seconda parte e l'ultimo paragrafo scritto dalla Arendt, nei suoi ultimi giorni di vita, contengono ancora citazioni tratte dall'ipponate. Così, Remo Bodei è molto acuto quando non solo indica, quale attento lettore della Arendt dovrebbe notare ma anche i punti del suo significato simbolico di questo fatto: "Agostino era l'esclusivo oggetto del primo libro della Arendt, e esso compare in molti luoghi del suo ultimo, che lei termina qualche anno prima della morte. Il periodo della riflessione è così simbolicamente ricondotto sotto il segno di Agostino"(citazione tratta dal suo saggio e contenuto in *La pluralità irrepresentabile*, a cura di R. Esposito, Urbino, 1987).

La maggiore questione sollevata dal *Der Liebesbegriff beim Augustin* è come per il credente cristiano che ama Dio e ha posto la sua mente e il suo cuore nel cielo può amare il suo prossimo, che si trova nel mondo terreno. Fondamentalmente, questa è una domanda filosofica nella quale le condizioni per la possibilità della coesistenza – o anche interdipendenza – dell'amore di Dio e dell'amore del prossimo in Agostino. Se perciò, vogliamo esaminare l'estensione che hanno i principi del pensiero della Arendt matura sono già presenti nel suo libro su Agostino, dobbiamo circoscrivere e accertare gli aspetti del suo patrimonio intellettuale. Gli aspetti sui quali il *Der Liebesbegriff* dovrebbe essere orientato sono le riflessioni sull'azione, sull'etica e sulla capacità di giudicare ad esso strettamente connesso.

Quando noi impliciamo che lo sviluppo di alcuni elementi come la teoria dell'azione o del pensiero morale, noi siamo consapevoli che esse non sono affermazioni inconsistenti. Perciò è indispensabile fare qualche limitazione. Mentre è chiaro che l'"azione" gioca un ruolo molto importante nel pensiero della Arendt, è anche chiaro che lei non sviluppa in modo forte e fermo le definizioni entro cui comprenderle. Come giustamente rileva Dean Hammer: "I termini più centrali della sua affermazione sono scarse, le definizioni poco chiare perché esse derivano il loro significato dalla incertezza e varietà degli affari umani. Lei non formalizza teorie e concetti ma cerca di identificare l'incerto, tremolante, e spesso debole luce che illumina i concetti che sono stati persi". Nondimeno parlare delle riflessioni della Arendt sull'azione come teoria dell'azione sarebbe impossibile solo se si ha una ristretta idea di teoria, pensare a esso come a un rigoroso sistema chiuso di pensiero. Ma nella nostra opinione è possibile comprendere la "teoria" anche come a una riduzione a sistema aperto di pensiero, che accade, per esempio, già noi facciamo la distinzione ed esso in quanto tale non sarà più straniero alla mente della Arendt.

Il presente lavoro avanza seguendo questa successione:

Si mostrerà come l'idea matura dell'azione, dell'etica e del giudizio siano in stretta relazione con il suo giovanile lavoro;

si analizzerà la teoria dell'azione, così come essa è presente in *The Human Condition. Vita Activa*; sarà esaminata la sua principale idea dell'etica connessa con il giudizio, così come noi la possiamo trovare in *The Life of the Mind*.

Esposizione riassuntiva in Inglese.

In their interpretative essay accompanying the 1996 English translation of Arendt's doctoral dissertation, originally written in Germany in the late 1920s, Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark make the somewhat provocative claim that "without the historical and conceptual context of the dissertation (*Der Liebesbegriff bei Augustin*), Arendt's thought cannot be completely or authentically appropriated. The dissertation is important not simply as a historical artifact from her prepolitical German past but especially as a concurrent, if not directly explanatory, aspect of her political thought in America"¹. In this way, they present Arendt's dissertation as an interpretative Key to her later work. Many reviewers of Scott and Stark's edition of Arendt's dissertation feel hesitant their enthusiasm. Besides, one must be aware of the fact that their hypothesis effectively implies that people unfamiliar with Arendt's dissertation cannot completely understand her thought, which, in fact, would implicate many, if not most, Arendtian scholars, since it is the one work of Arendt's that has probably been most neglected.

Even if Scott and Stark may have overstated their case, they must be credited with having raised an important question: What is, indeed, the significance of Hannah Arendt's doctoral dissertation? If, perhaps, it may not be a key with which to unlock otherwise unsolvable riddles in Arendt's thought, does it really deserve the marginal role that has in fact been assigned to it in the studies of Hannah Arendt's writings? In this present study, we will argue that an examination of *Der Liebesbegriff* is worthwhile, even though we must grant that Arendt's mature work can also be understood without reading it. It is a fact, however, that Arendt's thought often wanders off onto roads always properly marked as such, so that the question of placing the right emphases is of utmost importance if we want to understand her writings correctly. If there are pervading themes that are present in her writings from beginning to end, these deserve to be highlighted. Thus, an examination of her dissertation will help us to place the right accent marks on her thought. Correct emphases, in turn, will help us to see Arendt's work as a whole in the proper light. This is the light in which, in the present study, we intend to analyze Arendt's theory of action and her moral considerations, searching for certain fundamental elements of Arendt's thought that are already present throughout and that are thus particularly important.

¹ J. Vecchiarelli Scott and J. Chelius Stark, "Rediscovering Hannah Arendt", in *Love and Saint Augustine*, ed. J. Vecchiarelli Scott and J. Chelius Stark, Chicago, 1996, pp. 118-119.

We can safely make the general affirmation that in Arendt's dissertation, many of her later ideas are already present in rudimentary form. To reveal what these ideas are in particular will precisely be the central task of this present analysis. That indeed there should be some continuity between Arendt's dissertation and her later thought is already suggested by the sheer fact that Augustine sets the thematic frame of Arendt's entire work. She begins her academic career with her dissertation on Augustine and ends it with her perhaps most philosophical work, *The Life of the Mind*, in which Augustine plays again a pivotal role. Indeed, the second to last paragraph Arendt wrote in her lifetime contains a quotation from Augustine. Thus, Remo Bodei is very right when he not only states what any acute reader of Arendt's would note also points out the symbolic significance of this fact: "Augustine was the exclusive object of Arendt's first book, and he appears at a conspicuous place in her last one, which she finished in the same year of her death...The span of reflection is thus symbolically brought together under the sign of Augustine"².

The main question Arendt raises in *Der Liebesbegriff* is how for Augustine a Christian believer who loves God and his mind and heart set on the heavens above is still able to love his neighbor in the world below. Fundamentally, it is a philosophical inquiry into the conditions for the possibility of a coexistence –or even interdependence- of love of God and love of neighbor in Augustine. If therefore, we want to examine to what extent the rudiments of Arendt's later thought are already present in her Augustine book, we should limit ourselves to certain aspects of Arendt's multifaceted intellectual patrimony. The aspects on which *Der Liebesbegriff* would most likely have a bearing are Arendt's reflections on *action* and *ethics*.

When we imply that Arendt actually developed something like a *theory* of action or that she was to some extent a moral thinker, we are aware that these are not uncontested claims. Hence, it is important to make certain qualifications. While it is clear that "action" plays a very important role in Arendt's thought, it is also clear that she did not develop hard and fast definitions by which to understand it. Nonetheless, to speak of Arendt's reflections on action as a theory of action will be impossible only if we have a very narrow idea of theory, thinking of it as a strictly closed system of thought. But in our opinion it is possible to understand "theory" also as an open systematization of thought, which occurs, for instance, already the moment we make distinctions and which as such will not be alien to Arendt's mind.

As to the question of an "ethics" in Arendt, similar things can be said. Indeed, she does not present us with a system of norms or rules to be followed, and if this is what we understand by ethics, then there is no ethics to be found in Arendt's writings. To our mind, at any rate, ethics is a much larger

² R. Bodei, "Hannah Arendt interprete di Agostino", in *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, ed. R. Esposito, Urbino, 1989, p. 113.

field, in which the questions that Arendt posed and sought to answer ever since she witnessed the Eichmann trial in Jerusalem in the early 1960s.

We shall consider questions regarding conscience, motivation, and judgment as integral parts of a field or study called “ethics”-which, incidentally, we will hold synonymous with “moral philosophy”. Therefore, we will be in a situation authentically to speak of Hannah Arendt’s “ethics”, “ethical or moral thought”, or “moral philosophy”.

The present study will proceed in the following major steps. First, there will be an examination of Scott and Stark’s edition of Arendt’s dissertation, which has the merit of having brought Arendt’s first book back to scholarly attention. However, I will argue that the work has grave defects, rendering very difficult the English reader’s proper access to Arendt’s original 199 dissertation, which, after all, is the work that Arendt wrote and published herself and that therefore should be of most interest to scholars.

With the second step, we will enter into the main part of our discussion. We will first analyze Arendt’s theory of action, primarily as she presents it to us in *The Human Condition*. Then, we will examine her principal ideas about ethics, as we can find them mainly in *The Life of the Mind*. Thus, we will show Arendt’s mature ideas on action and ethics, we will put them in relation to her argument in her juvenile *Der Liebesbegriff*.

With the third step, when dealing with action theory or issues relating to moral philosophy, we are discussing things relating to concrete life-situations, and these concrete life-situations will in turn influence thought. Arendt, the disappointed and hurt lover of Heidegger’s, the Jewish survivor of the Holocaust, the stateless émigré to America, the controversial journalist, and the respectable professor –all these dimensions of her life are bound to find their way into her thought when she writes about Augustine’s concept of love, about totalitarianism, or about the condition of humanity in post-modernity.

DALL'AMORE DEL PROSSIMO ALL'AMORE DEL MONDO

Introduzione

Hannah Arendt scrive: “Agostino, il primo filosofo cristiano e, si sarebbe tentati di aggiungere, il solo filosofo che i Romani abbiano mai avuto, fu anche il primo uomo di pensiero che si rivolse alla religione spinto da dubbi di ordine filosofico (...). Nelle *Confessioni*, Agostino narra come il suo cuore si fosse dapprima “infiammato” alla lettura dell’*Hortensius* di Cicerone, un testo (oggi perduto) contenente un elogio della filosofia. Agostino non smise di citarlo sino alla fine della sua vita. E se divenne il primo filosofo cristiano è perché lungo l’intero arco della sua esistenza si mantenne fedele alla sua filosofia”³. E così continua “Un grande pensatore che visse in un periodo che per alcuni versi somigliava al nostro più di ogni altro nella storia e che, in ogni caso, scrisse sotto il pieno impatto di una fine catastrofica, che forse somiglia alla fine a cui siamo giunti”⁴.

A partire dalla prima pubblicazione, la dissertazione di dottorato discussa nel 1928 e uscita presso l’editore Springer di Berlino l’anno successivo con il titolo *Il concetto d’amore in Agostino*⁵, fino alla seconda parte –dedicata al volere– dell’ultimo lavoro lasciato incompiuto, per il sopraggiungere improvviso della morte, *La vita della mente*⁶, la figura di Agostino occupa senza ombra di dubbio una posizione centrale. Sebbene l’autrice non abbia mai fornito elementi interpretativi che consentano di considerarlo una fonte o un termine di confronto critico, e ciò per colei che non amava essere definita “filosofa”⁷ è facilmente spiegabile con la disinvoltura con cui utilizza i riferimenti testuali, il riferimento all’Ipponate è presente sempre in punti di snodo centrale nel pensiero dell’autrice⁸. Quando la Arendt parla di Agostino, ne *La vita della mente*, lo fa nei termini di un pensatore “fuori dell’ordine”, non professionale⁹; quando parla di Agostino pone l’accento sul filosofo, e non sul teologo, per lasciarne emergere originalità e grandezza, le linee interrotte del suo argomentare e l’impossibilità di ricondurlo a una posizione sistematica. Secondo la Arendt, la

³ H. Arendt, *The Life of the Mind*, New York 1978; trad. It. Di A. Dal Lago, *La vita della mente*, Bologna, 1987, pp. 401-402.

⁴ H. Arendt, *Understanding and Politics*, “Partisan Review”, 20, 4 (1953), pp. 377-392; ed. It. Di T. Serra, *Comprensione e politica*, in *La disobbedienza civile e altri saggi*, Milano, 1985, p. 108.

⁵ H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin, 1929 (serie “Philosophische Forschungen”, a cura di K. Jaspers); trad. It. Di L. Boella, *Il concetto di amore in Agostino. Saggio d’interpretazione filosofica*, Milano, 1992.

⁶ Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, p. 388 e pp. 401-430. Agostino può essere considerato, dall’autrice, l’interlocutore principe nella sua personalissima ricostruzione interpretativa della storia del volere.

⁷ Cfr. H. Arendt, *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache* (conversazione televisiva con Günter Gaus tenuta il 28 ottobre 1964), in *Gespräche mit Hannah Arendt*, a cura di A. Reif, München, 1976; trad. it. Di A. Dal Lago, *Che cosa resta? Resta la lingua materna*, “Aut-Aut”, 239-240 (1990), p. 11.

⁸ Cfr. J. C. Eslin, *Le pouvoir de commencer. H. Arendt et saint Augustin*, “Esprit”, 143 (1988), p. 146. Si parla di una “posizione strategica di Agostino” nell’opera arendtiana.

⁹ Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, capp. III-IV.

grandezza dell'ipponate consiste nel suo essere stato un credente per il quale non si trattò di “abbandonare le incertezze della filosofia a favore di una verità rivelata, ma di scoprire le implicazioni filosofiche della nuova fede”¹⁰. La sua scoperta della vita interiore affonda le radici nei “tempi oscuri”, simbolo per la pensatrice dei periodi di crisi e di passaggio, in cui il mondo è compreso tra ciò che non è più e ciò che non è ancora. Allora la Arendt colloca Agostino, pensatore a cui si sentiva molto vicina, nella lacuna di un presente minacciato dalla disperazione interiore ma allo stesso tempo nel non luogo fisico dello sforzo del pensare. Agostino è definito come il “primo filosofo cristiano” e “il solo filosofo che i Romani abbiano mai avuto” perché riscatta la miseria e la “volgarità” della filosofia della tarda epoca classica, che ha il suo campione in Epitteto e nella sua concezione della filosofia come cura dell'anima, fuga da un mondo divenuto insopportabile¹¹. In lui resta vivo lo spirito dell'interrogazione filosofica, lo stupore ammirato e la gratitudine verso le cose così come esse sono. “Nel momento in cui si dimostra filosofo “greco” (non senza contraddizioni), Agostino salva anche (per quanto sempre contraddittoriamente) la politica, che con la fine della *polis* e la decadenza dell'impero romano aveva perso il suo carattere di attività di uomini liberi, che coraggiosamente appaiono sulla scena del mondo. Il cristianesimo delle origini, con le sue aspettative escatologiche e l'enfasi sulla salvezza dell'anima nel regno ultraterreno, aveva in effetti interpretato la nuova situazione politica scaturita dalla fine del mondo antico e già risonante nel ritiro dal mondo delle scuole filosofiche stoiche ed epicuree. Agostino fu l'unico ad elaborare una “politica cristiana”, modificando l'orientamento antipolitico dei primi cristiani, ereditando l'esperienza romana della fondazione, il riferimento a un'origine storica che diventa inizio ideale della comunità politica. La “società” o comunità dei credenti, pellegrini su questa terra, forma uno spazio pubblico, religiosamente ispirato, ma non politico. La fuga dal mondo dei cristiani viene mondanicizzata, con effetti di enorme portata sul futuro della Chiesa, riattualizzando il passato e insieme inaugurando un nuovo corso della fede”¹². Nel pensiero arendtiano le suggestioni dell'ipponate sono molto evidenti, ma soprattutto ricopre il ruolo di pensatore esemplare e mai paradigmatico; nella sua idea di politica cristiana c'è la preparazione all'avvento dell'idea moderna di politica, strumento per realizzare un fine, esterno o estraneo ad essa, e pertanto inevitabilmente ambigua, perché non riesce a mettere al centro e a considerare come un fine in sé l'essere insieme. Ad Agostino viene assegnato il merito di aver “scoperto” la facoltà della volontà, per la Arendt sconosciuta ai Greci (nella sua ricostruzione storica), come libero

¹⁰ H. Arendt, *La vita della mente*, p. 404.

¹¹ H. Arendt, *What is Freedom?*, in *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, New York, 1961; trad. It. Di A Dal Lago, *Che cos'è la libertà?*, in *Tra passato e futuro*, Milano, 1991, pp. 197-198 e *La vita della mente*, pp. 242-254.

¹² Cfr. H. Arendt, *What is Authority?*, in *Between Past and Future*; trad. It. *Che cos'è l'autorità?*, in *Tra passato e futuro*, pp. 171-175; *Was ist Politik? Fragment aus dem Nachlass*, München, 1993; trad. it. Di M. Bistolfi, a cura di U. Ludz, *Che cos'è la politica?*, Milano, 1995, pp. 63-65.

arbitrio, capacità di controllo e dominio, capacità massima del soggetto che è divenuto problema a sé stesso, ma allo stesso tempo è duplice in quanto egli formula una seconda teoria della volontà, intesa come amore, che ha la capacità di preparare all'azione e di conciliarsi con la libertà. Dalla lettura agostiniana degli scritti arendtiani, emerge lo stretto legame con l'insegnamento di Heidegger e Jaspers. Nella sua riflessione la figura di Agostino acquista una funzione ispiratrice proprio perché, in lui, la Arendt, scopre una posizione "ambigua", duplice, un pensiero che non si trasforma mai in dottrina –anche se questo aspetto lascia emergere soprattutto la refrattarietà della pensatrice a uniformarsi alle regole del lavoro filosofico o ad ingabbiare il suo pensiero in un sistema unitario. E proprio da questi aspetti emerge ciò che è stato definito come lo "sfondo religioso" del pensiero arendtiano e che nell'ampio sistema di riferimenti delle sue opere, affiora attraverso la figura di Agostino¹³. Si deve ad Agostino, come appare fin dalle prime pagine di *Vita activa*, l'aver sollevato il problema relativo all'"insolubilità" della natura umana e l'aver formulato la domanda relativa a "chi sono io?", distinta dalla domanda "che cosa sono io?" rivolta a Dio e a cui solo la fede rivelata è in grado di dare risposta, rivolta dall'uomo a sé stesso e la cui risposta è "un uomo"¹⁴. Questa sembra essere la chiave di lettura più appropriata per affrontare un rapporto che sfugge ad ogni definizione, denso di lacune interpretative e di non detto, nei confronti di un Agostino, "Padre della Chiesa" che non cederà mai alla "drastica alternativa tra autocoscienza filosofica e obbedienza religiosa alla fede" neppure nella conversione e nelle tarde *Ritrattazioni*, in cui diviene centrale il ruolo di Paolo e di altri testi cristiani¹⁵.

Una Arendt poco più che ventenne debutta nel mondo accademico con una tesi di dottorato dal titolo *Der Liebesbegriff bei Augustin*; questa è la prima circostanza in cui l'ipponate fa la sua comparsa nel pensiero dell'autrice, anche se in un contesto di ampia libertà interpretativa. La nostra autrice manifesta non solo un completo disinteresse nei confronti dello sviluppo del pensiero agostiniano ma anche una noncurante sovrapposizione di tematiche preteologiche e teologiche che vengono motivati con la ricerca di "profondità lasciate in ombra" e con la convinzione dell'impossibilità di costringere Agostino in una "coerenza che a lui fu ignota"¹⁶. La dissertazione lascia trasparire un metodo d'indagine che risente dell'influenza di Jaspers. Il maestro, a cui era ben noto il carattere "caparbiamente recalcitrante" dell'allieva¹⁷, nel presentare il lavoro della giovane

¹³ Cfr. M. Cangiotti, *L'ethos della politica. Uno studio su Hannah Arendt*, Urbino, 1990, p. 8. Si legge: "Io ho creduto di riconoscere in questo tessuto complesso o, meglio, duale, una stoffa eminentemente religiosa. E credo di aver mostrato che dietro di esso vi sia un unico e fondamentale referente filosofico: il pensiero agostiniano".

¹⁴ H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, 1958; trad. It. Di A. Dal Lago, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, 1989, pp. 9-10 e p. 243, nota 2.

¹⁵ Cfr. H. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino*, pp. 15-18.

¹⁶ H. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino*, p. 15.

¹⁷ Cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, p. 12.

Arendt, evidenza che il compito da lei prefissato era di “sottolineare le strutture intellettuali”, le “linee di pensiero” dell’autore, sia pure in modo slegato, interrotto o sovrapposto. Sostiene che “dal punto di vista della comprensione oggettiva, il metodo fa in certo senso violenza al testo”, trascurando alcune importanti idee per quanto concerne il tema dell’amore e della conoscenza¹⁸. È nostra opinione che la dissertazione costituisca un tassello importante nella ricostruzione dell’atmosfera culturale in cui si formò la generazione degli allievi di Husserl e di Heidegger, nonché nell’ambito del pensiero arendtiano. Una giovanissima Arendt aveva iniziato i suoi studi frequentando i corsi di teologia di Romano Guarini. Insieme con l’amico Hans Jonas, che nel 1930 pubblicherà la sua dissertazione di dottorato su Agostino e il problema paolino della libertà, frequenta nei medesimi anni i seminari di Rudolf Bultmann¹⁹. Il mondo filosofico tedesco degli anni Venti è concentrato sulla figura di Agostino; se gli esponenti del modo teologico concentrano la loro attenzione sulla discussione relativa alla conversione, gli esponenti del primo movimento fenomenologico, come Scheler, Heidegger, Jaspers e alcuni più giovani come Edith Stein, Paul-Ludwig Landsberg, Karl Löwith, preferiscono occuparsi di Agostino secondo modi e tonalità diverse²⁰. Nel panorama che in certo senso può essere chiamato fenomenologico, sono presenti elementi che preludono alla filosofia dell’esistenza, tematiche antropologiche ed etiche, di cui l’interesse per Agostino segnala l’innesto. Nello scenario filosofico di questi anni assume un ruolo centrale il tema dell’amore, per il suo ruolo simbolico nella sua formulazione in chiave concreta e vivente del soggetto con il mondo²¹. Nella dissertazione del 1928, che ha il suo cardine nel tema

¹⁸ Il giudizio di K. Jaspers relativo alla presentazione della tesi di dottorato della sua allieva –che non ebbe il massimo dei voti bensì solo la menzione di II.I– è pubblicato in appendice all’edizione inglese del carteggio. Cfr. H. Arendt-K. Jaspers, *Correspondence 1926-1969*, New York, 1992, p. 689. A tal proposito, si veda anche, E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: for Love of the World*, New Haven, 1982; trad. it. di D. Mezzacapa, *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo*, Torino, 1990, pp. 104-107 e 547-557. In queste pagine sono contenute informazioni importanti per quanto concerne la genesi della dissertazione e sulla sua ricezione, sostanzialmente negativa, nell’ambito relativo agli studi agostiniani. Nell’edizione tedesca del carteggio, ma assenti nella traduzione italiana, sono presenti alcune lettere di Jaspers che illustrano alcune questioni legate alla pubblicazione della dissertazione. Cfr. H. Arendt-K. Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, a cura di L. Köhler e H. Saner, München, 1985, pp. 39, 40, 44.

¹⁹ La Arendt scrive la sua dissertazione di dottorato a Heidelberg, dove si era trasferita da Marburg. Sono gli anni del distacco sentimentale da Heidegger, dell’intenso rapporto intellettuale con Jaspers, dei nuovi amici tra cui Hans Jonas, Benno von Wiese, Günter Stern (che di lì a poco diverrà suo marito), Kurt Blumenfeld.

²⁰ Heidegger, nel semestre estivo del 1921, aveva tenuto un seminario su Agostino e il neoplatonismo sottolineando la distinzione tra *uti* e *frui*, che verrà successivamente ripresa da Arendt. Si veda l’*Habilitationschrift* di P. L. Landsberg, *Augustinus. Studien zur Geschichte seiner Philosophie*, Bonn, 1928. Si veda la matrice agostiniana della teoria scheleriana della morte, cfr. *Die Erfahrung des Todes* (1937), Frankfurt, 1973, pp. 12-15, 43-50. Cfr. la dissertazione di dottorato di Löwith discussa a Marburgo nel 1927 e in cui il ruolo centrale del libero arbitrio è in riferimento alla polemica di Agostino sulla grazia e la fondazione del rapporto io-tu. K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Beiträge zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*, München, 1928.

²¹ Nel contesto della filosofia della vita era già emerso il tema dell’amore. Si veda G. Simmel, *Fragment aus einer Philosophie der Liebe* (1907), in *Schriften zur Philosophie und Sociologie der Geschlechter*, a cura di H. J. Dahme e K. C. Köhnke, Frankfurt, 1958, pp. 183-186. L’approccio filosofico riceve con Scheler lo sviluppo più esplicito in direzione dell’amore. Si veda, M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympatie* (1923), Bern, 1973; trad. it. a cura di G. Morra, *Essenza e forma della simpatia*, Roma, 1980, e *Ordo amoris*, in *Schriften aus dem Nachlass*, I, *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Bern, 1957. A questo proposito, è rilevante anche il lavoro di E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung* (1917); trad. it. di N. Nicoletti, *L’empatia*, Milano, 1986.

dell'amore, è completamente assente tanto ogni riferimento al dibattito in corso su Agostino²² quanto ogni traccia della presenza del tema dell'amore negli esponenti del movimento fenomenologico. Queste importanti assenze possono essere interpretate come una decisa presa di posizione nei confronti del mondo accademico e filosofico; ma anche come una presa di posizione esistenziale che di lì a poco la porterà a dedicarsi, subito dopo la dissertazione, allo studio del Romanticismo e nello specifico alla figura di Rahel Varnhagen, dal cui lavoro filtra la questione dell'ebraismo²³. A causa dell'evolversi della situazione politica europea, Arendt prende la strada della Francia prima e degli Stati Uniti poi. La tema dell'amore in Agostino risente della forte influenza heideggeriana, anche se mira ad evidenziare problematiche, segnalate da Heidegger, ma poi non successivamente affrontate²⁴. Il tema dell'amore, nella dissertazione, viene affrontato come questione centrale della modernità, omettendo sia la relazione duale (io-tu) o intersoggettiva che il rapporto originario di tipo emotivo, in cui la nascita del soggetto moderno (la scoperta agostiniana dell'interiorità) si confronta con il destino della metafisica. Per aggiungere un altro tassello nella comprensione del tema dell'amore, nella giovane Arendt, può essere utile prendere in considerazione un saggio, pressoché coevo alla dissertazione e alla stesura di Rahel, scritto nel 1930 insieme al marito Günter Stern e dedicato alle *Elegie duinesi* di Rilke²⁵. Anche in questo scritto compare il tema dell'amore, non inteso come organo di conoscenza, come in Agostino, Pascal, Kierkegaard e Scheler, esplicitamente richiamati, bensì come situazione esistenziale, la cui peculiarità si evidenzia nell'apertura alla trascendenza, nell'assenza dell'oggetto, nell'estraniamento del mondo²⁶. L'autrice, nel rifiutare ogni riferimento oggettivo a un mondo delle essenze e ogni riferimento alla comunità vivente, manifesta un accento filosofico-esistenziale che ribadisce la centralità della figura di Agostino. Per quanto riguarda il problema religioso dell'apertura al trascendente, non trova una soluzione nella fede e neppure un rifugio in una "religione soggettiva" o nello sfruttamento del patrimonio religioso²⁷. L'oggettività dell'idea di Dio in un mondo insensato è la caducità, dove l'abbandono e l'assenza di Dio sono considerati essenza dell'uomo. La scoperta agostiniana dell'interiorità viene assunta, nella dissertazione, come presupposto e non ulteriormente

²² Accenni molto sbrigativi, sul disinteresse del mondo protestante nei confronti di Agostino, si trovano in H. Arendt, *Augustin und der Protestantismus*, "Frankfurter Zeitung", 12 aprile 1930.

²³ Cfr. H. Arendt, *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*, London, 1957; trad. It. a cura di L. Ritter Santini, *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea*, Milano, 1988.

²⁴ Cfr. H. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino*, p. 77, nota 53, in cui è esplicitamente citato Heidegger (*Vom Wesen des Grundes*, Halle, 1929, pp. 86-87) e il suo concetto di mondo allude alla duplice distinzione agostiniana di *mundus* come *ens creatum* e mondo come *dilectores mundi*. Arendt sostiene che il maestro si era limitato a prendere atto di questa duplicità, senza interpretarne il significato.

²⁵ Cfr. Arendt-Stern, *Rilkes Duineser Elegien*, "Neue Schweizer Rundschau", XXIII, pp. 855-871; trad. It. a cura di E. e I. De Portu, Le "Elegie Duinesi" di Rilke, "Aut-Aut", 239-240 (1990), pp. 127-144.

²⁶ Cfr. Arendt-Stern, *Le "Elegie Duinesi" di Rilke*, p. 138.

²⁷ Cfr. *Ibid.* pp. 143, 128.

analizzata-si legge “fenomeno semplicemente dato come punto di partenza”²⁸ - viene utilizzata come chiave interpretativa dell’intero lavoro. L’amore diventa l’esperienza capace di congiungere finito e infinito, divino e umano. Quando l’amore è declinato al futuro e si presenta come *appetitus* di ciò che manca, realizza l’apertura alla trascendenza nella forma del desiderio dei beni terreni (*cupiditas*) o del Sommo Bene, la felicità celeste (*caritas*), allora l’amore delinea i contorni della trascendenza mondana, la paura della perdita dei beni terreni, ma anche la lontananza e la privazione del bene assoluto. Di fronte all’eternità, il soggetto si scopre egoista, isolato, smarrito in un desiderio privo di contenuto. Il soggetto desiderante esiste solo del desiderare, nel perdersi nel mondo o nel proprio perdersi per ritrovarsi in Dio²⁹. L’amore funge da elemento di congiunzione tra tempo e l’eternità, tra finito e infinito³⁰, conferendo, così, al mondo un nuovo ordine. L’amore declinandosi al passato, e non più al futuro, apre uno spiraglio sull’origine, l’inizio della creazione, e l’apertura alla trascendenza diventa ricordo della vita beata, ricerca dell’origine che mette la creatura a contatto con la creazione, con un prima che lo precede, conferendogli origine e senso³¹. Questo punto dell’analisi arendtiana offre la possibilità di fondare la contingenza umana. Il riferimento all’origine garantisce l’essere della creatura: il fatto che derivi da Dio, e non dal nulla, consente di riconoscersi come creatura che vive interrogandosi sul proprio essere. La fondazione della contingenza e della finitezza come forma intermedia di essere, e di essere in relazione, in cui il mondo appare come ciò che ha avuto un inizio, e quindi è destinato a d avere una fine, lascia trasparire alcune coloriture jaspersiane nonché la posizione futura dell’autrice in merito alla questione dell’essere³². La presenza, in Agostino, dell’idea greca dell’essere immutabile rende problematica la fondazione della finitezza attraverso il riferimento all’origine, per poi trovarsi di fronte a una duplice concezione dell’essere dell’uomo, ovvero da una lato la sua origine extramondana e dall’altro vita creata. Questo dilemma è evidente dalla duplice concezione del mondo di Agostino, egli “chiama mondo non solo codesta opera che Dio ha creato, il cielo e la terra (...) ma gli abitanti del mondo che sono chiamati mondo (...) dunque tutti quelli che amano il “mondo” sono chiamati “mondo””³³. Il punto in cui la Arendt mostra di aver individuato un elemento importante per lo sviluppo del suo pensiero futuro è sintetizzato nel fatto che “mondo”è

²⁸ H. Arendt, *Il concetto d’amore in Agostino*, p. 18. Cfr. *Augustin und der Protestantismus*, dove il tema dell’introspezione, anche se nell’ipponate non presenta implicazioni psicologiche, viene messo in rapporto con l’idea moderna di sviluppo autonomo del sé.

²⁹ Cfr. H. Arendt, *Il concetto d’amore in Agostino*, pp. 23-47.

³⁰ Cfr. *Ibid.* pp. 48-53.

³¹ Cfr. *Ibid.* pp. 61-91. Per quanto riguarda il problema dell’origine del tempo in Agostino, si veda L. Alici, *Tempo e creazione in Agostino*, in AA.VV., *Filosofia del tempo*, a cura di L. Ruggiu, Milano, 1988, pp. 52-71.

³² Cfr. Arendt-Stern, *Le “Elegie Duinesi” di Rilke*, p. 136. Si legge “*Sorgere* ovvero *tramontare*, è però la possibilità più radicale di essere”. Cfr. H. Arendt, *What is Existenzphilosophy?*, “Partisan Review”, 13, 1 (1946); trad. it. di S. Maletta, *Che cos’ è la filosofia dell’esistenza?*, Milano, 1998. Cfr. L. Boella, *Hannah Arendt fenomenologia. Smantellamento della metafisica e critica dell’ontologia*, “Aut-Aut”, 239-240 (1990), pp. 83-110.

³³ Cfr. H. Arendt, *Il concetto d’amore in Agostino*, pp. 76-77. La citazione è da *In Io. ep. 2, 12*: NBA 24/2, 1682.

sia *universum, coelo et terra*, sia mondo umano, che si crea nell'*habitare* e nel *diligere*. Evidenziando il dilemma agostiniano della concezione greca dell'essere come identico a se stesso e sempre immutabile e la concezione cristiana del mondo perituro, creato da Dio ma costituito da uomini, Arendt avverte l'impellenza di trovare nel mondo una permanenza che non infici la possibilità umana di ritrarsi, ma anche la possibilità di un amore del mondo- che costituisce una scelta di appartenere ad esso- che lo rende "mondano". Nella *Vita activa*, amare e abitare il mondo diverranno temi centrali e ciò vuol dire accettare l'essere insieme- che è il comune vincolo di appartenenza. A parere della Arendt, questo è il punto rispetto al quale la dottrina agostiniana percorre sentieri impervi, rinviando all'isolamento e derelizione del singolo di fronte a Dio e alla legge. La *dilectio proximi* scaturita dalla *caritas* ama l'altro come ama Dio, ovvero decide dell'essere dell'altro prima dell'amore: più che il prossimo, ama l'amore, e l'altro fornisce solo l'occasione per l'amore di Dio, non è mai un individuo concreto, bensì un uomo astratto, amato per ciò che di divino è in lui, e allo stesso tempo abbandonato nell'isolamento in un mondo svuotato di senso³⁴. Il credente ha l'opportunità di incontrare l'altro come prossimo in virtù della comune discendenza degli uomini da Adamo e della comunità di fede che li unisce in quanto peccatori. Il peccato originale dell'uomo, fonda uno stare insieme rilevante per la fede, di origine storica (la venuta di Cristo). In altre parole il cristianesimo ha concepito un vincolo comune sul passato storico dell'origine del genere umano, che crea una comunanza di destino e un'appartenenza reciproca tra gli uomini basata sulla come natura di peccatori e sulla salvezza dell'anima. Essere insieme vuol dire affermare l'esistenza di un legame nella comunità dei peccatori, e il simbolo di questa comunità è il prossimo: un altro incarnato, concreto. L'amore del prossimo resta un amore trascendente che si attua nel mondo, ma che allo stesso tempo non appartiene al mondo, e riesce a fare , ma solo provvisoriamente, del mondo un luogo di appartenenza e di relazione³⁵. La Arendt individua nell'amore un condensato di domande: com'è possibile accettare il mondo umano con la sua contingenza, la libertà degli esseri che vi nascono e muoiono, la loro unicità e irriducibilità quando ci si riferisce a una trascendenza obiettivata e si interpreta il soggetto in termini solipsistici? Come può un soggetto, divenuto problema a sé stesso e gettato in un mondo contingente, affermare la propria dignità, la realtà del mondo e di sé stesso? Un soggetto di tal genere non si troverà solo, abbandonato, preda di un'angoscia a cui può rimediare solo grazie ad un rapporto verticale con Dio,

³⁴ Cfr. H. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino*, p. 115.

³⁵ Cfr. Ibid. pp. 127-148. Sui temi della dissertazione, si veda: P. Boyle, *Elusive Neighborliness: Hannah Arendt's Interpretation of Saint Augustine*, in AA. VV., *Amor Mundi. Exploration in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, a cura di J. W. Bernauer, Dordrecht, 1987, pp. 81-113; G. Rametta, *Osservazioni su "Der Liebesbegriff bei Augustin"*, in AA. VV., *La pluralità irrapresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, a cura di E. Esposito, Napoli, 1987, pp. 123-138; R. Beiner, *Love and Worldliness. Hannah Arendt's reading of saint Augustine*, in AA. VV., *Hannah Arendt Twenty Years Later*, a cura di L. May, Cambridge, 1996; R. Bodei, *Hannah Arendt interprete di Agostino*, in AA. VV., *La pluralità irrapresentabile*, pp. 113-122; A. Dal Lago, *La difficile vittoria sul tempo. Pensiero e azione in Hannah Arendt*, in H. Arendt, *La vita della mente*, pp. 19-26.

la fede o i suoi surrogati? La formulazione del problema agostiniano dell'amore è innanzitutto preceduto da un'istanza distruttiva e critica, per poi successivamente rivelare le implicazioni positive di alcuni termini di riferimento del pensiero heideggeriano: come l'essere per la morte, l'angoscia come autentica relazione con l'essere, il presente come tempo della decisione.

Questo scritto giovanile contiene molti elementi che saranno oggetto di ulteriori approfondimenti negli scritti della maturità. Negli anni successivi si verificherà un allontanamento dalle tematiche del maestro, che favorirà lo sviluppo delle tematiche presente nella dissertazione come: l'*amor mundi*, l'*ordo amoris*, la memoria dell'origine. A questo proposito, è utile la lettura di un brano della revisione dello scritto giovanile- intrapresa agli inizi degli anni '60- in vista di un'edizione inglese che mai vide la luce. In esso si rileva l'antitesi tra la memoria e la natalità, che si esprime nella gratitudine per "la vita comunque è stata data- una vita che ci è cara anche nella sofferenza", e il desiderio generato dal timore della morte e dalla non accettazione di ciò che è³⁶.

La presenza di Agostino, nelle opere della maturità, è legata all'obiettivo della riflessione arendtiana tra gli anni '50 e '60. In essi viene ripercorsa la tradizione politica occidentale in cui evidenzia l'appiattimento della *vita activa* all'agire tecnico-strumentale e del conseguente oblio della dimensione umana dell'agire, l'agire politico, consistente nel presentarsi sulla scena del mondo, con atti e parole, e contribuendo a costruire il mondo che sta tra gli uomini. In questo quadro di riferimento, il riferimento ad Agostino risente del giudizio fortemente negativo nei confronti della politica cristiana e nel dettaglio del sistema di esclusioni entro cui essa prospetta la politica. La comunità cristiana sembra risentire del modello della fraternità e dell'uguaglianza, relazioni, per la Arendt, di tipo privato e antipolitico. A suo parere, il legame fornito dal cristianesimo agli uomini non sarebbe abbastanza forte in quanto ne va dell'anima del singolo piuttosto che del mondo. La carità cristiana offrirebbe solo un vincolo di tipo solidaristico, del tutto simile a quello familiare, incapace di preservare il mondo come sfera dell'essere insieme, di ciò che è comune tra gli uomini³⁷. Nelle pagine di *Vita activa*, emerge un punto fondamentale in cui la Arendt si richiama direttamente ad Agostino: cioè quando distingue l'azione dal lavoro e dall'opera e ne parla in questi termini "prendere un'iniziativa, iniziare (...), mettere in movimento qualcosa".

³⁶ Cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, p. 551. Tra I documenti lasciati dalla Arendt e conservati alla Library of Congress di Washington, si trova la copia di una bozza della traduzione inglese della dissertazione, opera di E. B. Ashton. Nei primi anni Sessanta si paventò l'idea di un'edizione inglese, in vista della quale la Arendt intendeva rivedere il suo testo giovanile. Iniziò i lavori nel 1964, ma non lo portò mai a termine. Le revisioni che compaiono a margine della traduzione inglese sono numerose e testimoniano un atteggiamento critico dell'autrice. Di non poco interesse sono le aggiunte riguardanti la biografia di Agostino, il riferimento delle citazioni delle note nel corpo stesso del testo, l'inserimento di note riguardanti l'amicizia, la paura della morte e l'accentuazione della dipendenza (evidente anche nella *Vita della mente*) di Agostino dalla dottrina paolina. Nonostante i buoni propositi, la revisione si arrestò alla prima parte della dissertazione. Tal proposito, si veda la lettera a K. Jaspers del 16 gennaio 1966 in cui la Arendt dà notizia del suo lavoro e dice di trovarsi a suo agio tra le citazioni latine e di sapere "esattamente cosa volevo dire". Cfr. Arendt-Jaspers, *Briefwechsel*, pp. 657-658.

³⁷ Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, pp. 39-40.

La Arendt sostiene che si tratta di un impulso corrispondente a quel cominciamento che è la nostra nascita, il nostro venire al mondo come esseri unici ed irripetibili. Quando gli uomini agiscono, introducono un elemento di novità nel mondo perché, essi sono iniziatori, nuovi venuti: “*Initium (...)* ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit³⁸. E ancora Agostino suggerisce che l’*initium* non è un *principium*³⁹, cioè non è la creazione del mondo, l’inizio di qualcosa, piuttosto l’inizio di qualcuno, che a sua volta è un iniziatore. Il pensiero politico della Arendt trova nel legame tra natalità e azione il fondamento della libertà: “con la creazione dell’uomo, il principio del cominciamento entrò nel mondo stesso, e questo, naturalmente, è solo un altro modo di dire che il principio della libertà fu creato quando fu creato l’uomo, non prima”⁴⁰. L’importanza dell’influsso agostiniano emerge in modo esplicito nei saggi coevi alla *Vita activa*: Agostino è considerato l’autore cristiano che introdusse il concetto paolino del libero arbitrio nella storia della filosofia – “con tutte le perplessità che ne derivarono”- è presentato come l’erede del concetto di libertà dell’esperienza politica dell’antica Roma: “il manifestarsi della libertà in questo cominciamento e principio, nell’atto della fondazione”⁴¹. Agostino viene presentato come colui che preserva il significato originario del cristianesimo e lo traghetta verso una fede incarnata in un’istituzione, la Chiesa, che è testimonianza di un fatto storicamente accertato, ovvero la nascita, la vita e la morte e la resurrezione del Nazareno⁴². Agostino oltre ad ereditare il principio romano della fondazione, cioè di un inizio storico che assume significato ideale conferendo stabilità e durata al nuovo, fornisce anche la modalità di una trascendenza che corrisponde all’irruzione dell’inatteso nella storia. Quello che la Arendt chiama il “miracolo” della libertà è la capacità dell’azione di fare irruzione e di interrompere una serie causale o automatica⁴³. La possibilità dell’irruzione di un momento ideale-morale nella politica corrisponde alla dignità di garantire un’immortalità terrena agli uomini. Questo è possibile solo in un orizzonte aperto a una trascendenza, che la Arendt non definisce mai, che non ispira mai i progetti politici, ma che rappresenta la cornice entro cui le diverse forme dell’esperienza umana- vivere, agire, pensare- devono trovare la loro collocazione⁴⁴. Il confronto più ampio ed equilibrato con Agostino avviene nell’ultimo lavoro dell’autrice, cioè nel momento in cui probabilmente stava lavorando alla ricomposizione unitaria dell’esperienza che avrebbe avuto come organo la facoltà del giudizio. Posta di fronte alla storia della soggettività moderna, fatta coincidere con la facoltà del volere, la Arendt trova nel suo autore non solo lo

³⁸ Cfr. Ibid. pp. 128-129. La citazione è ripresa da Agostino, *De civitate Dei*, 12, 20, 4:NBA 5/2, 202.

³⁹ Agostino, *De civitate Dei*, 11, 32: NBA 5/2, 132.

⁴⁰ Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, p. 129.

⁴¹ Cfr. H. Arendt, *Che cos’è la libertà?*, pp. 222-223.

⁴² Cfr. H. Arendt, *Che cos’è l’autorità*, pp. 171-175.

⁴³ Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, p. 182.

⁴⁴ Cfr. Ibid. pp. 40-41. Si legge: “Senza questa trascendenza in una potenziale immortalità terrena, nessuna politica, strettamente parlando, nessun mondo comune e nessuna sfera pubblica è possibile”.

“scopritore” di una facoltà ignota ai greci, ma anche colui che prospetta una volontà trasformata in amore, in grado di lasciare all’azione umana e alla storia la loro imprevedibilità e miracolosità. La volontà, per la Arendt, è tutt’uno con la libertà umana, intesa non come libero arbitrio bensì come la “facoltà di dare inizio, in modo del tutto spontaneo, a una serie nel tempo”⁴⁵. In quest’ottica la volontà/libertà è ciò che è più specificamente umano. La storia della volontà risale a due esperienze inedite: la conversione di Paolo e di Agostino, esse sono esperienze nate all’interno del mondo cristiano e rivolte al proprio io. La consapevolezza della facoltà del volere nasce dall’esperienza di un dramma interiore, quello dell’ “io voglio, ma non posso”, che in Paolo è vissuta come lacerazione di corpo e anima, mentre in Agostino viene riconosciuto come conflitto interno all’anima stessa e corrispondente alla sua capacità di volere e non volere nello stesso tempo. La Arendt collega l’interesse di Agostino per la facoltà del volere, che si esprime nel *De libero arbitrio*, alla sua scoperta di una “vita dell’interiorità”. L’ipponate definisce tale facoltà “mostruosa” ma allo stesso tempo individua anche la possibilità di una sua ricomposizione.

La facoltà della volontà riassume gli spasmi e le fluttuazioni dell’io: pur essendo la “molla dell’azione”, il suo potere sembra essere esercitato solo nella regione popolata da fantasmi della mente, quella regione che Agostino definisce un “abisso”insondabile e oscuro⁴⁶. La riflessione agostiniana sulla volontà parte dalla domanda relativa al male, di cui Dio non può essere causa in quanto fondamentalmente buono. Nel commentare la *Lettera ai Romani* di Paolo, egli sostiene che la volontà è *causa sui* e che il conflitto sta nella sua natura e non nel contenuto. La volontà libera, spontaneamente intesa, secondo la Arendt pone alcuni problemi alla visione cristiana. La coscienza cristiana si trova di fronte alla libertà divina, che ha creato il mondo dal nulla e per propria volontà, e alla libertà umana, creata da Dio a sua immagine e somiglianza, ma calata nel contesto della temporalità. Conoscenza umana e conoscenza divina si distinguono per il loro rapporto con il tempo. L’onniscienza divina è al di fuori del tempo, un presente eterno: “se si può supporre che vi sia una *persona* per la quale l’ordine temporale non esiste, la coesistenza dell’onniscienza di Dio e della libera volontà dell’uomo cessa di costituire un problema insolubile”⁴⁷. Agostino affronta la questione della temporalità umana definendola come un atto spirituale dell’uomo. La mente conosce tre modalità del presente: il presente del passato nella memoria, il presente del presente in un’“intuizione”che è uno sguardo, un’“attenzione”rivolta alle cose, il presente del futuro nell’attesa. Il tempo scaturisce da queste tre forme, dal movimento che le fa trascorrere l’una nell’altra. Da questo movimento, che è la *distensio animi*, il tempo può sorgere grazie all’attenzione, una

⁴⁵ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, II, a cura di G. Colli, Milano, 1987, pp. 59; la Arendt dialoga in modo diretto con queste pagine kantiane. Cfr. la nota 49.

⁴⁶ Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, p. 401.

⁴⁷ Ibid. p. 427.

permanenza, segnata da un inizio e una fine tra l'attesa del non ancora e il ricordo del non più. Una delle funzioni cardine della volontà è l'attenzione, che unisce i tre "presente" temporali, che consente a intelletto e memoria di collegarsi al mondo esterno. C'è un'essenziale connessione tra la temporalità della condizione umana e volontà, e il problema del perché Dio abbia creato un essere temporale torna a essere un problema della volontà. Il motivo di questo ordine della creazione starebbe nella fondazione della possibilità del *novum*. Ancora una volta ritorna la citazione tratta dal *De civitate Dei*: "Affinché possa esservi innovazione- afferma Agostino- deve esistere un *inizio*; e tale inizio non era mai esistito prima, prima cioè della creazione dell'uomo"⁴⁸. La temporalità umana, legata all'inizio della creazione, diventa sinonimo della facoltà di dare inizio, in modo del tutto spontaneo e imprevedibile, a ciò che prima affatto esisteva. La libertà è stata voluta in funzione della libertà umana: così all'uomo è stata attribuita un'individualità unica. Nel passo appena citato dal *De civitate Dei*, libro XII, la Arendt osserva che Agostino dice che prima della creazione dell'uomo non c'era nessuno; ciò riguarda esclusivamente l'unicità e l'individualità dell'essere umano: "Quanto alle creature viventi, fatte prima dell'uomo, furono create *in moltitudine*, come esemplari di una specie, diversamente dall'Uomo che fu creato singolarmente (...). E' questo carattere di individualità proprio dell'uomo che spiega l'affermazione agostiniana secondo cui non c'era "nessuno" prima di lui, "nessuno", cioè che si potesse chiamare "persona"; e tale individualità si manifesta nella Volontà"⁴⁹. La Arendt ricostruisce il rapporto tra temporalità e volontà intorno all'elemento del *novum*, pertanto esso implica che il momento decisivo, per la costituzione di un'individualità unica e irripetibile, è il momento del suo inizio: la nascita. Le tappe del percorso arendtiano sono così sintetizzate: "Dio creò l'uomo come creatura temporale, *homo temporalis*; il tempo e l'uomo furono creati insieme, e tale temporalità era confermata dal fatto che ogni uomo deve la sua vita non semplicemente alla moltiplicazione della specie, ma alla nascita, l'ingresso di una creatura nuova che, come qualcosa di completamente nuovo, fa il suo ingresso nel mezzo del *continuum* temporale del mondo. Lo scopo della creazione dell'uomo fu di rendere possibile un *inizio* (...) la capacità stessa del cominciamento ha le sue radici nella *natalità*, e non certo nella creatività, non in una nuova dote o in un dono, ma dal fatto che gli esseri umani, uomini nuovi, sempre e di nuovo, appaiono nel mondo in virtù della nascita"⁵⁰. Allora l'uomo non dovrà più essere definito "mortale", come presso i Greci, bensì "natale". Può apparire legittimamente fondata l'idea di libertà come spontaneità: "La libertà di una spontaneità relativamente assoluta non è più imbarazzante per la ragione umana della circostanza che gli uomini nascono –nuovi venuti, sempre di nuovo, in un mondo che li ha preceduti nel tempo. La libertà della spontaneità costituisce

⁴⁸ Ibid. p. 429.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibid. p. 546.

parte integrante e ineliminabile della condizione umana. E il suo organo spirituale è la volontà”⁵¹. La Arendt, appena lo individua, cerca di sanare il dissidio che la paralizza la volontà. Se la libertà è azione, e quindi introduzione del nuovo nel mondo, occorre anche valutare ciò che non è stato fatto dagli uomini. La soluzione è fornita dalla “seconda teoria della volontà” di Agostino, e contenuta nei libri X e XI del *De Trinitate*. In essi Agostino analizza la volontà non come facoltà autonoma, bensì come elemento di congiunzione tra intelletto e memoria. La volontà è in grado di svolgere tale funzione unificante proprio perché è attiva. Solo quando tale unificazione si compie, si può parlare di pensiero: “*cogitatio*, che Agostino, giocando sull’etimologia, deriva da *cogere* (*coactum*), costringere insieme”⁵². La medesima unificazione viene esercitata dalla volontà nel rapporto tra la mente e il mondo esterno: senza la volontà, la mente umana resterebbe separata dal mondo esterno e non si verificherebbe il passaggio dalla sensazione alla percezione, frutto dell’attenzione al mondo da parte della mente umana. Allora la volontà diventa “molla dell’azione”, in quanto, ponendo intelletto e memoria in rapporto con il mondo esterno, prepara il terreno su cui l’azione potrà esercitarsi. La facoltà prevalentemente riflessiva si apre al mondo: la sua lacerazione viene superata nell’agire⁵³. In tal modo la volontà si trasforma in amore, che è forza unificante, energia di legame, fonte di quiete e permanenza, “peso dell’anima” che placa le turbolenze della coscienza⁵⁴. Il tema dell’amore fa la sua ricomparsa nell’ultima parte dell’ultima opera della Arendt, e ancora una volta avviene sotto il segno di Agostino, nel momento in cui la capacità di dare inizio a qualcosa di nuovo trova il suo correttivo nell’amore per il mondo. Ora, l’amore non è più bersaglio di rimprovero, come nella dissertazione, di essere semplice mezzo per il godimento di Dio: ora, nel nuovo contesto “ama l’amore per l’amato”⁵⁵. L’amore, legato alla memoria e al perdono, ora è diventato baricentro dell’io che riporta a quell’identità durevole che sostiene le nostre azioni, anche quando la vita interiore ci mette di fronte a lacerazioni che ci rendono irriconoscibili a noi stessi. L’amore ispira e guida l’agire, diventa attività spirituale che mette in relazione. Nell’amore c’è un momento di calma disinteressata –“la calma di un atto che riposa nel proprio fine”⁵⁶- che richiama la definizione kantiana del piacere estetico, ma che in Arendt assume le sembianze dell’azione politica: diventa un’attività che ha il proprio fine in sé stessa. L’amore è attivo ma senza inquietezza, perché non ha più timore di perdere il fine. Sembrerebbe che la Arendt riesca ad aprire uno spiraglio tra morale e politica. Amare la giustizia vuol dire affermarlo senza desiderio di possesso o di realizzazione. Amare la giustizia è volere che essa sia, dire di sì all’esistenza della giustizia nel mondo,

⁵¹ Ibid. p. 430.

⁵² Ibid. 419.

⁵³ Cfr. Ibid. p. 421.

⁵⁴ Ibid. pp. 421-422.

⁵⁵ Ibid. p. 444.

⁵⁶ Ibid. p. 469.

affermando la libertà del sì e del no rispetto a quanto la favorisce o lo mette in pericolo nelle situazioni concrete. Questi sviluppi emergono nella trattazione di Duns Scoto e nel costante richiamo ai tratti agostiniani del suo pensiero⁵⁷. Il potere di negazione della volontà si conserva nella forma del trascendimento del finito⁵⁸. Si manifesta come amore, poiché l'unica limitazione del volere è l'autonomia del volere è l'impossibilità di negare l'Essere: "E' in ragione della loro libertà che gli uomini, benché parte integrante dell'Essere creato, possono lodare la creazione di Dio: se tale lode derivasse dalla loro ragione, non sarebbe nulla di più di una reazione naturale provocata dall'armonia data tra noi e tutte le altre parti dell'universo. Ma per la stessa via, gli uomini possono parimenti astenersi da tale lode"⁵⁹.

⁵⁷ Cfr. Ibid. pp. 466-468. Cfr. J. Vecchirelli Scott, *Medieval Sources of the Theme of Free Will in Hannah Arendt's The Life of the Mind: Augustine, Aquinas and Scotus*, "Augustinian Studies", 18 (1987), pp. 107-124, e J. C. Stark, *Augustine and Hannah Arendt on the Will. A complex Tradition*, in AA. VV., *Congresso Internazionale su sant'Agostino nel XVI centenario dalla conversione*, II, Roma, 1987, pp. 509-524; S. Jacobitti, *Hannah Arendt and the Will*, "Political Theory", 16, 1 (1988).

⁵⁸ Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, p. 458.

⁵⁹ Ibid. p. 452.

CAPITOLO PRIMO

Elementi e motivi fondamentali della teoria dell'azione e il pensiero morale nella Dissertazione del 1928.

Introduzione

Il nostro proposito in questo capitolo non è sostenere che senza lo studio della tesi di dottorato della Arendt non potremmo intendere il suo pensiero maturo, ma, più modestamente, che ci sono certamente alcuni importanti temi, alcuni “motivi fondamentali”, già presenti nel suo lavoro giovanile⁶⁰. Al fine di identificare questi temi ci sarà di aiuto volgere lo sguardo alla teoria dell'azione e al suo pensiero morale. In ciò che segue, si prenderà in esame il testo tedesco originale, e quando opportuno, si farà riferimento anche alla versione inglese, che oltre a essere un'autorevole parafrasi del testo mostra come la Arendt stessa abbia interpretato il suo pensiero iniziale. Si partirà con una presentazione del testo e successivamente lo si collegherà alle sue idee della maturità. Per l'esame dell'azione e della moralità, strutturata intorno alle sue due maggiori opere, *The Human Condition* e *The Life of the Mind*, riteniamo più utile strutturare il proseguimento della nostra analisi conformemente ai seguenti temi: la temporalità umana e la condizionatezza umana. Con il primo si andrà al tema della memoria e del ricordo, con il secondo alla scoperta della mortalità, natalità e umana pluralità. Infine, collegheremo questi due temi, così come li abbiamo trovati già collegati nella dissertazione, alla sua matura teoria dell'azione e al suo pensiero morale.

A. Presentazione del testo⁶¹

Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation è articolato in tre parti; in ciascuna, la Arendt presenta quelle che sono le differenze e piuttosto i contesti concettuali eterogenei nei quali Agostino discute il concetto di amore e la questione della relazione tra i due comandamenti: l'amore di Dio e l'amore del prossimo. Nella prima delle due parti, in cui l'amore è visto come desiderio e come nostalgia dell'origine del vivente, la Arendt si interroga sulla natura problematica della connessione tra i due comandamenti, che così possiamo riassumere: “Wie Kann der von allem Welthaften isolierte Mensch coram Deo

⁶⁰ Cfr., per esempio, Luca Savarino, “‘Quaestio mihi factus sum’. Una lettura heideggeriana di *Il concetto d'amore in Agostino*” in *Filosofia e politica: saggi su Hannah Arendt*, ed. Simona Forti, Milano, 1999, pp. 268-269: “L'interpretazione di Agostino, dopo questa prima esperienza filosofica giovanile, muterà di segno: le vicende biografiche e intellettuali che hanno coinvolto Arendt negli anni successivi rendono arduo ricostruire le linee di una continuità, che persiste comunque nei motivi fondamentali della sua opera”.

⁶¹ N.B.: Il nostro studio si concentra sul testo originale tedesco, a cui si farà costante riferimento. La traduzione inglese di alcuni rilevanti passaggi parafrasati dalla Arendt (Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, Chicago, 1996; quella parte che Scott e Stark chiamano “Text B”), o tradotti da Ashton (parte che Scott e Stark chiamano “Text A”). Successivamente i passaggi saranno confrontati con il testo tedesco.

überhaupt noch ein Interesse am Nächsten haben (?)”⁶². Nella terza parte la Arendt presenta il concetto di amore come “Vita Socialis”⁶³; in questo contesto, scopre la potenziale soluzione al problema sollevato in precedenza. Mentre nelle precedenti sezioni, l’uomo è visto come essere individuale, che casualmente vive con altre persone sullo stesso pianeta, nella terza sezione la pensatrice propone una visione dell’uomo come originariamente sociale al punto che tutti gli uomini hanno una comune provenienza: Adamo⁶⁴. In definitiva, la Arendt prova a mettere in relazione: l’amore di Dio e l’amore del prossimo, che secondo l’argomentazione agostiniana (nella lettura arendtiana) sono riconducibili alla duplice origine dell’essere umano. Così gli uomini, in quanto creature contingenti, derivano la loro esistenza da Dio – fatto che giustifica il loro amore per il Creatore; allo stesso tempo, in quanto membri dell’umana stirpe, hanno un comune discendente: Adamo - fatto che giustifica l’amore del prossimo⁶⁵.

1. Amore come desiderio.

“Nihil enim aliud est amare, quam propter se ipsam rem aliquam appetere”⁶⁶. Secondo la Arendt, questa è la sola definizione di amore che Agostino abbia mai dato⁶⁷. Per la Arendt, quando Agostino

⁶²H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Berlin, 1929, pp. 5-6; trad. it. Hannah Arendt, *Il concetto d’amore in Agostino*, Milano, 2001, p. 19: “come sia possibile che l’uomo, isolato da tutto quanto è mondano, *coram Deo*, nutra ancora un interesse verso il prossimo?”.

⁶³ Il termine *caritas socialis* ricorre solo una volta nella dissertazione p. 70 (ed. tedesca); trad. it., 116.

⁶⁴ Cfr., Arendt, *Der Liebesbegriff*, p. 70: “Wir werden im dritten Teil sehen, daß der Andere als Nächster der *caritas socialis* begegnet, und zwar auf Grund der ursprünglichen Zugehörigkeit der Menschen zueinander, die gestiftet ist in der allen gemeinsamen geschichtlichen Abstammung von Adam. In dieser Zugehörigkeit, die allerdings de mundo ist, erhält der Nächste auch in der selbstverleugnenden Liebe eine bestimmte Relevanz”; tra. It., pp. 116-117: “Vedremo nella terza parte che l’altro è incontrato in quanto prossimo nella *caritas socialis*, e invero in base all’appartenenza originaria degli uomini gli uni agli altri, fondata nella discendenza storica, comune a tutti, da Adamo. In questa appartenenza, che a dire il vero è *de mundo*, il prossimo acquista un certo rilievo anche nell’amore che nega se stesso”. Cfr., Guy Petitdemange, “Avant-Propos”, in Hannah Arendt, *Le concept d’amour chez Augustin: essai d’interprétation philosophique*, Paris, 1991, p. ix: “Le genre humain, c’est une parenté’ en raison de notre commune provenance, non plus en raison de la création divine, mais en raison du père commun, premier, Adam. Ainsi, par *nature*, l’homme est un être social”.

⁶⁵ Cfr. Arendt, *Liebesbegriff*, p. 90: “Erst in der Verknotung, die aus dem doppelten Ursprung herrührt, wird die Relevanz des Nächsten verständlich. Der andere ist qua Zugehöriger zum *genus humanum* der *Nächste*, und er ist auch dies in der Herausgehobenheit und Ausdrücklichkeit, die aus der realisierten Isoliertheit des Einzelnen folgt. Aus dem bloßen Zusammen der Gläubigen auf Grund der Selbigkeit Gottes wird die *communis fides*, die Gemeinschaft aller Gläubigen. Damit aber versteht sich das menschliche Sein als einem doppelten Ursprung entstammend”; trad. it., pp. 147-148: “La rilevanza del prossimo diventa comprensibile solo nella concatenazione risultante dalla doppia origine. L’altro in quanto appartenente al *genus humanum* è il *prossimo*, e lo è anche nella separazione e nell’esplicitazione conseguenti all’isolamento effettuato dal singolo. La *communis fides*, la comunità di tutti i credenti, scaturisce dal semplice essere-insieme dei credenti in virtù dell’ipseità di Dio. Ma in questo modo l’essere umano si comprende come generato da una doppia origine”.

⁶⁶ Arendt, *Liebesbegriff*, p. 7; trad. mia: “Amare non è altro che desiderare una cosa, desiderandola per se stessa”, (Arendt cita Agostino, *De Div. Quaest.* 83, 35,1); trad. it., Hannah Arendt, *Il concetto d’amore in Agostino*, Milano, 2001, p. 23: “ ‘Amare non è altro che inclinare verso una cosa, considerandola di per se stessa’”; Cfr., H. Arendt, *Love and Saint Augustine*, ed. Joanna Vecchiarelli Scott e Judith Chelius Stark, Chicago, 1996, p. 9: “To love is indeed nothing else than to crave something for its own sake”, nella mia interpretazione renderò il termine “appetere” con “to desire”, invece di “to crave”. Continuerò a parlare di “desire”, dove la traduzione inglese legge “craving”.

⁶⁷ Cfr., *Liebesbegriff*, p. 5; trad. it., p. 19: “l’*amor*, inteso come *appetitus*, l’unica definizione che Agostino abbia dato dell’*amor*”.

parla di amore come desiderio –*appetitus*–, sta già pensando entro una cornice Stoica⁶⁸. L'ideale dell'essere umano è l'autosufficienza, che può essere raggiunto solo in un futuro di eternità. Se paragonato all'eternità, la loro vita sulla terra e le loro relazioni con gli altri perdono il loro intrinseco significato. La sola autentica esistenza è la vita nell'eternità, mentre l'esistenza e le esistenze di questo mondo diventano relative, così che l'amore del prossimo, un amore che è realizzato nel mondo ed è teso alle altre esistenze che sono nel mondo, diventano inspiegabili. In ciò che segue, proveremo a rintracciare i gradini della Arendt dalla definizione dell'amore come desiderio –*appetitus*– all'ideale stoico di auto-sufficienza.

Per la Arendt, l'amore come desiderio può prendere due forme in Agostino: *caritas* e *cupiditas*. I due non sono distinguibili per la loro struttura ma solo per i loro oggetti⁶⁹.

La *caritas* ha il proprio oggetto del desiderio nell'esistenza eterna, che non può essere perduta, mentre la *cupiditas* desidera cose mutevoli e incostanti, che un giorno può e sarà perduto⁷⁰.

Per quanto riguarda l'amore come desiderio, in generale, gli uomini desiderano solo ciò che non possiedono, e una volta raggiunto l'oggetto diventano timorosi della sua perdita⁷¹. Questo è il motivo per cui la *cupiditas* conduce al timore; la *cupiditas*, desidera sempre scopi fuori di sé, rendendo l'uomo dipendente dalle cose sulle quali non ha potere, e così lo conduce alla schiavitù⁷². Allo stesso tempo, la *cupiditas* costituisce il mondo⁷³. E' dall'amore delle cose fuori di sé che

⁶⁸ Nel passaggio aggiunto in Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 20, Arendt scrive: "Augustine's train of thought often seems to follow almost verbatim the thinking of the Stoic philosophers". L'Agostino che la Arendt presenta nel cap. I, come filosofo stoico, è già presente nella versione tedesca *Der Liebesbegriff*, quando evidenzia che l'ideale di Agostino è l'autosufficienza: "Das liberum arbitrium ist hier verstanden aus dem Ideal der Selbstgenügsamkeit" (Arendt, *Liebesbegriff*, p. 14); trad. it., p. 33: "Il liberum arbitrium è inteso qui sulla base dell'autosufficienza".

⁶⁹ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 13: "Caritas und cupiditas sind unterschieden voneinander durch den Gegenstand ihres Strebens, nicht durch das Wie des Strebens selber"; trad. it., p. 31: "Caritas e cupiditas si distinguono reciprocamente per l'oggetto del loro tendere, non per il come del tendere medesimo".

⁷⁰ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 13: "(Den) falschen amor, der sich an die Welt klammert und damit zugleich die Welt konstituiert, d.h. weltlich ist, nennt A. cupiditas, den rechten amor, der nach der Ewigkeit und der absoluten Zukunft strebt, caritas"; trad. it., p. 30: "il falso amor, che si aggrappa al mondo e in questo modo lo costituisce, ossia è mondano; l'amor, giusto, che aspira all'eternità e al futuro assoluto, è chiamato caritas".

⁷¹ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 7: "Dieser amor schlägt um in den metus. Aus dem Haben- und Haltenwollen des appetitus entsteht die Furcht vor dem Verlust"; trad. it., p. 24: "La paura della perdita ha origine nel voler possedere e voler mantenere propri dell'appetitus".

⁷² Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 14: "Das Leben, das die Dinge begehrt, über die es nicht Herr ist, die es invitus amittere potest, ist auf angewiesen, und d.h. seiner Eigenständigkeit beraubt.... Im Begehren ist es auf die Welt angewiesen und wird Sklave der Welt"; trad. it., p. 33: "La vita, che desidera le cose su cui non può esercitare alcun dominio e che invitus amittere potest, dipende da esse e perciò è privata della sua autonomia... Nel desiderare è rinviata al mondo e diventa schiava del mondo".

⁷³ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 12: "Die Welt als irdische wird nicht nur durch die Werke Gottes als solche konstituiert, sondern durch die dilectores mundi, die Menschen und das, was die Menschen lieben. Erst die Liebe zur Welt macht coelum et terra zur Welt, zur res mutabilis"; trad. it., p. 30: "Il mondo in quanto mondo terreno non si costituisce solo attraverso le opere di Dio, ma attraverso i dilectores mundi, gli uomini e quanto gli uomini amano. Solo l'amore per il mondo fa del coelo et terra un mondo, una res mutabilis".

l'uomo diventa mondano, e crea il mondo come *saeculum*, la somma completa dei beni temporali che sono obiettivi del desiderio umano e che l'uomo insegue nella ricerca per la sua felicità⁷⁴.

Per tutto il tempo che il desiderio assume la forma della *cupiditas* insegue cose fuori di sè, che possono essere perdute, quindi i suoi sforzi rischiano di essere vanificati⁷⁵. Il più alto bene è necessariamente un bene che non si può perdere⁷⁶; il suo desiderio vuol dire amare nella *caritas*⁷⁷. La Arendt avverte il lettore che le riflessioni di Agostino in questo contesto sono “pseudo-cristiane”, perchè non sono principalmente fondate sulla dipendenza originaria dell'uomo da Dio ma piuttosto sull'esperienza della vanificazione di tutti i desideri terreni⁷⁸, così qualche Stoico potrebbe giungere alle stesse conclusioni.

Poiché l'amore dei beni temporali conduce alla schiavitù, essa rende gli uomini dipendenti dalle cose che possono perdere, la vera libertà ha bisogno di essere precisata come libertà dal timore, la libertà dalla paura di perdere il bene: “Der amor als appetitus ist bestimmt durch das Was, dem er zustrebt. Dieses Was ist das Freisein von Furcht”⁷⁹.

Su questa strada, il più alto bene che un uomo possa desiderare è liberarsi del contenuto materiale e formalmente precisarlo come la libertà dal timore stesso⁸⁰. La vita sulla terra è caratterizzata dalla mortalità. Con la morte, non solo la vita ma tutti gli altri beni della terra sono per la maggior parte sicuramente perduti. Quindi, il più alto bene –la libertà dal timore della perdita- non può essere il bene terreno ma deve piuttosto essere cercato nell'assoluto futuro dell'eternità: “Il *bonum* della vita

⁷⁴ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 45: “Saeculum drückt gerade die Verzeitlichung der Welt aus, d.h aber nicht die Welt, in bezug auf die die *creatura post* ist, sondern die, die sie in ihrem *de mundo* sein erst selbst konstituiert”; trad. it., p. 81: “Saeculum esprime propriamente la temporalizzazione del mondo, ma non il mondo in rapporto al quale la *creatura* è *post*, bensì quello che essa costituisce da sè con il suo essere *de mundo*”.

⁷⁵ Arendt, *Liebesbegriff*, p. 10: “Der amor, der innerhalb des Irdischen nach etwas Sicherem strebt, über das verfügen kann, wird dauernd enttäuscht, weil alles der Sterblichkeit verfallen ist”; trad. it., p. 28: “L'amore, che nell'ambito delle cose terrene anela a qualcosa di certo, di cui possa disporre, viene costantemente deluso, poichè tutto è votato alla mortalità”.

⁷⁶ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 9: “So wird das *bonum des amor* als das bestimmt, was nicht verloren werden kann”; trad. it., p. 26: “Il *bonum* dell'amore risiede dunque nel non poter essere perduto”.

⁷⁷ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 13: “Den rechten amor, der nach der Ewigkeit und der absoluten Zukunft strebt, (nennt Augustin) *caritas*”; trad. it., p. 30: “l'amore giusto, che aspira all'eternità e al futuro assoluto, (Agostino chiama) è chiamato *caritas*”.

⁷⁸ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 20: “Pseudo-christlich ist diese Selbstverleugnung, weil sie nicht aus dem Bewusstsein der eigenen Kreatürlichkeit und der Insuffizienz alles Menschlichen schlechthin entspringt, an das einmal der Ruf Gottes zum Glaubensgehorsam ergangen ist, und das fortan jede Eigenständigkeit als (v. parola in greco) (Paulus) empfindet, sondern weil sie nur die letzte, sich selbst überpringende Konsequenz eines begehrenden Liebens und Suchen des eigenen bonum ist”; trad. it., 41: “Tale negazione di sè è pseudocristiana, poichè non scaturisce dalla coscienza della propria creaturelità e dall'insufficienza di tutto ciò che è umano, la fonte dell'appello di Dio all'obbedienza della fede, che da allora sente ogni autonomia come (parla in greco) (Paolo), bensì è solo l'ultima conseguenza, che oltrepassa se stessa, dell'amore che desidera e della ricerca del proprio *bonum*”.

⁷⁹ Arendt, *Liebesbegriff*, p. 9; trad. mia: “L'amore in quanto appetitus è determinato dall'oggetto a cui aspira. E tale oggetto è l'essere libero dal timore”; cfr., trad. it., 26. Parafraresi di Arendt in Arendt, *Love and Saint Augustine*, pp. 11-12: “Love as desire...is determined by its goal, and this goal is freedom from fear”.

⁸⁰ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 11: “Das Leben, das auf diese absolute Zukunft seine Erwartung richtet, (kann) nicht mehr enttäuscht werden. Das *bonum* aber behält seine Negativität und Inhaltslosigkeit –erstrebt wird die pure Ruhe, das pure *metu carere*”; trad. it., p. 28: “la vita, che orienta la sua aspettativa verso il futuro assoluto, non può più essere delusa. Il *bonum* mantiene tuttavia la sua negatività e assenza di contenuto –oggetto dell'anelito è la pura quiete, il puro *metu carere*”.

non viene trovato nella vita terrena, che in quanto *variabilis* e *mutabilis* è determinata dalla morte, verso cui ogni vivente procede come alla sua conclusione. Esso viene proiettato nel futuro *absolute* desiderato. Abbiamo già visto prima che tale futuro non è strutturalmente separato da ogni futuro atteso nel corso della vita, esso viene desiderato come evento futuro ed è quindi diventato, in quanto correlato dell'*appetitus*, un *bonum* proveniente dall'esterno.”⁸¹. L'amore come desiderio cerca un bene che non si può perdere e quindi ha bisogno di guardare all'eternità, poiché tutti i beni terreni sono necessariamente perduti con la morte ⁸². Il vero bene che attende l'uomo nel futuro – il futuro nell'eternità come contrapposto al futuro mondano- è Dio stesso⁸³. Gli uomini desiderano Dio sotto l'aspetto dell'eternità, questa vita è la vita eterna⁸⁴. La Arendt evidenzia che, forse in senso ironico, amare Dio come colui che ci dà la vita eterna significa amare sè stessi come vero bene: “Insofar as man loves this ‘highest good’, he loves no one but himself”⁸⁵. La vita stessa diventa il bene più alto: “Since whatever confronts life from the outside as the object of its desire is sought for life’s sake (a life we are going to lose), the ultimate object of all desires is life itself”⁸⁶. Quando l'uomo ama e desidera il suo “eterno sè stesso”, allora tutti i beni mondani diventano relativi⁸⁷. Solo l'eternità deve essere desiderata per il suo proprio fine e tutte le altre cose per il suo fine, questa è la lettura dello

⁸¹ Arendt, trad. it., 37; *Liebesbegriff*, p. 17: “In dem irdischen Leben, das als *variabilis* und *mutabilis* vom Tode her bestimmt ist, zu dem als dem Ende alles hinlebt, wird das *bonum* des Lebens nicht gefunden. Es wird hinausprojiziert in die absolute desiderierte Zukunft. Wir sehen schon oben, daß diese Zukunft strukturell nicht von jeder im Leben erwarteten Zukunft geschieden ist, sie wird als ein kommendes Ereignis desideriert und ist damit als Korrelat des *appetitus* ein von außen kommendes *bonum* geworden”.

⁸² Patrick Boyle ricapitola il ragionamento della Arendt come segue: “Narrowly considered, love as craving is nothing more than an anxious fear of losing life which turns itself into a quest for freedom from that fear. In Arendt’s interpretation of Augustine, if the individual is ever to experience true freedom from fear, then love as craving must be ordered towards that object, or those objects, which can release the individual from the dread of death because they promise life eternally”, P. Boyle, “Elusive Neighborliness: Hannah Arendt’s Interpretation of Saint Augustine”, in *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Dordrecht, 1987, p. 87.

⁸³ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, pp. 16-17: “Gott ist das *summum bonum*, nicht ein beliebiges Gut, sondern das Korrelat des *appetitus*, der sein *bonum* erstrebt. Dieses *summum bonum* gilt es zu haben und zu halten”; trad. it., p. 36: “Dio è il *summum bonum*, non un bene qualsiasi, ma il correlato dell'*appetitus*, che tende al suo *bonum*. Occorre possedere e mantenere il *summum bonum*”.

⁸⁴ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 17: “Dieses Leben ohne Tod ist Gott, geliebt und gesucht wird Gott qua aeternitas”.

⁸⁵ Parafrasi di Arendt in Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 16; cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 17: “Erst im Halten und frui der aeternitas ist der Mensch, d.h. ist *incommutabilis*. Solange er nicht diese Ewigkeit hat, erstrebt er sie und damit sich selbst”; trad. it., p. 36: “Solo nel mantenere e frui l'*aeternitas* l'uomo è veramente, ossia *incommensurabilis*. Finchè non la possiede, anela ad essa e quindi a se stesso”.

⁸⁶ Parafrasi di Arendt in Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 16; cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, pp. 11-12: “Da aber alles, was von außen auf das Leben zukommt, nur erstrebt ist um des Leben willen, so ist eigentlich das Leben zu erstreben”; trad. it., p. 29: “Ma poichè tutto quanto si volge dall'esterno verso la vita è oggetto di anelito per la vita stessa, la *vita* è propriamente aspirare”.

Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 20: “Gottliebe und Selbstliebe gehen zusammen, wiederstreiten sich nicht etwa. I der Gottesliebe liebt der Mensch sich, den Zukünftigen, in seiner ersehnten Zugehörigkeit zu Gott, d.h. sich als den, der ewig sein wird”; trad. it., p. 41: “Amore di Dio e amore di sè vanno insieme, non entrano in conflitto. Nell'amore di Dio l'uomo si ama, nel suo futuro, nell'anelito ad appartenere a Dio, ossia ama in se stesso colui che sarà eterno”.

⁸⁷ Cfr. Arendt, *Liebesbegriff*, p. 11: “Von dem so gewonnen Begriff des *bonum*, von der Ewigkeit aus wird nun die Entwertung und Relativierung der Welt und Zeitlichkeit vollzogen. Alle weltlichen Güter sind *mutabilia*, veränderlich; da sie keinen Bestand haben, sind sie auch eigentlich nicht”; trad. it., p. 28: “A partire dal concetto di *bonum* così definito, dall'eternità, il mondo e la temporalità vengono svalutati e relativizzati. Tutti I beni mondani sono *mutabilia*, mutevoli; non avendo durata, non hanno vera e propria esistenza”.

schema *uti-frui* di Agostino⁸⁸. Secondo la lettura arendtiana di Agostino, il credente cristiano usa questo schema *uti-frui* per ordinare tutto il mondo dal punto di vista del bene più alto, che è l'eternità o il suo sè eterno: "Human life...is harnessed to this 'for the sake of' (*propter*). All earthly goods are viewed under the aspect of love's final goal, for whose sake alone they possess their relative legitimacy. 'For the sake of' expresses the interrelationship of all desirable goods. Only the 'highest good' lacks all relation because in causing desire to cease it breaks off all relationships"⁸⁹.

Per la Arendt, l'amore del prossimo non può essere spiegato dalla prospettiva dell'eternità: all'interno di questo contesto concettuale, il singolo uomo è visto come colui che ricerca la propria autosufficienza, indipendenza e libertà da ogni cosa fuori di sè, per cui ogni rapporto con il prossimo appare all'impossibile⁹⁰. Proseguendo nel ragionamento, il prossimo diventa colui che si trova accanto a un altro uomo, ma che con lui non ha niente a che vedere; il prossimo è soltanto "adiacente" all'individuo, quasi aggiunto come un ripensamento⁹¹. Inoltre, la felicità, proiettata nel futuro assoluto, non può essere dedotta dall'amore del prossimo, la cui presenza diventa problematica⁹². Per la Arendt, resta inspiegabile dove l'amore del prossimo possa avere la sua origine se l'amore è definito come desiderio. Sembra che per l'uomo non ci sia alcuna ragione per desiderare la *dilectio sui et proximi*⁹³. Piuttosto, il credente è chiamato all'amore del suo

⁸⁸Cfr., *Liebesbegriff*, p. 23: "Jede Liebe als Begehrt ist bestimmt durch ein Ziel, d.h. sie steht stets in der Alternative des *uti* und *frui*"; trad. it., p. 44: "Ogni amore in quanto desiderio è determinato da un fine, ossia si trova costantemente nell'alternativa dell'*uti* e del *frui*". Cfr., E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the Word*, New Haven, 1982, p. 492: "Two categories, usage (*uti*) and enjoyment (*frui*) –or simply, means and ends- follow from the definition of love as craving. The word is used to attain enjoyment, which is, ultimately, enjoyment of God, *Deo frui*".

⁸⁹ Parafraresi di Arendt in Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 33; cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 22: "Das menschliche Leben...ist eingespannt in dieses Um-Willen. Von dem letzten Ziel des *amor* her, um dessentwillen er nur ist, sind alle irdischen Güter verstanden. Der *Amor* strebt nur zu diesem letzten Ziel und erstrebt alles andere, d.h. Irdische nur um dieses Zieles willen. Das Um-Willen drückt die Beziehung aus, in der alles zu Liebende steht, und nur dem *summum bonum* fehlt diese Beziehung zu den anderen *bona*, weil es im Aufhörenlassen des *amor* alle Bezüge abbricht"; trad. it., p. 43: "La vita umana...si trova in tensione a causa di questo *per-amore-di*. Tutti i beni terreni sono compresi a partire dal fine ultimo dell'*amor*, in virtù del quale soltanto esso sussiste. L'*amor* tende unicamente a questo fine ultimo e aspira a tutto il resto, ossia alle cose terrene che sono in virtù di quel fine. Il *per-amore-di* esprime la relazione in cui si trova ogni cosa da amare, e che non si prospetta solo per il *summum bonum* nei confronti degli altri *bona*, poichè esso, facendo cessare l'*amor*, rompe tutti i legami".

⁹⁰ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 27: "Das Begehren seiner selbst, das dem griechischen Autarkieideal entstammt, isoliert den Einzelnen absolut, indem es die Unangewiesenheit, die völlige Freiheit von allem anderen außerhalb des eigenen Selbst erstrebt. Eine ursprüngliche Beziehung zum Nächsten und zur Welt ist damit gerade ausgeschaltet"; trad. it., p. 51: "Il desiderio di sè, derivante dall'ideale greco dell'autarchia, isola totalmente il singolo, nel momento in cui aspira all'indipendenza, alla piena libertà da tutto quanto è esterno al proprio sè. Viene così messo fuori causa un rapporto originario con il prossimo e con il mondo".

⁹¹ Cfr., Boyle, "Elusive Neighborliness", p. 89: "The structure of craving...fails to explain the relevance of the neighbor. Neighborly love fits poorly into the framework of this first situation which sees individuals only as adjacent, each one guided by an individual quest for life".

⁹² Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 27: "Der Versuch, die Nächstenliebe aus dieser absoluten Zukunft herzuleiten, muß scheitern an der Nutzlosigkeit der *dilectio proximi* für den *amor appetens*, der die ganze Welt in ein Um-Willen einspannen möchte"; trad. it., p. 52: "Il tentativo di dedurre l'amore del prossimo dal futuro assoluto deve fallire nell'inutilità della *dilectio proximi* per l'*amor appetens*, che vorrebbe mettere in tensione il mondo intero in un *per-amore-di*".

⁹³ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, pp. 25-26: "Die *dilectio sui et proximi* ist also keine erstrebte mehr..., sondern die Liebe ist hier nur die vom *amor* vorgezeichnete objektive Verhaltung des in der Welt zwar noch vorhandenen, aber in der absoluten Zukunft lebenden Menschen"; trad. it., pp. 49-50: "La *dilectio sui et proximi* non ha quindi più il carattere

prossimo nella completa indifferenza, incurante di quello che lui è, ma solo in quanto è in relazione a Dio⁹⁴. Allora, in questo contesto, l'amore del prossimo non può essere determinato come desiderio. Se Agostino insiste sull'importanza del prossimo, probabilmente, per la Arendt, sta pensando a un differente contesto concettuale⁹⁵.

2. Amore come ritorno

Abbiamo presentato il contesto concettuale in cui Agostino intende l'amore come desiderio, la Arendt si sposta senza cucire al secondo contesto ciò che lei avrebbe individuato; l'amore inteso come nostalgia dell'esistenza come creazione per la sua origine. Questo può essere visto come una sponda Neo-platonica del pensiero di Agostino⁹⁶. Per Arendt, l'idea della nostalgia della creatura per la sua origine è già implicita nella nozione dell'amore come desiderio. Se ciò che l'amore desidera è una vita felice, e se si desidera solo ciò che si conosce, allora gli uomini desiderano una vita felice, che hanno già conosciuto. La questione da dove derivi questa conoscenza, una questione a cui è particolarmente difficile rispondere, se la vita sulla terra è una grande miseria, allora la conoscenza della vita felice non può derivare da essa⁹⁷. A questo punto, si inserisce l'importante nozione della memoria⁹⁸. La Arendt argomenta che per Agostino c'è nella memoria dell'umana

dell'anelito...ma qui l'amore è solo l'atteggiamento obiettivo prescritto dall'amor dell'uomo, che ha ancora una presenza nel mondo, ma vive nel futuro assoluto”.

⁹⁴ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, pp. 27-28: “Der Nächste ist Nächster nur, insofern er sich in dieselbe Relation zu Gott stellt wie ich mich selbst. Er ist nicht mehr erfahren in den konkret weltlichen Begegnungen – etwa als Freund oder als Feind-, sondern er ist im vorhinein als Mensch schon in eine Ordnung hineingestellt, die über die Liebe entscheidet. Jede Liebe, eingespannt in das Um-Willen kann nur frui (bzw. Zum frui streben) oder uti”; trad. it., p. 52: “Il prossimo è tale solo in quanto si pone in relazione a Dio allo stesso modo di me stesso. Esso non è più esperito nei concreti incontri mondani –come amico o come nemico- bensì è già installato a priori in quanto uomo in un mondo che decide sull'amore. Ogni amore, nella tensione del per-amore-di può solo frui (o tendere al frui) o uti”.

⁹⁵ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 28: “Wir sind bei der Betrachtung der *dilectio proximi* auf eine Liebe gestoßen, die nicht mehr appetitus ist. A spannt auch sie in diesen Zusammenhang ein, indem er sie als sekundär erklärt und sagt, jede Liebe stünde vor der Alternative des *uti* oder *frui*. Trotz dieser Bestimmung ist in diesem Zusammenhang der Sinn dieser *dilectio* unverständlich, unverständlich aus welchen Ursprüngen sie da sein kann. In jeder Erörterung der *dilectio proximi* spielt ein fundamental andersgearteter Liebesbegriff herein, dem wir im folgendem nachgehen wollen”; trad. it., p. 53: “Nella trattazione della *dilectio proximi* ci siamo scontrati con una forma di amore che non è più *appetitus*. Agostino include anch'essa in questo contesto, definendola secondaria, e sostiene che ogni amore si trova di fronte all'alternativa dell'*uti* e *frui*. Nonostante tale definizione, il significato della *dilectio* è incomprensibile in questo contesto e altrettanto incomprensibili sono le sue origini. In ogni trattazione della *dilectio proximi* interviene pertanto un concetto fondamentale di genere diverso, che sarà oggetto del prossimo capitolo”.

⁹⁶ Cfr., Savarino, “Quaestio mihi factus sum”, p. 262: “La dissertazione intende cogliere l'intreccio tra l'esperienza cristiana dell'*amor Dei* e dell'*amor proximi* e le categorie di pensiero attraverso cui essa è pensata, di derivazione neoplatonica”.

⁹⁷ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 32: “(Die)beata vita (hatte) in diesem Leben, das eine einzige miseria ist, nicht... erfahren werden können”; trad. it., p. 62: “(una) *beata vita* che in questa vita, che è soltanto *miseria*, non avrebbe potuto essere vissuta”.

⁹⁸ That for the “early Arendt” the notion of memory was among the most significant Augustinian ideas can also be seen in her article “Augustine and Protestantism”, published just one year after her dissertation. It is already here that she credits Augustine with the discovery of human inwardness: “Augustine, at the close of antiquity, opened up for the centuries to come the empire of the inner life” (H. Arendt, “Augustine and Protestantism”, *Essays and Understanding, 1930-1954*, New York, 1994, p. 25; trad. it., *Archivio Arendt1. 1930-1948*, a cura di S. Forti, Milano, 2001, pp. 63-66; cfr., H. Arendt, *The Life of the Mind*, “Willing”, New York, 1978, p. 53, dove lei intitola il capitolo: “*The Discovery of the Inward Man*” (trad. it., p. 378: “*La scoperta dell'uomo interiore*”). Nel suo saggio su Agostino, pubblicato con il titolo: *Augustin und der Protestantismus*, sul Frankfurter Zeitung, 902, 4 dicembre 1930 afferma che :“opens up this life

esistenza una vaga nozione della sua origine nell' Esistenza che lo precede. Nella memoria, una vita felice non è perseguita come bene più alto, ma piuttosto ricordato come qualcosa che giace nel passato, sebbene anteriore a ogni storico passato, esso giace nel passato dell'eternità⁹⁹. Se qualcuno cerca la felicità, non dovrà interrogarsi su quale bene particolare potrà renderlo tale, bensì sull'origine della felicità, da dove cioè l'anima santa può trarre la sua felicità¹⁰⁰. Pertanto, l'amore in questo contesto diventa ricerca dell'origine dell'uomo, ritorno nella memoria al suo originario "dove": siamo passati al momento della memoria e non più del desiderio¹⁰¹.

Già nella prima parte, la Arendt distingue tra amore come *cupiditas* e amore come *caritas*¹⁰². Entrambe, la *cupiditas* e la *caritas* rinviano al ritorno dell'uomo nella memoria alla sua origine, al suo "essere come essere-sempre", al suo "da dove", a ciò che è prima di lui: "Both *caritas* and *cupiditas* depend on man's search for his own being as perpetual being, and each time this perpetual being conceived as the encompassing of his concrete, temporal existence"¹⁰³. Comunque ci sono due importanti differenze. La prima riguarda il concreto contenuto di quello che è considerato come origine. La *caritas* afferra il giusto "prima", che è il creatore dell'uomo, la vera sorgente della sua

for us; only in memory does the past take on everlasting meaning; only in memory is the past both canceled out and preserved for all time"; trad. it., p. 64: "La memoria spalanca questa vita di fronte a noi; solo nella memoria il passato assume un significato immortale; solo nella memoria il passato è al contempo cancellato e preservato per sempre". E ancora parlando delle *Confessioni* di Agostino, scrive: "memory is shown to be the essence of the inner life" (H. Arendt, *Augustine and Protestantism*, p. 26); trad. it., p. 65: "la memoria si mostra essere come l'essenza della vita ininteriore". Come abbiamo visto, nel *La vita della mente*, la Arendt ritorna alla sua analisi della nozione della memoria in Agostino.

Cfr., Petitdemange, "Avant-Propos", p. ix: "Pour Arendt, capital est l'enseignement de la memoire chez Augustin".

⁹⁹ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 32. "Die *beata vita* ist also garantiert durch die *memoria*, und zwar eine *memoria*, die über die innerweltliche Vergangenheit hinausweist"; trad. it., p. 62: "La *beata vita* è pertanto garantita dalla *memoria*, una *memoria* che si sporge oltre il passato intramondano".

¹⁰⁰ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 33: "Entsprechend dieser neuen und ursprünglichen Zugangsmöglichkeit zu jenem Ursprung, aus dem die *vita beata* stammt, fragt der Mensch nicht mehr begehrend nach dem summum bonum, sondern in der Suche nach der *beata vita*, si quaerit *beata esse infirma anima*, quaerit unde *beata sit sancta anima*"; trad. it., p. 63: "Corrispondente a questa nuova e originaria possibilità di accesso all'*origine* da cui deriva la *beata vita*, l'uomo non cerca più il *summum bonum* nella forma del desiderio, bensì in quella della ricerca della *beata vita*, 'se l'anima peccatrice cerca di essere felice, l'anima santa cerca il luogo *da cui* può trarre la sua felicità".

Cfr., Boyle, "Elusive Neighborliness", p. 89: "Arendt relates Augustine's theme of memory to the structure of craving by making a parallel between craving's future-oriented desire and memory's past-oriented remembering. Recognizing the source of one's being in God, memory calls the past into view".

¹⁰¹ Cfr. L. Boella, "Amore, comunita' impossibile in Hannah Arendt", in Hannah Arendt, *Il concetto di amore in Agostino: saggio di interpretazione filosofica*, Milano, 1992, p. 161: "La ricerca della vita beata diventa così non più desiderio, ma memoria, ricerca dell'origine, e porta la creatura a contatto con la creazione, con un *ante* che la precede e le conferisce origine e senso".

¹⁰² Cfr., R. Beiner, "Love and Worldliness: Hannah Arendt's Reading of Saint Augustine", in *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, ed. Larry May and Jerome Kohn, Cambridge, 1996, p. 275: "On the basis of the creature-Creator relationship, Arendt returns to the distinction between charity and cupidity that was central to part 1. Here the distinction is based on the idea of choosing between the world and God, between love of the world and love of the source of the world".

¹⁰³ Traduzione di Ashton in Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 77; Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 53: "Caritas und also cupiditas sind beide abhängig von der Suche des Menschen nach seinem eigenen Sein als Immer-Sein, und dieses Immer-Sein ist beide Male gedacht als das Umschließende der konkret zeitlichen Existenz"; trad. it., p. 92: "*Caritas* e *cupiditas* sono quindi entrambe dipendenti dalla ricerca da parte dell'uomo del proprio essere come essere-sempre, il quale in entrambi i casi è pensato come l'orizzonte che circonda la concreta esistenza umana".

esistenza, mentre la *cupiditas* afferra il mondo¹⁰⁴ come sbagliato “prima”: “This positive turn to his own reality in his relation to God is achieved in *caritas*. The missing of the turn –a mistaking of the world that exists before and after man for eternity- is a turn to the wrong ‘before’. It is characterized as covetousness (*concupiscentia*), or *cupiditas*”¹⁰⁵.

Per la Arendt, la seconda differenza tra *caritas* e *cupiditas* è che la *caritas*, come amore del creatore, è già scelta consapevole, mentre la *cupiditas*, come amore del mondo, è già naturalmente data e mai consapevolmente scelta: “It is only the object of love that distinguishes *caritas* from *cupiditas*, but the choice itself. Love of the world is never a choice, for the world is always there and natural to love it”¹⁰⁶. Il mondo precede l’uomo; esso esisteva prima che lui giungesse sulla terra e continuerà a esistere dopo la sua morte¹⁰⁷. Sebbene il mondo sia stato creato, nondimeno agli uomini appare sotto l’aspetto della permanenza¹⁰⁸. Infatti, la permanenza del mondo è esperienza di estraneità, che induce l’uomo a ricercare la sua dimora in esso¹⁰⁹. Quindi, per l’uomo diventa necessario decidere per la ricerca della sua origine – la sorgente della sua esistenza, la sua identità, e il significato della sua esistenza- non nel mondo ma nel suo Creatore.

Che cosa stimoli l’uomo, in modo consapevole, a ricercare la sua propria origine nell’esistenza increata del suo Creatore è la morte, quest’ultima lo rende attento all’origine del proprio essere: “It takes death to direct man’s attention to source of his life...Life is thrown back upon the source of its own being by death”¹¹⁰. La morte rammenta all’uomo la sua contingenza, il semplice fatto che lui è

¹⁰⁴ Per la grande importanza del concetto di “mondo” nei successivi scritti della Arendt, si veda: Sergio Belardinelli, “Martin Heidegger und Hannah Arendts Begriff von ‘Welt’ und ‘Praxis’”, in *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, ed. D. Papenfuss e O. Pöggeler, vol. 2, Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1990.

¹⁰⁵ Traduzione di Ashton in Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 77; cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 53: “Dieses positive Ergreifen der eigenen Wirklichkeit in der Bezogenheit zu Gott leistet die *caritas*; das Verfehlen dieses *ante*, in dem die Welt, die ja auch vor und nach dem Menschen da ist, für die Ewigkeit genommen wird, das Ergreifen des falschen *ante* ist die *concupiscentia* bzw. *cupiditas*”; trad. it., p. 92: “La *caritas* compie l’atto positivo dell’afferrare la propria realtà nella relazione con Dio; la *concupiscentia* o *cupiditas* rappresentano invece l’afferramento del falso *ante*, mancando quello vero, in virtù del quale il mondo, che esiste anche prima e dopo l’uomo, è posto per l’eternità”.

¹⁰⁶ Traduzione di Ashton in Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 77; cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 53: “Nicht nur das Was der Liebe scheidet *caritas* von *concupiscentia*, sondern das *eligere*. Die *dilectio mundi* ist niemals eine *electio*, denn die Welt ist immer schon da, und der amor mundi ist naturgegeben”; trad. it., p. 92: “*Caritas* e *concupiscentia* non si distinguono soltanto per il che cosa dell’amore, bensì per l’*eligere*. La *dilectio mundi* non è mai un’*electio*, poichè il mondo già da sempre è, e l’*amor mundi* è dato per natura”.

¹⁰⁷ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 45: “Die Welt...(ist) vor und nach dem Menschen da”; trad. it., p. 65: “Il mondo...(è) prima e dopo gli uomini”.

¹⁰⁸ Cfr., *Liebesbegriff*, p. 45: “Primär erfahren ist nicht die Unvergänglichkeit Gottes, sondern die Unvergänglichkeit der Welt”; trad. it., 81: “Esperienza primaria non è il carattere imperituro di Dio, ma quello del mondo”.

Cfr., R. Beiner, “Love and Worldliness”, p. 275: “However perishable the world may be in relation to God, it appears imperishable relative to humanity (it has ‘an imperishable quality’)...The covetous individual forgets that the world, for all its *apparent* permanence, is no less dependent on God for its origination that humanity is. In the obviousness of our *own* mortality, we overlook the contingency of the *world* on God’s will, the ‘creatureliness’ of the world, as it were”.

¹⁰⁹ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 83: “Jede mögliche Fremdheit des Christen in der Welt ist immer eine Ent-fremdung, denn das Selbstverständliche ist das Beheimatetsein in ihr”; trad. it., p. 138: “Ogni eventuale estraneità del Cristiano nel mondo è sempre una estraniamento, poichè ovvio è avere una patria in esso”.

¹¹⁰ Traduzione di Ashton in Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 72; cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 48: “Der Mensch wird aufmerksam auf den Ursprung seines Lebens erst durch den Tod...Der *Tod* als Ende des Lebens wirft das Leben zurück

ma potrebbe anche non essere. La semplice ragione che l'uomo riconosce ciò che fa, non contiene affatto le ragioni della sua propria esistenza, per cui si rende conto di dipendere, per la sua esistenza da un Altro: il suo Creatore¹¹¹. Il riconoscimento della sua origine nel Creatore diventa condizione di esistenza¹¹², l'uomo è originariamente legato al suo Creatore come colui che ne riceve inizio e esistenza.

La scelta che l'uomo fa rivolgendosi a Dio, il Creatore come suo giusto 'prima'- non può essere realizzata da sé stesso ma solo della grazia di Dio¹¹³- è equivalente all'accettazione della sua condizione di creatura¹¹⁴. Rivolgere la nostra attenzione al creatore significa riconoscere e accettare sé stesso come esistenza creata, che nel ritorno comporta l'esplicito riconoscimento della propria dipendenza: "By the explicit acceptance of divine grace we accept ourselves as creatures and realize our pre-existing dependence on the Being that has made our own existence what it is"¹¹⁵.

La Arendt indica che per Agostino, la *cupiditas*, come amore del mondo, ha una forte componente nella *consuetudo*, abitudine¹¹⁶. Perciò, il livellamento dell'esistenza temporale dell'uomo, gli

auf den Ursprung seines Seins"; trad. it., p. 85: "Solo attraverso la morte l'uomo si fa attento all'origine della sua vita...La morte in quanto la fine della vita lo proietta indietro verso l'origine del proprio essere".

¹¹¹ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 34: "Das *creatum esse* (Kreatürlichkeit) besagt, daß die creatura ihr Sein nicht von sich selbst her hat, sondern von Gott als dem Sein schlechthin, dem *summe esse*"; trad. it., p. 66: "*Creatum esse* vuol dire che la *creatura* non trae il proprio essere da se stessa, bensì da Dio in quanto essere in assoluto, *summe esse*".

¹¹² Cfr., L. Boella, "Amore, comunità impossibile", p. 161: "Il riferimento all'origine diventa garanzia di essere della creatura: creaturalità (il derivare non dal nulla, ma da Dio) è condizione di esistenza, è riconoscersi, non semplicemente perché si è, ma come creatura, che, introdotta nel mondo come creazione, vive interrogandosi sul proprio essere. Il ricordo dell'origine è il vincolo rispetto a un essere che non è stata la creatura a fondare".

¹¹³ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 53: "Der *Creator*, von dem die Existenz der *creatura* abhängt, ist auch vor dem von der *creatura* zu leistenden *eligere* da, d.h. das *eligere* selber ist noch abhängig von dem ante dessen, was es erwählt, und es ist nur möglich, auf Grund einer *vorgängigen electio* des *Creator* selbst"; trad. it., p. 92: "Il *Creator*, da cui dipende l'esistenza della *creatura*, esiste anche prima dell'*eligere* che deve essere posto in atto dalla *creatura*, cioè l'*eligere* stesso è ancora dipendente dall'*ante* di ciò che sceglie ed è possibile solo in base a un'*electio preliminar* del *Creator* stesso".

Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 54: "Die *gratia Dei* gibt der *creatura* die Möglichkeit, ihr eigenes Sein, das im *reditus* vorgezeichnet ist, zu ergreifen"; trad. it., p. 93: "Quest'ultima (*gratia Dei*) consente alla *creatura* di cogliere il proprio essere, che si delinea anticipatamente nel *reditus*".

¹¹⁴ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 53: "Die creatura erkennt sich als creatura, indem sie den *Creator* in der *caritas* erwählt"; trad. it., p. 92: "La *creatura* si riconosce come *creatura*, scegliendo il *Creator* nella *caritas*".

¹¹⁵ Traduzione di Ashton di Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 78; cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 54: "Das ausdrückliche Ergreifen der *gratia Dei* besagt das ausdrückliche Ergreifen der eigenen Kreatürlichkeit, die Realisierung der vorgegebenen Abhängigkeit von dem Sein, von dem her die eigene Existenz erst ist, was sie ist"; trad. it., p. 93: "Afferrare espressamente la *gratia Dei* significa afferrare espressamente la propria creaturalità, la realizzazione della preliminare dipendenza dall'essere, che è la fonte primaria di ciò che la propria esistenza è".

Cfr., Boyle, "Elusive Neighborliness", p. 90: "If forward-looking craving brings with it awareness of one's dependence on the wish for happy life in eternity and foreshadows the 'whither' of existence, then memory's distinct kind of experience illuminates the 'whence' of existence and of one's condition as a creature, that is, one's dependence on God".

¹¹⁶ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 59: "Die Gewohnheit ist als das ewige Gestern ohne Zukunft. Und das Morgen ist identisch mit dem Heute"; trad. it., p. 100: "L'abitudine è uno ieri senza futuro. E il domani è identico all'oggi".

Cfr., G. Rametta, "Osservazioni su 'Der Liebesbegriff bei Augustin' di Hannah Arendt", in *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, ed. R. Esposito, Urbino, 1989, p. 132: "Hannah Arendt rilegge la nozione agostiniana di *consuetudo*...Essa designa per l'uomo l'oscuramento della sua fragilità originaria, induce l'effetto di una rassicurazione e di un *oblio* della finitezza e della propria *morte*: 'die *consuetudo* die äusserste Grenze des Daseins selber verdeckt'. Tale linguaggio, massicciamente jasperiano, lascia insomma intendere l'abitudine (*Gewohnheit*) come l'esercizio di una ripetizione, che nell'assuefazione al mondo e alla vita confina l'uomo a uno spazio

conferisce la caratteristica della pseudo-eternità, l'abitudine evita ogni pensiero della morte, che è l'ultima minaccia alla padronanza dell'uomo sulla sua propria vita¹¹⁷.

Aggrappandosi al mondo come errato "prima", l'abitudine ostruisce la vista della morte; infatti, proprio la vista della morte è già timore della morte stessa, sebbene su questa strada esso conduca alla morte tutto più sicuramente¹¹⁸. Col considerare il presente e il futuro simile al passato, la *consuetudo* conferisce all'uomo un falso senso di sicurezza, con cui pensa la sua propria vita come imperitura¹¹⁹. Senza la morte a ricordare all'uomo la sua dipendenza, c'è niente a sollecitarlo a andare verso l'errato "prima"- il mondo- e a ricercare quello che non è solo prima dell'uomo ma che è anche prima del mondo stesso; per es. il Creatore. Quindi, la *consuetudo* non solo causa all'uomo la dimenticanza della sua vera origine, nell'eterna esistenza del suo Fattore, ma gli fa perdere la vista la sua creaturalità e il suo senso di dipendenza.

"Dimenticare" la dipendenza dal creatore, comunque, è un problema serio: infatti, ci sono alcuni passaggi nel *Der Liebesbegriff* in cui la Arendt suggerisce che -per l'uomo di Agostino- l'indipendenza del mondo da Dio costituisca peccato¹²⁰. Il riconoscimento e l'accettazione sia della creazione che della dipendenza, contrariamente conduce a un senso di gratitudine¹²¹.

di tranquillità e false certezze: *consuetudo* come preservazione da esperienze-limite e neutralizzazione preliminare dell'emergenza che segna l'autentico essere dell'uomo".

¹¹⁷ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 59: "Dieser Nivellierung der zeitlich vergänglichen Existenz liegt die Angst vor der äußersten Zukunft, dem Tode zugrunde, sofern der Tod die Existenz, die sich auf die *propria voluntas* gebaut hat, zerstört. Er ist als die äußerste Grenze der Zukunft zugleich die äußerste Grenze der Eigenmächtigkeit des Lebens über sich selbst"; trad. it., p. 100: "Alla base del livellamento dell'esistenza temporalmente caduca sta l'angoscia di fronte al futuro estremo, alla morte: la morte distrugge infatti l'esistenza costruita sulla *propria voluntas*. Estremo limite del futuro, essa è al tempo stesso estremo limite della padronanza della vita su se stessa".

¹¹⁸ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 58: "Die Gewohnheit stellt sich dieser Sicht auf den Tod hin entgegen, diese Sicht wird gefürchtet wie der Tod, obwohl die Gewohnheit in der Versperrung der Sicht auf den Tod und in dem Herabziehen in die Welt gerade sicher zum Tod führt"; trad. it., pp. 99-100: "L'abitudine si oppone a questo sguardo rivolto alla morte, che viene temuto come se fosse la morte, sebbene sia proprio l'abitudine, che blocca lo sguardo rivolto alla morte e attrae in basso verso il mondo, a condurre sicuramente alla morte".

¹¹⁹ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 59: "Indem die *consuetudo* sich an das falsche *ante* der Welt gehängt hat, macht sie das Leben, das sich an diese Welt und die ihre Unvergänglichkeit als sein scheinbares *Prius* verliert, selbst zum Unvergänglichen...Indem die *consuetudo* die äußerste Grenze des Dasein selber verdeckt und das Heute und Morgen dem Gestern gleichmacht, gibt sie in dem Sichklammern an die falsche Vergangenheit dem Leben die *mala securitas*"; trad. it., pp. 100-101: "Aggrappandosi al falso *ante* del mondo, la *consuetudo* fa della vita stessa, che si smarrisce in questo mondo e scambia il suo carattere non caduco per il *prius* apparente, qualcosa di imperituro...La *consuetudo* occulta l'estremo limite dell'essere e equipara l'oggi e il domani allo ieri: aggrappandosi al falso passato, essa fornisce pertanto alla vita la *mala securitas*".

¹²⁰ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 63: "Hier wird die Eigenständigkeit als solche zur Sünde"; trad. it., p. 106: "Qui l'autonomia in quanto tale diventa peccato".

Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 81: "Die Unabhängigkeit dieser Welt von Gott gründet gerade in dieser Geschichtlichkeit, d.h. hier: in dem eigenen Ursprung der Menschheit...Ihre Sündigkeit ist gerade der eigene, von Gott unabhängige Ursprung"; trad. it., p. 135: "L'indipendenza di questo mondo da Dio affonda le radici proprio in questa storicità, ossia nell'origine autonoma dell'umanità...La natura peccatrice è quindi l'origine propria dell'umanità, indipendente da Dio".

¹²¹ Sante Maletta sembra giustificare, che nel pensiero della Arendt -e non solo nella sua interpretazione di Agostino- la gratitudine "rappresenta il vero senso dell'esistenza" S. Maletta, *Hannah Arendt e Martin Heidegger – L'esistenza in giudizio*, Milano, 2001, p. 113: "L'attenzione di Arendt è ...orientata a mostrare come la *consuetudo* provochi un oblio della vera origine (il Creatore), che è fondamento dell'essere della creatura... Arendt sottolinea la dipendenza dal Creatore per rimandare...a quella gratitudine che rappresenta il vero senso dell'esistenza".

La Arendt argomenta che nel presente contesto, la *caritas* si riferisce al ritorno dell'uomo, in quanto *creatura*, alla sua origine nell'*esse* del suo Creatore, rendendo difficile spiegare la possibilità e il significato dell'amore del prossimo. L'*esse*, da cui riceve la sua esistenza, pervade ogni ambito della sua vita; l'*esse* del Creatore è Esistenza eterna, esiste prima dell'essente e continuerà a essere dopo di lui secondo un duplice senso: è sia prima che dopo il creato, ed è ciò per cui esso vive. Quindi, la vita della creatura è circondata dall'eternità¹²².

Ciò da cui la *creatura* proviene e a cui tende sono lo stesso: l'*esse* eterno. In questo modo, l'inizio e la fine della *creatura* in questo mondo diventano intercambiabili¹²³. Così come procede verso la sua morte, come estremo limite, si avvia anche verso la sua ultima origine¹²⁴. Entrambi, l'inizio e la fine della vita umana, sono circondati dall'eternità. La Arendt indica che se l'inizio e la fine sono interscambiabili, ciò che si trova tra l'uno e l'altro non è più significativo: "The concrete course of life is no longer important. If death simply mediates a new being that is the same as man's original being, then human existence is leveled out"¹²⁵; e così continua: "The interchangeability of life's beginning and end lets life itself appear to be no more than a mere course stripped of any qualitative significance"¹²⁶. Tutta questa questione si sposta sull'eternità.

L'uomo incontra il suo prossimo solo come qualcuno creato da Dio¹²⁷. Su questa strada anche il prossimo, perde il suo significato nella sua concreta esistenza mondana, per es., come amico o

¹²² Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 37: "Was aber erst geworden ist, ... hat auch ein Ende... Das *esse*, von dem her es ist, ist ewig. Es ist vor dem Seienden und wird nach ihm sein. Es ist *ante* in dem doppelten Sinne: es war vor dem Geschaffenen (*ante omnia*), und es ist vor dem Geschaffenen als das, was nach ihm noch bevorsteht, und worauf es hier zulebt"; trad. it., pp. 69-70: "Ciò che tuttavia è divenuto... e pertanto ha una fine... L'*esse*, da cui deriva, è eterno. Esiste prima dell'essente e sarà dopo di lui. E' *ante* in duplice senso: era prima del creato (*ante omnia*) ed è prima del creato in quanto continuerà ad esistere dopo di esso ed è ciò per cui esso vive qui".

¹²³ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 37: "In der Ansetzung des Seins als ewiges wird also für das zeitlich Seiende Anfang und Ende im Sich-auf-das-eigene-Sein-beziehen vertauschbar. Das *esse* ist als *immutabile* zugleich die äußerste Grenze der Vergangenheit und die der äußersten Zukunft"; trad. it., p. 70: "Porre l'essere come eterno rende allora scambiabili l'inizio e la fine per ciò che esiste temporalmente nel riferirsi-al-proprio-essere. In quanto *immutabile*, l'*esse* è al tempo stesso il confine estremo del passato e dell'estremo futuro".

Cfr. Arendt, *Liebesbegriff*, p. 38: "*Anfang und Ende* (des faktisch existierenden Lebens wird) *vertauschbar*"; trad. it., p. 71: "l'inizio e la fine diventano interscambiabili per la vita che esiste fattualmente".

¹²⁴ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 38: "Das sterbliche Leben lebt, indem es der letzten Grenze, dem Tode zulebt, hin zu seinem letzten Ursprung"; trad. it., p. 71: "La vita mortale, nel suo procedere verso l'estremo limite, la morte, si avvia alla sua ultima origine".

¹²⁵ Traduzione di Ashton (modificata) in Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 76; cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 52: "Der konkrete Verlauf des Lebens ist nicht mehr wichtig, Wenn der Tod nur das neue Sein vermittelt, das ursprüngliche Sein überhaupt ist, ist das Dasein nivelliert"; trad. it., p. 90: "Il decorso concreto della vita non ha più importanza. L'esserci viene livellato se è solo la morte a mediare il nuovo essere, che è l'essere originario per eccellenza".

¹²⁶ Traduzione di Ashton (modificata) in Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 76; cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 53: "Die Vertauschbarkeit von Anfang und Ende des Lebens läßt es selber nur noch als eine pure Strecke erscheinen, die alle qualitative Bedeutsamkeit verloren hat"; trad. it., pp. 90-91; "La fungibilità di inizio e fine della vita la fa apparire come nient'altro che una pura linea, priva ormai di qualsiasi significatività qualitativa".

¹²⁷ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 69: "Der Nächste... ist in der *sicut Deus* liebenden *dilectio* für den diligens nur noch Gottes *creatura*, er begegnet dem von Gottes Liebe her bestimmten Menschen als a *Deo creatus*"; trad. it., p. 115: "il prossimo... è nella *dilectio* che ama *sicut Deus*, l'altro per il *diligens* non è che *creatura* di Dio e il suo incontro avviene con l'uomo definito a partire dall'amore divino come a *Deo creatus*".

nemico¹²⁸. Quando la *creatura*, legata a Dio in quanto sua origine, ama il suo prossimo, può farlo solo per amore di Dio, per es., lei può non amare il suo commilitone né per quello che è né per sé stesso, ma ama qualcosa in lui: la sua comune origine nell'eternità. La Arendt riflette sull'adempimento del comandamento dell'amore del prossimo e sostiene che esso si reliazza nell'assoluto isolamento di colui che ama, mentre il mondo continua a essere un *eremus* per tale esistenza isolata. In questa prospettiva, il prossimo è ancora qualcuno, che sebbene abbia in comune la medesima origine, di cui non si riesce a comprendere la presenza in questo mondo¹²⁹.

In questo contesto, la Arendt non è in grado di comprendere l'idea dell'amore del prossimo in Agostino¹³⁰; e argomenta che per spiegare perché l'amore del prossimo, malgrado le ripetute incoerenze, gioca un ruolo così importante negli scritti di Agostino, probabilmente bisogna entrare in un altro contesto di esperienza -quello della tradizione cristiana-, in cui il prossimo assume uno specifico rilievo¹³¹.

Questa considerazione condurrà alla terza parte della sua dissertazione, intitolata *Vita Socialis*, che affronta: il rapporto con l'origine della vita sociale dell'uomo e il tipo di amore relativo a esso.

3. Amore come *Vita Socialis*

Nella terza parte della dissertazione, la Arendt afferma che sia la semplice relazione retrospettiva che lega *creatura* e *Creatore* sia il fatto di poter amare il mio prossimo in completo isolamento,

¹²⁸ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 69: "In der angenommenen Liebe Gottes hat die *creatura* sich selbst verleugnet, sie liebt und haßt *sicut Deus*. In dem Verzicht auf sich selbst verzichtet sie zugleich auf alle weltlichen Bezüge...Damit verliert der Andere, der Nächste, seinen in seiner konkreten weltlichen Existenz liegenden Sinn für sie –etwa als Freund oder als Feind"; trad. it., p. 115: "Accettando l'amore di Dio, la *creatura* ha negato se stessa, ama e odia *sicut Deus*. Rinunciando a se stessa, rinuncia al tempo stesso a ogni relazione mondana...In questo modo, l'altro, il prossimo, perde il significato che risiede nella sua esistenza mondana concreta –per esempio, di amico o nemico".

¹²⁹ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 69: "Die an ihren eigenen Ursprung gebundene *creatura* liebt den Anderen weder um seinetwillen noch um ihrer selbst willen, d.h. die *dilectio proximi* läßt den Liebenden selbst in der absoluten *Isolierung*, und die Welt bleibt für diese isolierte Existenz die *eremus*...Die *dilectio proximi* aber als Gebot der Selbstverleugnung macht nie verständlich, wie es für die absolut isolierte *creatura* überhaupt noch einen *proximus* geben kann"; trad. it., pp. 115-116: "La *creatura* legata alla propria origine non ama l'altro nè per quello che è nè per se stessa, ossia la *dilectio proximi* lascia colui che ama nell'*isolamento* assoluto, mentre il mondo continua a essere *eremus* per tale esistenza isolata...La *dilectio proximi*, tuttavia, che intima la negazione di sé, non riesce mai a rendere comprensibile come per la *creatura* assolutamente isolata ci possa ancora essere un *proximus*".

¹³⁰ Cfr., S. Chiba, "Hannah Arendt on Love and the Political: Love, Friendship, and Citizenship", *The Review of Politics* 57, n. 3 (1995): 528, nota 62: "Arendt thinks that due to the universalism of *caritas* or *agape*, what is loved in neighborly love is love itself rather than the neighbor. She maintains that because of its universalism and theocentric nature, neighborly love cannot properly deal with the historical and contingent condition of the other person and that it results in both self-denial and denial of the other".

¹³¹ Cfr. Arendt, *Liebesbegriff*, p. 75: "Es bleibt die Frage: warum spielt die *dilectio proximi* trotz der wiederholten Unstimmigkeiten eine so große Rolle bei Augustin auch in diesen ihr originär fremden Zusammenhängen und gerade in ihnen? Gibt es vielleicht noch einen anderen, von diesen in seinem Ursprung ganz losgelösten Erfahrungszusammenhang...obiegen Ausführungen aufgehoben scheint, *de facto* aber bei Augustin sich auswirkt, und aus der heraus sein eigenes Interesse gerade an diesem Stück der christlichen Tradition geklärt werden könnte?"; trad. it., p. 127: "Rimane la domanda: perchè, malgrado le ripetute incoerenze, la *dilectio proximi* ha un ruolo tanto rilevante in Agostino anche nei contesti originariamente ad essa estranei, anzi proprio in essi? C'è forse un contesto di esperienza, totalmente separato da quelli quanto alla sua origine, (in cui il prossimo ha un rilievo specifico)...in seguito alle nostre precedenti considerazioni, continua forse *de facto* a operare in Agostino e a partire da esso potrebbe essere chiarito il suo specifico interesse per questo aspetto della tradizione cristiana?".

mostra che non si è ancora giunti a una *societas*, che in questo contesto si basa su un comune contenuto di fede, e allo stesso tempo “*singuli suas habent*”¹³². A questo punto la Arendt si pone la seguente: “How does the mere concurrence of believers turn into a common faith, that is, into a community of faith itself that regards all people, even unbelievers, as brothers, since everyone is my neighbor?”¹³³; cioè come il puro stare insieme dei credenti conduca a una comunanza di fede, tale che renda fratelli anche i non credenti. A questo punto, richiama il problema sollevato nella seconda parte: come è possibile amare il prossimo nel completo isolamento della fede.

Il semplice *stare insieme* dei credenti, è irrilevante per l’essere del singolo, anche se si vive nella presenza di Dio¹³⁴, così che : “the simple sameness of the God in whom they all believe does not as yet bring about a community of the faithful”¹³⁵. La soluzione che la pensatrice propone è di trovare in Agostino un concreto fatto storico del passato che originariamente leghi insieme tutte le persone, in un comune progenitore: Adamo¹³⁶. Da questa prospettiva, alla fede, come atteggiamento del singolo che conduce all’isolamento, viene opposta un passato storico come tale¹³⁷.

Dalla loro discendenza da Adamo, tutti gli uomini sono nella identica situazione; cioè partecipano al peccato originale: “Men’s common descent is their common participation in original sin. This sinfulness, conferred by birth, necessarily attaches to everyone...The equality of situation means that all are sinful”¹³⁸. Anche se la redenzione è fatta dipendere dalla condotta del mondo, ciò non

¹³² Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 76: “Der Glaube..., von dem gesagt wird, daß *singuli suas habent*, ist zugleich ...radikal die *communis fides*”; trad. it., p. 128: “La fede...di cui si dice che *singuli suas habent*, è al contempo radicalmente la *communis fides*”.

¹³³ Traduzione di Ashton in Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 99; cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 76: “Von welchem Blickpunkt aus wird das pure Zusammen der Gläubigen zu einer *fides communis*, d.h. zu einer Gemeinsamkeit des Glaubens selber, die sich mit allen Menschen verbrüdet (jeder ist der Nächste), auch mit dem Ungläubigen?”; trad. it., p. 128: “Da quale punto di vista, allora, il puro stare insieme dei credenti diventa una *fides communis*, ossia una comunanza di fede, che rende tutti gli uomini fratelli (ognuno è il prossimo), anche i non credenti?”.

¹³⁴ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 76: “Wir sehen..., daß gerade dieser Glaube den Einzelnen in die Isolierung *coram Deo* stößt, und wenn auch alle dasselbe glauben – roh gesagt – so ist dieses *Zusammen* für das *Sein* des Einzelnen irrelevant”; trad. it., p. 128: “Abbiamo visto tuttavia che proprio questa fede spinge il singolo nell’isolamento *coram Deo* e, per quanti tutti credano la stessa cosa – detto brutalmente – lo *stare insieme* è irrilevante per l’essere del singolo”.

¹³⁵ Traduzione di Ashton in Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 99; cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 76: “Die einfache Selbigkeit Gottes, an den alle glauben, bewirkt noch keine Gemeinschaft der Gläubigen”; trad. it., p. 128: “Il semplice essere-se-stesso di Dio, a cui credono tutti, non crea ancora nessuna comunanza dei credenti”.

¹³⁶ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 77: “Die *civitas terrena*...ist begründet auf...die gemeinsame Abstammung von Adam, auf der eine bestimmte und verbindliche *Äquivalität* aller Menschen miteinander beruht”; trad. it., pp. 129-130: “La *civitas terrena*...è fondata...sulla comune discendenza da Adamo, su cui si basa un’*uguaglianza* determinata e vincolante di tutti gli uomini tra loro”.

¹³⁷ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 77: “Dem Glauben, verstanden als Verhaltung des Einzelnen in der Frage nach dem je eigenen Sein, steht hier eine Auffassung der *fides* gegenüber, die sie gebunden sein läßt an die Faktizität der Geschichte, der Vergangenheit als solcher”; trad. it., p. 129: “alla fede, intesa come atteggiamento del singolo nella questione sul proprio essere, si contrappone qui una concezione che la vincola alla fatticità della storia, del passato come tale”.

¹³⁸ Traduzione di Ashton (modificata) in Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 102; cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 79: “Die gemeinsame Herkunft ist das gemeinsame Teilhaben an dem *peccatum originale*. Diese Sündigkeit, die mit der Geburt mitgegeben ist, haftet dem Menschen notwendig an...Die *Äquivalität* der Situation besagt, daß alle Menschen in der Sünde sind”; trad. it., pp. 132-133: “L’origine comune è la comune partecipazione al *peccatum originale*. La condizione di peccatore, data con la nascita, inerisce necessariamente all’uomo...L’uguaglianza della situazione implica che tutti gli uomini sono peccatori”.

abolisce la loro identità di situazione: avere un comune passato di peccatori e di mortali che non può essere abolito: “Daß die Vergangenheit in der Erlösung nicht vernichtet ist, ist am Tode sichtbar, der nie als eine naturhafte Tatsache, sondern als ein von Adam und der Sünde her verstehbares schicksalhaftes Ereignis, als die Strafe der Sünde verstanden ist. Die Sterblichkeit, die die Menschen zu Schicksalsgenossen macht, bleibt”¹³⁹.

Lo storico passato aggiunge una seconda prospettiva alla questione dell’esisitenza umana. L’uomo non è più visto solo come *creatura* che riceve da Dio il suo essere autentico –e da un passato non mondano-, ma anche come uomo storico, che trae il suo essere da un passato storicamente costituito dal progenitore della stirpe umana, e il mondo storico diventa elemento di condivisione: “Wie die *creatura* aus der äußersten unweltlichen Vergangenheit als ihrem Ursprung ihr wahres, von Gott geschenktes Sein hat, so hat der geschichtliche, *in hoc saeculo* existierende Mensch sein Sein aus der ersten geschichtlich konstituierten Vergangenheit, von dem ersten Menschen. Diese *geschichtliche* Welt (*saeculum*) ist die allen selbstverständliche Welt des Miteinander”¹⁴⁰. Quindi, gli uomini derivano il loro essere da una duplice sorgente, a cui retsa legato: all’eternità e alla storia¹⁴¹.

La Arendt nota che ciò consente all’uomo, in quanto *creatura*, di relazionarsi al suo *Creator* è un fatto storico: la rivelazione di Dio in Cristo. In quanto fatto storico, questa rivelazione è avvenuta nel mondo storico¹⁴² e il suo messaggio di redenzione resta valido non solo per i credenti.

La venuta di Cristo nel mondo storico non è diretto solo a questo o a quel singolo, ma con la sua venuta Egli redime tutti, così come sono stati trovati nella stessa situazione: “All are redeemed

¹³⁹ Arendt, *Liebesbegriff*, p. 85; trad. it., pp. 140-141: “Il fatto che il passato non viene annullato nella redenzione diventa visibile al cospetto della morte, che non viene mai interpretata come un fatto naturale, ma come un evento fatale comprensibile a partire da Adamo e dal peccato, come La punizione del peccato. La mortalità, che instaura tra gli uomini una comunanza di destino, rimane”.

¹⁴⁰ Arendt, *Liebesbegriff*, pp. 80-81; trad. it., p. 135: “Così come la *creatura* deriva il suo essere autentico, donato da Dio, dal più remoto passato non mondano e vede in esso la propria origine, l’uomo storico, che esiste *in hoc saeculo*, trae il suo essere dal primo passato storicamente costituito, dal primo uomo. Il mondo *storico* (*saeculum*) è il mondo per tutti evidente dell’essere-insieme”.

¹⁴¹ Cfr., G. Rametta, “Osservazioni”, p. 137: “La Arendt intravede in Agostino la possibilità di un’interpretazione del rapporto con l’altro profondamente radicata alla terra, in cui cioè gli uomini si riconoscono vincolati al mondo e legati gli uni agli altri da una comunanza di destino. Ciò la induce a *duplicare*, nell’ultima parte del saggio, il ruolo che nel pensiero agostiniano verrebbe a svolgere la nozione di *origine*. L’uomo verrebbe inteso da un lato come *creatura*, e messo quindi direttamente in rapporto con la sua origine trascendentale. Dall’altro, però, Agostino gli riconoscerebbe anche un padre terrestre, Adamo, dal quale deriverebbe la costitutiva appartenenza dell’uomo al mondo, la dimensione della sua storicità, e infine l’inevitabile rimando dell’uomo agli altri uomini, il riconoscimento di esistere solo nella sfera del rapporto e della comunicazione con gli altri”.

¹⁴² Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 82: “Das, was den Bezug des Menschen auf seinen Ursprung als den Bezug der *creatura* auf den *Creator* faktisch erst ermöglicht, ist ein geschichtliches Faktum: die Offenbarung Gottes in Christo. Als ein geschichtliches Faktum offenbart sie sich dem *mundus*, dem Miteinander der Menschen, einer geschichtlichen Welt”; trad. it., p. 137: “Ciò che rende fattualmente possibile il riferimento dell’uomo alla sua origine nella forma di riferimento della *creatura* al *Creator* è un fatto storico: la rivelazione di Dio in Cristo. In quanto fatto storico, si rivela al *mundus*, all’essere-insieme degli uomini, a un mondo storico”.

together, just as all were found together in the same situation”¹⁴³. La situazione nella quale Cristo trova tutti gli uomini è una situazione di medesima colpevolezza; ciò che tutti gli uomini hanno in comune e che li rende uguali è un identico passato peccaminoso: “Die Gleichheit der Menschen vor Gott, die der Äquivalenz der Sünde entspricht, beruht auch während des durch Christus bestimmten Lebens auf der gleichen sündigen Vergangenheit”¹⁴⁴.

E proprio nel contesto di un comune peccaminoso passato, che il prossimo riceve la sua specifica rilevanza. Il passato è esperito a partire da una nuova situazione dell’uomo redento ¹⁴⁵.

Dall’esperienza di un passato di colpevolezza, il prossimo è visto in una nuova luce: “Der Nächste ... ist die ständige Mahnung an die eigene Sünde, die damit, daß sie durch die *gratia Dei* Vergangenheit geworden ist, nicht aufhört, Sünde zu sein. Er ist die lebendige Warnung vor der *superbia*, weil er nie in seinem innerweltlichen Vorkommen verstanden ist ..., sondern stets nur als der, in dem Gott schon die Gnade gewirkt hat – und damit ist die Demut vor der Gnade in eins mit der Liebe geboten- oder als der noch in der Sünde Verfangene – und damit ist er nichts anderes als das, was der Christ auch war, woraus er allein durch Gottes Gnade gerettet ist. Im letzten Fall ist der Nächste das Zeichen der eigenen Gefahr zugleich mit dem Hinweis auf die eigene Vergangenheit”¹⁴⁶.

La Arendt sembra pensare al legame che si instaura tra coloro che condividono una esperienza passata¹⁴⁷, e conduce la sua analisi al punto in cui dice: “Weil der Andere im Grunde dir gleich ist, d.h. die gleiche sündige Vergangenheit hat wie du, deshalb sollst du ihn lieben”¹⁴⁸.

La domanda sollevata nella terza parte della dissertazione sembra trovare una risposta negativa¹⁴⁹.

La Arendt stessa ammette che la questione di questo rapporto è problematico, e l’amore resta una

¹⁴³ Traduzione di Ashton di Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 105; cfr. Arendt, *Liebesbegriff*, p. 83: “Erlöst sind alle zusammen, so wie alle zusammen in der gleichen Situation getroffen wurden”; trad. it., p. 137: “tutti sono redenti insieme, così come tutti sono stati trovati nella medesima situazione”.

¹⁴⁴ Arendt, *Liebesbegriff*, p. 83; trad. it., p. 138: “L’uguaglianza degli uomini di fronte a Dio, corrisponde all’uguaglianza nel peccato, anche durante la vita determinata da Cristo poggia su un identico passato peccaminoso”.

¹⁴⁵ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 83: “Die Vergangenheit...ist als gewesenes Sündigsein... absolut verbindlich. Sie...wird in der Umdeutung aus der neuen Seinssituation des erlösten Menschen noch einmal neu erfahren”; trad. it., p. 138: “Il passato...è in quanto condizione di peccato...assolutamente vincolante. Torna di nuovo a essere esperito nella nuova interpretazione a partire dalla nuova situazione ontologica dell’uomo redento”.

¹⁴⁶ Arendt, *Liebesbegriff*, pp. 83-84; trad. it., pp. 138-139: “il prossimo...rappresenta il costante ammonimento al proprio peccato e per il fatto che mediante la *gratia Dei* sia divenuto passato, non cessa di essere peccato. E’ l’ammonimento vivente di fronte alla *superbia*, poiché non è mai stato inteso nella sua presenza intramondana...bensì solo come quello in cui Dio ha già operato la grazia –quindi l’umiltà di fronte alla grazia è prescritta insieme all’amore- o come quello che è ancora irretito nel peccato- e di conseguenza non è altro da ciò che anche il cristiano fu, e da cui lui solo fu salvato dalla grazia di Dio. In quest’ultimo caso, il prossimo è il segno del *pericolo* e insieme rinvio al proprio passato”.

¹⁴⁷ Così Boyle riassume il ragionamento della Arendt, sottolineando l’importanza del comune passato; Cfr., Boyle, “Elusive Neighborliness”, p. 86: “Arendt concludes that the real source of the neighbor’s relevance for Augustine is the *past*...In Arendt’s view, Augustine invests the common and sinful past of humankind with a specifically Christian meaning, such that the common situation of morality, the equality of all in sin, becomes, through the redemptive action of Christ, a new situation, open to an equality of all in grace. Neighborly love for believers becomes the normative expression of their new equality”.

¹⁴⁸ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 84; trad. it., p. 139: “Poiché l’altro in fondo è uguale a te, cioè ha lo stesso passato di peccato, per questo devi amarlo”.

necessità solo in questo mondo¹⁵⁰. La Arendt conclude, affermando, che quando Agostino cita frequentemente la definizione paolina dell'amore, che non cessa mai, sembra intendere unicamente l'amore per Dio o per Cristo, rispetto al quale la *dilectio proximi* può fornire solo l'impulso e essere preposto solo a questo scopo¹⁵¹.

Excursus: un'altra soluzione in Agostino?

A questo punto della nostra indagine, sarebbe utile chiedersi se c'è in Agostino un'altra strada per la connessione tra l'amore di Dio e l'amore del prossimo, una possibile soluzione che potrebbe sfuggire alla Arendt¹⁵². Sembra che la chiarificazione di questa connessione possa essere trovata nella nozione di bene comune. Invece di interrogarsi solo l'uomo che ama, ci si può interrogare anche sull'esistenza di Dio, il più alto bene, che è oggetto d'amore. È emerso, dal conteso appena esaminato, che la Arendt pensa a Dio nei termini di un particolare bene per l'uomo, anche se il più alto, mentre potrebbe essere pensato nei termini di un *common* bene. Sebbene in Agostino non sembra esserci un diretto riferimento all'idea del bene comune, così come la questione sarebbe stata sollevata dalla Arendt, il concetto stesso è presente nei suoi scritti e potrebbe rivelarsi utile alla soluzione del problema.

Innanzitutto, chiariamo cosa significa per Agostino bene comune. Un esempio utile di "common good" è il bene della verità. In un affascinante passaggio delle *Confessioni*, il vescovo di Ippona prende in considerazione quello che sostiene essere un importante passaggio delle Scritture. Secondo Agostino, il più grande errore nella concezione della verità è quello di considerarla come verità privata. Così scrive: "sono pieni di superbia, e ignorano il pensiero di Mosè ma amano il loro proprio, e non perché sia vero ma perché è il loro proprio"¹⁵³. La natura della verità impedisce di considerarlo come un possesso privato. Se loro amano giustamente la verità, "loro dovrebbero

¹⁴⁹ Nel'introduzione, la Arendt rende più chiara la soluzione del problema che per lei non era prioritario. Piuttosto, la sua intenzione era semplicemente di chiarire come il problema e la discrepanza che lei dice di vedere nel pensiero di Agostino: "Die Aufhellung von Unstimmigkeiten besagt hier nie Lösung eines Problems, ...sondern immer nur Antwort auf die Frage, wie kommt es, daß diese Unstimmigkeiten auftauchen" (Arendt, *Liebesbegriff*, p. 6); trad. it., p. 19: "Mettere in evidenza le incongruenze qui non significa mai risolvere un problema...bensì limitarsi a rispondere alla domanda: come mai insorgono tali incongruenze".

¹⁵⁰ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 89: "Und so sehr die *caritas* eine *necessitas* ist, so sehr ist sie es nur *in hoc saeculo*, in dieser Welt, auf die Ewigkeit als letzte und endgültige Erlösung folgt"; trad. it., p. 146: "E se la *caritas* è una *necessitas*, lo è solo *in hoc saeculo*, in questo mondo, al quale segue l'eternità come ultima e definitiva redenzione".

¹⁵¹ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 89: "Wenn Augustin öfters das Paulus wort zitiert von der Liebe, die nimmer aufhört, so meint er damit lediglich die Liebe zu Gott oder Christus, zu der alle menschliche *dilectio proximi* nur Anstoß zu geben vermag, und die auch nur deshalb geboten ist, um diesen Anstoß zu geben"; trad. it., p. 146: "Quando Agostino cita con tanta frequenza la definizione paolina dell'amore, che non cessa mai, egli intende unicamente l'amore per Dio o per Cristo, rispetto al quale ogni umana *dilectio proximi* può dare solo l'impulso e che è prescritto solo a questo scopo".

¹⁵² S. Kamposki ha argomentato, in un'altra occasione, che è possibile seguire un'altra strada; Cfr., S. Kamposki, "Amore del prossimo e bene comune in Hannah Arendt", in *La Sequela Christi- Dimensione morale e spirituale dell'esperienza cristiana*, Roma, 2003, pp. 345-56.

¹⁵³ Agostino, *Confessiones*, XII, 25, 34: "Superbi sunt nec noverunt Moysi sententiam, sed amant suam, non quia vera est, sed quia sua est".

avere un uguale amore per le vere opinioni dell'altro uomo, appena io amo quello che loro dicono quando dicono il vero, non perché esso sia loro ma perché esso è vero. Dunque, perché esso è vero, esso è ciò che non è fatto da loro"¹⁵⁴. Un individuo può realmente giungere a conoscere la verità e partecipare a essa, ma mai all'esclusione di altre persone. La verità è il bene che per sua propria natura è contenuto nel *common* se esso è dato a tutti: "Quindi, se loro lo amano perché esso è vero, allora è a tutti loro e mia, allora è proprietà comune di tutti gli amanti della verità"¹⁵⁵. Se, al contrario, io penso alla verità come mio privato possesso, io non condivido in esso come è necessario dividerlo; infatti, "mia" verità ritornerà a giacere in esso. Della definizione che lui ha trovato parla lui stesso, mentre lui che parla della verità condivide quello che è comune: "Quindi, o Signore, i tuoi giudizi con l'aumento terribili, allora la tua verità non è la mia, non la sua, non qualcosa di ogni altro uomo, ma appartiene a tutti quelli che tu pubblicamente chiami"¹⁵⁶.

Il *common* bene è come ciò che non può mai essere esaurito. Anche se mai più gli individui vengono a partecipare a esso, da ciascun individuo che lo condivide essa non è diminuita. Così io comprendo che $2+2=4$, io giungo alla mia propria verità per una strada che non porta lontano, dalla condivisione della verità, qualcuno dagli altri. Al contrario, la verità come bene è per sua natura diffusione. Il naturale impulso di ogni persona che fa una grande scoperta la condividerà, col raccontare di essa alle persone, e a meno che ci siano ragioni per ignorare la riservata esistenza della sua scoperta, lui farà così. Con il bene privato, le cose sono differenti. Ogni condividere dell'uomo sminuisce l'estensione con l'aumento del numero dei partecipanti.

Che esso sembra così lontano, noi siamo tentati di pensare a Dio come il più alto *particolare good* delle persone umane, le incongruenze che la Arendt individua nella sua dissertazione sono inevitabili. La *beatitudine* di una persona non è la *beatitudine* dell'altra e quindi non può giovare a unirli. Comunque, nel paragrafo immediatamente successivo, l'uno che abbiamo appena citato, Agostino si rivolge a Dio come verità medesima: "Ascolta attentamente, o Dio, tu sei il miglior giudice! La Verità stessa, ascolta quello che io potrei dire a questo contraddire"¹⁵⁷. Se la verità è essenzialmente *common good* e Dio è la verità medesima, allora anche Dio deve necessariamente essere pensato come *common good*. Infatti, Dio non può forse essere pensato come un bene particolare di ciascuno escluso sé stesso. La natura divina è proporzionata solo a sé stesso. Lui è

¹⁵⁴ Agostino, *Confessiones*, XII, 25,34: "Alioquin et aliam veram pariter amarent, sicut ego amo quod dicunt, quando verum dicunt, non quia ipsorum est, sed quia verum est: et ideo iam nec ipsorum est, quia verum est".

¹⁵⁵ Agostino, *Confessiones*, XII, 25, 34: "Si autem ideo ament illud, quia verum est, iam et ipsorum est et meum est, quoniam in commune omnium est veritas amatorum".

¹⁵⁶ Agostino, *Confessiones*, XII, 25, 34: "Ideoque, Domine, tremenda sunt iudicia tua, quoniam veritas tua nec mea est nec illius aut illius, sed omnium nostrum, quos ad eius communionem publice vocas, terribiliter admonens nos, ut eam nolimus habere privatam ne privemur ea. Nam quisquid id, quod tu omnibus ad fruendum proponis, sibi proprie vindicat et suum vult esse quod omnium est, a communi propellitur ad sua, hoc est a veritate ad mendacium. Qui enim loquitur mendacium, de suo loquitur".

¹⁵⁷ Agostino, *Confessiones*, XII, 25, 35: "Attende, iudex optime, Deus, ipsa Veritas, attende, quid dicam contradictori huic".

infinitamente più grande di quello che ogni natura creata può contenere. Perciò, le creature possono amare giustamente Dio solo come *common good*. Questa, infatti è la principale tesi che C. De Koninck propone nel suo libro *On the Primacy of the Common Good e In Defense of Saint Thomas: A Reply to Father Eschmann's Attack on the Primacy of the Common good*¹⁵⁸, ed è precisamente questo punto che è una chiave per comprendere l'intrinseca connessione del secondo comandamento di amare Dio e di amare il prossimo.

Così non può essere propriamente un bene singolare di ogni natura creata, ogni esistenza creata deve amarlo nella sua comunicabilità agli altri. Appena uno può amare giustamente la verità solo fintantochè esso può essere tenuto in commine con gli altri, così uno può amare rettamente Dio solo come un *common good*, un bene che può necessariamente a tutti essere tuo e mio. Ma amare Dio nella sua comunicabilità agli altri significa che uno non può mai amare Dio da solo ma necessariamente anche tutte le altre esistenze alle quali Dio comunica sé stesso. L'amore di Dio e l'amore del prossimo sono quindi due aspetti della stessa moneta. De Koninck esplicita: "Why is God so insistent that we love our neighbour? Why does our very salvation depend upon the love of our neighbour?...It can surely be only because it is impossible to love God as He is in Himself without loving Him in His communicability to others. If God had created and beatified but a single intellectual creature, He would still have to be loved in His communicability to other intellectual creatures. God is the *bonum universale simpliciter*. There can never be a proportion of equality between this infinite good and the intellectual creature's capacity for beatitude. The divine good can never be other than a common good for the creature"¹⁵⁹.

La Arendt, allora, individua la fondamentale tortuosità della nozione cristiana dell'amore del prossimo. Noi innanzitutto amiamo Dio e come conseguenza amiamo il nostro prossimo. Noi amiamo il nostro prossimo come una esistenza capace di *beatitudo*, un'esistenza che è *capax Dei*. Ma il prossimo non è aggiunto come un ripensamento. Amare Dio significa amarlo nella sua comunicabilità agli altri, che significa ancora amare tutte le esistenze alle quali Dio potenzialmente o effettivamente comunica sé stesso, al nostro prossimo non meno che al messaggero¹⁶⁰. Quindi non abbiamo bisogno di ricercare per la comunità delle persone umane un passato e una comune colpevolezza per comprendere l'amore cristiano del prossimo. Noi abbiamo bisogno, comunque, dell'idea di Dio come supremo *common good*, del completo universo, un'idea che è, almeno

¹⁵⁸ Cfr., C. De Koninck, "On the Primacy of the Common Good Against the Personalist", and "In Defense of Saint Thomas: a Reply to Father Eschmann's Attack on the Primacy of the Common Good", in *The Aquinas Review* 4 (1997): rispettivamente 11-131 e 170-349.

¹⁵⁹ De Koninck, *In Defense of St. Thomas*, p. 240.

¹⁶⁰ Tommaso, *Summa Theologica*, II-II, 25, 10; "Amicitia caritatis, sicut supra dictum est, fundatur super communicatione beatitudinis aeternae, in cuius participatione communicant cum angelis homines...Et ideo manifestum quod amicitia caritatis etiam ad angelos se extendit".

implicitamente presente in Agostino, ma che la Arendt non considera nella sua dissertazione¹⁶¹. L'esposizione della Arendt nel *Der Liebesbegriff*, d'altra parte, mentre sono utili a sollevare il problema, sono in definitiva di poco vantaggio per la sua soluzione. Noi dovremo, con G. Rametta, che nel commentare il capitolo finale, resta non persuaso: "Ci sembra tuttavia che questo *sdoppiamento* dell'origine non contribuisca a risolvere i problemi introdotti da tale ermeneutica. Si tratta certamente di concetti che torneranno al centro delle opere seguenti di Hannah Arendt"¹⁶².

B. Il persistere di motivi fondamentali: la temporalità e la dipendenza dell'umana esistenza.

If he could be said to have an essential nature at all, it would be lack of self-sufficiency (H. Arendt, *Love and Saint Augustine*).

Introduzione

In ciò che segue, ci proponiamo di discutere che ci sono almeno due questioni fondamentali e tra loro connesse, introdotte nel *Der Liebesbegriff* che accompagneranno la pensatrice durante tutta la sua attività: l'idea della temporalità della umana, la dipendenza umana, la condizionatezza e la mancanza di auto-sufficienza¹⁶³. Per la Arendt, gli uomini vivono "tra" passato e futuro, sono condizionati dalla natalità e mortalità, devono la loro esistenza agli altri o a un Altro, e la loro esistenza è sempre data sotto determinate condizioni. La comprensione della "condizione umana" ha importanti ripercussioni su tutti gli aspetti del suo pensiero, che noi cercheremo di analizzare, e che è già presente nel *Der Liebesbegriff*. Riteniamo che, il merito della sua tesi di dottorato non necessariamente e non solo consista nel tentativo di problematizzare la relazione tra i due comandamenti, l'amore di Dio e l'amore del prossimo in Agostino –sua tematica principale –, quanto piuttosto nella sua presentazione dell'esistenza

¹⁶¹ S. Kamposki, "Amore del prossimo e bene comune", pp. 354-56.

¹⁶² G. Rametta, "Osservazioni", p. 137.

¹⁶³ Per la temporalità dell'uomo, cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 29: "Das Leben aber lebt ständig ex illo quod nondum est per illud spatio caret in illud quod iam non est" (cfr., Agostino, *Confessiones*, XI, 21, 27); trad. it., p. 55: "La vita, però, procede costantemente *ex illo quod nondum est per illud quod spatio caret in illud quod iam non est* (da ciò che non è ancora, attraverso ciò che non ha estensione, verso ciò che non è più)" (*Conf.* XI, 21, 27).

Anche cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, pp. 37-38: "Die creatura ist zeitlich bestimmt durch das Faktum des Gewordenseins. Mit Ihrer Mutabilität ist zugleich die Zeit geschaffen"; trad. it., p. 70: "La *creatura* è temporalmente determinata dal fatto dell'essere divenuta. Insieme al suo mutare, si crea il tempo".

Per la contingenza e la mancanza di auto-sufficienza, cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 20: "Der appetitus...ist die Grundstruktur des Seienden, das sich selbst nicht hat"; trad. it., p. 41: "L'*appetitus* è...la struttura fondamentale dell'esistente, che non possiede se stesso".

umana come esistenza temporale e condizionata; a questa condizione si può rispondere in due modi: accettarla o risentirsi¹⁶⁴.

1. Temporalità umana.

a. La temporalità nel *Der Liebesbegriff* e i suoi scritti della maturità.

Nel capitolo primo del *Der Liebesbegriff*, dove l'amore è definito come desiderio, l'uomo è presentato come esistenza diretta verso il futuro, completamente rivolto al suo futuro bene, al suo "dove": "Every good and every evil lie ahead...Every present moment is governed by this imminence. Human life is always 'not yet'. All 'having' is governed by fear all 'not having' by desire. Thus the future in which man lives is always the expected future, fully determined by his present longings or fears"¹⁶⁵. Nel capitolo secondo, contrariamente, l'amore è inteso come ricordo della "creatura" della sua origine; la *creatura* è vista come venuta dal passato, dal suo "da-dove": "By recalling a past that is prior to all possibilities of earthly, mundane experience, man who was created and did not make himself finds the utmost limit of his own past – his own 'whence'"¹⁶⁶. Alcuni critici riconoscono, come E. Young-Bruehl¹⁶⁷ e A. dal Lago¹⁶⁸, il ruolo decisivo della temporalità umana ricoperto già nel suo scritto giovanile.

¹⁶⁴ Per la comprensione della Arendt dell'essere umano come esistenza, cfr., B. Pareckh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, London, 1981, p. 104.

¹⁶⁵ Traduzione di Arendt in Arendt, *Love and Saint Augustine*, ed. J. Vecchiarelli Scott e J. Chelius Stark, Chicago, 1996, p. 13; cfr. Arendt, *Liebesbegriff*. P. 10: "Jedes bonum oder malum steht bevor...Jede Gegenwart des Menschen ist von diesem Bevorstehenden her bestimmt als ständiges Noch-nicht. Jedes Haben ist beherrscht von der Furcht und jedes Nichthaben von der Begierde. Die Zukunft, in der der Mensch lebt, ist also stets die erwartete Zukunft, die durch das gegenwärtige Ersehnen oder Fürchten restlos bestimmt ist"; trad. it., p. 27: "Ogni *bonum* o *malum* è imminente...Ogni presente dell'uomo è determinato da questo evento imminente in quanto costante non-ancora. Ogni possedere è dominato dalla paura e ogni non possedere dal desiderio. Il futuro, in cui vive l'uomo, è quindi sempre il futuro atteso, determinato senza posa dall'anelito o dal timore attuale".

Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 8: "Durch appetitus und metus ständig an die Zukunft gebunden, von der es ungewiß ist, was sie bringen wird, verliert jede Gegenwart Ruhe und Möglichkeit des Genusses und damit eigenständige Bedeutung überhaupt"; trad. it., p. 24: "Legato, attraverso il desiderio e la paura, a un futuro di cui si ignora ciò che produrrà, il presente perde ogni calma, ogni possibilità di godimento e insieme il suo significato originario".

¹⁶⁶ Traduzione di Arendt in Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 49; cfr. Arendt, *Liebesbegriff*, p. 33: "Indem die creatura eine Vergangenheit erinnert, die vor aller irdisch-menschlichen Erfahrungsmöglichkeit liegt, bietet sie die äußerste Grenze der menschlichen Vergangenheit dar, das eigene 'Von-wo-aus'; trad. it., p. 64: "Ricordando un passato precedente ogni possibilità di esperienza terreno-mondana, la *creatura* espone il limite estremo del passato umano, il proprio 'da-dove'".

¹⁶⁷ E. Young-Bruehl, *Love for World*, p. 76: "Love as *appetitus* is anticipatory, future-oriented; love as relation with God the Creator is oriented to the ultimate past, the Creation" e pp. 490-91: "Neither Heidegger nor his student ever began the exploration of a phenomenon or concept without temporal tracing...Past, present, and future... frame all of Arendt's books".

¹⁶⁸ A. dal Lago, "La difficile vittoria sul tempo. Pensiero e azione in Hannah Arendt", in Hannah Arendt, *La vita della mente*, Bologna, 1987, p. 21; "Nella prima parte della dissertazione, in cui sono esaminate le implicazioni filosofiche dell'amore come *appetitus* di un bene specifico, sono già presenti alcuni temi critici decisivi della sua opera matura...in primo luogo, l'assunto heideggeriano...dell'essere umano come *temporale*".

Anche E. Young-Bruehl vede qui l'influenza di Heidegger sulla Arendt, *Love for World*, p. 76.

Cfr., J. Vecchiarelli Scott, "Hannah Arendt's Secular Augustinianism", *Augustinian Studies*, 30, n. 2 (1999), p. 299.

La ragione per cui la temporalità diventa un tema centrale nel *Der Liebesbegriff* è non solo dovuto alla definizione dell'amore come futuro-orientato al desiderio o come passato-orientato al ricordo; essa ha a che fare con il significativo ruolo che la nozione di memoria gioca per nel suo ragionamento, particolarmente nel secondo capitolo. E' la funzione della memoria di redimere il passato e condurlo nel presente e mostrarlo come futura possibilità. Ciò che è stato in passato realtà è sempre una futura possibilità: "It is the function of memory to 'present' (make present) the past and deprive the past of its definitely bygone character..In presenting the past... memory transforms the past into a future possibility"¹⁶⁹. La memoria è la possibilità dell'uomo di accedere alla sua origine, in cui può trovare una vita felice: "Memory...opens the road to a trasmundare past as the source of the very notion of the happy life... 'If a weak soul demands to be happy, it must ask *whence* a holy soul is happy"¹⁷⁰, ma non è il desiderio di una *vita beata* che conduce alla memoria, bensì la ricerca della propria origine. Che cosa spinge l'uomo a ricordare: "Who made me?": "What leads to remembrance... is not the desire for the 'happy life'... but the quest for the origin of existence, the quest for the One who 'made me'"¹⁷¹.

Quando confrontiamo il motivo del tempo e della memoria nel *Der Liebesbegriff* con quello contenuto negli scritti successivi, appare evidente il legame con il tema del nuovo inizio, nella *Vita della mente*, in cui l'autrice ritorna spesso sui medesimi passaggi sulla memoria, che aveva già utilizzato nella dissertazione. Memoria, è la facoltà che può portare il passato nel presente, è il vero "posto" dove il tempo è "conservato". Nel *Der Liebesbegriff* si legge: "Es wird gefragt, an welchem wir die Zeit messen können, und es wird nach dem Orte gefragt, an dem sie

¹⁶⁹ Traduzione di Arendt in Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 48; Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, pp. 32-33: "Die Vergangenheit wird durch die *memoria* als möglich wieder erfahrbare *präsentiert*, d.h. sie wird in die Gegenwart gezogen und verliert dadurch den Charakter des endgültigen 'Vorbei'. Die Vergangenheit wird in der *memoria* deshalb gerettet, weil sie in diesem Präsentieren zu einem möglichen Zukünftigen wird"; trad. it., p. 63: "Attraverso la *memoria* il passato viene *attualizzato* nella sua possibilità di essere di nuovo esperito, ossia viene attratto nel presente e perde così il carattere di 'passato' definitivo. Il passato viene perciò salvato nella *memoria*, poiché questa, diventando presente, si trasforma in un futuro possibile".

¹⁷⁰ Traduzione di Arendt in Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 48; Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 33: "Entsprechend dieser neuen und ursprünglichen Zugangsmöglichkeit zu jenem *Ursprung*, aus dem die beata vita stammt, fragt der Mensch nicht mehr begehrend nach dem summum bonum, sondern in der Suche nach der beata vita, si quaerit beata esse infirma anima, quaerit *unde* beata sit sancta anima"; trad. it., p. 63: "Corrispondente a questa nuova e originaria possibilità di accesso all'*origine* da cui deriva la *beata vita*, l'uomo non cerca più il *summum bonum* nella forma del desiderio, bensì in quella della ricerca della *beata vita*, 'se l'anima peccatrice cerca di essere felice, l'anima santa cerca il luogo *da cui* può trarre la sua felicità'".

N.B.Per la memoria come facoltà decisiva con cui l'uomo può correlarsi al suo Creatore, cfr., anche un passo aggiunto che la Arendt inserì nella revisione della sua tesi di dottorato, *Love and Saint Augustine*, p. 51: "The difference between 'the species of rational mortals' and other created things, such as 'beats, trees, stones', is that the former possesses consciousness, hence memory, and therefore can relate back to its own origin".

¹⁷¹ Traduzione di Arendt in Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 49; Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 33: "Also nicht das Begehren der *beata vita* führt zur *memoria*,...sondern das suchende Fragen nach dem eigenen Ursprung, nach dem *qui fecit me*"; trad. it., p. 64: "Quindi non è il desiderio della *beata vita* a condurre alla *memoria*...bensì la ricerca e l'interrogazione sulla propria origine, sul *qui fecit me*".

sozusagen aufbewahrt ist. Dieser ist die memoria. Diememoria ist das praesens des Nicht-mehr (*iam non*) wie die *expectatio* das *praesens* des Noch-nicht (*nondum*) ist...Nur in diesem Zum-Praesens-bringen ist Zeit”¹⁷². Qui, la Arendt si riferisce alle *Confessiones*, XI, 20, 26 e XI, 28, 37, in cui sono contenuti alcuni passaggi che ritroviamo nella discussione sulla memoria, in *Willing*: “Regarded in temporal categories, ‘the present of things past is in memory, the present of things present is in a mental intuition (*contuitus* –a gaze that gathers things together and ‘pays attention’ to them), and the present of things future is in expectation’. But these threefold presents of the the mind do not in themseves costituire time; they costituire time only because they pass into each other ‘from the future through the present by which it passes to the past’; and the present is the least lasting of them, since it has no ‘space’ of its own. Hence time passes ‘from that which does not yet exist, by that which has no space, into that which no longer exists’ ...Time that can be measured is in mind itself”¹⁷³. A questo punto la Arendt afferma che “The mind performs this temporalizing action in each everyday act”¹⁷⁴, e poche pagine dopo chiarisce che la facoltà della “temporalizzazione” della mente è la memoria. Nella sua visione, si nota che “of Augustine’s three mental faculties–Memory, Intellect, and Will- one has been lost, namely, Memory, the most specifically Roman one, binding men back to the past”; allora osserva che: “ it is obvious that what went out with memory...was a sense of the thoroughly temporal character of human nature and human existence, manifest in Augustine’s *homo temporalis*”¹⁷⁵. Detto in altri termini, ciò che custodisce il carattere temporale della natura umana e dell’esistenza umana è la facoltà temporale dell’uomo: la memoria.

B. Il significato della temporalità umana per la teoria dell’azione e il pensiero morale di Arendt.

i. Solo l’esistenza temporale rende possibile il senso dell’azione della Arendt.

¹⁷² Arendt, *Liebesbegriff*, p. 29; trad. it., pp. 54-55: “Ci si chiede con quale *spatium* possiamo misurare il tempo, nonché quale sia il luogo in cui esso per dir così è conservato. Questo luogo è la *memoria*. La *memoria* è il *praesens* del non-più (*iam non*) così come l’*expectatio* è il *praesens* del non-ancora (*nondum*)...Il tempo non è che in questo ricondurre-al-presente”; traduzione di Arendt in Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 15.

¹⁷³ Arendt, *The Life of the Mind*, “Willing”, p. 107; trad. it., p. 427: “Considerato secondo categorie temporali, ‘il presente delle cose passate è nella memoria, il presente delle cose presenti è un’intuizione spirituale (*contuitus*, uno sguardo che raccoglie le cose e vi ‘presta attenzione’) e il presente delle cose future nell’attesa’. Ma questo triplice presente della mente, in sé, non costituisce il tempo; costituisce il tempo solo in quanto un presente trascorre nell’altro, ‘dal futuro attraverso il presente per il quale trascorre nel passato’; e il presente è il meno durevole dei tre poiché non possiede nessuno ‘spazio’ proprio. Quindi il tempo passa ‘da ciò che non esiste ancora, attraverso ciò che non ha spazio, in ciò che non esiste più’...il tempo che si può misurare è nella mente stessa”.

¹⁷⁴ Arendt, *The Life of the Mind*, “Willing”, p. 107; trad. it., p. 427: “La mente esegue questa azione di temporalizzazione in ogni atto quotidiano”.

¹⁷⁵ Arendt, *The Life of the Mind*, “Willing”, p. 117; trad. it., pp. 435-436: “le tre facoltà spirituali di Agostino – Memoria, Intelletto e Volontà- una è andata perduta, la Memoria, la più peculiarmente romana, la facoltà che ricongiunge gli uomini al loro passato...è palese che con la memoria...uscì di scena il senso del carattere intrinsecamente temporale della natura e dell’esistenza umana, manifesto nell’*homo temporalis* di Agostino”.

Perché la Arendt è ritornata sulla questione della memoria ne *La vita della mente*, in un contesto solo apparentemente differente da quello in cui lo aveva sollevato per la prima volta? Ricordiamo che in “Willing”, la facoltà della volontà diventa facoltà di nuovi inizi e esamina la dimensione temporale dell’esistenza umana e la sua possibilità: così scrive: “from the perspective...of the temporality of the human faculties”, che “Augustine in the last of the great treatises, the *City of God*, returns once more to the problem of the Will”¹⁷⁶. Da questo momento in poi, ci sono noti i termini con cui l’autrice parla della più grande intuizione di Agostino: “In order, he says, that there may be novelty, a *beginning* must exist; ‘and this beginning never before existed’, that is, not before Man’s creation. Hence, that such a beginning ‘might be, man was created before whom nobody was’”¹⁷⁷.

Preparatorio, per questa intuizione è la nozione dell’uomo come “*homo temporalis*”¹⁷⁸ di Agostino. La questione del “nuovo” arriva solo quando abbiamo il concetto del tempo che tiene conto delle nuove cose. Solo “a creature that does not just live ‘in time’ but is essentially temporal, is, as it were, time’s essence”¹⁷⁹ può fare un nuovo inizio nel tempo, i nuovi inizi presuppongono un movimento rettilineo del tempo, che procede da qualche inizio a qualche fine. Lì dove ogni cosa si muove seguendo un andamento ciclico –come avviene in natura a eccezione dell’uomo- non può accadere mai nulla di nuovo: “Novelty could not occur in cycles”¹⁸⁰. Ora “man is put into a world of change and movement as a new beginning”- e come nuovo inizio la sua esistenza è completamente temporale- precisamente perché lui “knows that he has a beginning and will have an end”¹⁸¹. L’uomo non solo ha un inizio e una fine ma sa anche che questo è così. Solo in questo contesto di temporalità umana, la nozione dell’uomo come nuovo inizio assume rilevanza e la volontà diventa la facoltà corrispondente dell’uomo per l’inizio di qualcosa di nuovo: l’azione è possibile solo in virtù della temporalità dell’uomo¹⁸².

¹⁷⁶ Arendt, *The Life of the Mind*, “Willing”, p. 108; trad. it., p. 428: “nella prospettiva della temporalità delle facoltà umane” che “Agostino, nell’ultimo dei grandi trattati, la *Città di Dio*, ritorna una volta di più sul problema della Volontà”.

¹⁷⁷ Arendt, *The Life of the Mind*, “Willing”, p. 108; trad. it., p. 429: “Affinchè possa esservi innovazione, afferma Agostino, deve esistere un *inizio*; ‘e tale inizio non era mai esistito prima’, prima cioè della creazione dell’Uomo. Quindi, affinché un simile inizio ‘potesse esser, fu creato l’uomo, prima del quale non ci fu nessuno’”.

¹⁷⁸ Arendt, *The Life of the Mind*, p. 216; trad. it., p. 546.

¹⁷⁹ Arendt, *The Life of the Mind*, p. 108; trad. it., p. 428: “una creatura che non solo vive ‘nel tempo’ ma è essenzialmente temporale, è, per così dire, l’essenza del tempo”.

¹⁸⁰ Arendt, *The Life of the Mind*, p. 108; trad. it., p. 429: “nei cicli non potrebbe aver luogo innovazione”.

¹⁸¹ Arendt, *The Life of the Mind*, p. 109; trad. it., p. 429: “l’Uomo è posto in un mondo di movimento e mutamento come un nuovo inizio”- e come nuovo inizio la sua esistenza è completamente temporale –precisamente perché lui “ sa di avere un inizio e una fine”.

¹⁸² E’ lungo queste linee che E. Young-Bruehl riassume le intuizioni della Arendt. E. Young-Bruehl, *Love for the World*, p. 495: “Initiation of something new, action, is the human possibility that offers a glimmer of hope in political situation that could so easily lead to complete despair... For Arendt, temporality, far from having to be overcome for man to be, is the source of his possibility for action in which his being is intensified”.

A questo punto è interessante iniziare a esaminare la revisione della sua dissertazione, avvenuta a metà anni Sessanta. Nel secondo capitolo, la Arendt inserisce un paragrafo in cui utilizza la citazione di Agostino: “*initium ut esset*” dal *De Civitate Dei*, XII, 20 e nel quale già si delinea il tema filosofico del “nuovo inizio” così come verrà sviluppato nel *The Life of the Mind*. Oltre a indicare che la temporalità dell’uomo e la sua capacità di ricordare sono decisive per iniziare cose nuove, identifica l’idea di origine, già centrale nel suo *Liebesbegriff*, con l’idea dell’inizio, che assumerà un ruolo centrale in tutti i suoi scritti successivi. Nel paragrafo si legge: “Augustine writes that... ‘In order that there be such a beginning, man was created before whom nobody was’...The beginning that was created with man prevented time and the created universe as a whole from turning eternally in cycles. Hence, it was for the sake of *novitas*, in a sense, that man was created. *Since man can know, be conscious of, and remember his ‘beginning’ or his origin, he is able to act as a beginner and enact the story of mankind*”¹⁸³.

E’ evidente che né il termine “nuovo inizio” né il passaggio di Agostino “*initium ut esset*” sono presenti nella dissertazione originale del 1928. Comunque, il paragrafo aggiunto nel capitolo secondo diventa importante se consideriamo le nozioni di temporalità, memoria e ricordo dell’origine come punti di convergenza. Il paragrafo così prosegue: “*Since man can know, be conscious of, and remember his ‘beginning’ or his origin, he is able to act as a beginner and enact the story of mankind*”¹⁸⁴. Come inizio temporale, da quando l’uomo è in grado di ricordare il suo inizio, allora diventa un inizio. Se consideriamo che tutto il secondo capitolo del *Der Liebesbegriff* ruota intorno all’idea del ricordo dell’origine, e se ammettiamo che il ricordo dell’origine è un inizio, allora l’inserimento del paragrafo “*initium-ut-esset*” di Agostino a questo punto, non solo sarà ben giustificato ma confermerà anche la nostra proposta che la temporalità umana è un motivo ricorrente nel pensiero della Arendt, e diventa centrale per la sua teoria dell’azione. Il tema della temporalità umana gioca un ruolo importante nel *Del Liebesbegriff* e sta alla base della teoria dell’azione, sviluppatanegli scritti successivi.

ii. La temporalità umana e il pensiero morale di Arendt: ogni nuova esistenza necessita di ricordare per cercare il significato della propria esistenza.

¹⁸³ Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 55.; trad. mia:

Margaret Canovan suggerisce che “è significativo” che il testo di Agostino dal *De Civitate Dei* sia stato aggiunto alla dissertazione, implica che è alquanto estraneo al contesto e che la nozione dell’uomo, della Arendt, come nuovo inizio è un’intuizione completamente più matura: “A quotation from Augustine, ‘that a beginning be made man created’ later became for her a reminder of the possibility of human action in apparently hopeless circumstances, but it is significant that this was something she had to add to her original dissertation when, for a time, she later thought of revising for publication in English”.

¹⁸⁴ Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 55; trad. mia

L'idea di temporalità umana ha importanti ripercussioni sul pensiero morale della Arendt. Nel *Der Liebesbegriff* viene chiaramente evidenziata l'importanza del ricordo. Il fatto che l'uomo è un'esistenza temporale, collocato "tra" passato e futuro, implica che per trovare il significato della sua esistenza ha bisogno di ricordare la sua origine. Per cercare il significato della sua vita, l'uomo deve innanzitutto "diventare domanda a sé stesso", chiedendo "*Qui fecit me*"¹⁸⁵, e solo allora inizia a ricordare la sua origine. Il significato della sua esistenza è contenuto solo nel riferimento retrospettivo all'origine: "Only in referring back from mortal existence to the immortal source of this existence does created man find the determinant of his being. For in the Creator who 'made him', the 'reason for making man' must necessarily precede and survive the 'act of creation'. Every particular act of love receives its meaning, its *raison d'être*, in this act of referring back to the original beginning, because this source, in which reason are sempiternal (*rationes sempiternae*), contains the ultimate and the imperishable 'reason' for all perishable manifestations of existence"¹⁸⁶. Il ricordo della sua origine è necessario a condurre al significato della sua esistenza.

Nel primo volume di *The Life of the Mind*, il pensare è inteso come ricerca del significato, e è intimamente collegato al ricordo; la Arendt così scrive: "Thinking always implies remembrance"¹⁸⁷.

In un altro luogo, usa il termine "ricordare" laddove usualmente dice "pensare": "The faculty of remembering is what prevents wrongdoing"¹⁸⁸ (rammentiamo che scrisse la parte relativa al "pensare" di *The Life of the Mind* mettendo alla prova l'ipotesi che pensare può prevenire fare il male). L'uso dei due termini nell'ambito dello stesso contesto ne suggerisce un significato sinonimico. Per la Arendt, la relazione tra pensare e ricordare implica che: pensare provoca la coscienza, pensare è in relazione al giudicare, e infine pensare e ricordare sono in relazione alla gratitudine.

Nella sua argomentazione della facoltà del giudizio, che è "liberato" dal pensare, l'accento è posto sull'importanza della mentalità allargata, l'abilità a immaginare il mondo dal punto di vista degli altri; ciò è possibile solo attraverso l'esercizio dell'immaginazione, che nella sua attività retrospettiva si avvicina alla memoria. L'uomo che diventa "domanda a sé stesso", e che

¹⁸⁵ Arendt, *Liebesbegriff*, p. 33.

¹⁸⁶ Parafraresi della Arendt, che è significativamente più lunga del testo originale tedesco, in Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 50; cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 34: "Nur im Rückbezug auf den Ursprung hat die jeweilige dilectio ihren Sinn, weil in ihm, in dem die rationes sempiternae sind, der Sinn, und zwar der unvergängliche alles irdischen Seins ist"; trad. it., p. 65: "Solo nel riferimento retrospettivo all'origine la *dilectio* trova ogni volta il suo senso, perché è in essa, nelle *rationes sempiternae*, che si trova il senso imperituro di ogni essere terreno".

¹⁸⁷ Arendt, *Life of the Mind*, "Thinking", p. 78; trad. it., p. 161: "pensare implica sempre il ricordo".

¹⁸⁸ Hannah Arendt, "Some Questions of Moral Philosophy", in Hannah Arendt, *Responsibility and Judgment*, New York, 2003, p. 124; trad. it. Hannah Arendt, *Responsabilità e giudizio*, Torino, 2004, p. 108: "la facoltà di ricordare ci consente di evitare il male".

nella ricerca del significato della sua esistenza fa appello alla memoria, utilizza la stessa facoltà necessaria al giudicare: la memoria e l'immaginazione. Questo non significa che giudicherà sempre rettamente. Dopo tutto, la ricerca del significato e il giudizio del particolare sono cose differenti. Così come l'uomo, nella ricerca del significato della sua esistenza, eserciterà l'attività di ricordare e immaginare, allo stesso modo dovrà esercitare la medesima attività per giudicare. Per l'autrice, il completo fallimento nel giudicare una situazione consiste proprio nell'incapacità a immaginare il mondo dal punto di vista di un altro.

La Arendt vede anche una relazione tra pensare e gratitudine. Se pensare è propriamente un ripensare, e se pensare implica sempre un ricordare, allora l'uomo è posto di fronte a qualcosa che è completamente fuori dal suo controllo: il passato. Possiamo suggerire che la relazione retrospettiva, che lega nell'origine *creatura* e *Creator*, è espressione della dipendenza¹⁸⁹. La gratitudine comporta il riconoscimento e l'accettazione del fatto che ogni uomo dipende, oltre che dal suo *Creator*, anche da altre persone, cose, eventi; solo l'uomo riconoscente vorrà ricordare. L'importanza di questa relazione è dimostrata dal fatto che la Arendt inserisce questo passaggio nella revisione della dissertazione: "Gratitude for life having been given at all is the spring of the remembrance"¹⁹⁰, e successivamente ribadisce la stretta connessione, tra pensare e ringraziare, evidenziando la radice etimologica dei termini, così come si vede in *The Life of the Mind*¹⁹¹.

Memoria e ricordo, l'uomo vive i modi della sua esistenza temporale, sono temi centrali del secondo capitolo del *Der Liebesbegriff* che ricorrono nei suoi scritti successivi, in relazione al pensiero morale. Qui, per inciso, leggere la sua dissertazione potrebbe aiutarci a comprendere meglio il suo pensiero maturo. La dissertazione offre la possibilità di rileggere l'idea del pensare come strettamente collegato al ricordare: il ricordare è certamente non facilmente separabile dall'attività intellettuale, ma anche strettamente collegato all'umiltà¹⁹². Il ricordare, qui, è altro dal ricordare un codice PIN o un poema -per es. ci sono persone dotate di eccellente memoria fotografica, ma ciò non ha nulla a che fare con il pensiero morale-. Nel *Der Liebesbegriff*

¹⁸⁹ Arendt, *Liebesbegriff*, p. 35: "Diese Bezogenheit (auf den Schöpfer) ist keine willkürlich gestiftete, sondern der Ausdruck der *Abhängigkeit* der *creatura qua creatura*"; trad. it., p. 66: "tale riferimento non ha un fondamento arbitrario, ma è espressione della dipendenza della *creatura qua creatura*".

¹⁹⁰ Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 52; trad. mia

¹⁹¹ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 185: "The concept of a primordial indebtedness certainly contains the first hint of his later identification of thinking and thanking"; trad. it., p. 511: "Il concetto di un primordiale esser in debito, contiene sicuramente il primo accenno della successiva identificazione di pensare e ringraziare".

¹⁹² Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 65: "Entsprechend der nochmaligen Hinwendung in der Bitte um Hilfe ist die *gratia Dei* das nochmalige Aufnehmen der *creatura*, die er selbst geschaffen hat. Diese Aufnahme,...die Anerkennung des Geschaffenen ist, ist die *dilectio*, die nur von dem *humiliatus* erkannt und angenommen werden kann"; trad. it., pp. 109-110: "Così come la chiamata in soccorso è un rinnovato rivolgersi a Dio, la *gratia Dei* è il rinnovato accoglimento della *creatura*, che egli stesso ha creato. Questo accoglimento...è invero il *riconoscimento* del creato, è la *dilectio*, che solo l'*humiliatus* può riconoscere e accettare".

ricordare è ricordare la contingenza dell'esistenza del singolo, la sorgente della sua esistenza in un Altro; ciò comporta il riconoscersi umili, grati, e accettare la propria esistenza come creata e contingente. Tale, sembra essere, il significato del ricordo nella dissertazione, e sembra plausibile sostenere l'idea della relazione tra pensare, ricordare, e "non fare il male".

2. Condizionatezza umana.

a. La condizionatezza umana nel *Der Liebesbegriff* e negli ultimi scritti della Arendt.

i. Arendt sulla condizionatezza umana in *The Human Condition*.

Nella nostra discussione sul ricordo e gratitudine, abbiamo già anticipato il secondo centrale motivo che pervade sia la tesi di dottorato che gli altri scritti successivi: la nozione di condizionatezza umana o la mancanza di auto-sufficienza. Un'esistenza temporale è sempre un'esistenza dipendente, la vita è sempre data sotto alcune condizioni che non possono essere cambiate: questa è una basilare condizione dell'esistenza umana. Leggendo *The Human Condition*, noi non possiamo non restare sorpresi per la scelta del titolo dell'editore per un libro che la Arendt avrebbe preferito chiamare *Vita Activa*¹⁹³.

Infatti la condizionatezza è il tema che lo pervade in ogni sua parte. L'autrice elenca sei fondamentali condizioni sotto cui l'esistenza umana è data sulla terra: la vita stessa, natalità, mortalità, la terra, mondanità, e la pluralità¹⁹⁴. La vita si riferisce al fatto che l'esistenza umana è organica, fa il suo ingresso nella natura come metabolismo¹⁹⁵; la natalità e la mortalità mostrano il fatto che gli uomini nascono e muoiono; con la Terra, semplicemente, intende il nostro pianeta; con la mondanità, la dipendenza dell'uomo dall'oggetto prodotto dalle sue proprie mani¹⁹⁶; infine, con la pluralità umana si riferisce al fatto che "not one man, but men, inhabit the earth"¹⁹⁷.

¹⁹³ Cfr., Arendt, *The Life of the Mind*, "Thinking", p. 6; trad. it., p. 86.

¹⁹⁴ Cfr., Arendt, *The Human Condition*, Chicago, 1958, p. 11, "The conditions of human existence (are): life itself, natality and mortality, worldliness, plurality, and the earth"; trad. it., p. 10: "Le condizioni dell'esistenza umana (sono): vita, natalità e mortalità, mondanità, pluralità e terra".

¹⁹⁵ Cfr., Arendt, *The Human Condition*, p. 7, dove lei correla la condizione della vita all'attività del lavoro e implicitamente spiega anche il significato di "life": "Labor is the activity which corresponds to the biological process of the human body, whose spontaneous growth, metabolism, and eventual decay are bound to the vital necessities produced and fed into the life process by labor. The human condition of labor is life itself"; trad. it., p. 7: "L'attività lavorativa corrisponde allo sviluppo biologico del corpo umano, il cui accrescimento spontaneo, metabolismo e decadimento finale sono legati alle necessità prodotte e alimentate nel processo vitale dalla stessa attività lavorativa. La condizione umana di quest'ultima è la vita stessa".

¹⁹⁶ Cfr., Arendt, *Human Condition*, p. 7, dove lei presenta la mondanità come la condizione corrispondente all'attività del lavoro, per es. la produzione di oggetti artificiali: "Work provides an 'artificial' world of things, distinctly different from all natural surroundings. Within its borders each individual life is housed, while this world itself is meant to outlast and transcend them all. The human condition of work is worldliness"; trad. it., p. 7: "Il frutto dell'operare è un mondo 'artificiale' di cose, nettamente distinto dall'ambiente naturale. Entro questo mondo è compresa ogni vita individuale,

La Arendt sostiene che parlare di tali condizioni non è lo stesso che parlare della natura umana, così alla questione se esiste una natura umana, preferisce assumere una posizione scettica: “Nothing entitles us to assume that man has nature or essence in the same sense as other things”¹⁹⁸, e se esistesse, allora “surely only a god could know and define it”¹⁹⁹.

Con la sua affermazione sulla inconoscibilità della natura umana apre una schiera di problemi che la Arendt non si preoccupa di risolvere. Se noi non possiamo conoscere la natura umana, allora è difficile per noi dire cosa è bene o male per la persona o in cosa “il bene” della persona consiste²⁰⁰. Senza riferimento alla natura, il termine “bene” resta inintelligibile, così incidentalmente, fa il termine “male”. Se noi non possiamo conoscere la natura umana, noi non possiamo neanche conoscere che imbarcazione le persone simili a un carro bestaime alla morte del fattore è male per loro, e allora Eichmann dovrebbe essere scusato per ciò che ha fatto. Dire che la persona umana è un’esistenza per chi la vita è un bene e per chi muore e la sofferenza sono male è già dire qualcosa sulla natura umana.

Ci sembra plausibile sostenere che la Arendt, quando parla di “natura” abbia in mente “essenza” in senso idealistico-fenomenologico, così da utilizzare i termini di “natura” o “essenza” come sinonimi; e per rispondere alla domanda antropologica su chi è l’uomo, entra in un contesto teologico. Ciò è evidente quando dice: “The question about the nature of man is no less a theological question than the question about the nature of God; both can be settled only within the framework of a divinely revealed answer”²⁰¹.

Le condizioni sotto cui la vita è data agli uomini non può chiarire l’essenza dell’uomo: “The conditions of human existence...can never ‘explain’ what we are or answer the question of who we are for the simple reason that they never condition us absolutely”²⁰². Anche ipotizzando una migrazione di uomini verso un altro pianeta, la loro natura non cambierebbe affatto; l’esistenza umana resta sempre condizionata: “Even...hypothetical wanderers from the earth would still be

mentre il significato stesso dell’operare sta nel superare e trascendere tali limiti. La condizione umana dell’operare è l’essere-nel-mondo”.

Cfr., Arendt, *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, München, 1981, p. 16, dove in un passaggio aggiunto all’edizione tedesca, lei dà una concisa definizione di “worldliness”: “Weltlichkeit... (ist) die Angewiesenheit menschlicher Existenz auf Gegenständlichkeit und Objektivität”.

¹⁹⁷ Arendt, *Human Condition*, p. 234; trad. It; Cfr., Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, 1968, p. 476; trad. it., p. 652: “gli uomini, e non un solo uomo, abitano la terra”.

¹⁹⁸ Arendt, *Human Condition*, p. 10; trad. it., p. 10: “nulla ci autorizza a ritenere che l’uomo abbia una natura o un’essenza affini a quelle delle altre cose”.

¹⁹⁹ Arendt, *Human Condition*, p. 10; trad. it., p. 10: “soltanto un dio potrebbe conoscerla e definirla”.

²⁰⁰ Cfr., Giovanni Paolo II, *Veritas Splendor*, par. 79.

²⁰¹ Arendt, *Human Condition*, p. 11, nota 2; trad. it., p. 243: “La questione della natura dell’uomo è una questione tanto teologica quanto quella della natura di Dio; entrambe si possono porre soltanto nell’ambito di una risposta rivelata divinamente”.

²⁰² Arendt, *Human Condition*, p. 11; trad. it., p. 10: “le condizioni dell’esistenza umana...non potranno mai ‘spiegare’ che cosa noi siamo o rispondere alla domanda ‘chi siamo noi?’ per la semplice ragione che non ci condizionano in maniera assoluta”.

human; but the only statement we could make regarding their ‘nature’ is that they still are conditioned beings, even though their condition is now self-made to a considerable extent”²⁰³. Anche se l’uomo si trasferisse su Marte e risagomase il pianeta fino a renderlo abitabile, avrebbe ancora l’esistenza condizionata, malgrado il fatto che ogni cosa che ora lo condiziona è il fare sè stesso; non fa alcuna differenza se trova le condizioni come già date oppure le fa da sé. Resta sempre vero che “human existence is conditioned existence”²⁰⁴. Quando nella revisione della sua dissertazione, la Arendt inserisce l’affermazione che se l’uomo “could be said to have an essential nature at all, it would be lack of self-sufficiency”²⁰⁵, semplicemente riformula la sua fondamentale intuizione.

ii. Mortalità, Natalità e Pluralità come struttura del *Liebesbegriff*.

Delle sei condizioni umane che la Arendt elenca in *The Human Condition*, si può affermare che tre sono già ben strutturate nel *Der Liebesbegriff*: mortalità, natalità, e pluralità umana. Il primo capitolo, è sull’esistenza verso il futuro; il capitolo secondo, è sull’esistenza dal passato, e presenta una chiara analogia con la questione della nascita: entrambi sono il verso-dove e il da-dove dell’esistenza umana²⁰⁶. Il terzo capitolo, intitolato *Vita socialis*, riguarda la duplice origine dell’uomo: dal suo Creatore, in quanto singola esistenza, e da Adamo, che assicura l’unità della stirpe umana e anche la sua origine sociale. Nel *Der Liebesbegriff*, l’uomo è allo stesso tempo un’esistenza individuale e sociale, un’intuizione che risuona in *The Human Condition* quando si definisce la pluralità come il fatto che “we are all the same, that is, human, in such a way that nobody is ever the same as anyone else who ever lived, lives, or will live”²⁰⁷. In seguito

²⁰³ Arendt, *Human Condition*, p. 10; trad. it., p. 9: “anche... ipotetici emigranti sarebbero umani; ma la sola affermazione che potremmo fare circa la loro ‘natura’ è che essi sarebbero pur sempre condizionati, anche se in una condizione in buona parte autodeterminata”.

²⁰⁴ Arendt, *Human Condition*, p. 9; trad. it., p. 9: “l’esistenza umana è un’esistenza condizionata”. L’idea che ogni oggetto fatto dalle mani umane assume immediatamente un’esistenza indipendente e quindi condiziona il suo artefice è già implicita in Arendt, *Liebesbegriff*, p. 43: “Im Gegensatz zum *fabricare* Gottes, der *mun-do infusus* fabricat und so eine ursprüngliche Bindung an das Geschaffene hat, das nur als seine Schöpfung überhaupt existent ist, steth der Mensch dem eigenen *fabricatum* fremd und von außen gegenüber: das Gemachte ist...ohne weiter Bindung an seinen faber in der Welt als Ding vorfindlich”; trad. it., pp. 78-79: “In contrasto con il *fabricare* di Dio, che *mun-do infusus fabricat* e ha quindi un legame originario con il creato, che esiste in assoluto solo in quanto sua creazione, l’uomo è estraneo al proprio *fabricatum* e lo fronteggia dall’esterno: ciò che è stato fatto...si trova già lì nel mondo, sotto forma di cosa, senza legame ulteriore con il suo *faber*”.

²⁰⁵ Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 19; trad. mia

²⁰⁶ R. Beiner osserva: “The categories of mortality and natality that Arendt develops in *The Human Condition* are already implicit in the structur of the Augustine book: part I concerns the ever-present prospect of death; part II concerns the question of birth. The two together cover both the ‘whither’ and the ‘whence’ of human existence” R. Beiner, “Love and Worldliness”, pp. 276-77.

²⁰⁷ Arendt, *The Human Condition*, p. 8; trad. it., p. 8: “noi siamo tutti uguali, cioè umani, ma in modo tale che nessuno è mai identico ad alcun altro che visse, vive o vivrà”; cfr., Arendt, *The Human Condition*, pp. 175-76: “Human plurality, the basic condition of both action and speech, has shares with everything that is, and distinctness, which he shares whit everything alive, become uniqueness, and human plurality is the paradoxical plurality of unique beings”; trad. it., pp.

analizzeremo più nel dettaglio come le condizioni umane di: mortalità, natalità, e pluralità umana appaiono nel *Der Liebesbegriff* e si relazionano ai suoi scritti maturi, indicandone il significato per la teoria dell'azione e del pensiero morale.

iii. Moralità (cap.I): la svolta al futuro e le analogie negli scritti maturi della Arendt.

Il cap. I del *Der Liebesbegriff* collega chiaramente la condizione umana alla mortalità. La vita terrena è una vita verso la morte²⁰⁸ e “Das menschliche Leben selbst hat ja keinen Bestand. Täglich verlieren wir das leben selber. Indem wir leben, eilen wir dem Nichts zu”²⁰⁹.

La vita è diretta al suo “dove”, il suo futuro che, per quanto conduca alla morte, può solo essere minaccioso²¹⁰. Così l'uomo vede avvicinarsi la morte, è memore della mancanza di potere sulla sua propria vita. La morte gli si presenta nella sua contingenza e lo induce a diventare domanda a sé stesso: “*quaestio mihi factus sum*”²¹¹. Nell'amore come desiderio, che è “la struttura fondamentale dell'esistente, che non possiede se stesso”²¹²; allora, l'uomo va alla ricerca di qualche bene futuro

127-128: “La pluralità umana, condizione fondamentale sia del discorso sia dell'azione ha...condivide con tutte le altre cose e la distinzione, che divide con gli esseri viventi, diventano unicità, e la pluralità umana è la paradossale pluralità di esseri unici”.

²⁰⁸ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 8: “Das irdische Leben ist eine *mors vitalis* oder eine *vita mortalis*, ein Leben, das unter der Bestimmung des Todes steht”; trad. it., p. 25: “La vita terrestre è una *mors vitalis* oppure una *vita mortalis*, una vita inscritta nella morte”.

²⁰⁹ Arendt, *Liebesbegriff*, p. 11: “Das menschliche Leben selbst hat ja keinen Bestand. Täglich verlieren wir das leben selber. Indem wir leben, eilen wir dem Nichts zu”; trad. it., p. 29: “la vita umana non ha durata. Noi perdiamo quotidianamente la vita. Vivendo, ci affrettiamo verso il nulla”.

La formulazione, qui, della Arendt e la tonalità del cap. I sono reminescenze della nozione di Heidegger di vita come esistenza-attraverso –la morte: cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 18° ed., Tübingen, 2001, p. 266: “Die Charakteristik des existenzial entworfenen eigentlichen Seins zum Tode lässt sich dergestalt zusammenfassen: *Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein*”.

²¹⁰ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 10: “Die Zukunft ist nichts anderes als das Noch-nicht der Gegenwart, das droht oder erfüllt. Aber jede Erfüllung ist eine scheinbare, weil am Ende der Tod droht und mit ihm der radikale Verlust. Das heißt, das Noch-nicht der Gegenwart ist das immer zu Fürchtende. Zukunft kann für die Gegenwart nur bedrohlich sein”; trad. it., pp. 27-28: “Il futuro non è nient'altro che il non-ancora del presente, minaccia o adempimento. Ma ogni adempimento è apparente, poiché al termine incombe la minaccia della morte e con essa la perdita radicale. Il che significa che il non-ancora del presente è ciò che è sempre da temere. Il futuro può essere solo una minaccia per il presente”.

²¹¹ Infatti la Arendt argomenta che per Agostino esso ha avuto precisamente la confutazione con la morte che ha condotto lui alla questione della sua esistenza –e alla fine al ritorno al suo Creatore: cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 11, nota 1: “Wie zentral das Erlebnis des Todes für A. war, ersieht man am deutlichsten aus den Konfessionen (vgl. Vor allem lib. IV). Gerade diese Problematik mußte ihn zum Christentum führen, in dessen durch Paulus ausgebildeter Theologie das Faktum des Todes, das bevorstehende und endgültige Nicht-Mehr des Lebens eine ausschlaggebende Bedeutung hat...(In) Conf. VI, 26 sagt er selber, daß die tiefste existentielle Voraussetzung für seine Bekehrung der metus mortis gewesen sei, der ihm in allem Wandel seiner Meinungen getrieben habe”; trad. it., p. 28 nota 23: “Quanto fosse centrale l'esperienza della morte per Agostino lo si vede con la massima chiarezza nelle *Confessioni* in part. nel libro IV). Proprio questa problematica doveva condurlo al Cristianesimo nella cui teologia, elaborata da Paolo, il fatto della morte, il non più imminente e definitivo della vita, assume un significato decisivo...In Conf. VI, 26, egli stesso dice che la più profonda premessa esistenziale della sua conversione fu il *metus mortis*, che agì da forza propulsiva in ogni mutamento delle sue opinioni”.

²¹² Arendt, *Liebesbegriff*, p. 20: “Der appetitus...ist die Grundstruktur des Seienden, das sich selbst nicht hat”; trad. it., p. 41: “L'*appetitus* ...è la struttura fonamentale dell'esistente, che non possiede se stesso”.

più duraturo e questo gli conferirà una qualche permanenza:ciò fornisce una qualche risposta all'esser diventato domanda a se stesso.

Nel cap. I del *Der Liebesbegriff*, ci sono due possibili modi con cui l'uomo può rispondere alla domanda postagli dalla morte: accettarla, amando Dio e il suo se stesso eterno, oppure può provare a sottrarsi, amando il mondo e distraendo se stesso sui molteplici beni. Comunque, sia la *caritas* che la *cupiditas* come sono presentati evita la questione della contingenza umana e della dipendenza. La *cupiditas* non può essere al servizio dell'argomento perchè è un sottrarsi al confronto con la morte del singolo. "I flee from my own self, which must die and lose all its possessions, in order to cling to things that are more permanent than myself"²¹³. In quello che Agostino chiama *dispersio*, l'uomo cerca di dimenticare il suo se stesso mortale rivolgendo l'attenzione ai molti beni che il mondo ha da offrire²¹⁴. Il motivo per cui la *cupiditas* è "cattiva", non è perché l'uomo diventa superbo nella ricerca della sua esistenza lontano da Dio, ma solo perché è "dependence on what is, in principle, unattainable and thus out of the person's control"²¹⁵. Qui, l'ideale è quello dell'auto-sufficienza. Se la *cupiditas* è cattiva perché manca di auto-sufficienza, allora la *caritas*, che si oppone alla *cupiditas*, è buona perché si batte per l'auto-sufficienza. Dio è amato sotto l'aspetto della vita eterna, e quindi, quello che l'uomo alla fine desidera nella *caritas* è il suo proprio essere eterno, il suo proprio se stesso come colui che vivrà per sempre: "To love God means to love oneself well, and the criterion is not God but the self, namely the self who will be eternal...This love of God is love of the self that will be (the immortal self)"²¹⁶. Se la *caritas* necessita di qualche negazione di sé, è solo "the last, desperate consequence of self-love that desires...its own 'good'"²¹⁷, e al massimo è "pseudo-cristiana"²¹⁸.

²¹³ Traduzione della Arendt in Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 23; cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 16: "Die Flucht flieht das eigene Selbst, das sterben muß und hängt sich an das, was scheinbar Bestand hat"; trad. it., p. 35: "La fuga fugge il proprio sè, che deve morire e si aggrappa a ciò che in apparenza ha durata".

²¹⁴ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, pp. 15-16: "In der *cupiditas* lebend wird der Mensch selbst zur Welt. Dieses Weltsein drückt A. durch den Terminus *dispersio* aus. Da die Begirde als Angewiesensein auf das *extra me*, was ich gerade nicht bin, das eigene *bonum* prinzipiell verfehlt, so will sie heute dies und morgen jenes, das Vielerlei. ...Diese Zerstreuung ist die eigentliche Flucht vor dem Selbst"; trad. it., pp. 34-35: "Vivendo nella *cupiditas*, l'uomo diventa mondo. Agostino formula questo essere mondo con il termine *dispersio*. Poiché il desiderio, in quanto abbandono all'*extra me*, a ciò che io non sono, manca per principio il proprio *bonum*, oggi vuole questo e domani quello, il molteplice...Tale distrazione è la vera e propria fuga da se stessi".

²¹⁵ Traduzione di Arendt in Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 23; cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 15: "Die libido ist nicht dadurch schlecht, daß das foris schlecht ist, sondern als Angewiesensein auf das, was prinzipiell nicht in ihrer Macht steth, ist sie schlecht, nämlich unfrei"; trad. it., p. 34: "La *libido* non è cattiva perché il *foris* è cattivo, ma perché è abbandono a ciò che in via di principio non sta in suo potere, essa è cattiva, ossia non libera".

²¹⁶ Parafrasi della Arendt in Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 30: "To love God means to love oneself well, and the criterion is not God but the self, namely the self who will be eternal...This love of God is love of the self that will be (the immortal self)"; cfr. Arendt, *Liebesbegriff*, p. 20: "Gottliebe und Selbstliebe gehen zusammen, wiederstreiten sich nicht etwa. In der Gottesliebe liebt der Mensch sich, den Zukünftigen, in seiner ersehnten Zugehörigkeit zu Gott, d.h. sich als den, der ewig sein wird"; trad. it., p. 41: "Amore di Dio e amore di sé vanno insieme, non entrano in conflitto. Nell'amore di Dio l'uomo si ama, nel suo essere futuro, nell'anelito ad appartenere a Dio, ossia ama in se stesso colui che sarà eterno".

²¹⁷ Traduzione di Arendt in Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 31; cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 20: "Diese Selbstverleugnung...(ist) nur die letzte, sich überspringende Konsequenz eines beherrschenden Liebens und Suchens des

Ci piace proporre che la *caritas* e la *cupiditas* come modi per eludere la questione dell'umana contingenza trova analogia negli scritti maturi. La sua esposizione della *caritas* nel capitolo I del *Der Liebesbegriff* somiglia fortemente al tentativo degli Stoici di rendere l'umano "onnipotente" in *The Life of the Mind*²¹⁹. In entrambi i casi, fondamentale è l'auto-sufficienza e la strada per realizzarlo è il non desiderare qualcosa che il singolo può perdere contro la propria volontà. Un giorno, la morte certamente porterà la perdita della vita e tutti i beni di cui essa disponeva. Il credo cristiano risponde disprezzando la vita umana in questo mondo e provando a afferrare il suo se eterno²²⁰. L'obiettivo degli Stoici è di indirizzare le loro volontà a volere tutte quelle cose che accadono come tali²²¹, rispondono alla sfida presentata dalla morte, "I must die ...But: must I die groaning?"²²². In entrambi i casi viene realizzato lo stesso obiettivo: la liberazione dal timore, da parte del singolo, di perdere il bene. In ultima analisi, la libertà dal timore di perdere la vita del singolo che è diventato primario oggetto del desiderio. Sebbene citi differenti fonti, la Arendt utilizza sostanzialmente le stesse parole in *Der Liebesbegriff* e in *The Life of the Mind* per esprimere questo pensiero. Riferendosi a Agostino, nella revisione del *Der Liebesbegriff* scrive: "In the fear of death, those living fear life itself, a life that is doomed to die ...The object of fear becomes fear itself"²²³. Nella sua discussione sugli Stoici in *The Life of the Mind*, riassume le idee di Epiteto nel

eigenen *bonum*"; trad. it., p. 41: "Tale negazione...è solo l'ultima conseguenza, che oltrepassa se stessa, dell'amore che desidera e della ricerca del proprio *bonum*".

²¹⁸ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 20: "Pseudo-christlich ist diese Selbstverleugnung, weil sie nicht aus dem Bewußsein der eigenen Kreatürlichkeit und der Insuffizienz alles Menschlichen schlechthin entspringt, an das Eigenständigkeit als in greco (Paulus) empfindet, sondern weil sie nur die letzte, sich selbst überspringende Konsequenz eines begehrenden Liebens und Suchens des eigene *bonum* ist"; trad. it., p. 41: "Tale negazione di sé è pseudocristiana, poiché non scaturisce dalla coscienza della propria creaturalità e dall'insufficienza di tutto ciò che è umano, la fonte dell'appello di Dio all'obbedienza della fede, che da allora sente ogni autonomia come in greco (Paolo), bensì è solo l'ultima conseguenza, che oltrepassa se stessa, dell'amore che desidera e della ricerca del proprio *bonum*".

²¹⁹ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 73: "Epictetus and the onnipotence of the Will"; trad. it., p. 388: "Epitteto e l'onnipotenza della Volontà".

²²⁰ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 13: "Der cupidus hat durch seine cupiditas selber seine Vergänglichkeit entschieden, während die caritas vermöge der erstrebten aeternitas selbst ewig wird"; trad. it., p. 31: "Per via della sua *cupiditas*, il *cupidus* ha deciso la propria caducità, mentre la *caritas*, grazie all'*aeternitas* a cui tende, diventa essa stessa eterna".

Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 23: "Die Problematik der mangelnden Verfügbarkeit des Lebens über sich selbst, die vom Todeserlebnis her in Sicht kam, ist also hier in dem caritas-Begriff wieder 'gelöst'. Die caritas kennt keine Furcht mehr, weil sie keinen Verlust mehr kennt"; trad. it., p. 45: "Ci troviamo pertanto di fronte a una nuova 'soluzione', nel concetto di *caritas*, del problema dell'impossibilità della vita di disporre di sé che si è posto alla nostra attenzione in seguito all'esperienza della morte. La *caritas* non conosce più paura, poiché non conosce più alcuna perdita".

²²¹ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 81: "Epictetus...insistently demands that man will what happens anyhow... 'let your will be that events should happen as they do'"; trad. it., p. 398: "Epitteto...insistentemente esige che l'uomo voglia ciò che avviene comunque...(fare in modo che) 'la tua volontà sia che gli eventi accadano così come accadano'".

²²² Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 79; trad. it., p. 395: "'Devo morire...Ma: devo morire gemendo?'".

²²³ Traduzione di Arendt in Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 11; cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 9: "Die Furcht des Lebens vor dem Tod fürchtet sich vor selber als einem Leben, das sterben muß und also solches ständig in der Furcht ist. So wird Wovor der Furcht das Fürchten selbst"; trad. it., p. 26: "La paura della vita al cospetto della morte è paura di se stessa in quanto vita che deve morire e che come tale permane nel timore. Di conseguenza si teme la paura medesima". Il suo riferimento è a Agostino, *Confessiones*, VII, 5, 7: "Idcirco aut est malum quod timemus aut hoc malum est quia timemus".

Cfr., Un passaggio significativo della sua revisione dove lei esplicitamente identifica questa particolare idea come Stoica: "Augustine's train of thought often seems to follow almost verbatim the thinking of the Stoic philosophers.

modo seguente: “Reason discovers that what makes you miserable is not death threatening from the outside but the fear of death within you...Hence the only thing to be rightly afraid of is fear itself”²²⁴. Grazie a questa capacità mentale gli Stoici hanno veramente trovato un modo per realizzare una pseudo-auto-sufficienza e rendere le loro volontà in un certo senso “onnipotente”. L’autrice, in un passaggio di *The Human Condition*, fornisce una breve interpretazione secondo cui gli Stoici pagano il prezzo della realtà: le “illusions testify to the psychological power of imagination, but this power can exert itself only as long as the reality of the world and the living...are eliminated”²²⁵. Gli Stoici, nella sua lettura, abbozzano il loro vivere entro una propria isolata esistenza, che fa risuonare l’eco dell’esistenza altrettanto isolata del credente cristiano, tutto ricurvo sull’eternità (Cap. I del *Der Liebesbegriff*). Il credente diventa “invulnerabile” e “impassibile”²²⁶.

La seconda risposta che l’uomo può dare alla “*quaestio mihi factus sum*”, è la *cupiditas*. La *cupiditas* colloca il pensiero della morte nella *dispersio*, la distrazione causata dal desiderio di beni mondani. In *The Life of the Mind*, la distrazione diventa un elemento importante nella perdita dell’abitudine a pensare: “Don’t we all know how relatively easy it has always been to lose at least the habit, if not the faculty, of thinking? Nothing more is needed than to live in constant distraction and never leave the company of others”²²⁷. Per fuggire questa attività, il singolo ha bisogno di distrarre se stesso, o meglio se il singolo distrae se stesso allora non potrà pensare. Gli uomini possono sempre dimenticare qualcosa che abbiamo desiderato: “men always ‘forget over

Sentences such as the following could just as well have been written by Epictetus: ‘All that is not in our power cannot be loved and valued highly...Who does not love them, will not suffer from their loss and will despise them altogether’ (*Free Choice of the Will*, I, 13, 27). As with the Stoics, fear expresses in its most radical form our lack of power over life itself and is the existential reason for this ideal of self-sufficiency” (Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 20).

Cfr., “Augustine never believed that such fearlessness or self-sufficiency can be obtained by man in this world, no matter how much he might strain all his capacities of mind and spirit” (Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 23; passaggio aggiunto nella revisione).

C’è dopo tutto, ancora la *caritas* del cap. II. D’accordo con la revisione della Arendt: “Augustine’s reflections on human existence in this Creator-creature context arise directly from Jewish-Christian teaching and are obviously much more original than the more conventional considerations centering on desire and fear that were discussed in Part I, chap. I” (Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 52). In *The Life of the Mind* la Arendt evidenzia che Agostino era tra i manipolatori degli Stoici: “The Stoics, he (Augustine) says, have found the trick of how to pretend to be happy: ‘Since a man cannot get what he wants, he wants what he can get’” (Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 80); trad. it., p. 397: “Gli Stoici, (Agostino) afferma, hanno scoperto il trucco per fingere di essere felici: ‘Poichè non può ottenere ciò che vuole, vuole ciò che può ottenere’”.

²²⁴ Arendt, *The Life of the Mind*, “Willing”, p. 75; trad. it., p. 391: “La ragione scopre che ciò che mette in angustia non è la morte che minaccia dall’esterno, ma la paura della morte dentro di sé... Dunque, la sola cosa da temere giustamente è la paura stessa”.

²²⁵ Arendt, *Human Condition*, p. 235; trad. it., p. 173: “le illusioni testimoniano il potere psicologico dell’immaginazione, ma questo potere può esercitarsi solo fin tanto che le realtà del mondo e della vita... sono rimosse”.

²²⁶ Queste sono due principali caratteristiche della verità Stoica: Invulnerability e Freedom from passion; cfr., Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 80; trad. it., p. 396: “invulnerabilità e apatia”.

²²⁷ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 80; trad. it., p. 397: “Dopo tutto, non sappiamo come sia stato sempre relativamente facile perdere, se non la facoltà, almeno l’abitudine di pensare? Non occorre nient’altro che vivere in perpetuo essere-altrove, senza lasciare mai la compagnia degli altri”.

something', namely, over whatever they happen to desire"²²⁸. Ciò che l'innamorato del mondo -nel *Der Liebesbegriff* - dimentica è la sua morte, ma similmente può "dimenticare" molte altre importanti cose – per es. gli altri uomini con cui dovrebbe inter-agire. Ricordiamo che Eichmann ha "dimenticato" la sua morte, eliminato ogni suo pensiero, anche sotto il patibolo. Quando prese la parola per l'ultima volta, semplicemente dimenticò di essere al suo funerale: "Under the gallows, his memory played him the last trick; he was 'elected' and he forgot that this was his own funeral"²²⁹.

Eichmann, per tutta la sua vita non pensò ad altro che alla sua carriera: "extraordinary diligence in looking out for his personal advancement"²³⁰ e allo stesso tempo era così distratto da non realizzare mai ciò che stava facendo: "never realized what he was doing"²³¹.

iv. Natalità (cap. 2): Il ritorno al passato e le analogie negli ultimi scritti della Arendt.

Nel secondo capitolo del *Der Liebesbegriff*, la morte gioca ancora un ruolo importante. Nuovamente si solleva la questione dell'esistenza umana, rispondendo con la *cupiditas* o *caritas*, che ora assumono nuovo significato. Se possiamo affermare che questo capitolo corrisponde a quello che più tardi verrà chiamato "natalità", è perché la morte non spinge più solo a cercare la propria auto-sufficienza, aggrappandosi ai beni che si possono perdere, ma piuttosto gli ricorda la sua dipendenza dalla sua origine, dove la sua esistenza trova significato²³². La *cupiditas* e la *caritas*, sebbene forniscano risposte diverse alla questione della morte, hanno qualcosa in comune. Di fronte alla morte, ci si può rivolgere al passato per la ricerca del significato dell'esistenza umana, ma questa relazione retrospettiva conduce a due percorsi diversi: la *cupiditas* si aggrappa al mondo, cercando la propria identità, significato, nello scopo delle sue opere²³³; la *caritas* lo indirizza al

²²⁸ Traduzione della Arendt in Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 28: cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 18: "Dieses Vergessen hat das menschliche Leben an sich, sofern es im appetere seinen Grundmodus zu sein hat, und es ist nicht ein Vergessen schlechthin, sondern ein Vergessen an etwas, an das jeweils Erstrebte"; trad. it., p. 38: "Tale oblio è costitutivo della vita umana, in quanto la sua modalità fondamentale consiste nell'appetere e non è un semplice oblio, bensì oblio in relazione a qualcosa, ciò a cui di volta in volta si tende".

²²⁹ H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York, 1977, p. 252; trad. it., p. 259: "Sotto la forca la memoria gli giocò l'ultimo scherzo: egli si sentì 'esaltato' dimenticando che quello era il suo funerale".

²³⁰ Arendt, *Eichmann*, p. 287; trad. it., p. 290: "Eccezion fatta per la sua eccezionale diligenza nel pensare alla propria carriera".

²³¹ Arendt, *Eichmann*, p. 287; trad. it., p. 290: "Non capì mai che cosa stava facendo".

²³² Cfr. S. Maletta, *L'esistenza in giudizio*, p. 111: "Il fenomeno della morte, cioè, può per Arendt aprire un'esistenza ancorata alla drammatica effettività della vita poiché, svelando la nullità dell'essere-nel-mondo, richiama l'uomo a interrogarsi sulla propria origine".

²³³ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 60: "In der von der creatura konstituierten Menschenwelt steht der Einzelne nicht mehr im isolierten Bezug zu seinem eigesten Von-wo-aus, sondern er lebt in dem mit den anderen gemeinsam konstituierten mundus. Was er ist, erfährt er nicht mehr durch die conscientia ex Deo, sondern die aliena lingua, er hat sich selbst zu einem Bewohner dieser Welt gemacht, ... der nicht mehr nur ex Deo ist, sondern das, was er ist, dieser von ihm mitkonstituierten Welt verdankt"; trad. it., p. 102: "Nel mondo umano costituito dalla creatura il singolo non si trova più nell'isolamento del rapporto con il suo proprio da-dove, bensì vive nel mundus costituito in comune con gli altri. Ciò che egli è, non lo esperisce più mediante la conscientia ex Deo, bensì tramite l'aliena lingua, poiché ha fatto di

Creatore, in cui solo possono essere trovate le “*rationes sempiternae*” del suo essere²³⁴. E’ significativo, che solo la *caritas* riconosca la dipendenza della creatura dalla sua origine o dal suo Creatore²³⁵. La *cupiditas*, analogamente al capitolo primo, evita ancora di affrontare la questione della sua contingenza non più con la *dispersio*, bensì con la *consuetudo*. Nel capitolo primo, la *cupiditas*, o amore del mondo, implica che l’uomo si distrae da se stesso inseguendo beni terreni e desiderando molteplici beni, perciò evita la questione della morte. Nel capitolo secondo, contrariamente, l’amore del mondo non è più strettamente inteso *appetitus* ma entra in gioco la nozione di *consuetudo*, abitudine, quasi comportamento automatico risultante dalla ripetizione: “Once human life has turned to the world...it clings to habit. Habit can only justify having once loved the world. Habit shrouds the dangers that this past turn to the world necessarily involves”²³⁶. Nel succedersi dei giorni, l’uomo sperimenta che ogni giorno somiglia fortemente a quello passato, e invece di affrontare la contingenza e la morte, si attende che tutti i suoi domani siano simili ai suoi ieri. Restando fermo al passato, la *consuetudo* è un eterno ieri senza futuro e senza cambiamento²³⁷ e non vengono sollevate le domande relative al significato. Dal pensiero della morte, che è “the utmost limit of the future” e “simultaneously the utmost limit of life’s power over itself”²³⁸, l’uomo

se stesso un abitante di questo mondo..non è più soltanto *ex Deo*, bensì dove ciò che è al mondo che si è costituito anche grazie alla sua opera”.

²³⁴ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 34: “Erst in dem Rückbezug auf den Creator kann die creatura das Bestimmende ihres Seins haben, denn in ihm ist schon vor der *actio creati* die *ratio* creandi hominis. Nur im Rückbezug auf den Ursprung hat die jeweilige *dilectio* ihren Sinn, weil in ihm, in dem die *rationes sempiternae* sind, der Sinn, und zwar der unvergängliche alles irdischen Seins ist”; trad. it., p. 65: “Solo nel riferimento retrospettivo al Creator la creatura può possedere l’elemento che determina il suo essere, poichè in lui c’è già, prima dell’*actio creati*, la *ratio creandi hominis*. Solo nel riferimento retrospettivo all’origine la *dilectio* trova ogni volta il suo senso, perchè è in essa, nelle *rationes sempiternae*, che si trova il senso imperituro di ogni essere terreno”.

²³⁵ Arendt, *Liebesbegriff*, p. 53: “Die creatura erkennt sich als creatura, indem sie den Creator in der *caritas* erwählt”; trad. it., p. 92: “La creatura si riconosce come creatura, scegliendo il Creator nella *caritas*”.

²³⁶ Trad. di Ashton in Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 83; cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 59: “Hat das Leben einmal die Welt ergriffen,...so klammert es sich an die *consuetudo*, die immer nur dem einmal die Welt geliebt haben recht gibt, und die Gefährdung verdacht, in der dieses Ergriffenhaben notwendig steht”; trad. it., p. 100: “Una volta che la vita ha preso partito per il mondo...il suo appiglio diventa *consuetudo* che sempre dà ragione solo all’amore rivolto al mondo e occulta il rischio insito necessariamente in questa adesione”.

²³⁷ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 59: “Die Gewohnheit ist der äußersten Vergangenheit wie Zukunft entgegen, indem sie sich an das einmal ergriffene falsche *ante* hängt. Die Gewohnheit ist als das ewigene Gestern ohne Zukunft. Und das Morgen ist identisch mit dem Heute”; trad. it., p. 100: “L’abitudine si contrappone all’estremo passato così come al futuro, aderendo al falso *ante* che ha afferrato. L’abitudine è uno ieri eterno senza futuro. E il domani è identico all’oggi”.

²³⁸ Trad. di Ashton in Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 83; cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 59: “(Der Tod) ist als die äußerste Grenze der Zukunft zugleich die äußerste Grenze der Eigenmächtigkeit des Lebens über sich selbst”; trad. it., p. 100: “(La morte) estremo limite del futuro è al tempo stesso estremo limite della padronanza della vita su se stessa”.

ottiene un senso di pseudo-auto-sufficienza, una “*mala securitas*”²³⁹, negando sia il suo essere creatura sia la dipendenza dall’origine²⁴⁰.

La *consuetudo* è il livellamento dell’esistenza temporale²⁴¹. L’uomo attraverso la *consuetudo* evita l’afferramento della propria origine, la *consuetudo* distoglie lo sguardo dalla morte e lo rivolge verso il mondo²⁴².

La *cupiditas*, mostrata nel capitolo secondo, differisce dal capitolo primo perché significa dipendenza dalle cose fuori dal proprio controllo .

Qui, la questione torna quasi al suo inizio: la colpevolezza della *cupiditas* consiste nella ricerca di indipendenza dell’uomo, tale ricerca è indipendente sia da Dio che dalla ricerca della sua “origine”, cioè lo scopo e l’identità della sua esistenza. Quando la creatura viene concepita separatamente dal Creatore, come autonoma, nelle cose che ha fatto da se stesso, allora le ama come se ne fosse il Creatore: “If we love the creature in the Creator’s place, the creature is detached and taken for an independent being, as though it had made itself...Covetousness loves what was first made by man, and that is his real sin”²⁴³; il risultato è che “in this love of the world man belongs...to what he

²³⁹ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 59: “In der Suche nach dem eigenen Sein sucht die *creatura* die *securitas* ihres Daseins. Indem die *consuetudo* die äußerste Grenze des Daseins selber verdeckt und das Heute und Morgen dem Gestern gleichmacht, gibt sie in dem Sichklammern an die falsche Vergangenheit dem Leben die *mala securitas*”; trad. it., p. 101: “Nella ricerca del proprio essere la *creatura* cerca la *securitas* della propria esistenza. La *consuetudo* occulta l’estremo limite dell’esistere e equipara l’oggi e il domani allo ieri: aggrappandosi al falso passato, essa fornisce pertanto alla vita la *mala securitas*”.

²⁴⁰ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 59: “Hat das Leben einmal die Welt ergriffen d. h. es einmal seine eigene Kreatürlichkeit als von Gott her bestimmte verleugnet, so klammert es sich an die *consuetudo*, die immer nur dem einmal die Welt geliebt *haben* recht gibt, und die Gefährdung verdeckt, in der dieses Ergriffenhaben notwendig steht, weil es dem eigenen Sinn der *creatura qua creatura* widerspricht. Der Tod ist nur dort eine Gefahr, wo die Ursprungsangewiesenheit der *creatura* nicht entdeckt ist. Sie zu entdecken ist gerade seine Funktion”; trad. it., p. 100: “Una volta che la vita ha preso partito per il mondo, ossia ha negato la propria creaturalità nel suo essere determinata da Dio, il suo appiglio diventa *consuetudo* che sempre dà ragione solo all’amore rivolto al mondo e occulta il rischio insito necessariamente in questa adesione, la contraddizione con il proprio senso di *creatura qua creatura*. La morte è un pericolo solo laddove non è portata alla luce la dipendenza della *creatura* dall’origine. Questa è esattamente la sua funzione”.

²⁴¹ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 59: “Dieser Nivellierung der zeitlich vergänglichen Existenz liegt die Angst vor der äußersten Zukunft, dem Tode zugrunde, sofern der Tod die Existenz, die sich auf die *propria voluntas* gebaut hat, zerstört”; trad. it., p. 100: “Alla base del livellamento dell’esistenza temporalmente caduca sta l’angoscia di fronte al futuro estremo, alla morte: la morte distrugge infatti l’esistenza costruita sulla *propria voluntas*”.

²⁴² Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 58: “Das Ergreifen des eigenen Ursprungs ist gebunden an den Tod, der als Index der Vergänglichkeit fungiert. Die Gewohnheit stellt sich dieser Sicht auf den Tod hin entgegen, diese Sicht wird gefürchtet wie der Tod, obwohl die Gewohnheit in der Versperrung der Sicht auf den Tod und dem Herabziehen in die Welt gerade sicher zum Tode führt”; trad. it., pp. 99-100: “L’afferramento della propria origine è legato alla morte, che ha la funzione di indice della caducità. L’abitudine si oppone a questo sguardo rivolto alla morte, che viene temuto come se fosse la morte, sebbene sia proprio l’abitudine, che blocca lo sguardo rivolto alla morte e attrae in basso verso il mondo, a condurre sicuramente alla morte”.

²⁴³ Trad. di Ashton in Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 81; cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 57: “In dem *amare creaturam pro creatore* wird die *creatura* losgelöst und als eigenständiges Wesen erfaßt, so, als ob sie sich selbst gemacht hätte...Die *concupiscentia* liebt das, was die *creatura* allererst gemacht hat, und das ist ihr eigentliches *peccatum*”; trad. it., p. 98: “Nell’*amare creaturam pro creatore*, la *creatura* viene concepita separatamente come essere autonomo, come se si fosse fatta da solo...la *concupiscentia* ama ciò che la *creatura* in prima istanza ha fatto, e questo è il suo autentico *peccatum*”.

made himself, while in the love of God he belongs to him who first made him”²⁴⁴. Lo scopo proprio del mondo e dell’esistenza dell’uomo nel mondo è dirigersi al suo Creatore. Così nell’amore del mondo l’uomo si rivolge alle cose che ha fatta da se stesso, ma fallisce l’obiettivo dell’esistenza: “The basis of covetousness is man’s own will, that is, the very possibility of doing anything on his own. Insofar as man loves himself according to his own will, he does not love himself the way that God created him, but the way he himself makes himself. Since man...cannot make anything out of nothing..., he can only proceed from the fact that he is ‘of the world’ and make himself a lover of the world by turning it into ‘his own country’ (*patria*) and denying that it is a desert. In so doing, he has perverted the original meaning of his createdness, which was precisely to show him the way beyond the world to his proper origin”²⁴⁵. La sua colpevolezza è da cercarsi nell’indipendenza da Dio, attraverso la realizzazione di ciò che fa da se stesso: “The world’s independence from God rests...on mankind’s own origin...Its sinfulness is precisely its own origin, independent from God”²⁴⁶.

L’uomo, del capitolo secondo del *Der Liebesbegriff*, che cerca nella *cupiditas* la sua origine indipendente da Dio mediante il ritorno al mondo che ha fatto con le sue proprie mani, ha una straordinaria somiglianza all’*Homo faber*, così come viene delineato negli scritti successivi. Inoltre, il deplorabile sforzo dell’uomo per l’indipendenza sembra intimamente collegato a ciò che per l’autrice è il principale problema della tradizione Occidentale: la sostituzione del fare all’agire²⁴⁷.

²⁴⁴ Trad. di Ashton in Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 81; cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 57: “Aber während er in dem *amor mundi* allein zu dem gehört, was er selbst gemacht hat, gehört er in dem *amor Dei* zu dem, der ihn allererst schuf”; trad. it., p. 98: “Ma mentre, nell’*amor mundi*, egli appartiene soltanto a ciò che egli stesso ha fatto, nell’*amor Dei* appartiene a ciò che in prima istanza lo ha creato”.

²⁴⁵ Trad. di Ashton (modificata) in Arendt, *Love and Saint Augustine*, pp. 81-82; cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, pp. 57-58: “Der *concupiscentia* liegt zugrunde die *propria voluntas*, die überhaupt die Möglichkeit, etwas von sich aus zu machen, bedeutet. Sofern der Mensch sich gemäß seiner *propria voluntas* liebt, liebt er sich nicht so, wie er sich von Gott her erschaffen vorfindet, sondern so, wie er sich selbst her macht. Da...er nicht *ex nihilo facere kann*,...kann er sich nur auf Grund des mundo Seins zu einem *dilector mundi* machen, indem er sich die Welt zu der ihm zugehörigen Heimat (*patria*) macht und damit den eremus-Charakter der Welt verleugnet. Damit hat er den ursprünglichen Sinn seines Geschaffenseins verkehrt (*pervertitas*), der gerade darin bestand, ihn über die Welt hinaus auf seinen eigentlichen Ursprung zu verweisen”; trad. it., pp. 98-99: “Alla base della *concupiscentia* sta la *propria voluntas*, che significa in generale la possibilità di fare qualcosa a partire da sè. In quanto l’uomo si ama in conformità alla *propria voluntas*, non si ama così come è venuto a trovarsi in seguito alla creazione divina, bensì così come si è fatto da sè. Ma...poichè non può *ex nihilo facere*,...può diventare un *dilector mundi* solo in base all’essere *de mundo*, facendo del mondo la patria che gli appartiene e negando il carattere di *eremus* del mondo. In questo modo, ha pervertito il senso originario del suo essere creato (*pervertitas*), consistente propriamente nel riferirsi, oltre il mondo, alla sua autentica origine”.

²⁴⁶ Trad. di Ashton (modificata) in Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 103; cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 81: “Die Unabhängigkeit dieser Welt von Gottes gründet gerade...in dem eigenen Ursprung der Menschheit...Ihre Sündigkeit ist gerade der eigene, von Gott unabhängige Ursprung”; trad. it., p. 135: “L’indipendenza di questo mondo da Dio affonda...nell’origine autonoma dell’umanità,...La natura peccatrice è quindi l’origine propria dell’umanità, indipendente da Dio”.

²⁴⁷ Cfr., Arendt, *Human Condition*, p. 220: “It has always been a great temptation, for men of action no less than for men of thought, to find a substitute for action in the hope that the realm of human affairs may escape the haphazardness and moral irresponsibility inherent in a plurality of agents”; trad. it., p. 162: “E’ sempre stata una grande tentazione, sia per gli uomini di azione sia per quelli di pensiero, trovare un sostituto all’azione nella speranza che la sfera degli affari umani potesse sfuggire all’accidentalità e all’irresponsabilità morale inerenti a una pluralità di agenti”. Il par. 31 è significativamente intitolato “The Traditional Substitution of Making for Acting”; trad. it., p. 161: “La tradizionale

Afferma che un elemento di Prometeica ribellione collega necessariamente tutto il fare²⁴⁸, e che il maggior problema tanto per l'*homo faber* quanto per l'uomo nel capitolo secondo del *Der Liebesbegriff* sia la tentazione di interpretare tutta la realtà nei termini del fare. Se per un verso il risultato è l'aspetto del completo controllo e indipendenza, che implica la dimenticanza del fattore dell'individuo, per l'altro c'è l'introduzione della categoria di produzione nelle relazioni interumane, che comporta l'abolizione dell'azione.

Le categorie di mezzi e fini implicano la collocazione dell'*homo-faber* nell'ambito dell'utilitarismo. La Arendt suggerisce che le "atroci conseguenze" della sostituzione del fare all'agire, in politica, è un elemento essenziale di totalitarismo: "How persistent and successful the transformation of action into a mode of making has been is easily attested by the whole terminology of political theory and political thought, which indeed makes it almost impossible to discuss these matters without using the categories of means and ends and thinking in terms of instrumentality...We are perhaps the first generation which has become fully aware of the murderous consequences inherent in a line of thought that forces one to admit that all means, provided that they are efficient, are permissible and justified to pursue something defined as an end"²⁴⁹. Quando la categoria strumenti-fini è applicata alle vicende umane, le conseguenze sono sempre disastrose²⁵⁰. Nel mondo dell'*homo faber* lo scopo giustifica sempre i mezzi²⁵¹; se si vuole

sostituzione del fare all'agire", o più chiaramente in tedesco: "Der Versuch der Tradition, Handeln durch Herstellen zu ersetzen und überflüssig zu machen"(cfr., Arendt, *Vita Activa*, p. 278).

Se in *The Human Condition* lei critica l'uomo come *homo faber* o come *animal laborans*, la sua critica è diretta contro la considerazione della persona umana sotto l'esclusivo aspetto della produzione o lavoro.

²⁴⁸ Cfr., Arendt, *Human Condition*, p. 139: "Since his (*homo faber's*) productivity was seen in the image of a Creator-God, so that where God creates *ex nihilo*, man creates out of given substance, human productivity was by definition bound to result in Promethean revolt because it could erect a man-made world only after destroying part God-created nature"; trad. it., p. 100: "Da quando la sua (*homo faber*) produttività fu rappresentata nell'immagine di un Dio-Creatore -così che se Dio crea *ex nihilo*, l'uomo crea dalla sostanza data- la produttività umana fu destinata ad apparire come una rivolta prometeica, perchè poteva edificare un mondo umano solo dopo la distruzione di parte della natura creata da dio".

²⁴⁹ Arendt, *Human Condition*, p. 229; trad. it., p. 168: "Quanto duraturo sia stato il successo del tentativo di trasformare l'agire in una modalità del 'fare', è agevolmente attestato dall'intera terminologia della teoria politica e del pensiero politico, che rendono quasi impossibile discutere tali questioni senza usare la categoria dei mezzi e dei fini e pensare in termini di strumentalità...La nostra è forse la prima generazione divenuta pienamente consapevole delle conseguenze atroci che discendono da una linea di pensiero che costringe ad ammettere che tutti i mezzi, purchè siano efficaci, sono leciti e giustificati per conseguire qualcosa definito come un fine".

²⁵⁰ Cfr., Arendt, "Hermann Broch: 1886-1951", in H. Arendt, *Men in Dark Times*, New York, 1968, p. 147: "The ends-means category, to which all doing and producing are necessarily bound, always proves ruinous when applied to acting".

²⁵¹ Cfr. Arendt, *Human Condition*, p. 153: "The implements and tools of *homo faber*, from which the most fundamental experience of instrumentality arises, determine all work and fabrication. Here it is indeed true that the end justifies the means; it does more, it produces and organizes them. The end justifies the violence done to nature to win the material, as the wood justifies killing the tree and the table justifies destroying the wood...During the work process, everything is judged in terms of suitability and usefulness for the desired end, for nothing else"; trad. it., p. 109: "Gli utensili e gli strumenti dell'*homo faber*, da cui deriva la più fondamentale esperienza della strumentalità, determinano ogni opera e fabbricazione. In questo campo è vero che il fine giustifica i mezzi; ma fa di più, li produce e li organizza. Il fine giustifica la violenza fatta alla natura per strapparle la materia prima, come il legno giustifica il taglio dell'albero e il tavolo la distruzione del legno...Durante il processo di lavorazione, ogni cosa è giudicata in termini di convenienza e utilità per il fine desiderato e per nient'altro".

fare una sedia allora bisogna usare la materia, l'avvitatore e i chiodi, il risultato finale è qualcosa di stabile. Se per l'*homo faber* il più alto valore risiede nell'utilità allora ogni fine diventerà mezzo per il conseguimento di un altro fine, in progressiva sequenza²⁵²; invece, se gli si chiede quale sia il vantaggio dell'uso è incapace di rispondere²⁵³.

Ciò che resta immune dalla relazione mezzi-fini sono: la relazione originaria che lega l'uomo al suo Creatore, nel *Der Liebesbegriff*, e l'azione che ha la sua "grandezza" in se stessa, così come è contenuta in *The Human Condition*. Si vedrà brevemente che l'azione e l'uomo, come *creatura Dei*, sono più strettamente correlati di quanto non appaia a prima vista; a tal proposito è utile riportare un'affascinante intuizione che la Arendt esprime nei primi anni '50: "The moment man defines himself no longer as *creatura Dei*, he will find it very difficult not to think of himself, consciously or unconsciously, as *homo faber*"²⁵⁴.

L'uomo può dare una risposta alla domanda posta dal suo confronto con la morte: la *caritas*; con tale strumento può tornare alla sua origine-creata in Dio. Con questa sola risposta, l'uomo conosce la sua creazione, dipendenza, e mancanza di auto-sufficienza. Qui, è di fronte al fatto della morte e riconosce la vita umana come creata e dipendente²⁵⁵. Il riconoscimento della sua dipendenza conduce al suo Creatore, che solo gli consente di accedere al suo essere: "In der Aktualisierung des Rückbezugs,...erfährt sie (die creatura) sich...als *unfähig*, es (ihr eigenes Sein) von sich aus zu ergreifen"²⁵⁶. Quindi, l'uomo ha bisogno del suo Creatore per trovare il senso del proprio essere. L'uomo è dipendente "on the Creator once again and more decisively. It is up to God whether man

²⁵² Cfr., *Human Condition*, pp. 153-154: "The trouble with the utility standard inherent in the very activity of fabrication is that the relationship between means and end on which it relies is very much like a chain whose every end can serve again as a means in some other context. In other words, in a strictly utilitarian world, all ends are bound to be of short duration and to be transformed into means for some further ends"; trad. it., p. 109: "Il problema del criterio di utilità, intrinseco nella attività di fabbricazione, è che la relazione fra mezzi e fini su cui si basa è simile a una catena in cui ogni fine serve ancora come mezzo in un altro contesto. In altre parole, in un mondo strettamente utilitaristico, ogni fine è destinato a essere di breve durata e venir trasformato in mezzo per qualche altro fine".

²⁵³ Cfr., Arendt, *Human Condition*, p. 154: "The ideal of usefulness itself, like the ideals of other societies, can no longer be conceived as something needed in order to have something else...Obviously there is no answer to the question which Lessing once put to the utilitarian philosophers of his time: 'And what is the use of use?' The perplexity of utilitarianism is that it gets caught in the unending chain of means and ends without ever arriving at some principle which could justify the category of means and end, that is, of utility itself...Utility established as meaning generates meaninglessness"; trad. it., p. 110: "L'ideale stesso dell'utilità, come gli ideali di altre società, non può più esser concepito come qualcosa che serve a qualche altra cosa...Evidentemente non c'è risposta alla domanda che Lessing pose una volta ai filosofi utilitaristici del suo tempo: 'E qual'è l'uso dell'uso?' La difficoltà dell'utilitarismo è che rimane preso nella catena interminabile dei mezzi e dei fini senza mai arrivare a un principio che giustifichi la categoria di mezzi e fini, cioè dell'utilità stessa...l'utilità posta come significato genera l'assenza di significato".

²⁵⁴ H. Arendt, "The Eggs Speak Up", in Hannah Arendt, *Essays in Understanding 1939-1954*, New York, 1994, p. 283; trad. mia

²⁵⁵ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 60: "Hinweis des Todes auf die Abhängigkeit des menschlichen Lebens als geschaffenen"; trad. it., p. 101: "Al rinvio della morte alla dipendenza della vita umana in seguito al suo essere stata creata".

²⁵⁶ Arendt, *Liebesbegriff*, p. 62; trad. it., p. 104: "L'attualizzazione della relazione retrospettiva,...permette a lei (*creatura*) di accedere al proprio essere ...*incapace* di afferrarlo da sé".

who has already set out on the searching quest for his own being...will ever reach this self-demanded goal”²⁵⁷.

Quando l'uomo diventa consapevole di essere un'esistenza creata, non fatto da se stesso, e umilmente ritorna al suo Creatore per una richiesta di aiuto, dato dalla grazia, con cui accetta la sua creazione e ciò equivale a una nuova creazione. Dio ama la sua creatura con un amore che gli consente il riconoscimento e l'accettazione della sua esistenza come creata; la grazia può essere ricevuta solo da chi riconosce e umilmente accetta la sua dipendenza: “Entsprechend der nochmaligen Hinwendung in der Bitte um Hilfe ist die *gratia Dei* das nochmalige Aufnehmen der *creatura*, die er selbst geschaffen hat. Diese Aufnahme, die einer Neuschöpfung, gleichkommt, ja die *Anerkennung* des Geschaffen ist, ist die *dilectio*, die nur von dem *humiliatus* erkannt und angenommen werden kann”²⁵⁸.

Qui, incontriamo, per la prima volta, l'amore che assume la forma dell'amore del Creatore per le sue creature, cioè “the *recognition* of what has been created”. Poche pagine dopo parlerà anche dell'amore del credente per i suoi compagni in termini di affermazione della loro esistenza, facendo uso della presunta formula agostiniana “*amo: volo ut sis*”. Questo amore, con il quale il credente ama se stesso e l'altro in Dio, è un “self-denying” amore; appena nega se stesso, nega anche l'altro. Qual'è il significato del “self-denying” che ammettere che la vera esistenza dell'uomo non è in se stesso, né nel mondo, ma solo in Dio; l'affermazione dell'uomo, l'amore come negazione di sé, e l'esistenza “carried off to God”, tutto si riferisce alla stessa cosa: “In self-denying love I deny the other person just as I deny myself, but I do not *forget* him...This denial corresponds to ‘willing that you may be’ and ‘carring the other off to God’. In self-denying love, I deny the other person so as to break through to his real being, just as in searching for myself, I deny myself”²⁵⁹.

La formula pseudo-agostiniana: “*amo: volo ut sis*” ricorre negli scritti maturi della Arendt, più specificamente in *The Origins of Totalitarianism* e in *The Life of the Mind*. Nel suo studio sul

²⁵⁷ Traduzione di Ashton in Arendt *Love and Saint Augustine*, p. 87; cfr., *Liebesbegriff*, p. 63: “Da die *creatura* über das *posse* nicht verfügt, wird sie noch einmal und in einem entscheidenderen Sinne abhängig vom *Creator*: Es steht in seiner Macht, ob die *creatura*, auch wenn sie sich schon auf den Weg gemacht hat zu dem suchenden Fragen nach dem eigenen Sein,...je zu diesem von ihr selbst geforderten Ziel kommen soll”; trad. it., pp. 106-107: “Non disponendo del *posse*, la *creatura* diventa ancora una volta e in un senso più decisivo dipendente dal *Creator*: è in suo potere se la *creatura*, anche quando si è già avviata verso la ricerca interrogativa del proprio essere...perverrà al fine che essa stessa si è posto”.

²⁵⁸ Arendt, *Liebesbegriff*, p. 65; trad. it., pp. 109-110: “Così come la chiamata in soccorso è un rinnovato rivolgersi a Dio, la *gratia Dei* è il rinnovato accoglimento della *creatura*, che egli stesso ha creato. Questo accoglimento, che equivale a una nuova creazione, è invero il *riconoscimento* del creato, è la *dilectio*, che solo l'*humiliatus* può riconoscere e accettare”.

²⁵⁹ Traduzione di Ashton (modificata) in Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 96; cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 71: “Die selbstverleugnende Liebe verleugnet also den Anderen wie sich selbst, aber sie *vergißt* ihn nicht...Dem Verleugnen entspricht das *volo ut sis* und das *rapere ad Deum*. Sie verleugnet ihn, um zu seinem eigentlichen Sein vorzustoßen, so wie sie auf der Suche nach sich selbst sich selbst verleugnete”; trad. it., p. 118: “L'amore nega quindi l'altro come se stesso, ma non lo *dimentica*. Alla negazione corrisponde il *volo ut sis* e il *rapere ad Deum*. L'amore lo nega per avanzare verso il suo proprio essere, così come ha negato se stesso nella ricerca di sé”.

totalitarismo scrive: “This mere existence, that is, all that which is mysteriously given us by birth and which includes the shape of our bodies and the talents of our minds, can be adequately dealt with only by the unpredictable hazards of friendship and sympathy, or by the great and incalculable grace of love, which says with Augustine, ‘*Volo ut sis* (I want you to be)’, without being to give any particular reason for such supreme and unsurpassable affirmation”²⁶⁰. Qui, emergono due importanti elementi che caratterizzano l’amore come l’affermazione dell’esistenza in *Der Liebesbegriff*: questo amore è una grazia (“la grande e incalcolabile grazia dell’amore”) e la risposta alla grazia (“tutto quello che è misterioso dato a noi dalla nascita”). Qui, è chiaro che a meno che qualcuno accetti la sua esistenza e che degli altri come qualcosa che è dato con la grazia, come qualcosa che non è proprio ma deve essere ricevuto come un dono, lui può dire, “io ti amo: io voglio che tu sia”²⁶¹. C’è quindi una corrispondenza tra l’amore come affermazione dell’esistenza nel *Der Liebesbegriff* e *The Origins of Totalitarianism*.

In un altro capitolo presenteremo la discussione sulla volontà in *The Life of the Mind*, dove si parla della trasformazione della volontà in amore: la volontà come *liberum arbitrium*, afferrata nella lotta tra *velle* e *nolle*, può trovare soluzione, solo nell’ “being transformed into Love”, che “exerts its influence through the ‘weight’...it adds to the soul, thus arresting its fluctuations. Men do not become just by knowing what is just but by loving justice”²⁶². La Arendt mette in evidenza che il potere della volontà dell’affermazione e negazione – la caratteristica chiarificatrice del *liberum arbitrium*- non è abnegata anche quando la volontà è stata così trasformata, perché l’amore stesso è un potere dell’asserzione, e anche una delle più grandi: “There is no greater assertion of something or somebody than to love it, that is, to say: I will that you be –*Amo: volo ut sis*”²⁶³.

²⁶⁰ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 301; trad. it., pp. 416-417: “La mera esistenza, vale a dire tutto ciò che è misteriosamente dato con la nascita e che include la forma del nostro corpo e le doti della nostra mente, può essere adeguatamente affrontata soltanto con gli imprevedibili rischi dell’amicizia e della simpatia, o con la grande incalcolabile grazia dell’amore, che dice con Agostino: ‘*Volo ut sis*’, senza poter indicare una ragione particolare per questa affermazione suprema, insuperabile”.

²⁶¹ Noi troviamo una chiara espressione della vita come dono gratuito in una lettera di Arendt a Mary McCarthy, che lei scrisse in occasione della morte di un comune amico: “I looked up once more the Jewish death prayers: they, that is, the *kaddish*, are a sigle praise of God, the name of the dead one is not even mentioned: the underlying notion is what is inscribed on all Jewish funeral homes: The Lord hath given, the Lord hath taken away, blessed be the Lord. Or: Don’t complain if something is taken away that was given you but which you did not necessarily *own*. And don’t forget, to be taken away, it had first to be given. If you believed you owned, it forgot that it was given, that is just too bad for you” H. Arendt and Mary McCarthy, *Between Friends: Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975*, New York, , p. 307; Hannah Arendt to Mary McCarthy, January 25, 1972); trad. it

²⁶² Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 104; trad. it., pp. 423-424: “trasformandosi in Amore”, che “esercita la propria influenza mediante il ‘peso’...che aggiunge all’anima, arrestando così le sue fluttuazioni. E gli uomini non divengono giusti conoscendo ciò che è giusto, ma amando la giustizia”.

²⁶³ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 104; trad. it., p. 424: “Il modo più forte di afferrare qualcosa o qualcuno è amarlo, dire cioè: ‘Voglio che tu sia’ –*Amo: Volo ut sis*”.

Si può sostenere che il tema prevalente del secondo capitolo, la dipendenza della *creatura*, nell'origine, dal suo Creatore, è strettamente collegata a quello che più tardi chiamerà "natalità"²⁶⁴. Essere creato e essere nato implica la medesima relazione dell'uomo con la sua esistenza: lui ha la sua esistenza (vita); lui non è la sua esistenza. La sua esistenza ha un inizio temporale, ciò significa che l'ha ricevuta, gratuitamente, dipendendo dagli altri²⁶⁵, anche se il termine "natalità", in quanto tale, non compare nella dissertazione²⁶⁶.

Così si può leggere il primo e il secondo capitolo della dissertazione, E. Young-Bruehl anche, come una corrispondenza tra la relazione retrospettiva dell'uomo con il suo Creatore e la sua nascita o natalità²⁶⁷.

Quanto rilevato può essere considerato il più originale contributo della sua revisione in quanto stabilisce una corrispondenza tra l'origine dell'uomo nell'esistenza increata del suo Creatore e la sua origine nella nascita, la sua natalità. Perciò in un paragrafo della sua originale dissertazione, mostra come l'uomo, come esistenza creata, vive in una originale relazione di dipendenza da Dio che lo ha fatto; nella sua revisione inserisce una sezione immediatamente dopo, e inizia con queste

²⁶⁴ Per la centralità dell'idea di dipendenza e creazione, cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 34: "Die creatura (erhält) in ihrer Kreatürlichkeit ihren Sinn überhaupt erst vom Creator, der vor ihrem Geschaffensein als ihr Ursprung da war. Denn der Ursprung ist, sofern er als Creator früher ist als das creatum, immer schon da; und da die creatura ohne diesen Ursprung nichts wäre, ist die Rückbezogenheit dasjenige, was sie als Seindes allererst konstituiert"; trad. it., p. 65-66: "La *creatura* nella sua creaturalità riceve il suo senso in generale solo dal *Creator*, che esisteva prima del suo essere creato, come la sua origine. L'origine infatti è già da sempre, poiché il *Creator* è anteriore al *creatum*; e poiché, senza tael origine, la *creatura* non sarebbe nulla, ciò che la costituisce prima di tutto come esistente è il riferimento retrospettivo".

²⁶⁵ Cfr., A. dal Lago, "Difficile vittoria", p. 35, che parla della temporalità e della storicità in Arendt, eguagliando la creazione dell'uomo con la sua natalità, così che la natalità può essere intesa come la condizione per ricevere la vita dagli altri: "Accettando la propria natalità (il proprio carattere di *creature*, che ricevono dagli altri la vita) l'essere umano può permanere anche nella sua sua storicità".

Cfr., A. dal Lago, "Difficile vittoria", p. 23: "In Hannah Arendt l'essere-creati-da-Altri (la natalità) è l'origine e il senso dell'amore e dell'esistenza".

Cfr., anche W. Heuer, *Citizen – Persönliche Integrität und politisches Handeln, Eine Rekonstruktion des politischen Humanismus Hannah Arendts*, Berlin, 1992, p. 34; Wenn auch bei Augustinus nicht die erhoffte Antwort auf ihre Fragen zu finden ist, so ist diese Arbeit doch in mehrfacher Hinsicht für Arendts Zukunft wegweisend: Mit Augustinus setzt sie die Urprünglichkeit der menschlichen Existenz, die Gebürtigkeit, Heideggers 'Verlauf zum Tode' entgegen und macht sie von da an zur Grundlage ihrer Auffassung von menschlicher Freiheit und politischem Handeln".

²⁶⁶ Patricia Bowen Moore scrive: "While this 1929 dissertation does not employ the term 'natality' as such, it does give ample evidence for Arendt's implicit concern for the experience of 'beginning' as it comes to bear on creaturely existence", P. Bowen Moore, "Natality, *Amor Mundi* and Nuclearism in the Thought of Hannah Arendt", in *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Dordrecht, 1987, p. 138.

Cfr., anche S. Maletta, *L'esistenza in giudizio*, p. 110, dove lui vede una congruenza tra la nozione di creazione e natalità: "La categoria di creaturalità rappresenta per Arendt una conquista positiva del pensiero nella sua 'dimensione terrestre' cioè in quanto rinvia a un prima, a un esser-creato, cioè alla *natalità* come dono del Creatore, origine e senso dell'amore e dell'esistenza".

²⁶⁷ E. Young-Bruehl: "The contrast between natality and mortality emerged in Arendt's dissertation as she turned from considering love as craving to considering it as a relation to God" E. Young-Bruehl, *Love for World*, p. 496; trad. It..... E. Young-Bruehl, *Love for World*, p. 494, "Ends-means categories, like *uti-frui* categories, result in neglect –for the sake of the future- of present being-with-others or neighborly love. Recalling the past or the source of action or love – *natality* or *creatureliness*- gives men a principle rather than an end for their orientation".

parole: “to put it differently”, intendendo riesprimere quanto appena detto. Ciò compare nella sezione in cui inizia a parlare della natalità. Ora, guarderemo questi paragrafi più nel dettaglio.

Nel passaggio della dissertazione che precede l’aggiunta del “paragrafo-natalità” la Arendt mostra che senza il suo Creatore, l’uomo non potrebbe né entrare né permanere nell’esistenza, l’esistenza dipende da lui sua esistenza. Per cercare il significato della sua esistenza, l’uomo deve “tornare” a Dio; lui deve “ricordare” il suo Creatore. Mostra anche l’essenziale differenza tra la dipendenza dell’uomo come esistenza desiderante un oggetto del suo desiderio e la sua dipendenza come creatura dal suo Creatore. Mentre il precedente tipo di dipendenza è motivato dalla inadeguatezza della vita e diretta al futuro, il secondo è la relazione col passato, all’origine del singolo “da dove”, caratterizzato dal ricordo: “The creature in its createdness derives its sense of meaningfulness from a source that precedes its creation, that is, from the Maker who made it. The source as Creator antedates the created object and has always existed. Since the creature would be nothing without this source, its relation to its origin is the very first factor establishing it as a conscious entity. The very fact man has not made himself but was created implies that the meaningfulness of human existence both lies outside itself and antedates it. Createdness (*creatum esse*) means that essence and existence are not the same. The Supreme Being (*summe esse*)... bestows being upon man by creating him... Hence, to “return to God” is actually the only way in which a created thing can “return to itself”. ... Only insofar as this reconnection is established can a created thing be said to *be* truly... This adhesion is not a matter of will and free decision; it expresses a dependence inherent in the fact of createdness. Desire also makes man dependent... He depends upon the desired object. However, this dependence arises out of the specific inadequacy of life and is always determined by the future, from which he expects “good” or “evil” in hope or fear. By contrast, the dependence of the creature rests not on anticipation... but exclusively on remembrance and refers back to the past”²⁶⁸.

²⁶⁸ Parafraasi di Arendt in Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 51. Per l’ultima sentenza io seguo la traduzione originale della Arendt piuttosto che quella di Vecchiarelli Scott e Sark, poiché loro qui omettono una importante sfumatura; cfr., Hannah Arendt, “Love and Saint Augustine”, Set I, Speeches and Writings File, 1923-1975, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C., manuscript page 033187, custodito nel Hannah Arendt Zentrum di Oldenburg. Nel testo tedesco si legge: “Die creatura (erhält) in ihrer Kreatürlichkeit ihren Sinn überhaupt erst vom Creator, der vor ihrem Geschaffensein als ihr Ursprung war. Denn der Ursprung ist, sofern er als Creator früher ist als das creatum, immer schon da; und da die creatura ohne diesen Ursprung nichts wäre, ist die Rückbezogenheit dasjenige, was sie als Seiendes allererst konstituiert. Die Vorgegebenheit gründet in der Tatsache der Kreatürlichkeit des Menschen. Das creatum esse besagt, daß die creatura ihr Sein nicht von sich selbst her hat, sondern von Gott als dem Sein schlechthin, dem summe esse. Das redire ad Deum ist das Rückbezogensein auf das eigene Sein, und jede creatura ist nur, sofern sie diese Rückverbundenheit mit dem eigenen Ursprung hat. Diese Bezogenheit ist keine willkürlich gestiftete, sondern Ausdruck der *Abhängigkeit* der creatura qua creatura. Auch der appetitus macht den Menschen abhängig, und zwar vom Was des Begehrens.... Aber nicht nur, daß er diese Abhängigkeit aus der spezifischen Mangelhaftigkeit des Lebens erst gestiftet hat, diese Abhängigkeit ist immer von der Zukunft her bestimmt als dem erwarteten bonum oder malum. Die Abhängigkeit der creatura aber gründet gerade in der *Rückbezogenheit*, also in dem Bezug auf das eigene Von-wo-aus. Das Sein ist der Ursprung, dem sie verhaftet bleibt und den sie nicht etwa erst stiftet. Und das Signum dieses Verhaftetseins ist die Erinnerung an den Ursprung” (Arendt, *Liebesbegriff*, pp. 34-

Ora, come abbiamo detto prima, ciò che è stremamente significativo della revisione della Arendt è che immediatamente seguente a questo paragrafo, che è essenzialmente simile nella versione originale tedesca e in quella inglese e in quello che mostra la dipendenza della persona umana con la sua origine nel suo Creatore, lei aggiunge una sezione sulla nozione di natalità, introducendolo con le parole: “to put it differently”(porre esso distintamente, o fifferentemente), che suggerisce che quanto afferma è sulla stessa strada di una riformulazione di ciò che lei ha detto un momento fa: “*To put it differently, the decisive fact determining man as a conscious, remembering being is birth or “natality”, that is, the fact that we have entered the world through birth. The decisive fact determining man as a desiring being was death or mortality, the fact that we shall leave the world in death. Fear of death and inadequacy of life are the springs of desire. In contrast, gratitude for life having been given at all is the spring of remembrance*”²⁶⁹.

Qui, contrappone il ricordo e il desiderio, il da dove e il dove dell’uomo, come nel precedente (originale) paragrafo, solo che ora entra in scena la nozione di natalità, e indica la natura gratuita della nascita dell’uomo che corrisponde alla dipendenza dell’uomo dalla sua origine nel Creatore, cioè la sua creazione. Essere nati significa avere la propria origine nell’altro. La vita è un dono del Creatore, un dono che trova il proprio significato nel significato della memoria e ricordo, che nella relazione retrospettiva si traduce nel senso di gratitudine²⁷⁰.

Quindi, la Arendt muove esso e adatta a inserire una sezione sulla natalità nella sua revisione della dissertazione, precisamente nel punto in cui parla dell’origine dell’uomo nel suo Creatore e nella sua dipendenza da Lui. Le nozioni di natalità e creazione, quindi sono state messe in relazione. La natalità si riferisce al fatto che la nascita è una, con ogni relativa implicazione, incluso il fatto che l’esistenza del singolo ha un inizio, per il quale dipende dagli altri. La creazione implica una simile nozione di inizio e dipendenza, e qui la Arendt, sembrerebbe introdurre la nozione di natalità al

35); trad. it., pp. 65-66: “La *creatura* nella sua creaturelità riceve il suo senso in generale solo dal *Creator*, che esisteva prima del suo essere creato, come la sua origine. L’origine infatti è già da sempre, poiché il *Creator* è anteriore al *creatum*; poiché, senza tale origine, la *creatura* non sarebbe nulla, ciò che la costituisce prima di tutto come esistente è il riferimento retrospettivo. Tale preesistenza si fonda sul fatto della creaturelità dell’uomo. *Creatum esse* vuol dire che la *creatura* non trae il proprio essere da se stessa, bensì da Dio in quanto essere in assoluto, *summe esse*. Il *redire ad Deum* è il riferimento retrospettivo al proprio essere e ogni *creatura* è solo in quanto possiede, insieme alla propria origine, questo legame retrospettivo. Tale riferimento non ha un fondamento arbitrario, ma è espressione della dipendenza della *creatura qua creatura*. Anche l’*appetitus* ha reso l’uomo dipendente dal che cosa del desiderare...ma solo per il fatto che egli l’ha istituita a causa del carattere specificamente mancante della vita, tale dipendenza è sempre determinata a partire dal *futuro* nella forma dell’attesa di un *bonum* o di un *malum*. La dipendenza della *creatura*, tuttavia, si fonda proprio sul riferimento retrospettivo, quindi sulla relazione al proprio da-dove. L’essere è l’origine al quale essa rimane fissata e che, per dir così, non è essa a fondare. E il *signum* di questo essere legata è il ricordo dell’origine”.

²⁶⁹ Arendt, *Love and Saint Augustine*, pp. 51-52; trad. mia.

²⁷⁰ Cfr., A. dal Lago, “Difficile vittoria”, pp. 23-24: “ In Hannah Arendt, il carattere transitorio dell’esistenza, il suo dissolversi (in ogni momento della vita terrena) nella lacuna tra ‘ciò che non è più’ e ‘ciò che non è ancora’, trova un senso proprio in quell’origine *altra*, la nascita come donazione (potremo dire come *getto*) del Creatore –attraverso la fusione recuperante della memoria. E questo senso non può che esprimersi nella *gratitudine*, poiché grazioso (cioè gratuito) è stato l’atto della donazione con cui il Creatore ha dato vita alla creatura”.

posto in cui è decaduto all'inizio lei ha parlato della dipendenza della creatura dal suo Creatore. La natalità e la creazione sono strettamente correlate per quanto riguarda l'esistenza gratuita e la novità. La nascita è la manifestazione di una nuova venuta nel mondo, e lo stupore per il suo arrivo è segno tangibile della sua contingenza. Non c'era niente di necessario nella venuta. Esso avrebbe potuto non essere. L'idea di creazione, nella relazione retrospettiva, consiste nel fatto che il singolo deve la sua esistenza a un altro, ma questo rivela anche una novità: ricordiamo che l'idea della creazione divina è utilizzata dalla Arendt come uno dei migliori paradigmi per il nuovo inizio.

V. La pluralità umana (cap. III): la comune discendenza dell'uomo e le analogie negli scritti successivi della Arendt.

Nel terzo capitolo del *Der Liebesbegriff*, la Arendt si allontana dalla discussione dell'uomo come creatura che, nel confronto con la morte, cerca la vera sorgente del suo essere e nel percorso è isolato da ogni cosa mondana, incluso il suo prossimo²⁷¹. Ora, cerca di unificare in modo originale l'esistenza umana nel pensiero di Agostino, così che l'uomo, come esistenza sociale, entra in scena. La domanda guida è ora sull' "being of man among men"²⁷². Anche se l'uomo è esistenza creata, infatti ha la sua origine nel Creatore, la sua esistenza non giunge direttamente da Dio; ma gli è conferita indirettamente, attraverso una strada comune a tutti gli uomini, la comune discendenza²⁷³. La sua origine è anche nel suo progenitore. Adamo, in quanto capostipite di tutte le generazioni umane, anche, è un'origine della persona umana. In quanto membri della stirpe umana, "istituita" (fondata) da Adamo, tutti gli uomini sono uguali; la loro esistenza ha comune provenienza in Adamo: "This equality exists because, as Augustine writes, 'the human race was instituted, as if rooted...in Adam'. 'Rooted' means that no one can escape from this descent, and in this descent the most crucial determinant of human existence has been instituted once for all"²⁷⁴.

²⁷¹ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 82: "In der Frage nach dem Sein der creatura wird nach dem Sein des Einzelnen gefragt und die Frage selbst schon in der völligen Isoliertheit gestellt"; trad. it., p. 136: "La domanda sull'essere della creatura verte sull'essere del singolo e viene già posta nell'isolamento più totale".

²⁷² Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 82: "Die Frage nach dem Sein des Menschen unter Menschen fragt nach dem Sein des genus humanum schlechthin"; trad. it., p. 136: "La domanda sull'essere dell'uomo tra gli uomini verte sull'essere del genus humanum in generale".

²⁷³ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 81: "Diese Indirektheit, daß nämlich nur über alle Menschen hinweg, durch die ganze geschichtlich gewordene Welt hindurch der erste Mensch, die Herkunft, tradiert ist, erst diese Indirektheit begründet einmal die Äqualität aller Menschen, weil nur in dem Tradieren von einem zum anderen die Herkunft überhaupt (und damit das Teilhaben an dem peccatum originale) für den einzelnen als Ursprung ist", trad. it., p. 135: "Questo carattere indiretto, il fatto cioè che solo risalendo oltre tutti gli uomini, passando attraverso l'intero mondo storicamente divenuto, si trasmette la discendenza del primo uomo, finisce per fondare l'uguaglianza di tutti gli uomini, poichè solo nella trasmissione dall'uno all'altro la discendenza (e quindi la partecipazione al peccatum originale) diventa origine per il singolo".

²⁷⁴ Traduzione di Ashton in Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 100; cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 77: "Die Äqualität besteht, weil in ipso Adamo genus humanum tamquam radicaliter institutum est (de Gen. ad Litt. VI, 14). Radicaliter besagt, daß niemand aus dem genus humanum sich dieser Herkunft entziehen kann, und es besagt ferner, daß in dieser Herkunft die wesentlichste Bestimmung des menschlichen Daseins ein für allemal konstitutiv festgelegt ist"; trad. it., p. 130: "L'uguaglianza sussiste poichè 'al genere umano in Adamo stesso, come in radice, è stato dato inizio'. Radicaliter

L'idea della duplice origine dell'uomo, nel suo Creatore in quanto singolo, e in Adamo, in quanto esistenza sociale, è utilizzata come soluzione alla domanda che lei, inizialmente, pone a Agostino: "Diese Arbeit (ist)...geleitet von der Frage nach Sinn und Bedeutung gerade der Nächstenliebe"²⁷⁵. L'unità della stirpe umana è dovuta alla comune discendenza dell'uomo e resta una realtà anche per il credente cristiano che ha trovato (scoperto) la sua origine, la sorgente della sua origine, in Dio. L'unità della stirpe umana, la comune discendenza dell'uomo e la comune situazione di colpevolezza precedente la grazia, diventa il motivo per cui il credente che ha ricevuto la grazia è chiamato fuori dal mondo. "The reason you should love your neighbor is that the neighbor is fundamentally like you, having the same sinful past"²⁷⁶. Questo è vero anche riguardo i non credenti: appena "what the Christian once was and would still be but for the grace of God"²⁷⁷. La responsabilità del credente verso il suo prossimo, credente o no, è "portarsi (afferrare) a lui fuori da Dio" e diventare per lui un'occasione per ricevere la stessa grazia che lui stesso ha dato gratuitamente²⁷⁸.

Ci piacerebbe suggerire (mostrare) che l'idea della duplice origine dell'uomo anticipa gli aspetti di quello che più tardi sarà chiamato "the condition of human plurality": l'identità delle persone e la loro diversità. In *The Human Condition* scrive che l'umana: "plurality is the condition of human action because we are all the same, that is, human, in such a way that nobody is ever the same as anyone else who ever lived, lives, or will live"²⁷⁹. La pluralità umana implica che siamo sufficientemente simili per capire ogni altro e sufficientemente differenti per interagire con ogni altro, poichè disposti all'intersoggettività: "Action would be an unnecessary luxury, capricious interference with general laws of behavior, if men were end-lessly reproducible repetitions of the

significa che nessun membro del *genus humanum* si può sottrarre a questa origine, e inoltre che in questa *provenienza* è fissata una volta per tutte la determinazione più essenziale e costitutiva dell'esserci umano".

²⁷⁵ Arendt, *Liebesbegriff*, p. 1; trad. it., p. 13: "Questo lavoro...ha di mira la questione del senso e del significato dell'amore del prossimo"; e cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, pp. 5-6: "Wie kann der von allem Welthaften isolierte Mensch coram Deo überhaupt noch ein Interesse am Nächsten haben (?)"; trad. it., p. 19: "Come sia possibile che l'uomo, isolato da tutto quanto è mondano, *coram Deo*, nutra ancora un interesse verso il prossimo (?)".

²⁷⁶ Traduzione di Ashton (modificata) in Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 106; cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 84: "Weil der im Grunde dir gleich ist, d.h. die gleiche sündige Vergangenheit hat wie du, deshalb sollst du ihn lieben"; trad. it., p. 139: "Poichè l'altro in fondo è uguale a te, cioè ha lo stesso passato di peccato, per questo devi amarlo".

Per l'importanza della nozione dell'unità del the human race, cfr., Hannah Arendt, "Organized Guilt and Universal Responsibility", in Hannah Arendt, *Essay in Understanding 1930-1954*, New York, 1994, p. 131; trad. it., Hannah Arendt, *Archivio I. 1930-1948*, a cura di S. Forti, Milano, 2001, pp. 157-167.

²⁷⁷ Traduzione di Ashton (modificata) in Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 106; cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, pp. 83-84: "Der noch in der Sünde Verfagene...ist...nichts anderes als das, was der Christ auch war, woraus er allein durch Gottes Gnade gerettet ist"; trad. it., p. 139: "Quello ancora irretito nel peccato...non è altro da ciò che anche il Cristiano fu, e da cui lui solo fu salvato dalla grazia di Dio".

²⁷⁸ Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, pp. 85-86: "Den anderen zu dieser Ausdrücklichkeit seines eigenen Seins zu bringen (rapere ad Deum), ist die Verpflichtung gegen den Nächsten, in der Christ aus seiner eigenen vergangenen Sünde herübernimmt"; trad. it., p. 141: "Portare l'altro a esplicitare questo suo proprio essere (*rapere ad Deum*) rappresenta l'obbligo verso il prossimo, che il cristiano eredita dal proprio passato di peccatore".

²⁷⁹ Arendt, *Human Condition*, p. 8; trad. it., p. 8: "La pluralità è il presupposto dell'azione umana poichè noi siamo tutti uguali, cioè umani, ma in modo tale che nessuno è mai identico ad alcun altro che visse, vive o vivrà".

same model, whose nature or essence was the same for all and as predictable as the nature or essence of any other thing”²⁸⁰. Così alla diversità e uguaglianza umana, la Arendt va oltre la semplice “*alteritas*” che definisce come “the sheer multiplication of inorganic objects”. Infatti, per l’uomo “otherness...becomes uniqueness” perché può esprimere la sua alterità e “distinguish himself, and only he can communicate himself and not merely something”. Di conseguenza “human plurality is the paradoxical plurality of unique beings”²⁸¹. Ogni esistenza unica è capace di comunicare con altre esistenze uniche con cui può formare una pluralità, che è veramente una qualche estensione “paradossale” perchè ogni membro o parte di questa pluralità è lui stesso poichè è assolutamente unico.

Questa interazione tra uguaglianza e unicità è annunciata nel terzo capitolo del *Der Liebesbegriff*. Le esistenze sono le medesime in quanto hanno comune origine in Adamo. Sono nati; hanno origine da un altro, che garantisce l’unità della stirpe umana e consente di parlare di pluralità. Allo stesso tempo, hanno comune universale origine nel Creatore, nel quale solo sono le ragioni delle loro esistenze e prima che loro stiano in piedi come individui. Infatti, è solo nel volto del loro Creatore che la loro individualità diventa tematico per la prima volta. E’ qui, *coram Deo*, che la loro esistenza individuale diventa un argomento espressamente di partecipazione e non resta più naturalmente faccenda (affari)²⁸². Fintantochè lui sta in piedi davanti al suo Fattore, l’uomo è completamente un’esistenza unica. Possiamo vedere una corrispondenza tra la duplice origine dell’uomo in Adamo e nel Creatore così come la Arendt lo presenta nel *Der Liebesbegriff* e la nozione di pluralità umana come la “paradoxical plurality of unique beings” così come viene descritta negli scritti maturi, particolarmente in *The Human Condition*.

b. Il significato della condizionatezza umana per la teoria dell’azione di Hannah Arendt e il suo pensiero morale.

²⁸⁰ Arendt, *Human Condition*, p. 8; trad. it., p. 8: “L’azione sarebbe un lusso superfluo, una capricciosa interferenza con le leggi generali del comportamento, se gli uomini fossero semplicemente illimitate ripetizioni riproducibili dello stesso modello, la cui natura o essenza fosse la stessa per tutti e prevedibile come quelle di qualsiasi altra cosa”.

²⁸¹ Arendt, *Human Condition*, p. 176; trad. it., p. stai attenta

²⁸² Cfr., Arendt, *Liebesbegriff*, p. 86: “In dem Glauben ist die Zugehörigkeit zur Welt in dem ursprünglichen Sinn der civitas terrena aufgehoben, aufgehoben damit zugleich die Angewiesenheit der Menschen aufeinander. Damit ist auch der Bezug zum Anderen aus der Selbstverständlichkeit, die die Angewiesenheit gab, herausgehoben. Die Aufhebung der Selbstverständlichkeit äußert sich einmal in dem Gebot zu *lieben*, und andererseits in der spezifischen *Indirektheit* dieser Liebe. Erst die Ausdrücklichkeit des eigenen Seins, das im Glauben ergriffen ist, macht auch das Sein des Anderen in der Äqualität ausdrücklich. Der Andere wird erst hier zum Bruder”; trad. it., p. 142: “Nella fede viene superata l’appartenenza al mondo nel senso originario della *civitas terrena* e al tempo stesso viene superata la relazione reciproca degli uomini. In questo modo anche il riferimento all’altro perde l’ovvietà risultante dalla dipendenza. Il superamento di tale ovvietà si manifesta, da un lato, nel comandamento di *amare*, dall’altro, nel carattere specificamente *indiretto* di tale amore. Solo il divenir esplicito del proprio essere, afferrato nella fede, rende esplicito anche l’essere dell’altro nell’uguaglianza. Solo qui l’altro diventa fratello”.

Per la teoria dell'azione, che definisce l'azione e la sua spontaneità –come una libera iniziativa presa nel contesto delle relazioni interpersonali- è di centrale importanza l'accettazione della dipendenza e condizionatezza umana. La dipendenza sembra limitare la spontaneità, e come può essere nuovo un nuovo inizio che dipende da condizioni precedenti? E' opportuno ricordare che la Arendt distingue tra inizio assoluto e inizio relativo e anche una "assoluta relativa spontaneità", utilizzando una alquanto paradossale formulazione per esprimere che la dipendenza umana dal mondo, che precede l'uomo, abolisce la libertà dell'azione²⁸³. Successivamente argomenteremo: l'accettazione di alcune circostanze è la preconditione di libertà dell'azione, la teoria dell'azione sta in piedi o cade con l'accettazione della condizionatezza umana, particolarmente le condizioni di natalità e pluralità umana, due condizioni centrali per il *Der Liebesbegriff*. Nel suo pensiero morale, per es., un uomo che dice: "Questo io non posso farlo" rifiutando un'azione da cui scaturirebbe un sicuro male²⁸⁴, è qualcuno che ha accettato la propria mancanza di auto-sufficienza e dipendenza. Argomenteremo che ciò può essere "rooted in his thoughts and remembrance", che mette "limits to what he can permit himself to do"²⁸⁵, perchè nel confronto con ciò che è dato, ha optato per la gratitudine piuttosto che per il risentimento.

i. Azione come fine in se stesso.

Un importante aspetto della teoria dell'azione è il richiamo alla nozione di azione di Aristotele, come un'attività che ha un fine in sé stesso, per cui o ha un significato in se stessa o non realizza il risultato. L'agire è altra cosa dal fare. L'attività di fare una scarpa realizza il proprio significato

²⁸³ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 110: "The distinction between an 'absolute' and a 'relative' beginning points to the same phenomenon we find in Augustine's distinction between the *principium* of the Heaven and the Earth and the *initium* of Man. And had Kant known of Augustine's philosophy of natality he might have agreed that the freedom of a *relatively* absolute spontaneity is no more embarrassing to human reason than the fact that men are *born* – newcomers again and again in a world that preceded them in time. The freedom of spontaneity is part and parcel of the human condition. Its mental organ is the Will"; trad. it., p. 430: "La distinzione tra un inizio 'assoluto' e un inizio 'relativo' indica lo stesso fenomeno implicito nella distinzione agostiniana tra il *principium* del Cielo e della Terra e l'*initium* dell'Uomo. E se avesse conosciuto la filosofia agostiniana della 'natalità', Kant avrebbe forse convenuto che la libertà di una spontaneità *relativamente* assoluta non è più imbarazzante per la ragione umana della circostanza che gli uomini *nascono* –nuovi venuti, sempre di nuovo, in un mondo che li ha preceduti nel tempo. La libertà della spontaneità costituisce parte integrante e ineliminabile della condizione umana. E il suo organo spirituale è la Volontà".

²⁸⁴ Cfr., Arendt, "Some Questions", pp. 78-79: "If you examine the few, the very few, who in the moral collapse of Nazi Germany remained completely intact and free of all guilt, you will discover that they never went through anything like a great moral conflict or crisis of conscience...Their conscience, if that is what it was, had no obbligaroty character, it said, 'This I *can't* do', rather than, 'This I *ought* not to do'...These people are neither heroes nor saint...We might call them moral personalities"; trad. it. Hannah Arendt, *Responsabilità e giudizio*, Torino, 2003, pp. 66-67: "Se prendete il caso di quei pochi, pochissimi, che durante il collasso morale della Germania nazista rimasero immuni da ogni colpa, scoprirete presto che costoro non hanno mai dovuto affrontare alcun conflitto morale o alcuna crisi di coscienza...La loro coscienza, se di questo si trattò, non parlò loro in termini di obbligazione, non disse loro 'Questo *non devo* farlo', ma semplicemente 'Questo *non posso* farlo'...Le persone di cui stiamo parlando non sono eroi o santi...Possiamo definirle personalità morali".

²⁸⁵ Arendt, "Some Questions", p. 101; trad. it., p. 86: "radicato nei suoi pensieri e nei suoi ricordi" e che "ci saranno limiti a ciò che si permetterà di fare".

nella realizzazione finale della scarpa. Contrariamente, un atto di generosità è significativo sia se la persona beneficiata si comporta da ingrato sia se l'aiuto è insufficiente a risolvere il problema. Qui, la "grandezza" dell'azione risiede in se stessa, così da essere significativa indipendentemente dalla realizzazione del risultato prefissato.

Emerge una stretta correlazione tra l'azione come un fine in se stessa e la condizione umana di natalità, intesa come creazione dell'uomo²⁸⁶.

Riconoscere la natalità di ogni uomo, il fatto che ha ricevuto l'esistenza da un altro, significa riconoscere è qualcosa di dato e pertanto deriva significato dalla propria origine. Se l'esistenza umana diventa significativa dalla sua origine, sarà significativa dall'inizio, indipendentemente dalla realizzazione dei futuri progetti. Fino a quando l'uomo intende se stesso come *creatura Dei*, la sua esistenza ha significato in se stessa – la sua esistenza ha inizio nel disegno di Dio, così che le sue *rationes* sono contenute nell'inizio della sua esistenza²⁸⁷. Se l'esistenza umana porta il proprio significato dentro se stesso, derivandolo dal suo inizio nel passato, allora attribuisce senso alle attività umane che portano e derivano il significato in se stesse e non dal loro risultato finale: azioni. Qui, la domanda appropriata all'azione non è: "Qual'era il suo risultato?", bensì "è degna di ricordo? Rivela principi significativi come l'amore, il coraggio, o la gratitudine?" Nell'istante in cui l'esistenza umana è già significativa perché ha l'inizio nel Creatore e non in quello può realizzare nella vita, così l'azione è significativa perché ha l'inizio nei seguenti principi: generosità, onore, lealtà. L'atto di generosità ha la sua finalità in se stesso; è significativo in se stesso perché è ispirato dalla generosità e mostra generosità. Un uomo riconciliato con la sua natalità/creazione, ha già il significato della propria esistenza, può essere tranquillo sugli effettivi risultati dell'azione. Un atto generoso, fatto per amore della generosità, è significativo a prescindere dal risultato; resterà degno di ricordo, anche quando eventi futuri renderanno inintelligibile i risultati sperati.

²⁸⁶ E' qui che E. Young-Bruhel vede una "importante eco" della tesi di dottorato nel suo lavoro maturo: "The shift in Arendt's dissertation from love as *appetitus* to love as memory of our nature as God's creatures has another important echo in Arendt's later work...Arendt argued in *The Human Condition* that action is not a matter of means and ends, as fabrication is. This claim seemed to imply that action does not involve planning or policy-making. But what Arendt meant, I think, is that action conceived of as planning alone is as insufficient as love conceived as *appetitus* alone. We act so that action is possible, which means that freedom is the principle of action. Planning is not precluded, but action fails to achieve its end may nevertheless be meaningful or great...Action engaged in only for the sake of an end may, on the other hand, adopt any means or pervert human relations by making into a means", E. Young-Bruhel, *Love for World*, p. 494.

²⁸⁷ La "filosofia dell'inizio" della Arendt non dipende dalla credenza in un Dio Creatore. Evidentemente lei parla del Creatore nel *Der Liebesbegriff*, dove tenta di riportare l'intuizione di Agostino. Alla sua mente esso è la propria natura dell'inizio a portare il suo significato, il suo "principio", in sé stesso; cfr. Arendt, *On Revolution*, New York, 1977, p. 212: "What saves the act of beginning from its own arbitrariness is that it carries its own principle within itself, or, to be more precise, that beginning and principle, *principium* and principle, are not only related to each other, but are coeval"; trad. it., Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione*, Milano, 1989, p. 245: "Ciò che salva l'atto dell'inizio dalla sua arbitrarietà è il fatto che porta in se stesso il proprio principio, il *principium* e il principio, non solo sono correlati fra loro, ma sono coevi".

Un'esistenza non riconciliata con il non essere fatto da se stesso, che si risente per aver ricevuto l'esistenza da un altro, non troverà il significato della sua esistenza nella relazione retrospettiva col passato, nel progetto del Dio Creatore o nel suo inizio generalmente detto. Se l'uomo cerca la sua completa indipendenza, cercherà di negare il passato poiché è qualcosa di semplicemente dato e non fatto da se stesso²⁸⁸.

Il passato condiziona l'uomo. La volontà non può volere a ritroso; il passato non può essere cambiato. L'uomo risentito, risentito dell'esistenza dipendente, vorrà distruggere il passato e la sua memoria. Qui, la Arendt commenta un'interpretazione heideggeriana di Nietzsche: "In order to will the future in the sense of being the future's master, men must forget and finally destroy the past. From Nietzsche's discovery that the Will cannot 'will backwards', there follow not only frustration and resentment, but also the positive, active will to annihilate what was. And since everything that is real has 'become', that is, incorporates a past, this destructiveness ultimately relates to everything that is"²⁸⁹. L'istante "diventa" qualcosa, cioè muove dal passato, e è fuori dal controllo umano; il solo modo della volontà di esercitare la possibilità è vivere nel futuro. L'uomo non può cambiare il passato, ma solo il futuro e solo nella misura in cui dipende da lui.

Così, qualche possibile significato può risiedere solo nel futuro, in cui l'uomo ha un certo potere. L'azione come fine in se stesso e indipendente dai risultati, rivelatore di significato nel ricordo, sembra trovare significato nel futuro. Ha senso parlare del ricordo della grandezza di un'azione solo se l'uomo ha un'idea del passato come integralmente degno di ricordo. Se niente merita ricordo perché il passato è il migliore soppressore, allora l'azione come fine in se stessa non ha alcun senso. Solo l'uomo riconoscente, che gratuitamente accetta la sua dipendenza dal passato, vorrà ricordare: "gratitude...is the spring of remembrance"²⁹⁰. L'uomo che rifiuta la sua dipendenza non vorrà ricordare il passato, perché è un rimando alla sua dipendenza, e ciò che è significativo dell'azione indipendente non gli si rivelerà mai dai risultati futuri.

Per l'uomo risentito, le attività umane sono significative solo nella misura in cui realizzano i risultati desiderati. L'azione è definita come "realizzazione sicura di risultati", cioè è sostituito dal fare. Nella sostituzione dell'azione col fare, vede una delle più importanti caratteristiche del totalitarismo, che può esistere anche in un mondo non totalitario. Tale sostituzione nel regno delle relazioni inter-umane mostra il *Sündenfall* dell'umanità occidentale e si fa carico di un potenziale

²⁸⁸ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 36: "The future as the Will's *project*...negates the given...the project negates the now as well as the past"; trad. it., p. 351: "Il futuro in quanto *progetto*...nega ciò che è dato...il progetto nega tanto l'adesso quanto il passato".

²⁸⁹ Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 178; trad. it., p. 503: "Per volere il futuro, nel senso di esserne il padrone, l'uomo deve dimenticare e da ultimo distruggere il passato. Dalla scoperta nietzschiana che la Volontà non può 'volere a ritroso' non seguono solo frustrazione e risentimento, ma anche la volontà attiva, positiva, di annientare quello che fu. E poiché tutto ciò che è reale è 'divenuto' vale a dire, incorpora un passato, la natura distruttiva del volere concerne in fin dei conti tutto ciò che è".

²⁹⁰ Cfr., Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 52.

distruttivo: “Proverbs like ‘You can’t make omelette without breaking eggs’ owe their general common-sense appeal to the fact that they represent, albeit in a vulgar form, some quintessence of Western philosophical thought. Their wisdom, like their magery, stems from Western mankind’s experience of fabrication: You can’t make a table without killing a tree...The element of destruction inherent in all purely technical activity becomes preeminent...as soon as its magery and its line of thinking is applied to political activity, action, or historical events, or any other interaction between man and man. Its current application to politics, by no means a monopoly to totalitarian thinking, indicates a profound crisis in applying our usual standards of right and wrong. Totalitarianism, in this as in most other respect, only draws the final, most unfettered consequences from certain heritages that have become predicaments”²⁹¹.

L’uomo non radicato nel passato, nella sua natalità o creazione, cercherà il significato della propria esistenza nei progetti, e il significato dipenderà dal successo o fallimento dei suoi progetti; inoltre, realizzerà tali progetti sempre per amore di un progetto progetto. Estremizzando, vedrà “every conceivable action as an instrument for something entirely different”²⁹². Quindi, uno come Himmler “guiding principles for the SS...reads: ‘No task exists for its own sake’”²⁹³.

Se ciò che conta è il risultato positivo di un progetto, allora l’azione come fine in se stessa non ha più alcun senso; in ogni cosa che fa, l’uomo tenderà a concepire se stesso come *homo faber*, anche nell’ambito delle relazioni inter-umane: “The moment man defines himself no longer as *creatura Dei*, he will find it very difficult not to think of himself, consciously or unconsciously, as *homo faber*”²⁹⁴.

ii. Azione come inter-azione.

Un altro importante elemento dell’azione, per la Arendt, è che è sempre inter-azione, “to act is to act-in-concert”²⁹⁵, cioè ogni uomo agisce sempre in una matrice di relazioni umane pre-esistenti. L’azione presuppone e costruisce un “intreccio” di relazioni umane. La condizione umana della pluralità è forse la più indicata all’uomo non auto-sufficiente, che ha un’esistenza dipendente. La condizione di pluralità umana mostra all’uomo la sua dipendenza e mancanza di sovranità. Poiché non agiamo mai da soli, non abbiamo mai la certezza delle conseguenze delle nostre azioni; non

²⁹¹ Arendt, “The Eggs Speak Up”, p. 283.

²⁹² Arendt, *Origins*, p. 409; trad. it., p. 561: “ogni azione concepibile come uno strumento per qualcosa di completamente diverso”.

²⁹³ Arendt, *Origins*, p. 409, nota 57; trad. it., p. 561 nota 57: “Uno dei principi formulati da Himmler per le SS diceva: ‘Nessun compito esiste per se stesso’”.

²⁹⁴ Arendt, “The Eggs Speak Up”, p. 283.

²⁹⁵ Cfr., Arendt, *Human Condition*, p. 123; trad. it., p. 87: “agire è agire insieme”; Arendt, *Origins*, p. 474; trad. it., p. 650: “agire è agire di concerto”; Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 201; trad. it., p. 528: “Gli uomini, se desiderano ottenere qualcosa nel mondo, devono agire di concerto”.

possiamo né prevedere i suoi risultati né disfare ciò che abbiamo fatto. Le nostre azioni, in quanto nuovi inizi, hanno sempre luogo in un intreccio di relazioni umane e creano intreccio di relazioni umane, così che anche gli altri uomini possono rispondere alla nostra azione con le loro proprie, altrettanto imprevedibili.

Martin Lutero, per es. iniziò qualcosa su cui dopo poco aveva perso il controllo, poiché anche gli altri uomini, hanno iniziato a agire e prendere iniziative. Quando la Germania contadina era incitata dalle sue parole e azioni, iniziò a rivoltarsi contro i principi, Lutero era fortemente spaventato, eppure non aveva modo di cambiare i risultati che lui stesso aveva ‘fatto’²⁹⁶. L’irreversibilità e l’imprevedibilità dell’azione rivela all’uomo la sua mancanza di sovranità: “That deeds possess such an enormous quality for endurance, superior to every other man-made product, could be a matter of pride if men were able to bear its burden, the burden of irreversibility and unpredictability, from which the action process draws its very strength. That this is impossible, men have always known. They have known that he who acts never quite knows what he is doing, that he always becomes ‘guilty’ of consequences he never intended or even foresaw, that no matter how disastrous and unexpected the consequences of his deed he can never undo it, that the process he starts is never consummated unequivocally in one single deed or event, and that its very meaning never discloses itself to the actor but only to the backward glance of the historian who himself does not act”²⁹⁷.

La Arendt vede nella “the great tradition of Western thought”²⁹⁸ la sostituzione dell’azione con il fare. L’azione, “by producing the web of human relationships, seems to entangle its producer to such an extent that he appears much more the victim and the sufferer than the author and doer of what he has done”²⁹⁹.

Questa è un’attività rischiosa, perché l’uomo perde facilmente il controllo sui processi che ha iniziato; per questa ragione, c’è sempre la tentazione “to turn away with despair from the realm of human affairs and to hold in contempt the human capacity for freedom”³⁰⁰. Sembra che proprio

²⁹⁶ Cfr., A. Franzen, *Kleine Kirchengeschichte*, Freiburg im Breisgau, 1988, p. 267.

²⁹⁷ Arendt, *Human Condition*, p. 233; trad. it., p. 172: “Che le azioni posseggano una così enorme capacità di durata, superiore a quella di qualsiasi altro prodotto umano, potrebbe esser ragione d’orgoglio se gli uomini riuscissero a sopportare il suo fardello, il fardello dell’irreversibilità e dell’imprevedibilità, da cui il processo dell’azione trae la sua vera forza. Che questo sia impossibile, gli uomini lo hanno sempre saputo. Sanno che chi agisce non sa mai ciò che sta facendo e diventa sempre ‘colpevole’ delle conseguenze che non ha mai inteso provocare o nemmeno ha previste, che per quanto disastrose e inaspettate siano le conseguenze del suo gesto, non può annullarle, che il processo cui dà avvio non si consuma mai inequivocabilmente in un singolo gesto o evento, e che il suo vero significato non si rivela mai all’attore, ma solo allo sguardo retrospettivo dello storico che non agisce”.

²⁹⁸ Arendt, *Human Condition*, p. 234; trad. it., p. 172: “la grande tradizione del pensiero occidentale”.

²⁹⁹ Arendt, *Human Condition*, pp. 233-234; trad. it., p. 172: “producendo l’intrico delle relazioni umane, sembra impigliarvi a tal punto chi la produce da farlo apparire molto più la vittima passiva che non l’autore e il realizzatore di ciò che fa”.

³⁰⁰ Arendt, *Human Condition*, p. 233; trad. it., p. 172: “a voltar le spalle con la disperazione alla sfera delle cose umane, e a disprezzare la facoltà umana della libertà”.

nella capacità d'agire, l'uomo sia libero: "Nowhere...does man appear to be less free than in those capacities whose very essence is freedom and in that realm which owes its existence to nobody and nothing but man"³⁰¹. Se il grado di libertà è proporzionato all'auto-sufficienza dell'uomo, allora anche nel "labor, subject to the necessity of life",e "in fabrication, dependent upon given material"³⁰², paradossalmente appare più libero che nella azione. La sola via d'uscita potrebbe sembrare l'astensione dall'agire, il rifugio "from the whole realm of human affairs as the only means to safeguard one's sovereignty and integrity as a person"³⁰³.

La crepa individuata dalla Arendt vede risiede nella "identification of sovereignty with freedom"³⁰⁴. La sovranità come completa auto-sufficienza è incompatibile con la pluralità. Ci troviamo di fronte a una pluralità di esistenze, che non possono essere sovrane: "If were true that sovereignty and freedom are the same, then indeed no man could be free, because sovereignty, the ideal of uncompromising self-sufficiency and mastership, is to the very condition of plurality. No man can be sovereign because not one man, but men, inhabit the earth...All the recommendations the tradition has to offer to overcome the condition of non-sovereignty and win an untouchable integrity of the human person amount to a compensation for the intrinsic 'weakness' of plurality"³⁰⁵. Per lei, la sovranità è attribuito solo a un dio: "In polytheist systems, for instance, even a god no matter how powerful, cannot be sovereign; only under the assumption of one god ("One is one and all alone and evermore shall be so") can sovereignty and freedom be the same"³⁰⁶.

³⁰¹ Arendt, *Human Condition*, p. 234; trad. it., p. 172: "Non c'è campo...dove l'uomo appaia meno libero che in quelle facoltà la cui vera essenza è la libertà, e in quella dimensione che non deve la sua esistenza a nessuno e a nulla se non all'uomo".

³⁰² Arendt, *Human Condition*, p. 234; trad. it., p. 172: "lavoro, soggetto alla necessità della vita", e "nella fabbricazione, dipendente da materiali dati".

³⁰³ Arendt, *Human Condition*, p. 234; trad. it., p. 173: "dall'intera sfera delle faccende umane come solo mezzo per salvaguardare la propria sovranità e integrità personali".

³⁰⁴ Arendt, *Human Condition*, p. 234; trad. it., p. 173: "identificazione di sovranità e libertà".

³⁰⁵ Arendt, *Human Condition*, p. 234; trad. it., p. 173: "Se fosse vero che la sovranità e la libertà si identificano, allora nessun uomo potrebbe esser libero, perchè la sovranità, l'ideale di non compromettere l'autosufficienza e la padronanza di sé, è in contraddizione con la condizione della pluralità. Nessun uomo può essere sovrano perchè non un uomo, ma gli uomini abitano la terra...Tutti i consigli che la tradizione ha da offrire per superare la condizione di non-sovranità e conseguire un'intangibile integrità della persona si riducono a una compensazione per la 'debolezza' intrinseca della pluralità".

Per l'idea dell'esistenza plurale incompatibile con l'onnipotenza o la completa sovranità si veda anche Arendt, *Denktagebuch*: "Wenn der Mensch allmächtig ist, dann ist in der Tat nicht einzusehen, warum es so viele Exemplare gibt, es sei denn, um diese Allmacht ins Werk zu setzen, also als reine objekthafte Helfer. Jeder zweite Mensch ist bereits ein Gegenbeweis gegen die Allmacht des Menschen, eine lebendige Demonstration, dass nicht alles möglich ist. Es ist primär die Pluralität, welche die Macht der Menschen und des Menschen eingrenzt. Die Vorstellung der Allmacht und des Alles-ist-Möglich führt notwendigerweise zu der Einzigkeit" (Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, vol. I, München, 2002, pp. 53-54, January 1951, entry 30; trad. It).

³⁰⁶ Arendt, *Human Condition*, pp. 234-235; trad. it., p. 173: "Nei sistemi politeistici, per esempio, anche un dio, per quanto potente, non può essere sovrano; solo con l'adozione di un solo dio ('Uno è uno, e solo, e sempre lo sarà') sovranità e libertà possono identificarsi". L'argomento della Arendt che la pluralità è necessariamente incompatibile con la sovranità, così che solo un Dio può essere sovrano, mentre è impossibile per molti beni essere così, l'eco dell'argomento scolastico del monoteismo. Cfr., Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles* I, 42, 3: "Ostensum est Deum esse omnino perfectum, cui nulla perfectio desit. Si igitur sunt plures dii, oportet esse plura huiusmodi perfecta. Hoc autem est impossibile: nam si nulli eorum deest aliqua perfectio, nec aliqua imperfectio admiscetur, quod ad hoc

Gli uomini potrebbero cercare di abolire la condizione di pluralità umana, negando agli altri la capacità di agire o sovrastandoli, oppure potrebbero rifugiarsi in un mondo fantastico e scambiare l'immaginario con il reale: "Yet, if these recommendations were followed and this attempt to overcome the consequences of plurality were successful, the result would be not so much sovereign domination of one's self as arbitrary domination of all others, or, as in Stoicism, the exchange of the real world an imaginary one where these others would simply not exist"³⁰⁷.

Così nella prima "soluzione" la Arendt mostra i sistemi totalitari del secolo scorso e le conseguenze dell'abolizione dell'azione e della pluralità umana. Con l'espedito della paura e del terrore, lo spazio metaforico tra gli uomini viene distrutto: "By pressing men against each other, total terror destroys the space between them"³⁰⁸, uccide ogni iniziativa personale sostituendo la pluralità umana con "the iron band of terror", che "makes out of many the One who unfailingly will act as though he himself were part of the course of history or nature"³⁰⁹. In questo modo, gli uomini non agiscono più, ma si "comportano" in modo completamente prevedibile e controllabile. Quindi, il dominio totalitario "risolve" i problemi posti dalla pluralità umana distruggendolo completamente. Il risentimento contro la pluralità umana è spiegabile solo se ricondotto al risentimento e alla ribellione contro la condizione umana di non sovranità.

Finché identifichiamo la libertà con l'auto-sufficienza, l'unica alternativa al ruolo arbitrario del totalitarismo o all'abilità mentale dello Stoicismo sembrerebbe: l'ammissione dell'assurdità dell'esistenza umana.

Agire, iniziare qualcosa di nuovo, è la capacità con cui si realizza la libertà, ma l'azione ha risvolti irrevocabili e imprevedibili, fuori dal controllo del suo iniziatore, l'autosufficienza ha il significato di manifestare se stessa: "If we look upon freedom with the eyes of the tradition, identifying freedom with sovereignty, the simultaneous presence of freedom and non-sovereignty, of being able to being something new and of not being able to control or even foretell its consequences, seems almost to force us to the conclusion that human existence is absurd"³¹⁰.

quod aliquid sit simpliciter perfectum, non erit in quo ad invicem distinguantur. Impossibile est igitur plures deos ponere.

³⁰⁷ Arendt, *Human Condition*, p. 234; trad. it., p. 173: "Tuttavia, se questi suggerimenti fossero seguiti e il tentativo di superare le conseguenze della pluralità fosse coronato dal successo, il risultato non sarebbe tanto il dominio sovrano di se stessi, quanto il dominio arbitrario di tutti gli altri o, come nello stoicismo, lo scambio del mondo reale con un immaginario in cui gli altri non esistono".

³⁰⁸ Arendt, *Origins*, p. 466; trad. it., p. 638: "Premendo gli uomini uno contro l'altro, il terrore totale distrugge lo spazio fra di essi".

³⁰⁹ Arendt, *Origins*, p. 466; trad. it., p. 639: "Nel ferreo vincolo del terrore, che distrugge la pluralità umana fondendola nel tutto unico che agisce infallibilmente come se fosse una parte del corso della storia o della natura".

³¹⁰ Arendt, *Human Condition*, p. 235; trad. it., pp. 173-174: "Se guardiamo alla libertà con gli occhi della tradizione, identificando libertà e sovranità, la simultanea presenza di libertà e assenza di sovranità, dell'essere capaci di iniziare qualcosa di nuovo e di non essere in grado di controllarne o anche solo impedirne le conseguenze, sembra quasi obbligarci a concludere che l'esistenza umana è assurda".

La Arendt individua un'altra via d'uscita: la libertà non deve essere identificata con l'auto-sufficienza, ma può esistere perfino sotto condizione di non sovranità. La strada che mostra la sua posizione è riferita alla prova fenomenologica. Sia l'uomo libero che quello mancante di sovranità sono ugualmente dati alla nostra esperienza. E' così assurdo negare l'uno così come negare l'altro. E' più plausibile porre la loro possibile co-esistenza e concede che perfino un'esistenza non sovrana può essere libera: "In view of human reality and its phenomenal evidence, it is indeed as spurious to deny human freedom to act because the actor never remains the master of his acts as it is to maintain that human sovereignty is possible because of the incontestable fact of human freedom. The question which then arises is whether our notion that freedom and non-sovereignty are mutually exclusive is not defeated by reality"³¹¹.

Per la Arendt c'è una strada in cui la capacità umana dell'azione, con cui l'uomo realizza la libertà e l'umana non-sovranità, è manifestata dal fatto che "the actor never remains master of his acts". Noi dobbiamo chiedere "whether the capacity for action does not harbor within itself certain potentialities which enable it to survive the disabilities of non-sovereignty"³¹². La capacità dell'umano agire ha a che fare con due attività: l'irreversibilità e l'imprevedibilità. La redenzione di queste due attività può essere attenuata dalla possibilità del perdono e della promessa dell'uomo: "The possible redemption from the predicament of irreversibility –of being unable to undo what one has done though one did not, and could not, have known what he was doing –is the faculty of forgiving. The remedy for unpredictability, for the chaotic uncertainty of the future, is contained in the faculty to make and keep promises. The two faculties belong together in so far as one of them, forgiving, serves to undo the deeds of the past, whose 'sins' hang like Damocles' sword over every new generation; and the other, binding oneself through promises, serves to set up in the ocean of uncertainty, which the future is by definition, islands of security without which not even continuity, let alone durability of any kind, would be possible in the relationships between men"³¹³.

Se ogni uomo ha il completo controllo sulle sue azioni, se potesse prevederne i risultati futuri oppure disfarle dopo averle fatte, non avrebbe bisogno della promessa e neppure del perdono. Ma

³¹¹ Arendt, *Human Condition*, pp. 235-236; trad. it., p. 174: "Di fronte alla realtà umana e alla sua evidenza fenomenica è tanto sbagliato negare la libertà all'agire umano, perchè l'attore non rimane mai padrone dei propri atti, quanto affermare che la sovranità umana è possibile dato il fatto incontestabile della libertà umana. Dobbiamo allora domandarci se la realtà non confuti la nostra idea che libertà e mancanza di sovranità si escludano a vicenda".

³¹² Arendt, *Human Condition*, p. 236; trad. it., p. 174: "se la capacità di agire non alberghi in se stessa certe potenzialità che le consentano di sopravvivere nonostante l'assenza di sovranità".

³¹³ Arendt, *Human Condition*, p. 237; trad. it., p. 175: "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 delle promesse. Le due attività si completano poiché una, il perdonare, serve a distruggere i gesti del passato, i cui 'peccati' pendono come la spada di Damocle sul capo di ogni nuova generazione; e l'altra, il vincolarsi con delle promesse, serve a gettare nell'oceano dell'incertezza, quale è il futuro per definizione, isole di sicurezza senza le quali nemmeno la continuità, per non parlare di una durata di qualsiasi genere, sarebbe nelle relazioni tra gli uomini".

“men, not Man, live on the earth and inhabit the world”³¹⁴, l’azione umana necessariamente sfugge al suo proprietario nel momento in cui è fatta; non ha alcuna garanzia su come gli altri uomini agiranno e reagiranno alla sua azione. Non può distruggere le azioni o i suoi risultati, qualora non ne fosse soddisfatto. Per la Arendt questo non è il motivo per pensare la pluralità umana come una debolezza o difetto dal quale il singolo può provare a fuggire attraverso una o un’altra strada. Piuttosto, la pluralità umana è la condizione dell’esistenza umana che potrebbe richiamare le capacità umane del perdono e della promessa.

ii. L’uomo tra risentimento e gratitudine.

Più volte ci siamo riferiti all’idea della Arendt che l’uomo, come esistenza condizionata, debba scegliere tra risentimento e gratitudine. L’uomo gratuitamente accetta le condizioni sotto cui la vita è data sulla terra, oppure può risentirsi, cercando di distruggere ogni cosa data, non fatta da se stesso e dipendente da lui. Per la filosofa, il totalitarismo è una ribellione contro la condizione umana in quanto tale³¹⁵. L’uomo cerca il completo controllo, reclamando di avere in mano la soluzione per la spiegazione del passato e la sicura predizione del futuro³¹⁶. Per provare che detiene la chiave del passato e del futuro, il dominatore totalitario ha bisogno di un ulteriore elemento: coerenza. Essa gli consente di predire il futuro con la stessa credibilità con la quale lo storico può parlare del passato. Da questo bisogno di coerenza, la Arendt ricava la specifica violenza e aggressività del totalitarismo: “The aggressiveness of totalitarianism springs not from lust for power, and if it feverishly seeks to expand, it does so neither for expansion’s sake nor for profit, but only for

³¹⁴ Arendt, *Human Condition*, p. 7; trad. it., p. 7: “gli uomini, e non l’Uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo”.

³¹⁵ Cfr., con la spiegazione che J. Bernauer dà di quello che lui considera essere il punto centrale di *Origins of Totalitarianism*: “The focus of her portrayal is not the wicked deeds perpetrated by individual men but rather a fallen state, a sinful condition...It is man’s rebellion against the human condition itself, the determination to create a new man according to a technology justified by ideological claims to absolute knowledge of the laws of life and history...In fact, she is describing a fallen state that makes revolt against the human condition a universal temptation. She will later pay tribute to the American Revolution’s awareness of this Christian realism which prevented its leaders from sharing the ‘absurd hope’ that man ‘might still be revealed to be an angel’”(J. Bernauer, “The Faith of Hannah Arendt: *Amor mundi* and Its Critique – Assimilation of Religious Experience”, in *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Dordrecht, 1987, p. 12).

Bernauer parla di “Christian realism” della Arendt. La Arendt stessa commentando Chesterton e Pègy scrive: “The insistence of the Christian doctrine on man’s limited condition was somehow enough of philosophy to allow its adherents a very deep insight into the essential inhumanity of all those modern attempts –psychological, technical, biological – to change man into the monster of a superman. They realized that a pursuit of happiness which actually means to wipe away all tears will pretty quickly end by wiping out all laughter. It was again Christianity which taught them that nothing human can exist beyond tears and laughter, except the silence of despair” (Hannah Arendt, “Christianity and Revolution”, in Hannah Arendt, *Essay in Understanding, 1930-1954*, New York, 1994, p. 154).

³¹⁶ Cfr., Arendt, *Origins*, p. 469: “The ideology treats the course of events as though it followed the same ‘law’ as the logical exposition of its ‘idea’. Ideologies pretend to know the mysteries of the whole historical process –the secrets of the past, the intricacies of the present, the uncertainties of the future – because of the logic inherent in their respective ideas”; trad. it., p. 642: “L’ideologia tratta il corso degli avvenimenti come se seguisse la stessa ‘legge’ dell’esposizione logica della sua ‘idea’. Essa pretende di conoscere i misteri dell’intero processo storico –i segreti del passato, l’intrico del presente, le incertezze del futuro- in virtù della logica inerente alla sua ‘idea’” .

ideological reason: to make the world consistent, to prove that its respective supersense has been right”³¹⁷.

In un mondo che può essere spiegato, che segue le leggi della storia nello stesso modo in cui una pietra segue la legge di gravità, non c'è posto per la pluralità umana. Se la pluralità umana fosse ammessa, potrebbero presentarsi novità, che il singolo non potrebbe prevedere. Qui, la pluralità umana deve essere abolita, lo spazio tra gli uomini deve essere convertito in “iron band of terror” e l’iniziativa umana essere eliminata alla radice. La novità deve essere evitata a ogni costo, in quanto minaccia il sistema che sta in piedi o fallisce con l’affermazione di una coerente spiegazione della totalità della storia: “It is chiefly for the sake of this supersense, for the sake of complete consistency, that it is necessary for totalitarianism to destroy every trace of what we commonly call human dignity. For respect for human dignity implies the recognition of my fellow-men or our fellow-nations as subjects as builders of worlds or cobuilders of a common world, No ideology which aims at the explanation of all historical events of the past and at mapping out the course of all the future can bear the unpredictability which springs from the fact that men are creative, that they can bring forward something so new that nobody ever foresaw it”³¹⁸.

Per la Arendt, il totalitarismo è radicato nel risentimento contro l’umana condizionatezza, in generale e contro la condizione dell’umana pluralità, in particolare. L’uomo moderno è venuto nei tempi e come conseguenza, lui: “has come to resent everything given, even his own existence – to resent the very fact that he is not the creator of the universe and himself. In this fundamental resentment, he refuses to see rhyme or reason in the given world”³¹⁹.

Sembra che il risentimento nei confronti della pluralità umana sia destinata a durare nel tempo; lo stesso vale per la regola totalitaria, che mira all’abolizione della pluralità umana e che “as a potentiality and an ever-present danger is only too likely to stay with us from now on”³²⁰. La Arendt oppone al risentimento un’alternativa, e che è “a fundamental gratitude for the few elementary

³¹⁷ Arendt, *Origins*, p. 458; trad. it., pp. 627-628: “L’aggressività del totalitarismo non deriva da sete di potenza; e se esso cerca febbrilmente di espandersi, non è né per smania di espansione né profitto, ma solo per ragioni ideologiche: per dimostrare su scala mondiale che la propria ideologia aveva ragione, per edificare un mondo fittizio coerente non più disturbato dalla fattualità”.

³¹⁸ Arendt, *Origins*, p. 458; trad. it., p. 628: “L’ideologia totalitaria non mira alla trasformazione delle condizioni esterne dell’esistenza umana né al riassetto rivoluzionario dell’ordinamento sociale, bensì alla trasformazione della natura umana che, così com’è, si oppone al processo totalitario. I *Lager* sono laboratori dove si sperimenta tale trasformazione, e la loro infamia riguarda tutti gli uomini, non soltanto gli internati e i guardiani. Non è in gioco la sofferenza, di cui ce n’è stata sempre troppa sulla terra, né il numero delle vittime. E’ in gioco la natura umana in quanto tale; e anche se gli esperimenti compiuti, lungi dal cambiare l’uomo, sono riusciti soltanto a distruggerlo, non si devono dimenticare le limitazioni di tali esperimenti, che richiederebbero il controllo dell’intero globo terrestre per produrre risultati conclusivi”.

³¹⁹ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 1st. ed, New York, 1951, p. 438.

³²⁰ Arendt, *Origins*, p. 478; trad. it., p. 656: “in quanto potenzialità e costante pericolo, ci resterà probabilmente alle costole per l’avvenire”.

things that deed are invariably given us, such as life itself, the existence of man and the world”³²¹. La gratitudine implica l'accettazione dell'esser dato e dell'essere condizionato delle cose. Solo un uomo riconciliato con la sua natalità, chi riconosce la sorgente della propria esistenza non in se stesso ma in altri o in un Altro, può essere riconoscente. Solo se accettiamo la dipendenza umana in generale, possiamo accettare ed essere riconoscenti per la condizione di pluralità, che è il modo in cui questo senso di gratitudine si manifesta in politica: “In the sphere of politics gratitude emphasized that we are not alone in the world. We can reconcile ourselves to the variety of mankind, to the differences between human beings – which are frightening precisely because of the essential equality of rights of all men and our consequent responsibility for all deeds and misdeeds committed by people different from ourselves – only through insight into the tremendous bliss that man was created with the power of procreation, that not a single man but Men inhabit the earth”³²².

Sommario

Il ricordo dell'origine dell'uomo, dell'esistenza come esistenza creata, ha un'importante ramificazione per la teoria dell'azione e il pensiero morale. Incontriamo questo tema sotto la medesima forma o sotto altre in tutti i suoi scritti più importanti. Nel *Der Liebesbegriff*, la Arendt presenta la dimenticanza dell'origine dell'uomo nel Creatore e la ricerca della sua esistenza in se stesso, per es. avere un'origine indipendente, come la quintessenza del peccato. In *The Origins of Totalitarianism*, presenta il totalitarismo come un movimento che esplicita questo peccato in tutte le sue conseguenze. In *The Human Condition*, viene presentata l'accettazione dell'umana non-sovrantà come prerequisito dell'agire e viene proposta la sostituzione dell'agire con il fare come l'attività con cui l'uomo acquista significato, controllo e per il quale non è dipendente dagli altri. In *The Life of the Mind* “Pensare” si ritorna all'idea del ricordo, mostrando le sue ripercussioni sulla morale. Nella parte conclusiva, ‘Volere’, all'inizio presenta la volontà come un tormentato-conflitto della facoltà e mostra come risolverlo con la trasformazione della volontà in amore, che, in ultima analisi, è l'affermazione dell'esistenza umana, di cui solo un uomo riconciliato con l'esistenza è capace: *amo: volo ut sis*. E' auspicabile tornare ancora una volta sulla revisione della tesi di dottorato, dove riassume la continuità tra la dissertazione e il suo pensiero maturo, particolarmente la teoria dell'azione e le idee morali, nel modo più conciso: “The decisive fact determining man as a conscious, remembering being is birth or ‘natality’, that is, the fact that we have entered the world through birth. The decisive fact determining man as a desiring being was death or mortality, the fact

³²¹ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 1st. ed, New York, 1951, p. 438.

³²² Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 1st. ed, New York, 1951, pp. 438-439.

that we shall leave the world in death. Fear of death and inadequacy of life are the springs of desire. In contrast, gratitude for life having been at all is the spring of remembrance”³²³.

La natalità, che è proprio la base della capacità dell'uomo di agire e di iniziare qualcosa di nuovo, è intimamente legata al ricordo. Il ricordo, nella sua relazione retrospettiva, è collegato alla gratitudine, unica alternativa al risentimento che causò il collasso morale del Ventesimo secolo, in Germania e in Russia.

³²³ Arendt, *Love and Saint Augustine*, pp. 51-52; trad. mia

CAPITOLO SECONDO

La Teoria dell'azione di Hannah Arendt

A. Che cos'è un'azione per la Arendt?

Se consideriamo il *Der Liebesbegriff* non essere la chiave interpretativa indispensabile per la comprensione del pensiero maturo della Arendt, però desideriamo argomentare che questo non solo è un testo importante, ma anche che si accorda bene sia con l'intero lavoro sia con la teoria dell'azione. A tal proposito si cercherà di identificare tale progetto, iniziando con la presentazione della teoria dell'azione, così come la troviamo in *The Human Condition* e occasionalmente in altri lavori.

Possiamo iniziare la discussione sulla teoria dell'azione, ponendo la domanda: “Che cos'è un'azione” per Hannah Arendt? Se intendiamo il “che cosa” nel senso di una definizione formale, allora dobbiamo tener conto che, in quanto studentessa di Heidegger e Jaspers, scrive nel contesto fenomenologico esistenziale tedesco³²⁴. L'autrice parla di “the human condition”, che non coincide con la “human nature”, e che se c'è una cosa del genere, allora “only a god could know and define”³²⁵. Invece di spiegare attraverso una definizione, nel senso di dire “an action is an xy”, preferisce farlo con la distinzione, differenziando, per es., tra “labor”, “work”, e “action”, in *The Human Condition* o tra “thinking”, “willing” e “judging” in *The Life of the Mind*. L'espressione “x

³²⁴ Lewis e Sandra Hinchman scrivono: “We should bear in mind that she remained an adherent of phenomenology and Existenz philosophy throughout her career” (L.P. e S.K. Hinchman, “In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenology Humanism”, *The Review of Politics* 46, no. 2 (1984), p. 185; e “Arendt's categories and very method of theorizing are not fully intellegible unless read against the background of Germany existenzialism” (L.P. e S.K. Hinchman, “Existenzialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers”, *The Review of Politics* 53, no. 3 (1991), p. 435). Per la Arendt c'è una significativa differenza tra filosofia esistenzialista tedesca e esistenzialismo francese. Cfr., il suo articolo “What is Existenz Philosophy?": “As distinct from existentialism, a French literary movement of the last decade, Existenz philosophy has at least a century-old history. It began with Schelling in his period and with Kierkegaard, developed in Nietzsche along a great number of as yet unexhausted possibilities, determined the essential part of Bergson's thought and of the so-called life-philosophy (*Lebensphilosophie*), until finally in postwar Germany, with Scheler, Heidegger, and Jaspers, it reached a consciousness, as yet unsurpassed, of what really is at stake in modern philosophy. The term ‘Existenz’ indicates, first, nothing more than the being of man, independent of all qualities and capacities that can be psychologically investigated” (Hannah Arendt, “What is Existenz Philosophy?”, *Partisan Review* 13, no. 1 (1946), p. 34).

A. dal Lago in, “La difficile vittoria sul tempo. Pensiero e azione in Hannah Arendt”, in Hannah Arendt, *La vita della mente*, Bologna, 1987, p. 11: afferma che “Hannah Arendt non è appartenuta a scuole nè ha fatto scuola”, ma anche che “l'immediato retroterra filosofico di Hannah Arendt (è) costituito dalla filosofia dell'esistenza (in tutta l'ambiguità e la problematicità di questa etichetta)” (A. dal Lago, “Una Filosofia della Presenza. Hannah Arendt, Heidegger e la possibilità dell'agire”, in *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, 1989, p. 94).

³²⁵ Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, 1958, p. 10; trad. it. Hannah Arendt, *Vita attiva. La condizione umana*, Milano, 1964, pp. 9-10: “la condizione umana...non coincide con la natura umana...” soltanto un dio potrebbe conoscerla e definirla”.

and y are not the same”ricorre spesso nei suoi scritti³²⁶; sostiene che “all our definitions are distinctions”³²⁷. Allora volgeremo lo sguardo alle distinzioni, descrizioni e esempi, e considereremo le loro implicazioni in relazione all’azione.

1. Azione come....

Un’affermazione controversa –

Una fondamentale contraddizione nel pensiero della Arendt?

La Arendt sussume l’azione sotto una categoria più ampia, e citare qualche tipo di azione è una difficile operazione. I paragrafi in cui sembra presentare l’azione nel modo Nietzscheano come oltre ogni valutazione morale, rivendicando la “grandezza” come il solo criterio di giudizio. Inizieremo con l’esame di questi paragrafi, perché reputiamo importante: “Fundamental and flagrant contradictions rarely occur in second-rate writers; in the work of great authors they lead into the very center of their work”³²⁸. Riteniamo che un attento esame di tali difficoltà, controversie e passaggi contraddittori possano condurci al centro della teoria dell’azione.

Nel paragrafo 28 di *The Human Condition*, posizionato nel capitolo quinto, al di fuori degli undici dedicati al tema dell’azione e che ha per titolo “*Power and Space of Appearance*”, noi leggiamo: “Unlike human behavior –which the Greeks, like all civilized people- judged according to ‘moral standards’, taking into account motives and intentions on the one hand aims and consequences on the other –action can be judged only by the criterion of greatness because it is in its nature to break through the commonly accepted and reach into the extraordinary, where whatever is true in common and everyday life no longer applies because everything that exists is unique and *sui*

³²⁶ Cfr., la sua testimonianza in Hannah Arendt, “On Hannah Arendt”, in *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York, 1979, p. 338: “I always start anything...by saying, ‘A and B are not the same’. And this, of course, comes right out of Aristotle”.

Cfr., Arendt, *Human Condition*, p. 170: “Thought and cognition are not the same”; trad. it., p. 122: “Pensiero e cognizione non sono la stessa cosa”; Arendt, *Human Condition*, p. 176: “Human distinctness is not the same as otherness”; trad. it., p. 127: “La distinzione degli esseri umani non si identifica con l’alterità”; Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, 1968, p. 474: “Isolation and loneliness are not the same”; trad. it., Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Milano, 1967, p. 650: “L’isolamento e l’estraneazione non sono la stessa cosa”; Arendt, *The Life of the Mind*, “Thinking”, New York, 1978, p. 15: “Truth and meaning are not the same”.

³²⁷ Arendt, *Human Condition*, p. 176; trad. it., p. 128: “tutte le nostre definizioni sono distinzioni”.

Cfr., Hannah Arendt, “Open Letter to Mr. Kissinger”, *Confluence* 3 (1954), pp. 119-120: “I cannot go into the question here of what a definition is and to what an extent we may, by inquiring into the nature of things, arrive at definitions. One thing is obvious: I can define only what is distinct and arrive at definitions, if at all, only through making distinctions...”.

In historical inquiries, it is not important to arrive at ready-made definitions, but constantly to make distinctions, and these distinctions must follow the language we speak and the subject matter we deal with. Otherwise, we shall soon land in a state of affairs where everybody speaks his own language and proudly announces before he starts: *I mean by... whatever helps me and strikes my fancy at the moment*”.

³²⁸ Arendt, *Human Condition*, pp. 104-105; trad. it., p. 74: “fondamentali e flagranti contraddizioni raramente si presentano negli scrittori di secondo piano; negli scritti dei grandi autori conducono al vero centro dell’opera”.

*generis*³²⁹. Qui, sembra suggerire che l'azione non sia soggetto di valutazione morale, così tanto è *sui generis*, e che ciò che conta nell'azione è: la sua grandezza³³⁰. A causa di questa relazione, in questa particolare sezione di *The Human Condition* si è guadagnata l'accusa di estetismo morale³³¹, oppure "grecofilia"³³². L'estetismo è una visione a- o anche antimorale dell'azione umana, dove le considerazioni morali non entrano in gioco³³³; con "grecofilia", le critiche sono rivolte all'amore per il pensiero greco in quanto tale³³⁴.

I problemi sollevati in questo passaggio sono abbastanza evidenti. Da una parte, c'è un'ebrea tedesca, a malapena sfuggita all'Olocausto e scioccata dal collasso morale; dall'altra, un autore che, assume una posizione staccata dagli eruditi, e che potrebbe essere letta come un perdonare³³⁵.

³²⁹ Arendt, *Human Condition*, p. 205; trad. it., p. 151: "Diversamente dal 'mero' comportamento umano –che i greci, come tutti i popoli civili, giudicavano secondo 'criteri mortali', tenendo conto di motivi e intenzioni da una parte e di scopi e conseguenze dall'altra- l'azione può essere giudicata solo mediante il criterio della grandezza, perché è nella sua natura interrompere ciò che è comunemente accettato e irrompere nello straordinario, dove non trova più applicazione ciò che è vero nella vita comune e quotidiana, perché in tale dimensione ogni cosa esistente è unica e *sui generis*".

³³⁰ Cfr., S. Belardinelli, "Natalità e azione in H. Arendt (Seconda parte)", *La Nottola* 4 (1985), pp. 52-53: "Si Ha l'impressione che la Arendt intenda porre l'azione al di là del bene e del male, confidando esclusivamente nella sua spontaneità e nell'ispirazione che può venirle dalla polis. E' come se gli uomini siano spinti ad agire esclusivamente dal desiderio di lasciare 'memoria perenne'".

Cfr., Bonny Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics*, New York, 1993, p. 79: "Moral standards are illicit in the realm of action, because, as condensation of previous settlements, they diminish action. If the deed is everything, then it cannot be judged or captured by general rules and categories; they can only succeed in masking or undermining the innovative and initiating power of action. The problem with general rules is that...they are inherently linked, in Arendt's view, to behavior, which is rule-governed, imitable, and never truly innovative".

Cfr., Dana R. Villa, "Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action", *Political Theory* 20, no. 2 (1992), p. 281: "Her desire to preserve the autonomy of action from the incursion of instrumental modes of thought leads her to invoke the analogy of the performing arts, and this analogy –with its emphasis on virtuosity and greatness- yields a conception of political action as agon, as heroic".

³³¹ Cfr., G. Kateb, "The Judgement of Arendt", *Revue Internationale de Philosophie* 53, no. 2 (1999): p. 134: "I do not mean to assert that Arendt completely excludes either the moral or the practical from the political sphere; and she does not insist on the place of a certain kind of truth in political life. Rather, she is out to *subordinate* practically and morality the aesthetic potentiality of politics".

Cfr., G. Kateb, "Political Action: Its Nature and Advantages", in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, 2000, p. 139: "(Arendt) seems to countenance indifference to morality, and even immorality. She contrasts what she calls 'human behavior' and political action. Only the former is judgeable by 'moral standards'...The only criterion of authentic politics, she says, is greatness...".

We could say that Arendt, like Machiavelli, tends to *substitute aesthetics from morality* as a restraint on political action".

Cfr., Dana R. Villa, "Arendt and Socrates", *Revue Internationale de Philosophie* 53, vol. 2 (1999), p. 257: "There is her (Arendt's) strange insistence that the world can be beautified though political action, through great words and needs, even though this may mean relegating 'care for one's soul' and the avoidance of injustice to the rank of 'ridiculous and unmanly' pursuits".

³³² Cfr., S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, 1996, p. 118.

Cfr., Dana R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror: Essay on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton, 1999, p. 115.

³³³ Cfr., Martin Jay e Leon Botstein, "Hannah Arendt: Opposing Views", *Prtsian Review* 45, no. 3 (1978), pp. 352-353.

Cfr., G. Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Oxford, 1984, p. 33.

³³⁴ Cfr., L. J. Biskowski, "Practical Foundations for Political Judgment: Arendt on actio and World", *The Journal of Politics* 55, no. 4 (1993), p. 869.

Cfr., H. Brunkhorst, "Ästhetik der Existenz –Foucault, Hannah Arendt, die Griechen und wir", *Revue Internationale de Philosophie* 53, no. 2 (1999), p. 230.

³³⁵ Cfr., Hannah Arendt, "A Reply (to Etic Voegelin)", in Hannah Arendt, *Essay in Understanding 1930-1954*, New York, 1994, p. 404; pubblicazione originale in *The Review of Politics* 15 (1953), pp. 76-84; trad. it., *Archivio 2.1950-1954*, a cura di S. Forti, Milano, 2003, pp. 173-180.

La pensatrice sembra dare un resoconto dell'azione che appare giustificare i più ripugnanti crimini, sullo base della grandezza³³⁶; effettivamente, cita dall'orazione funebre di Pericle: "Knew full well that he had broken with the normal standards for everyday behavior when he found the glory of Athens in having left behind 'everywhere everlasting remembrance (*mneneia aidia*) of their good and thei evil deeds'"³³⁷.

E continua, evidenziando che "greatness...or the specific meaning of each deed, can lie only in the performance itself and neither in its motivation nor its achievement"³³⁸. Il periodo in cui scrisse, era quello dei crimini mostruosi contro l'umanità, crimini che sarebbero "grandi" sia nella proporzione che nella meticolosa esecuzione. Parla del male, in termini di grandezza, in *The Origins of Totalitarianism* e nel libro su Eichmann. Nel Reoprtage su Eichmann, intendeva assumere una posizione obiettiva –così obiettiva e distaccata verso l'accusato che molti si sentirono offesi per la sofferenza inferta alle vittime- e tentò di "penasare" i crimini di Eichmann sulla base delle dimensioni, non in quanto interessata alla giustizia. Nel processo bisognava giudicare solo le sue azioni: "On trial are his deeds, not the suffering of the Jews, not the German people or mankind, not even anti-Semitism and racism"³³⁹.

Diversi tentativi di risolvere la contraddizione

Per risolvere la contraddizione, si possono percorrere due strade differenti.

- 1) C'è la posizione assunta dall'autrice, che le è valsa l'accusa di estetismo in cui propone e raccomanda una visione Greca pre-Socratica dell'azione. Alcuni critici vedono tutto il lavoro e il pensiero della Arendt compromesso dalla proposizione utilizzata in *The Human Condition*³⁴⁰.

³³⁶ J. Kateb, *Politics, Conscience*, p. 31.

Cfr., Dana R. Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton, 1996, p. 59.

Cfr., Hanna Pitkin, "Justice: On Relating Private and Public", *Political Theory* 9, no. 3 (1981), p. 341.

Cfr., G. Williams, "Love and Responsibility: A Political Ethic for Hannah Arendt", *Political Studies* 46, no. 5 (1998), p. 983.

³³⁷ Arendt, *Human Condition*, p. 206; trad. it., p. 151: "sapeva benissimo di aver rotto con i metri normali del comportamento quotidiano quando riconoscevano la gloria di Atene nell'aver lasciato 'ovunque memoria perenne' (*mnemeia aidia*) delle proprie buone e cattive gesta".

³³⁸ Arendt, *Human Condition*, p. 206; trad. it., p. 152: "la grandezza, il significato dello specifico di ogni atto, si trova solo nell'esecuzione e non nella motivazione né nella realizzazione".

³³⁹ Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the banality of Evil*, New York, 1977, p. 5; trad. it. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano, 1964, p. 13: "Al processo si devono giudicare le sue azioni, non le sofferenze degli ebrei, non il popolo tedesco o l'umanità, e neppure l'antisemitismo e il razzismo".

³⁴⁰ Tra questi c'è Kateb, *Politics, Conscience*, p. 31. Altri, come la S. Benhabib, vedono questo passaggio come una distrazione, che contraddice tutti gli altri suoi scritti e che può essere affrontato come "de-centering *The Human Condition*", un lavoro che è generalmente inteso come la più matura espressione del pensiero politico della Arendt. S. Benhabib, *Reclutant Modernism*, p. xxv.

- 2) Un recente gruppo di arendtiani, precisamente Roy T. Tsao e Jacques Taminiaux, che rivendica la concezione estetica del pensiero arendtiano insieme con la supposta “grecofilia”, e colloca la sua idea più nella Roma classica che nel contesto della Grecia classica³⁴¹.

La Arendt ama raccontare storie di persone dalla loro prospettiva³⁴²; infatti scrive la biografia di Rahel Varnhagen così come l'avrebbe scritta lei stessa³⁴³; nel *The Origins of Totalitarianism*, collega le condizioni di spirito dell'Imperialismo Boero del Sud-Africa nel modo in cui suggestionò alcuni lettori³⁴⁴; in *The Human Condition*, spiega le ragioni per l'istituzione della schiavitù³⁴⁵.

La comprensione testuale richiede una complessa argomentazione, in cui l'autore può relazionarsi a un'opinione diversa dalla propria: “greatness...or the specific meaning of each deed, can lie only in the performance itself and neither in its motivation nor its achievement”³⁴⁶. La difficoltà permane anche se si utilizza l'edizione tedesca del testo, che è scritto nel modo indicativo e non congiuntivo, modalità richiesta in Germania per collegarsi all'opinione di un altro. Il fatto che questi paragrafi siano scritti nel modo indicativo, nella versione tedesca Germania, non riusciamo a spiegarlo con l'imperfetta padronanza della lingua inglese dell'autrice³⁴⁷.

La nostra proposta di soluzione

Secondo noi, c'è un altro modo di chiarire l'accusa di estetismo e a-moralismo Nietzscheano. Siamo d'accordo con Tsao che la chiave per comprendere questo difficile passaggio stia in quello

³⁴¹ Cfr., R. T. Tsao, “Arendt Against Athens: Rereading *The Human Condition*” in *Political Theory* 30, no. 1 (2002), pp. 97-123. Al supposto estetismo della Arendt, Tsao argomenta che: “seeming endorsement here of Pericles’ apparent willingness to countenance ‘evil deeds’ for the sake of greatness –an attitude that Nietzsche, for one, had frankly admired- is just about the sole textual basis for her critics’ frequent contention that her own theory of action embraces a similar Nietzschean immoralism”. A Tsao non è chiaro se la Arendt intendesse realmente appoggiare la posizione di Pericle, infatti argomenta che per quest'ultimo la grandezza dell'azione “amounts to whether a deed succeeds in attaining ‘everlasting remembrance’ through its performance alone –so that it would ‘not need the transforming reification of *homo faber* to keep it in reality””. Tale idea di grandezza sembra a malapena compatibile con il pensiero della Arendt, per cui “there are no such deeds”. Per l'autrice, “even Achilles, the consummate hero, depends on the poet, *homo faber*”. Tsao ritiene che “(Arendt) does not mean for the beliefs that she ascribes to the Greeks to be identified with her own”, Roy T. Tsao, “Arendt’s Argument: Action in *The Human Condition*, Conscience in *The Life of the Mind*”, Princeton, 2000, p. 108. J. Taminiaux, “Athens and Rome”, in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, 2000, pp. 165-177; J. Taminiaux, “Performativité et Grècomanie?” *Revue Internationale de Philosophie*, 53, no. 2 (1999), pp. 191-205.

³⁴² Cfr. S. Benhabib, *Reclutant Modernism*, pp. 88-89.

³⁴³ Cfr., Arendt, *Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, München, 1959, p. 12.

³⁴⁴ Cfr., S. Dossa, “Hannah Arendt on Eichmann: The Public, the Private and Evil”, *The Review of Politics* 46, no. 2 (1984), p. 179.

³⁴⁵ Cfr., Arendt, *Human Condition*, p. 84; trad. it., p. 60.

Cfr., Dana R. Villa, *Fate of the Political*, p. 28.

³⁴⁶ Arendt, *Human Condition*, p. 206; trad. it., p. 152: “la grandezza, il significato di ogni atto, si trova solo nell'esecuzione e non nella motivazione né nella realizzazione”.

³⁴⁷ Cfr., Tsao, “Arendt’s Argument”, pp. 109-110. Cfr., Hannah Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, Milano, 1964, *Introduzione*.

che lei intende con “criterion of greatness”. Nella nostra visione, la grandezza dell’azione per la Arendt non è riferita alla sua capacità di “attaining ‘everlasting remembrance’ through its performance alone”, come Tsao suggerisce³⁴⁸, ma al fatto che l’azione, in contrasto alla fabbricazione, ha un fine. Questa è una soluzione intravista da Taminiaux, quando scrive: “When Arendt claims that the ‘specific meaning of each deed can lie only in the performance itself’...she simply paraphrases the words of Aristotle in *The Nicomachean Ethics*: ‘doing and making are generically different, since making aims at an end distinct from the act of making, whereas in doing the end cannot be other than the act itself: doing well is itself the end’ (1140b3-6)”³⁴⁹.

Appena un paragrafo dopo aver fatto la controversa affermazione che l’azione cade esclusivamente sotto il “criterio di grandezza” Arendt scrive: “It is this insistence on the living deed and the spoken word as the greatest achievements of which human beings are capable that was conceptualized in Aristotle’s notion of *energeia* (‘actuality’), with which he designated all activities that do not pursue an end (are *ateleis*) and leave no work behind (no *par’ autas erga*), but exhaust their full meaning in the performance itself. It is from the experience of this full actuality that the paradoxical ‘end in itself’ derives its original meaning; for in these instances of action and speech the end (*telos*) is not pursued but lies in the activity itself which therefore becomes an *entelecheia*, and the work is not what follows and extinguishes the process but is imbedded in it; the performance is the work, is *energeia*”³⁵⁰.

La grandezza dell’azione risiede nel fatto che l’azione è un’attività significativa in se stessa. L’azione per la Arendt è *entelecheia* un’attività che ha una sua fine in se stessa, che è fatto per suo

³⁴⁸ Tsao, “Arendt Against Athens”, p. 113.

³⁴⁹ Cfr., Tsao, “Arendt Against Athens”, p. 113.

³⁵⁰ Arendt, *Human Condition*, p. 206; trad. it., p. 152: “E’ questa accentuazione dell’attività vivente, del compiere azioni e pronunciare discorsi, come le più grandi realizzazioni di cui siano capaci gli esseri umani, che fu concettualizzato nella nozione aristotelica di *energeia* (‘attualità’, nel senso di essere in atto), con cui il filosofo designava tutte le attività che non perseguono un fine (che sono *ateleis*) e non lasciano dietro di sé delle opere (nessuna *par’ autas erga*), ma esauriscono il loro pieno significato nell’esecuzione stessa. E’ dall’esperienza di questa piena attualità che il paradossale ‘fine in se stesso’ deriva il suo significato originale; infatti, in queste forme di azione e discorso il fine (*telos*) non è perseguito, ma si trova nella stessa attività che diventa quindi una *entelecheia*, e l’opera non è ciò che segue ed estingue il processo ma vi è incorporata; l’esecuzione è l’opera, è *energeia*”. Noi possiamo notare che, qui, la Arendt si riferisce a entrambi: parola e azione. Noi discuteremo che per la Arendt la parola è un modo dell’azione. In *The Origins of Totalitarianism* la Arendt scrive: “The fanaticism of the elite cadres, absolutely essential for the functioning of the movement, abolishes systematically all genuine interest in specific jobs and produces a mentality which sees every conceivable action as an instrument for something entirely different. And this mentality is not confined to the elite but gradually pervades the entire population, the most intimate details of whose life and death depend upon political decisions –that is, upon causes and ulterior motives which have nothing to do with performance” (Arendt, *Origins*, p. 409.); trad. it., p. 561: “Il fanatismo dei quadri dell’*élite*, assolutamente indispensabile per il funzionamento del movimento, elimina sistematicamente ogni genuino interesse per l’attività specifica e genera una mentalità che porta a considerare ogni azione concepibile come uno strumento per qualcosa di completamente diverso. E questa mentalità non è circoscritta all’*élite*, ma gradualmente pervade l’intera popolazione, che viene a dipendere nei più intimi particolari, per la vita e la morte, da decisioni politiche, cioè da cause e motivi che non hanno nulla a che fare con l’attività in quanto tale”.

proprio amore piuttosto che per amore di qualcos'altro; la sua produzione è il suo compimento, suo *energeia*³⁵¹.

Il merito della Arendt consiste nell'aver attribuito alla nozione aristotelica dell'azione un fine in se stessa, per es., la praxis –insieme con la distinzione da (vedi term greco)- tralasciato nel dibattito con gli eruditi³⁵². Questo ci sembra essere un contributo importante alla teoria dell'azione. Tale idea ci aiuterà a vedere i due controversi passaggi citati in una nuova luce. Esso: “Unlike human behavior –which the Greeks, like all civilized people, judged according to ‘moral standards’, taking into account motives and intentions on the one hand and aims and consequences on the other- action can be judged only by the criterion of greatness because it is in its nature to break through the commonly accepted and reach into the extraordinary, where whatever is true in common and everyday life no longer applies because everything that exists is unique and *sui generis*”³⁵³, e oltre: “Greatness, therefore, or the specific meaning of each deed, can lie only in the performance itself and neither in its motivation nor its achievement”³⁵⁴.

Poichè la Arendt pensa all'azione come attività che ha un fine in se stessa, che cosa dice sulla grandezza e il significato dell'azione potrebbe essere inteso in modo nè estetico nè nietzschiano. La tradizione classica e medievale sono concordi nell'affermare che le cose fatte per proprio amore sono più grandi di quelle fatte per amore di qualcos'altro. Aristotele inizia l'*Etica Nicomachea* evidenziando che c'è una gerarchia delle attività: per es., l'equitazione è un'attività “più grande” che fare le briglie, per il semplice fatto che l'ultimo è subordinato al precedente³⁵⁵. Conseguentemente,

³⁵¹ Per l'etimologia dell'*entelechia*, si veda Heidegger nelle sue letture su Aristotele tenute a Marburgo nel 1924, M. Heidegger, *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944*, vol. 18, Frankfurt am Main (V. Klostermann), 2002, p. 296: “ ‘Entelechia: ‘Gegenwart, Gegenwärtigsein eines Seienden als Ende’ im Sinne des letzten Punktes, das fertig ist, das sich in sich selbst in seinem ‘Ende’ hat –telos als Charakter des Dasein, das Fertige ausmachend; *entelechia*: das, was sich in seinem Fertigen hält, was im eigentlichen Sinne da ist” (M. Heidegger, “Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie”).

Si veda anche G. A. Blair, “The Meaning of ‘Energeia’ and ‘Entelechia’ in Aristotle”, *International Philosophical Quarterly* 7 (1967), p. 110; e “The Meaning of ‘Energeia’ and ‘Entelechia’ in Aristotle”, pp. 116-117.

³⁵² Cfr. S. Belardinelli, “Natalità e azione...(Seconda parte), pp. 44-45: “Nel caso dell'agire, ...ci troviamo di fronte a un'attività che può dirsi ‘riuscita’ solo a patto di realizzare in se stessa, in quanto attività, il proprio fine...Questo è lo status dell'agire, e la Arendt ha il merito indiscusso di essere tra i primi a rimetterlo in circolazione”.

Cfr., S. Belardinelli, “Natalità e azione...(Seconda parte), p. 45 nota 70, dove si riferisce a J. Habermas: “A questo proposito giova forse ricordare che anche Habermas dichiara di dovere alla Arendt la scoperta della distinzione tra *prassi e tecne*”.

³⁵³ Arendt, *Human Condition*, p. 205; trad. it., p. 151: “diversamente dal mero ‘comportamento’ umano –che i greci, come tutti i popoli civili, giudicavano secondo ‘criteri morali’, tenendo conto di motivi e intenzioni da una parte e di scopi e conseguenze dall'altra- l'azione può essere giudicata solo mediante il criterio della grandezza, perché è nella sua natura interrompere ciò che è comunemente accettato e irrompere nello straordinario, dove non trova più applicazione ciò che è vero nella vita comune e quotidiana, perché in tale dimensione ogni cosa esistente è unica e *sui generis*”.

³⁵⁴ Arendt, *Human Condition*, p. 206; trad. it., p. 152: “la grandezza, il significato specifico di ogni atto, si trova solo nell'esecuzione e non nella motivazione nè nella realizzazione”. In *Vita Activa*, l'edizione tedesca di *The Human Condition*, noi leggiamo, a differenza del testo inglese: “Die Größe aber, bzw. der inneren jeweiligen Tat in ihrer Einzigartigkeit zukommende Sinn, liegt weder in den Motiven, die zu ihr getrieben, noch in den Zielen, die sich in ihr verwirklichen mögen; sie liegt einzig und allein in der Art ihrer Durchführung, in dem *Modus des Tuns Selbst*” (Hannah Arendt, *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, München, 1981, p. 261.).

³⁵⁵ Cfr., Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1094a 4.

le attività più grandi di cui gli uomini sono capaci sono quelle che fanno per proprio amore. La loro “grandezza” e “specifico significato” risiede “solo nel loro compimento”. In altre parole, la Arendt è lontana dal suggerire che ogni azione, irrispettosa del suo potenziale morale, è buona; piuttosto suggerisce che l’azione è qualcosa di grande, semplicemente in virtù dell’essere fatta pre amore di se stessa, più grande delle attività fatte per amore di qualcos’altro.

Uno dei criteri per dire se un’attività è un’azione, per es., qualcosa che è in se stessa significativa, è chiedere se possiamo raccontarne la storia³⁵⁶; se qualcosa ha significato, allora se ne può raccontare la storia. Questa caratteristica dell’azione si applica sia alle azioni buone sia a quelle cattive; Per la Arendt, anche le azioni –cattive- sono azioni. In un passaggio aggiunto nell’edizione tedesca, noi possiamo leggere: “Handeln, das an Untaten versagt...bewegt sich in Geflecht der Taten, und Verfehlungen sind auch Taten in dem gleichen Sinne, wie mißratene Gegenstände immer noch Produkte des Herstellens sind”.³⁵⁷ Le azioni cattive, in quanto azioni, hanno coerenza e interno significato, se ne può raccontare una storia e diventare oggetti di ricordo: “Thucydides, or Pericles, knew full well that he had broken with the normal standards for everyday behavior when he found the glory of Athens in having left behind ‘everywhere everlasting remembrance (*mnemeia aidia*) of their good and their evil deeds’”³⁵⁸.

Ritorniamo alla domanda iniziale: come Pericle può suggerire che gli Ateniesi possano gloriarsi non solo delle loro buone ma anche cattive azioni, e come può la Arendt citarlo in apparente approvazione?. Qui, è molto importante capire gli scritti dell’autrice sul sistema totalitario, “radical evil”³⁵⁹. Il bersaglio sistema, in Germania e in Russia, era abolire l’azione e quindi di distruggere l’individualità. Per quanto riguarda l’abolizione dell’azione, possiamo citare un passaggio de *Origins*: “The fanaticism of the elite cadres...abolishes systematically all genuine interest in specific jobs and produces a mentality which sees every conceivable action as an instrument for something entirely different. And this mentality is not confined to the elite but gradually pervades the entire population, the most intimate details of whose life and death depend upon political decisions –that is, upon causes and ulterior motives which have nothing to do with performance”³⁶⁰. Poco

³⁵⁶ Cfr., Arendt, *Human Condition*, p. 97: “Actions and speech, which, as we saw before, belonged close together in the Greek understanding of politics, are indeed the two activities whose end result will always be a story with enough coherence to be told, no matter how accidental or haphazard the single events and their causation may appear to be”; trad. it., p. 70: “l’azione e il discorso che, come abbiamo visto in precedenza, erano strettamente contigui nella concezione greca della politica, costituiscono certamente le due attività il cui risultato finale sarà sempre storia abbastanza coerente per essere raccontata, per quanto possano sembrare accidentali e fortuiti i singoli eventi e il loro occorrere”.

³⁵⁷ Arendt, *Vita Activa*, p. 308.

³⁵⁸ Arendt, *Human Condition*, pp. 205-206; trad. it., p. 151: “Tucidide e Pericle sapevano benissimo di aver rotto con i metri normali del comportamento quotidiano quando riconoscevano la gloria di Atene nell’aver lasciato ‘ovunque memoria perenne (*mnemeia aidia*) delle proprie buone e cattive gesta”.

³⁵⁹ Arendt, *Origins*, p. 459; trad. it., p. 628: “male radicale”.

³⁶⁰ Arendt, *Origins*, p. 409; trad. it., p. 561: “Il fanatismo dei quadri dell’*élite*, assolutamente indispensabile per il funzionamento del movimento, elimina sistematicamente ogni genuino interesse per l’attività specifica e genera una

dopo, descrive la distruzione dell'individuo che condusse: "After murder of the moral person and annihilation of the juridical person, the destruction of the individuality is almost always successful...For to destroy individuality is to destroy spontaneity, man's power to begin something new out of his own resources, something that cannot be explained on the basis of reactions to environment and events. Nothing then remains but ghastly marionettes with human faces, which all behave like the dogs in Pavlov's experiment, which all react with perfect reliability even when going to their own death, and which do nothing but react"³⁶¹. La Arendt mostra una società di massa, in cui gli uomini hanno perduto la loro individualità, sono resi incapaci di agire e diventano simili a animali.

Nell'abolizione dell'azione, possiamo trovare qualche delucidazione nella provocativa affermazione di Pericle, che consiste nel lasciare memoria perenne: "everlasting remembrance of their good and their evil deeds"³⁶². Riteniamo, per la Arendt, essere rilevante, nella formulazione di Pericle, il gloriarsi delle azioni sia buone che cattive, perché testimoniano l'umana capacità dell'agire; significa gloriarsi della capacità di fare cose per proprio amore e farle in virtù della propria iniziativa. In questo consiste la sua "grandezza", a prescindere dall'utilizzo che se ne fa.

Che ci siano attività che hanno il loro "fine" in se stesse è come tale una non controversa affermazione. Come la Arendt ricorda, Aristotele menziona il suonatore di flauto come un classico esempio di un'attività che è una *energeia*³⁶³. Infatti, per la Arendt, la politica "can be likened to such activities as healing or navigation, where, as in the performance of the dancer or play-actor, the 'product' is identical with the performing act itself"³⁶⁴. Il proposito e il risultato di tali attività risiedono nella loro realizzazione; il risultato del suonatore di flauto è il suono del flauto. Ciò è ininfluente anche se il suonatore ha in mente il diletto dell'uditore o un compenso economico. Un'azione potrebbe essere ordinata a un'altra azione, come una persona potrebbe essere tentata di

mentalità che porta a considerare ogni azione concepibile come uno strumento per qualcosa di completamente diverso. E questa mentalità non è circoscritta all'*élite*, ma gradualmente pervade l'intera popolazione, che viene a dipendere nei più intimi particolari, per la vita e per la morte, da decisioni politiche, cioè da cause e motivi che non hanno nulla a che fare con l'attività in quanto tale".

³⁶¹ Arendt, *Origins*, p. 455; trad. it., p. 623: "Dopo l'uccisione della persona morale e l'annientamento della persona giuridica la distruzione dell'individualità riesce quasi sempre...Perché distruggere l'individualità è distruggere la spontaneità, la capacità dell'uomo di dare inizio con i propri mezzi a qualcosa di nuovo che non si può spiegare con la reazione all'ambiente e agli avvenimenti. Allora non rimangono altro che sinistre marionette con volti umani, che si comportano tutte come il cane dell'esperimento di Pavlov, che reagiscono tutte con perfetta regolarità anche quando vanno incontro alla propria morte, e che si limitano a reagire".

³⁶² Arendt, *Human Condition*, p. 206; trad. it., p. 151: "aver lasciato ovunque 'memoria perenne (*mnemeia aidia*) delle proprie buone e cattive gesta".

³⁶³ Cfr., Arendt, *Human Condition*, p. 206, nota 35, dove lei, per il concetto di *energeia*, cita alcuni esempi: *Eica Nicomachea*, 1094a 1-5; *Fisica*, 201b 31, *Sull'anima*, 417a 16 e 431a 6. Gli esempi più frequentemente riportati sono l'atto del vedere e il suonare il flauto.

³⁶⁴ Arendt, *Human Condition*, p. 207; Trad. mia: "può essere paragonata a attività come la guarigione o navigazione, dove, come nella prestazione di un danzatore o di un attore, il 'prodotto' è identico alla prestazione stessa"; "trad. it., p. 152: "può essere paragonata ad attività come la guarigione del corpo malato e la navigazione (dove, come nella prestazione di un danzatore o di un attore, il 'prodotto' coincide con la stessa prestazione) è come cogliere un'eco affievolita dell'esperienza prefilosofica greca dell'azione e discorso in quanto pura attualità".

commettere adulterio. Anche se una persona ruba in ordine alla commissione di adulterio, lei ruba ancora³⁶⁵. Allo stesso modo, anche se qualcuno è un suonatore di flauto secondo la modalità di intrattenere le altre persone, o ricevere un compenso, “il suonatore di flauto” è all’interno di un’attività intellegibile³⁶⁶.

Analisi con esempio

La Arendt non vuole restringere il campo dell’azione al compimento di arte e giochi; usa il compiere arti come esempio per spiegare quale tipo di attività sia l’azione, senza ridurla a esse. Per una migliore comprensione di ciò che intende per azione e cosa significa per l’azione avere un fine in se stessa, rivolgeremo lo sguardo a tre esempi di azione, forniti dalla stessa autrice.

1) La discussione dell’azione sul beneficio all’altro uomo, viene preso in considerazione quando critica la “tradizione” nella figura di Aristotele e per provare a immaginare ogni azione nei termini del fare, cioè del produrre qualcosa.

Il 2) e 3) esempio, sono “rimedi” all’imprevedibilità e irreversibilità dell’azione: il perdono e la promessa.

Benefattore e azione

L’autrice sottolinea che Aristotele è intento nella distinzione tra *praxis* e *poiesis*³⁶⁷. Il filosofo stesso fa questa distinzione e afferma che il fine dell’azione è l’atto stesso³⁶⁸. Per la Arendt, Aristotele avvalorava la sua intuizione quando compara benefattore e artista, fornendole la tentazione di ridurre l’azione a un tipo di fare³⁶⁹. Tale comparazione implica che il benefattore faccia qualcosa che giovi a qualcuno; produce un’opera, lontano dall’atto del giovamento stesso: “With that candid absence of moralizing that is the mark of Greek, though not of Roman, antiquity, he (Aristotle) states first as a matter of fact that the benefactor always loves those he has helped more than he is loved by them. He then goes on to explain that this is only natural, since the benefactor has done a work, an *ergon*, while the recipient has only endured his beneficence. The benefactor, according to Aristotle, love is ‘work’, the life of the recipient which he has ‘made’, as the poet loves his poem... This explanation

³⁶⁵ Cfr., Tommaso d’Aquino, *Summa Theologica*, I-II, 18, 6.

³⁶⁶ Rifletti se inserire questa nota.

³⁶⁷ Arendt, *Human Condition*, p. 196; trad. it., p. 143: “distinguere nettamente fra azione e fabbricazione, *praxis* e *poiesis*”.

Cfr., Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1140, IV, iv, 2.

³⁶⁸ Cfr., Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1140b, VI, v, 3.

Cfr., J. Taminiaux, *La Fille de Thrace et le penseur professionnel –Arendt et Heidegger*, Parigi, 1992, p. 54.

³⁶⁹ Cfr., Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1167b-1168a, IX, vii, 1, 3-4.

shows clearly that he thinks of acting in terms of making, and of its result, the relationship between men, in terms of an accomplished 'work' (his emphatic attempts to distinguish between action and fabrication, *praxis* and *poiesis*, notwithstanding)³⁷⁰.

Dal passaggio in questione emerge che sta pensando nei termini di produzione artistica. Aristotele è incline a intendere la *praxis* in termini di *poiesis*. Resta la questione del perché ciò è rilevante e perché sarebbe un modo alternativo di guardare all'argomento. Lei continua: "In his instance, it is perfectly obvious how this interpretation...actually spoils the action itself and its true result, the relationship it should have established...In any event, work, such as the activity of the legislator in Greek understanding, can become the content of action only condition that further action is not desirable or possible; and action can result in an end product only on condition...that its own authentic, non-tangible, and always utterly fragile meaning is destroyed"³⁷¹. Nell'edizione tedesca di *The Human Condition*, la Arendt prosegue con ciò che significa fragile significato dell'azione, con cui un'azione può "produrre" da se stessa: "Auf jeden Fall können die herstellenden Tätigkeiten nur dann zum Inhalt des Handelns gemacht werden...wenn man bereit ist, auf das zu verzichten, was es von sich selbst her erzeugen kann –die sachlich nicht festlgbaren, ungreifbaren und immer äußerst zerbrechlichen Bezüge zwischen den Menschen"³⁷². Si evidenzia che l'azione, intesa nel senso di attività che ha il suo fine in se stessa, "produce" qualcosa. Il suo prodotto non si qualifica come un concreto e tangibile risultato, ma piuttosto come qualcosa di intangibile: "the web of human relationship"³⁷³. Quando scrive che l'azione ha sempre il suo fine in se stessa, sembra implicare che l'intreccio di relazioni non può essere progettato; esso sembra essere un co-prodotto dell'azione.

Sostiene che l'agire, inteso nei termini del fare rovinare il risultato dell'azione, ovvero la rete di relazioni è intrecciata con le azioni di dare e ricevere. Vorremmo suggerire che emerge una certa condizione paradossale delle vicende ottenute all'interno del regno delle umane vicende. Le relazioni umane sono costruite dall'azione, cioè dalle attività che hanno il fine in sé stessa. Pensavamo che si potesse produrre o fare relazioni umane, allo stesso modo in cui costruiamo una

³⁷⁰ Arendt, *Human Condition*, p. 196; trad. it., p. 143: "Con la candida assenza di moralismo che è caratteristica dell'antichità greca, se non della romana, egli afferma dapprima come cosa scontata che il benefattore ama sempre quelli che ha aiutato più di quanto essi non amino lui. Prosegue spiegando che è naturale che sia così, perché il benefattore ha fatto un lavoro, *ergon*, mentre il ricevente ha solo sopportato la beneficenza. Il benefattore, secondo Aristotele, ama la sua 'opera', la vita del beneficiario che egli ha 'fatto', come il poeta ama i suoi poemi...Questo passo mostra chiaramente che Aristotele pensa all'azione in termini di opera, e ai suoi esiti, le relazioni fra gli uomini, come 'opera' compiuta (nonostante il suo tentativo di distinguere nettamente fra azione e fabbricazione, *praxis* e *poiesis*)".

³⁷¹ Cfr., Arendt, *Human Condition*, p. 196; trad. it., pp. 143-144: "Nell'esempio esposto, è nettamente evidente come questa interpretazione...praticamente distrugge la stessa azione e il suo risultato, la relazione che avrebbe dovuto stabilire...Ad ogni modo, l'opera, come attività del legislatore nella concezione greca, può essere il contenuto dell'azione solo a condizione che un'ulteriore azione non sia desiderabile o possibile; e l'azione può sfociare in un prodotto finale solo a condizione che il suo autentico, intangibile e assolutamente fragile significato sia distrutto".

³⁷² Cfr., Arendt, *Vita Activa*, p. 246.

³⁷³ Cfr., Arendt, *Human Condition*, p. 183; trad. it., p. 133: "l'intreccio delle relazioni umane".

casa o facciamo le scarpe, noi rinunciamo a queste relazioni³⁷⁴. Col fare, il risultato è in primo piano; il risultato è di primaria importanza, sempre “giustifica” il risultato, per es., è il punto dell’attività³⁷⁵. Il fare non lascia alcun risultato aperto. Fare scarpe ha successo quando le scarpe sono ultimate; ma quando entrano in gioco altre persone, il risultato non può essere valutato allo stesso modo. Non si può fare un’altra persona, perché essi stessi sono liberi agenti che agiscono. Il benefattore che beneficia qualcuno nella speranza di produrre una relazione di lealtà e devozione sarà probabilmente deluso, come notò Aristotele³⁷⁶.

La Arendt suggerisce che l’intreccio di relazioni è un co-prodotto dell’azione. Perché l’azione ha il suo fine in se stessa, non viene meno col suo risultato. Abbiamo argomentato dove risiede la grandezza dell’azione per la Arendt, ovvero cosa è in primo piano non è il risultato bensì l’azione stessa. L’azione può lasciare un risultato aperto, quindi cede il posto a altri agenti. Una nota critica, potrebbe rilevare, che in questa relazione un aspetto dell’azione resta piuttosto oscuro. La Arendt sostiene che c’è il pericolo di intendere male l’azione, come un tipo di fare. L’intreccio delle relazioni, se noi l’immaginiamo come un intreccio di ‘amicizie’, non è solo il risultato dell’azione ma anche il suo punto di partenza. Come un altro se stesso, l’amico ci è già presente; e facciamo dei suoi bisogni un nostro proprio. Perché facciamo così non sta nella necessità di altre spiegazioni, come se giovando a un amico rendessimo intellegibile l’azione solo se possiamo aspettarci di ricevere qualche vantaggio aggiunto a esso.

Infatti, R. Spaemann evidenzia che la benevolenza, per es., il piacere per il bene di un’altra persona –*delectatio in felicitate alterius*, come Leibniz lo formula- è una naturale tendenza per gli esseri razionali, che sono capaci di trascendere i loro propri orizzonti e prendere gli interessi di un’altra persona e raggiungerli nelle loro proprie attività³⁷⁷. La benevolenza è un interesse razionale naturale al bene degli altri, e nella sua più pura manifestazione noi la chiamiamo amicizia³⁷⁸. Nell’amicizia l’altro ci è presente, molto spesso l’amicizia è alla radice dell’azione. Agire sull’amicizia costruisce e rinforza le relazioni, così ciò che la Arendt dice sulla costruzione dell’azione come una ragnatela di relazioni è certamente valido. Qui, noi necessitiamo di accentuare che le relazioni, particolarmente le relazioni di amicizia, non sono solo il risultato dell’azione ma molto spesso come sua radice. Se Peter presta soldi a John, perché John è in difficoltà economiche, Peter più probabilmente non pensa alla grandezza del beneficio come a un’attività meritevole in sé

³⁷⁴ A questo proposito, si veda, M. Rhonheimer, *Natural Law and Practical Reason: A Thomist View of Moral Autonomy*, (trad. Ing.), New York, 2000, pp. 109-138.

³⁷⁵ Cfr., Arendt, *Human Condition*, p. 153: “Here it is indeed true that the end justifies the means; it does more, it produces and organizes them”; trad. it., p. 109: “In questo campo è vero che il fine giustifica i mezzi; ma fa di più, li produce e li organizza”.

³⁷⁶ Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1167b, IX, vii, 1.

³⁷⁷ Cfr., R. Spaemann, *Happiness and Benevolence*, (trad. Ing) Edinburg, 2000, p. 78.

³⁷⁸ Cfr., R. Spaemann, *Happiness and Benevolence*, p. 109.

stessa –sebben esso è certamente una tale attività- e lui potrebbe non essere tutto che riguardante la gratitudine pensata da John. Che cosa è più probabilmente a motivare Peter a beneficiare John è John medesimo, che è suo amico e che si trova in difficoltà. Questo è un fatto dell’esperienza che merita di essere evidenziata e che la Arendt, nella sua considerazione a presentare l’azione come una fine in sé stessa, staccandola da ogni altra ulteriore fine o traguardo. Allo stesso tempo, agire dall’amore dell’amicizia non ritorna l’azione nel significare per qualche altra cosa; esso non gira l’azione in fare.

L’aporia dell’azione: irreversibilità e imprevedibilità.

Con l’intenzione di giungere a una migliore comprensione di ciò che intende per azione, e dopo aver analizzato la sua critica a Aristotele riguardante l’azione benefattrice, lavoreremo con i due esempi dell’azione forniti dall’autrice: la promessa e il perdono³⁷⁹. Azione è *entelecheia*, un’attività significativa in sé stessa e produttrice di risultati; ha effetti, anche se non sono identici al significato dell’azione. La Arendt evidenzia che questi effetti assumono il carattere di processi che solo temporaneamente sono sotto il controllo dell’agente, così che i risultati di un’azione sono in larga parte imprevedibili e qualche volta persino contrari alle iniziali intenzioni. Inoltre, non solo le conseguenze di un’azione sono imprevedibili, ma anche irreversibili. Una volta che qualche cosa è fatta, non può essere disfatta, non importa se l’agente è contento o meno del risultato³⁸⁰. Per la Arendt, le due grandi aporie dell’azione sono: l’imprevedibilità delle conseguenze e l’irreversibilità del processo iniziato³⁸¹; esse trovano guarigione rispettivamente nella promessa e nel perdono³⁸². Ora guardiamo a ciascuna delle due in maggior dettaglio.

Il perdono con esempio dell’azione

Quando la Arendt evidenzia che il perdono è un’azione, è coerente con quanto affermato dell’azione in un piccolo capitolo, all’inizio di *The Human Condition*, dove suggerisce che la grandezza dell’azione risiede nel suo significato, nel suo compimento e non nei risultati. Cosa intende per perdono che ha il significato nel suo compimento? La Arendt non nega che le azioni abbiano qualcosa fuori del proprio compimento. Questo è evidente quando dice: “Action almost never achieves its purpose”³⁸³.

³⁷⁹ Cfr., Honig, *Political Theory*, p. 84.

³⁸⁰ Cfr., Arendt, *Human Condition*, p. 233; trad. it., pp. 171-172.

³⁸¹ Qui c’è la questione dell’azione per Lutero.

³⁸² Arendt, *Human Condition*, pp. 236-237; trad. it., pp. 174-175.

³⁸³ Arendt, *Human Condition*, p. 184; trad. it., p. 134: “l’azione raramente consegue il suo scopo”.

Questo sarebbe impossibile se l'azione non avesse alcun proposito al di là del proprio compimento. Un danzatore non può non essere tale; e fin quando il danzare è il suo *telos*, danzare sarà sempre la sua realizzazione. Si potrebbe dire che per la Arendt, l'azione ha sempre il suo fine in se stessa, l'azione stessa, ma anche una fine, che coincide con una conclusione, positiva o fallimentare.

La questione è se il perdonare ha il suo fine in se stesso oppure no, anche se il risultato non è raggiunto. Ci chiediamo se è possibile raccontare storia sull'azione del perdono. Se prendiamo come cartina tornasole il fatto che di ogni azione se ne può raccontare una storia, l'azione, allora ogni azione contiene un significato in se stessa. La Arendt scrive: "For action and speech, which, as we saw before, belonged close together in the Greek understanding of politics, are indeed the two activities whose end result will always be a story with enough coherence to be told, no matter how accidental or haphazard the single events and their causation may appear to be"³⁸⁴.

Se per un'attività intesa come azione è necessario essere capaci di raccontare una storia, allora sembra che perdonare rientri in tale attività. La storia, per es., di come Corrie ten Boom dimenticò il soldato delle SS che gli fece da guardia nel campo di concentramento è significativo e l'azione del perdono, indipendente da ogni effetto o risultato conseguente³⁸⁵.

Il perdono per essere significativo, non ha bisogno di risultati sicuri, come la reale riconciliazione, il ripristino del matrimoni, o un'amicizia rinsaldata – tutto questo, dopo tutto, dipende anche dagli altri.

Si può notare che per la Arendt, perdonare è condizione indispensabile per continuare a co-esistere. Copre solo la "trasgressione", in contrasto con quello che chiama *skandala* o "male radicale", e è motivato dal fatto che gli altri non sanno quello che stavano facendo³⁸⁶. Il perdono è necessario, perché i risultati dell'azione non possono essere prevedibili in tutta la loro portata. Le nostre azioni ci intrappolano nelle conseguenze che non intendevamo o non avevamo previsto. Senza la possibilità di perdonare e essere perdonati, i nostri tentativi di controllare i risultati dannosi di una singola azione potrebbero facilmente impegnarci per tutta la nostra vita: "Without being forgiven, released from the consequences of what we have done, our capacity to act would, as it were, be confined to one single deed from which we could never recover; we would remain the

³⁸⁴ Arendt, *Human Condition*, p. 97; trad. it., p. 70: "Infatti l'azione e il discorso che, come abbiamo visto in precedenza, erano strettamente contigui nella concezione greca della politica, costituiscono certamente le due attività il cui risultato finale sarà sempre una storia abbastanza coerente per essere raccontata, per quanto possano sembrare accidentali o fortuiti i singoli eventi e il loro occorrere".

³⁸⁵ Cfr., Corrie ten Boom e Elizabeth Sherill, *The Hiding Place*, 1971, pp. 237-238.

³⁸⁶ Cfr., Arendt, *Human Condition*, p. 239; trad. it., pp. 176-177 ; cfr., Arendt, *Human Condition*, p. 240, nota 80; trad. it., p. 177 nota 80: "Questa interpretazione sembra giustificata dal contesto (*Luca*, 17, 1-5): Gesù introduce le sue parole additando l'inevitabilità delle 'offese' (*skandala*) che sono imperdonabili, almeno qui in terra; perché 'guai a colui per cui avvengono! Meglio sarebbe che una macina da mulino gli fosse messa al collo e fosse gettato nel mare'; e continua parlando del perdono dei peccati (*hamartanein*)".

victims of its consequences forever, not unlike the sorcerer's apprentice who lacked the magic formula to break to spell"³⁸⁷.

Quando le nostre azioni si inseriscono in un intreccio di relazioni, creandone sempre di nuove, producono conseguenze su altri agenti, non importa se le abbiamo considerate o meno. Per la Arendt, "trasgredire" nel senso di imprevedibile, è insita nella natura dell'azione. Il solo modo per sfuggire alla trasgressione è la rinuncia a agire. Allora, la trasgressione del perdono rende possibile l'azione: "Trepassing is an everyday occurrence which is in the very nature of action's constant establishment of new relationships within a web of relations, and it needs forgiving, dismissing, in order to make it possible for life to go on by constantly releasing men from what they have done unknowingly. Only through this constant mutual release from what they do can men remain free agents, only by constant willingness to change their minds and start again can they be trusted with so great a power as that to being something new"³⁸⁸.

Per la Arendt il perdono è una necessità politica, molto più che un atto di generosità o amicizia. Solo col reciproco perdono possiamo continuare a agire e a vivere insieme³⁸⁹.

Su questa scia, diventa evidente che per la Arendt ci sono crimini che non è possibile perdonare, cioè crimini che mirano a abolire la stessa pluralità umana. Colui che non vuole condividere la terra con i suoi simili non può attendere perdono, attività connessa alla pluralità umana. Se perdonare è necessario per vivere e agire nel mondo comune, allora quelli che vogliono abolirlo non può essere perdonato. Ci sono quelli che commettono *skandala*, o "male radicale", per i quali sarebbe stato meglio non esser mai nati: "Men are unable to forgive what they cannot punish and...they are unable to punish what has turned out to be unforgivable. This is the true hallmark of those offenses which, since Kant, we call "radical evil" and about whose nature so little is known, even to us who have been exposed to one of their rare outbursts on the public scene. All we know is that we can neither punish nor forgive such offenses and that they therefore transcend the realm of human affairs and the potentialities of human power, both of which they radically destroy wherever they make

³⁸⁷ Arendt, *Human Condition*, p. 237; trad. it., p. 175: "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, come l'apprendista stregone che non aveva la formula magica per rompere l'incantesimo".

³⁸⁸ Arendt, *Human Condition*, p. 240; trad. it., p. 177: "il peccare 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, messo da parte, per consentire alla vita di proseguire prosciogliendo gli uomini da ciò che hanno fatto inconsapevolmente. Solo attraverso questa costante mutua liberazione da ciò che fanno, gli uomini possono rimanere agenti liberi". La trad. it. non sembra contemplare la parte evidenziata quindi traducila tu

³⁸⁹ Discutendo il perdono nella Arendt, Giovanni Salmieri afferma: "(Il perdono è la volontaria) interruzione delle conseguenze nefaste e potenzialmente infinite di un'azione percepita offensiva. E' chiaro che in questo caso non si parla del perdono come del risultato, più o meno aleatorio o superogatorio, di un sentimento o di una scelta etica individuale, ma piuttosto del perdono come gesto pubblico e 'politico', necessario alla convivenza umana". G. Salmieri, "La nascita come metafora e come realtà. Un itinerario filosofico", in *Dialoghi Sul Mistero Nuziale – Studin offerti al Cardinale Angelo Scola*, Roma, 2003, p. 344.

their appearance. Here, where the deed itself dispossesses us of all power, we can indeed only repeat with Jesus: “It were better for him that a millstone were hanged about his neck, and he cast into the sea”³⁹⁰.

Nella sua argomentazione del perdono, ci chiediamo quali siano i numeri della questione. Innanzitutto, possiamo meravigliarci per l'estensione a cui resta fedele nell'argomentazione dell'azione come fine in se stessa quando presenta il perdono come un'attività che è fatta per amore del vivere in società. Sembra che ciò che conta non sia più la “grandezza” o il significato del perdono stesso –che sembrerebbe accresciuto con la grandezza del crimine che si perdona- ma i suoi effetti, per es., rendere possibile il vivere insieme.

Secondo, ci chiediamo se definisca i parametri del perdono. Che cosa definisce lo scopo del perdono, per es., rendere possibile la vita in società, ha un limite naturale al perdono. I crimini contro la pluralità umana non possono essere perdonati. L'argomentazione del perdono non può essere esteso a ogni male.

Terzo, la sua argomentazione sembra offuscare la visione di colui che è perdonato e la relazione ripristinata. A malapena perdoniamo per amore del perdono, e siamo intenti a continuare l'esistenza umana in società. La Arendt è consapevole dell'elemento personale contenuto nel perdono, quando scrive: “Forgiving and the relationship it establishes is always an eminently personal (though not necessarily individual or private) affair in which *what* was done is forgiven for the sake of *who* did it”³⁹¹.

Se perdoniamo, probabilmente lo facciamo più per amore della persona che ha sbagliato che per amore della relazione con lui. Nell'argomentazione dell'azione in generale e nella descrizione del perdono in particolare, la Arendt enunciò una realtà nella nostra esperienza, che non sempre era capace di trasporre adeguatamente nel linguaggio concettuale. La sua intuizione che noi perdoniamo per amore di colui che ha commesso il male –che, se applicato all'azione in generale, equivale all'ammissione del fondamentale ruolo che gli altri giocano nel redigere l'azione- non va avanti con l'argomentazione del perdono come limitata trasgressione e accolto solo per amore della continuata coesistenza nella società, non sembra essere consistente con la generale relazione dell'azione come adempiuto esclusivamente per amore della sua propria grandezza.

³⁹⁰ Arendt, *Human Condition*, p. 241; trad. it., p. 178: “gli uomini sono incapaci di perdonare ciò che non possono punire e di punire ciò che si è rivelato imperdonabile. E' questo 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. Tutto ciò che sappiamo è di non poter né punire né perdonare tali crimini, che quindi trascendono il dominio delle cose umane e le potenzialità del potere umano, distruggendoli entrambi ovunque compaiano. Qui, dove l'atto ci priva di ogni potere, possiamo solo ripetere con Gesù: ‘Sarebbe meglio per lui legarsi una pietra al collo e gettarsi nel mare’”.

³⁹¹ Arendt, *Human Condition*, p. 241; trad. it., p. 178: “Il perdono e la relazione che esso stabilisce sono sempre questioni eminentemente personali (anche se non necessariamente individuali o private) in cui *ciò* che fu fatto è perdonato a *chi* lo ha fatto”.

Per la possibilità di perdonare anche i crimini deliberati e per l'importanza del ruolo degli altri nella dinamica dell'azione, noi possiamo riferire la storia di Trappist monaco Fr. Christian de Chergè. Sospettando di cadere vittima del terrorismo islamico in Algeria, scrisse una lettera a famiglia e amici che sarebbe stata letta solo in caso del suo assassinio. Infatti, fu martirizzato il 25 Maggio 1996. Nel testamento, argomenta come poteva non augurarsi la grazia del martirio –non perché lui avesse paura della morte o perché la vita gli fosse così cara, ma perché poteva non volere che gli algerini fossero accusati della sua morte; poteva non volere per le persone che lui amava diventassero assassini: “vedi p. 52 nota no. 76”³⁹² e “vedi a p. 42 nota no. 77”³⁹³. Vediamo come Fr. de Chergè anche amando il suo nemico con l'amore dell'amicizia. Lui non fa menzione del “per-loro-che-non fanno-quello-che-fanno” come lo sfondo per la possibilità del perdono come la Arendt. Ma qui, non è in questione l'essere capaci di prevedere le conseguenze di un'azione, come se qualcuno non sapesse che usare il coltello in un certo modo potrebbe causare la morte di una persona. Qui è piuttosto una cecità alla realtà delle cose e una cecità a quello che una persona realmente vuole. Fr. de Chergè considera che il suo assassino pensa di uccidere un nemico, mentre in realtà lui ha ucciso un amico; il suo assassino pensa di essere un combattente per la libertà, mentre in realtà lui era legato con le catene dell'ideologia.

Promessa come un'azione

Ora, passiamo al prossimo esempio concreto che la Arendt indica per l'azione, cioè la promessa, e chiede quale sia la sua estensione, che può essere detta come (vedi term. In greco a p. 42 a piè pag). La Arendt evidenzia che la capacità di fare e mantenere promesse è centrale nel pensiero politico. Così scrive: “The great variety of contract theories since the Romans attests to the fact that the power of making promises has occupied the center of political thought over the centuries”³⁹⁴. Il bisogno di fare e mantenere promesse è dovuto alla imprevedibilità del futuro, che ha una duplice sorgente: “it arises simultaneously out of the ‘darkness of the human heart’, that is, that basic unreliability of men,...and out of the impossibility of foretelling the consequences of an act within a community of equals where everybody has the same capacity to act”³⁹⁵. Per la Arendt, le promesse

³⁹² Christian de Chergè, “Last Testament”, *First Things* 65 (Agosto/settembre), 1996, p. 21.

³⁹³ Christian de Chergè, “Last Testament”, *First Things* 65 (Agosto/settembre), 1996, p. 21.

³⁹⁴ Arendt, *Human Condition*, p. 244; trad. it., p. 180: “la grande varietà di teorie contrattuali dai romani in poi dimostra che il potere di fare promesse ha occupato il centro del pensiero politico nel corso dei secoli”.

³⁹⁵ Arendt, *Human Condition*, p. 244; trad. it., p. 180: “scaturisce simultaneamente dall' ‘oscurità del cuore umano’, cioè dalla fondamentale fluidità dell'uomo, che non può garantire oggi ciò che sarà domani, e dall'impossibilità di predire le conseguenze di un atto in una comunità di eguali dove tutti hanno la stessa facoltà di agire”.

sono importanti per tenere insieme le persone e tiene conto dell'emergenza del potere³⁹⁶: “We mentioned before the power generated when people gather together and ‘act in concert’, which disappears the moment they depart. The force that keeps them together, as distinguished from the space of appearance in which they gather and the power which keeps this public space in existence, is the force of mutual promise or contract”³⁹⁷.

Le promesse rendono forte una comunità. Una comunità basata sulle reciproche promesse, che sono fatte per amore del conseguimento di un comune obiettivo, è superiore a un gruppo che non è legato con promesse o tenuto insieme da alcun tentativo: “The sovereignty of a body of people bound and kept together, not by an identical will which somehow magically inspires them all, but by an agreed purpose for which alone the promises are valid and binding, shows itself quite clearly in its unquestioned superiority over those who are completely free, unbound by any promises and unkept by any purpose”³⁹⁸.

In questo senso, si può dire che fare e mantenere promesse è un'attività che ha il suo fine e significato in se stesso? Non l'espressione “fare promesse” suggerisce che siamo legati a un tipo di attività produttiva? Quale può essere il significato della promessa lontano dal suo risultato, che è stabilito nelle relazioni umane?

Per la Arendt non è altro che ciò che Nietzsche scoprì un chiaro elemento di *praxis*, in ogni atto di fare e mantenere promesse. Noi citeremo da *Vita Activa*, come qui la particolare sfumatura che ci piacerebbe evidenziare è più chiara: “Ed tedesca rip. A p. 43 nota 83”³⁹⁹.

Sembra vero che c'è qualcosa nell'essere capace di dare alla parola di uno come qualcosa su cui si può contare, sull'essere capace di dire e fare come uno dice, questo è giusto soergente di orgoglio. Noi obiettiamo a Nietzsche che l'uomo è mai realmente forte anche a mantenere la sua parola contro tutte le probabilità, che alla fine, lui ha bisogno della grazia di Dio per stare fermo nella sua parola, per es., nel matrimonio o negli ordini sacri. La considerazione qui differisce, comunque, solo in considerazione al potere umano, di cui Nietzsche è forse anche fiducioso, non col

³⁹⁶ Generalmente la Arendt usa la parola “power” –in contrasto con la violenza– con una connotazione interamente positiva. Cfr., Arendt, *Human Condition*, p. 200; trad. it., pp. 147-148.

³⁹⁷ Arendt, *Human Condition*, pp. 244-245; trad. it., p. 180: “Abbiamo parlato del potere che si genera quando le persone si riuniscono e ‘agiscono di concerto’, e che si dissolve quando si separano. La forza che le tiene unite, distinta dallo spazio di apparenza in cui raccolgono e dal potere che mantiene questo luogo in esistenza, è la forza della mutua promessa, o contratto”.

³⁹⁸ Arendt, *Human Condition*, p. 245; trad. it., p. 181: “la sovranità di un corpo di persone legato e tenuto unito non da una identica volontà che in qualche magico modo tutti li ispira, ma da uno scopo convenuto per il quale soltanto le promesse sono valide e vincolanti, si rivela chiaramente nella sua indiscussa superiorità sopra coloro che sono completamente liberi, non legati da promesse né tenuti da scopo alcuno”.

³⁹⁹ Arendt, *Vita Activa*, p. 314; Cfr., Arendt, *Human Condition*, p. 245, nota 83; trad. it., pp. 273-274, nota 83: “Nietzsche seppe vedere con chiarezza insuperata il nesso esistente tra la sovranità umana e la facoltà del promettere, il che gli permise di attingere un punto di vista privilegiato sui rapporti tra l'orgoglio umano e la coscienza. Purtroppo entrambe queste intuizioni rimasero indipendenti e prive di effetto sul suo tema fondamentale, la ‘volontà di potenza’, e sono perciò trascurate spesso anche dai discepoli di Nietzsche. Cfr. i due primi aforismi del secondo trattato, nella *Genealogia della morale*”.

considerare la promessa come tale. Nel fare e mantenere promesse c'è qualcosa di grande, perfino divino. Allora sul suo proprio potere, l'uomo non è sempre capace di fare come dice, questa "facoltà di promettere" è qualcosa per cui è necessaria la grazia di Dio. Per il cristiano, questa facoltà è qualcosa di cui essere grati, non qualcosa per cui essere superbi. Ancora, la considerazione di esso come qualcosa di grande, resta. Quindi, indipendentemente da quello che l'intenzione o realmente prodotti i risultati dell'atto del promettere sono: l'atto che ha una grandezza e un significato già in sé stesso.

Quando questo elemento di *praxis* inerente alla promessa è dimenticato e il significato di quegli atti è completamente limitato ai suoi risultati, allora l'assoluto carattere vincolante di *pacta sunt servanda* è semplicemente perso di vista⁴⁰⁰.

La promessa, d'altra parte, non è mai uno strumento per qualcos'altro, ma come *praxis*, ha il suo "fine", "grandezza" o "significato" sempre già all'interno di sé stesso, indipendentemente dal suo risultato. Quindi, la promessa non può essere sostituita con niente altro che possa in modo analogo "ottenere il lavoro fatto". Una promessa data e mantenuta non è semplicemente uno strumento per un fine ma un significato parte costituenti di una buona vita⁴⁰¹. Mentre *praxis* insegue un certo fine, che mai raggiunge con qualche tipo di precisione o certezza, esso è non solo sul raggiungere queste fini ma anche sempre su suo proprio "compimento" al punto che esso ha già il suo significato in sé stesso. E' veramente un grande contributo di Arendt insistere su questo punto e noi lo ricollegiamo alla fondamentale distinzione tra *praxis* e *poiesis*.

2. Azione come Seconda Nascita –

Un nuovo inizio manifesta l'Agente.

Abbiamo discusso forse il più difficile e controverso aspetto della teoria dell'azione della Arendt, primo, per es., l'idea che l'azione è un (vedi parola in greco a p. 45, inizio par), un'attività che ha il suo significato in se stessa, nel suo compimento, ora esamineremo la caratteristica della sua relazione dell'azione per cui è probabilmente più famosa: l'azione è una facoltà radicata nella "natalità", un conio arendtiano per riferirsi al fatto che la vita è stata data agli uomini con la nascita⁴⁰².

In uno dei primi paragrafi del suo capitolo sull'azione in *The Human Condition*, scrive: "With word and deed we insert ourselves into the human world, and this insertion is like a second birth, in

⁴⁰⁰ Vedi nota

⁴⁰¹ Cfr., Bhikhu Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, London, 1981, p. 122.

⁴⁰² Cfr., Arendt, *Human Condition*, p. 8; trad. it., p. 8; cfr., Arendt, *Human Condition*, p. 247; trad. it., p. 182.

which we confirm and take upon ourselves the naked fact of our original physical appearance”⁴⁰³. L’analogia tra la nascita e l’azione come la Arendt la vede è duplice. Primo, come con ogni nascita qualcosa di nuovo entra nel mondo, così l’azione è l’inizio di qualcosa di nuovo: “Action as beginning corresponds to the fact of birth,...it is the actualization of the human condition of natality”⁴⁰⁴. Secondo, come la nascita è la manifestazione di un bambino, così l’azione è la manifestazione di colui che agisce⁴⁰⁵. Tratteremo, a un primo livello, la nozione dell’azione come “nuovo inizio” e poi, a un secondo livello, l’idea dell’azione come la manifestazione dell’agente. Una parola sarà anche detta sulla relazione tra parola e azione. La Arendt sembra distinguerli ma allo stesso tempo li menziona quasi sempre insieme, come una coppia. Dato l’uso combinato di “parola” e “azione”, possiamo ritenere—anche prima di analizzare la loro puntuale relazione nel pensiero della Arendt—che quanto sostiene per l’azione valga in qualche modo anche la parola. In ciò che segue, parleremo di “azione” in riferimento al binomio “parola e azione”.

a. Azione come nuovo inizio

“To act, in its most general sense, means to take an initiative, to begin”⁴⁰⁶.

Questa è la formula che ricorre nei suoi scritti maturi, e qui risiede la prima parte dell’analogia tra nascita e azione. Con la nascita di ogni uomo, qualcosa di nuovo giunge nel mondo. Ogni uomo è completamente unico. Là, non c’è mai stato qualcuno simile a lui in passato, né ci sarà qualcuno simile nel futuro. La corrispondenza a questa unicità e “novità” di ogni uomo che viene al mondo con la nascita, per es., corrisponde al fatto della natalità, c’è la capacità di agire, di iniziare cose nuove, il simile di quello che è stato fatto prima, cose che non sono automatiche e risultati prevedibili di processi, né la pura ripetizione di quello che era prima “Because they are *initium*, newcomers and beginners by virtue of birth, men take initiative, are prompted into action. (*Initium*) ergo ut esset creatus est homo, ante quem nullus fuit (“that there be a beginning, man we created before whom there was nobody”), said Augustine in his political philosophy. This beginning is not the same as the beginning of the world; it is not the beginning of something but somebody, who is a beginner himself. With the creation of man, the principle of beginning came into the world itself,

⁴⁰³ Arendt, *Human Condition*, pp. 176-177; trad. it., p. 128: “Con la parole e con l’agire ci inseriamo nel mondo umano, e questo inserimento è come una seconda nascita, in cui confermiamo e ci sobbarchiamo la nuda realtà della nostra apparenza fisica originale”.

⁴⁰⁴ Arendt, *Human Condition*, p. 178; trad. it., p. 129: “L’azione come come cominciamento corrisponde al fatto della nascita...questa è la realizzazione della condizione umana della natalità”.

⁴⁰⁵ Cfr., Arendt, *Human Condition*, p. 178; trad. it., p. 129.

⁴⁰⁶ Arendt, *Human Condition*, p. 177; trad. it., p. 128: “Agire, nel senso più generale, significa prendere un’iniziativa, iniziare”.

Cfr., Majid Yar: “From Actor to Spectator – Hannah Arendt’s ‘Two Theories’ of Political Judgment”, *Philosophy and Social Criticism* 26, no. 2 (2000), p. 10.

which, of course, is only another way of saying that the principle of freedom was created when man was created but not before”⁴⁰⁷.

A tal proposito, è molto interessante vedere che la Arendt attribuisce l’idea di azione come nuovo inizio –e dell’uomo come iniziatore- a Agostino. Infatti, nella nostra discussione del contesto bibliografico, abbiamo già brevemente accennato alla storia di Agostino: *initium ut esset passage*⁴⁰⁸, preso dal *De Civitate Dei*, libro XII, cap. 20, e inserito negli scritti della Arendt. Lo richiamiamo quando compare per la prima volta in una lettura del 1952, che la Arendt vide pubblicata nel 1953 *Festschrift* per Karl Jaspers e in *The Review of Politics* dello stesso anno. Nel 1958, questa particolare lettura diventa la chiusura capitolo della seconda edizione di *The Origins of Totalitarianism*, intitolato “Ideology and Terror”. Ancora nel 1953, poco dopo un anno, la Arendt si riferisce allo stesso passaggio agostiniano nel suo articolo “Understanding an Politics”⁴⁰⁹, che già annunciava molto dei maggiori temi di *The Human Condition*. Dal 1953 in poi, questa citazione dal *De Civitate Dei* appare un costante ritornello negli scritti della Arendt, e Jean-Claude Elsin afferma che “questa frase talismano ricorre sempre in contesti chiave”⁴¹⁰. Questo passaggio non appare ancora in *Der Liebesbegriff*, sebbene venga integrato nella successiva traduzione e revisione della tesi di dottorato negli anni ’60⁴¹¹. Della stretta relazione tra l’Agostino della dissertazione e l’Agostino dei suoi scritti successivi, abbiamo già parlato nel primo capitolo.

Excursus: “Initium ut esset”-

***De Civitate Dei*, XII, 20**

La domanda che ci poniamo è se l’idea di natalità, dell’uomo come iniziatore e dell’azione come nuovo inizio, è un’idea che la Arendt legge a voce alta di Agostino o che lei gli attribuisce. Già Jaspers, nella valutazione della dissertazione, individua il potenziale problema che incontriamo nella sua analisi: “Der Gefahr, Augustin etwas sagen zu lassen, was so doch nicht dasteht, ist sie aber nicht immer entgangen (verifica)She has not always escaped the danger of having Augustine

⁴⁰⁷ Arendt, *Human Condition*, p. 177; trad. it., p. 129: “Poichè sono *initium*, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, gli uomini prendono l’iniziativa, sono pronti all’azione. (*Initium*) ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit (‘perchè ci fosse un inizio fu creato l’uomo, prima del quale non esisteva nessuno’, dice Agostino nella sua filosofia politica) Questo inizio non è come l’inizio del mondo, non è l’inizio di qualcosa ma di qualcuno, che è a sua volta un iniziatore. Con la creazione dell’uomo, il principio del cominciamento entrò nel mondo stesso, e questo, naturalmente, è solo un modo di dire che il principio della libertà fu creato quando fu creato l’uomo, ma non prima”.

⁴⁰⁸ Qui c’è la differenza tra la vecchia e la nuova numerazione de *De Civitate Dei*. Nella nuova numerazione il passaggio è parte del Libro XII, 21 e non XII, 20.

⁴⁰⁹ Arendt, “Understanding and Politics”, *The Partisan Review* 20, no. 4 (1953), pp. 377-392; trad. it. Hannah Arendt, *Archivio 2. 1950-1954*, a cura di S. Forti, pp. 79-99.

⁴¹⁰ J. C. Elsin, “Le pouvoir de commencer. Hannah Arendt et Saint Augustin”, *Esprit* 143 (ottobre) p. 148: “Cette phrase-talisman intervient toujours dans un contexteclè” (trad. mia).

⁴¹¹ Cfr., Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, ed. J. Vecchiarelli Scott e J. C. Stark, Chicago, 1996, p. 55.

say things that are not in the text”⁴¹². Alcuni critici sostengono che con il concetto di natalità, la Arendt ha cercato in Agostino qualcosa che non c’era⁴¹³.

Per rispondere alla questione se la Arendt prende l’affermazione di Agostino fuori dal suo contesto, dobbiamo prima analizzare il contesto originale.

Agostino e il problema dell’eterna ricorrenza.

Al tempo di Agostino, l’idea dell’eterna ritorna ricorrenza ebbe una certa circolazione tra i filosofi neo-platonici e i teologi ortodossi. L’idea non era il prodotto di personali polemiche; era un tentativo di risolvere una difficoltà filosofica, per es., il problema dell’eterno ritorno, di Dio immutabile che può collegarsi al tempo, e il mutevole mondo che non è soggetto al cambiamento stesso. Il fatto che Dio sia eterno implica che non può subire alcun cambiamento, né nella volontà né nella conoscenza. Se la creazione o qualcosa nella creazione, è nuovo, per es., là sembra esserci un cambiamento in entrambi: nella volontà di Dio, che decide di creare ora, invece di qualche altro momento, e nella conoscenza di Dio, come conosce le cose quando esistono, che non conoscere precedentemente perché non esistevano. Che ci siano altre cose che Dio, che sono cambiate e che sono venute a essere e che finiscono di essere, è un evidente fatto dell’esperienza, e i filosofi e i teologi hanno tentato di riconciliare questo fatto con la loro nozione di immutabile, eterno Dio.

Un modo di conservare entrambi i fenomeni-cambiamento delle creature- e l’eternità di Dio è come dire che, sebbene le creature cambino, esse cambiano eternamente nello stesso modo, per es., non c’è niente di nuovo. La creazione stessa è un eterno processo del movimento delle creature di Dio da uno stato di sacralità alla caduta in uno stato di ripristino e così a ritroso fino allo stato di caduta e così per tutta l’eternità. Questa visione implica che né Dio né l’uomo o altre creature possono fare niente di nuovo.

Anche se questa visione può citare il libro dell’*Ecclesiaste*⁴¹⁴ in suo favore, non è evidente che l’idea dell’eterno ritorno sia completamente aliena alla dottrina cristiana e che Agostino, vescovo cattolico, vedrebbe la necessità di intervenire nella discussione.

⁴¹² Hannah Arendt e Karl Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, München, 1985, p. 39, lettera 2 (10 ottobre 1928), nota 1, pp. 723-724.

⁴¹³ G. Mckenna, “Augustine Revisited”, *First Things* 72 (aprile 1997), p. 46: “One of the most original thinkers of this century, Hannah Arendt was also one of its most self-effacing. She was always attributing to others, ‘finding’ in their thought, ideas that were actually hers. This is what Arendt did with Augustine during the writing of *The Human Condition*. Pulling from its context one of Augustine’s polemical jabs at the Platonists, Arendt teased out of it her own highly original concept of world-renewing ‘natality’”.

Cfr., P. Burnell, “Is the Augustinian Haven Inhuman? The Arguments of Heidegger and Hannah Arendt”, *Augustinian Studies* 30, no. 2 (1999), p. 28.

⁴¹⁴ *Ecclesiaste* 1, 9; la Arendt discute brevemente questo passaggio in *The Human Condition*, p. 204: “Without action to bring into the play of the world the new beginning of which each man is capable by virtue of being born, ‘there is no new thing under the sun’”; trad. it. Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, 1964, p. 150: “Senza

Quello che Agostino fa in larga parte del *De Civitate Dei*, libro XII, è “Nunc enim contra opinionem disputamus, qua illi circuitus asseruntur, quibus semper eadem per intervalla temporum necesse esse repeti extimantur”⁴¹⁵ e a “Hac igitur quaestione difficillima propter aeternitatem Dei nova creantis sine novitate aliqua voluntatis”⁴¹⁶.

Agostino evidenzia che il maggior errore in questo tipo di pensiero sta nell’attribuire al lavoro di Dio un inizio nel tempo, col risultato che Dio è immaginato disapprovare la sua precedente eterna inattività, che condanna come indolenza e ozio, e quindi cambiò: “si aliquando primum Dei opera coepta dicuntur, priorem suam sine initio vacationem tamquam inertem ac desidiosam et ideo sibi displicentem demnasse quodam modo atque ob hoc mutasse credatur”⁴¹⁷. Per Agostino, la relazione tra tempo e eternità è differente. Infatti, sostiene che la creazione è stata per tutto il tempo, allora il tempo viene a essere con la creazione. In seguito, Agostino parlerà degli angeli come l’inizio della creazione di Dio e spiega come là non può esserci alcun tempo prima della loro creazione, perché là non c’era niente da cambiare o muovere: “Allora noi diciamo che il tempo era creato, mentre esso è detto essere sempre esistito, perché il tempo ha esistenza per tutto il tempo, il fatto che gli angeli sono esistiti sempre non implica che essi non siano stati creati. Essi sono detti essere esistiti sempre perché essi sono stati per tutto il tempo; essi hanno esistenza per tutto il tempo perché senza loro i periodi del tempo non potrebbero esistere. Quando c’erano cose non create che cambiano e il movimento potrebbe essere la condizione passaggio del tempo, tempo che potrebbe non esistere”⁴¹⁸. Per Agostino, non è completamente chiaro se il tempo è esistito per tutto il tempo, in altro modo esso seguirebbe che “c’era un tempo quando non c’era tempo”. E anche il più sciocco non asserirebbe questo perché sarebbe “come insensato dire ‘c’era un uomo quando non esistevano uomini”⁴¹⁹.

Il tempo e l’eternità sono differenti dimensioni. Mentre l’eternità è propria di Dio, il tempo è collegato alla creazione. Quindi, non si può dire che Dio esisteva al tempo quando non c’era la creazione. Piuttosto si dirà che lui “esisteva prima della sua creazione, sebbene non in ogni tempo prima di esso; lo precedette non con un intervallo transitorio del tempo ma nella sua duratura

un’azione che possa mettere nel gioco del mondo il cominciamento di cui ogni uomo è capace in virtù della sua nascita, ‘non c’è nulla di nuovo sotto il sole’”.

⁴¹⁵ Agostino, *De Civitate Dei*, XII, 20.

⁴¹⁶ Agostino, *De Civitate Dei*, XII, 22

⁴¹⁷ Agostino, *De Civitate Dei*, XII, 18

⁴¹⁸ Agostino, *De Civitate Dei*, XII, 16: “Sicut ergo dicimus creatum tempus, cum ideo semper fuisse dicatur, quia omni tempus fuit: ita non est consequens, ut si semper fuerunt angeli, ideo non sint creati, ut propterea semper fuisse dicantur, quia omni tempore fuerunt, et propterea omni tempore fuerunt, quia nullo modo sine his ipsa tempora esse potuerunt. Ubi enim nulla creatura est, cuius mutabilibus motibus tempora peragantur, tempora omnino esse non possunt”.

⁴¹⁹ Agostino, *De Civitate Dei*, XII, 16: “Erat tempus, quando nullum erat tempus, tam inconvenienter dicimus, ac si quisquam dicat: Erat homo, quando nullus erat homo...Erat tempus, quando nullum erat tempus, quis vel insipientissimus dixerit?”.

perpetuità”⁴²⁰. Tenendo ferma questa differenza tra tempo e eternità, non si può più dire che Dio, da una parte, era felice con sé stesso e dall’altra cambiò idea, e inizia a creare. E’ ora possibile affermare che “In illo (Deo) autem non alteram paecedentem altera subsequens mutavit aut abstulit voluntatem, sed una eademque sempiterna et immutabili voluntate res”⁴²¹.

Dopo aver mostrato che il problema spinse i Neo-Platonici a porre l’idea dell’eterno ritorno, può essere risolto in modo differente, Agostino procede col dimostrare che il pensiero dell’eterno ricorso è religiosamente insostenibile. Se nel periodico intervallo le anime umane sono liberate da “questa vita con tutte le sue grandi calamità”, arrivando “alla visione di Dio..solo a essere obbligato a rinunciare a esso”, ancora, la felicità promessa con la religione non vorrebbe essere felicità affatto, ma piuttosto una costante miseria. In questa vita, noi siamo infelici. Che cosa dà felicità è l’attesa della felicità. Nello stato di felicità, comunque, noi saremo miserabili a investigare sulla miseria prima di noi. “Quorum enim aures piorum ferant postemensam tot tantisque calamitatibus...post tam mala tamque multa et horrenda tandem aliquando per veram religionem atque sapientiam expiata atque finita ita pervenire ad conspectum Dei atque ita fieri beatum contemplatione incorporae lucis per participationem immutabilitatis eius, cuius adpisciendae amore flagramus, ut eam quandoque sit deseri et eos, qui deserunt, ab illa aeternitate veritate felicitate deiectos tartareae mortalitati, turpi stultitiae, miseriis execrabilibus implicari, udi Deus amittantur...Unde fit, ut, quia hic mala praesentia patimur, ibi metuimus imminetia, verius semper miseri quam beati aliquando esse possimus”⁴²².

Per Agostino “la sola possibilità lascia che è propria alla vera religione è credere che non è impossibile per Dio fare qualcosa di nuovo, qualcosa che lui non ha fatto prima, e allo stesso tempo, perché della sua preveggenza, mai cambia il suo disegno”⁴²³.

Tra le nuove cose che Dio fa è anche il numero delle anime da redimere, Agostino ipoteticamente ammette due differenti possibilità, che sono utili in questo contesto. O il numero delle anime redente è continuamente in aumento o è determinato. Se quel numero aumentasse, sarebbe chiaro che Dio farà costantemente nuove cose. Ma anche se questo numero fosse determinato, Dio creerebbe qualcosa di nuovo: “Si autem oportet ut certus sit liberatarum aliquis numerus animarum, quae ad miseriam numquam redeant, neque iste numerus ulterius augeatur: etiam ipse sine dubio, quicumque erit, ante utique numquam fuit; qui profecto crescere et ad suae quantitatis terminum

⁴²⁰ Agostino, *De Civitate Dei*, XII, 16: “(Deus) erat quippe ante illam, quamvis nullo tempore sine illa; non eam spatio trascurrente, sed manente perpetuitate paecedens”.

⁴²¹ Agostino, *De Civitate Dei*, XII, 18.

⁴²² Agostino, *De Civitate Dei*, XII, 21.

⁴²³ Agostino, *De Civitate Dei*, XII, 21: “Quid restat convenientius pietati quam credere non esse impossibile Deo et ea, quae numquam fecerit, nova facere et ineffabili praescientia voluntatem mutabilen non habere?”

pervenire sine aliquo non posset initio; quod initium eo modo antea numquam fuit”⁴²⁴. Questo numero determinato di anime redente è esso stesso qualcosa di nuovo, e deve aver inizio con un numero da cui aumenta fino a raggiungere la somma determinata. Se il numero da cui la somma determinata delle anime redente aumentasse, allora questo sarebbe un nuovo inizio. E’ qui che il passaggio favorito della Arendt viene da Agostino. Agostino apparentemente opta per la seconda di queste due ipotetiche opzioni, continua col dire che: “Hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit”⁴²⁵.

L’uomo come principio di nuovi inizi in Agostino

Avendo analizzato il ruolo della citazione della Arendt, presa dal *De Civitate Dei*, e aver visto che gioca nell’argomentazione di Agostino un ruolo più ampio, ora si può comprendere meglio l’operazione della Arendt; e sembra che non prenda Agostino completamente fuori contesto. Il Vescovo di Ippona è interessato alla possibilità del nuovo inizio così come la Arendt. Entrambi discutono contro un simile sfondo filosofico. In *The Human Condition*, la Arendt contrasta l’azione non solo col fare –come abbiamo già discusso- ma anche con il lavoro. Se la risposta alla questione di come l’azione sia differente dal fare è che l’azione è letterariamente una “cosa che ha una sua fine in sé stessa”⁴²⁶, la risposta alla questione di come l’azione è differente dal lavoro è che l’azione è un nuovo inizio. Il lavoro, per la Arendt, è “the activity which corresponds to the biological process of the human body, whose spontaneous growth, metabolism, and eventual decay are bound to the vital necessities produced and fed into the life process by labor. The human condition of labor is life itself”⁴²⁷. Come l’attività corrisponde al processo biologico, il lavoro procede in “recurring cycles”: il lavoro provvede alla sussistenza del corpo e sostiene il corpo sulla base del lavoro⁴²⁸.

⁴²⁴ Agostino, *De Civitate Dei*, XII, 21.

⁴²⁵ Agostino, *De Civitate Dei*, XII, 21.

⁴²⁶ Per questa nota si veda pp. 250-1, nota 35 del testo

⁴²⁷ Arendt, *Human Condition*, p. 7; trad. it., p. 7: “L’attività lavorativa corrisponde allo sviluppo biologico del corpo umano, il cui accrescimento spontaneo, metabolismo e decadimento finale sono legati alle necessità prodotte e alimentate nel processo vitale dalla stessa attività lavorativa. La condizione umana di quest’ultima è la vita stessa”.

⁴²⁸ Cfr., Arendt, *Human Condition*, p. 98: “The common characteristic of both, the biological process in man and the process of growth and decay in the world, is that they are part of the cyclical movement of nature and therefore endlessly repetitive, all human activities which arise out of the necessity to cope with them are bound to recurring cycles of nature and have in themselves no beginning and no end, properly speaking...*laboring* always moves in the same circle, which is prescribed by the biological process of the living organism and the end of its ‘toil and trouble’ comes only with the death of this organism”; trad. it., p. 70: “Caratteristica comune sia al processo biologico nell’uomo sia al processo di sviluppo e deperimento nel mondo è che entrambi sono parte del processo ciclico della natura e perciò perpetuamente ripetitivi; tutte le attività umane che scaturiscono dalla necessità di far fronte a essi sono legate ai cicli ricorrenti della natura e in se stesse non hanno nessun inizio e nessuna fine, propriamente parlando...il lavoro si muove sempre nello stesso circolo, prescritto dal processo biologico dell’organismo vivente, e la fine ‘della fatica e della pena’ viene solo con la morte di questo organismo”.

Quindi, la naturale concezione dell'*animal laborans*, per es., dell'uomo che pensa a se stesso come lavoratore, è in sintonia con la Arendt, una vita filosofica del conio di Nietzsche o Bergson, che avrebbe insegnato che l'eterna ricorrenza di tutte le cose in una strada analoga al Neo-Platonismo con cui Agostino intraprese una disputa filosofica⁴²⁹.

Nel *De Civitate Dei*, Agostino oppone il nuovo della creazione alla infinita ripetizione dell'eterno ritorno; in *The Human Condition*, la Arendt contrasta la novità dell'azione con l'infinita ripetizione del lavoro. Allora, la Arendt ricorre a Agostino per mostrare un'alternativa al lavoro e alla vita filosofica.

La Arendt non utilizza Agostino solo per argomentare la possibilità di nuove cose, va oltre questa affermazione quando, immediatamente dopo la citazione dal *De Civitate Dei*, libro XII, cap. 20, continua dicendo: "This beginning is not the same as the beginning of the world; it is not the beginning of something, but of somebody, who is a beginner himself. With the creation of man, the principle of beginning came into the world itself, which, of course, is only another way of saying that the principle of freedom was created when man was created but not before"⁴³⁰. Affermare che Agostino non solo vuole asserire che Dio creerebbe qualcosa di nuovo, ma anche che col creare l'uomo, introdusse il principio di inizio nel mondo, è dire qualcosa che richiede una ulteriore argomentazione. La Arendt si appropria della distinzione di Agostino tra *initium* e *principium*, mantenendo che per lui l'inizio dell'uomo è differente dall'inizio del mondo. Invece il *principium*, l'inizio del mondo, presumibilmente si riferisce alla creazione di cose che sono nuove ma incapaci di fare da sé nuovi inizi, *initium*, la creazione dell'uomo significa "the beginning...of somebody who is a beginner himself"⁴³¹. Lei giustifica il suo *principium-initium* –distinzione nella nota numero 3 a piè pagina: "According to Augustine, the two were so different that he used a different word to indicate the beginning which is man (*initium*), designating the beginning of the world by *principium*, which is the standard translation for the first Bible verse. As can be seen from *De Civitate Dei* xi 32, the word *principium* carried for Augustine a much less radical meaning; the

Cfr., Arendt, *Human Condition*, p. 99: "Whatever labor produces is meant to be fed into the human life process almost immediately, and this consumption, regenerating the life process, produces –or rather, reproduces–new 'labor power', needed for the further sustenance of the body".

⁴²⁹ Cfr., Arendt, *Human Condition*, p. 97: "A philosophy of life that does not arrive, as did Nietzsche, at the affirmation of 'eternal recurrence' (*ewige Wiederkehr*) as the highest principle of all being, simply does not know what it is talking about"; trad. it., p. 69: "Una filosofia della vita che non arriva, come Nietzsche, all'affermazione dell' 'eterno ritorno' (*ewige Wiederkehr*) come il più alto principio di ogni essere, semplicemente ignora ciò di cui parla".

⁴³⁰ Arendt, *Human Condition*, p. 177; trad. it., p. 129: "Questo inizio non è come l'inizio del mondo, non è l'inizio di qualcosa ma di qualcuno, che è a sua volta un iniziatore. Con la creazione dell'uomo, il principio del cominciamento entrò nel mondo stesso, e questo, naturalmente, è solo un altro modo di dire che il principio della libertà fu creato quando fu creato l'uomo, ma non prima".

⁴³¹ Arendt, *Human Condition*, p. 177: "l'inizio...di qualcuno, che è a sua volta un iniziatore".

beginning of the world ‘does not mean that nothing was made before (for the angel were)’, whereas he adds explicitness in the phrase quoted above with reference to man that nobody was before him”⁴³².

De Civitate Dei, XI, 32, forse non è il passaggio più opportuno su cui basare la distinzione tra *principium*, come inizio del mondo, e *initium* come inizio dell’uomo. Agostino qui ha iniziato un’esegesi del primo verso del primo capitolo della Genesi, “All’inizio Dio creò i cieli e la terra”. Lui discute le possibili differenti interpretazioni di questo passo, anche quelle divergenti, che sono compatibili con la vera fede. Per Agostino, su una di queste interpretazioni, forse “all’inizio Dio creò, sarebbe intesa come Dio creatore di tutte le cose in Cristo, che è l’Inizio. Collocando la citazione della Arendt in un contesto più ampio, noi leggiamo: “Questa interpretazione prenderebbe ‘nell’inizio’ come significato non che questo era l’inizio della creazione (allora (su questa interpretazione) gli angeli erano già creati) ma anche lui fece tutte le cose ‘nella sua saggezza’. Per questa saggezza è la stessa come il suo mondo, che è chiamato ‘l’inizio’ nelle scritture”⁴³³.

Ora, rivolgiamoci a Agostino, troviamo che con il *principium* vuole riferirsi al mondo divino stesso, non all’inizio del mondo⁴³⁴. Se il *principium* è strumento di Cristo, allora è certamente differente dall’inizio che è l’uomo. “La parola *principium* aveva per Agostino un significato assai meno radicale” che *initium*⁴³⁵. Per Agostino, chi o che cosa potrebbe essere più radicale, nel senso di alla radice di tutte le cose, che il Figlio di Dio stesso, e come Agostino potrebbe voler dire che solo l’uomo, ma non il figlio dell’uomo, è capace di fare nuovi inizi?

Il percorso che la Arendt argomenta, che per Agostino l’uomo è un principio di inizio nel mondo è invalidato, allora basa la sua affermazione sulla distinzione tra *principium* e *initium* che noi non troviamo in Agostino, non nel modo in cui lei lo suggerisce. Ci meravigliremmo se non ci fosse qualcos’altro nel *De Civitate Dei*, XII, 20 –lontano dal fatto che Agostino usa la parola *initium* e non *principium* per riferirsi alla creazione dell’uomo- che autorizzerebbe l’affermazione che per lui l’uomo è sì un nuovo inizio ma anche iniziatore di nuovi inizi. Dobbiamo rilevare il fatto che quando argomentiamo la possibilità di un nuovo inizio, Agostino è legato al suo caso né agli angeli né ai cani né ai gatti, ma piuttosto agli uomini. Agostino potrebbe non aver argomentato che Dio fa qualcosa di nuovo quando crea gli angeli o i pesci o i mari o gli uccelli o i campi? Perché lei lascia

⁴³² Arendt, *Human Condition*, p. 177, nota 3; trad. it p. 267: : “Per Agostino i due inizi erano così diversi che egli usò una parola per indicare quell’inizio che è l’uomo (*initium*), e un’altra per indicare l’inizio del mondo; *principium*, che è la traduzione tradizionale del primo versetto della Bibbia. Come risulta da *De civitate Dei*, 11, 32, la parola ‘principio’ aveva per Agostino un significato assai meno radicale; il *principium* del mondo infatti ‘non ita dictum tamquam primum hoc factus sit, cum ante fecerit Angelos’. Non si può dire quindi che prima del mondo non vi fosse ‘nulla’, come invece si può dire che prima dell’uomo non v’era ‘nessuno’”.

⁴³³ Agostino, *De Civitate Dei*, XI, 32: “Atque illud, quod dictum est: In principio, non ita dictum tamquam primum hoc factum sit, cum ante fecerit angelos, sed quia omnia in sapientia fecit, quod est Verbum eius et ipsum Scriptura *principium* nominavit”.

⁴³⁴ Si veda S. Kamposki, *Arendt, Augustine, and the New Beginning*, Cambridge, 2008, pp. 45-57.

⁴³⁵ Arendt, *Human Condition*, p. 177 nota 3: “the word *principium* carried for Augustine a much less radical meaning”; trad. it., p. 267 nota 3: “la parola ‘principio’ aveva per Agostino un significato assai meno radicale”.

al palo la sua argomentazione sul numero delle anime? Una possibile risposta è che c'è qualcosa di peculiare negli uomini nella creazione di Dio. Se guardiamo a questo speciale carattere degli uomini, concludiamo che la Arendt trovò qualcosa in Agostino che –non è subito evidente– ma è presente.

Lontano dal fatto che gli angeli sono abitualmente non direttamente dati all'esperienza umana, là ci sarebbe una ragione supplementare per cui Agostino vorrebbe parlare della creazione di nuove esistenze umane e non di angeli, così come discute il problema della creazione di nuove cose col Dio eterno. La creazione di nuove anime pone un ulteriore problema. Per Agostino, si può dire che gli angeli esistono in tutti i tempi e, una volta creati, non sono sottoposti ad alcun cambiamento. Il caso è differente con le nuove anime umane. Ci sono eventi nel tempo che definiscono la vita umana. La vita umana può essere intesa come un modo, e il modo di Dio secondo cui le esistenze umane possono essere intese come una storia, per es., per gli umani –contrariamente agli angeli– c'è una storia di salvezza⁴³⁶. Naturalmente, la rivelazione ci racconta la caduta degli angeli, ma probabilmente, la loro caduta era istantanea, prendendo posto al momento della creazione. Possiamo sapere della rivelazione, dopo la creazione e caduta degli angeli, che non ci sono nuove esistenze angeliche aggiunte, né c'è alcun cambiamento del loro stato in futuro. Contrariamente, le esistenze umane sono costantemente esistenze aggiunte con la nascita, il loro stato cambierebbe con la nascita e il loro stato cambierebbe dalla caduta al ripristino dello stato. Il problema della riconciliazione con Dio attraverso la creazione degli angeli è sulla relazione tra eternità e tempo, o la questione della possibilità della creazione come tale. Il problema della riconciliazione con Dio attraverso la creazione dell'uomo, va oltre. Non è in questione come il Dio eterno può creare il tempo, ma come può fare nuove cose nel tempo.

Per quanto riguarda la creazione dell'uomo, la Arendt parla di “unceasing, indefatigable cycle in which the whole household of nature swings perpetually”⁴³⁷. “Nature forces all living things” nel “cyclical movement”⁴³⁸. Sebbene ci sia cambiamento, non c'è niente di nuovo. Per la natura niente

⁴³⁶ Cfr., Hebrews, p. 216: “For surely it is not with angels that he is concerned but with the descendants of Abraham”. Cfr., Arendt, *Human Condition*, p. 97: “The chief characteristic of this specially human life, whose appearance and disappearance constitute worldly events, is that it is itself always full of events which ultimately can be told as a story, establish a biography”; trad. it., pp. 69-70: “la principale caratteristica di questa vita specificamente umana, la cui apparizione e la cui scomparsa costituiscono eventi mondani, è di essere sempre ricca di eventi che in definitiva si possono raccontare mediante una storia o scrivendo una biografia”.

Cfr., Arendt, *Human Condition*, pp. 22-23: “Action alone is the exclusive prerogative of man; neither a beast nor a god is capable of it”; trad. it., p. 18: “Solo l'azione è l'esclusiva prerogativa dell'uomo; né una bestia né un dio ne sono capaci”.

Cfr., Arendt, *Human Condition*, pp. 8-9: “Action, in so far as it engages in founding and preserving political bodies, creates the condition for remembrance, that is, for history”; trad. it., p. 8: “L'azione, in quanto fonda e conserva gli organismi politici, crea la condizione per il ricordo, cioè la storia”.

⁴³⁷ Arendt, *Human Condition*, p. 97; trad. it., p. 70: “l'incessante, infaticabile ciclo in cui il processo naturale si muove senza fine”.

⁴³⁸ Arendt, *Human Condition*, p. 96; trad. it., p. 69: “la natura costringe tutte le cose viventi” nel “movimento ciclico”.

cambia; la primavera segue l'inverno e cade nell'estate, che a sua volta cede il passo nuovamente all'inverno. La terra si muove lungo la propria traiettoria, così come fanno gli altri pianeti, ripercorre sentieri già percorsi. Nella creazione materiale, non c'è niente di nuovo, ma anche con le specie animali. Ogni animale è niente più che un caso specifico della sua specie, non è niente di nuovo. La storia è l'insieme di storie che possono essere raccontate perché nuove cose accadute. Là può essere una descrizione dello stato immutabile degli angeli o dell'incessante processo di creazione materiale, ma non ci può essere alcuna storia perché in nessun caso accadono nuove cose. Gli uomini si distinguono dal resto della creazione perché hanno la capacità di nuovi inizi, loro peculiarità. All'interno di un più ampio contesto teologico del pensiero della Arendt, rende perfetto il senso che creando l'uomo, Dio non solo inizia qualcosa di nuovo ma creò il principio di nuovi inizi.

La risposta alla nostra iniziale questione del perché la Arendt estrapola e decontestualizza il passo di Agostino: "initium ut esset, creatus est homo ante quem nullus fuit" fuori dal contesto, particolarmente quando lei implica che "this beginning is not the same as the beginning of the world; it is not the beginning of something but of somebody, who is a beginner himself"⁴³⁹ è quindi il seguito. La Arendt contrasta la novità dell'azione col perpetuo movimento ciclico del lavoro, la citazione si adatta bene al contesto, quindi presenta un argomento agostiniano contro l'eterna ricorrenza. Il punto centrale che la Arendt vuole evidenziare, cioè che l'uomo non è solo qualcosa di nuovo ma un *principio* di novità, non è immediatamente evidente dal passaggio. Agostino è più chiaro quando pensa alla capacità di Dio di fare qualcosa di nuovo con cui attribuisce una simile capacità anche all'uomo. Comunque, la lettura della Arendt implicherebbe un più ampio contesto, per sottolineare che Agostino è interessato alla creazione dell'uomo e non alla creazione dell'universo materiale. Agostino avrebbe pensato al modo in cui la novità dell'uomo è "speciale" se paragonato a quello degli angeli fintanto che l'uomo è una esistenza storica, mentre gli angeli o le creazioni materiali non lo sono. Essere un'esistenza storica significa niente di più che essere un principio di novità.

Il significato dell'azione come nuovo inizio- Spontaneità

Dopo questo excursus sulla questione della lettura arendtiana di Agostino, possiamo ritornare alla discussione dell'azione come nuovo inizio. Che cosa lei intenda diventerebbe più chiaro se paragonassimo la nozione di azione al modo in cui l'azione è intesa nei termini più tradizionali, per

⁴³⁹ Arendt, *Human Condition*, p. ; trad. it., p. "questo inizio non è uguale all'inizio del mondo; non è l'inizio di qualcosa ma di qualcuno, che è egli stesso un iniziatore".

es., all'incirca come un atto umano transitivo⁴⁴⁰. Tommaso definisce un atto umano come atto libero e deliberato, in contrasto agli atti dell'uomo, che sono atti eseguiti da uomini ma non liberamente o deliberatamente⁴⁴¹. Stare seduto al computer a scrivere queste righe è un atto umano, perché scrivo liberamente e deliberatamente. Gli atti umani, in quanto liberi, possono essere transitivi e intransitivi. Possono essere atti che superano il nostro mondo esterno o atti che sono all'interno dell'agente. Scrivere al computer è un atto umano transitivo, così come muovo le mie dita. Un atto della volontà, contrariamente, è un esempio di atto umano intransitivo, che sta all'interno dell'agente e non supera il mondo esterno. La decisione di uccidere qualcuno, per se., è già un atto umano, anche prima di fare qualunque cosa portato fuori dal nostro disegno, e per la teologia è qualificato come peccato, anche prima che avvenga un cambiamento nel mondo esterno⁴⁴². La decisione di uccidere qualcuno è un atto umano, ma non è ancora un'azione; è un atto intransitivo che una persona elabora prima di compiere l'azione. L'azione, allora, è sempre un atto umano transitivo, che entra nel mondo esterno e causa qualche tipo di cambiamento⁴⁴³. In questo senso, la più ordinaria attività qualificata come azione, come bere un caffè, sono azioni che si compiono deliberatamente.

Per la Arendt, l'azione è qualcosa di più specifico. Sembrerebbe che ogni azione è veramente un atto umano transitivo ma il cui inverso non è vero: per lei non ogni azione umana transitiva può dirsi azione – per es. bere un caffè. Ciò diventa più chiaro quando scrive: “deeds and events are not occurrences in everyday life and in history”⁴⁴⁴, e è anche più evidente quando compara l'azione al fare miracoli: “The only activity Jesus of Nazareth recommends in his preaching is action, and the only human capacity he stresses is the capacity ‘to perform miracles’”⁴⁴⁵. Ritiene che quello che è miracoloso dell'azione è il fatto di essere completamente inaspettato, come interrompe un precedente processo; l'azione è qualcosa che non può essere prevista o dedotta da eventi

⁴⁴⁰ Cfr., Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, I, 41, 1, replica ob.2.

⁴⁴¹ Cfr., Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, I-II, 1, 1.

⁴⁴² Cfr., Agostino, *Contra Faustum Manichaeum*, XXII, 27: “Ergo peccatum est factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem”.

⁴⁴³ Cfr., Tommaso d'Aquino, *Comentario all'Etica Nicomachea di Aristotele*, libro VI, lettura III, 1151, che si riferisce alla *Metafisica* IX di Aristotele

⁴⁴⁴ Arendt, *Human Condition*, p. 42; trad. it., p. 31: “gesta ed eventi si verificano di rado nella vita quotidiana e nella storia”.

⁴⁴⁵ Arendt, *Human Condition*, p. 318; trad. it., p. 237: “La sola attività che Gesù raccomanda è l'azione, e la sola facoltà umana che esalta è quella ‘di compiere miracoli’”.

precedenti⁴⁴⁶. Questo è il motivo per cui è impossibile per le statistiche contemplare le azioni; in esse le azioni appaiono solo come deviazione e pertanto non vengono contemplate⁴⁴⁷.

Niente di ciò che è fatto in modo routinario o come semplice risposta a qualcosa sarà qualificato come azione. Ricordiamo la discussione della Arendt sul perdono. Il perdono –che secondo un suo proprio modo - è una risposta che non si può prevedere o attendere, una risposta che chiama un nuovo inizio⁴⁴⁸. Già nel suo primo lavoro, *The Origins of Totalitarianism*, sottolinea che l'azione è il risultato della spontaneità, per es., “man’s power to begin something new out of his own resources, something that cannot be explained on the basis of reactions to environment and events”⁴⁴⁹.

Con questo non si vuole dedurre che l'azione sia qualcosa di casuale o arbitrario. Ciò che sembra voler dire è che indipendentemente dalle circostanze, gli uomini sono liberi di agire o non agire, di agire in un modo o in altro. Nel libro su Eichmann, collega la storia di un sergente tedesco, che tra il 1941 e 1942 aiutò i partigiani ebrei in Polonia, provvedendo a falsificare documenti e al trasporto, svolse questa attività senza chiedere alcun compenso, fino a quando fu scoperto e giustiziato⁴⁵⁰. La Arendt racconta anche la storia della Danimarca, che sebbene occupata dai tedeschi, resistette all'ordine della Soluzione finale: “When the Germans approached them rather cautiously about introducing the yellow badge, they were simply told that the King would be the first to wear it, and the Danish government officials were careful to point out that anti-Jewish measures of any sort would cause their own immediate resignation”⁴⁵¹. Afferma che quello che accadde in Danimarca “is the only case we known of in which the Nazis met *open* native resistance”⁴⁵²; tale resistenza ebbe un grande impatto sulle autorità tedesche in Danimarca: “They Themselves apparently no longer looked upon the extermination of a whole people as a matter of course. They had met resistance

⁴⁴⁶ Cfr., Arendt, *Human Condition*, pp. 177-178: “It is in the nature of beginning that something new is started which cannot be expected from whatever may have happened before. This character of startling unexpectedness is inherent in all beginnings and in all origins”; trad. it., p. 129: “E’ nella natura del cominciamento che qualcosa di nuovo possa iniziare senza che possiamo prevederlo in base ad accadimenti precedenti. Questo carattere di sorpresa iniziale è inerente a ogni cominciamento e a ogni origine”.

⁴⁴⁷ Cfr., Arendt, *Human Condition*, p. 42: “The law of statistics are valid only where large numbers or long periods are involved, and acts or events can statistically appear only as deviations or fluctuations. The justification of statistics is that deeds and events are rare occurrences in everyday life and in history”; trad. it., p. 31: “Le leggi della statistica sono valide solo quando si applicano a grandi numeri o a lunghi periodi, e i singoli atti o eventi possono apparire statisticamente solo come deviazioni o eccezioni. La giustificazione della statistica si basa sul fatto che gesta ed eventi si verificano di rado nella vita quotidiana e nella storia”.

⁴⁴⁸ Cfr., Arendt, *Human Condition*, p. 241; trad. it., pp. 177-178.

⁴⁴⁹ Arendt, *Origins*, p. 455; trad. it., p. 623: “la capacità dell'uomo di dare inizio coi propri mezzi a qualcosa di nuovo che non si può spiegare con la reazione all'ambiente e agli avvenimenti”.

⁴⁵⁰ Cfr., Arendt, *Eichmann*, p. 230; trad. it., p. 237.

⁴⁵¹ Arendt, *Eichmann*, p. 171; trad. it., p. 178: “Quando i tedeschi, con una certa cautela, li invitarono a introdurre il distintivo giallo, essi risposero che il re sarebbe stato il primo a portarlo, e i ministri danesi fecero presente che qualsiasi provvedimento antisemita avrebbe provocato le loro immediate dimissioni”.

⁴⁵² Arendt, *Eichmann*, p. 175; trad. it., p. 181: “fu questa l'unica volta che i nazisti incontrarono una resistenza *aperta*”.

based on principle, and their ‘thoughtness’ had melted like butter in the sun”⁴⁵³. Il risultato fu che le autorità tedesche in Germania sabotarono gli ordini da Berlino, così che la maggior parte degli ebrei danesi sopravvisse all’Olocausto⁴⁵⁴. Riflettendo sulla storia del militare tedesco e il popolo danese, la Arendt trae conseguenze politiche e –qualche conclusione morale: “For the lesson of such stories is simple and within everybody’s grasp. Politically speaking, it is that under conditions of terror most people will comply but *some people will not*, just as the lesson of the countries to which the Final Solution was proposed is that ‘it could happen’ in most places but *it did not happen everywhere*. Humanly speaking, no more is required, and no more can reasonably be asked, for this planet to remain a place fit for human habitation”⁴⁵⁵.

Questi sono straordinari esempi di azione. Anche “sotto condizioni di terrore”, quando lo “spazio” per l’azione è completamente distrutto, gli uomini non sono completamente condizionati. Gli agenti non sono ridotti a mero comportamento, a essere parti di un ingranaggio, sebbene quel macchianario sia il sistema totalitario o uno *Zeitgeist* che attualizza la sua spettrale esistenza sullo sfondo della storia umana⁴⁵⁶. Anche sotto le peggiori e avverse condizioni, gli uomini agiscono e reagiscono diversamente, poiché mai perdono completamente la capacità di agire.

b. L’azione come manifestazione dell’agente

Il secondo punto di analogia tra la nascita e l’azione risiede nella possibilità di manifestarla: come la nascita rivela il bambino, così l’azione rivela l’agente. Per la Arendt, rivelare l’agente è una delle maggiori caratteristiche dell’azione, che accompagna il titolo del capitolo della sezione sull’azione “The Disclosure of the Agent in Speech and Action”⁴⁵⁷. Il peculiare problema connesso alla manifestazione di chi qualcuno è risiede nel fatto che questo chi non può essere descritto col linguaggio concettuale. Il linguaggio inevitabilmente fa uso di universalità, mentre chi qualcuno è, una definizione unica: “The moment we want to say *who* somebody is, our very vocabulary leads us astray into saying *what* he is, we get entangled in a description of qualities he necessarily shares

⁴⁵³ Arendt, *Eichmann*, p. 175; trad. it., p. 181: “non vedevano più lo sterminio di un intero popolo come una cosa ovvia. Avevano urtato in una resistenza basata su saldi principi, e la loro ‘durezza’ si era sciolta come ghiaccio al sole”.

⁴⁵⁴ Cfr., Arendt, *Eichmann*, pp. 174-175; trad. it., pp. 180-181.

⁴⁵⁵ Arendt, *Eichmann*, p. 233; trad. it., p. 240: “Chè la lezione di quegli episodi è semplice e alla portata di tutti. Sul piano politico, essi insegnano che sotto il terrore la maggioranza si sottomette, ma *qualcuno no*, così come la soluzione insegna che certe cose potevano accadere in quasi tutti i paesi, ma *non accaddero in tutti*. Sul piano umano, insegnano che se una cosa si può ragionevolmente pretendere, questa è sul nostro pianeta resti un posto ove sia possibile l’umana convivenza”.

⁴⁵⁶ Cfr., Arendt, *Vita Activa*, (ed. Tedesca) p. 228.

⁴⁵⁷ Arendt, *Human Condition*, p. 175; trad. it., p. 127: “*Il rivelarsi dell’agente nel discorso e nell’azione*”.

with others like him; we begin to describe a type or a 'character' in the old meaning of the word, with the result that his specific uniqueness escapes us"⁴⁵⁸.

Sebbene chi qualcuno è non può essere descritto, ma si manifesta nella parola e azione. Il chi qualcuno è, "in contradistinction to 'what'somebody is –his qualities, gift, talents, and shortcomings, which he may display or hide- is implicit in everything somebody says and does"⁴⁵⁹. Se proviamo a dire chi qualcuno è, collegandolo agli altri, allora la cosa migliore è fare un uso non universale della descrizione e raccontare una storia particolare⁴⁶⁰. Affermando che "Macbeth è un traditore" non avremo un'idea di chi lui è solo attraverso la lettura della sua storia, o ancora meglio, guardando la rappresentazione. Per inciso, il dramma, per la Arendt è forma politica di arte per eccellenza, perché qui gli uomini sono rappresentati con gli strumenti della parola e azione⁴⁶¹.

Molti commentatori sostengono che per la Arendt questa è una definizione caratteristica dell'azione e che è compiuta per amore dell'auto-manifestazione dell'agente. Allora, noi leggiamo in E. Morandi: "La rivelazione dell'agente è il fine dell'azione"⁴⁶², mentre D. Luban spiega, "(Per la Arendt) l'azione...è fatta per amore di apparizione dell'agente"⁴⁶³. Riferendosi a questo punto, Lewis e S. Hinchman scrivono: "Azione e parola sono, per definizione, intese a rivelare la distinta identità dell'agente". Quando Morandi osserva che "l'atto ha in sé il suo stesso fine in quanto rivelazione dell'agente"⁴⁶⁴, e gli Hinchman evidenziano che "tutte le ascrizioni del motivo necessariamente falliscono a caratterizzare l'azione propriamente come azione"⁴⁶⁵, diventa ovvio quanto sia difficile essere coerente nel pensare l'azione come avente il suo fine in se stesso. Mentre Morandi e Hinchman & Hinchman, in qualche modo sarebbero d'accordo con la nostra analisi dell'azione come (vedi term greco a p. 58), sostengono anche che l'azione ha il suo fine in se stesso al punto che è significativo a rivelare l'agente. Qui si è introdotto il problema di come ridurre il fine

⁴⁵⁸ Arendt, *Human Condition*, p. 181; trad. it., p. 132: "Nel momento in cui vogliamo dire *chi* uno sia, il nostro vocabolario ci svia facendoci dire *che cosa* è; ci troviamo impigliati in una descrizione delle qualità che egli condivide necessariamente con i suoi simili; cominciamo a descrivere un tipo o un 'carattere' nel vecchio senso della parola, con il risultato che la sua specifica unicità ci sfugge".

Cfr., R. Spaemann, *Personen –Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"*, Stuttgart, 1998, p. 41.

⁴⁵⁹ Arendt, *Human Condition*, p. 179; trad. it., p. 130: "in contrasto con il 'che cosa' –le sue qualità e capacità, i suoi talenti, i suoi difetti, che può esporre o tenere nascosti- è implicito in qualunque cosa egli dica o faccia".

⁴⁶⁰ Arendt, *Human Condition*, p. 186; trad. it., p. 136.

⁴⁶¹ Cfr., Arendt, *Human Condition*, p. 188; trad. it., pp. 137-138.

Cfr., Arendt, *Vita Activa*, p. 233.

Cfr., Arendt, *Human Condition*, pp. 187-188; trad. it., pp. 136-137.

⁴⁶² E. Morandi, " 'Vita Activa': L'azione come antropofania in Hannah Arendt", in *Teorie sociologiche dell'azione*, Milano, 1999, p. 380.

⁴⁶³ D. Luban, "Explaining Dark Times: Hannah Arendt's Theory", *Social Research* 50, no. 1 (1983), p. 240. Cfr., M. Passerin D'Entrèves, "Freedom, Plurality, Solidarity: Hannah Arendt's Theory of Action", *Philosophy and Social Criticism* 15 (ottobre) 1989, p. 320: "In the opening section of the chapter on action in *The Human Condition*, Arendt discusses one of its central functions, namely to disclose the identity of the agent".

⁴⁶⁴ E. Morandi, " 'Vita Activa': L'azione come antropofania in Hannah Arendt", in *Teorie sociologiche dell'azione*, Milano, 1999, pp. 379- 380: "L'atto ha in sé il suo stesso fine in quanto rivelazione dell'agente".

⁴⁶⁵ Hinchman and Hinchman, "Existenzialism Politicized", p. 457: "all ascriptions of motive necessarily fail to characterize action properly as action".

dell'azione a un fine che non è l'azione medesima: l'agente agisce non per amore dell'azione ma piuttosto per manifestare se stesso agli spettatori.

Il problema di questa lettura è che, se fosse vero, le accuse di estetismo morale che portarono contro la Arendt G. Kateb e altri sembrerebbe plausibile⁴⁶⁶. Non si tratterebbe di una semplice analogia tra azione e drammatico atto-recitazione; piuttosto i due sarebbero la medesima cosa; l'agente e l'attore rivelano chi sono. Probabilmente, l'azione più magniloquente rivela il meglio dell'agente; ma questo non è ciò a cui la Arendt pensa, quando parla della grandezza dell'azione. Ciò che precisa la relazione tra azione e manifestazione dell'agente per la Arendt, se esso non è una relazione di "significato-fine"? Qui, sembra che Alessandro Dal Lago sia più vicino alla nostra lettura, quando sostiene che: "L'identità manifesta nell'agire non è una affermazione del soggetto o della coscienza, ma un evento che ha luogo tra gli altri"⁴⁶⁷. La manifestazione dell'agente nell'azione è qualcosa che accade: è un evento. La Arendt scrive: "The disclosure of 'who'...somebody is...can almost never be achieved as a wilful purpose, as though one possessed and could dispose of this 'who' in the same manner he has can dispose of his qualities"⁴⁶⁸. Sebbene Hinchman & Hinchman dubitano che "the illuminating, revelatory qualities of action are...epiphenomenal"⁴⁶⁹, sembra che rivelatore del carattere dell'agente dell'azione sia, per es., epifenomenale, anche se è attaccato all'azione. A dire che l'azione è compiuta per amore della rivelazione dell'azione è sinonimo di provare a definire l'azione con un fine fuori dall'azione stessa. Azione, per la Arendt, è compimento per se stesso; ha il suo significato in se stessa.

Ora ci chiediamo da dove derivi il carattere rivelatore dell'agente. Sebbene la Arendt non lo dica esplicitamente, sembra derivare il motivo della rivelazione del carattere dell'azione dal fatto che l'azione sia un "nuovo inizio". Al punto che l'azione –e non il semplice comportamento- deriva dall'uomo stesso, dalla sua propria spontaneità, manifesta l'uomo nel modo in cui il semplice comportamento non può fare. Se gli uomini fanno ciò che raccontano di fare –che sarebbe la cosa giusta da fare in molte circostanze- il loro comportamento non ci racconta niente di più di quello che sono. Se qualcuno prende un'iniziativa, che non può essere spiegato in termini di condizioni o precedenti processi –in altre parole, se agisce- questa attività rivela molto più di lui che quando, nel seguire i costumi sociali, fa ciò che farebbe ogni altro⁴⁷⁰. Si potrebbe congetturare che per la Arendt, l'azione è il luogo privilegiato della manifestazione dell'agente perché qui risiede l'attività

⁴⁶⁶ Cfr., la nota 10 e 13 del presente cap. (p. 247 e p. 248)

⁴⁶⁷ A. Dal Lago, "La Città perduta", in Hannah Arendt, *Vita Activa: La condizione umana*, Milano, 1991, p. xvi. Cfr., P. Ricoeur, "Action, Story, and History –On reading *The Human Condition*", in *The Realm of the Humanitas: Response to the Writings of Hannah Arendt*, (trad. Ingl.) New York, 1989, p. 154.

⁴⁶⁸ Arendt, *Human Condition*, p. 179; trad. it., 130: "il rivelarsi del 'chi'... qualcuno è...la rivelazione dell'identità quasi mai è realizzata da un proposito intenzionale, come se si possedesse questo 'chi' e si potesse disporne allo stesso modo in cui si possiedono le sue qualità e si può disporre".

⁴⁶⁹ Hinchman and Hinchman, "Esistenzialismo Politicized", p. 456.

⁴⁷⁰ Rifletti se sia il caso di fare nota

dell'uomo. L'azione non è semplice comportamento ma inizio di qualcosa che non ha altre cause che l'agente stesso, qualcosa di inatteso e imprevedibile, qualcosa di veramente "nuovo".

c. La relazione tra parola e azione.

Abbiamo tentato di chiarire un altro problema che si pone nella lettura della teoria dell'azione, per es., la relazione tra parola e azione. Qualche volta sembra che li pensi come identici, la maggior parte del tempo, sebbene l'azione sembri prevalere sulla parola. Ancora, fa uno sforzo per distinguere i due in quello che continua a chiamare "parola e azione". Se realmente li considera uguali, allora dovrebbe dire dell' "azione" ciò che consente al lettore di conoscere ciò che scaturisce dalla parola.

Per comprendere meglio la relazione tra azione e parola, e della parola che diventa azione, ci riferiremo al libro su Eichmann. La Arendt collega la storia di un sacerdote che fallì nell'allertare Eichmann relativamente alle sue azioni. Stando davanti alla corte come testimone, il pastore giustificò il suo silenzio, dicendo che "le azioni sono più efficaci delle parole", e che le "parole potrebbero essere inutili. D'accordo con la Arendt "he spoke in clichés that had nothing to do with the reality of the situation, where 'mere words' would have been deeds, and where it had perhaps been the duty of a clergyman to test the 'uselessness of words'"⁴⁷¹.

Avendo esempi simili a questo, T. Roach procede a interpretare la relazione tra parole e azioni nella Arendt in termini di "parole e azioni". Dice: "In discussing those situations in which speech itself constitutes quintessential action, Arendt...(explains) that 'finding the right words at the right moment, quite apart from the information or communication they may convey, is action'...This clue implies a notion of the personal as that which comes into being on the occasion of public speech-acts"⁴⁷². Roach prosegue nel chiarire cosa lui intenda con questa idea: "As its name implies, the speech-act refers to a linguistic expression in which an act is performed in its very utterance. The examples commonly cited are expressions such as 'I promise', 'I take this woman to be my wife'...In each of these expressions, the primary role of the statement is not the declaration of truths previously unknown...Rather, in sounding each expression, one acts and calls attention to one's action in a communal conventional form of expression: in saying 'I promise', I do promise, in saying 'I take....', I do marry"⁴⁷³.

⁴⁷¹ Arendt, *Eichmann*, p. 131; trad. it., p. 138: "pronunciò frasi fatte che non avevano alcun peso, giacché in realtà quelle che lui chiamava 'semplici parole' sarebbero state delle 'azioni', ed egli avrebbe avuto per lo meno il dovere come il sacerdote di controllare se davvero le parole erano 'inutili'".

⁴⁷² T. Roach, "Enspirited Words and Deeds: Christian Metaphors Implicit in Arendt's Concept of Personal Action", *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Dordrecht, 1987, p. 71.

⁴⁷³ T. Roach, "Enspirited Words", p. 72.

Che parola-azione siano azioni è incontrovertibile, ma ciò che la Arendt sembra avere in mente è qualche cosa in più. Infatti, l'esempio del sacerdote non sembra molto. Innanzitutto, la strada di Roach intende parola-azioni come intrinsecamente legate all'uomo che la esprime. Ne è colpito colui che li compie, così che un anonimo parola-atto non ha alcun senso. Se un uomo dice, "Io prometto di comprarti la macchina per la promozione", o "Io prendo te come moglie", per la ragione che non può essere identificativo, le parole sono inutili. Ottenendo la promozione, lo studente può ricevere una promessa senza conoscere chi la fa, ma la giovane ragazza non può essere sposata senza conoscere chi lei ha sposato. In secondo luogo, è difficile, se non impossibile, compiere una parole-azione senza usare parole. E' a malapena possibile promettere o sposare senza dire, "Io prometto", o "Io penso". In entrambi i casi, la situazione è differente dal biasimo per il tiranno. Si può biasimare un tiranno anonimamente. Il sacerdote che fronteggia Eichmann con le parole, "Le tue azioni sono male", compie un'azione nel mondo della parola, senza chiamare "attention to... (his own) action in a ...conventional form of expression"⁴⁷⁴. Non si ha bisogno di pronunciare la parola biasimo nei confronti di qualcuno; infatti raramente è così.

In *The Human Condition*, la Arendt impiega alcune sezioni, implicitamente e esplicitamente, sulla relazione tra parola e azione. Il problema è che li distingue e li identifica nella stessa misura. Della valutazione dei Greci, leggiamo di parola e azione: "Speech and action were considered to be coeval and coequal, of the same rank and the same kind; and this originally meant not only that the most political action, in so far as it remains outside the sphere of violence, is indeed transacted in words, but more fundamentally that finding the right words at the right moment, quite apart from the information or communication they may convey, is action"⁴⁷⁵.

Qui, vuole distinguere parola e azione ma evidenzia anche le condizioni sotto le quali si identificherebbero ("finding the right words at the right moment"). Ma non spiega come dire la parola giusta al momento giusto, e trasforma la parola in una specie di azione, e dopo rigira la questione e si esprime più chiaramente: "The affinity between speech and revelation is much closer than that between action and revelation just as the affinity between action and beginning is closer than that between speech and beginning, although many, and even most acts, are performed in the manner speech"⁴⁷⁶.

⁴⁷⁴ Roach, "Enspirited Words", p. 72.

⁴⁷⁵ Arendt, *Human Condition*, p. 26; trad. it., p. 20: "Diascorso e azione erano considerati coevi ed equivalenti, dello stesso rango e dello stesso genere; e ciò originariamente significava non solo che l'azione più politica, in quanto rimane estranea alla sfera della violenza, si realizza nel discorso, ma anche, aspetto questo fondamentale, che trovare le parole opportune al momento opportuno, indipendentemente da quanto esse vogliono informare o comunicare, significa agire".

⁴⁷⁶ Arendt, *Human Condition*, p. 178; trad. it., p. 129: "l'affinità fra discorso e rivelazione è molto più stretta di quella fra azione e rivelazione, proprio come l'affinità fra azione e cominciamento è molto più stretta di quella fra discorso e cominciamento, sebbene molti, forse la maggior parte degli atti, siano compiuti in forma di discorso".

La Arendt dice chiaramente che la parola è il modo in cui molte azioni sono compiute; quindi, parola e l'azione sono formalmente distinti ma talora materialmente identificate. Riferendo le parole, "Mr. Eichmann, le tue parole sono male" e l'azione di rimprovero al tiranno sono materialmente la stessa cosa. Quando parola e azione sono materialmente lo stesso, parola è formalmente il modo in cui l'azione è compiuta.

B. La condizione base per l'azione nel pensiero della Arendt: pluralità umana.

1. Arendt contro Heidegger:

la pluralità umana come medium dell'azione.

Abbiamo guardato a quello che è considerata una definizione dell'azione della Arendt. L'azione come *praxis*, appartiene a (vedi termine in greco), è una di quelle attività che hanno il proprio fine e il proprio significato in se stessi, come fare attività inerenti all'arte. A ben guardare, (ved. Termine in greco) è un genere di azione. Abbiamo visto che l'azione è analoga a una seconda nascita, nella quale c'è un nuovo inizio e manifestazione dell'agente. Come nuovo inizio, l'azione non può essere dedotta da precedenti cause o circostanze; viene direttamente e muove spontaneamente dall'agente e rivela il chi dell'agente. Questo "new beginning" sarebbe considerato la "specific difference" dell'azione nel senso arendtiano. Alla fine, abbiamo brevemente discusso la relazione tra parola e azione, nel suo pensiero, e ora siamo pronti a procedere nella discussione della definizione dell'azione, il cui esame per la Arendt è la condizione fondamentale per l'azione: la condizione dell'umana pluralità.

Nel corso di questo esame, oltre a definire le caratteristiche dell'azione, come la Arendt la intende, sarà manifesto: l'azione, allo stesso tempo, si manifesta e produce un intreccio di relazioni umane, è sempre un "acting in concert" consentendo una intersoggettività mediata da un "in-between", per es., il mondo comune che funziona come terzo elemento. Il solo tipo di intersoggettività immediata sembra essere l'intersoggettività dell'amore. Ci sono, comunque, almeno due altri sensi di "love" in *The Human Condition*.

Come iniziamo la discussione della pluralità umana, come la condizione fondamentale per l'azione, dobbiamo considerare che molto della sua teoria dell'azione è una replica a Heidegger. In riferimento a *The Human Condition*, S. Benhabib scrive: "Even a brief consideration of the fundamental categories of this work such as natality, plurality, and action reveal how profoundly they

Cfr., Hannah Arendt, "What Remains? The Language Remains: A Conversation with Günter", trad. Engl., in Hannah Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, New York, 1994, p. 23: "In every action the person is expressed as in no other human activity. Speaking is also a form of action"; cercare il testo in tedesco "Was bleibt....die Muttersprache..."

are opposed to those of Heidegger's *Being and Time*. Being-unto-death is displaced by natality; the isolated Dasein is displaced by a condition of plurality; and instead of instrumental action, a new category of humanity activity, action, understood as speech and doing, emerges⁴⁷⁷. L'insistenza della Arendt sulla condizione della pluralità umana sarebbe in opposizione all'idea del *Dasein* di Heidegger come esistenza individuale. Per *Dasein*, l'azione in termini arendtiani sarebbe impossibile perché è completamente isolato dagli altri. Il *Dasein* di Heidegger diventa autentico quando intende la sua propria mortalità, il suo essere-attraverso-la morte⁴⁷⁸. Il *Dasein* taglia le relazioni con tutti gli altri *Dasein*, ritirandosi interamente nel suo se stesso⁴⁷⁹. La pluralità umana, al contrario, entra in gioco nel *das Man*, che è un inautentico modo dell'essere⁴⁸⁰. Nell'aver il suo modo di essere nel *das Man*, il *Dasein* perde la sua autenticità, che può riguardare solo il liberare se stesso dal *das Man* col rimuovere la sua consapevolezza della sua mortalità⁴⁸¹. Come Hinchman e Hinchman hanno evidenziato, segue che "if 'authentic' existence is only to be had through an inner an inner retreat, a confrontation with our own death and 'guilt', as Heidegger claimed, then the fact of human plurality can no longer play a decisive role in defining man's being"⁴⁸².

In *The Human Condition*, la Arendt non solo argomenta che l'uomo proverebbe a dimenticare la sua mortalità. Per la Arendt, la mortalità è una condizione base della vita, un fondamentale fatto con cui l'uomo deve convivere. Per lei, il fatto che la vita dell'uomo su questa terra avrà una fine è solo una delle condizioni base della vita. L'altra condizione base è che la vita dell'uomo ha un inizio, la "natalità". Poiché abbiamo un inizio –nella nascita– possiamo fare nuovi inizi –nell'azione. La natalità e non la mortalità è decisiva della condizione umana. Allo stesso tempo, l'essere dell'uomo tra altri uomini per la Arendt non è un modo inautentico di essere del *das Man*, piuttosto sinonimo

⁴⁷⁷ Benhabib, *Reluctant Modernism*, p. 107.

Cfr., E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven, 1982, pp. 495-496.

Cfr., Horst Brunkhorst, "Equality and Elitism in Arendt", in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, 2000, p. 188.

⁴⁷⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 18° ed., Tübingen, 2001, p. 307: "Eigentlich und ganz durchsichtig wird das eigene Seinkönnen im verstehenden Sein zum Tode als der eigensten Möglichkeit".

⁴⁷⁹ Cfr., M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 18° ed., Tübingen, 2001, p. 250: "Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor... Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens. Wenn das Dasein als diese Möglichkeit seiner selbst sich bevorsthet, ist es *völlig* auf sein eigenes Seinkönnen verwiesen". Heidegger prosegue: "So sich bevorstehend sind in ihm alle Bezüge zu anderem Dasein gelöst".

⁴⁸⁰ Cfr., M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 126-127: "In der Benutzung öffentlicher Verkehrsmittel, in der Verwendung des Nachrichtenwesens (Zeitung) ist jeder Andere wie der Andere. Dieses Miteinandersein löst das eigene Dasein völlig in die Seinsart "der Anderen" auf, so zwar, daß die Anderen in ihrer Unterschiedlichkeit und Ausdrücklichkeit noch mehr verschwinden. In dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur. Wir genießen und vergnügen uns, wie uns *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom "großen Haufen" zurück, wie *man* sich zurückzieht; wir finden "empörend", was *man* findet. Das Man, das kein bestimmtes ist und das Alle, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor".

⁴⁸¹ Cfr., M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 263: "Der Tod ist *eigenste* Möglichkeit des Daseins. Das Sein zu ihm erschließt dem Dasein sein *eigenstes* Seinkönnen, darin es um das ausgezeichnete Möglichkeit seiner selbst dem Man entrissen bleibt, das heißt vorlaufen sich je schon ihm entreißen kann".

Cfr., Benhabib, *Reluctant Modernism*, p. 107.

⁴⁸² Hinchman e Hinchman, "Heidegger's Shadow", p. 206.

di vivere insieme. Vivere e essere tra gli uomini è lo stesso⁴⁸³. Tra gli altri uomini, l'uomo non perde la sua autenticità; piuttosto è solo tra altri uomini che è pienamente vivo. Su tutti questi punti, la Arendt assume una posizione opposta rispetto al suo mentore, un fatto che forse potrebbe spiegare la fredda reazione di Heidegger alla copia di *The Human Condition*, che la Arendt gli inviò⁴⁸⁴.

Dopo aver brevemente guardato all'opposizione tra qualche principale concetto della Arendt e di Heidegger, ora esamineremo la nozione di pluralità umana. La condizione di pluralità umana a cui Arendt vuole riferirsi è: "the fact that men, not Man, live on the earth and inhabit the world"- un'affermazione che è un costante ritornello nei suoi scritti⁴⁸⁵: "Action, the only activity that goes on directly between men without the intermediary of things or matter, corresponds to the human condition of plurality, to the fact that men, not Man, live on the earth and inhabit the world. While all aspects of the human condition are somehow related to politics, this plurality is specifically *the* condition –not only the *conditio sine qua non*, but the *conditio per quam*- of all political life...Action would be an unnecessary luxury, a capricious interference with general laws of behavior, if men were endlessly reproducible repetitions of the same model, whose nature or essence was the same for all and as predictable as the nature or essence of any other thing. Plurality is the condition of human action because we are all the same, that is, human, in such a way that nobody is ever the same as anyone else who ever lived, lives, or will live"⁴⁸⁶.

Con la pluralità umana, si riferisce al fatto che "we are all the same, this is, human", sebbene sfugga l'uso del termine "human nature" –che, se esiste, "only a god could know"⁴⁸⁷- e allo stesso tempo

⁴⁸³ Cfr., Arendt, *Human Condition*, pp. 7-8: "Thus the language of the Romans, perhaps the most political people we have known, used the words 'to live' and 'to be among men' (*inter homines esse*) or 'to die' and 'to cease to be among men' (*inter homines esse desinere*) as synonyms"; trad. it., pp. 7-: "Il linguaggio dei romani, forse il popolo più dedito all'attività politica che sia mai apparso, impiegava le parole 'vivere' ed 'essere tra gli uomini' (*inter homines esse*), e rispettivamente 'morire' e 'cessare di essere tra gli uomini' (*inter homines esse desinere*) come sinonimi".

⁴⁸⁴ Cfr., Arendt e Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, München, 1985, lettera a Jaspers, lettera no. 297, 1 novembre 1961, p. 494.

⁴⁸⁵ Per esempio, cfr., Arendt, *Origins*, p. 476; trad. it., p. 652: "perché gli uomini, e non un uomo solo, abitano la terra". Cfr., Arendt, *The Life of the Mind*, "Thinking", p. 74; trad. it., 157.

Cfr., Hannah Arendt, "Karl Jaspers: Citizen of the World?", in Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, New York, 1968, p. 90.

Cfr., Hannah Arendt, "What is Freedom?", in Hannah Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, New York, 1968, p. 164.

⁴⁸⁶ Arendt, *Human Condition*, pp. 7-8; trad. it., pp. 7-8: "L'azione, la sola attività che metta in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali, corrisponde alla condizione umana della pluralità, al fatto che gli uomini, e non l'Uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo. Anche se tutti gli aspetti della nostra esistenza sono in qualche modo connessi alla politica, questa pluralità è specificamente *la* condizione –non solo la *conditio sine qua non*, ma la *conditio per quam* –di ogni vita politica...L'azione sarebbe un lusso superfluo, una capricciosa interferenza con le leggi generali del comportamento, se gli uomini fossero semplicemente illimitate ripetizioni riproducibili dello stesso modello, la cui natura o essenza fosse la stessa per tutti e prevedibile come quelle di qualsiasi altra cosa. La pluralità è il presupposto dell'azione umana perché noi siamo tutti uguali cioè umani, ma in modo tale che nessuno è mai identico ad alcun altro che visse, vive, vivrà".

⁴⁸⁷ Arendt, *Human Condition*, p. 10; trad. it., p.10: "noi siamo tutti uguali, cioè umani" e se abbiamo "una natura o un'essenza" allora "soltanto un dio potrebbe conoscerla".

siamo completamente unici: “nobody is ever the same as anyone else who ever lived, lives, or will live”⁴⁸⁸.

Se fossimo completamente identici, non accadrebbe mai niente di nuovo, e non avremmo bisogno di interagire, e agiremmo come un Singolo. Né ci sarebbe alcun bisogno di parole, perché sapremmo già che cosa gli altri stanno pensando. Allo stesso tempo, se fossimo totalmente differenti gli uni dagli altri, allora non avremmo la capacità di interagire e capire gli altri. Non c'è interazione in senso stretto tra l'uomo e il suo cane. A questo proposito, Aristotele evidenzia che per l'amicizia, che consiste nella comunicazione di un bene comune è richiesta una certa uguaglianza⁴⁸⁹. Ciò che mantiene l'amicizia in particolare sembra mantenere la parola e l'azione in generale, in entrambi un certo tipo di comunicazione prende posizione.

Azione come relazione

L'azione, come abbiamo argomentato all'inizio, è generalmente intesa come un tipo specifico di attività transitiva, un'attività che passa in qualcosa di esterno all'agente. Qual è la specifica concezione dell'azione della Arendt è che qualcosa in cui l'azione passa è sempre un altro uomo. L'azione, per lei, è “the only activity that goes on directly between men without the intermediary of things or matter”⁴⁹⁰. Il solo medio tra l'azione è la pluralità umana stessa. Mentre *labor*, il lavoro, ma anche contemplazione, sono attività che l'uomo intraprende con se stesso, l'azione solitaria nella struttura concettuale della Arendt è impossibile⁴⁹¹. Abbiamo già visto che l'azione per la Arendt è un'attività che porta il fine e il significato in se stesso, che non dipende dal prodotto esterno o risultato. E' ancora, la Arendt concede che l'azione produce un tipo di “risultato” –ovvero un intreccio di relazioni umane⁴⁹². Quando sono solo nella mia stanza, dipingo un quadro, io, in

⁴⁸⁸ Arendt, *Human Condition*, p. 8; trad. it., p. 8: “nessuno è mai identico ad alcun altro che visse, vive o vivrà”.

⁴⁸⁹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII, 7, 5.

⁴⁹⁰ Arendt, *Human Condition*, p. 7; trad. it., p. 7: “la sola attività che metta in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali”.

⁴⁹¹ Dal Lago sostiene che per la Arendt “L'agire in isolamento è una contraddizione in termini”, A. Dal Lago, “Città Perduta”, *Introduzione*, Arendt, *La vita della mente*, p. xv.

Cfr., S. Belardinelli, “Martin Heidegger und Hannah Arendts Begriff von ‘Welt’ und ‘Praxis’”, in *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. 2, Frankfurt am Mein (Vittorio Klostermann), 1990, p. 135.

⁴⁹² A questo punto, la Arendt parla di rete di relazioni umane come un tipo di matrice con la quale l'azione prende posto: “The realm of human affairs, strictly speaking, consists of the web of human relationship which exists wherever men live together. The disclosure of the ‘who’ through speech and setting of a new beginning through action, always fall into an already existing web where their immediate consequences can be felt” (Arendt, *Human Condition*, pp. 183-184); trad. it., p. 134: “La sfera degli affari umani, strettamente parlando, consiste nell'intreccio di relazioni umane che esiste ovunque gli uomini vivono insieme. Le rivelazioni del ‘chi’ attraverso il discorso e l'instaurazione di un nuovo inizio mediante l'azione, ricadono sempre in un intreccio già esistente dove possono essere percepite le loro immediate conseguenze”.

In una delle sue letture, pubblicate postume, lei lo chiama il “medium” dell'azione: “Wherever men live together, there exists a web of human relationships which is, as it were, woven by the deeds and words of innumerable persons, by the living as well as by the dead. Every deed and every new beginning falls into an already existing web...It is...because of

termini arendtiani non sto agendo. La mia attività non è collegata in alcun modo a qualcun altro, sebbene in “termini tradizionali” si qualificherebbe come tale, allora questa è un’attività transitiva libera e deliberata. Per la Arendt, l’uomo in isolamento non può agire; non c’è nessuno dove non si agisce insieme.

Appare che per la Arendt, l’idea di “relazione” forma una parte importante del suo concetto di azione. E’ evidente che se “l’azione” è comunemente intesa come atto transitivo libero, allora il suo uso del termine è più limitato. Per la Arendt, non sembra esserci azione che non sia in qualche modo un atto di relazione, così che “agire” e “relazionare” sembrerebbero avere la stessa importanza. Così scrive, “Action,...no matter what its specific content, always establishes relationships”⁴⁹³. Questo può essere verificato con gli esempi che fornisce per l’azione: parola è quasi sempre un’azione, al punto che essa porta posizione tra le persone, che al significato di parola collega direttamente gli uni agli altri. Allo stesso modo, promessa e perdono sono forme di relazione, e questo è il fondamento di una città o un impero; esempio molto caro alla Arendt⁴⁹⁴, al punto che una fondazione non equivale propriamente alla costruzione di un muro della città, ma piuttosto alla organizzazione degli uomini per vivere insieme.

this medium and the attending quality of unpredictability that action always produces stories, with or without intention, as naturally as fabrication produces tangible things” (Hannah Arendt, “Labor, Work, Action”, in *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Dordrecht, 1987, p. 40).

In un’altro punto, lei chiaramente implica che questa rete di relazioni umane è allo stesso tempo il *product* dell’azione. In riferimento alla reazione della maggior parte dei filosofi all’aporia dell’azione, la Arendt scrive: “All this is reason enough to turn away with despair from the realm of human affairs and to hold in contempt the human capacity for freedom, which, by producing the web of human relationship, seems to entangle its producer to such an extent that he appears much more the victim and the sufferer than the author and doer of what he has done” (Arendt, *Human Condition*, pp. 233-234); trad. it., p. 172: “Tutto ciò sarebbe sufficiente a farci voltar le spalle con disperazione alla sfera delle cose umane, e a disprezzare la facoltà umana della libertà che, producendo l’intrico delle relazioni umane, sembra impigliarvi a tal punto chi la produce da farlo apparire molto più la vittima passiva che non l’autore e il realizzatore di ciò che fa”. “The human capacity for freedom” per la Arendt è sinonimo della capacità umana di iniziare, per es., l’azione: “Beginning, before it becomes a historical event, is the supreme capacity of man; politically, it is identical with man’s freedom” (Arendt, *Origins*, pp. 478-479); trad. it., p. 656: “L’inizio, prima di diventare avvenimento storico, è la suprema capacità dell’uomo; politicamente si identifica con la libertà umana”.

⁴⁹³ Arendt, *Human Condition*, p. 190; trad. it., p. 139: “l’azione, indipendentemente dal suo contenuto specifico, stabilisce sempre delle relazioni”.

Cfr., S. Jacobitti, “Hannah Arendt and the Will”, *Political Theory* 16, no. 1 (1988), p. 66: “In ‘work’ –that is, in the fabrication of objects- an individual imposes a preconceived idea or model upon the world, using the world as material. In the case of action, however, one deals with persons not things; and the appropriate attitude is one of respect for the others. One does not act on them, imposing one’s preconceived ideas, instead one acts into ‘an already existing web of human relationship’”.

Cfr., J. Taminioux, “Phenomenology and the Problem of Action”, *Philosophy and Social Criticism* 11 (1986), p. 210: “Action is not what relates an individual to life, like labor, it is not what relates him/her to things like work, it is what discloses him/her as an individual in relation to other individuals”.

⁴⁹⁴ Arendt, *Human Condition*, pp. 8-9: “Action, in so far as it engages in founding and preserving political bodies, creates the condition for remembrance, that is, for history”; trad. it., p. 8: “L’azione, in quanto fonda e conserva gli organismi politici, crea la condizione per il ricordo, cioè la storia”.

Cfr., Arendt, “What is Freedom?”, p. 167: “Augustine was a Roman as well as a Christian, and...in this (political) part of his work he formulated the central political experience of Roman antiquity, which was that freedom *qua* beginning became manifest in the act of foundation”.

2. Azione e Intersoggettività –

Agire è agire di concerto

Se per la Arendt agire e intrecciare relazioni sono strettamente connesse, allora la questione del modo in cui gli uomini si relazionano sarà rilevante per la Teoria dell'azione. La questione di come due o più uomini –per es., soggetti e giudici di se stessi e delle proprie azioni- che si relazionano gli uni agli altri richiameranno la questione dell'intersoggettività. Verrà affrontato nel senso problematico in cui la fenomenologia e i più moderni filosofi sono tentati di intenderlo, per es., come la questione della relazione tra due consapevolezze. Dopo la presentazione della critica della Arendt di questa moderna struttura, continueremo a descrivere la sua idea di intersoggettività: è una “intersubjectivity of the world”, per es., gli uomini si relazionano nell’ “acting in concert” per comune interesse⁴⁹⁵.

L'argomento dell'intersoggettività diventa problematico quando la “soggettività” è identificata con la consapevolezza dell'uomo. La questione allora si riferisce alla difficoltà di come due o più consapevolezze si relazionano reciprocamente. Come gli altri lasciano una traccia nella mia consapevolezza e come io so che questa è realmente l'altro, che ha lasciato questa impronta su di me? Se ciò che è nella mia consapevolezza è la sola cosa di cui sono sicuro, non posso essere sicuro che realmente mi relaziono a un altro, allora non sono consapevole della sua consapevolezza, ma solo della mia. Questo è il principale problema della fenomenologia idealista di Husserl e sembra persistere nella Arendt, e in Heidegger, quando parla di *Dasein*, in *Sein und Zeit*, che giunge alla sua autentica esistenza a qualcosa che accade nella sua consapevolezza, per es., vive in modo autentico al punto che diventa consapevole della sua mortalità –e è, per inciso, gettato nel completo isolamento.

La Arendt è consapevole che questo problema non può essere risolto nella struttura in cui era posto. Per lei, il principale punto di critica del moderno ritorno alla consapevolezza è che mai si andrà fuori della consapevolezza: “The trouble is only that just as it would be impossible to infer from the awareness of bodily processes the actual shape of any body, including one's own, so it is impossible to reach out from the mere consciousness of sensations, in which one senses his senses and which even the sensed object becomes part of sensation, into reality with its shapes, forms, colors, and constellations. The seen tree may be real enough for the sensation of vision, just as the

⁴⁹⁵ Per l'intersoggettività del mondo, si veda Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 50; trad. it., p. 133; e anche questa espressione è presa dal lavoro ultimo della Arendt, *Life of the Mind*; per l'idea di intersoggettività, come “agire di concerto”, si veda anche, *Human Condition*, pp. 179 e 244; trad. it., pp. 130 e 180.

dreamed tree is real enough for the dreamer as long as the dream lasts, but neither can ever become a real tree”⁴⁹⁶.

Per lei, questo ritorno alla consapevolezza, un segno della modernità, è tra le principali ragioni per cui lei chiama il pericolo moderno del mondo: alienazione, e la perdita della fede religiosa in buona parte del mondo occidentale⁴⁹⁷.

Questa è una differente idea di intersoggettività presente nel suo pensiero. Questa è un’intersoggettività mediata col mondo comune, per es., l’ “intersoggettività del mondo”: “The subjectivity of the it-seems-to-me is remedied by the fact that the same object also appears to others though its mode of appearance may be different. (It is the inter-subjectivity of the world, rather than similiary of physical appearance, that convinces men that they belong to the same species.)”⁴⁹⁸.

La Arendt non inizia con la consapevolezza individuale, ma con il mondo che gli uomini hanno in comune. E’ questo mondo che “like every in-between, relates and separates men at the same time”⁴⁹⁹, significa che questa rete di relazioni umane è il risultato dell’azione. E’ con l’agire insieme

⁴⁹⁶ Arendt, *Human Condition*, p. 281; trad. it., p. 208: “Il problema è che proprio come sarebbe impossibile dedurre dalla consapevolezza dei processi corporei la struttura effettiva di un corpo, compreso il proprio, così è impossibile passare dalla mera coscienza delle sensazioni, in cui I propri sensi vengono avvertiti e anche gli oggetti sentiti diventano parte della sensazione, alla realtà con le sue configurazioni, forme, colori e costellazioni. L’immagine dell’albero sarà abbastanza reale per la sensazione della visione, come l’albero sognato lo è per il sognatore finchè dura il sogno, ma entrambi non coincideranno con l’albero reale”.

⁴⁹⁷ L’intera sezione 35 di *The Human Condition* è chiamata: *World Alienation*; trad. it., :*L’alienazione dal mondo*; Cfr., Arendt, *Human Condition*, pp. 253-254: “Modern loss of faith is not religious in origin...and its scope is by no means restricted to the religious sphere. Moreover, even if we admitted that modern age began with a sudden, inexplicable eclipse of transcendence...it would by no means follow that this loss threw man back upon the world. The historical evidence, on the contrary, shows that modern men were not thrown back upon this world but upon themselves. One of the most persistent trends in modern philosophy since Decartes and perhaps its most original contribution to philosophy has been an exclusive concern with the self...an attempt to reduce all experiences, with the world as well as with other human beings, to experiences between man and himself...World alienation, and not self-alienation as Marx thought, has been the hallmark of the modern age”; trad. it., p. 187: “La perdita moderna della fede non ha origini religiose...e il suo raggio non è ristretto alla sola sfera religiosa. Inoltre, anche se ammettiamo che l’età moderna cominciò con un’improvvisa e inesplicabile eclissi della trascendenza...da ciò non consegue affatto che questa perdita abbia rigettato gli uomini nel mondo. Al contrario, l’evidenza storica mostra che gli uomini moderni non furono proiettati nel mondo, ma in se stessi. Una delle tendenze della filosofia moderna a partire da Cartesio, e forse il più originale contributo alla filosofia, è stato un interesse esclusivo per l’io...un tentativo di ridurre tutte le esperienze, nei confronti del mondo come tutti gli altri esseri umani, a esperienze tra l’uomo e se stesso...L’alienazione dal mondo, quindi, non l’alienazione di sé, come pensava Marx, è stat la caratteristica distintiva dell’età moderna”.

⁴⁹⁸ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 50 (parentesi dell’autore); trad. it., p. 133: “La soggettività del mi-pare è rimediata dal fatto che lo stesso oggetto appare anche agli altri, benchè il suo modo d’apparire possa essere diverso. (Più che la somiglianza dell’apparenza fisica, è l’intersoggettività del mondo a persuadere gli uomini di appartenere alla stessa specie)”.

⁴⁹⁹ Arendt, *Human Condition*, p. 52; trad. it., p. 39: “come ogni *in-fra* (*in-between*), mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo” (la parentesi è del trad. it.).

Come Morandi ha evidenziato, il fatto che il mondo “relates and separates”le persone, significa che “Gli uomini...non entrano direttamente in relazione tra loro, ma solo ‘attraverso’ il loro costitutivo essere-nel-mondo. Questo significa...che non esiste per la Arendt una relazione io-tu, ma che gli uomini sono in relazione a un ‘intreccio’ di relazioni” Morandi, “L’azione come antropofania”, p. 393.

Cfr., anche Morandi, “L’azione come antropofania”, p. 355: “Uno dei capisaldi fondamentali che condizioneranno tutta la riflessione della Arendt è che la relazione non avviene mai nell’immediatezza dell’io-tu, ma sempre nella mediazione del mondo. Il nostro rapporto al mondo ci fa apparire e in questo apparire, ma solo allora, è possibile il rapporto intersoggettivo”.

nel mondo comune in cui gli uomini sono collegate. Invece di vedere l'intersoggettività in termini di una relazione "Io-Tu", la Arendt parla di "We of action"⁵⁰⁰.

Infatti, sembra che l'agire, come "agire di concerto" prenda il posto di o almeno forma di una parte di intersoggettività. Questa espressione, che la Arendt prende in prestito da Edmund Burke, è un tema ricorrente nei suoi scritti⁵⁰¹. Nelle note a piè pagina del suo saggio "Freiheit und Politik", troviamo una citazione che ci introduce in un più ampio contesto, da cui fu sollevata la questione⁵⁰². Le persone che agiscono di concerto, "bound together by common opinions, common affections and common interests". In *The Human Condition*, la Arendt esplicita l'interesse in comune, inteso come "matters of the world of things in which men move", che "constitute, in the word's most literal significance, something which *inter-est*, which lies between people and therefore can relate and bind them together"⁵⁰³. Notiamo che, l'intersoggettività è un' "intersoggettività del mondo". Le persone sono unite nel *tertium*, un terzo elemento che sta tra loro, per es., il mondo delle cose e dei progetti e interessi in comune⁵⁰⁴. Il mondo come "in-tra" unisce gli uomini nella misura in cui "agiscono di concerto", quindi l'intersoggettività è mediata dal mondo e realizzata dall'azione in comune⁵⁰⁵.

"Agire di concerto" è il modo in cui l'intersoggettività è realizzata e ciò diventa chiaro nella seconda edizione, ampliata, del suo *Origins of Totalitarianism*, pubblicata nello stesso anno di *The Human Condition* (1958). Nel capitolo aggiunto "Ideologia e Terrore", contrasta l'impotenza che è il risultato dell'essere isolato degli uomini contro la tirannia, con la possibilità degli uomini di agire insieme: "It has frequently been observed that terror can rule absolutely only over men who are isolated against each other and that, therefore, one of the primary concerns of all tyrannical government is to bring this isolation about. Isolation may be the beginning of terror; it certainly is

⁵⁰⁰ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 200: "The We (is) the true plural of action"; trad. it., p. 528: "il Noi, (è) il plurale autentico dell'azione" (parentesi mia). Questa citazione è presente in *The Life of the Mind* ma sembra essere in continuità con il pensiero della Arendt, in *The Human Condition*.

⁵⁰¹ Arendt, *Human Condition*, pp. 123, 179, 244; trad. it., pp. . . ; Arendt, *Origins*, p. 474; trad. it., p. 650; Hannah Arendt, "Freiheit und Politik", in Hannah Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft: Übungen im politischen Denken*, I, München, 1994, p. 244; Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 201; trad. it., 528.

⁵⁰² Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, p. 412, nota 15. L'editore fornisce la seguente indicazione: "Hier citiert nach dem Auszug in Edmund Burke, *On Government, Politics and Society*" New York, 1976, S. 75-119, S.113. N. B. La versione tedesca del saggio della Arendt pubblicato in *Zwischen Vergangenheit und Zukunft* contiene una parte aggiunta rispetto a *Between Past and Future* ("What is Freedom?"), e è qui che la Arendt fa riferimento a Burke, questa nota, naturalmente, non è presente nell'edizione inglese.

⁵⁰³ Arendt, *Human Condition*, p. 182; trad. it., p. 133: "come riferimento quel mondo di cose in cui vivono gli uomini" che "costituiscono, nel senso più letterale del termine, qualcosa che *inter-est*, che sta tra le persone e perciò può metterle in relazione e unirle".

⁵⁰⁴ Cfr., Morandi, "L'azione come antropofania", p. 355, nota 9; "triangolazione intersoggettiva" e introduce il "numero tre per fondare la relazione inter-soggettiva". Da ciò deriva "un radicale mutamento della nozione di soggetto e soggettività".

⁵⁰⁵ L'idea che le relazioni interpersonali sono mediate è un elemento importante. Per A. Dal Lago, questa è la base per la teoria dell'azione della Arendt. A Dal Lago, "Difficile vittoria sul tempo", p. 18, nota 27: "per la Arendt non si dà comunicazione inter-soggettiva nella sfera privata, e quindi comunione intima. Non si dà quindi *fusione*. La differenza è decisiva, perché su essa Hannah Arendt costruisce la sua teoria della *vita activa*".

its most fertile ground; it always is its result. This isolation is, as it were, pretotalitarian; its hallmark is impotence insofar as power always comes from men acting together, ‘acting in concert’ (Burke); isolated men are powerless by definition”⁵⁰⁶. Per la Arendt, l’opposto dell’isolamento è “agire di concerto”. Se si pensa l’opposto dell’isolamento come tipo di intersoggettività, allora, nella sua visione, “agire di concerto” non prende né il posto dell’intersoggettività né è un tipo di intersoggettività.

3. L’amore e Hannah Arendt

In ciò che segue, muoveremo dalla discussione dell’intersoggettività in generale all’esame di uno specifico tipo di intersoggettività, chiedendo quale sia il significato dell’amore nella teoria dell’azione di Arendt, particolarmente in *The Human Condition*. Innanzitutto, notiamo che a un certo punto la Arendt chiama amore “the most powerful of all anti-political human forces”⁵⁰⁷. Una delle principali proposte di questa sezione sarà di tentare di capire come il suo concetto di amore potrebbe accompagnare tale argomento. Quale concetto dell’amore ci condurrebbe a dire che l’amore è una forza anti-politica? Subito solleviamo la questione dell’estensione del concetto di amore, che tenta di passare come cristiano, abbia.

Ci sono almeno tre differenti concetti dell’amore in *The Human Condition*.

La Arendt distingue “the general human experience of love” –che continueremo a chiamare “love”– dalla carità cristiana, o amore del prossimo (*Nächstenliebe*), come lei lo chiama in *Vita Activa* (è l’ed. tedesca del testo, che presenta differenze rispetto a quello ingl.)⁵⁰⁸. In un altro passo, distingue tra amore e rispetto, o ‘amicizia’, qualcosa che “not unlike the Aristotelian *philia politike*, is a kind of ‘friendship’ without intimacy and without closeness”⁵⁰⁹.

⁵⁰⁶ Arendt, *Origins*, p. 474; trad. it., pp. 649-650: “Spesso si è osservato che il terrore può imperare con assoluta certezza solo su individui isolati l’uno dall’altro e che quindi una delle prime preoccupazioni di ogni regime tirannico è quella di creare tale isolamento. L’isolamento può essere l’inizio del terrore; ne è certamente il terreno più fertile; ne è sempre il risultato. Esso è, per così dire pretotalitario; la sua caratteristica è l’impotenza, in quanto il potere deriva sempre da uomini che agiscono insieme, che ‘agiscono di concerto’ (Burke); gli individui isolati sono impotenti per definizione”.

⁵⁰⁷ Arendt, *Human Condition*, p. 242: “Love, by its very nature, is unworldly, and it is for this reason rather than its rarity that it is not only apolitical but antipolitical, perhaps the most powerful of all anti-political human forces”; trad. it., p. 179: “L’amore, per sua natura, è estraneo al mondo, ed è per questo piuttosto che per la sua rarità che è non solo apolitico ma anti-politico, forse la più potente di tutte le forze umane anti-politiche”.

⁵⁰⁸ Arendt, *Vita Activa*, pp. 66-67.

⁵⁰⁹ Arendt, *Human Condition*, p. 243; trad. it., p. 179: “non dissimile dalla *philia politike* di Aristotele, è una specie di ‘amicizia’ senza intimità e senza vicinanza”.

Amore e carità

Per la differenza tra amore e carità, leggiamo: “Augustine...proposed to found not only the Christian ‘brotherhood’ but all human relationships on charity. But this charity, though its worldlessness clearly corresponds to the general human experience of love, is at the same time clearly distinguished from it in being something which, like the world, is between men: ‘Even robbers have between them (*inter se*) what they call charity’”⁵¹⁰. Per la Arendt, l’amore e la carità cristiana hanno in comune che sono “worldless”⁵¹¹, per es., ci sono relazioni che non sono basate su alcuna scoperta del mondo, intesa come somma totale del lavoro duraturo delle mani umane –le cui categorie non includono solo tavoli, sedie, auto o costruzioni, ma anche istituzioni, come le confederazioni⁵¹². Entrambi i tipi di “amore” sono relazioni indipendenti dalle posizioni nel mondo, che le persone relazionate occupano. La differenza è per la Arendt, che l’amore del prossimo, contrariamente all’amore, fonda uno spazio tra le persone, sostituendo il mondo. La carità diventa in-tra. La carità, per la Arendt, ha due caratteristiche, che contrastano con l’amore. In primo luogo, la carità è qualcosa che si estende a tutti gli uomini; in secondo luogo, lavora come una sfera che è in-tra. Concludiamo che l’amore è qualcosa che per definizione non si estende a tutti gli uomini e

⁵¹⁰ Arendt, *Human Condition*, p. 53; trad. it., p. 39: “Agostino...propose di fondare non solo la ‘fraternità’ cristiana, ma tutte le relazioni umane sulla carità. Ma questa carità, benchè la sua lontananza dal mondo corriponda chiaramente alla generale esperienza umana dell’amore, è nello stesso tempo chiaramente distinta da essa per essere qualcosa che, come il mondo, è tra gli uomini: ‘Anche i ladri hanno tra loro (*inter se*) ciò che si chiama carità’”.

⁵¹¹ Vediamo presto che in *The Human Condition* amore “is unconcerned to the point of total unworldliness with *what* the loved person may be, with his qualities and shortcomings no less than with his achievements, failings, and transgressions” (Arendt, *Human Condition*, p. 242); trad. it., p. 178: “l’amore...è indifferente (fino al punto di disinteressarsi completamente del mondo) a *ciò* che la persona amata può essere, alle sue qualità e ai suoi limiti, come pure alle sue realizzazioni, fallimenti e trasgressioni”.

⁵¹² Cfr., Arendt, *Human Condition*, p. 52: “Second, the term ‘public’ signifies the world itself, in so far as it is common to all of us and distinguished from our privately owned place in it. This world, however, is not identical with the earth or with nature, as the limited space for the movement of men and the general condition of organic life. It is related, rather, to the human artifact, the fabrication of human hands, as well as to affairs which go on among those who inhabit the man-made world together. To live together in the world means essentially that a world of things is between those who have it common, as a table is located between those who sit around it; the world, like very in-between, relates and separates men at the same time”; trad. it., p. 39: “In secondo luogo, il termine ‘pubblico’ significa il mondo stesso, in quanto comune a tutti e distinto dallo spazio che ognuno di noi vi occupa privatamente. Questo mondo, tuttavia, non si identifica con la terra o la natura, come spazio limitato che fa da sfondo al movimento degli uomini e alle condizioni generali della vita organica. Esso è connesso, piuttosto, con l’elemento artificiale, il prodotto delle mani dell’uomo, come pure con i rapporti tra coloro che abitano insieme il mondo fatto dall’uomo. Vivere insieme nel mondo significa essenzialmente che esiste un mondo di cose tra coloro che lo hanno in comune, come un tavolo è posto tra quelli che vi siedono intorno; il mondo, come ogni *in-fra* (*in-between*), mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo” (parentesi e corsivo del trad. it).

Cfr., Arendt, *Human Condition*, p. 134: “The world, the man-made home erected on earth and made of the material which earthly nature delivers into human hands, consists not of things that are consumed but of things that are used. If nature and the earth generally constitute the condition of human *life*, then the world and the things of the world constitute the condition under which this specifically human life can be at home on earth”; trad. it., p. 95: “Il mondo, la casa dell’uomo, costruita sulla terra e fatta dei materiali che la natura affida alle mani dell’uomo, non consiste di oggetti da consumare ma di oggetti da usare. Se la natura e in generale la terra costituiscono la condizione della *vita* umana, allora il mondo e le cose del mondo costituiscono la condizione in cui questa vita specificamente umana può avere la propria dimora sulla terra”.

che non fonda uno “spazio”tra loro. Infatti, in un altro luogo leggiamo che “love...is one of the rarest occurrences in human lives”⁵¹³, così che non è conseguibile tra tutti gli uomini. Per la Arendt, “love, by reason of its passion, destroys the in-between which relates us to and separates us from others”⁵¹⁴. Quindi sembrerebbe che intenda l’amore come un tipo di fusione tra amante e amato, un amore romantico, o un tipo di *eros*⁵¹⁵. L’amante guarda all’altro, prescindendo da tutte le qualità mondane. La sola cosa che l’amore vede è l’altro, *qua persona*, come unico.

Allora, sembra che le “eccezionali ricorrenze”dell’amore, per es., di *eros*, è una possibile eccezione per la Arendt al generale ruolo che l’intersoggettività è una mediata “intersoggettività del mondo”. Questo amore fonde gli amanti insieme; sono direttamente relazionati e non separati né uniti da alcun *tertium*. Va detto che per lei, tale “non-mondana”relazione amorosa è qualcosa di estremamente fragile. La sua “sola possibile felice conclusione”è l’arrivo di un bambino, per es., l’introduzione di un *tertium* o un “in-tra”, con cui la relazione cambia il suo carattere: “As long as its spell lasts, the only in between which can insert itself between two lovers is the child. Love’s own product. The child, this in-between to which the lovers now are related and which they hold in common, is representative of the world in that it also separates them; it is an indication that they will insert a new world into existing world. Through the child, it is as though the lovers return to the the world from which their love expelled them. But this new worldliness, the possible result and the only possible happy ending of a love affair, is, in a sense, the end of love, which must either overcome the partners anew or be transformed into another mode of being together”⁵¹⁶.

Per la Arendt, entrambi l’amore e la carità sono principi anti-politici perchè entrambi sono a-mondani. Gli uomini si relazionano gli uni agli altri, nell’amore o carità, prescindendo da quello degli altri, per es., le qualità definiscono le loro posizioni nel mondo, fatto da mani umane. Pertanto scrive dell’amore, che è a-mondano “by its very nature”, e che “for that reason...it is not only

⁵¹³ Arendt, *Human Condition*, p. 242; trad. it., p. 178: “l’amore...è uno degli avvenimenti più rari nelle vite umane”.

⁵¹⁴ Arendt, *Human Condition*, p. 242; trad. it., p. 178: “L’amore, a causa della sua passione, distrugge lo spazio intermedio, l’*infra*, che ci mette in relazione con gli altri e che dagli altri ci separa”

⁵¹⁵ Cfr., Reinhold Niebuhr, “The Church in the World”, *Theology Today* 15, no. 4 (1959), p. 547: “Hannah Arendt, in an interesting bok entitled *The Human Condition*, has recently challanged the universal love ethic on the grund that it demands the impossible. But that is true if the concept of love is made to mean attachment to the object of love. To give it this connotation is to confuse eros with agape”.

Cfr., S. Chiba, “Hannah Arendt on Love and the Political: Love, Friendship, and Citizenship”, *The Review of Politics* 57, no. 3 (1995), p. 510: “Arendt’s critique of the unpolitical nature of love is directly related to sentimental love”.

⁵¹⁶ Arendt, *Human Condition*, p. 242; trad. it., p. 178: “finchè dura il suo incanto, il solo ‘infra’ che può inserirsi tra due amanti è il bambino, il prodotto specifico dell’amore. Il figlio, questo ‘infra’ con cui gli amanti ora sono in relazione e che hanno in comune, rappresenta il mondo in quanto anch’esso li separa; è un’indicazione che essi inseriranno un nuovo mondo nel mondo esistente. E’ come se gli amanti attraverso il figlio ritornassero al mondo da cui il loro amore li aveva estromessi. Ma questa nuova mondanità, il risultato e il solo possibile lieto fine di una storia d’amore è, in un certo senso, la fine dell’amore, il quale o deve vincere nuovamente i protagonisti o essere trasformato in un altro modo di appartenersi”.

apolitical but antipolitical, perhaps the most powerful of all antipolitical human forces”⁵¹⁷. Per la valutazione della carità, leggiamo: “The unpolitical, non-public character of the Christian community was early defined in the demand that it should form a *corpus*, as ‘body’, whose members were to be related to each other like brothers of the same family. The structure of communal life was modeled on the relationships between the members of a family because these were known to be non-political and even antipolitical”⁵¹⁸. Per lei, amore e carità sono simili, perchè sono a-mondani, ma sono differenti in questo: che l’amore non consente l’in-tra dell’amante, mentre la carità ha un proprio tipo di “in-tra”. L’amore guarda esclusivamente all’altro, *qua persona*. Non c’è niente tra gli amanti oltre che gli amanti stessi, per separarli e unirli. L’amore in questo senso verrebbe inteso come un tipo di fusione. Nel caso della carità, conduce a una fusione di separazione e unione dell’in-tra. Presumibilmente, per la Arendt, i cristiani si relazionano agli altri, per amore di Dio. Allora, l’amore di Dio separa e unisce le persone, le relaziona nella carità. Qui, l’amore di Dio entra nella relazione come un *tertium*, svolgendo la funzione che il mondo assume in un’altra relazione non basata sull’amore: “Charity (is) something which, like the world, is between men”⁵¹⁹.

Rispetto.

Passiamo ora al terzo concetto dell’amore: il rispetto. Ammesso che distingua il rispetto da quello che chiama “the general human experience of love”⁵²⁰, lei stessa ci induce a trattarlo in questo contesto generale. Paragona il rispetto alla *philia politike*, e *philia* di Aristotele; noi traduciamo con “amore” una parola greca: “Respect, not unlike the Aristotelian *philia politike*, is a kind of ‘friendship’ without intimacy and without closeness; it is regard for the person from the distance which the space of the world puts between us, and this regard is independent of qualities which we may admire or of achievements which we may highly esteem. Thus, the modern loss of respect, or rather the conviction that is due only where we admire or esteem, constitutes a clear symptom of the

⁵¹⁷ Arendt, *Human Condition*, p. 242; trad. it., p. 179: “per sua natura...è per questo...non solo apolitico ma antipolitico, forse la più potente di tutte le forze umane anti-politiche”. Cfr., Arendt, *Human Condition*, pp. 51-52: “Love, in distinction from friendship, is killed, or rather extinguished, the moment it is displayed in public. (‘Never seek to tell thy love/Love that never told can be’). Because of its inherent worldlessness, love can only become false and perverted when it is used for political purpose such as the change or salvation of the world”; trad. it., p. 38: “L’amore, a differenza dell’amicizia, muore, o piuttosto si spegne nel momento in cui appare in pubblico (‘Non cercare di dire il tuo amore/l’amore che mai si può dire’). A causa di questa intrinseca lontananza dal mondo, l’amore può solo falsarsi e degradarsi quando è usato per scopi politici come il cambiamento del mondo”.

⁵¹⁸ Arendt, *Human Condition*, pp. 53-54; trad. it., p. 40: “Il carattere non-politico, non-pubblico della comunità cristiana si definì presto nell’esigenza di formare un *corpus*, i cui membri dovessero essere legati gli uni agli altri come fratelli della stessa famiglia. La struttura della vita in comune fu improntata alle relazioni tra i membri di una famiglia perchè si sapeva che queste erano non-politiche e anti-politiche”.

⁵¹⁹ Arendt, *Human Condition*, p. 53; trad. it., p. 39: “Carità (è) qualcosa che, come il mondo, è tra gli uomini”.

⁵²⁰ Arendt, *Human Condition*, p. 53; trad. it., p. 39: “esperienza generale dell’amore”.

increasing depersonalization of public and social life”⁵²¹. Il rispetto condivide con amore e carità, il fatto che considera l’altro indipendente dalle sue qualità e realizzazioni. In questo senso, rispetto è differente dall’ammirazione o stima, comunemente intesa. La stima è dovuta a ognuno in virtù dell’essere una persona, indipendentemente da quello che lui ha fatto o compiuto. Contrariamente all’amore e alla carità, il rispetto, per la Arendt, è non mondano; “esso è un riguardo per la persona dalla distanza che lo spazio del mondo mette tra noi”. La questione è come il mondo può mettere una distanza tra due persone o essere lo “spazio” che è tra due persone, se noi rispettiamo gli altri indipendentemente dalla sua posizione nel mondo. La prima cosa da dire è che il rispetto, diversamente dall’amore, non mira alla fusione. Quindi consente qualcosa che è in-tra le persone. La Arendt dice che esso è il mondo che sta tra le persone. Allo stesso tempo, il rispetto non è basato su una particolare posizione della persona o realizzazione nel mondo. Sembra permettere il rispetto, che è dovuto a una persona semplicemente perché appare nel mondo. Questa è una condizione basilare, che noi facciamo degli altri in virtù dell’essere persona e in virtù del loro reciproco “apparire nel mondo”, indipendentemente dallo specifico contenuto della sua apparenza. A chiarire questo punto, consideriamo una persona come degna di stima se abbiamo una certa comprensione di ciò che lui fa o ha fatto. Un fisico nucleare può stimare un altro fisico nucleare, per il suo lavoro, e uno studente può stimarli entrambi. Ma chi non è esperto di fisica sarà incapace di ammirare o stimarli. Per es., un sociologo e un fisico potrebbero non essere capaci di stimarsi l’un l’altro, ma possono ancora rispettarsi reciprocamente come scienziati. Questo ci sembra essere più vicino al modo di intendere della Arendt.

⁵²¹ Arendt, *Human Condition*, p. 243; trad. it., p. 179: “Il rispetto, non dissimile dalla *philia politike* di aristotele, è una specie di ‘amicizia’ senza intimità e senza vicinanza; è un riguardo per la persona dalla distanza che lo spazio del mondo mette tra noi, e per questo riguardo è indipendente dalla qualità che possiamo ammirare o dalle realizzazioni che possiamo stimare. Così la scomparsa moderna del rispetto, o piuttosto la convinzione che il rispetto sia dovuto solo dove si produca ammirazione o stima, costituisce un chiaro sintomo della crescente spersonalizzazione della vita pubblica e sociale”.

CAPITOLO TERZO

Hannah Arendt e le considerazioni morali

Introduzione

1. Perché possiamo esaminare *The Life of the Mind* e *Moral Considerations* di Arendt.

Da una parte, i *moralia* non sono solo l'ultimo lavoro della Arendt, un manuale di filosofia morale. Come un seguito di separazione tra *The Human Condition*, che riguarda l'agire e la vita attiva, e *The Life of the Mind* è una riflessione sulle attività interne alla persona e la sua vita mentale. Jerome Kohn, ricercatore laureato assistente proprio della Arendt, ci mette in guardia nel non cercare una teoria morale nei suoi scritti. Considerare la Arendt come una pensatrice morale è problematico, per "If one looks in Arendt's work for moral or ethical theorems, they are simply not to be found"⁵²². Ancora, c'è una ragione per esaminare il suo pensiero, e particolarmente *The Life of the Mind*, per la sua importanza sulla moralità, anche se noi non possiamo trovare una chiara soluzione e un sistema etico concluso. Innanzitutto, lei mostra a sé stessa che uno dei problemi che provocò il suo studio fu una domanda morale. Essendo stata testimone al processo Eichmann, lei fu colpita dal fatto che l'accusato, mentre veniva accusato di azioni mostruose, "was quite ordinary, commonplace, and neither demonic nor monstrous"⁵²³. Alla mente della Arendt, "there was no sign in him of firm ideological convictions or specific evil motives, and the only notable characteristic one could detect in his...behavior...was something entirely negative: it was not stupidity but *thoughtlessness*"⁵²⁴. Questa apparente discrepanza tra la superficialità del perpetratore e la mostruosità delle sue azioni lasciava la Arendt a congetturare o "evil-doing... (was) possible in default of not just 'base motives'...but of any motives whatever, of any particular prompting of interest or volition"⁵²⁵. Dato che, nella sua visione, la sola straordinaria (eccezionale) caratteristica di Eichmann era la sua "thoughtlessness", lei si meravigliava sebbene "the problem of good and evil, our faculty for telling right from wrong, (might) be connected with our faculty of thought"⁵²⁶. La concreta ipotesi che lei vuole esaminare nella sezione "Pensare" di *The Life of the Mind* è che l'

⁵²² J. Kohn, "Thinking/Acting", *Social Research* 57, no. 1 (1990), p. 105.

⁵²³ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, "Thinking", New York, 1978, p. 4; trad. it., Hannah Arendt, *La vita della mente*, Bologna, 1987, p. 84: "risultava quanto mai ordinario, mediocre, tutt'altro che demoniaco o mostruoso".

⁵²⁴ Arendt, *The Life of the Mind*, "Thinking", p. 4; trad. it., p. 84: "Nessun segno in lui di ferme convinzioni ideologiche o di specifiche motivazioni malvage, e l'unica caratteristica degna di nota che si potesse individuare nel suo... comportamento...era qualcosa di interamente negativo: non stupidità ma *mancanza di pensiero*".

⁵²⁵ Arendt, *The Life of the Mind*, "Thinking", p. 4; trad. it., p.85: "E' possibile fare il male...in mancanza non solo di 'moventi abietti'...ma di moventi *tout court*, di uno stimolo particolare dell'interesse o della volizione".

⁵²⁶ Arendt, *The Life of the Mind*, "Thinking", p. 5; trad. it., p. 85: "Il problema del bene e del male, la nostra facoltà di distinguere ciò che è giusto da ciò che è sbagliato sarebbe forse connesso con la nostra facoltà del pensiero".

“activity of thinking as such,...regardless of result and specific content”, può “be among the conditions that make men abstain from evil-doing or even actually ‘condition’ them against it”⁵²⁷. Lei trova un iniziale sostegno per questa idea già nella “the very word ‘con-science’,...insofar as it means ‘to know with and by myself’, a kind of knowledge that is actualized in every thinking process”⁵²⁸. Ora, una riflessione sulla ripercussione morale dell’ “*thoughtlessness*” e la questione del significato della coscienza costituisce veramente la parte di quello che potremo chiamare “moral considerations”⁵²⁹. Una discussione di questo tema sarà redatto su una buona parte del nostro presente capitolo.

La seconda motivazione che la Arendt stessa fornisce a noi per guardare *The Life of the Mind* da un punto di vista morale è che almeno in due circostanze, quando la composizione del lavoro che porta a essere direttamente preparatorio a *The Life of the Mind*, lei usò la parola “moral” proprio nel titolo. Per uno, c’è nel 1965 una sua serie di letture a New York chiamate “Some Question of Moral Philosophy”, che ha una struttura tripartita – “Thinking”, “Willing”, “Judging” – e il suo contenuto precorre direttamente *The Life of the Mind*⁵³⁰. Inoltre, nel 1971 lei scrisse un articolo intitolato “Thinking and Moral Considerations” che utilizzò quasi completamente in *The Life of the Mind* e che già contiene le affermazioni centrali della sezione “Thinking”⁵³¹.

2. I temi centrali di *The Life of the Mind*

The Life of the Mind è il lavoro oïù filosofico della Arendt⁵³², in cui lei solleva a legione della filosofia classica e moderna, i problemi relativi alla domanda della relazione tra intelletto e volontà al tempo congetture, dalla filosofia del linguaggio alla filosofia della storia di Hegel, non tenendo presente alla mente del lettore quasi interamente la storia della filosofia dai pre-Socratici fino a Hegel e a Jaspers. Il lavoro non è completamente privo di unità, ma certamente facile per il lettore perdersi su uno dei tanti lati della strada che non sono già propriamente marcati come tali⁵³³. Il fatto

⁵²⁷ Arendt, *The Life of the Mind*, “Thinking”, p. 5; trad. it., pp. 85-86: “La domanda che si imponeva era la seguente: potrebbe l’attività del pensare come tale,...indipendentemente dai risultati e dal contenuto specifico, potrebbe questa attività rientrare tra le condizioni che inducono gli uomini ad astenersi dal fare il male, o perfino li ‘dispongono’ contro di esso”.

⁵²⁸ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 5; trad. it., p. 86: “La parola stessa ‘co-scienza’...in tal senso: significa ‘conoscere con e mediante sè stessi’, un genere di conoscenza che si attualizza in ogni processo di pensiero”.

⁵²⁹ Cfr., anche il titolo del saggio della Arendt, “Thinking and Moral Considerations: A Lecture”, *Social Research* 38, no. 3 (1971), pp. 417-446.

⁵³⁰ Cfr., p. 20 nota 57.

⁵³¹ Si paragoni Arendt, “Thinking and Moral Considerations”, con l’introduzione e i capitoli 17 e 18 di Arendt, *The Life of the Mind*, “Thinking”, pp. 3-16 e pp. 166-193; trad. it., pp. 83-98 e pp. 259-289.

⁵³² Cfr., J. Yarbrough e P. Stern, “*Vita Activa e Vita Contemplativa*: Reflections on Hannah Arendt’s Political Thought in *The Life of the Mind*”, *The Review of Politics* 43, no. 3 (1981), p. 324: “Unlike her earlier works which dealt with explicit political themes, *The Life of the Mind* is pure philosophy”.

⁵³³ Cfr., J. Yarbrough e P. Stern, “*Vita Activa*”, p. 323: “In *The Life of the Mind*, she combines complex philosophical argumentation with speculative flights of thought, digressions on all manner of subjects, close textual analysis, and aphoristic declarations, all capped by favorite quotes from writers, poets, and philosophers ranging from Homer to

che la Arendt non visse abbastanza per ultimarla non ci aiuta nel nostro tentativo di comprenderlo⁵³⁴. Si può tentare di vedere l'unità formale del lavoro come la spiegazione pratica delle premesse fondamentali della Arendt: la filosofia esiste (vive) nell'atto del filosofare; esso è un'attività, non un sistema o un corpo di conoscenze⁵³⁵. La Arendt invita il lettore a unirsi a lei nella sua riflessione su alcuni dei più grandi problemi che le persone di tutti i tempi hanno incontrato nei loro tentativi di conferire un senso al loro vivere e alle loro esperienze.

Se è vero che la Arendt, fedele al suo background fenomenologico, è sempre concentrata sulle esperienze di vita vissuta⁵³⁶, è anche vero che c'è un'esperienza fondamentale che può essere individuata come la più decisiva per *The Life of the Mind* – appena, alla fine, per tutti i suoi scritti: esso è l'esperienza del male totalitario a metà del secolo scorso⁵³⁷.

Ciò che la Arendt trovava più fastidioso del totalitarismo non era il semplice fatto che alcuni criminali avessero preso il potere nella Germania nazista e nella Russia stalinista. Nella sua visione, “ordinari” criminali hanno sempre vissuto con noi e continueranno a essere con noi. Ciò che la lasciava perplessa era la tranquillità con cui tutto lo stato sociale delle persone comuni, famiglia e

Auden, and from Heraclitus and Plato to Heidegger, Wittgenstein, and Sartre. Given the profusion of subject matter and her unique manner of treatment, it is sometimes difficult to follow the main thread of her argument”.

Che il libro sia difficile da comprendere è anche mostrato, per esempio, dal fatto che un'acuta critica al pensiero della Arendt, come G. Kateb, può seriamente affermare che: “the two volumes have one aim: to *accuse* thinking” e dice anche “The two volumes are a *qualified* accusation of thinking: an accusation qualified by love of the accused, a love constantly shown and expressed as the book's arguments unfold” (G. Kateb, “Dismantling Philosophy”, *The American Scholar* 48 (Winter 1978/79), p. 119).

⁵³⁴ Cfr., G. Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Oxford, 1984, p. 188: “It seems to me that the book is sometimes digressive, uneven in its proportions, or lacking in explicit connections and emphases. Even more important, Arendt did not live to finish the work”.

⁵³⁵ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 88: “The business of thinking is like Penelope's web; it undoes every morning what it has finished the night before. For the need to think can never be stilled by allegedly definite insights of ‘wise men’: it can be satisfied only through thinking, and the thoughts I had yesterday will satisfy this need today only to extent that I want and am able to think them anew”; trad.it., p. 172: “L'occupazione di pensare somiglia alla tela di Penelope: ogni mattina viene disfatto ciò che era stato finito la notte precedente. In verità, il bisogno di pensare non può trovare pace nelle idee luminose dei ‘saggi’, anche quando si presentano come definitive: può soddisfarsi solamente attraverso il pensare stesso, sapendo fin dall'inizio che i pensieri che ho avuto ieri soddisferanno oggi tale bisogno solo nella misura in cui voglio e posso pensarli *ex novo*”.

⁵³⁶ Cfr., S. Jacobitti, “Hannah Arendt and the Will”, *Political Theory* 16, no. 1 (1988), p. 54: “To begin with ‘experiences’, with ‘phenomena’, is of course an essenziale part of Arendt's general method, for she writes in the tradition of phenomenology”.

⁵³⁷ In Hannah Arendt, “Some Questions of Moral Philosophy”, in *Responsibility and Judgment*, New York, 2003, p. 138, la Arendt racconta ai suoi studenti: “I'll remind you of our first session when I explained the not very pleasant background of factual experience which gave rise to these considerations. I mentioned the total collapse of moral and religious standards among people who to all appearances had always firmly believed in them, –a collapse to be witness in totalitarian Nazi-Germany and Stalinist-Russia”; trad. it., *Hannah Arendt. Responsabilità e giudizio*, Torino, 2004, p. 120: “E per giustificarmi, vorrei adesso rinfrescarvi la memoria su ciò che ho detto durante la prima lezione, quando vi ho disegnato a grandi linee il desolante paesaggio di esperienze reali sul cui sfondo ho svolto fin qui tutte le mie considerazioni. Vi ho parlato del totale collasso degli standard morali e religiosi tra gente che, stando alle apparenze, aveva sempre fermamente creduto in essi...”

Cfr., anche R. Bernstein, “Did Hannah Arendt Change Her Mind? From Radical Evil to the Banality of Evil”, in *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, Cambridge, 1996, p. 127: “Like a luminous red thread against a dark background, the concern with the *meaning* of evil – especially after the revelations of the horrors of twenty-century totalitarianism – runs through all her thinking”.

uomini d'affari, cittadini ordinari – che in normali circostanze non avrebbero mai commesso alcun grave crimine- erano spazzati via e sono diventati assassini su scala di massa⁵³⁸.

Alla sua mente, la Germania, testimonia l'autentica inversione del comandamento "Thou shalt not kill" in "Thou shalt kill" e da lontano la maggior parte delle persone andavano avanti⁵³⁹. Esso è alla fine contro questo ritirarsi (backdrop) del problema del male totalitario che noi vogliamo comprendere ne *The Life of the Mind* e la sua organizzazione in tre parti. Questo è abbastanza ovvio nella prima parte, "Thinking", dove la Arendt mette la figura di Eichmann, il criminale nazista, davanti agli occhi del lettore, esaminando l'ipotesi che l'attività del pensare può condizionare una parsona contro il commettere un grave male, mentre "l'assenza di pensiero" potrebbe essere tra le condizioni per esso.

Diversamente "Pensare", "Volere" non fanno esplicitamente posto alla questione del male al centro dell'attenzione. Esso, piuttosto, riguarda le difficoltà connesse alla facoltà della volontà, e alla fine al problema della libertà⁵⁴⁰. Tuttavia, è importante a porre nella mente che la Arendt ha all'inizio formulato alcune delle sue idee centrali che lei presenta qui, precisamente nel contesto del suo confronto intellettuale con il totalitarismo. Lei parla della vita umana come un "nuovo inizio" e della connessione tra la nascita dell'individuo e la libertà umana già nella conclusine del capitolo

⁵³⁸ Cfr., Arendt, "Some Questions", p. 54: "The true moral issue did not arise with the behavior of the Nazis but of those who only 'coordinated' themselves and did not act out of conviction...A number of criminals, as we know only too well, are present in every community, and while most of them suffer from a rather limited imagination, it may be conceded that a few of them probably are no less gifted than Hitler and some of his henchmen. What these people did was horrible and the way they organized first Germany and then Nazi-occupied Europe is of great interest for political science and the study of forms of government; but neither the one nor the other poses any moral problems. Morality collapsed into a mere set of mores – manners, customs, conventions to be changed at will- not with criminals, but with ordinary people, who, as long as moral standards were socially accepted, never dreamt of doubting what they had been taught to believe in"; trad. t., p. 45: "Il vero problema morale non è dato dal comportamento dei nazisti ma di quanti semplicemente si 'allinearono', senza essere pienamente convinti delle proprie azioni. ...Un certo numero di criminali, come sappiamo fin troppo bene, è sempre presente in ogni comunità, e benchè la maggior parte di loro soffra di un'immaginazione piuttosto limitata, alcuni non sono probabilmente da meno di Hitler & C. Ciò che costoro fecero fu orribile e il modo in cui essi gestirono prima la Germania nazista e poi l'Europa occupata è di grande interesse per le scienze politiche e lo studio delle diverse forme di governo. Tuttavia, nè l'uno nè l'altro di questi problemi è di natura morale. La morale crollò o si afflosciò come un vuoto insieme di *mores* –usi, costumi, convenzioni che si possono cambiare quando si vuole- non a causa dei criminali, ma della gente ordinaria, che fino a quando le norme morali erano accettate da tutti non si sognò mai di mettere in dubbio ciò che le era stato insegnato".

⁵³⁹ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Thinking", pp. 177-178: "If ethical and moral matters really are what the etymology of the words indicates, it should be no more difficult to change the mores and habits of a people than it would be to change their table manners. The ease with such a reversal can take place under certain conditions suggests indeed that everybody was fast asleep when it occurred. I am alluding, of course, to what happened in Nazi Germany and, to some extent, also in Stalinist Russia, when suddenly the basic commandments of Western morality were reversed: in one case, 'Thou shalt not kill': in the other, 'Thou shalt not bear false witness against the neighbor'. And the sequel – the reversal of the reversal, the fact that it was so surprisingly easy 'to re-educate' the Germans after the collapse of the Third Reich, so easy indeed that it was as though re-education was automatic –should not console us either. It was actually the same phenomenon".

⁵⁴⁰ Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 3: "The second volume of *The Life of the Mind* will be devoted to the faculty of the Will and, by implication, to the problem of Freedom"; trad. it., p. 315: "La seconda parte della *Vita della mente* sarà dedicata alla facoltà della Volontà, e di conseguenza, al problema della Libertà".

del 1958 (seconda)edizione del *The Origins of Totalitarianism*⁵⁴¹. Qui, lei presenta la libertà, che è basata sul fatto che gli uomini sono nati, come la maggior forza per neutralizzare il movimento totalitario del terrore, un movimento che comprende sé stesso per spingere la forza della natura o della storia e mira all'abolizione della libertà e alla fine l'uomo stesso: "Total terror, the essence of totalitarian government,...is supposed to provide the forces of nature or history with an incomparable instrument to accelerate their movement. This movement, proceeding according to its own law, cannot in the long run be hindered...But it can be slowed down and is slowed down almost inevitably by the freedom of man, which even totalitarian rules cannot deny, *for this freedom –irrelevant and arbitrary as they may deem it – is identical with the fact that men are being born and that therefore each of them is a new beginning*, begins in a sense, the world anew"⁵⁴².

Lei continua dicendo che "the very source of freedom, which is given with the fact of the birth of man...resides in his capacity to make a new beginning"⁵⁴³ - una questione che è stata giustamente sollevata fuori da *The Life of the Mind*⁵⁴⁴. Mentre "il nuovo inizio" è al centro della scena nella sezione del "Volere" di *The Life of the Mind*, ne *The Origins of Totalitarianism*, esso appare originariamente come un contro-principio (principio-contro) il movimento totalitario e prova a comprendere la forma di tutta la storia in accordo alla sua ideologia, usando la costruzione della sua "logicality"⁵⁴⁵. Quindi, ciò che la Arendt ascrive sull'umana libertà, spontaneità, e i nuovi inizi, hanno la loro origine di pensiero nella risposta al male totalitario⁵⁴⁶, un male di cui lei stessa è stat

⁵⁴¹ Noi ricordiamo che questo capitolo è una versione modificata del suo saggio del 1953: "Ideologie und Terror", in *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers*, München, 1953, pp. 229-254.

⁵⁴² Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, 1968, p. 466; trad. it

⁵⁴³ Arendt, *Origins*, p. 466; cfr., anche Arendt, *Origins*, p. 473: "Freedom as an inner capacity is identical with the capacity to begin".

⁵⁴⁴ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 6: "What will be at stake here is the Will as the spring of action, that is, as a 'power of spontaneously beginning a series of successive things or states' (Kant). No doubt, every man, by virtue of his birth, is a new beginning, and his power of beginning may well correspond to this fact of the human condition"; trad. it., p. 319: "Ciò che qui è in gioco è la Volontà come molla dell'azione, cioè come 'potere di dare inizio spontaneamente a una serie di cose o di stati successivi'.(Kant). Non c'è dubbio che ogni uomo, in virtù della propria nascita, costituisce un nuovo inizio, e il suo potere di cominciamento può ben corrispondere a questo dato di fatto della condizione umana". Il "power of beginning" e freedom sono basilamente sinonimi per la Arendt in *The Life of the Mind*.

Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 127: "The very capacity for beginning is rooted innately,...in the fact that human beings...again and again appear in the world by virtue of birth... (This argument) seems to tell us no more than that we are doomed to be free by virtue of being born".

⁵⁴⁵ Cfr., Arendt, *Origins*, p. 473: "Totalitarian rulers rely on the compulsion with which we can compel ourselves...; this inner compulsion is the tyranny of logicality against which nothing stands but the great capacity of men to start something new".

Cfr., Arendt, "Ideologie und Terror", p. 247, dove lei realmete usa la parola "counter-principle" nel paragrafo corrispondente: "Das einzige Gegenprinzip gegen diesen Zwang und gegen die Angst, sich selbst im Widersprechen zu verlieren, liegt in der menschlichen Spontaneität, in unserer Fähigkeit, 'eine Reihe von vorne anfangen' zu können. Alle Freiheit liegt in diesem Anfangenkönnen beschlossen".

Per l'ideologia totalitaria, si veda, *Origins*, p. 469: "Ideologies pretend to know the mysteries of the whole historic process...because the logic inherent in their respective ideas".

⁵⁴⁶ Cfr., M. Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Philosophical Thought*, Cambridge, 1992, p. 197: "Arendt...started from the experience of totalitarianism, trying to find bulwarks against it and reflecting on the difficulties and complexities of doing so".

testimone oculare e che mirava alla completa distruzione della libertà umana fino alla “transformation of human nature” stessa, se ciò è possibile⁵⁴⁷.

Mentre nel suo volume sul “Volere” il problema del male non è una considerazione fondamentale della Arendt, esso sarà, tuttavia, utile a tenere (mantenere) questo originale retroscena nella mente, specialmente quando lei sembra esagerare il suo caso⁵⁴⁸. Ora, l’umana “faculty of being able to bring about something new”⁵⁴⁹ è la volontà, che è la “the spring of action, that is,...a ‘power of spontaneolusly beginning a series of successive things or statse’ (Kant)”⁵⁵⁰. Il problema della volontà come facoltà del nuovo è che essa “seems utterly incompatible...with the law of causality”⁵⁵¹, che, così sembrerebbe, è la legge col significato con cui usualmente proviamo a attribuire senso alla realtà. Comunque, per la Arendt, l’azione libera – se essa è veramente libera – necessariamente presenta una eccezione a questo causale punto di vista sulla cosa: “An act can only be called free if it is not affected or caused by anything preceding it”⁵⁵². Ancora, una volta che il nuovo è accaduto, esso sarà diventato “a cause of whatever follows” e come tale chiede “a justification which, if it to be succesful, will have to show the act as the continuation of a preceding series, that is, renege on the very experience of freedom and novelty”⁵⁵³. Alla fine, il problema del nuovo inizio è che è “beginning’s very nature is to carry in itself an element of complete arbitrariness”⁵⁵⁴.

⁵⁴⁷ Cfr., Arendt, *Origins*, p. 458: “What totalitarian ideologies therefore aim at is not the transormation of the outside world or the revolutionizing transmutation of society, but the transformation of human nature itself”.

⁵⁴⁸ Arendt, *Origins*, pp. 471-472: “The device both totalitarian rules used to transform their respective ideologies into weapons with which each of their subjects could force himself into step with the terror movement was deceptively simple and inconspicuous: they... proceede to drive ideological implications into extremes of logical consistency which, to the onlooker, looked preposterously ‘primitive’ and absurd: a ‘dying class’ consisted of people condmned to death; races that are ‘unfit to live’ were to be exterminated...This stringent logicity as a guide to action premeates the whole structure of totalitarian movements and governments”.

⁵⁴⁹ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 7; trad. it., p. 319: “facoltà di far scaturire qualcosa di nuovo”.

⁵⁵⁰ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 6; trad. it., p. 319: “la molla dell’azione, cioè come... ‘potere di dare inizio spontaneamente a una serie di cose o stati successivi’ (Kant)”.

⁵⁵¹ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 32; trad. it., p. 346: “appare manifestamente incompatibile...con la legge di causalità”.

⁵⁵² Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 210; trad. it., p. 539: “un atto si può dire libero se non è coinvolto o causato da qualcosa che lo precede”.

⁵⁵³ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 210; trad. it., p. 539: “nella misura in cui si converte immediatamente nella causa di tutto ciò che segue, esige insieme una giustificazione che, per essere probante, dovrà presentare l’atto come una continuazione di una serie precedente, dovrà rinnegare insomma l’esperienza della libertà e della novità”.

⁵⁵⁴ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 207; trad. it., p. 535: “la natura di ogni inizio è di recare in sè un elemento di completa arbitrarietà”.

In Arendt, *On Revolution*, New York, 1977, p. 206, la Arendt dà una formulazione del problema del nuovo che è essenzialmente identica con il modo in cui lei descrive il problema in *The Life of the Mind*, “Willing”: “It is in the very nature of a beginning to carry with itself a measure of complete arbitrariness. Not only is it not bound into a reliable chain of cause and effect,...the beginning has, as it were, nothing whatsoever to old on to; it is as though it came out of nowhere in either time or space”. In *On Revolution* lei evidenzia il fatto etimologico che entrambi il latino e il greco usano la stessa parola per significare “biginning” e “principle” che a lei suggerisce che esso è nella stessa natura dell’inizio e porta in sé il principio guida per quello che segue: “What saves the act of biginning from its own arbitrariness is that it carries its own principle within itself, or, to be more precise, that biginning and principle, *principium* and principle, are not only related to each other, but are coeval. The absolute from which the biginning is to derive its own validity and which must save it, as it were, from its inherent arbitrariness is the principle which, together

Allora la domanda diventa come salvare la volontà da questa arbitrarietà, o, come lei la inserisce in “Some Questions of Moral Philosophy”, come risolvere la difficoltà che potrebbe essere “something that is not determined by anything and yet is still not arbitrary; that the arbiter should not arbitrate arbitrarily”⁵⁵⁵. Nella sezione sul “Volere” lei offre solo un tentativo di soluzione a questa difficoltà e alla fine rimanda alla terza facoltà della mente, la facoltà del giudizio⁵⁵⁶, con cui noi distinguiamo, caso per caso, il bene dal male, il bello dal brutto. Una dettagliata discussione del giudizio, lei avrebbe voluto redigere nella terza e conclusiva parte di *The Life of the Mind*. In breve, “throughout *The Life of the Mind*” –come ci è pervenuto- “the problem of evil and the elusive nature of human freedom remain guiding themes”⁵⁵⁷.

3. Come si procederà.

In ciò che segue, noi prenderemo la nostra posizione approssimativamente dalla tripartizione della Arendt del suo libro in “Pensare”, “Volere”, “Giudicare”, senza comunque, seguire la stessa sequenza. Come la Arendt, noi inizialmente rivolgeremo la nostra attenzione alla facoltà del pensare, analizzando l’ipotesi della Arendt che l’attività del pensare “condiziona” una persona contro la commissione del male. Allora, comunque, non procederemo immediatamente a esaminare il “Volere” ma piuttosto discuteremo del “Giudicare” nello stesso contesto del “pensare”. Questo sembra opportuno al punto che la Arendt afferma che una delle implicazioni morali del pensare è che esso ha un effetto “liberating effect on judgment”⁵⁵⁸. Per inciso, i problemi connessi alla “Teoria del giudizio” della Arendt sono complessi – e mentre la quantità di pubblicazioni su esso è esteso, gli studiosi concordano che esso è lontano dall’essere raggiunto. Pertanto, noi avremo l’ambizione di congetturare ciò che la terza parte di *The Life of the Mind* avrebbe mostrato se lei lo avesse scritto. In mancanza della terza parte, noi ci avvicineremo a ciò che lei disse sul giudizio in altri luoghi, specialmente in “Pensare” e in “Some Questions of Moral Philosophy”. Alle fine, noi

with it, makes its appearance in the world...The Greek word for beginning is parole in greco means both biginning and principle”(Arendt, *On Revolution*, pp. 212-213).

⁵⁵⁵ Arendt, “Some Questions”, p. 129; trad. it., p. 112: “qualcosa che non sia determinato da nulla eppure non sia totalmente arbitrario: il problema è che l’arbitro non deve arbitrare in maniera arbitraria”.

⁵⁵⁶ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 217: “I am quite aware that the argument, even in the Augustinian version is somehow opaque, that it seems to tell us no more than that we are *doomed* to be free by virtue of being born, no matter whether we like freedom or abhor its arbitrariness, are ‘pleased’ with it or prefer to escape its awesome responsibility by electing some form of fatalism. This impasse, if such it is, cannot be opened or solved except by an appeal to another mental faculty,...the faculty of judgment”; trad. it., p. 546: “Sono del tutto consapevole che anche nella versione agostiniana l’argomento resta in certo qual modo poco trasparente, che non sembra dirci null’altro che siamo *condannati* a essere liberi in ragione dell’essere nati, non importa se la libertà ci piace o aborriamo la sua arbitrarietà, se ci sia ‘gradita’ o preferiamo fuggire la sua responsabilità tremenda scegliendo una qualunque forma di fatalismo. Questa *impasse*, se è veramente tale, può essere superata e risolta solo facendo appello a un’altra facoltà della mente...la facoltà del giudizio”.

⁵⁵⁷ Yarbrough e Stern, “*Vita Activa*”, p. 324.

⁵⁵⁸ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 192; trad. it., p. 288: “effetto liberatorio sul pensiero”.

procederemo a esaminare la facoltà della volontà e il problema del nuovo. Il proposito della nostra discussione di tutte e tre le parti di *The Life of the Mind* ci porterà a una posizione di determinare l'estensione (la portata) di quelle tematiche centrali che sono sollevate qui e già rintracciabili nel *Der Liebesbegriff*.

A. Pensare e Moralità

“Is evil-doing (the sins of omission, as well as the sins of commission) possible in default of not just ‘base motives’ (as the law calls them) but of any motives whatever, of any particular prompting of interest or volition?”⁵⁵⁹ - “Might the problem of good and evil, our faculty for telling right from wrong, be connected with our faculty of thought?”⁵⁶⁰ - “Could the activity of thinking as such, the habit of examining whatever happens to come to pass or to attract attention, regardless of results and specific content, could this activity be among the conditions that make men abstain from evil-doing or even actually ‘condition’ them against it?”⁵⁶¹. Queste sono le principali domande che la Arendt intende inseguire in “Pensare”, la prima parte di *The Life of the Mind*. La causa (motivo) di queste considerazioni fu la figura di Eichmann. La Arendt era andata a Gerusalemme per seguire il processo, si aspettava di vedere un mostro morale, una persona di “diabolical or demonic profundity”⁵⁶² una personificazione della malvagità che era in qualche modo proporzionata ai crimini da lui commessi. Ma nel suo giudizio, non era questo il caso: “The deeds were monstrous, but the doer – at least the very effective one now on trial – was quite ordinary, commonplace, and neither demonic nor monstrous. There was no sign in him of firm ideological convictions or of specific evil motives, and the only notable characteristic one could detect in his past behavior as well as in his behavior during the trial and throughout the pre-trial police examination was something entirely negative: it was not stupidity but *thoughtlessness*”⁵⁶³.

⁵⁵⁹ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 4; trad. it., p. 85: “È possibile fare il male (le colpe di omissione alla stessa stregua di quelle commesse) in mancanza non solo di ‘moventi abietti’ (come li chiama la legge), ma di moventi *tout court*, di uno stimolo particolare dell’interesse o della volizione?”.

⁵⁶⁰ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 5; trad. it., p. 85: “Il problema del bene e del male, la nostra facoltà di distinguere ciò che è giusto da ciò che è sbagliato sarebbe forse connesso con la nostra facoltà di pensiero?”.

⁵⁶¹ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 5; trad. it., pp. 85-86: “Potrebbe l’attività del pensare come tale, l’abitudine di esaminare tutto ciò a cui accade di verificarsi o di attirare l’attenzione, indipendentemente dai risultati e dal contenuto specifico, potrebbe quest’attività rientrare tra le condizioni che inducono gli uomini ad astenersi dal fare il male, o perfino li ‘dispongono’ contro di esso?”.

⁵⁶² Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York, 1977, p. 288; trad. it., Hannah Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano, 1993, p. 291: “profondità diabolica o demoniaca”.

⁵⁶³ Arendt, *The Life of the Mind*, “Thinking”, p. 4; trad. it., p. 84: “Gli atti erano mostruosi, ma l’attore –per lo meno l’attore tremendamente efficace che si trovava sul banco degli imputati- risultava quanto mai ordinario, mediocre, tutt’altro che demoniaco o mostruoso. Nessun segno in lui di ferme convinzioni ideologiche o di specifiche motivazioni malvage, e l’unica caratteristica degna di nota che si potesse individuare nel suo comportamento passato, come in quello tenuto durante il processo e lungo tutto l’interrogatorio della polizia prima del processo, era qualcosa di interamente negativo: non stupidità ma *mancanza di pensiero*”. La mancanza di profondità di Eichmann, la sua ordinarietà, la sua

La “*thoughtlessness*” di Eichmann colpì la Arendt come il suo tratto caratteriale più eccezionale, e quindi lei si chiese se esso non poteva essere in qualche modo correlato ai suoi crimini. Può la “*thoughtlessness*” essere tra le condizioni per commettere il male? Oppure, al contrario, può il “pensare” aiutare a prevenirne uno? La stupidità è causata da un cuore malvagio, come lei sostiene che Kant abbia detto⁵⁶⁴, o piuttosto noi potremo dire di un “*thoughtlessness*” e vedere in esso la causa della malvagità? Su questo tema, la Arendt formò nella sua mente: “Absence of thought is not stupidity; it can be found in highly intelligent people, and a wicked heart is not its cause; it is probably the other way round, that wickedness may be caused by absence of thought”⁵⁶⁵. Per noi le domande da porre sono le seguenti: 1) qual’è per la Arendt il significato di “*thoughtlessness*”? 2) che cosa lei intende con “pensare”? e 3) come essi sono entrambi collegati all’inclinazione di una persona a commettere o no il male?

1. Il significato della “*thoughtlessness*”.

Che cosa la Arendt ha in mente quando parla di “*thoughtlessness*” non è immediatamente chiaro. In quanto tale, il termine sembra suggerire una certa dimenticanza o caratteristica inattività forse di un proverbiale professore, che concentrato così tanto sulle nuvole che dimentica le cose della terra. Le implicazioni morali di tale tratto caratteriale non sono affatto chiari, e esso sembra che questo non è nel concreto (fatto) ciò che realmente significa⁵⁶⁶. Ciò che può essere detto con certezza è che

“*thoughtlessness*” spinse la Arendt a coniare il termine “the banality of evil” (Cfr., il sottotitolo del lavoro che la Arendt diede al libro, *Eichmann*, p. 252; trad. it., p. 259: “*banalità del male*”).

Questa espressione non è stata ben recepita. Cfr., Yarbrough and Stern, “*Vita Activa*”, p. 325: “Her ever-growing legion of critics pointedly asked how sending millions of Jews to the gas chambers could be banal. To them, Arendt seemed to have taken leave of her senses”. In ciò che segue noi non metteremo a fuoco l’espressione stessa, ma piuttosto cercheremo di spiegare che cosa per Eichmann significasse essere “*thoughtless*” e ciò implicherà anche che si spieghi cosa significhi per il male essere banale.

Noi diremo solo che esso fu Karl Jaspers a ispirare la sua formulazione. In una lettera scritta tra gli anni Venti, prima del processo Eichmann, lei usa il termine “banality” in un contesto per parlare dei crimini nazisti. La Arendt scrive: “I’m not in such strong agreement with you on the other critical remarks you made about *Die Schuldfrage*. You say that what the Nazis did cannot be comprehended as ‘crime’ – I’m not altogether comfortable with your view, because a guilt that goes beyond all criminal guilt inevitably takes on a streak of ‘greatness’- of satanic greatness- wich is, for me, as inappropriate for the Nazis all the talk about the ‘demonic’ element in Hitler and so forth. It seems to me that we have to see these things in their total banality, in their prosaic triviality, because that’s what truly characterizes them. Bacteria can cause epidemics that wipe out nations, but they remain merely bacteria. I regard any hint of myth and legend with horror, and everything unspecific is just such a hint” (Hannah Arendt, *Correspondence 1926-1969*, New York, 1992, p. 62, Jaspers a Arendt, lettera no.46, 19 Ottobre 1946)

⁵⁶⁴ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 13 nota 21, cit. *Kant’s handschriftlicher Nachlass*, vol. VI, Akademie Ausgabe, vol. XVIII, 6900; trad it., p. 95 nota 21.

⁵⁶⁵ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 13, trad. it., p. 95: “L’assenza di pensiero non si identifica con la stupidità; si può incontrarla in persone d’intelligenza elevata e un cuore malvagio non ne costituisce la causa: è vero probabilmente il contrario: che la malvagità può essere causata da assenza di pensiero”.

⁵⁶⁶ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 82, dove lei racconta “the story of the Thracian peasant girl who bursts out laughing when she saw Thales fall into a well while he was watching the motions of the heavenly bodies above him”; trad. it., p. 166: “racconta la storia della servetta tracia che scoppiò a ridere quando Talete cadde in un pozzo, mentre contemplava, gli occhi rivolti al cielo, il moto degli astri”. Dal contesto è piuttosto chiaro che per la sua absent-

la Arendt usa il termine “*Thoughtlessness*” in un modo piuttosto inusuale. Come importanza del fatto, perfino una donna, così familiare con il pensiero della Arendt, come la amica e redattrice Mary McCarthy esprime la sua incomprensione per l’idioma della Arendt: “I have one objection to your vocabulary here. “Thoughtlessness”. It doesn’t mean what you want it to mean in English, not any more; the sense you are trying to impose on it is given in the big OED as “Now Rare”. And it seems to me a mistake to force a key word in an essay to mean what it doesn’t normally, even when the reader understands what you are trying to say with it. Not to mention the cases when the reader will fail to understand and read it as *heedlessness*, *neglect*, *forgetfulness*, etc. My suggestion would be to find not *a* substitute – another abstract noun – but substitutes. E.g., in one instance you yourself, page 2, come up with a synonym, which to me is preferable, “inability to think”.

But maybe *this* reader doesn’t understand. On reflection, I see that the difference between what you call thoughtlessness and what you designate stupidity isn’t really evident to me”⁵⁶⁷.

In ciò che segue proveremo a trovare un’espressione sinonimica negli scritti della Arendt, quindi portando a compimento il suggerimento di Mary McCarthy che la Arendt cerca “sostituti”, che, veramente, lei fece. Inoltre, se è vero che il significato della parola è nel suo uso, allora il miglior modo per capire ciò che la Arendt intende dire con “*thoughtlessness*” è guardare il concreto comportamento di Eichmann, un comportamento che, dopo tutto, le ha consentito di coniare questo termine. Quindi, per capire ciò che la Arendt intende con “*thoughtlessness*”, noi torneremo al volume *Eichmann in Jerusalem*, dove lei usa la parola per la prima volta. Qui, la Arendt offre poi due descrizioni o “sostituti” per ciò che lei intende con “*thoughtlessness*”, illustrando le sue affermazioni con esempi concreti condotti durante il processo Eichmann. Quindi, per la Arendt due espressioni sinonimiche per “*thoughtlessness*” sono: 1) the *inability to imagine the standpoint of someone else*, 2) the *inability to realize what one is doing*. Prendendo il resoconto della Arendt circa il comportamento dell’esecuzione di Eichmann, noi dovremmo aggiungere un terzo sostituto: 3) la “*thoughtlessness*” di Eichmann include anche la sua *inability to realize what is being done to him*.

Così all’incapacità di “pensare” dal punto di vista di qualcun altro, la Arendt osserva che ciò che innanzitutto ha sollevato il suo sospetto era la genuina incapacità di Eichmann “of uttering a single sentence that was not a clichè”⁵⁶⁸. Lei conteggia nuovamente le sospensioni di comunicazione tra

mindness, che lei considera essere tra le “specifically philosophical vices”(“Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 83; trad. it., p. 167) è qualcosa di diverso dalla “*thoughtlessness*” di Eichmann.

⁵⁶⁷ Hannah Arendt and Mary McCarthy, *Between Friends: Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-1975*, New York, 296, lettera di Mary McCarthy a Hannah Arendt, 9 Giugno 1971.

Cfr., una nota simile di S. Benhabib, “Arendt’s *Eichmann in Jerusalem*”, in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, 2000, p. 74; “Arendt changed none of her views on these questions in *Eichmann in Jerusalem*, but the phraseology of the ‘banality of evil’ and of ‘thoughtlessness’ which she used to describe Eichmann’s deeds was greatly misleading. Arendt forced the English language into a procrustean bed to convey her own complex, and perhaps ultimately inconclusive, reflections on the issue of ‘personal responsibility under dictatorships’”.

⁵⁶⁸ Arendt, *Eichmann*, p. 48; trad. it., p. 56: “incapace di pronunciare frasi che non fossero clichè”.

l'accusato e i giudici poiché Eichmann era incapace di dare un'espressione alternativa per una locuzione (frase) sconosciuta, e: "During the cross-examination on the Sassen documents, conducted in Germany by the presiding judge, he used the phrase 'kontra geben' (to give tit for tat), to indicate that he had resisted Sassen's efforts to liven up his stories; Judge Landau, obviously ignorant of the mysteries of card games, did not understand, and Eichmann could not think of any other way to put it...He apologized, saying, 'Officialese (*Amtssprache*) is my only language'"⁵⁶⁹. La Arendt conclude che il suo modo di parlare, rispettivamente, la sua incapacità a comunicare efficacemente con gli altri, era collegato al suo modo di pensare, o la mancanza di ciò. A lei sembrava che i clichés usati da Eichmann nelle sue parole (linguaggio), prevenisse (evitasse) la comunicazione, deve aver amministrato il suo pensiero, evitando il contatto con la realtà: "The longer one listened to him, the more obvious it became that his inability to speak was closely connected with an inability to *think*, namely to think from the standpoint of somebody else. No communication was possible with him, not because he lied but because he was surrounded by the most reliable of all safeguards against the words and the presence of others, and hence against reality as such"⁵⁷⁰. Eichmann era incapace di comunicare perché era completamente incapace "ever to look at anything from the other fellow's point of view"⁵⁷¹.

Così forse la più bizzarra storia (racconto) a sostegno della sua affermazione, la Arendt racconta come Eichmann si mostrasse tutto zelante che "he and his men and the Jews were all 'pulling together'" quando giunse l'espulsione degli ebrei dall'Austria (prima della soluzione finale): "Whenever there were any difficulties the Jewish functionaries would come running to him to 'unburden their hearts', to tell him 'all their grief and sorrow', and to ask for his help". Nel mondo di Eichmann "the Jews 'desired' to emigrate, and he... was there to help them, because it so happened that at the same time the Nazi authorities had expressed a desire to see their Reich *judenrein*. The two desires coincided, and he, Eichmann, could 'do justice to both parties'"⁵⁷². Supponendo (ipotizzando) che Eichmann non avesse mentito sul modo da lui avvertito del

⁵⁶⁹ Arendt, *Eichmann*, p. 48 (la parentesi è presente nell'edizione originale); trad. it., p. 56: "E comico fu il termine *kontra geben* che usò al processo durante l'interrogatorio sui documenti Sassen (interrogatorio condotto in lingua tedesca dal presidente), per dire che si era opposto ai tentativi di Sassen di fargli raccontare la sua storia; il giudice Landau, che evidentemente non conosceva i misteri di giochi di carte, non capì, e Eichmann non seppe in che altro modo esprimersi...si scusò dicendo: "Il linguaggio burocratico (*Amtssprache*) è la mia unica lingua"

⁵⁷⁰ Arendt, *Eichmann*, p. 49; trad. it., p. 57: "Quanto più lo si ascoltava, tanto più era evidente che la sua incapacità di esprimersi era strettamente legata a un'incapacità di *pensare*, cioè di pensare dal punto di vista di qualcun altro. Comunicare con lui era impossibile, non perché mentiva, ma perché le parole e la presenza degli altri, e quindi la realtà in quanto tale, non lo toccavano".

⁵⁷¹ Arendt, *Eichmann*, p. 48; trad. it., p. 55: "di vedere le cose dal punto di vista degli altri".

⁵⁷² Arendt, *Eichmann*, p. 48; trad. it., pp. 55-56: "I suoi uomini e gli ebrei 'si appoggiavano' a vicenda...quando incontravano qualche difficoltà, correvano da lui per 'sfogarsi', per riferirgli tutte le loro preoccupazioni e per chiedergli aiuto. Gli ebrei 'desideravano' emigrare, e lui...era lì ad aiutarli, dato che le autorità naziste...avevano espresso il desiderio di vedere il loro Reich *judenrein*, 'ripulito da ebrei'. I due desideri coincidevano, dunque, e lui poteva 'render giustizia a entrambe le parti'".

“desiderio” degli ebrei di emigrare, questo episodio è veramente il più grottesco esempio di quello che significava essere incapace di immaginare il punto di vista di qualcun altro. Per inciso, noi possiamo notare che Eichmann aveva un piccolo motivo per mentire, come era piuttosto sicuro della sentenza di morte ancor prima che il processo iniziasse⁵⁷³.

Noi troviamo una seconda espressione sinonimica nel *Postscript di Eichmann in Jerusalem*, dove la Arendt equipara la “*thoughtlessness*” di Eichmann con l’incapacità a rendersi conto di ciò che lui ha fatto. Lei restò perplessa al “phenomenon which stared one in the face”⁵⁷⁴. Il fenomeno era che Eichmann sembrava non aver fatto alcun male con motivazioni, in quanto tali. Lui “was not Iago and not Macbeth, and nothing would have been farther from his mind than to determine with Richard III ‘to prove a villain’”⁵⁷⁵. Sembrava che lui non avesse mai agito fuori da ogni astio contro gli Ebrei⁵⁷⁶. La Arendt attesta che “except for an extraordinary diligence in looking out for his personal advancement, he had no motives at all. And this diligence in itself was in no way criminal; he certainly would never had murdered his superior in order to inherit his post”⁵⁷⁷. Ma che cosa, allora, lo portò al male? Come lui ha potuto fare ciò che fece? Qui, la Arendt giunge a un’affermazione sconcertante: “He *merely*, to put the matter colloquially, *never realized what he was doing*”⁵⁷⁸. Questo non fa intendere che lui commise semplicemente errore cognitivo, pensare a organizzare l’imbarco di grano per affamare le persone in Etiopia, mentre nel concreto lui stava organizzando il trasporto di milioni di persone nei campi della morte. “In principle he knew quite well what it was all about, and in his final statement to the court he spoke of the ‘revaluation of values prescribed by the (Nazi) government’. He was not stupid”⁵⁷⁹. La Arendt allora prosegue a

⁵⁷³ Cfr., Arendt, *Eichmann*, p. 90: “The facts of the case, of what Eichmann had done ... were never in dispute; they had been established long before the trial started, and had been confessed by him over again. There was more than enough, as he occasionally pointed out, to hang him”; trad. it., p. 98: “I fatti, ossia le cose che Eichmann aveva commesso... erano fuori discussione, erano stati accertati molto prima che il processo iniziasse ed erano stati ammessi e ribaditi più e più volte dall’interessato. C’erano elementi più che sufficienti –come egli stesso rivelò ogni tanto- per impiccarlo”.

Cfr., Arendt, “Thinking and Moral Considerations”, p.159 (da verif); trad. it., p. 137.

⁵⁷⁴ Arendt, *Eichmann*, p. 287; trad. it., p. 287.

⁵⁷⁵ Arendt, *Eichmann*, p. 287; trad. it., p. 290: “non era uno Iago nè un Macbeth, e nulla sarebbe stato più lontano dalla sua mentalità che ‘fare il cattivo’ - come Riccardo III- per fredda determinazione”.

⁵⁷⁶ Cfr., Arendt, *Eichmann*, p. 26, dove Arendt, sulla base della propria osservazione e alla presenza di numerosi esperti di psicologia dice: “His, was obviously... no case of insane hatred of Jews, of fanatical antisemitism or indoctrination of any kind. He ‘personally’ never had anything whatever against Jews; on the contrary, he had plenty of ‘private reason’ for not being a Jew hater”; trad. it., p. 34: “Lui non era... animato da un folle odio per gli ebrei, da un fanatico antisemitismo, o che un indottrinamento di qualsiasi tipo avesse provocato in lui una deformazione mentale. ‘Personalmente’ egli non aveva mai avuto nulla contro gli ebrei; anzi aveva sempre avuto molte ‘ragioni private’ per non odiarli”.

⁵⁷⁷ Arendt, *Eichmann*, p. 287; trad. it., p. 290: “Eccezion fatta per la sua eccezionale diligenza nel pensare alla propria carriera, egli non aveva motivi per essere crudele, e anche quella diligenza non era, in sé, criminosa; è certo che non avrebbe mai ucciso un suo superiore per ereditarne il posto”.

⁵⁷⁸ Arendt, *Eichmann*, p. 287; trad. it., p. 290: “Per dirla in parole povere, egli non capì mai che cosa stava facendo”.

⁵⁷⁹ Arendt, *Eichmann*, p. 287; trad. it., p. 290: “In linea di principio sapeva benissimo quale era la questione, e nella sua ultima dichiarazione alla Corte parlò di un ‘riesame dei valori’ imposti dal governo nazista”. Quindi, per Arendt, lui non era stupido ma solo “lack of imagination” che “enabled him to sit for months on end facing a German Jew who was

dire che “it was sheer thoughtlessness – something by no means identical with stupidity – that predisposed him to become one of the greatest criminals of that period”⁵⁸⁰.

Alla fine, quando giunse la sua esecuzione, esso mostrò che la ‘thoughtlessness’ di Eichmann non solo riguardava la sua incapacità a vedere il mondo dalla prospettiva di qualcun altro o a rendersi conto di ciò che lui aveva fatto ma anche a rendersi conto di ciò che la vita aveva fatto a lui: per un istante, quando chiese di avere la sua ultima parola, Eichmann “dimenticò” che era in procinto di morire. La Arendt descrive l’argomento come segue: “Adolf Eichmann went to the gallows with great dignity... “I don’t need that”, he said when the black hood was offered him. He was in complete command of himself... Nothing could have demonstrated this more convincingly than the grotesque silliness of his last words. He began by stating emphatically that he was a *Gottgläubiger*, to express in common Nazi fashion that he was no Christian and did not believe in life after death. He then proceeded: “After a short while, gentlemen, *we shall all meet again*. Such is the fate of all men. Long live Germany, long live Argentina, long live Austria. *I shall not forget them*”. In the face of death, he had found the cliché used in funeral oratory. Under the gallows, his memory played him the last trick; he was “elated” and he forgot that this was his own funeral”⁵⁸¹.

Se la Arendt evidenzia l’ironia della situazione e suggerisce che noi dovremmo perfino usare l’aggettivo come “banal” o “fanny” per descriverlo⁵⁸², lei è nondimeno pronta a aggiungere che questa sconsideratezza è lontana dal luogo comune e- evidentemente- lontana dall’innocuità: “It surely cannot be so common that a man facing death, and, moreover, standing beneath the gallows, should be able to think of nothing but what he has heard at funerals all his life, and that these ‘lofty words’ should completely becloud the reality of his own death. That such remoteness from reality and such thoughtlessness can wreak more havoc than all the evil instincts taken together which, perhaps, are inherent in man – that was, in fact, the lesson one could learn in Jerusalem”⁵⁸³.

conducting the police interrogation, pouring out his heart to the man and explaining again and again how it was that he reached only the rank of lieutenant colonel in the S.S. and that it had not been his fault that he was not promoted”, (Arendt, *Eichmann*, p. 287); trad. it., p. 290: “Fu proprio questa mancanza d’immaginazione che egli poté farsi interrogare per mesi dall’ebreo tedesco che conduceva l’istruttoria, sfogandosi e non stancandosi di raccontare come mai nelle SS non fosse andato oltre il grado di tenente-colonnello e dicendo che non era stata colpa sua se non aveva avuto altre promozioni”.

⁵⁸⁰ Arendt, *Eichmann*, pp. 287-288; trad. it., pp. 290-291: “Non era uno stupido; era semplicemente senza idee (una cosa molto diversa dalla stupidità), e tale mancanza d’idee ne faceva un individuo predisposto a divenire uno dei più grandi criminali di quel periodo”.

⁵⁸¹ Arendt, *Eichmann*, p. 252; trad. it., p. 259: “Adolf Eichmann andò alla forca con grande dignità... ‘No c’è bisogno’, disse quando gli offersero il cappuccio nero. Era completamente padrone di sé...Nulla lo dimostra meglio della grottesca insulsaggine delle sue ultime parole. Cominciò col dire di essere un *Gottgläubiger*, il termine nazista per indicare chi non segue la religione cristiana e non crede nella vita dopo la morte. Ma poi aggiunse: ‘Tra breve, signori, *ci rivedremo*. Questo è il destino di tutti gli uomini. Viva la Germania, viva l’Argentina, viva l’Austria. *Non le dimenticherò*’. Di fronte alla morte aveva trovato la bella frase da usare per l’orazione funebre. Sotto la forca la memoria gli giocò l’ultimo scherzo: egli si sentì ‘esaltato’ dimenticando che quello era il suo funerale”.

⁵⁸² Arendt, *Eichmann*, p. 288; trad. it., p. 291: “banale” o “grottesco”.

⁵⁸³ Arendt, *Eichmann*, p. 288; trad. it., p. 291: “Non è certo molto comune che un uomo di fronte alla morte, anzi ai piedi della forca, non sappia pensare ad altro che alle cose che nel corso della sua vita ha sentito dire ai funerali altrui, e

La sua generale conclusione è delle più importanti. Ci saranno sempre persone con una volontà malvagia, seguono i loro istinti malvagi. Questi sono probabilmente sempre a fare qualche male, qualche volta un grande male. Ma al punto che loro seguono i loro “istinti malvagi”, loro realmente agiscono da motivazioni che sono umanamente comprensibili con la parola; loro sono motivati, per esempio, dalla avidità di ricchezza, potere, o piacere. La Arendt sembra suggerire che sono esattamente questi motivi che non solo spinge le azioni delle persone al male ma anche in qualche modo limita il male fatto in libertà. Le persone possono lottare per il potere e fare così in modo malvagio, come fece Meccbeth. Ancora, le loro azioni malvagie e la loro malvagità sarà “limitato” a ciò che essi prendono per realizzare i loro propositi. Per la Arendt, un male *senza limiti*, come l’Olocausto, resta inspiegabile con le motivazioni umane. Cosa era così veramente demoniaco in Eichmann – e qui noi non possiamo implicare alcuna mistica grandezza- era che lui commise gravi mali senza alcuna motivazione, così che nel principio (regola) non c’era niente che avrebbe potuto formarlo, neppure una considerazione razionale che tale e tale significati (strumenti) erano più o meno adeguate a inseguire i suoi traguardi o interessi⁵⁸⁴. Gli ebrei non stavano sulla strada per diventare il re di Scozia come Duncan fece per Macbeth, nessun ebreo fece a lui alcun torto, così che ora lui cercava di esigere la sua vendetta su tutte le persone. Allora lui non si rese conto di quello che stava facendo, allora lui non “pensava”, lui era capace appena di fare qualcosa, includendo il compiere i più grandi depravati crimini. Questa è la lezione che la Arendt trasse dal processo di Gerusalemme. Ne *The Life of the Mind*, lei più tardi somma le sue conclusioni in questo

che certe ‘frasi esaltanti’ gli facciano dimenticare completamente la realtà della propria morte. Quella lontananza dalla realtà e quella mancanza di idee possono essere molto più pericolose di tutti gli istinti malvagi che forse sono innati nell’uomo. Questa fu la lezione di Gerusalemme”.

⁵⁸⁴ In Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 1968, pp. 347-348, dove la Arendt evidenzia che l’Olocausto contraddice ogni utilitaria considerazione sulla guerra. “Hitler was not forced by the war to throw all ethical considerations overboard, but regarded the mass slaughter of war as an incomparable opportunity to start a murder programm...Since virtually all of European history...had taught people to judge each political action by its *cui bono* and political events by their particular underlying interests, they were suddenly confronted with an element unprecedented unpredictability”.

Cfr., anche Arendt, *Origins*, pp. 347-348, nota 17: “The files are filled with desperate memoranda written by the military complaining that the deportations of millions of Jews and Poles completely disregarded all ‘military and economic necessities”.

Il “limiting” come funzione della meta, interessi o motivazioni, cfr., R. Spaermann, *Grenzen – Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart, 2001, pp. 10-11: “Rückkehr zur Normalität, nämlich zur *conditio humana*, war auch...der...Zusammenbruch der 300 jährigen *Idee eines unbegrenzten Fortschritts, der sich nicht mehr durch ein Ziel und damit durch eine Grenze definierte*”.

Per la Arendt, l’affermazione di essere interpreti delle forze della Storia è uno degli elementi centrali nel ruolo del totalitarismo: “The assumption of infallibility...is based...on the correspond interpretation of the essentially reliable forces in history or nature, forces which neither defeat nor ruin can prove wrong because they are bound to assert themselves in the long run...The propaganda effect of infallibility, the striking success of posing as a mere interpreting agent of predictable forces, has encouraged in totalitarian dictators the habit of announcing their political intentions in the form of prophecy” (Arendt, *Origins*, p. 349).

Cfr., M. Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretations of Her Philosophical Thought*, Cambridge, 1992, p. 11: “The special danger of modernity, as she saw it, was that those who felt the impulse to act tended to flock for some kind of irresistible trend to side with, some natural or historical force with which they could throw their lot. She would later diagnose this as the fundamental sin of totalitarianism”.

modo: “The sad truth of the matter is that most evil is done by people who never made up their minds to be or do either evil or good”⁵⁸⁵.

Ritornando alla “sconsideratezza” di Eichmann, e guardando alla successiva analisi del “Pensare” della Arendt, noi possiamo dire che il fallimento di Eichmann sembra essere collegato in qualche modo alla facoltà dell’immaginazione. Eichmann è incapace di immaginare il punto di vista di qualunque altro, incapace a realizzare ciò che lui stava facendo o quello che era fatto a lui. Lui, perfino, “dimentica” la propria morte. Forse paradossalmente, quello che colpiva la Arendt come il più curioso degli atti di Eichmann – tenere un’orazione funebre in occasione della propria esecuzione, “dimenticando” che lui non sarà tra i sopravvissuti- ci può condurre esattamente più vicino a dividere ampiamente l’esperienza, un’esperienza che noi potremmo capire essere la capacità a verificare nelle nostre vite e che ci può aiutare a giungere a una migliore comprensione del significato di “sconsideratezza”. “*Memento mori*”, l’ammonimento degli antichi reciprocamente e ancora ammonisce oggi. Nessuno, eccetto per la condizione medica, mai letterariamente “dimentica” che lui morirà. E ancora, noi abbiamo bisogno di essere ricordati, perché talora noi cadiamo preda di una concreta dimenticanza. Noi non usiamo la nostra immaginazione; noi sbagliamo il fulcro all’attenzione della nostra mente su questo importante e piuttosto sicuro fatto della nostra vita, vivendo talora come se la nostra morte non ci riguardasse. Noi potremmo ben dire che la “sconsideratezza” come quella di Eichmann è un *fallimento di focalizzare l’attenzione della mente su un fatto rilevante e un atto come se il fatto non ci riguardasse*(cit.S. Kamposki, p. 85). Il contesto in cui la “sconsideratezza”diventa argomento (tema) morale è lo stesso contesto in cui il ricordo del *memento mori* assume senso⁵⁸⁶.

Obiezione: Sconsideratezza e colpevolezza

E’ molto importante distinguere la sconsideratezza dalla stupidità, una distinzione che non è immediatamente chiara. Trascurando di fare questa distinzione noi siamo messi di fronte a un difficile problema. La sconsideratezza di Eichmann significa che lui non era stupido, medicalmente insano, allora è difficile da vedere come lui avrebbe potuto avere la *schuldfähig* (capacità di colpa), la capacità di essere colpevole. Nel suo rapporto, la Arendt stessa allude a questa obiezione e J. Beatty la solleva con forza. Così noi discutiamo questo tema, noi andremo oltre sull’idea di sconsideratezza e sosterremo che la Arendt non è qui originale come uno può sospettare a prima

⁵⁸⁵ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 180; trad. it., p. 274: “La triste verità è che il male è compiuto il più delle volte da coloro che non hanno mai deciso di essere o agire nè per il male nè per il bene”.

⁵⁸⁶ Come a noi sembra che la Arendt abbia stabilito in qualche mod un significato delle “scondideratezzza”, we shall henceforth leave aside the quotation marks, which were meant to indicate the use of an ordinary word in an extraordinary sense.

vista. Noi proporremo che una nozione analoga è già presente in Tommaso e continua a giocare un ruolo importante nel pensiero morale cattolico fino a oggi.

La Arendt evidenzia che “foremost among the larger issues at stake in the Eichmann trial was the assumption current in all modern legal systems that intent to do wrong is necessary for the commission of crime”⁵⁸⁷. Senza questa intenzione, “where, for whatever reasons, even reasons of moral insanity, the ability to distinguish between right and wrong is impaired, we feel no crime has been committed”⁵⁸⁸. Questo è anche il problema che Beatty vede con la posizione della Arendt: “Those who seem incapable of appropriate moral responses to others are often nominated psychopathic or sociopathic and, if they are threatening enough, removed from social circulation”⁵⁸⁹.

Come può la Arendt, che a un certo punto espressamente specifica che Eichmann era completamente incapace di distinguere giusto da sbagliato⁵⁹⁰, e allo stesso tempo volerlo ritenere responsabile per le sue azioni? “Why precisely does Arendt assert that that justice was done to Eichmann in Jerusalem...?”⁵⁹¹. Come può essere giusto condannare Eichmann se lui “did not realize what he was doing, and consequently, did not feel guilty?”⁵⁹².

E’ generalmente accettato il principio in entrambe: legge e filosofia morale che l’ignoranza annulla o mitiga la colpa⁵⁹³. Non troppo tempo fa, un pastore in Germania mandava via posta ai suoi parrocchiani filmati porno, pensando, in buona fede, che fosse un film sulla vita e sulla passione di Cristo, e questo era ciò che lui aveva richiesto alla compagnia produttrice e era ciò che esso aveva etichettato⁵⁹⁴.

⁵⁸⁷ Arendt, *Eichmann*, p. 277; trad. it., pp. 282-283: “Tra i più grandi problemi del processo Eichmann, uno supera per importanza tutti gli altri. Tutti i sistemi giuridici moderni partono dal presupposto che per commettere un crimine occorre l’intenzione di fare il male”.

⁵⁸⁸ Arendt, *Eichmann*, p. 277; trad. it., p. 283: “Quando manca questa intenzione, quando per qualsiasi ragione (anche di alienazione mentale) la capacità di distinguere il bene dal male è compromessa, noi sentiamo che non possiamo parlare di crimine”.

⁵⁸⁹ J. Beatty, “Thinking and Moral Considerations: Socrates and Arendt’s Eichmann”, in *Hannah Arendt: Critical Essays*, Albany, 1994, p. 67.

⁵⁹⁰ Cfr., Arendt, *Eichmann*, p. 26: “The judges did not believe him (that he did not act out of hatred or fanaticism), because they were too good, and perhaps also too conscious of the very foundations of their profession, to admit that an average, ‘normal’ person, neither feeble-minded nor indoctrinated nor cynical, could be perfectly incapable of telling right from wrong”; trad. it., p. 34: “I giudici non gli presarono fede perchè erano troppo buoni e forse anche troppo compresi dei principi basilari della loro professione per ammettere che una persona comune, ‘normale’, non svanita nè indottrinata nè cinica, potesse essere a tal punto incapace di distinguere il bene dal male”.

⁵⁹¹ Beatty, “Thinking and Moral Considerations”, p. 68.

⁵⁹² Beatty, “Thinking and Moral Considerations”, p. 68.

⁵⁹³ Cfr., Tommaso d’Aquino, *Summa Theologica*, I-II, 76, 3: “Ignorantia quæ est causa actus, quia causat involuntarium, de se habet quod excuset a peccato, eo quod voluntarium est de ratione peccati”.

Cfr., Tommaso d’Aquino, *Summa Theologica*, I-II, 76, 4: “Quia omne peccatum est voluntarium, intantum ignorantia potest diminuire peccatum, inquantum diminuit voluntarium”.

⁵⁹⁴ Cfr., *Die Welt*, December 5, 2003, “Pornos vom Pastor”. La compagnia responsabile della duplicazione mixed del filmato labels.

Data la sua ignoranza, il suo sbaglio è mitigato se non completamente annullato, dipendendo dall'estensione a cui lui ha dato una cosa che è ragionevolmente necessario che sia fatto davanti all'invio dei video. Similmente, l'infermità mentale causa un'ignoranza che rende l'infermità mentale una difesa accettabile in giudizio.

La prima domanda che il giudice ha bisogno di porre è se l'accusato è capace di essere colpevole. L'ignoranza provocata da infermità mentale riduce o scagiona dalla colpa, così che esso sarebbe ingiusto condannare un infermo a morte – perfino per un assassini su scala di massa. (Certamente, in questo caso, dovevano rimuovere dalla società degli uomini, ma questo è diverso dalla condanna capitale). Il punto di Beatty è che nella considerazione dell'incapacità di Eichmann a pensare, la Arendt stabilisce niente meno che la sua insanità. L'Eichmann della Arendt, argomenta Beatty, è la vittima del suo ambiente socio-politico, e a sostegno della sua pena di morte, la Arendt volta le spalle a un ingiusto corso dell'azione: "Eichmann, according to Arendt, is a 'new type of criminal' who 'commits his crimes under circumstances that make it well-nigh impossible for him to know or feel that he is doing wrong'. If Eichmann is, as this formulation suggests, the victim of a social and socially induced illness, it is not clearly just to execute him"⁵⁹⁵.

Per Beatty, la sola spiegazione per come la Arendt può nondimeno essere favorevole all'esecuzione di Eichmann è che lei pensa nel contesto di un'etica utilitarista: "Since the wrongdoer has 'disturbed and gravely endangered the community as a whole', he must be punished and 'the general public order' thereby (be) restored. According to this (utilitarian) account, the execution of Eichmann may have beneficial effect on the community as a whole. But is it just? The long-standing objection to utilitarian ethic is that it countenances the death or violation of the rights of the innocent for the sake of the greater good of others. While this may be an expedient strategy, can it be called just?"⁵⁹⁶. Chiamando la nozione di giustizia punitiva funzionale suggerisce un sicuro imbarazzo e ascrivendo alla Arendt una posizione funzionale è altamente non plausibile. Nondimeno, è vero che la Arendt dà per il suo voltare le spalle alla sentenza di morte di Eichmann è forse non pienamente soddisfacente: "We refuse, and consider as barbaric, the propositions 'that a great crime offends nature, so that the very earth cries out for vengeance; that evil violates a natural harmony which only retribution can restore; that a wronged collectivity owes a duty to the moral order to punish the criminal' (Yosal Rogat). And yet I think it is undeniable that it was precisely on the ground of these long-forgotten propositions that Eichmann was brought to justice to begin with,

⁵⁹⁵ Beatty, "Thinking and Moral Considerations", p. 69.

⁵⁹⁶ Beatty, "Thinking and Moral Considerations", p. 68.

Per una testimonianza anti-utilitaristica della Arendt. Cfr., M. Canovan, "Terrible Truths: Hannah Arendt on Politics, Contingency and Evil", *Revue Internationale de Philosophie* 53, no. 2 (1999), p. 187:" (Arendt) continually warned against the view that a good cause justifies the use of evil means. For that sort of machiavellianism rests on the assumption that we can foresee and control the outcome of our actions. It ignores the contingency of human affairs, which means that we can be certain only of our evil act, not the good consequences that are supposed to justify it".

and that they were, in fact, the supreme justification for the death penalty”⁵⁹⁷. Se l’incapacità di Eichmann a distinguere giusto da sbagliato, la sua inabilità a pensare, ha veramente avuto una matura infermità mentale, allora l’affermazione della giustizia punitiva, perfino di fronte ai più gravi crimini, può avere sottomissione alla realtà della situazione: l’insana criminalità deve essere richiusa; loro non devono essere impiccati.

Sembra, comunque, che la strada migliore per verificare la colpevolezza di Eichmann, a premessa del buon senso comune, possiamo provare a affrontare l’argomento non dal lato della grandezza del crimine, chiedendo alla giustizia punitiva, ma dal lato della sconsideratezza di Eichmann e del suo sentimento soggettivo dell’innocente. Infatti, all’inizio sul palco, basando lei stessa sui risultati psicologici ufficiali, la Arendt chiarisce che “his was obviously no case of moral let alone legal insanity”⁵⁹⁸. Eichmann non era né stupido né insano. Sconsideratezza e insanità non sono lo stesso. E’ possibile tenere in mano il vero, come la Arendt fa, tutte delle tre proposte seguenti, finchè noi intendiamo che la sconsideratezza è essa stessa colpevole e non giustifica dalla colpa:

- 1) Eichmann non era mentalmente infermo⁵⁹⁹.
- 2) Eichmann non si rese conto di quello che stava facendo e quindi era incapace di distinguere giusto da sbagliato⁶⁰⁰.
- 3) Eichmann era colpevole, rispettivamente, legalmente e moralmente responsabile⁶⁰¹.

Il difetto fondamnetale di Beatty è che correla l’idea della sconsideratezza della Arendt con l’ignoranza, e l’ignoranza con la *Schuldungfähigkeit*, rispettivamente, l’incapacità di essere colpevole: “Now, indeed, the difficulty here is that while, in Arendt’s account, Eichmann is not quite innocent (he participated in a policy of mass murder) he is not quite guilty either, for he was ignorant and guiltless”⁶⁰². Lontano dal fatto che la conclusione immediata di Beatty dall’ignoranza alla innocenza sarà non meccanico – evidentemente uno deve distinguere tra colpevole e non colpevole ignoranza⁶⁰³ - noi dobbiamo sostenere che il senso di sconsideratezza e ignoranza non sono la stessa cosa. Come noi abbiamo provato prima a mettere in evidenza, sul piano intellettuale e razionale, Eichmann sapeva completamente bene che cosa stava facendo. Lui sapeva che aveva

⁵⁹⁷ Arendt, *Eichmann*, p. 277; trad. it., p. 283: “Noi respingiamo e consideriamo barbariche le tesi ‘che un delitto grave offende la natura sicchè la terra stessa grida vendetta; che il male viola un’armonia naturale che può essere risanata soltanto con la rappresaglia; che una comunità offesa ha il dovere di punire il criminale in nome di un ordine morale’ (Yosal Rogat). E tuttavia a noi sembra innegabile che fu proprio in base a questi principi antiquati che Eichmann venne tradotto in giudizio, e che questi principi furono la più vera ragione della sua condanna a morte”.

⁵⁹⁸ Arendt, *Eichmann*, p. 26; trad. it., p. 34: “Non era evidentemente affetto da infermità mentale”.

⁵⁹⁹ Arendt, *Eichmann*, p. 26; trad. it.

⁶⁰⁰ Arendt, *Eichmann*, pp. 287 e 26; trad. it., pp.290 e. 34

⁶⁰¹ Arendt, *Eichmann*, pp. 278-179; trad. it., pp. 283 e 184

⁶⁰² Beatty, *Thinking and Moral Considerations*”, pp. 68-69.

⁶⁰³ Cfr., Tommaso d’Aquino, *Summa Theologica*, I-II, 76, 3: “Talis enim negligentia facit ignorantiam ipsam esse voluntariam et peccatum, dummodo sit eorum quae quis scire tenetur et potest. Et ideo talis ignorantia non totaliter excusat a peccato”.

caricato i treni con persone per essere spediti verso morte sicura. Eichmann, qui non era confuso. Se la Arendt dice che Eichmann non si era reso conto di quello che stava facendo, lei ha in mente qualcosa di differente dall'essere semplicemente confuso. La sua assenza di pensiero significa che qualche molesta e scioccante mod, lui riuscì a chiarire esclusivamente le domande riguardanti il "Know-how" – come dicesse il trasporto di così tante persone con così tanti treni e così tante collocazioni – e a "dimenticare" evidentemente le domande sul significato: Che cosa significa per me essere coinvolto nell'assassinio di milioni di persone? Quindi, se con l'agire fuori dall'ignoranza noi semplicemente significa essere confuso su quello che una persona sta facendo o essere ben vicino fuori del controllo delle azioni di uno, allora è chiaro che Eichmann benchè possa essere stato sconsiderato, non era ignorante.

A illustrare il significato naturale della sconsideratezza – rispettivamente, il fatto che gli sconsiderati sono completamente capaci di essere colpevoli – noi possiamo mostrare un interessante passaggio in Tommaso, dove, come suggerì, noi possiamo trovare una nozione analoga e che, se veramente simile, mostrerà Eichmann essere piuttosto in cattiva compagnia. A spiegare come le creature particolarmente razionali sono capaci di commettere un peccato grave, Tommaso usa l'espressione *absentia considerationis* – "assenza di considerazione" delle cose, che è, che necessita di essere considerato. Per la Arendt, la sconsideratezza di Eichmann consisteva ampiamente nella sua impressionante incapacità di considerare il punto di vista degli altri, che suggerisce la sua sconsideratezza essere in qualche modo analogo alla nozione di "assenza di considerazione". Chiaramente, "assenza di considerazione" non suona meno di "banale" che "sconsideratezza", ma per Tommaso, esso era il vero peccato del diavolo. Forse gli sforzi della Arendt a negare a Eichmann "any diabolical or demonic profundity"⁶⁰⁴ era basata su una idea sbagliata del demoniaco: pensabile, con c'è niente di "profondo" o misticamente grande su esso, così che perfino qui la provocatoria affermazione "banalità del male" può essere completamente in regola⁶⁰⁵.

Ma osserviamo più da vicino l'argomento di Tommaso.

Meraviglia come alcuni degli angeli, creati buoni da un Dio buono, possono aver peccato, Tommaso esclude immediatamente la possibilità che loro possono aver scelto qualche male in sé stesso: "Peccatum in actu liberi arbitrii contingit esse dupliciter. Uno modo, ex hoc quod aliquod malum eligitur, sicut homo peccat eligendo adulterium, quod secundum se est malum. Et tale peccatum semper procedit ex aliqua ignorantia vel errore, alioquin id quod est malum, non eligeretur ut bonum. Errat quidem adulter in particulari, eligens hanc delectationem inordinati actus

⁶⁰⁴ Arendt, *Eichmann*, p. 288; trad. it., p. 291: "una profondità diabolica o demoniaca".

⁶⁰⁵ L'affermazione che il male non ha profondità, questo è "banale", esso non dice che è un'illusione o insignificante. Il peccato dell'angelo era sicuramente reale, significativo. Allo stesso tempo non era niente di "grande" o "profondo" per meritare riflessione o ispirazione.

quasi aliquod bonum ad nunc agendum, propter inclinationem passionis aut habitus; etiam si in universali non erret, sed veram de hoc sententiam teneat. Hoc autem mod in angelo peccatum esse non potuit, quia nec in angelis sunt passiones, quibus ratio aut intellectus ligetur, ut ex supra dictis patet; nec iterum primum peccatum habitus praecedere potuit ad peccatum inclinans”.⁶⁰⁶

Come creatura spirituali, gli angeli non sono soggetti alle passioni, che in noi talora “intralciano” la ragione e ci fa scegliere come buono ciò che in realtà è male, non può esserci stata alcuna abitudine peccaminosa negli angeli precedente il primo peccato – che la loro volontà era giustamente disposta verso il bene deve essere presupposto dall’inizio, allora essi sono creati da un Dio buono- loro non hanno possibilità di scegliere il male (in quanto) male poiché le loro volontà sono male. La domanda di come loro possono avere peccato può sembrare ben oltre le nostre capacità di rispondere. Comunque, Tommaso può pensare più di un modo nel quale il peccato mortale è possibile, e questo tempo anche per gli angeli (al secondo precedente la loro esistenza confermata nella grazia); questo è dove (luogo) la sua idea di “*absentia considerationis*” proviene: “Alio mod contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod secundum se est bonum, sed non cum ordine debitae mensurae aut regulae; ita quod defectus inducens peccatum sit solum ex parte electionis, quae non habet debitum ordinem, non ex parte rei electae; sicut si aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab ecclesia institutum. Et huiusmodi peccatum non praeexigit ignorantiam, sed *absentiam solum considerationis eorum quae considerari debent*. Et hoc mod angelus peccavit, convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum, absque ordine ad regulam divinae voluntatis”⁶⁰⁷.

Questa debolezza-a-esaminare non è la stessa cosa del dimenticare. Noi non abbiamo parlato della condizione medica dell’amnesia, nel cui caso non c’è domanda di colpa. Esso è piuttosto un argomento di cui non curarsi per il fatto che è ben noto e che può talora essere fatto presente alla mente del singolo se la persona ha preso la responsabilità di fare così. Questo particolare peccato della debolezza-a-esaminare-ciò-che-è-a-uno-necessario-esaminare è uno di cui, in principio gli angeli, anche, sono capaci. La passione non è di aver bisogno, non l’ignoranza, e non una cattiva volontà. Esso è primariamente un peccato d’omissione piuttosto che di autorizzazione, e qui non c’è una risposta alla domanda della causa per tale omissione altro che la persona (angelica o umana) semplicemente non scelse di tributare la dovuta attenzione, perfino benchè lui poteva avere.

Naturalmente, la domanda della causa di tale colpevole omissione a “pensare”, interviene alla pertinenza dei fatti, solleva sé stesso con qualche forza. Il teologo continuerà a chiedere perché alcuni angeli hanno peccato e altri no, se tutti essi sono stati creati perfetti. Similmente, ci si può chiedere come sia possibile sotto la dittatura totalitaria alcune persone – ma tuttavia non pochi –

⁶⁰⁶ Tommaso d’Aquino, *Summa Theologica*, I, 63, 1, Rep. Obiez 4.

⁶⁰⁷ Tommaso d’Aquino, *Summa Theologica*, I, 63, 1, Rep. Obiez. 4.

pensavano e giudicavano giustamente, mentre altri, come Eichmann, fallirono a fare ciò, se tutti loro avevano la capacità di pensare. Così R. J. Bernstein dice: “On the one hand, she tells us that thinking and judging are faculties that can be ascribed to everyone, in the sense that everyone *potentially* has the capacity to think and to judge...On the other hand, Arendt claims that Eichmann’s specific characteristic was ‘a curious, quite authentic inability to think’...Suppose we accept Arendt’s claim about Eichmann’s inability to think. The primary question that then confronts us is, how are we to *account* for this lack?”⁶⁰⁸.

In breve, “we are left with no account why – even in instances of extreme totalitarian terror –some person lose or show no signs of the ability to think and (a few) others still maintain their ability to judge”⁶⁰⁹. Questa domanda è molto difficile, e non è sicuro che essa tenga conto di una completamente soddisfacente risposta. Comunque, quello che la Arendt mette in rilievo in “Volere” sembra abbastanza vero: a meno ch ela nostra ricerca di cause arriva a qualche punto alla volontà libera come sua propria causa, noi saremo nel rischio di negare completamente la volontà⁶¹⁰.

Il punto allora è questo. La sconsideratezza o mancanza di riguardo di ciò di cui abbiamo parlato è colpevole quando è fatto in conformità a un’azione, poiché esso non era scelto, ma poiché la riflessione poteva essere una scelta⁶¹¹. E’ in questo filone che R. Spaemann parla di una “culpable inattention”: “We are not aware of any choice which underlies our daily makeup. Rather, our naturalness, which is centered in and prejudiced toward ourselves, apperars to us as the fundament out of which the point of view of reason aries like an emergence from sleep. But in this wakeful view that primordial, that apparently innocent *amour de soi*, becomes something of which we are ashamed, as if it were really not primordial, but rather already the result of a coupable inattention”⁶¹².

Cosa è così curioso su questo fenomeno morale di colpevole “mancanza di riguardo”, “disattenzione”, o “sconsideratezza”, è che noi mai scegliamo di essere inattivi o “dimenticare”.

⁶⁰⁸ R. J. Bernstein, “The ‘Banality of Evil’ Reconsidered”, in *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis, 1997, p. 316.

⁶⁰⁹ R. J. Bernstein, “The ‘Banality of Evil’ Reconsidered”, p. 317.

⁶¹⁰ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 89: “What sets the will in motion? The question is inevitable, but the answer turns to lead into an infinite regress. For if the question were to be answered, ‘will you not inquire again for the cause of that cause if you find it?’ Will you not wish to know ‘the cause of the will prior to the will’? Could it be inherent in the Will to have no cause in this sense? ‘For either the will is its own cause or it is not a will’. The Will is a fact which in its sheer contingent factuality cannot be explained in terms of causality”; trad. it., pp. 407-408: “Che cosa mette in moto la volontà? La domanda è inevitabile, ma si scopre che la risposta porta a un regresso all’infinito. Infatti, se alla domanda fosse data risposta, ‘non cercherai anche la causa di quella causa che è stata trovata?’ Non vorrai conoscere ‘la causa della volontà anteriore alla volontà?’ Non potrebbe essere inerente alla Volontà non avere in questo senso causa alcuna? ‘O la volontà è essa stessa la propria causa o non è una volontà’. La Volontà è un fatto, che nella sua pura fattualità contingente non può spiegarsi in termini di causalità”.

⁶¹¹ Cfr., L. Bradshaw, *Acting and Thinking: The Political Thought of Hannah Arendt*, Toronto, 1989, p. 97: “Eichmann’s failure to judge cannot be attribte to anything like bad memory or faulty mental capacities. He did not judge because he was *unwilling* to summon his mental capacities”.

Si veda anche Tommaso d’Aquino, *Summa Theologica*, I-II, 94, 4.

⁶¹² R. Spaemann, *Happines and Benevolence*, Edinburgh, 2000, p. 190.

Comunque, quando noi ricordiamo, quando noi diventiamo attenti alle cose è necessario avere considerazione, noi giustamente sentiamo vergogna. Spaemann continua: “We hold ourselves and others culpable for inattention. But what kind of culpability is this? If the inattention were intentional, then it would not be inattention, but just a pretense of inattention. It would be an intentional closing of the eyes...The closing of the eyes still has a trace of action in it. Allowing attention to be lost is, however, a non-activity, a renunciation of the original activity, in which I allow reality to become real for me”⁶¹³. Il contrasto qui è tra l’attività a occhi chiusi e il puramente passivo lasciare diminuire l’attenzione di uno. Più avanti, c’è una non positiva scelta coinvolto all’essere disattento. Poiché una persona può aver scelto di essere “attento”, una persona è responsabile e colpevole per non aver fatto così quando inizia a agire⁶¹⁴. Il “for-they-know-not-what-they-do” dei Vangeli sembra essere un elemento di ogni peccato, senza, per questa ragione, esimerlo dalla colpa. Deliberatamente o indebilberatamente in una stupefacente congruenza col pensiero della Arendt, Spaemann arriva perfino a suggerire che “the phenomenon of attention and inattention is perhaps the best paradigm for what we call good and evil”⁶¹⁵.

Quindi noi abbiamo mostrato che la “thoughtlessness” – “inattentiveness”, o “lack of consideration” – non sono lo stesso della insanità mentale. Esso può essere un predicamento (categoria) di ognuno, come noi forse potremmo (avere la capacità di verificare) verificare nella nostra propria esperienza, per esempio, quando esso giunge a “dimenticare” la nostra propria morte. Inoltre, esso può anche trovarsi in persone altamente intelligenti, come noi possiamo ritenere siano gli angeli. Allo stesso tempo la sconsideratezza stessa è qualcosa per cui una persona è ritenuta giustamente responsabile.

2. Il significato del pensare.

Abbiamo discusso l’idea di sconsideratezza della Arendt e di come essa può rendere una persona incline a commettere crimini, noi ora muoveremo e esamineremo la nozione di “pensare” e come nella visione della Arendt esso può condizionare una persona contro la commissione del male. Se “absence of thought is not stupidity”, se “it can be found in highly intelligent people”⁶¹⁶, allora noi possiamo ipotizzare che “pensare”, l’opposto della sconsideratezza, non è lo stesso che un esercizio dell’intelligenza. Oppure, approcciando esso da un’altra prospettiva, supponiamo che è vero che c’è

⁶¹³ R. Spaemann, *Happiness and Benevolence*, pp. 190-191.

⁶¹⁴ J. Kohn osserva che: “neither Eichmann nor anyone else was ever hanged for being thoughtless...Criminals are indicted for what they do...not for what goes on...in their inner lives” (J. Kohn, “Evil and Plurality: Hannah Arendt’s Way to *The Life of the Mind I*”, in *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, Cambridge, 1996, p. 154).

⁶¹⁵ R. Spaemann, *Happiness and Benevolence*, p. 190.

⁶¹⁶ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 13; trad. it., p. 95: “L’assenza di pensiero non si identifica con la stupidità” esso “si può incontrare in persone di intelligenza elevata”.

una relazione tra pensare e la moralità, che pensare non può essere un possibile privilegio di pochi esperti. Infatti, “if...the ability to tell right from wrong should turn out to have anything to do with the ability to think, then we must be able to ‘demand its exercise from every sane person, no matter how erudite or ignorant, intelligent or stupid, he may happen to be’”⁶¹⁷. Alla mente della Arendt, “professional thinkers” come i filosofi o scienziati chiaramente non hanno alcun “monopolio” sul pensare⁶¹⁸. Quindi, al primo gradino attraverso il rispondere alla domanda di cosa per la Arendt significa “pensare”, noi possiamo dire che esso è una attività di cui ognuno è capace, indipendentemente dal suo quoziente di intelligenza.

In merito alla distinzione del pensare dall’esercizio razionale dell’intelligenza, la Arendt introduce la sua distinzione, intenzionalmente ispirata da Kant, tra ragione e intelletto e tra significato e conoscenza⁶¹⁹. Mentre l’intelletto è la facoltà umana che riguarda la conoscenza, per esempio, nella ricerca di scoprire che cosa è la questione, la ragione ha a che fare con il significato: “The intellect (*Verstand*) desires to grasp what is given to the senses, but reason (*Vernunft*) wishes to understand its *meaning*...Truth is located in the evidence of the senses. But that is by no means the case with meaning and with the faculty of thought, which searches for it; the latter does not ask what something is or whether it exists at all – its existence is always taken for granted – *but what it means for it to be*”⁶²⁰.

D’accordo con la Arendt, ci sono due differenti attività proprie di ciascuna di queste due “facoltà”. *Pensare*, esso concerne il significato delle cose, è proprio della ragione, mentre *conoscenza*, riguarda (scientificamente verificabile o empirico) la verità, è proprio dell’intelletto⁶²¹.

⁶¹⁷ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 13; trad. it., p. 95: “Se...l’attitudine a discernere ciò che è giusto da ciò che è sbagliato dovesse rivelare di avere qualcosa che fare con l’attitudine a pensare, si dovrà poter ‘esigere’ questo esercizio da ogni persona sana, indipendentemente dalla sua istruzione o ignoranza, dalla sua intelligenza o stupidità eventuali”.

⁶¹⁸ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p.13: “In any event, the matter can not longer be left to ‘specialists’ as though thinking, like higher mathematics, were the monopoly of a specialized discipline”; trad. it., p. 95: “Comunque sia, non si può più lasciare la cosa agli ‘specialisti’ come se il pensare, alla stregua della matematica superiore, fosse monopolio di una disciplina specializzata”.

⁶¹⁹ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, pp. 13-14: “Crucial for our enterprise is Kant’s distinction between *Vernunft* and *Verstand*, ‘reason’ and ‘intellect’...Kant drew this distinction between the two mental faculties after he had discovered the ‘scandal of reason’, that is, the fact that our mind is not capable of certain and verifiable knowledge regarding matters and questions that it nevertheless cannot help thinking about”; trad. it., p. 95: “Cruciale per la nostra impresa è la distinzione kantiana tra *Vernunft* e *Verstand*, ‘ragione’ e ‘intelletto’...Kant tracciò questa distinzione tra le due facoltà spirituali dopo aver scoperto lo ‘scandalo della ragione’, il fatto, cioè, che la nostra mente non è in grado di pervenire a una conoscenza certa e verificabile riguardo a materie e questioni sulle quali, tuttavia, non può fare a meno di pensare”.

⁶²⁰ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 57; trad. it., p. 141: “In altre parole l’intelletto (*Verstand*) è volto a comprendere ciò che è dato ai sensi, la ragione (*Vernunft*) desidera comprenderne il significato...ma la verità è localizzata nella evidenza dei sensi. Ma questo non è certamente il caso del significato e della facoltà del pensiero, che va in cerca della verità; tale facoltà non chiede che cosa una cosa sia e nemmeno se esista –la sua esistenza è sempre data per scontata- *ma che cosa per essa significhi essere*”.

⁶²¹ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p.14: “The distinguishing of the two faculties, reason and intellect, coincides with a distinction between two altogether different mental activities, thinking and knowing, and two altogether different concerns, meaning, in the first category, and cognition, in the second”; trad. it., p. 96: “La distinzione delle due facoltà,

Conoscere lascia dietro la conoscenza, che può essere accumulata nella vita di una persona sopra le generazioni. La conoscenza può conoscere, può essere costruita, e può essere testata e verificata⁶²². Per dare un nostro proprio esempio, c'è, per es., l'accrescimento della conoscenza della fusoliera nel campo dell'aviazione. Negli ultimi cento anni in cui le persone hanno avuto la possibilità di volare, loro hanno imparato sempre di più sulla creazione di progetti. Una generazione dopo l'altra nell'incremento ha sempre più raffinato la conoscenza, per es., un *know-how* su come costruire un aeroplano. Qui, l'attività dell'intelletto risulta chiaro: la conoscenza su come disegnarli più grandi, più veloci, meglio progettati. Non ogni persona umana, comunque, ha la capacità di capire come si lavora a un progetto o l'abilità a migliorarli. "Rifletter" sull'aviazione è un'attività necessariamente ristretta a pochi, e la Arendt non afferma che impiegare nelle attività di questo tipo condiziona qualcuno a commettere il male⁶²³.

Mentre per la Arendt l'intelletto riguarda questo tipo di conseguenza nel senso di *Know-how*, pensare, come "the need of reason, is...inspired...by the quest of meaning. And truth and meaning are not the same"⁶²⁴. La Arendt mai apprezzò le domande dei suoi studenti sul significato del

ragione e intelletto, coincide di conseguenza con una distinzione tra due attività spirituali completamente diverse, pensare e conoscere, e tra due ordini di interessi altrettanto diversi, il significato per la prima categoria e il sapere per la seconda". Qui la Arendt sembra identificare il vero con la verità empirica: "Truth is located in the evidence of the senses" (Arendt, *Life of the Mind*, "Thinking", p. 57; trad. it., p. 141: "La verità è localizzata nella evidenza dei sensi").

⁶²² Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Thinking", p. 62: "Our desire to know...can be fulfilled when it reaches its prescribed goal...The activity itself leaves behind a growing treasure of knowledge that is retained and kept in store by every civilization as part and parcel of its world. ..The thinking activity on the contrary leaves nothing so tangible behind, and the need to think can therefore never be stilled by the insights of 'wise men'"; trad. it pp. 146-147: "Il nostro desiderio di sapere...può esaurirsi quando giunge alla meta prefissata...l'attività stessa lascia tuttavia dietro di sé un tesoro crescente di conoscenza, che ogni civiltà accumula, preserva, custodisce come parte integrante del suo mondo...L'attività di pensare, al contrario, non lascia nulla di così tangibile dietro di sé. Nè, di conseguenza, il bisogno di pensare può mai acquietarsi nelle idee luminose dei 'saggi'".

⁶²³ Anche la filosofia può essere un esercizio nella risoluzione di un tipo di problemi. Perciò, un filosofo tomista può chiedere a sé stesso: "How can the idea of natural law be vindicated against Hume's charge of the naturalistic fallacy?". L'abilità di trovare la soluzione a questo problema è necessariamente ristretto a pochi. D'altra parte, per la Arendt né l'attività di ricerca delle soluzioni, né il suo reale possesso può rendere una persona migliore.

⁶²⁴ Arendt, *Life of the Mind*, "Thinking", p. 15; trad. it., p. 97: "il bisogno di ragione è...ispirato...dalla ricerca del significato. E verità e significato non sono la stessa cosa", la Arendt suggerisce la distinzione tra "truth" e "meaning" che lei accetta come una restrizione, concetto positivista della verità. Cfr., J. Splett, "'Vita Humana: Hannah Arendt zu den Bedingungen tätigen Menschseins", *Theologie und Philosophie* 67 (1992), p. 561: "Dieseeigentümliche Entgegensetzung wird nur verständlich, wenn Wahrheit als sicheres Gehabtsein von etwa gedacht wird und Wissen als Verfügungsmacht (vgl. D 68 ff). Leider macht Arendt sich diesen neuzeitlich-wissenschaftlichen Wahrheits-Begriff zu eigen (während man das Gemeinte besser 'Richtigkeit' nännte)".

Cfr., A. Heller, "Hannah Arendt on the 'Vita Contemplativa'", in *Hannah Arendt: Thinking, Judging, Freedom*, Sydney, 1989, p. 152: "Arendt accepted without the slightest reservation the post-kantian positivist interpretation of truth, knowledge, cognition, and problem solving...Because she subscribes so strongly to post-Kantian positivist interpretation of truth, she must completely isolate the quest for meaning from the quest for truth and the quest for knowledge. If 'truth' is nothing to do with the 'quest for truth'".

In una lettera a Mary McCarthy scritta venti anni prima de *The Life of the Mind*, la verità per lei era ancora qualcosa di esperenziale che può ispirare il pensiero, qui lei è in linea con quello che lei dice in *The Life of the Mind* – la verità non è il risultato del pensare: "The chief fallacy is to believe that Truth is a result which comes at the end of a thought-process. Truth, on the contrary, is always the beginning of the thought; thinking is always resultless...Thinking starts after an experience of truth has struck home, so to speak"(Arendt and McCarthy, *Between Friends*, p. 24; Lettera di Hannah Arendt a Mary McCarthy, 20 Agosto 1954).

significato, né mai lei esplicitò la questione nei suoi scritti⁶²⁵. Se con il significato lei non aveva più in mente che l'intellegibilità⁶²⁶, allora la sua distinzione tra verità e significato va indietro direttamente a Aristotele, che rileva l'evidenza: una preghiera, per esempio, è significativo sebbene esso non sia né vera né falso. La verità e la falsità sono proprietà solo delle proposizioni; le domande o i comandi non sono né veri né falsi, ma nondimeno significativi, per esempio intellegibili⁶²⁷. Forse, comunque, lei intende più con significato che intellegibilità, cioè che con esso è più adatto a ispirare la *meraviglia* filosofica. Usualmente, le domande sul significato sono le grandi domande su Dio, libertà, e immortalità⁶²⁸. “Che cosa significa per l'uomo essere nato?”, “Che cosa significa per lui morire?”. Sembra che per la Arendt, comunque, noi già attraversiamo la linea della questione della conoscenza alle domande di significato al momento noi possiamo chiedere: “Come uno fa un aeroplano?” alla meraviglia, “Che cosa significa per l'uomo avere la capacità di volare?”⁶²⁹. Questo tipo di richiesta non sembra produrre un risultato finale. Attraverso

Cfr. Un interessante passaggio che la Arendt scrisse agli inizi del 1942, dove lei distingue tra verità e nozione positivista della correttezza e dove lei implica che la verità è connessa alla causa di libertà e giustizia: “Gelehrte sind merkwürdige Leute, und wir haben in letzter Zeit die traurigsten Erfahrungen mit ihnen gemacht. Irgendwann einmal, als sie der Herrschaft des Positivismus erlagen, sind sie ‘unpolitisch’ geworden; sie vergaßen vor lauter Richtigkeiten, was Wahrheit ist, und trennten sich leichtsinnigen Herzens von der Sache der Freiheit und Gerechtigkeit sind sie bereit, jedem politischen System eine helfende Hand zu reichen. Ihrer Objektivität kann sich jedes Subjekt bedienen. Und wahrlich, an Subjekten hat es dann auch nicht mehr gefehlt” (Hannah Arendt, “Papier und Wirklichkeit” *Aufbau* (10 Aprile 1942); ripubblicato in Hannah Arendt, *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher*, München, 2000, p. 50).

⁶²⁵ Cfr., J. Kohn, “Evil and Plurality”, p. 176, nota 28: “Arendt became frustrated and impatient when students asked her about ‘the meaning of meaning’, since for her that question confused what she was intent on distinguishing, meaning and truth”.

Cfr., B. Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, London, 1981, p. 60: “Although the concept of meaning is central to her thought, she nowhere clearly defines it nor deals with some of the problems it raises”.

⁶²⁶ Cfr., L. P. Hinchman e S. K. Hinchman, “Existenzialism Politicized: Arendt’s Debt to Jaspers”, *The Review of Politics* 53, no. 3 (1991), p. 463: “What seems less clear in Arendt’s analysis is the meaning of meaning. In *The Life of the Mind* she strove above all to clarify the difference between truth and meaning, suggesting that speech could be meaningful without being either true or false. Here she identified meaning in the narrow sense with intellegibility. In the larger sense, though, meaning clearly involves what Jaspers called the elucidation of *Existenz* in communication. Such communication generates no objective product; one cannot sum up the meaning of a communication or an encounter in universally valid propositions. In communication, *Existenz* is illuminated and one sees who one is and how one should live, but one can neither preserve that brief illumination nor reduce it to a formula. The same is true of meaning as Arendt understood it: It is, she said, *energeia* like action and thus ‘produces no end result that will survive the activity, that will make sense after the activity has come to its end’”.

⁶²⁷ Aristotele, *On Interpretation*, 17a 1-4, cit. in Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 58 nota 74; trad. it., p. 142 nota 74.

⁶²⁸ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 14: “Kant drew this distinction between the two mental faculties after he had discovered...the fact that our mind is not capable of certain and verifiable knowledge regarding matters and questions that it nevertheless cannot help think about, and for him such matters, that is, those with which mere thought is concerned, were restricted to what we now often call ‘the ultimate questions’ of God, freedom, and immortality”; trad. it., p. 95: “Kant tracciò questa distinzione tra le due facoltà spirituali dopo aver scoperto...il fatto, cioè, che la nostra mente non è in grado di pervenire a una conoscenza certa e verificabile riguardo a materie e questioni sulle quali, tuttavia, non può fare a meno di pensare; e per Kant simili questioni, quelle cioè di cui si occupa il puro pensiero, erano circoscritte a ciò che oggi chiamiamo le ‘questioni ultime’: Dio, la libertà, l’immortalità”.

⁶²⁹ Che la Arendt non voglia restringere l’attività del pensare all’occupazione con le questioni ultime sembra implicato nel modo in cui le sue formula le sue ipotesi: “Could the activity of thinking as such, the habit of examining whatever happens to come to pass or to attract attention, regardless of result and specific content, could this activity be among the conditions that make men abstain from evil-doing or even actually ‘condition’ them against it?” (Arendt, *Life of the*

le domande sul significato ammettiamo delle risposte, esse non sono mai alla fine fisse; esse non possono essere esaustive. Quindi, a descrivere il pensare, la Arendt si riferisce alla metafora della tela di Penelope. Pensare “undoes every morning what it has finished the night before”⁶³⁰. Esso non è il regno degli esperti, e non lascia dietro di sé un durevole corpo di comprensioni (intuizioni), su cui uno può contare e risparmiare la fatica in futuro; esso è il bisogno di ciascuno e necessita di essere impiegato ancora: “The need to think can never be stilled by allegedly definite insights of ‘wise men’; it can be satisfied only through thinking, and the thoughts I had yesterday will satisfy this need today only to the extent that I want and am able to think them anew”⁶³¹.

Ora l’affermazione centrale della Arendt è che l’attività di pensare, per esempio, la domanda sul significato – indipendente dall’intelligenza della persona e l’altezza dell’oggetto del pensiero – è in struttura dialogica. Utilizzato nell’attività di pensare, divide sé stesso, così per parlare, nella “duality of myself with myself”: “(Man’s) solitude actualizes his merely being conscious of himself...into a duality during the thinking activity. It is this *duality* of myself with myself that makes thinking a true activity, in which I am both the one who asks and the one who answers. Thinking can become dialectical and critical because it goes through this questioning and answering process...whereby we constantly raise the basic Socratic question: *What do you mean when you say...?* Except that this *legein*, saying, is soundless and therefore so swift that its dialogical structure is somewhat difficult to detect”⁶³². Pensare è riflessivo, un’attività che avvolge (a spirale) all’indietro su sé stesso. Citando Platone, la Arendt chiama esso un “soundless dialogue...between me and myself”⁶³³, con cui prende posto quando Io prendo “examining whatever happens to come to pass or attract attention”⁶³⁴. Questa è l’attività, benchè come tale senza risultati diretti, che nella visione della Arendt potenzialmente benefici secondari effetti morali.

Mind, “Thinking”, p. 5; trad. it., pp.85-86: “Potrebbe l’attività del pensare come tale, l’abitudine di esaminare tutto ciò a cui accade di verificarsi o di attirare l’attenzione, indipendentemente dai risultati e dal contenuto specifico, potrebbe quest’attività rientrare tra le condizioni che inducono gli uomini ad astenersi dal fare il male, o perfino li ‘dispongono’ contro di esso?”).

⁶³⁰ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 88; trad. it., p. 172: “Ogni mattina viene disfatto ciò che era stato finito la notte precedente”.

⁶³¹ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 88; trad. it., p. 172: “Il bisogno di pensare non può trovare pace nelle idee luminose dei ‘saggi’, anche quando si presentano come definitive: può soddisfarsi solamente attraverso il pensare stesso, sapendo fin dall’inizio che i pensieri che ho avuto ieri soddisferanno oggi tale bisogno solo nella misura in cui voglio e posso pensarli *ex novo*”.

⁶³² Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 185; trad. it., p. 280: “La dualità di me con me stesso”: “la solitudine (dell’uomo) attualizza la sua semplice coscienza di sé...fintanto che perdura l’attività del pensare (trad. mia). E’ questa *dualità* di me con me stesso che rende il pensare un’attività vera e propria, nella quale sono insieme colui che domanda e colui che risponde. Il pensiero può diventare dialettico e critico poiché incede attraverso tale processo di interrogazioni e risposte...per il quale solleviamo incessantemente l’interrogazione socratica fondamentale, ‘Che cosa vuoi intendere quando dici...?’, salvo che questo *legein*, questo dire, è senza voce e perciò così celebre che in questa misura non è facile coglierne la struttura dialogica”.

⁶³³ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 185; trad. it., p. 280: “Dialogo senza voce...tra me e me stesso”, cfr., Platone, *Teeteto*, 189 e *Sofista*, 263e.

⁶³⁴ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 5; trad. it., pp. 85-86: “esaminare tutto ciò a cui accade di verificarsi o di attirare l’attenzione”.

Obiezione: Heidegger

Prima abbiamo discusso come la Arendt immagina che pensare ha moralmente rilevanti secondari-effetti, noi dobbiamo occuparci di un'obiezione che minaccia di rendere l'ipotesi piuttosto implausibile dall'inizio, facendo noi meravigliati sebbene la sua idea merita qualche ulteriore investigazione. Questo cambiamento alla teoria della Arendt è basato su un'osservazione non meno reale e concreta che la figura di Eichmann in Gerusalemme: il problema della collaborazione di Heidegger con il regime nazista. M. Canovan evidenzia che le riflessioni della Arendt sembrano implicare che "if Eichmann had been capable of reflective thinking, he could never have become a Nazi". Comunque, è evidente che "in that moment in 1933 when the chips were down, thinking of the most profound kind did not apparently do anything to save Heidegger from supporting Nazism, at any rate for a time"⁶³⁵. Per Canovan, questa obiezione è piuttosto grave, ma non necessariamente completamente distruttiva del problema della Arendt. Molto familiare col suo pensiero, la Canovan è né sorpresa né disturbata nel trovare sicure contraddizioni in esso. Indirizzando a questa evidente dissonanza tra la proposta della Arendt che pensare ha benefici effetti secondari(collaterali) morali e il cattivo giudizio morale, la Canovan imprevedibilmente dichiara che "Arendt did not comment directly upon this discrepancy"⁶³⁶. Lei continua con lo spiegare che nel saggio della Arendt, scritto in occasione dell'ottantesimo compleanno di Heidegger "Heidegger at Eighty"⁶³⁷, la Arendt semplicemente allude a un altro possibile effetto-collaterale del pensare, che è proprio contrario a quello descritto in "*Thinking and Moral Considerations*" e in *The Life of the Mind*: un indebolimento del *common sense*: "In contrast to her argument in 'Thinking and Moral Considerations' that solitary thinking may liberate sound political judgment, in the Heidegger essay she suggests that it is more likely to weaken the thinker's common sense and to incapacitate him for life in the world. Thales, gazing at the stars, fell into a well and was laughed at for his pains; Plato embarked upon the preposterous enterprise of trying to turn a tyrant a

⁶³⁵ M. Canovan, "Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics", *Social Research* 57, no.1 (1990), p. 158.

Cfr., anche D. Villa, "The Banality of Philosophy: Arendt on Heidegger and Eichmann", in *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, Cambridge, 1996, pp. 180-181: "Against Eichmann, whose thoughtlessness indicated a complete absence of judgment, Arendt poses the thinker Socrates, whose 'resultless enterprise' has the all-important ability to prevent catastrophes, 'at least for myself'. The trouble with this of course is that the capacity for thought, which Heidegger possessed in spades, did to prevent him from engaging with National Socialism in 1933. Indeed it did not even stop him from referring to 'the inner truth and greatness' of the movement after his break with the ideologues of the party".

⁶³⁶ Canovan, "Socrates or Heidegger", p. 158.

⁶³⁷ Hannah Arendt, "Martin Heidegger at Eighty", in *Heidegger and Modern Philosophy: Critical Essays*, New Haven, 1987, pp. 293-303.

philosopher king; and Heidegger too entirely misjudged the situation in the world when he emerged briefly from his reflections to give countenance to Hitler”⁶³⁸.

Mentre la Canovan sembra soddisfatta, additando una sicura tensione nel pensiero della Arendt e lasciando esso a ciò, Bernstein, che individua lo stesso fondamentale problema, è un pò più severo nel suo giudizio sul significato di questa discrepanza della teoria della Arendt. Per lui, la partecipazione di Heidegger tra le fila Nazista è un “damning” per il suo argoment, aggravato dal fatto che in “Heidegger a ottant’anni”, lei lo presenta come un modello di pensare, che rivela di “a bitter irony”, dato quello che l’uomo ha realmente fatto: “Damning to Arendt’s thesis is her own blindness concerning heidegger’s ‘error’ in supporting Hitler and the Nazi...(Her) remarks take on a bitter irony when we juxtapose them with the actions of Heidegger, whom Arendt considers to be the thinker par excellence of the twentieth century. Although one may disagree about what Arendt euphemistically calls Heidegger’s ‘error’, I do not see how anyone can claim that *his* thinking had a ‘liberating effect’ on his faculty of judgment. Heidegger in 1933 completely failed to *judge* accurately what was happening”⁶³⁹.

Bernstein va avanti e evidenzia l’impossibilità di eludere il problema con l’argomentazione che il tipo di pensare di Heidegger è semplicemente genericamente differente dal tipo di pensare descritto dalla Arendt in “*Thinking and Moral Considerations*” o in *The Life of the Mind* e esemplificato nella persona di Socrate: “One might try to get around the disparity in Arendt’s portraits of Socrates and Heidegger by claiming that the type of thinking Arendt ascribes to Heidegger is categorically different from Socrates’ thinking. But there is no evidence that Arendt makes any such distinction. Like Heidegger, Arendt sharply distinguishes professional philosophy from thinking. The way in which she characterizes thinking, including the thinking of Socrates, is heavily indebted to Heidegger’s characterization of thinking”⁶⁴⁰.

Infatti, in “Heidegger a ottant’anni”, la Arendt richiama le chiacchiere che ha attirato lei a Marburgo e a Heidegger, negli anni Venti. La parola su Heidegger era, “Thinking has come to life again; the cultural treasures of the past, believed to be dead, are being made to speak, in the course of which it turns out that they propose things altogether different from the familiar, worn-out trivialities they had been presumed to say. There exists a teacher; one can perhaps learn to think”⁶⁴¹. Ai suoi studenti, a quel tempo, Heidegger era il “hidden king” che “reigned...in the realm of thinking”⁶⁴². A parte l’elogio della Arendt del modo di pensare di Heidegger, c’è il fatto che la parte di *The Life of the Mind*, “Pensare”, inizia con un’epigrafe dello stesso Heidegger, un fatto che parla

⁶³⁸ Canovan, “Socrates or Heidegger”, p. 159.

⁶³⁹ Bernstein, “The ‘Banality of Evil’ Reconsidered”, pp. 312-313.

⁶⁴⁰ Bernstein, “The ‘Banality of Evil’ Reconsidered”, pp. 313.

⁶⁴¹ Arendt, “Heidegger at Eighty”, p. 295; cfr., Bernstein “The ‘Banality of Evil’ Reconsidered”, p. 313.

⁶⁴² Arendt, “Heidegger at Eighty”, p. 295.

da sé contro qualunque tentativo di distinguere tra l'intendimento del pensare di Heidegger e il tipo di pensare che la Arendt propone avere implicazioni morali⁶⁴³.

L' "obiezione di Heidegger" è seria, e noi potremmo avere uno sguardo più vicino a entrambi: a quello che Heidegger ha fatto e come la Arendt formula la sua tesi⁶⁴⁴.

Come all'inizio, è vero che Heidegger manifestò un proprio cattivo giudizio politico al tempo del regime Nazista. Lui appoggiò il partito Nazista NSDAP nel 1933 e restò membro del partito fino alla fine della guerra, nel 1945⁶⁴⁵. Quando lui diventò rettore dell'Università di Friburgo nel 1933, lui consegnò a un discorso inaugurale, che conteneva alte argomentazioni di supporto al Nazional Socialismo – alla fine di esso avrebbe esteso i limiti di benevolenza all'interprete di questo in altre circostanze⁶⁴⁶. Sebbene quando ottenne l'ufficio, lui realmente vietò al suo amico di vecchia data e mentore Husserl, che era ebreo, di entrare all'Università è una questione dibattuta⁶⁴⁷; ciò che è

⁶⁴³ L'epigrafe è notato da Bernstein nel suo "The 'Banality of Evil' Reconsidered", p. 321, nota 31. Esso sembra riassumere piuttosto succintamente quello che la Arendt vuole dire: "Thinking does not bring knowledge as do the sciences. Thinking does not produce usable practical wisdom. Thinking does not solve the riddles of the universe. Thinking does not endow us directly with the power to act" (Arendt, *Life of the Mind*, "Thinking", p. 1); trad. it., p. 83: "Il pensiero non porta al sapere come vi portano le scienze. Il pensiero non comporta una saggezza utile alla vita. Il pensiero non risolve gli enigmi del mondo. Il pensiero non procura immediatamente forze per l'azione".

Contrariamente D. Villa vede, "The banality of Philosophy", p. 187, che tenta di distinguere di Socrate "ordinary thinking", radicato nella realtà di ogni giorno, dal pensare "extraordinary" di Heidegger, che in lui causò la perdita di contatto con il mondo delle vicende umane: "If Socrates points, albeit obliquely, to the possibility of an 'ordinary' thinking, a form of reflection we can legitimately demand of everyone, then Heidegger stands for thinking in its resolute pure, most extraordinary form".

⁶⁴⁴ Si può concordare con Bernstein quando scrive: "At the very least, the example of Heidegger should make us *stop and think* whether there really is any 'intrinsic' connection between thinking and evil" (R. Bernstein, "Arendt on Thinking", in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, 2000, p. 290).

⁶⁴⁵ Cfr., T. Sheehan, "Heidegger and the Nazis", *New Yorker Review of Books* 35, 16 Giugno 1988), p. 46: "On May 1, Heidegger, now rector for ten days, very publicly joined the Nazi party on the newly proclaimed National Day of Honor for Labor".

E J. Young, *Heidegger, Philosophy, Nazism*, Cambridge, 1997, p. 3: "He remained a member of the Party until the end in 1945".

⁶⁴⁶ Sheehan, "Heidegger and the Nazis", p. 39: "Heidegger's inaugural address as Rector Magnificus of Freiburg (27 Maggio 1933) purported to assert the autonomy of the university against Nazi attempts at politicizing the sciences. However, it ominously celebrated the banishing of academic freedom and ended up as a diatribe to 'the greatness and glory' of the Hitler revolution ('the march our people has begun into its future history'), which Heidegger tried to combine with the goals of his own philosophy. The essence of the university, he says, is the 'will to knowledge', which requires returning to the pre-Socratic origins of thought. But concretely that means unifying science and German fate and willing 'the historical mission of the German Volk, a Volk that knows itself in its State' – all this within a spirituality 'that is the power to preserve, in the deepest way, the strengths (of the Volk) which are rooted in soil and blood". Come fonte delle sue citazioni, Sheehan indica: Martin Heidegger, "The Self-Assertion of the German University", *Review of Metaphysics* 38 (Marzo 1985), pp. 470-480; 475; 480; 471.

⁶⁴⁷ La Arendt scrive: "Another question worth discussing is whether Heidegger's philosophy has not generally been taken too seriously, simply because it deal with the most serious thing. In any case, Heidegger has done everything to warn us that we should take him seriously. As is well known, he entered the Nazi Party in a very sensational way in 1933 – an act which made him stand out pretty much by himself among colleagues of the same calibre. Further, in his capacity as Rector of Freiburg University, he forbade Husserl, his teacher and friend, whose lecture chair he had inherited, to enter the faculty, because Husserl was a Jew" (Hannah Arendt, "What is Existenz Philosophy?", *Partisan Review* 13, no. 1 (1946), p. 46).

In una lettera del 9 Giugno 1946, Jaspers scrive: "The facts in the note on Heidegger are not exactly correct. In regard to Husserl, I assume that you're referring to the letter that every rector had to write to those excluded by the government" (Arendt and Jaspers, *Correspondence*, p. 43, lettera no. 40).

La risposta della Arendt: "Regarding the Heidegger note, your assumption about the Husserl letter is completely correct. I knew that this letter was a circular, and I know that many people have excused it for that reason. It always

sicuro è che lui abbandonò miseramente il suo mentore negli ultimi giorni della sua vita – Heidegger non visitò mai Husserl nel suo letto ammalato- e che lui non si presentò al funerale⁶⁴⁸. Qualche anno dopo prendendo ufficio all’Università di Friburgo, lui liberato il suo posto, e esso avrebbe supposto che lui era lontano da alcuni sospetto di ideologia, benchè ancora nel 1936 lui fu visto indossare la svastica e dire bene del Nazional Socialismo⁶⁴⁹. Comunque, la sua visione di quello che il movimento era affatto sembrato essere piuttosto idiosincratico e non corrispondente con le sue attuali idee di partito⁶⁵⁰. Nelle letture che lui tenne durante il periodo posteriore al rettorato, lui appare essere stato critico nei confronti del regime esistente e la sua ufficiale ideologia⁶⁵¹. Sull’Olocausto, lui restò silente⁶⁵². T. Sheenan riassume la situazione di Heidegger in

seemed to me that at the moment Heidegger was obliged to put his name to this document, he should have resigned...He knew very well that that letter would have left Husserl more or less indifferent if someone else had signed it...Because I know that this letter and this signature almost killed him, I can’t but regard Heidegger as a potential murder” (Arendt and Jaspers, *Corrispondence*, pp. 47-48, lettera no. 42, lettera di Arendt a Jaspers, 9 Luglio 1946).

Nella sua autorevole Biografia su Heidegger, Hugo Ott scrive: “Martin Heidegger hat weder als Rektor für den Bereich der Universitätsbibliothek, noch als Institutsdirektor für den Bereich der Seminarbibliothek ein Verbot erlassen. Dieser immer wieder erhobene Vorwurf ist unhaltbar” (Hugo Ott, *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt am Main, 1988, pp. 168-189).

⁶⁴⁸ Cfr., Ott, *Martin Heidegger*, p. 132: “Das menschliche Versagen beim langen Siechtum Husserls, bei Tod und Begräbnis ist schlimm genug und durch nichts zu entschuldigen”.

⁶⁴⁹ Cfr., Ott, *Martin Heidegger*, p. 132: “Löwit hat ausführlich über die Begegnung mit Heidegger und mit der Familie Heidegger im Rom des Frühjahrs 1936 berichtet – sie waren sich ja nicht fremd, lange befreundet, schon vor dem Lehrer-Schülerverhältnis – seit 1919...Und das Auffallende: Heidegger trägt während der ganzen Zeit das Parteiabzeichen”.

Cfr., anche Young, *Heidegger, Philosophy*, p. 3: “In spite of his claim to have become an opponent of the regime in 1934, he appeared in Rome in 1936 wearing a swastika in his lapel and telling his erstwhile (Jewish)student Karl Löwit that National Socialism was the ‘right course’ for Germany”.

⁶⁵⁰ Cfr., Sheehan, “Heidegger and the Nazis”, p. 45: “It seems that the Nazis tried of Heidegger before he tried of them. Already at the beginning of his rectorate (May 1933) Baden’s minister of education, Otto Wacker, criticized Heidegger for his ‘private Nazism’, his advocacy of a spiritual revolution that did not promote the NSDAP’s program of racism, biologism, and the politicization of sciences. Indeed, Heidegger’s politics...were inspired, more by Hölderlin than by Hitler, more by his idiosyncratic vision of Western history than by Nazi mythologies. After the war he frequently insisted that he had tried to save Nazism from its worst instincts: he wanted to help Hitler rise above Party interests and become the leader of *all* Germans”.

Cfr., Arendt scrive: “The content of Heidegger’s ‘error’ differed considerably from the current ‘errors’ of the period. Who in the midst of Nazi Germany could possibly have thought that ‘the inner truth...of this movement’ consisted in ‘the encounter between global technology and modern man’ (*Introduction to Metaphysic*, p. 166) – something about which the vast Nazi literature is entirely silent – except, of course, somebody who had read instead of Hitler’s *Mein Kampf* the writings of the Italian futurists who indeed had some connections with fascism, as distinct from national socialism” (Arendt, “Heidegger at Eighty”, p. 302, nota 3).

⁶⁵¹ Cfr., Sheenan, “Heidegger and the Nazis”, p. 46: “During his de-Nazification hearings Heidegger claimed, in his own defense, that in 1934 he began to speak out in his lecture courses against the philosophical bases of Nazism, especially biologism and the Will to Power”.

Cfr., anche C. Sini: “E’ un fatto che l’insegmanento di Heidegger, dopo il rettorato, si svolse in senso contrario all’ideologia uffiaciale nazista. Ciò non significa affatto che egli divenisse un ‘democratico’...Fu insomma il nazismo a tradire lui, e non lui il nazismo, nel quale vedeva l’inizio di una grande lotta ‘storica’ contro la modernità del mondo della tecnica e della massificazione, lotta in cui univa il suo viscerale anti-americanismo e anti-modernismo” (C. Sini, “Prefazione”, in Hugo Ott, *Martin Heidegger: Sentieri Biografici*, Milano, 1990, p. ii).

La Arendt scrive: “Heidegger himself corrected his own ‘error’ more quickly and more radically than many of those who later sat in judgment over him – he took considerably greater risks than were usual in German literary and university life during that period” (Arendt, “Heidegger at Eighty”, p. 302, nota 3).

⁶⁵² Cfr., Sheenan, “Heidegger and the Nazis”, p. 41: “Finally, there is Heidegger’s stunding silence about the Olocaust. For the hundreds of pages that he published on the drhumanizing powers of modern civilization, for all the ink he

un paragrafo: “In outline, the story of Heidegger and the Nazis concerns (1) a provincial, ultra conservative German nationalist and, at least from 1932 on, a Nazi sympathizer (2) who, three months after Hitler took power, became rector of Freiburg University, joined the NSDAP, and tried unsuccessfully to become the philosophical *Führer* of the Nazi movement, (3) who quit the rectorate in 1934 and quietly disassociated himself from some aspects of the Nazi party while remaining an enthusiastic supporter of its ideals, (4) who was dismissed from teaching in 1945, only to be reintegrated into the university in 1951, and who even after his death in 1976 continues to have an immense following in Europe and America”⁶⁵³.

Ora, a giudicare l’impatto della obiezione di Canoven e Bernstein sulla teoria della Arendt, ci lascia ancora vedere come la Arendt formula la sua ipotesi: “Could the activity of thinking as such, the habit of examining whatever happens to come to pass or to attract attention, regardless of results and specific content, could this activity be among the conditions that make men abstain from evil-doing or actually ‘condition’ them against it?”⁶⁵⁴. Più fondamentalmente, noi dobbiamo notare che lei esprime la sua tesi piuttosto prudentemente. Lei afferma che il pensare è già una *sufficiente* condizione, ma meravaglia sebbene pensare può essere “among the conditions that make men abstain from evil-doing”. Le vicende umane sono il regno della contingenza. Mentre noi possiamo fare qualche generale affermazione su questo, noi dobbiamo tenere in mente che queste asserzioni hanno la loro validità solo “generally and for the most part”⁶⁵⁵. Inoltre, la Arendt in nessun posto afferma che “pensare” conduce alla santità o eroi morali. In questo particolare contesto, lei non si occupa di prestazioni di eccellenza morale ma piuttosto con la prevenzione della depravazione morale. Le sue affermazioni sono completamente negative: “Could...(thinking) make men *abstain* from evil-doing?” Questo è in linea con l’asserzione che l’iniziativa mentale in generale, incluso il pensare, “yeld no results and do ‘not endow us directly with the power to act’”⁶⁵⁶. La sua idea è che pensare non stimolerà una persona all’azione ma può trattenere lui dall’agire in modo cattivo; esso potrebbe trattenerlo dal fare-male, e qui, veramente, la Arendt prende “fare-male” in senso forte, come è chiaro dal contesto generale in cui discute l’argomento, per esempio, il contesto di

spilled decrying the triumph of a spiritless technology, Heidegger never saw fit, as far as I know, to publish a single word on the death camps. Instead, he pleaded ignorance of the fate of the Jews during the war”.

Per la Arendt è precisamente questo silenzio sul terrore nazista che costituisce il grave fallimento di Heidegger: “This misunderstanding of what it was all about is inconsiderable when compared with the much more decisive ‘error’ that consisted in not only ignoring the most relevant ‘literature’ but in escaping from the reality of the Gestapo cellars and the torture-hells of the early concentration camps into ostensibly more significant regions” (Arendt, “Heidegger at Eighty”, p. 302, nota 3).

⁶⁵³ Sheenan, “Heidegger and the Nazis”, p. 39.

⁶⁵⁴ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 5; trad. it., pp. 85-86: “Potrebbe l’attività del pensare come tale, l’abitudine di esaminare tutto ciò a cui accade di verificarsi o di attirare l’attenzione, indipendentemente dai risultati e dal contenuto specifico, potrebbe questa attività rientrare tra le condizioni che inducono gli uomini ad astenersi dal fare male, o perfino li ‘dispongono’ contro di esso?”.

⁶⁵⁵ Cfr., Tommaso d’Aquino parla della regola della condotta umana in *Summa Theologica*, II-II, 147, 4.

⁶⁵⁶ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 71; trad. it., p. 153: “non producono immediatamente forze per l’azione”.

Eichmann e l'Olocausto in particolare e il male del regime totalitario del Ventesimo secolo, in generale.

Nelle sue lezioni alla New School su “*Some Questions and Morale Considerations*”, la Arendt esplicitamente argomenta che la sua vicenda è né con minore né maggiore trasgressione ma con “limitless, extreme evil”: “If he is a thinking being, rooted in his thoughts and remembrances, and hence knowing that he has to live with himself, there will be limits to what he can permit himself to do...These limits can change considerably and uncomfortably from person,...but limitless, extreme evil is possible only where these self-grown roots, which automatically limit the possibilities, are entirely absent”⁶⁵⁷.

Tornando a Heidegger e al suo sostegno al regime Nazista, noi dobbiamo innanzitutto ammettere che l'argomento è delicato. Qui, l'intenzione non è di giustificare qualcosa che lui fece ma specialmente di mettere esso in vista e mostrare che l'ipotesi della Arendt sui possibili benefici effetti-collaterali morali dell'attività del pensare è ancora da investigare sul merito, anche attraverso Heidegger, presumibilmente un pensatore, ha un passato contaminato. Come cattive cose che lui fece – sostenere il partito, essere ingrato verso amici e benefattori – a chiamare queste col nome di “male senza limite” un'imputazione adata a Eichmann, sembra esagerare la situazione⁶⁵⁸. Probabilmente la Arendt ha ragione che lui è più degno di biasimo per il suo non-fare-qualcosa, per esempio, il suo completo silenzio sull'Olocausto durante gli anni in cui prese posizione. Mentre questo è veramente un errore, esso sembra a noi che esso non è il tipo di fare-male che avrebbe reso implausibile dall'inizio l'ipotesi della Arendt, così che il nostro esame di come precisamente la sua idea dell'influenza del pensare sulla molteplicità può ancora essere considerata proficua.

Allo stesso tempo l'esempio di Heidegger ci suggerisce cautela contro il vedere nelle riflessioni della Arendt un'esauriente resoconto della moralità. Infatti, esso già evidenzia uno dei più grandi punti ciechi: lei mai considera il ruolo del carattere nella redazione dell'azione. Benchè noi non vogliamo accusare Heidegger col grado di male “assoluto” o “radicale”, lui nondimeno era nettamente cieco ai seri crimini. Provando a spiegare questa cecità con la debolezza del suo carattere è semplicemente più plausibile che un tentativo di rendere conto (relazione) di esso in un modo che ci obbligherebbe a spiegare come Heidegger, il grande pensatore, può sconsideratamente accettare il Nazional Socialismo come una promettente strada per il popolo tedesco e come lui può

⁶⁵⁷ Hannah Arendt, “Some Questions of Moral Philosophy”, in *Responsibility and Judgment*, New York, 2003, p. 101; trad. it., p. 86: “Se si tratta di un essere pensante, radicato nei suoi pensieri e nei suoi ricordi, di qualcuno cioè che sa di dover vivere con se stesso, ci saranno limiti a ciò che si permetterà di fare, ...Questi limiti possono cambiare considerevolmente da persona, ...ma il male estremo e senza limiti è possibile solo quando queste radici dell'io, sono del tutto assenti”.

⁶⁵⁸ Cfr., D. Villa, “The Banality of Philosophy”, p. 193, nota 14, : “I do not want to be read as suggesting some sort of ‘moral equivalence’ between Eichmann and Heidegger – an obviously notion that even Heidegger’s contemporary detractors would refuse”.

essere completamente cieco al destino dei suoi uomini Ebrei cittadini che semplicemente erano sottratti alla vista. Se Heidegger era “sconsiderato” era perché lui non voleva “pensare”. Chiedendo anche, molte domande sul suo prossimo potrebbe risultare scomodo o perfino pericoloso. Era più semplice non vedere le persone scomparire e più prudente non chiedere quello che era loro accaduto. Lui non vedeva perché non voleva vedere. Qui, l’elemento moralmente pertinente della sconsideratezza, suo specifico male, è da essere trovato. Spaemann scrive, “It would be possible to define evil as a refusal to pay attention. There is a sense in which someone who acts badly does not know what he is doing. The point is, though, that he does not want to know. It is here, rather than in intentions which are obviously bad, that evil is to be found”⁶⁵⁹.

3. Come pensare condiziona qualcuno contro la commissione di un grave male

Ora, noi giriamo la domanda di come la Arendt intende la relazione tra pensare e moralità. Mentre lei enfatizza che pensare non immediatamente ci prepara all’azione, per lei, là sembra alla fine la terza dei modi interconnessi in cui pensare avrebbe effetti-collaterali morali, “conizionando” una persona contro la commissione di un male grave. A questo punto, noi brevemente menzioneremo tutte e tre queste e allora lo sviluppo di essi più nel dettaglio una per una.

1) Per la Arendt pensare, come un’attività riflessiva, per esempio, come “un dialogo interiore tra me e me stesso”, dà rilievo alla “coscienza”, preso in uno specifico e limitato senso. Come Io spendo (passo) il tempo con me stesso, come Io vivo con me stesso, esso sarà molto importante per me essere mio proprio amico. Esso è alla fine questo desiderio (volere) che mi impedirà di commettere azioni, che starebbero sulla strada di tale amicizia. Chi, dopo tutto, “would want to be the friend of and have to live together with a murderer? Not even another murderer”⁶⁶⁰.

2) La Arendt vede una relazione tra pensare e giudicare. Infatti, là sembra essere due modi in cui per lei ha un effetto benefico sulla facoltà del giudizio. Innanzitutto, una persona abituata a esaminare il significato delle cose è abituato a chiedere generalmente e accettare principi e norme; qui, lui è abituato a guardare il particolare *qua* particolare e non *qua* solo (puro) un esempio di un universale. Quindi, in un periodo di crisi, che per la Arendt è il solo tempo in cui il pensare diventa particolarmente importante, una persona che pensa non vuole essere semplicemnete spazzata via da

⁶⁵⁹ R. Spaemann, *Basic Moral Concepts*, London, 1989, p. 69.

⁶⁶⁰ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 188; trad. it., p. 283: “vorrebbe essere amico di un assassino o dover vivere con lui? Nemmeno un altro assassino”.

Cfr., Canovan, “Socrates or Heidegger?”, p.158, che riassume succintamente la prima connessione tra pensare e moralità nel pensiero della Arendt, nel seguente modo: “The habit of being alone with oneself in the internal dialogue of thinking activates not only consciousness but conscience, setting limits to what one can do, simply because one will have to live with oneself afterward in full consciousness of one’s deeds”.

quello che ogni altro fa⁶⁶¹. Lui metterà la sua mente sulle cose, che per inciso fa non come ancora del significato che lui sarà sempre giusto. Esso significa solo che una particolare sorgente (strada) di errore è esclusa: lui non sbaglierà per sconsiderazione accettando i modelli proposti a lui dalla società in libertà⁶⁶². Alla mente della Arendt, esso era precisamente questa sconsiderata accettazione dei “nuovi modelli” introdotti dal regime nazista che era la principale ragione (motivo) perché la gran parte della popolazione tedesca seguì Hitler durante il Terzo Reich. In seconda istanza, pensare ha una benefica influenza sul giudizio al punto che pensare educa l’immaginazione, e quindi renderà più facile per me vedere il mondo dalla prospettiva di un’altra persona. La capacità di portare nel rendere conto il potenziale punto di vista degli altri è ciò che Kant chiama “mentalità allargata”. Per la Arendt, esso è il prerequisito per giudicare rettamente⁶⁶³.

3) Un terzo modo in cui si può potenzialmente vedere una connessione tra pensare e moralità in Arendt ha ancora a che fare con l’immaginazione. Alla mente della Arendt, “Thinking always implies remembrance”⁶⁶⁴, che vicino alla memoria, il “storehouse” delle cose passate. L’esistenza radicata nel passato, una persona tenderà a essere calmato con un senso di quiete e alla fine con gratitudine “for life having been given at all”⁶⁶⁵. La gratitudine, nel ritorno, può essere esso stesso chiamato principio morale, come è probabilmente esso a ispirare le azioni della persona. Ora, noi guarderemo più nel dettaglio a tutti quei modi in cui la Arendt considera il pensare avere effetti collaterali morali.

Pensare e coscienza

⁶⁶¹ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 192: “When everybody is swept away unthinkingly by what everybody else does and believes in, those who think are drawn out of hiding because their refusal to join in is conspicuous and thereby becomes a kind of action. In such emergencies, it turns out that the purging component of thinking (Socrates’ midwifery, which brings out the implications of unexamined opinions and thereby destroys them –values, doctrines, theories, and even convictions) is political by implication. For this destruction has a liberating effect on another faculty, the faculty of judgment”; trad. it., p. 288: “Quando tutti si lasciano trasportare senza riflettere da ciò che tutti gli altri credono, coloro che pensano sono tratti fuori dal loro nascondiglio perchè il loro rifiuto di unirsi alla maggioranza è appariscente, e si converte per ciò stesso in una sorta di azione. In simili situazioni di emergenza la componente catartica del pensare (la maieutica di Socrate, che porta in luce le implicazioni irriflesse e lasciate senza esame, e con ciò le distrugge –si tratti di valori, di dottrine, di teorie, persino di convinzioni) si rivela, implicitamente, politica Tale distruzione, infatti, ha un effetto liberatorio su un’altra facoltà, la facoltà del giudizio”.

⁶⁶² Tornando a Heidegger, noi possiamo certamente dire che il suo giudizio sul Nazional Socialismo era sbagliato. Per la Arendt, pensare preclude una sorgente di errore politico e morale che nella sua esperienza era ben noto...

⁶⁶³ Cfr., Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, Chicago, 1982, p. 73: “We turn now, briefly, to §41 of the Critique of Judgment. We saw that an ‘enlarged mentality’ is the condition *sine qua non* of right judgment; one’s community sense makes it possible to enlarge one’s mentality. Negatively speaking, this means that one is able to abstract from private conditions and circumstances, which, as far as judgment is concerned, limit and inhabit its exercise. Private conditions condition us; imagination and reflection enable us to liberate ourselves from them and to attain that relative impartiality that is the specific virtue of judgment”; trad. it

⁶⁶⁴ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 78; trad. it., p. 161: “Il pensare implica sempre il ricordo”.

⁶⁶⁵ Cfr., Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, Chicago, 1996, p. 52: “Gratitude for life having been given at all is the spring of remembrance...What ultimately stills the fear of death is not hope or desire but remembrance and gratitude”.

Alla fine, l'analisi del pensare della Arendt e i suoi effetti-collaterali morali ruota intorno alla persona di Socrate, che lei presenta come modello di pensatore. Ora, la Arendt evidenzia che "Socrates, that lover of perplexities, made very few positive statements"⁶⁶⁶. Lui ne fece qualcuna, comunque, due delle quali sono i punti guida della riflessione della Arendt. Entrambe sono prese dal *Gorgia* di Platone e si legge come segue:

1) E' meglio subire un'ingiustizia che farla⁶⁶⁷.

2) Sarebbe meglio per me che la mia lira o che io dirigessi un coro stonato e rumoroso dissonante, e che la moltitudine degli uomini fosse in disaccordo con me piuttosto che Io, essendo uno, fossi fuori dall'armonia con me stesso, e mi contraddicessi⁶⁶⁸.

Lei suggerisce che mentre il socratico "E' meglio subire un torto che commetterlo" può diventare un luogo comune, noi abbiamo bisogno di intendere la seconda affermazione, nel senso di rendere il suo senso appropriato⁶⁶⁹. E ancora, la seconda affermazione ci può colpire come occasionale e insolita. Come può Socrate una volta enfatizzare che lui è uno e allora parla dell'essere in armonia con se stesso? Niente, osserva la Arendt, che è a rigor di termini uno "as A is A, can be either in or out of harmony with itself; you always need at least two tones to produce a harmonious sound"⁶⁷⁰. L'enigma è sciolto quando noi richiamiamo che il pensiero è nel suo senso Socratico o Platonico è essenzialmente un'attività riflessiva. Come Io sto pensando, Io sono anche consapevole del fatto che Io sto pensando, e posso anche pensare sul fatto che Io sto pensando. Come evidenziato sopra, la Arendt chiama pensare "a soundless dialogue...between me and myself"⁶⁷¹. Pensare è un'attività "in which I am both the one who asks and the one who answers". Esso diventa "dialectical and critical because it goes through this questioning and answering process...whereby we constantly raise the basic Socratic question: *What do you mean when you say...?*"⁶⁷². Se pensare è veramente riflessivo, un dialogo silenzioso tra me e me stesso, allora la Arendt argomenta, Socrate è nel giusto a parlare di una possibile armonia o disarmonia con se stessi, mentre, "without that original split, Socrates' statement about harmony in a being that to all appearances is One would be meaningless"⁶⁷³. Esso sembra proprio appartenere all'essenza del pensare essere dialogico nella

⁶⁶⁶ Arendt, *Life of the Mind*, "Thinking", p. 180; trad. it., p. 274: "Di Socrate, questo amante della perplessità, esistono pochissime affermazioni positive".

⁶⁶⁷ Arendt, *Life of the Mind*, "Thinking", p. 181; op. cit. cfr., Platone, *Gorgia*, 474b; trad. it., p. 275.

⁶⁶⁸ Arendt, *Life of the Mind*, "Thinking", p. 181; op. cit. cfr., Platone, *Gorgia*, 482c; trad. it., p. 275.

⁶⁶⁹ Arendt, *Life of the Mind*, "Thinking", p. 183: "The second statement...is the prerequisite for the first one"; trad. it., p. 277: "la seconda dichiarazione...costituisce la condizione della prima".

⁶⁷⁰ Arendt, *Life of the Mind*, "Thinking", p. 183; trad. it., p. 278: "come A è A, può mai trovarsi o meno in armonia con se stesso: occorrono sempre almeno due note per produrre un suono armonioso".

⁶⁷¹ Arendt, *Life of the Mind*, "Thinking", p. 185; trad. it., p. 280: "dialogo senza voce...tra me e me stesso".

⁶⁷² Arendt, *Life of the Mind*, "Thinking", p. 185; trad. it., p. 280: "nella quale sono insieme colui che domanda e colui che risponde. Il pensiero dialettico e critico poiché incede attraverso tale processo di interrogazioni e risposte...per il quale solleviamo incessantemente l'interrogazione socratica fondamentale, 'Che cosa vuoi intendere quando dici...?'".

⁶⁷³ Arendt, *Life of the Mind*, "Thinking", p. 187; trad. it., p. 282: "Senza quella scissione originaria, ciò che Socrate dice dell'armonia di un essere che secondo ogni apparenza è Uno sarebbe senza significato".

struttura, per cui ragiona la Arendt, riferendosi alla persona umana al punto che lui è un'esistenza pensante, parla di "two-in-one"⁶⁷⁴.

Evidentemente, ognuno ha da valutare per sé stesso il fenomeno basilare del parlare di "due-in-uno", accertando esso contro il suo o la sua propria interna esperienza. Esso sembra, comunque, che c'è in realtà un'ampia giustificazione esperienziale per esso. Chi non ha avuto l'esperienza che – quando pensiamo a qualcosa, o esso è il significato del tempo o il significato delle possibilità dello spazio viaggio – lui forma una posizione, che è allora immediatamente contraddetto da una contro-argomentazione, qualche volta così velocemente che la "dialogical structure is somewhat difficult to detect?"⁶⁷⁵. Questa struttura diventa più evidente quando noi proviamo a affidare i nostri pensieri a un foglio. Qualche volta è difficile scrivere qualcosa perché la velocità con cui i pensieri contraddittori tracciano l'uno l'altro. L' "Io" che fa un'affermazione e l' "Io" che obietta e fa una contro-affermazione sono lo stesso, e ancora c'è un vero dialogo venire a essere. Nel corso all'interno del dialogo tra me e me stesso – e questa è l'affermazione fondamentale della Arendt – Io divento consapevole di me stesso in un modo che Io mai faccio nelle attività che io compio con le altre persone, nelle attività, per esempio, dove Io sono non interrompo qualsiasi altra cosa Io sto facendo⁶⁷⁶, e non faccio niente ma tengo compagnia a me stesso⁶⁷⁷.

E' dall'esperienza del proprio pensare, dall'esperienza del "due-in-uno", che la Arendt cerca di spiegare la prima affermazione Socratica, "è meglio subire un torto che farlo". Nel procedimento, lei presenterà una sua propria, piuttosto originale nozione di coscienza. Il suo punto di partenza è la domanda del perché sarebbe così importante per Socrate essere in armonia con sé stesso. Lui è, come osserva la Arendt, un uomo innamorato del pensiero. Ancora se si è impegnati nell'attività del pensare, il due-in-uno, i due partners del dialogo hanno bisogno di essere amici, loro hanno bisogno di essere "in good shape": "To Socrates, the duality of the two-in-one meant no more than that if you want think, you must see to it that two who carry on the dialogue be in good shape, that the

⁶⁷⁴ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Thinking", p. 187; trad. it., p. 283: "due-in-uno".

⁶⁷⁵ Arendt, *Life of the Mind*, "Thinking", p. 185; trad. it., p. 280: "non è facile coglierne la struttura dialogica".

⁶⁷⁶ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Thinking", p. 78: "All thinking demands a *stop-and-think*"; trad. it., p. 162: "Ogni pensare esige un *fermati-e-pensa*".

Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Thinking", p. 175, dove lei parla della paralisi "induced by thinking", che è "inherent in the *stop and think*, the interruption of all other activities"; trad. it., p. 269: "indotta dal pensare...è inerente al *fermati-e-pensa*, l'interruzione di tutte le attività".

Cfr., Arendt, "Thinking and Moral Considerations", p. 423: "The moment we start thinking on no matter what issue we stop everything else, and this everything else, again whatever it may happen to be, interrupts the thinking process".

⁶⁷⁷ La Arendt distingue tra "solitude" e "loneliness". Nella solitudine, io sono solo con me stesso. Nell'isolamento, io sono presente né a me stesso né agli altri: "Thinking existentially speaking, is a solitary but not a lonely business; solitude is that human situation in which I keep myself company. Loneliness comes about when I am alone without being able to split up into the two-in-one, without being able to keep myself company, when, as Jaspers used to say, 'I am in default of myself'" (Arendt, *Life of the Mind*, "Thinking", p. 185); trad. it., p. 280: "In termini esistenziali, pensare costituisce un'occupazione solitaria, ma non è l'occupazione dell'isolato. La solitudine è quella situazione umana in cui tengo compagnia a me stesso. La desolazione dell'isolamento si produce quando sono solo senza essere capace di scindermi nel due-in-uno, senza essere capace di tenermi compagnia, allorchè, come soleva dire Jaspers, 'vengo meno a me stesso'".

partners be *friends*. The partner who comes to life when you are alert and alone is the only one from whom you can never get away – except by ceasing to think. It is better to suffer wrong than to do wrong, because you can remain the friend of the sufferer; who would want to be the friend of and have to live together with a murderer? Not even another murderer”⁶⁷⁸. Nel pensare, Io tengo compagnia a me stesso. Quindi, se io amo il mio pensare, io devo guardare a esso che può essere amico di me stesso.

L’amicizia con sé stesso non implica narcisismo. “The guiding experience in these matters is...friendship and not selfhood”⁶⁷⁹. La Arendt si riferisce a Aristotele, che “remarked: ‘The friend is another self’ – meaning: you can carry on the dialogue of thought with him just as well as with yourself”⁶⁸⁰. Nella visione della Arendt, Socrate avrebbe ragione, solo che lui ha guardato esso anche da una opposta prospettiva: “The self, too, is a kind of friend”⁶⁸¹. Il punto certamente comune a entrambi: Aristotele e Socrate è che “the dialogue of thought can be carried out only among friends”⁶⁸². Come io non sarò desideroso di conversare con un uomo che io considero mio nemico e con il quale Io sono completamente in disaccordo, così Io voglio veramente positivamente godere una conversazione solo con un amico, così alla mente della Arendt all’interno del dialogo del pensiero può prendere posizione solo se Io non sono in disaccordo con me stesso. Quindi, il “basic criterion” di questo dialogo: “Do not contradict yourself”⁶⁸³. Una persona che non è amico di sé stesso, che cerca sé stesso nella contraddizione con sé stesso, non godrà del pensare e quindi tende a evitarlo. Citando Aristotele, la Arendt scrive: “It is characteristic of ‘base people’ to be ‘at variance with themselves’...and of wicked men to avoid their own company”⁶⁸⁴.

⁶⁷⁸ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, pp. 187-188; trad. it., p. 283: “Per Socrate, la dualità dei due-in-uno significava solo che, se si vuole pensare, si deve badare che gli interlocutori siano in buoni rapporti, che i partners siano *amici*: il partner che appare quando sei solo e il tuo spirito è vigile, è l’unico dal quale non puoi mai separarti –se non cessando di pensare. E’ preferibile patire un torto che commetterlo perché è possibile restare amici della vittima. Ma chi vorrebbe essere amico di un assassino o dover vivere con lui? Nemmeno un altro assassino”.

⁶⁷⁹ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 189; trad. it., p. 284: “In questa sfera l’esperienza paradigmatica è costituita dall’amicizia, non dall’io”.

⁶⁸⁰ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 189; trad. it., p. 284: “ ‘L’amico è un altro sé stesso’, il che vuol dire: puoi condurre con lui il dialogo del pensiero proprio con te stesso”.

⁶⁸¹ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 189; trad. it., p. 284: “anche l’io, questo ‘se stesso’ è a sua volta una sorta di amico”.

⁶⁸² Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 189; trad. it., p. 284: “il dialogo del pensiero può effettuarsi solo fra amici”.

⁶⁸³ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 189; trad. it., p. 284: “il suo criterio fondamentale... ‘Non contraddire te stesso’”.

⁶⁸⁴ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 189; trad. it., p. 284: “E’ caratteristico della ‘gente abietta’ essere ‘in disaccordo con se stessi’...ed è proprio dei malvagi evitare la propria stessa compagnia”; op.cit. p. 191 nota 140, cfr., Aristotele, *Etica Nicomachea*, 11166b5-25. Veramente, “a life without thinking is quite possible” (Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 191; trad. it., p. 286: “una vita senza pensiero non è affatto impossibile”). Una vita “then fails to develop its own essence – it is not merely meaningless; it is not fully alive. Unthinking men are like sleepwalkers” (Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 191; trad. it., pp.286-287: “in tal caso, però, essa non riesce a sviluppare la propria essenza: non solo è priva di significato; non è completamente viva. Gli uomini che non pensano sono come uomini che camminano nel sonno”). Cfr., anche Tommaso d’Aquino, *Commentario all’Etica Nicomachea di Aristotele*, Libro 9, Lettura 11: “Principaliter vivere animalis vel hominis, est sentire vel intelligere. Dormiens enim, quia non actu sentit vel intelligit, non perfecte vivit, sed habet dimidium vitae”.

Comunque, l'ipotesi della Arendt, noi ricordiamo, non è puramente una riaffermazione dell'intuizione (senno) del filosofo ma implica l'affermazione (asserzione) dell'opposto. Mentre Aristotele sembra proporre che "the wicked man will shun thinking", Arendt, senza obiettare la precedente affermazione, vuole dire: "The thinking man will shun wickedness". Qui, lei ci conduce all'idea del pensare come un dialogo amichevole tra me e me stesso alla sua alquanto originale nozione di coscienza. La consapevolezza di sé nel pensare porta il nome di *consciousness*, che, come la Arendt evidenzia, ha la stessa radice etimologica di *conscience*. Lei sostiene che "it took language a long time to separate the word 'consciousness' from 'conscience', and in some languages, for instance, in French, such a separation never was made"⁶⁸⁵. "Coscienza" letterariamente significa "conoscere con" che suggerisce alla Arendt che etimologicamente esso rinvia allo stesso fenomeno come consapevolezza o auto-consapevolezza. Nel conoscere le altre cose, Io conosco anche me stesso. Come Io conosco me stesso, come Io sono consapevole di me stesso, Io ho a fare sicuro che Io sono anche mio proprio amico⁶⁸⁶. Allora la coscienza, in quello che la Arendt dice è il senso stesso Socratico, è l'anticipazione di un dialogo di me con me stesso, quando Io "coming home" con me stesso, tenendo compagnia solo a me stesso. "Here conscience appears as an after-thought, roused either by a crime...or by unexamined opinions...Or it may be just the anticipated fear of such after-thoughts"⁶⁸⁷.

La Arendt enfatizza che a percepire l'impatto della voce della coscienza, uno ha da appartarsi dalla compagnia degli altri e trascorrere (spendere) la compagnia con nessuno eccetto che con sé stesso. "What causes a man to fear is the anticipation of the presence of a witness who awaits him only if and when he goes home"⁶⁸⁸. Illustrando il suo punto, lei fa riferimento a un passaggio del Riccardo III di Shakespeare. Come Riccardo è con sé stesso, lui è veramente preoccupato per quello che lui ha fatto, e ancora più per quello che lui è diventato. Lui è molestato dallo stere insieme con sé stesso, un assassino:

"What do I fear? Myself? There's none else by:

⁶⁸⁵ Arendt, *Life of the Mind*, "Thinking", p. 190; trad. it., p. 285: "Fu necessario parecchio tempo prima che la lingua inglese distinguesse la parola 'consciousness' da 'conscience', e in alcune lingue, come il francese, questa dissociazione non è mai avvenuta".

⁶⁸⁶ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Thinking", p. 188: "When Socrates goes home, he is not alone, he is by himself. Clearly, with this fellow who awaits him, Socrates has to come to some kind of agreement, because they live under the same roof. Better to be at odds with the whole world than to be at odds with the only one you are forced to live together with when you have left company behind"; trad. it., p. 284: "Quando Socrate torna a casa, non è solo, egli è con sé. Con questo compagno che lo attende, è chiaro, Socrate deve pervenire a qualche tipo di accordo, giacché vivono sotto lo stesso tetto. Meglio esser in discordia col mondo intero che non con l'unica persona con la quale sei costretto a convivere dopo aver lasciato la compagnia degli altri".

⁶⁸⁷ Arendt, *Life of the Mind*, "Thinking", p. 190; trad. it., pp. 285-286: "La coscienza appare qui come un ri-pensamento, provocato ora da un crimine...ora da opinioni irriflesse e lasciate senza esame...Ma può trattarsi semplicemente del timore anticipato per un simile ri-pensare".

⁶⁸⁸ Arendt, *Life of the Mind*, "Thinking", p. 190; trad. it., p. 286: "Ciò che in un uomo ne suscita il timore è l'anticipazione della presenza di un testimone che lo attende solamente se e quando torna a casa".

Richard loves Richard: that is, I am I.
 Is there a murderer here? No. Yes, I am:
 Then fly: what! From myself? Great reason why:
 Lest I revenge. What! Upon myself?
 Alack! I love myself. Wherefore? For any good
 That I myself have done unto myself?
 For hateful deeds committed by myself.
 I am a villain. Yet I lie, I am not.
 Fool, of thyself speak well: fool, do not flatter⁶⁸⁹.

Comunque, quando lui è ancora insieme con i suoi amici, le cose cambiano e la coscienza diventa “but a word that cowards use/devis’d at first to keep the strong in awe”⁶⁹⁰. Nella compagnia degli uomini, la compagnia con sé stesso muove allo sfondo (background) e fa la disarmonia che uno ha con sé stesso più agevole da produrre.

Esso con l’aiuto di queste osservazioni sulla coscienza che la Arendt prova a spiegare l’interconnessione tra le affermazioni positive che fa Socrate nel *Gorgia*. Per Socrate, un uomo innamorato del pensiero, sarebbe meglio che lui dirigesse un coro stonato piuttosto che lui fosse in disarmonia con sé stesso. Al punto che Socrate innamorato del pensare, lui avrà bisogno di cercare all’interno la sua armonia, o lui semplicemente non godrà più del pensare. Nel pensare, il senso dell’interno disarmonia diventa acuto. E’ in questo contesto, dichiara ad Arendt, che l’affermazione di Socrate “è meglio subire un torto che commetterlo” diventa comprensibile. In linea di massima, si può fuggire la compagnia di ogni altro. L’unico “from whom you can never get away” è “the partner who comes to life when you are alert and alone”⁶⁹¹. Il solo modo per fuggire da lui è cessare di pensare⁶⁹². Questo è perché è meglio sopportare un torto che commetterlo. Per un uomo innamorato del pensare, l’abitudine a godere la quiete interna della sua riflessione, la Arendt argomenta, non può accadere niente di peggio che commettere un torto, che ostacolerebbe lui dall’essere suo proprio amico. “The dialogue of thought can be carried out only among friends”⁶⁹³.

⁶⁸⁹ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 189; trad. it., p. 285: “Che cosa temo? Me stesso? Nessun’altro è qui; Riccardo ama Riccardo; io sono qui. C’è qui un assassino? No. Sì, son io. Allora fuggiamo. Come, da me stesso? Buona ragione: perchè? Perché io non faccio vendetta. Che? Di me sopra me stesso? Ma io amo me stesso. Perché? Per qualche bene che io abbia fatto a me stesso? Oh, no! ahimè, io piuttosto mi odio per odiose azioni commesse da me. Io sono uno scellerato; eppure io mento, non lo sono. Sciocco, parla bene di te stesso; sciocco, non adularti.”; op. cit. cfr. W. Shakespeare, *Richard III*, Scena 3.

⁶⁹⁰ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 189; trad. it., p. 285: “La coscienza non è che una parola usata dai codardi, inventata dapprima per tenere i forti in soggezione.”; op. cit. cfr. W. Shakespeare, *Richard III*, Scena 3.

⁶⁹¹ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 188; trad. it., p. 283: “l’unico dal quale non puoi mai separarti... è il partner che appare quando sei solo e il tuo spirito è vigile”.

⁶⁹² Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 188; trad. it., pp. 283-284.

⁶⁹³ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 189; trad. it., p. 284: “il dialogo del pensiero può effettuarsi soltanto tra amici”.

Obiezione: Formalismo, Relativismo, Morale non cognitivismo.

La stretta vicinanza della relazione, della Arendt, della coscienza con l'imperativo categorico di Kant è immediatamente evidente. Come con Kant, la fondamentale regola morale è interamente formale, e la Arendt ammette: "If Kant said every maxim is wrong which cannot become a universally valid law, it is as if Socrates said every act is wrong with whose agent I cannot go on living together"⁶⁹⁴. La basilare legge che governa i rapporti di sé con sé stesso è formale "Do not contradict yourself"⁶⁹⁵. Mai l'atto in un modo che tu non puoi più essere tuo proprio amico e godere della tua compagnia. Se tu non fai i tuoi i tuoi propri beni a rubare, se tu non vuoi vivere con un ladro, non rubare. Come questo fondamentale principio è l'atto esplicitamente materiale allora potrebbe prendere varie forme (aspetti): "What I can bear to have done without losing my integrity as a person might change from individual to individual, from country to country, from century to century...It is subjective in that the issue finally turns on the question of with whom I wish to be together, and not about 'objective' standards and rules"⁶⁹⁶.

Il formalismo della Arendt ci può colpire come inquietante. Che cosa se Eichmann avesse risposto alle accuse addotte (portate) contro di lui, che lui non aveva in mente di uccidere con un'assassino?⁶⁹⁷. S. Benhabib non è nel giusto quando critica la Arendt per la supposizione troppo veloce che: "out of the self's desire for unity and consistency, a principled moral standpoint could emerge?"⁶⁹⁸. A osservare la sua critica, la Benhabib chiama alla nostra attenzione "Walt

⁶⁹⁴ Arendt, "Some Questions", p. 108; trad. it., p. 93: "Se Kant dice che è sbagliata ogni massima che non possa diventare una legge generale valida per tutti, Socrate invece è come se dicesse che è sbagliato ogni atto compiuto da un agente con cui non potrei più vivere".

⁶⁹⁵ Arendt, *Life of the Mind*, "Thinking", p. 189; trad. it., p. 284: " 'Non contraddire te stesso'".

Cfr., S. Belardinelli, "Natalità e azione in H. Arendt (seconda parte)", *La Nottola* 4 (1985), p. 54, che vede il problema del formalismo come inerente al concetto di libertà della Arendt: "Ritengo che certo formalismo, certa indifferenza ai contenuti, che caratterizzano sia la teoria dell'agire sia la teoria del giudizio politico della Arendt, si spiegano proprio con la sua opzione per un concetto di libertà al quale è estranea ogni legge".

⁶⁹⁶ Arendt, "Some Questions", pp. 124-125; trad. it., p. 108: "Perché ciò che io posso sopportare di aver fatto senza perdere la mia integrità personale può variare molto da persona a persona, da nazione a nazione, di secolo in secolo...perché il problema qui sta tutto nel decidere con chi io voglio stare assieme, senza basarmi su norme o regole 'oggettive' di comportamento".

⁶⁹⁷ Mary McCarthy rimanda al non convincente (unconvinced) socratico argomento del "due-in-uno", come usato dalla Arendt in un'altra occasione; lo stesso punto è applicabile a Eichmann: "What you gave as Socrates' answer to the question of why not murder one's grandmother: because I don't want to spend the rest of my life with a murderer. Isn't this really a *petitio principii*? The modern person I posit would say to Socrates, with a shrug, 'Why not? What's wrong with a murderer?' And Socrates would be back where he started" (Arendt e Mary McCarthy, *Between Friends*, p. 27; lettera di Mary McCarthy a Arendt, 16 Settembre 1954; trad. It).

Cfr., A. Heller: "Hannah Arendt on the 'Vita Contemplativa'", p. 155, dove lei scrive: "Both parties to a discussion concerning a murderer can be murderers, and they can also be each other's best friend, as thugs often are...One must have some preliminary knowledge about good and evil, there must be at least a single value or a single norm which compels (the truth of good), so that thinking can reject evil thoughts and evil deeds".

⁶⁹⁸ S. Benhabib, "Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought", *Political Theory* 16, no. 1 (1988), p. 44.

Whitmann's famous lines: 'Do I contradict myself? Very well then I contradict myself, I am large, I contain multitudes'"⁶⁹⁹. Noi potremmo meravigliarci se la Arendt non è un soggettivista morale, un non-cognitivista o un relativista, chiamando tutte norme morali relative e negando l'esistenza della morale assoluta (indiscutibile). Ma se lei realmente mette sotto "accusa la moralità assoluta", come un commentatore suggerisce⁷⁰⁰, lei non concilia precisamente il grande male che lei ha provato a definire?⁷⁰¹.

Per tutta la nostra ricerca noi abbiamo trovato che è molto più facile criticare la Arendt che verificare ciò che lei intendeva dire. Il risultato è, come la Canovan mette in evidenza, che "the critical literature contains an unusually high proportion of attacks on positions that, arguably, she did not in fact hold"⁷⁰². In ciò che segue, noi tenteremo di dare della Arendt una lettura accurata e solo dopo muoveremo una qualche critica⁷⁰³. Noi suggeriamo che si potrebbe interpretare la Arendt in un modo che sia chiaro del soggettivismo e relativismo morale. Noi non affermiamo che esso sia il solo modo di leggere il suo lavoro, esso non serve a risolvere tutti i problemi con il suo rendere conto della moralità; infatti, restano problemi gravi. La nostra interpretazione ha precisamente questo unico vantaggio: esso mitiga la tensione tra l'evidente completamente formale della Arendt e l'approccio soggettivista alla moralità (eticità) in "*Some Questions and Moral Philosophy*", "Thinking and Moral Considerations", e *The Life of the Mind*, e la sua relazione del male totalitario in *The Origins of Totalitarianism* o in *Eichmann in Jerusalem*, che assume qualche senso, presuppone l'esistenza della moralità (eticità) con contenuto materiale e morale assoluto⁷⁰⁴. Qui, in ciò che segue, ci piacerebbe proporre ch etalora l'atteggiamento (posizione) verso le norme, la

⁶⁹⁹ Benhabib, "Judgment and the Moral Foundations", p. 44.

⁷⁰⁰ Cfr., G. Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Coscience, Evil*, Oxford, 1984, p. 85.

⁷⁰¹ Leggendo il lavoro della Arendt, F. Winters intende come il messaggio centrale che la Arendt prova a liberare la politica dal contrasto con la morale, scrive: "Paradoxically, Arendt...elaborated a theory of power which many believe to mirror totalitarian claims to the autonomy of politics...Arendt taught that politics knows on inner constraints. Her philosophical crusade to absolve politics from goal-seeking or moral questioning seems almost to have been fashioned in the same modern context which shaped the totalitarian programs themselves" (F. X. Winters, "The Banality of Virtue: Reflections on Hannah Arendt's Reinterpretation of Political Ethics", in *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Dordrecht, 1987, p. 189).

⁷⁰² Canovan, *Reinterpretation*, p. 2.

⁷⁰³ Infatti, in tutta la letteratura secondaria consultata, troviamo che l'approccio della Canovan sia il più benefico, lei scrive: "I have deliberately set out to write a work of interpretation rather than criticism, because it is my belief that many of the criticism of Arendt previously advanced...have been based on misunderstandings of her thought and have therefore missed the mark. I shall aim to present Arendt's thought as sympathetically as possible, drawing attention to weaknesses only where these seem to me too glaring to make a plausible account possible" (Canovan, *Reinterpretation*, p. 16).

⁷⁰⁴ Cfr., L. J. Bioskowski, "Politics Versus Aesthetics: Arendt's Critiques of Nietzsche and Heidegger", *The Review of Politics* 57, no. 1 (1995), p. 87, scrive: "Thus, even as she elaborates the unique aesthetic-expressivist and ontological aspects of action, she insists very explicitly that some moral precepts – readiness to forgive and to be forgiven, willingness to make promises and reliability in keeping them – are inherent in action...Indeed, most of Arendt's *oeuvre* may be viewed not as a Nietzschean or aesthetic repudiation of morality but rather as a lengthy exercise in moral interpretation under the disturbing and uncertain conditions of modernity. In any event, she clearly does not separate moral responsibility from political judgment or action. The most obvious evidence of this found in *Eichmann in Jerusalem*, where Arendt condemns Eichmann specifically for the evil of what he did".

morale assoluta, o appella al “definito” può essere spiegato con le sue vicende pratiche e la sua peculiare comprensione della relazione tra la conoscenza morale e l’azione.

Innanzitutto, sembra che la Arendt prenda per scontato che c’è giusto o sbagliato, bene e male, e che le persone possono avere qualche elemento basilare – sebbene non infallibile – conoscenza die sso. O la Arendt parla di “male radicale” in *The Origins of Totalitarianism* o della “banalità del male” in *Eichmann in Jerusalem*, la presupposizione è che le persone possono in concreto commettere il male⁷⁰⁵. Quando lei chiede in “Thinking and Moral Considerations” o in *The Life of the Mind* sebbene pensare può condizionare una persona contro la commissione di gravi mali, lei assume che uno può commettere un grave male, che male non è solo un argomento (una migliore) della prospettiva o una domanda di costumi o culture⁷⁰⁶. La Benhabib è nel giusto quando nota che “Hannah Arendt’s conception of politics and the political (and – by implication – of morality and of the moral) is quite inconceivable, unintelligible even, without a strongly grounded normative position in universalistic human rights, equality, and respect”⁷⁰⁷.

La Arendt non chiede nessuna delle questioni nè dà la risposta nella sua lotta con il totalitarismo, con la sconsideratezza di Eichmann, o con gli argomenti riguardanti il giudizio fa qualche senso a meno che noi assumiamo che c’è in concreto la reale possibilità di fare male, in primo luogo.

Quanto alla possibilità della conoscenza morale, noi mettiamo in evidenza semplicemente che la Arendt pensava nella necessità di spiegare non era come qualcuno poteva sapere che imbarcando milioni di persone verso la loro morte era sbagliato ma come qualcuno poteva non sapere. Il fenomeno che necessitava spiegazione era che Eichmann era “perfectly incapable of telling right from wrong”⁷⁰⁸. Se questo è fastidioso, allora solo nella presupposizione che là realmente è giusto e sbagliato e che di regola le persone sono capaci di distinguere questo da una parte ottiene sicure condizioni, per esempio, al punto che le persone alla fine minimamente esercitano la loro facoltà del pensiero, che è un potere (potenzialità) che è, di principio dato a ognuno. La Arendt prende per certo che fintantochè le persone vivino in loro propria compagnia e passano il loro tempo con sé stessi, loro avranno una base, benchè forse imperfetta, vedere in fondo ciò che è giusto e sbagliato:

⁷⁰⁵ Cfr., Arendt, *Origins*, p. 459; trad. it ; e Arendt, *Eichmann*, p. 252; trad. it

⁷⁰⁶ Cfr., Arendt, “Thinking and Moral Considerations”, p.160 (da verif); trad. it., p. 139, e Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 5; trad. it., pp. 85-86.

⁷⁰⁷ S. Benhabib, *The Reclutant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, 1996, p. 194.

Per la concezione aristotelica della relazione tra politica e moralità, si veda cfr., J. Kohn: “Evil and Plurality”, pp. 166-167: “Arendt is not generally considered a moral but a political thinker, and for her (as for Aristotle) politics is the more inclusive category. If ultimately the two are inseparable, she is nevertheless an original moral thinker and, as usual, a controversial one”.

⁷⁰⁸ Cfr., Arendt, *Eichmann*, p. 26: “To admissit that an average, ‘normal’ person, neither feeble-minded nor indoctrinated nor cynical, could be perfectly incapable of telling right from wrong...(presented) the greatest moral and even legal challenge of the wohle case”; trad. it., p. 34: “incapace di distinguere il bene dal male...ammettere che una persona comune, ‘normale’, non svanita o indottrinata nè cinica, potesse essere a tal punto incapace di distinguere il bene dal male... e così trascurarono il più importante problema morale e anche giuridico di tutto il caso”.

“un male estremo senza limite”, alla fine, non sarà possibile⁷⁰⁹. Quindi, la Arendt non è un relativista morale o un non cognitivista morale. Per lei, ci sono cose che sono sicuramente male, come l’Olocausto, ma ci sono anche cose che sono chiaramente giuste, così che essi non sarebbero oggetto di pubblico dibattito, come se non si può sapere per certo. Quindi, alla mente della Arendt, mentre esso sarebbe “an open question where it is better to put...(a) bridge”- un argomento (tema) che “can be decided...by debate”- “there shouldn’t be any debate about the question that everybody should have decent housing”⁷¹⁰- come se questa fosse una questione aperta.

Più avanti (oltre) ci piacerebbe argomentare che – mentre la Arendt prende per certo che c’è qualche bene e male – lei non è interessata a spiegare perchè il bene è bene o il male è male, lei non è interessata alla giustificazione delle norme morali. Compreso all’interno del contesto dell’etica normativa, la relazione della Arendt della coscienza deve sollevare il sospetto di sollevare la deviazione dell’interesse-di sé, per esempio, “the avoidance of self-reproach”⁷¹¹, a livello di principio morale: G. Kateb osserva: “Arendt’s sense of Socrates could be translated into the proposition: It is better for me, because it is less painful, to suffer the wrong that others do me than the pain I conflict on myself when I wrong others”⁷¹². In breve, noi possiamo intendere la Arendt nel suggerimento che ciò che è trovato o giustifica la regola, “Thou shalt not kill”, è niente altro che il dolore del biasimo di sé: Non uccidere perché tu non vuoi produrre il tuo biasimo di sé. Se è vero che la Arendt dice questo, esso sarebbe vero che per lei “coscience (is) at once idiosyncratic and self-interested”⁷¹³. S. Benhabib, d’altra parte, correttamente osserva che “one does not find (Arendt) engaging in any exercises of normative justification in her writings”⁷¹⁴. Allora per la Benhabib la eticità è essenzialmente coestensivo alla morale⁷¹⁵, lei trova che la “lack of the normative dimension” nel resoconto della Arendt è “deeply disturbing”⁷¹⁶.

Noi ci meravigliamo, comunque, sebbene, dato il contesto generale dei suoi scritti, la Arendt non abbia avuto buone ragioni per non impegnarsi nel giustificatorio discorso morale. La riflessione

⁷⁰⁹ Cfr., Arendt, “Some Questions”, p. 101: “If he is a thinking being, rooted in his thoughts and remembrances, and hence knowing that he has to live with himself, there will be limits to what he can permit himself to do...limitless, extreme evil is possible only where these self-given roots, which automatically limit the possibilities, are entirely absent”; trad. it., p. 86: “Se si tratta di un essere pensante, radicato nei suoi pensieri e nei suoi ricordi, di qualcuno cioè che sa di dover vivere con se stesso, ci saranno limiti a ciò che si permetterà di fare... il male estremo e senza limiti è possibile solo quando queste radici dell’io, che crescono da sè e arginano automaticamente le possibilità dell’io, sono del tutto assenti”.

⁷¹⁰ Hannah Arendt, “On Hannah Arendt”, in *Hannah Arendt; The Recovery of the Public World*, New York, 1979, pp. 317-318.

⁷¹¹ Kateb, *Politics, Coscience*, p. 101.

⁷¹² Kateb, *Politics, Coscience*, p. 100.

⁷¹³ Kateb, *Politics, Coscience*, p. 103.

⁷¹⁴ Benhabib, *Reclutant Modernism*, p. 194.

⁷¹⁵ Cfr., Benhabib, “Judgment and the Moral Foundations”, p. 34: “By ‘morally relevant’, I mean a situation or a circumstance so defined that it would lead to the formulation of a prima facie moral duty among those involved”.

⁷¹⁶ Cfr., Benhabib, *Reclutant Modernism*, p. 194: “Not only are Arendt’s reflections on morality cursory und unconvincing, but the absence of a justification of the normative dimension of the political, that is. Of the question of social and political justice in her work, is deeply disturbing”.

sulle ragioni per le regole prende posizione entrambi quando una regola che usata e guida del comportamento è stato improvvisamente cambiato da un ampio numero di persone, come oggi, per esempio, nel caso della regola contro la contraccezione, o quando noi siamo in assenza di regole perché noi siamo di fronte a situazioni interamente nuove. Tale è ora la questione, per esempio, quando giunge la domanda sulla manipolazione genetica, trapianto di organi, clonazione. In queste circostanze, la ricerca di queste ragioni sottostante alle regole è una legittima faccenda razionale e morale⁷¹⁷. Esso è un fatto, comunque, che ricerca le fondamentali norme sempre sottintese, alla fine minimamente, da sospendere, e “shake its immediacy”⁷¹⁸: nessuno cerca le ragioni di qualcosa che lei considera auto-evidenti. Dato che il ritirarsi delle vicende morali della Arendt è l’Olocausto, noi potremmo veramente essere felici che la Arendt non cerchi il fondamento razionale delle regole. La sua faccenda (interesse/occuazione) non è dare le ragioni del perché il genocidio è male⁷¹⁹. Noi non suggeriamo che “Non commettere genocidio” non abbia ragioni. Noi intendiamo proporre che qualcuno a cui questo non è auto-evidente, qualcuno che ha bisogno di dare ragioni per vedere ciò, a malapena sarà convinto da qualche ragione. Con Aristotele noi possiamo dire che lui merita punizione piuttosto che argomenti⁷²⁰, e indubbiamente possiamo al fianco di Nietzsche, che – come citato dalla Arendt – dichiara, “‘If someone told us he needed reason to remain decent we could hardly trust him any longer; certainly, we would avoid hope his company’ - after all, can’t he change his mind?”⁷²¹. Noi non possiamo sempre sperare che l’affidamento morale di qualcuno vada oltre le ragioni morali, lui è capace di dare per essi. Altrimenti, esso potrà prendere un argomento per lui essere persuaso che “Tu non devi uccidere” è la mancanza di qualche fondamento dopo tutto a che esso è una buona idea da fare (tenere) lontano da noi.

E’ vero che talora la Arendt esprime duramente nel suo congedo delle norme morali generali⁷²². Noi suggeriamo che con queste affermazioni lei non intende eliminare gli assoluti morali ma

⁷¹⁷ Capitano Cook

⁷¹⁸ Cfr., R. Spaemann, *Zur Kritik der politischen Utopie*, Stuttgart, 1977, p. 2: “(Zur Rechtfertigung einer Norm sucht man nach) einem legitimierenden Zweck. Allerdings geschiehet auch diese Suche in kritischer Absicht. Auch sie erschüttert die Unmittelbarkeit der geltenden Normen”.

⁷¹⁹ Beatty, “Thinking and Moral Considerations”, pp. 63-64: “However, in *Eichmann in Jerusalem* she suggests that Eichmann viewed such evil acts as means to his own self-advancement. Furthermore, her suggestion is that had he refused to participate in such acts he would have felt he was violating his own conscience. What still must be shown is that – in Socratic-Platonic terms – acts conventionally thought to be evil are really evil”.

⁷²⁰ Cfr., Aristotele, *Topici*, Libro I, Cap. 11, 105a; riporta il passo

⁷²¹ Arendt, “Some Questions”, p. 131; trad. it., p. 113: “‘Se qualcuno dicesse che ha bisogno di ragioni per restare onesto, difficilmente ce ne fideremmo ancora e di sicuro eviteremmo la sua compagnia’- dopotutto, non potrebbe cambiare idea?”.

⁷²² Cfr., *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 175: “Thinking inevitably has a destructive, undermining effect on all established criteria, values, measurements of good and evil, in short, on those customs and rules of conduct we treat of in morals and ethics”; trad. it., p. 269: “Il pensiero possiede inevitabilmente 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”.

Cfr., Arendt, “Some Questions”, pp. 138-139: “I mentioned the total collapse of moral and religious standards among people who to all appearances had always firmly believed in them, and I also mentioned the undeniable fact that the few

piuttosto provare a chiedere il significato pratico della formulazione di questi assoluti in termini di affermazioni universali. La sua motivazione sembra essere duplice. Primo, esso è l'esperienza di tutti i tempi che conoscono una verità morale non trattiene alcuno dall'agire contro questa conoscenza⁷²³. Qualcuno sa abbastanza bene che l'adulterio è sbagliato: lui potrebbe essere anche completamente convinto della validità di questa affermazione, e commetterlo ancora⁷²⁴. C'è secondariamente la relativamente recente esperienza che un regime totalitario tentò di tornare a verità morali comunemente accettate nei loro opposti (contrari) – e evidentemente ha qualche successo con questo esperimento. Nell'analisi della Arendt, ciò che è accaduto nella Germania nazista era possibile perché le persone erano abituate al “the *possession* of rules under which to subsume particulars” piuttosto che “the content of the rules”⁷²⁵. Sotto tali condizioni, “if somebody appears who...wishes to abolish the old ‘values’ or virtues, he will find that easy enough, provided he offers a new code”⁷²⁶. Questa esperienza, che alla mente della Arendt significa un autentico

who managed not to be sucked into to the whirlwind were by no means the ‘moralists’, people who had always upheld rules of right conduct, but on the contrary very often those who had been convinced, even before the debacle, of the objective non-validity of these standards per se”; trad. it., p. 120: “Vi ho parlato del totale collasso degli standard morali e religiosi tra gente che, stando alle apparenze, aveva sempre fermamente creduto in essi, e vi ho parlato del fatto innegabile che i pochi a essersi sottratti a questa tromba d'aria non furono certo i ‘moralisti’, coloro che hanno sempre sotto mano le regole della buona condotta, ma al contrario gente che molto spesso non era affatto convinta, anche prima della *débacle*, della validità oggettiva di questi standard”.

Cfr., Hannah Arendt, “Personal Responsibility under Dictatorship”, in Hannah Arendt, *Responsibility and Judgment*, New York, 2003, p. 44: “I therefore would suggest that the nonparticipants were those whose consciences did not function in this, as it were, automatic way – as though we dispose of a set of learned or innate rules which we then apply to the particular case as it arises, so that every new experience or situation is already prejudged and we need only act out whatever we learned or possessed beforehand”; trad. it., p. 37: “Direi che i non-partecipanti furono semmai coloro le cui coscienze non funzionarono in un modo, per così dire, tanto automatico –come se disponessero di un insieme di regole innate o apprese da applicare ai singoli casi, di modo che ogni esperienza nuova fosse sempre pregiudicata e non ci fosse che da agire di conseguenza”.

⁷²³ Cfr., J. Kohn, “Thinking/Acting”, *Social Research* 57, no. 1 (1990), p. 107: “What (one may ask) is the efficacy of moral theorems? Do people refrain from transgressing because of some knowledge? If that is answered negatively, it does not imply that one refrains from stealing, for instance, only out of fear of being punished or humiliated. One may believe that stealing is morally wrong – most likely by having been taught that it is – but the need to appear, not to others but to oneself, as a morally upright person, a person with *self* respect, is not in the same sense a learned behavior”.

Cfr., E. M. Meade, “The Commodification of Values”, in *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, Cambridge, 1996, p. 123: “The mistake we make is in thinking that having standards means that we will act according to them, or even that simple possession (rather than implementation) of standards is sufficient to an ethical life”.

⁷²⁴ Cfr., Tommaso d'Aquino, *Commentario all'Etica Nicomachea di Aristotele*, Libro III, lettura 10: “Quod virtuosus singula, quae pertinent ad operationes humanas, recte diiudicat et in singulis videtur ei esse bonum id quod vere est bonum. Et hoc ideo quia unicuique habitui videntur bona et delectabilia ea quae sunt ei propria, idest ea quae ei conveniunt. Habitui autem virtutis conveniunt ea quae sunt secundum veritatem bona. Quia habitus virtutis moralis ex hoc quod est secundum rationem rectam; et ideo ea quae sunt secundum rationem, quae sunt simpliciter bona, videntur ei bona.

Cfr., il commento di L. Melina, *Sharing in Christ's Virtues*, Washington, 2001, p. 44: “The recognition of what is in truth good...is the central problem of morality...It is precisely here that the decisive contribution of the virtues enters in: by means of a connaturality of the subject with the true Good, they make it possible for what really is good in itself and in accordance with the truth also to appear good to the virtuous person”.

⁷²⁵ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 177; trad. it., p. 271: “il *possesso* di regole sotto cui sussumere i casi particolari”...”il contenuto delle regole”.

⁷²⁶ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 177; trad. it., p. 271: “se compare qualcuno che...desidera abolire i vecchi ‘valori’ o le vecchie virtù, non incontrerà quasi difficoltà purchè si offra un codice nuovo”.

riconoscimento di “the basic commandments of Western morality”⁷²⁷, mostra che esso in qualche modo è possibile per la conoscenza delle generali verità morali a restare qualcosa di esterno alla persona⁷²⁸. Chiedendo il significato pratico delle regole morali generali non come tale significato a negare gli assoluti morali né esso fa della Arendt uno scettico morale.

E’ vero, comunque, che per sua propria ammissione, lei ha “joined the ranks of those who for some time now have been attempting to dismantle metaphysics, and philosophy with all its categories, as we have know them from their beginning in Greece until today”⁷²⁹. Quindi, lei vuole evidentemente non usare molto per la metafisica i “fondamenti” a fungere da base per le regole morali generali, regole che lei non pensa praticamente importanti, in primo luogo. In una tavola rotonda di discussione con Arendt, H. Jonas, l’amico di un tempo e i loro colleghi, decisero di sollecitarla sull’argomento. Lei argomentò che per giungere al giusto morale e ai giudizi politici, noi necessitiamo del concetto del bene, che nel ritorno implica un concetto di ciò che l’uomo è, e alla fine, noi necessitiamo di qualche metafisica, altrimenti, il nostro discorso morale resterà completamente formale: “If it is the task of politics to make the world a fitting home for man, that raises the question: “What is a fitting home for man?”It can only be decided if we form some idea of what man is or ought to be. And that again cannot be determined, except arbitrarily, if we cannot make appeal to some truth about man which can validate judgment of this kind, and the derivative judgment of political taste that crops up in the concrete situations...Now it is not the case that Kant simply made appeal to judgment. He also made appeal to the concept of the good...It cannot be an entirely empty concept and it is related to our conception of what man is. In other words, that which has by unanimous consensus here been declared dead and done with – namely, metaphysics – has to be called in at some place to give us a final directive...Our power of doing or acting now extend

Cfr., Arendt, “On Hannah Arendt”, p. 314: “I think that the moment you give anybody a new set of values – or this famous ‘banister’ - you can immediately exchange it. And the only thing the guy gets used is having a ‘banister’ and a set of values”.

⁷²⁷ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 177: “I am alluding, of course, to what happened in Nazi Germany and, to some extent, also in Stalinist Russia, when suddenly the basic commandments of Western morality were reversed: in one case, ‘Thou shalt not kill’; in other, ‘Thou shalt not bear false witness against thy neighbor’”; trad. it., p.272: “Alludo, è ovvio, a ciò che avvenne nella Germania nazista e, in certa misura, anche nella Russia di Stalin, quando ad un tratto i comandamenti fondamentali della moralità occidentale vennero capovolti: nel primo caso ‘Non uccidere’, nell’altro ‘Non dare falsa testimonianza contro il tuo prossimo’”.

⁷²⁸ Cfr., Meade, “Commodification of Values”, p. 122: “The problem with the sort of systematized concepts (values, standards, codes, theorems, etc.) that we use in speaking about moral issues is that they are all a kind of shorthand for a perceived moral truth. They have the advantage of being easily communicated and easily remembered...But each moral precept represents a further step away from the thought process that led Socrates to conclude that he *personally* should suffer wrong rather than to do it. As Arendt understood Socrates’ ethical action, the *thought process* rather than the precept compelled the moral action. But people can feel a certain disconnection from a memorized rule. They probably know that they are supposed to act in accordance with such rules, and maybe they often do, but the Golden Rule is not a part of them in the way that Socrates’ thoughts were a part of him”.

⁷²⁹ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 212; trad. it., p. 306: “mi sono apertamente schierata tra coloro che da qualche tempo a questa parte hanno tentato di smantellare la metafisica (con la filosofia e tutte le sue categorie) così come le abbiamo conosciute dal loro esordio in Grecia sino ai giorni nostri”.

over such matters as really involve a judgement or an insight into or a faith in – I leave that open – some ultimates”⁷³⁰.

La replica della Arendt alla sfida di Jonas è molto interessante, allora esso rivela qualche fondamentale premessa della Arendt e importante considerazione. Uno dei suoi fondamentali presupposti sembrano essere che la scienza morale e la prassi morale possono essere separati (disgiunti), per esempio, la scienza morale non influenza immediatamente la prassi morale. Su un altro livello della scienza morale, l’argomento di Jonas può possibilmente non essere negato. A darci le direttive, a trovare e giustificare le regole morali, noi necessitiamo di qualche conoscenza di che cosa è l’uomo. La Arendt non indirizza ancora direttamente la sua obiezione, né afferma né nega l’esistenza di “fondamenti” morali, della natura umana, o del bene comune. Il suo punto è piuttosto che se la giusta prassi morale, alla fine una minima sanità morale, esso fa affidamento sulla nostra conoscenza di tali “ultimates”, lei sarebbe molto pessimista sul nostro futuro: “now if our future should depend on what you say now – namely that we will get an ultimate which from above will decide for us (and then the question is, of course, who is going to recognize this ultimate and which will be the rules for recognizing this ultimate – you have really an infinite regress here, but anyhow) I would be utterly pessimistic. If that is the case then we are lost”⁷³¹. La sua considerazione è quindi meno indotta alla metafisica, la verità speculativa sull’uomo che con la considerazione che praticamente terrà le persone entro i limiti della sanità morale. Per questo scopo, lei implica i “ultimates” praticamente diranno non essere molto utili. Alla sua mente, se i “ultimates” sono necessari a prevenire le catastrofi morali, noi siamo aperti al disastro.

Nella sua visione, esso è un argomento del fatto che oggi noi siamo non più in una situazione di accordo su tali “ultimates” come Dio o la natura umana. La mancanza di tale accordo è strettamente connesso al fatto della pluralità umana: “This word (God) was a Christian word in the Christian Middle Ages, and permitted very great skepticism, but one had it in the ultimate instance, because it was God. But because this (God) had disappeared Western humanity was back in the situation in which it had been before it was saved, or salvaged, or whatever, by the good news – since they didn’t believe in it any longer. That was the actual situation. And this situation sent them (i. e., the eighteenth-century revolutionaries) back scrambling for antiquity...

That is, they were in all nakedness confronted with the fact that men exist in the plural. And no human being knows what is *man* in the singular. We know only “male and female created he *them*” (sic)- that is, from the beginning this plurality poses an enormous problem”⁷³².

⁷³⁰ Hans Jonas a Hannah Arendt, in Hannah Arendt, “On Hannah Arendt”, pp. 311-312.

⁷³¹ Hannah Arendt a Hans Jonas, in Arendt, “On Hannah Arendt”, p. 313.

⁷³² Hannah Arendt a Hans Jonas, in Arendt, “On Hannah Arendt”, p. 313.

Dato il fatto della pluralità e diversità umana, è irrealistico aspettare un generale consenso su questi “ultimates”. La sanità morale dipenderebbe dall’interesse a questi “ultimates”, la sanità morale non può essere ragionevolmente attesa da una larga parte della popolazione umana, dal consenso su questi “ultimates” non può essere ragionevolmente atteso. Qualche livello di sanità morale potrebbe, comunque, essere atteso da ognuno, indipendentemente dalla sua idea di Dio, natura umana, o il bene. Perciò, la Arendt spererebbe che la sanità morale non dipende dall’interesse per i “ultimates”. Quindi, sembra che lei è interessata nell’etica all’estensione che la corretta pratica morale è o diventa una faccenda politica. Politicamente parlando, è importante che gli uomini si astengano dal male grave; esso non è necessario per il funzionamento della comunità che tutti i cittadini attivamente si sforzano di essere buoni o vivere una vita santa. Inoltre, esso non è importante – e nel contesto non realistico da attendere – che tutti i cittadini saranno d’accordo su che cosa è l’uomo, o se c’è un Dio e che cosa significa per loro. Politicamente parlando, è più importante che le persone agiscano rettamente (per esempio, entro i limiti di sanità morale) allora che essi credono le cose giuste. E alla mente della Arendt, ciò che le persone credono essere vero può avere uno stupefacente impatto su quello che essi realmente fanno. Ma cosa esso è, allora, che realmente ha effetto sul comportamento delle persone, che trattiene loro dal commettere torti gravi? Se né l’interesse per le regole universali morali – insegnano alle persone tali norme come “Tu non ucciderai” – né un riferimento ai “ultimates”- tale come Dio o la natura umana – sarà praticamente utile a fuggire le catastrofi morali, che cosa noi possiamo fare? C’è una efficace forma di educazione o formazione morale? Che cos’è che influenza il comportamento delle persone in concreto, trattenendo loro dal commettere grave male e aiutare loro a distinguere giusto da sbagliato, qui e ora?

Ancora, per la Arendt, essere persuasa della verità dell’affermazione pratica, tale come “uccidere è male e mai deve essere fatto”, non come tale trattiene una persona dall’agire contro la sua migliore conoscenza. Sembra che alla sua mente, la scienza morale, includendo la conoscenza dei fondamenti – convinzioni su Dio o l’uomo o le verità morali – può facilmente restare esterna alla persona e alle azioni, così che esso non influenza immediatamente il comportamento di una persona; esso non in quanto tale trattiene qualcuno del commettere male. Tutt’al più, esso condurrebbe una persona a una “crisi di coscienza”, mettendolo a confronto con una legge esterna, così che lui dice, “Io non dovrei uccidere”, anche se lui è fortemente tentato a fare ciò. In termini positivi, la sua risposta è che là necessita essere una interiorizzazione dell’etica come l’ “autentica espressione del sé” come E. Meade lo evidenzia⁷³³. Là ha da essere un movimento da “Io non

⁷³³ Cfr., E. Meade, “Commodification of Values”, pp. 124-125: “Ethical action is therefore not a matter of the application of reified concepts like rules, values, and standards to the crisis situation that Arendt believed called for an ethical response, no matter how much thought or consideration is put into that application...Whenever Arendt

dovrei (uccidere etc.)” a “Io non posso”: If you examine the few, the very few, who in the moral collapse of Nazi Germany remained completely intact and free of all guilt, you will discover that they never went through anything like a great moral conflict or a crisis of conscience. They did not ponder the various issues- the issue of the lesser evil or of loyalty to their country or their oath, or whatever else there might have been at stake...That it was better not to participate in these crimes under any circumstances, this was never in doubt whit them. In other words, they did not feel an obligation but acted according to self-evidence, and according to something which was self-evident to them even though it was no longer self-evident to those around them. Hence, their conscience, if that is what it was, had no obligatory character, it said ‘This I *can*’t do’, rather than, ‘This I *ought* not do’”⁷³⁴.

Una persona che ha interiorizzato la retta prassi morale non dirà “Io non dovrei uccidere”, ma piuttosto “Io non posso”⁷³⁵. In breve, noi vogliamo proporre che la Arendt è interessata alla differenza tra “*Io non dovrei*” e “*Io non posso*” insieme con le implicazioni di questa differenza per l’educazione morale.

La Arendt semplicemente riflette sulla sua propria dolorosa esperienza, meravigliata di ciò che ha fatto la differenza tra quelli che hanno cooperato con il male del tempo e quelli che lo hanno ostacolato. Nella sua visione, le persone che hanno solitamente agito fuori dal senso del dovere, fuori dal rispetto di alcune leggi esterne o codici morali erano, alla fine, moralmente affidabili. Dall’altro lato, le persone che agirono rettamente in prevalenza quelli che non hanno fatto avventatamente grandi professioni di credenze morali, persone che possono chiamarsi dubbiosi o scettici⁷³⁶. Per lei, la più rilevante caratteristica che distingue loro dal primo gruppo era che loro agiscono dall’interno dei principi perché essi hanno messo su alle loro menti questi stessi: “The total moral collapse of respectable society during the Hitler regime may teach us that under such

characterized true ethical action, she noted that the agent never consciously calculated the possible personal risks or consequences (like eternal damnation) and never consciously applied standards like the Golden Rule. An act of real courage for Arendt was an *authentic expression of self*. Typically, such a person might say he or she had no choice but to do it, that it would have been impossible not to”.

⁷³⁴ Arendt, “Some Questions”, p. 78; trad. it., p. 66: “Se prendete il caso di quei pochi, pochissimi, che durante il collasso morale della Germania nazista rimasero immuni da ogni colpa, scoprirete presto che costoro non hanno mai dovuto affrontare alcun conflitto morale o alcuna crisi di coscienza. Non meditarono a lungo su problemi complicati –il problema del minor male o della lealtà al proprio Paese o della fedeltà al giuramento, e via dicendo. Costoro non dubitarono mai che i crimini restavano crimini anche una volta legalizzati dal governo, così non dubitarono mai che era meglio in ogni caso non partecipare a tali azioni criminali. In altre parole, essi non sentirono in se stessi un’obbligazione, ma agirono semplicemente in accordo con qualcosa che per tutti loro era autoevidente, benchè non fosse più autoevidente per gli altri. La loro coscienza, se di questo si trattò, non parlò loro in termini di obbligazione, non disse loro ‘Questo *non devo* farlo’, ma semplicemente ‘Questo *non posso* farlo’”.

⁷³⁵ Per l’importanza del passaggio dal “*I ought not*” a “*I cannot*”, cfr. R. Spaemann, *Basic Moral Concepts*, p. 62: “A true servant of my King, but God’s servant first’ was the by-word of Sir Thomas More...He was guided neither by a need to conform, nor by a need to dissent, but by the clam conviction that there are some things one simply should not do. He identified this conviction so much with his own self that for him ‘shouldnot’ became ‘cannot’”.

⁷³⁶ Spaemann, *Basic Moral Concepts*, p. 62: “Yet throughout the course of history we observe that people who really did act or refuse to act on grounds of conscience were not by nature given to contrariness or to dissent. They would rather have carried on with their daily lives without fuss”.

circumstances those who cherish values and hold fast to moral norms and standards are not reliable: we now know that moral norms and standards can be changed overnight, and that all that then will be left is the mere habit of holding fast to something. Much more reliable will be the doubters and skeptics, not because skepticism is good or doubting wholesome, but because they are used to examine things and to make up their own minds. Best of all will be those who know only one thing for certain: that whatever else happens, as long as we live we shall have to live together with ourselves”⁷³⁷.

I tempi di crisi riveleranno o a una persona continui su una legge esterna senza mai dare esso un ripensamento o lui agisce dal suo proprio principio interno. Più probabilmente, nell’ultima situazione una persona non sentirà limite o costrizione (innaturale) col senso di un obbligo esterno o vede il bisogno di risolvere una “crisi di coscienza”. Lui piuttosto agirà in un modo, sulla semplice forza dell’auto-evidenza: “This ‘I can’t...corresponds to the self-evidence of the moral proposition; it means: I can’t murder innocent people just as I can’t say: ‘two and two equal five’. You can always counter the ‘thou shalt’ or the ‘you ought’ by talking back: I will not or I cannot for whatever reasons. Morally the only reliable people when the chips are down are those who say ‘I can’t’”⁷³⁸.

Per la Arendt l’interiorizzazione del principio morale che preverrà praticamente le persone dal commettere grave mele – coscienza, il principio che dice, “questo io non posso”- è, da una parte, uno formale: la conoscenza esperienziale di una persona dell’avere a vivere con sé stessa⁷³⁹. Questa consapevolezza non può fare di lui un santo o un eroe morale, lui potrebbe sbalziare su molti punti, e lui può anche fare cose completamente cattive. Ma, la Arendt suggerisce, al punto che lui è “radicato in sé stesso”, là ci saranno limiti a quello che lui farà. Avendo testimoniato il “senza limite, male estremo”, questi limiti, interiorizzati e “auto-regola”, sono il meglio che lei dà speranza per: “If he is a thinking being, rooted in his thoughts and remembrances, and hence knowing that he has to live with himself, there will be limits to what he can permit himself to do,

⁷³⁷ Arendt, “Personal Responsibility under Dictatorship”, p. 45; trad. it., pp. 37-38: “Il totale collasso morale della società rispettabile durante il regime di Hitler può insegnarci che in tali circostanze coloro che hanno cari i valori etici e ci tengono alle norme e agli standard morali non sono gente affidabile: sappiamo ormai che tali norme e standard possono cambiare dal mattino alla sera e che tutto ciò che resta, allora, è solo il fatto di tenersi aggrappati a qualche cosa. Molto più affidabili, in casi come questi, si rivelano dubbiosi e gli scettici, non perché il dubbio o lo scetticismo siano un bene in sé, ma perché grazie a essi ci abituiamo a esaminare le cose e a farci una nostra idea in proposito. I migliori tra tutti sono quanti hanno una sola certezza: qualunque cosa accada, finché vivremo, dovremo continuare a convivere con noi stessi”.

⁷³⁸ Arendt, “Some Questions”, pp. 78-79; trad. it., p. 66: “Questo ‘non posso’...corrisponde all’autoevidenza delle proposizioni morali. Significa: non posso uccidere gente innocente, esattamente come non posso dire che due più due fa cinque. Al ‘Tu devi’ o ‘Tu dovresti’ è sempre possibile controbattere: non voglio o non posso, per svariate ragioni. 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’”.

⁷³⁹ Sarebbe ancora da dire anche la relazione della Arendt di come una persona può dire giusto da sbagliato nel particolare è basato su un principio formale.

and these limits will not be imposed on him from the outside, but will be self-set; these limits can change considerably and uncomfortably from person to person, from country to country, from century to century; but limitless, extreme evil is possible only where these self-grown roots, which automatically limit the possibilities, are entirely absent”⁷⁴⁰.

La relazione della Arendt della coscienza come principio morale interiorizzato, che muove una persona dal “Io non dovrei” all’ “Io non posso”, presuppone che per lei la domanda centrale dell’etica non è “Qual’è la ragione per la regola?” non “Qual è la regola da applicare a questa situazione?” non, direcon Kant, “Che cosa devo fare?” Piuttosto, per lei, la domanda fondamentale è una domanda di compagnia: “Our decisions about right and wrong will depend upon our choice of company...with whom we wish to spend our lives”⁷⁴¹. Ora nell’idioma della Arendt, decidendo sul valore della nostra compagnia si decide su noi stessi: *Chi desideriamo essere?* “There comes a point where all objective standards – truth, rewards and punishments in a hereafter, etc.- yield precedence to the ‘subjective’ criterion of the kind of person I wish to be and live together with”⁷⁴². Una persona pensante, o d’accordo con l’ipotesi della Arendt, tenderà a essere discriminante sulla sua

⁷⁴⁰ Arendt, “Some Questions”, p. 101; trad. it., p. 86: “Se si tratta di un essere pensante, radicato nei suoi pensieri e nei suoi ricordi, di qualcuno cioè che sa di dover vivere con se stesso, ci saranno limiti a ciò che si permetterà di fare, e tali limiti non gli verranno imposti dall’esterno, ma dal suo stesso io. Questi limiti possono cambiare considerevolmente da persona a persona, da Paese a Paese, di secolo in secolo; ma il male estremo e senza limiti è possibile solo quando queste radici dell’io, che crescono da sé e arginano automaticamente le possibilità dell’io, sono del tutto assenti”.

⁷⁴¹ Arendt, “Some Questions”, pp. 145-146; trad. it., p. 126: “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”.

Qui si potrebbe dire che la Arendt anticipa i “communitarians”, si veda cfr., MacIntyre, *After Virtue*, p. 258: “Goods, and with them the only grounds for the authority of laws and virtues, can only be discovered by entering into those relationships which constitute communities whose central bond is a shared vision of and understanding of goods. To cut oneself off shared activity in which one has initially to learn obediently as an apprentice learns, to isolate oneself from the communities which find their point and purpose in such activities, will be to debar oneself from finding any good outside of oneself”.

Cfr., S. Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethics*, 1981.

Un possibile problema con questa relazione sta nelle differenti comunità, nei differenti principi di virtù e di bene. Cfr., L. Melina, “La Chiesa e il dinamismo dell’agire”, in *Camminare nella luce – Prospettive della teologia morale a partire da Veritas Splendor*, Roma, 2004, p. 289: “In assenza di una teoria della razionalità pratica, che assicuri il valore obiettivo e universale dei valori morali che vengono esaltati dal gruppo religioso o etnico particolare, una tale proposta è ultimamente sprovvista di criteri per distinguere tra vizi e virtù, per preferire una tradizione piuttosto che un’altra, per giustificare la superiorità di una comunità rispetto a un’altra comunità”.

.....
⁷⁴² Arendt, “Some Questions”, p. 111; trad. it., p. 95: “A un certo punto, dunque, tutte le norme oggettive di riferimento –verità, castighi e ricompense nell’al di là, ecc.-devono dare precedenza a un criterio assolutamente ‘soggettivo’, in base al quale io scelgo chi voglio essere e con chi io voglio passare il resto dei miei giorni”.

Sulla questione “Chi io voglio essere?” è centrale nella questione morale della Arendt, cfr., Arendt, “Some Questions”, p. 79, dove lei descrive le persone che dicono: ‘Io non posso’ come ‘personalità morali’, mentre immediatamente qualifica l’espressione ‘personalità morale’ è realmente rindondante, perché morale si riferisce alla persona, al chi: “We might call them moral personalities, but we shall see later that this is almost a redundancy; the quality of being a person, as distinguished from merely being human, is not among the individual properties, gift, talents, shortcomings with which men are born, and which they may use or abuse. An individual’s personal quality is precisely his ‘moral’ quality, if we take the word neither in its etymological nor in its conventional sense but in the sense of moral philosophy”; trad. it., p. 67: “Possiamo definirle personalità morali, ma –come vedremo in seguito- quest’espressione è di per sé ridondante: le qualità di essere una persona, distinta dalla qualità di essere un umano, non può essere catalogata tra le proprietà, I talenti, le doti o I difetti dell’individuo, con cui gli uomini nascono e di cui possono usare e abusare. La qualità personale dell’individuo è precisamente la sua qualità ‘morale’, se prendiamo il termine non nel suo senso etimologico o convenzionale, ma in quello associato invece alla filosofia morale”.

compagnia, per esempio, su chi lui vuole essere, perchè della semplice ragione che è realmente vivo nella sua propria presenza; lui è consapevole di sé stesso come chi lui è e chi lui è diventato. Lui sarà acutamente consapevole del fatto che nelle sue azioni, lui non è solo colui che sceglie i suoi atti ma anche lui stesso⁷⁴³. Qui, ci saranno tempi per lui quando lui avrà da dire, “Io questo non posso”. Mentre l’ “Io non posso” non può essere insegnato, un educatore morale può nodimeno incoraggiare i suoi studenti a pensare e a spendere il tempo con sé stessi, per esempio, vivere nella loro propria presenza, che, d’accordo con la Arendt, porrà immediatamente i limiti su quello che essi permettono a sé stessi di fare⁷⁴⁴.

Pertanto, noi abbiamo argomentato che la Arendt non è un relativista morale o cognitivista, ma che lei talora allontana le argomentazioni sulle regole universali riguardo il suo “scetticismo” sulla loro pratica utilità. Lei prende per accettato che c’è bene e male, anche sebbene lei è stanca di dare a noi criteri scientifici con cui poter distinguere l’uno dall’altro. Piuttosto, lei presuppone che ognuno *saprà (conoscerà)*, al fine qualche confine (estensione), al punto che lei, gli uomini non “skid only over the surface of events”⁷⁴⁵ ma è consuetudine spendere il tempo con sé stessi, essere “rooted in his thoughts and remembrances”⁷⁴⁶.

Critica: Intellettualismo – Arendt e la Virtù

Anche se le osservazioni critiche della Arendt circa gli assoluti della morale e universali possono essere spiegati sulla strada che noi abbiamo sopra, restano ancora gravi problemi circa la natura della conoscenza morale. La plausibilità della critica della Arendt degli assoluti della morale e universali dipende dalla interpretazione della conoscenza morale lungo le linee della conoscenza speculativa. La posizione di congedo (lontananza) della Arendt contro i comandamenti vorrebbe solo essere ben-preso se là non ci sono fondamentali differenze tra il modo che noi conosciamo il

⁷⁴³ Discutendo la questione di giusto e sbagliato sono questioni di compagnia, di “the kind of person I wish to be and live together with” la Arendt scrive: “If you apply these sayings to the question of the nature of evil, the result would be a definition of the agent, (of the Who who did it), and how he did it, rather than of the act itself or of its final result”. This shift of consideration implies a “shift from the objective *what* somebody did to the subjective *who* of the agent”(Arendt, “Some Questions”, p. 111; trad. it., p. 95: “Se a partire da qui ripensiamo adesso alla natura del male, il risultato che otteniamo è una definizione dell’agente e del modo in cui egli agisce, più che una definizione dell’atto in sé o del suo esito finale...lo slittamento dell’oggettivo *cosa* è stato fatto al *chi* è l’agente”; la frase nella parentesi è nel testo originale della Arendt, ma non è presente nell’edizione di J. Kohn. Cfr., Hannah Arendt, “Some Questions of Moral Philosophy”, Subject File, 1949-1975, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C., manuscript 024606).

⁷⁴⁴ Cfr., Arendt, “On Arendt”, p. 309: “I cannot tell you black on white...what the consequences of this kind of thought which I try...to rouse or to awaken in my students are, in actual politics...But one thing I would hope: that certain extreme things which are the actual consequences of non-thinking...will not be capable (of arising). That is, when the chips are down, the question is how they will act. And then this notion that I examine my assumptions...and that I don’t let myself get away with repeating the clichés of the public mood (comes into play)”.

⁷⁴⁵ Cfr., Arendt, “Some Questions”, p. 101; trad. it., p. 86: “Pattinano sulla superficie degli eventi”.

⁷⁴⁶ Cfr., Arendt, “Some Questions”, p. 101; trad. it., p. 86: “Radicato nei suoi pensieri e nei suoi ricordi”.

comandamento “Tu non ucciderai” e la proposizione “Gli orsi polari sono bianchi”. Esso prenderebbe relativamente piccolo alla fine al punto che uno pensa che in termini di espediente di governo, a convincere le persone che gli orsi polari sono scuri. Concordando i media di campagna elettorale l’effetto sarebbe sufficiente. Ora la Arendt suggerisce che esso era una simile propaganda nella Germania nazista che fece credere alle persone nel comandamento “Tu ucciderai”, con tutte le sue tragiche conseguenze. Se i comandamenti e le affermazioni morali generali possono nel concreto essere facilmente capovolte, allora la Arendt avrebbe ragione a chiedere del loro utilizzo pratico e nel suo consiglio di non interessarsi (appellarsi) a loro. In ciò che segue noi argimenteremo, comunque, che la conoscenza morale è di differente natura dalla conoscenza speculativa e che il fenomeno del male totalitario, sebbene esso può probabilmente mai essere pienamente spiegato, può solo essere avvicinato con una comprensione di conoscenza morale differente da quella che la Arendt sembra avere.

Così innanzitutto: un’interpretazione di conoscenza morale in termini di conoscenza speculativa presuppone una comprensione intellettualistica della conoscenza e della persona umana. Se noi assumiamo che la persona umana è un’esistenza angelica senza passioni e inclinazioni naturali, allora veramente, la sola differenza tra il giudizio pratico e speculativo è che nel precedente (nel passato) io necessito di prendere nella relazione gli interessi di tutte le persone che sono anche affette (colpite), mentre alla fine l’argomento è principalmente su me stesso. Comunque, il fatto dell’argomento è che la persona umana non è un angelo, né un bene né colpevole. Quando l’argomento è su un affare concreto, su cose fatte, la nostra mente non è isolata nel prendere decisioni. Noi siamo esseri che hanno passioni e inclinazioni naturali, che influenzano la nostra conoscenza di quello che è stato fatto, per esempio, la nostra concreta o morale conoscenza. Se le nostre passioni e inclinazioni sono ispirate dalla virtù, alla nostra conoscenza morale può diventare più acuta. Il bene può diventare a noi connaturato, così che noi possiamo vedere esso chiaramente e fare esso facilmente. L. Melina succintamente formula l’argomento in questi termini: “The virtues do not have a merely executive role of helping to perform good actions. Rather, they are ingredients in the very constitution of excellent actions and likewise play a role in bringing about an adequate knowledge of what they are. When it comes to practical knowledge, especially to practical knowledge of the particular, concrete good, the truth about the good requires a connaturally rooted in virtue, of the whole subject: The subject must be affectively, and not just rationally predisposed in harmony with the good. For Aquinas, following Aristotle, *qualis unusquisque est, talis ei finis*

videtur: The perception of the truth about the good depends upon the virtuous dispositions of the subject”⁷⁴⁷.

Come noi percepiamo argomenti concreti dipende da chi noi siamo, e chi noi siamo dipende non solo dalla capacità delle nostre menti ma anche dalla presenza o assenza dell'indole virtuosa. Per Tommaso e Aristotele, c'è la possibilità di conoscere connaturato. La conoscenza morale non è conoscenza di semplice deduzione logica ma anche sempre coinvolge il cuore, questo è, la persona intera, incluso le sue naturali tendenze e dinamismi: “(Tommaso) dice innanzi tutto che la connaturalità indica la perfetta impressione nell'intelletto di una conoscenza, quale si realizza attraverso un'assidua meditazione del vero. In secondo luogo questa conoscenza si attua in un 'sentire del cuore' e non solo della ragione. Il sillogismo operativo non chiama dunque in causa solo l'intelligenza nella sua capacità logico-dimostrativa, ma tutta la persona nel suo tendere al fine”⁷⁴⁸.

Nello stesso modo in cui le virtù acquisiscono la nostra visione del bene, così la depravazione può diminuire esso al punto da renderci completamente ciechi a esso. Nella descrizione di Aristotele e Tommaso del temperamento, il moderato, e il non moderato, e l'uomo non temperato può essere utile a questo punto⁷⁴⁹. L'uomo temperato conosce il bene in generale, e esso diventa connaturato a lui. Lui ha la conoscenza generale che “gli atti vergognosi sono da fuggire” e lui conosce anche esso nel modo che quando esso è mostrato con un atto particolarmente spiacevole e vergognoso, lui non sarà tentato di commetterlo. “Questo atto è vergognoso” è sufficiente per “Questo è gradevole” non ha abbastanza importanza per entrare in considerazione. Lui è un uomo che – a parlare in termini della Arendt- dice, “Io non posso” quando presenta con una sicura strada dell'agire. Ancora, questo “Io non posso” non è il risultato di quello che è andato avanti nella sua sola mente, ma piuttosto anche della formazione delle sue naturali inclinazioni. Il suo appetito concupiscibile è informato dalla ragione a condurre lui solo a quelle che sono gioiose e onorabili. Suo desiderio è per il piacere onorabile, e per i piaceri disonorabili lui non ha molto desiderio.

L'uomo moderato ha anche la conoscenza generale che “gli atti disonorevoli sono da fuggire”, ma quando si presentano con un atto vergognoso piacevole, lui è tentato perché è collegato alla gioia. Con lui, il “Questo è disonorevole” e “Questo è piacevole” sono in conflitto. Come l'uomo temperato, lui fuggirà l'atto disonorevole, ma dissimilmente da lui, lui andrà in una lotta interna. Lui è un uomo, che, nei termini della Arendt ha una “crisi di coscienza” e chi è molto meno credibile (affidabile) che l'uomo che dice, “Io non posso”.

⁷⁴⁷ L. Melina, “The ‘Truth about the Good’: Practical Reason, Philosophical Ethics, and Moral Theology”, *Communio* 26, no. 2 (1999), p. 651.

⁷⁴⁸ L. Melina, *La Conoscenza Morale*, Roma, 1987, p. 73.

⁷⁴⁹ Per il seguito, cfr., Tommaso d'Aquino, *Commentario all'Etica Nicomachea di Aristotele*, Libro VII, Letture 3 e 8.

L'intemperante passa attraverso la stessa lotta del temperante, solo che qui il "Questo è piacevole" prevale. Lui va attraverso una tentazione e cade, agisce contro la sua migliore conoscenza, mentre il temperante va attraverso la tentazione e vince e l'uomo temperato non è anche tentato.

L'intemperante è simile al temperato nel quale lui non passa attraverso ogni conflitto. Lui non si sente tentato. Il suo *modus operandi* è: "Ogni piacere necessita di essere goduto". Quando è di fronte a un piacere particolare disonorevole, lui non considererà esso anche sotto l'aspetto della disonorabilità. Tutto ciò che è meglio per lui è il piacevole. Lui è cieco ai valori della genuinità e del possesso di sé, e noi diremmo che lui non fa così tanto come conosce la concreta generale affermazione che gli atti disonorevoli sono da fuggire. Avendo deciso che ogni piacere è da essere inseguito, lui non ci pensa due volte quando esso arriva alla domanda del se o no dovrebbe commettere adulterio, qui e ora. Lui è un uomo "disattento" che non più ha una coscienza. Non è probabile, comunque, che lui percorra questa strada. Più plausibilmente, lui era innanzitutto un intemperante, partendo dalla conoscenza generale che gli atti vergognosi sono da fuggire. Avendo commesso molti atti vergognosi contro la sua migliore conoscenza, lui disapprovato il vizio, che allora offuscò la sua conoscenza del vero bene.

Noi ci meravigliamo se noi non possiamo avvicinare quello che la Arendt chiama il "capovolgimento del decimo comandamento" nella Germania nazista dalla prospettiva di una mancanza di virtù o la presenza del vizio piuttosto che una mancanza di pensiero. Questo vizio potrebbe essere stato vigliaccheria, attraverso questo suggerirebbe che solo il positivamente coraggioso – gli eroi che non temono la morte – possono aver agito rettamente. In ultimo, all'inizio del regime nazista, comunque, questo poteva non essere stato un argomento reale. Più probabilmente, il vizio su cui inizialmente il regime costruì il suo potere era tipico della piccola borghesia: indolenza – la tendenza a fuggire ogni personale inconveniente o dubbio a ogni costo. Indolenza è un vizio di carattere, e esso può condurre le persone a chiudere gli occhi e non "pensare" al destino del loro prossimo o la domanda circa gli ordini che erano dati. Le persone non vedono perché essi decidono che non vogliono vedere, e loro non vogliono vedere perché esso causa inconveniente. A questo punto, loro diventano realmente ciechi.

Qui, è interessante osservare, che in accordo con la presentazione della Arendt non anche con Eichmann stesso, il compendio di sconsideratezza, partì dalla sconsiderazione e senza una coscienza. La Arendt collega come lui inizialmente esitò quando mostrò il suo ruolo nella Soluzione Finale. In concreto, nell'organizzare la sua prima deportazione di massa, lui sembrò essere stato riluttante a mandare le persone verso la loro morte e disobbedire agli ordini: "Instead of sending these people to Russian territory, Riga or Minsk, where they would have immediately been shot by

the *Einsatzgruppen*, he directed the transport to the ghetto of Łódź, where he knew that no preparation for extermination had yet been made”⁷⁵⁰.

Comunque, dopo un mese durante il quale ebbe abbondanza di opportunità di superare la sua esitazione, la sua coscienza “began to function the other way around”⁷⁵¹. Noi supporremo che come l’intemperante, che decide che tutti i piaceri sono da afferrare, Eichmann decise che tutti gli inconvenienti devono essere fuggiti. Lui decise di aderire agli ordini e lasciò le sue esitazioni o dubbi agli altri. Questa indolenza o trascuratezza, quando è giunto alla piena realizzazione, alla fine gli impedisce di sapere (essere consapevole) ciò che stava facendo; allora lui divenne veramente disattento. La sua distrazione, comunque, era il risultato di un vizio e non il suo un atto vizioso essere il risultato della sua disattenzione⁷⁵².

Pertanto, se non abbiamo ragione a identificare, come la vicenda fondamentale della Arendt, lo spostamento dall’ “Io non dovrei” all’ “Io non posso”- qualcosa che abbiamo chiamato “interiorizzazione”- allora la mancanza di considerazione della virtù è una grave lacuna nel suo pensiero, che è anche più fastidiosa della mancanza del tentativo di giustificare le regole morali. Quando Robert Spaemann, usa un linguaggio simile alla Arendt, parla di “Io non posso” immediatamente conduce all’idea di “carattere”: “Più vicino a questo limite morale è un limite fisico, più vicino esso va al non-essere-capace-a, il meglio. Questo è quando noi parliamo di carattere”⁷⁵³. Il carattere diventa evidentemente il risultato della virtù. Poiché le vicende che la Arendt solleva sono molto simili a quelle sollevate dall’etica basata sulla virtù- l’insufficienza di regole esterne a guidare e condurre alla retta prassi; il problema dell’applicazione delle regole unoversali all’individuale, casi, concreti; l’estrinsecità delle regole- l’assenza della nozione di virtù nel pensiero della Arendt è considerevole. Questo è tutt’al più l’estensione (limite) che una teoria della virtù, che prende dentro la relazione dell’importanza del ruolo che la virtù gioca per la coscienza morale, è in una miglior posizione in relazione al fenomeno che la Arendt descrive con la sua idea di “sconsideratezza” perfino attraverso l’ultimo importante aspetto della nostra esperienza.

⁷⁵⁰ Arendt, *Eichmann*, p. 94; trad. it., p. 102: “Invece di mandare quella gente in territorio russo, a Riga o a Minsk, dove gli *Einsatzgruppen* avrebbero immediatamente provveduto a fucilarla, la inviò al ghetto di Łódź, dove sapeva che ancora non si erano fatti preparativi per lo sterminio”.

⁷⁵¹ Cfr., Arendt, *Eichmann*, p. 95: “Thus, we are perhaps in a position to answer Judge Landau’s question – the question uppermost in the minds of nearly everyone who followed the trial – of whether the accused had a conscience, and his conscience functioned in the expected way for about four weeks, whereupon it began to function the other way around”; trad. it., p. 103: “Così possiamo forse rispondere alla questione posta dal giudice Landau – la questione più inquietante per quasi tutti coloro che seguirono il processo-, se cioè l’imputato avesse una coscienza. La risposta è: sì, egli aveva una coscienza, e questa coscienza funzionò per circa quattro settimane nel senso normale, dopo di che cominciò a funzionare nel senso inverso”.

⁷⁵² Sull’intellettualismo della Arendt, cfr., Arne Johan Vetlesen’s: “Arendt from beginning to end inquired along an overtly intellectualist path, with no attention being given to the alternative hypothesis that Eichmann’s failure may have been one of lack of feeling (empathy) rather than lack of thinking” (Arne Vetlesen, “Hannah Arendt on Conscience and Evil”, *Philosophy and Social Criticism* 27, no. 5 (2001) p. 9.

⁷⁵³ Trad. mia di Spaemann, *Grenzen*, p. 237: “Je ähnlicher diese moralische Grenze einer physischen Grenze ist, je mehr sie sich dem Nicht-Können annähert, umso besser. Wir sprechen dann von Charakter”.

Esso semplicemente non sembra essere sufficiente e il suo più ricorrente risultato del vizio che la sua causa.

E' probabile che alla sua mente le virtù come disposizioni (inclinazioni) all'agire rettamente- per es., come la costruzione del carattere- potrebbe interferire con la sua nozione di volontà come principio non causato dalla completa spontaneità, che abbiamo in precedenza discusso⁷⁵⁴. Inoltre, lei sembra avere una comprensione intellettualistica della conoscenza morale, pensando in termini di conoscenza speculativa. Talora, si potrebbe avere anche l'impressione che il "sé stesso" della Arendt sia un qualcosa della creatura angelica per cui le passioni e le inclinazioni naturali non giocano alcun ruolo nella redazione delle sue azioni. Quindi, alla questione di "the kind of person I wish to be"⁷⁵⁵ non si può rispondere indipendentemente dalla domanda del carattere virtuoso, la relazione della Arendt resta non sufficientemente ponderata se considerata come una completa spiegazione di come una persona, di fronte a gravi mali, può dire "Io non posso".

Confronto: Arendt e la nozione Cristiana di coscienza.

Come una delle principali strade in cui per la Arendt il pensare ha ripercussioni morali è la strada della sua idea di coscienza, si può fare un paragone tra il suo modo di intendere la coscienza e la nozione cristiana di esso. Innanzitutto dobbiamo dire che lei in alcun passo rivendica questa relazione. Lei mira a riflettere sull'esperienza della persona pensante e esamina come l'attività del pensare può avere un "effetto-morale-collaterale". Sembra che la Arendt provi a conferire una relazione esaustiva dell'etica umana ma piuttosto vede la sua come semplicemente illuminante un particolare aspetto di esso, come noi accogliamo i suoi suggerimenti, per quello che sono meritevoli di attenzione.

Chiaramente per la sua idea di coscienza non ha alcun valore il "supernaturale e divino" del Cardinale Newman; esso non è un dettame che giova: "to impress the imagination with the picture

⁷⁵⁴ Questa è la plausibile suggestione di Suzanne Jacobitti, "Thinking about the Self", in *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, Cambridge, 1996, p. 207: "A strong character, a 'second nature', with stable dispositions and habits, may seem to be at odds with the capacity of freedom, the capacity spontaneously to initiate something new in the world".

Lei evidenzia che "strong character" può essere compatibile con la relazione della Arendt dell'azione. Esso non necessariamente diminuisce la capacità di una persona di prendere un'iniziativa o iniziare qualcosa di nuovo. "The real question is whether having a strong, self-shaped character is compatible with free action in Arendt's special sense- the action that occurs in those rare cases when an individual breaks spontaneously with life's ordinary routine and initiates something new. An affirmative answer to this question is possible only if we can conceive of character constraining action without eliminating its spontaneous, unpredictable quality...My brief answer is to propose that character does constrain action somewhat, but that it does so only in negative sense. That is, an actor of strong character may indeed set off something new, acting in a way no one could have predicted, but there are certain things a person of a given character will almost certainly *not* do" (Jacobitti, *Thinking about the Self*, p. 208).

Livio Melina afferma che: "Virtue does not diminish freedom but rather potency" (Melina, *Sharing in Christ's Virtues*, p. 54).

⁷⁵⁵ Cfr., Arendt, "Some Questions", p. 111; trad. it., p. 95: "Scelgo chi voglio essere".

of a Supreme Governor, a Judge, holy, just, powerfull, all-seeing, retributive”⁷⁵⁶. Nell’analisi della Arendt, la coscienza è una questione tra l’uomo e sé stesso, ma lei non preclude che là possa esserci un altro fenomeno- sopra e sull’esperienza che lei ha descritto- che si riferisce all’argomento tra l’uomo e il suo creatore.

Allo stesso tempo, c’è alla fine un modo in cui la relazione della Arendt della coscienza “rima” con l’etica cristiana: la sua enfasi sull’interiorizzazione, il bisogno per l’uomo di agire partendo da ciò che è dentro di lui piuttosto da ciò che lui esperisce costrizione esterna, conduce lui alla società o alla religione. Per la Arendt, questa interiorizzazione è un effetto-collaterale del pensare. Il problema con la sua relazione è che, mentre i principi concreti della persona diventano veramente interiori, essi potrebbero anche essere sbagliati, e alla fine, entro alcuni limiti- essi precludono solo il male “senza limite”. Ma la vicenda dell’interiorizzazione stessa è più vecchia della Arendt. Più di duemila anni fa, il Dio di Israele promise di scrivere la sua legge nel cuore delle sue genti, così che la legge non sarebbe più stata una costrizione esterna ma la sorgente di un moto spontaneo⁷⁵⁷.

I cristiani credono che questa promessa ha avuto realizzazione in Cristo e che il credente è graziato con il dono dello Spirito, che diventa un nuovo principio di azione interno al credente. L’etica cristiana non è l’etica delle regole e delle norme che sono condotte alla vita del credente dall’esterno; esso è la trasformazione del sé stesso, così che veramente, norme e regole diventano “porre-sé-stessi” e non più esperito come obbligazione esterna. Al dialogo del pensare tra me e me stesso della Arendt, un cristiano aggiungerebbe il dialogo del credente col suo creatore, che è entrambi, “Tu autem eras inferior intimo meo et superior summo meo”⁷⁵⁸. Inoltre fare affidamento sul dono della grazia divina, l’etica cristiana può essere più ottimistica rispetto al resoconto della Arendt delle vicende umane: esso può positivamente impegnarsi per una vita di santità invece che un’esistenza contenuta col non commettere mali gravi.

b. Pensare e Giudicare.

i. La “liberazione del Giudizio”.

Abbiamo visto che il primo modo in cui il pensare ha un effetto morale-collaterale per la Arendt è che esso induce (provoca) alla coscienza, assume per la Arendt un senso particolare. Un secondo in

⁷⁵⁶ John Henry Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, 1979, p. 101.

⁷⁵⁷ Geremia, 31: 33.

⁷⁵⁸ Cfr., Agostino, *Confessiones*, III, 6, 11.

cui alla sua mente il pensare ha ripercussioni morali riguarda la cruciale facoltà del giudizio⁷⁵⁹. Per la Arendt, la facoltà del giudizio è “the faculty that judges *particulars* without subsuming them under general rules”⁷⁶⁰. La capacità di giudicare il particolare significa “the ability to say ‘this is wrong’, ‘this is beautiful’” in definitiva, “it is the ability to tell right from wrong, beautiful from ugly”⁷⁶¹. Per come la Arendt lo vede, pensare sembrerebbe alla fine avere due effetti positivi sul giudizio. 1) Pensare “has a liberating effect on...the faculty of judgment”⁷⁶² - che vedremo tra breve; 2) il pensare allena l’immaginazione, che è, di ritorno, il prerequisito per sviluppare quello che Kant chiama una “enlarged mentality”⁷⁶³.

Relativamente al primo, se la Arendt parla di un “liberating effect” del pensare sul giudizio, che cos’è il giudizio liberato da qualcosa? Richard Bernstein, per es., rivendica che per la Arendt non fa così tanto come invece lei ci racconta, lasciandoci con una affermazione categorica e senza alcuna argomentazione: “Arendt desperately wants to show that thinking does have moral consequences –at least ‘indirectly’, by liberating of judgment by which we judge ‘this is right’ and ‘this is wrong’ in moments of crisis. But although she asserts this categorically, she never gives us adequate reasons to show this connection”⁷⁶⁴. Comunque, a noi sembra che lei faccia molto di più. Noi abbiamo già menzionato il luogo centrale che l’interiorizzazione dei principi morali gioca per lei. Lei è generalmente critica nei confronti dell’esterno, la norma fondante l’etica, per cui il problema dell’applicazione è di fondamentale difficoltà, per es., il problema di come applicare la regola universale alla situazione concreta, che è davanti a noi⁷⁶⁵. C’è una lacuna tra l’universale, teorico

⁷⁵⁹ Come abbiamo menzionato nell’introduzione a questo capitolo, la Arendt vede una forte relazione tra pensare e giudicare. La parte relativa al giudizio non fu mai scritta per l’improvvisa morte, per cui sembra opportuno esaminare questa parte, nel presente contesto, - in relazione al pensare-, e nell’ultimo capitolo del presente lavoro.

⁷⁶⁰ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 192; trad. it., p. 288: “La facoltà che giudica i *particolari* senza sussumerli sotto quelle regole generali”.

⁷⁶¹ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 193; trad. it., pp. 288-289: “l’attitudine a dire ‘questo è sbagliato’, ‘questo è bello’...è l’attitudine a discernere il bene dal male, il bello dal brutto”.

⁷⁶² Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 192; trad. it., p. 288: “ha un effetto liberatorio su...la facoltà del giudizio”.

⁷⁶³ Cfr., Arendt, “Some Questions”, p. 140; trad. it., p. 121: “mentalità allargata”.

⁷⁶⁴ Bernstein, “The ‘Banality of Evil’ Reconsidered”, pp. 313-314.

⁷⁶⁵ Un problema fondamentale per l’applicazione della regola universale al caso particolare è che: “there are no rules for the subsumption, this must be decided freely” (Arendt, “Some Questions”, p. 137; trad. mia: “non ci sono regole per la sussunzione, questo deve essere deciso liberamente”, cfr., trad. it., p. 120).

Cfr., Arendt, “Personal Responsibility under Dictatorship”, p. 25: “We had to learn everything from scratch, in the raw, as it were –that is, without the help of categories and general rules under which to subsume our experiences. There stand, however, on the other side of the fence, all those who were fully qualified in matters of morality and held them in the highest esteem. These people proved not only to be incapable of learning anything; but worse, yielding easily to temptation, they most convincingly demonstrated through their application of traditional concepts and yardsticks during and after the fact, how inadequate these had become, how little, as we shall see, they had been framed or intended to be applied to conditions as they actually arose”; trad. it., p. 21: “Per noi, in effetti, fu necessario imparare tutto da zero, in presa diretta, per così dire –ossia senza l’aiuto di categorie o regole generali con le quali interpretare i fatti. Ma, dall’altra parte della barricata, c’erano anche coloro che erano pienamente qualificati ad affrontare questioni morali e le ritenevano di vitale importanza. E nemmeno costoro si dimostrarono capaci di orientarsi in alcun modo. Peggio, cadendo facilmente in tentazione, costoro dimostrarono semmai quanto inadeguati fossero diventati i tradizionali concetti e strumenti di valutazione da loro utilizzati durante e dopo i fatti, quanto tali strumenti fossero ormai antiquati e obsoleti rispetto agli eventi che si stavano svolgendo sotto i nostri occhi”.

“rubare è sbagliato” e il particolare, pratico “questo è rubare, io non posso farlo”, una lacuna che non può essere colmata molto facilmente, e sembra che la Arendt voglia lasciare la struttura dei fondamenti etici, su regole universali.

Rivendicando che il pensare ha un effetto liberatorio sul giudizio, la Arendt sembra proporre che il pensare rimuova un ostacolo⁷⁶⁶. E qui, lei è piuttosto radicale: l’ostacolo da cui il pensare libera la facoltà di giudicare è l’influenza (pendolo) dell’universale. Il pensare, come un dialogo interno tra me e me stesso, ha una “puring component...which brings out the implications of unexamined opinions and thereby destroys them –values, doctrines, theories, and even convictions”⁷⁶⁷. A dare evidenza a questa “componente purificante” del pensiero, lei si riferisce ai dialoghi socratici, che “are all aporetic. The argument either leads nowhere or goes around in circles”⁷⁶⁸. Socrate “did not teach anything, for the simple reason that he had nothing to teach”⁷⁶⁹. Nelle sue conversazioni con le persone, Socrate li purificava delle “their ‘opinions’, that is, of those unexamined pre-judgments that would prevent them from thinking- helping them...to get rid of the bad in them, their opinions, yet without making them good, giving them truth”⁷⁷⁰. Il pensare, per la Arendt, è un piccolo dialogo socratico portato avanti con sé stessi, sfidando i principi universali a essere detentori del vero: “Thinking inevitably has a destructive, undermining effect on all established criteria, values, measurements of good and evil, in short, on those customs and rules of conduct we treat of in morals and ethics. These frozen thoughts, Socrates seems to say, come so handily that you can use them in your sleep; but if the wind of thinking, which I shall now stir in you, has shaken you from your sleep and made you fully awake and alive, then you will see that you have nothing in your grasp but perplexities, and the best we can do with them is share them with each other”⁷⁷¹.

⁷⁶⁶ Dana R. Villa, per es., scrive che per la Arendt, pensare “clears the space” per rendere possibile il giudizio, e provvede a “negative preparation” per esso: “It is the negative preparation that thinking, provides for judgment which Arendt valued above all, and which she feared was vanishing from the world. Judgment of particular phenomenon or event can be the ‘by-product’ of thinking, not because it is in any sense the direct result of thought, but rather because thinking clears the space which makes it possible. The testing and examination of opinions that is the heart of critical thinking as practiced by Socrates (and articulated by Kant) creates the mental space necessary for independent, impartial judgment” (Dana R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press, 1999, pp. 101-102).

⁷⁶⁷ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 192; trad. it., p. 288: “la componente catartica...(che porta in luce le implicazioni delle opinioni irriflesse e lasciate senza esame, e con ciò le distrugge –si tratti di valori, di dottrine, di teorie, persino di convinzioni)”.

⁷⁶⁸ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 169; trad. it., p. 263: “sono tutti aporetici. L’argomentazione o non porta in nessun luogo o ruota in cerchio su se stessa”.

⁷⁶⁹ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 172; trad. it., p. 266: “non insegnava nulla per la semplice ragione che non aveva nulla da insegnare”.

⁷⁷⁰ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 173; trad. it., p. 267: “la gente delle ‘loro opinioni’, cioè di quei pregiudizi irriflessi che impedirebbero loro di pensare –aiutandoli...a sbarazzarsi di ciò che in loro è cattivo, le loro opinioni, senza tuttavia renderli buoni, senza dar loro la verità”.

⁷⁷¹ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 175; trad. it., p. 269: “il pensiero possiede inevitabilmente un effetto distruttivo, tale da minare in profondità tutti i criteri fissati, i valori condivisi, e 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. Questi pensieri congelati, sembra dire Socrate, sono così comodi che li si può usare anche dormendo, ma se il vento del pensiero che ora agiterò in te e ti

La Arendt sembra pensare che il problema dell'applicazione della regola universale alle azioni concrete non è risolvibile. Quello che lei suggerisce è che nel giudizio di un'azione concreta, l'universale può realmente entrare (trovare)il modo (strada). Guardare intensamente all'universale (rischia) di offuscare la visione del particolare⁷⁷². Noi abbiamo già riferito il passaggio dove lei mette in rilievo l'intricato pericolo con l'esistenza delle persone così usate semplicemente a applicare le regole universali a situazioni concrete che loro iniziano a preoccuparsi più dell'aver regole che quello queste regole realmente dicono. Lei teme che mai le persone importunerebbero il pensare su questo o mai guardano la situazione concreta: "By shielding people from the dangers of examination, (non-thinking) teaches them to hold fast to whatever the prescribed rules of conduct may be at a given time in a given society. What people then get used to is less the content of the rules, a close examination of which would always lead them into perplexity, than the *possession* of rules under which to subsume particulars. If somebody appears who...wishes to abolish the old 'values' or virtues, he will find that easy enough, provided he offers a new code...The more firmly men hold to the old code, the more eager will they be to assimilate themselves to the new one, which in practice means the readiest to obey will be those who were the most respectable pillars of society, the least likely to indulge in thoughts, dangerous or otherwise, while those who to all appearances were the most unreliable elements of the old order will be the least tractable"⁷⁷³.

Nella visione della Arendt l'universale può entrare nella strada (modo) del giudizio come piena comprensione del concreto in quanto tale. Alla sua mente, può permettere al particolare di diventare a lui reale, una persona necessita di liberare sé stesso dalla influenza dell'universale –prende le opinioni non esaminate, valori, o regole- che offuscherebbero la realtà del particolare per lui⁷⁷⁴. Col

ha scosso dal tuo sonno, ti ha reso completamente sveglio e vivo, ti accorgerai di non avere in mano se se non delle perplessità, e la cosa migliore che possiamo farne è condividerle gli uni con gli altri".

⁷⁷² Cfr., Michael Denney, "The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgment", in *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York, 1979, p. 255, che pensa che questo è ciò che è accaduto a Eichmann: "Eichmann's problem...comes from the fact that he judged according to the rule only too well. In fact, that's all he ever did; he never looked at the particular case in front of him and tried to judge it without a rule...Traditionally, of course, crime is the individual's failure to live by rules; in this situation, the rules had failed the individual, the respectable voice of society and the righteous command of the law both urged him toward criminal actions –a state of affairs that baffles our traditional notions of public and private conscience, legality, and the origin of moral feelings".

⁷⁷³ Arendt, *Life of the Mind*, "Thinking", p. 177; trad. it., p. 271: "Ponendo la gente al riparo dai pericoli della riflessione, esso insegna ad attenersi comunque a tutto ciò che prescrivono le regole di condotta vigenti in una data epoca e in una data società. Ciò a cui allora gli uomini finiscono per abituarsi non è tanto il contenuto delle regole, un esame attento delle quali li condurrebbe sempre alla perplessità, quanto il *possesso* di regole sotto cui sussumere i casi particolari. Se compare qualcuno che...desidera abolire i vecchi 'valori' o le vecchie virtù, non incontrerà quasi difficoltà purchè offra un codice nuovo...Quanto più saldamente attaccati al vecchio codice, tanto più gli uomini si affanneranno a conformarsi al nuovo codice, il che vuol dire praticamente che i più pronti a ubbidire saranno coloro che erano le più rispettabili colonne della società, i meno inclini a abbandonarsi a pensieri, pericolosi e no, mentre coloro che, secondo ogni apparenza, nel vecchio ordinamento si sarebbero detti i meno affidabili saranno ora anche i meno arrendevoli".

⁷⁷⁴ Noi vogliamo suggerire che la Arendt prova a dire qualcosa di analogo a quello che Spaemann dice: "Whether or not an action is good must have something to do with the quality of attention and clarity of vision with which we look upon reality. There are many things which can cloud our vision, enthrallment by some captivating desire of the moment, sensuality, striving for power, even ideals. What does an inquisitor get out of the death of a heretic? What does the

purificare la mente dalla regola dell'universale, il pensare libera la facoltà di giudicare da uno dei maggiori ostacoli al suo funzionamento. Maurizio Passerin d'Entrèves lo pone su questa strada: "Thinking –the silent dialogue of me and myself- dissolves our fixed habits of thought and the accepted rules of conduct, and thus prepares the way for the activity of judging particulars without the aid of preestablished universals. It is not that thinking provides judgment with new rules for subsuming the particular under the universal. Rather, it loosens the grip of the universal over the particular, thereby releasing judgment from ossified categories of thought and conventional standards of behavior"⁷⁷⁵.

Lei, naturalmente, è piuttosto dura con l'universale. Come noi abbiamo sopra argomentato sopra, esso aiuterà a afferrare lo sfondo della sua esperienza, nella mente. In qualche perverso modo, il sistema totalitario del nazismo in Germania e nella Russia stalinista prese a invertire i comandamenti universali del "Tu non ucciderai": "If ethical and moral matters really what the etymology of the words indicates, it should be no more difficult to change the mores and habits of a people than it would be to change their table manners. The ease with which such a reversal can take place under certain conditions suggests indeed that everybody was fast asleep when it occurred. I am alluding, of course, to what happened in Nazi Germany and, to some extent, also in Stalinist Russia, when suddenly the basic commandments of Western morality were reversed: in one case, 'Thou shalt not kill'; in the other, 'Thou shalt not bear false witness against thy neighbor'. And the sequel –the reversal of the reversal, the fact that it was so surprisingly easy 'to re-educate' the Germany after the collapse of the Third Reich, so easy indeed that it was as though re-education was automatic- should not console us either. It was actually the same phenomenon"⁷⁷⁶.

terrorist get out of his way of life and the fear it inspires?The only answer can be that these things satisfy some sort of idealism. These people refuse to direct their attention to what their actions mean to those on the receiving end of them" (R. Spaemann, *Basic Moral Concepts*, pp. 69-70).

⁷⁷⁵ M. Passerin d'Entrèves, "Arendt's Theory of Judgment", in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, 2000, p. 248.

Cfr., Canovan, "Socrates or Heidegger?", p. 158: "Thinking questions all certainties, making it impossible for the thinker to drift with the crowd and adopt generally accepted opinions without scrutiny. Most positively (though Arendt did not enlarge upon the suggestion in this Essay ("Thinking and Moral Considerations"), thinking liberates 'the faculty of judgment...the most political of man's mental abilities'".

⁷⁷⁶ Arendt, *Life of the Mind*, "Thinking", pp. 177-178; trad. it., p. 272: "Se le questioni etiche e morali sono realmente ciò che indica l'etimologia delle parole, cambiare i mores e le abitudini di un popolo non dovrebbe essere più difficile di quanto non sia cambiare le sue maniere a tavola. La facilità con cui un simile rovesciamento può avere luogo in certe condizioni fa davvero pensare che tutti, in quel momento, dormissero un sonno profondo. Alludo, è ovvio, a ciò che avvenne nella Germania nazista e in certa misura, anche nella Russia di Stalin, quando ad un tratto i comandamenti fondamentali della moralità occidentale vennero capovolti: nel primo caso 'Non uccidere', nell'altro 'Non dare falsa testimonianza contro il tuo prossimo'. E neppure il seguito –il rovesciamento del rovesciamento, il fatto che sia stato così sorprendentemente facile 'rieducare' i tedeschi dopo il crollo del Terzo reich, così facile, in realtà, che ogni cosa avvenne come se la rieducazione fosse automatica –dovrebbe consolarci. Non si trattò in realtà che dello stesso fenomeno". Contrariamente Spaemann scrive: "Wir erlebten den Nationalsozialismus als revolutionäres Attentat auf eine von Athen und Jerusalem inspirierte, seit tausend Jahren sich entwickelnde europäische Gesittung, wir wünschten die totale Niederlage des Dritten Reiches und erlebten das Jahr 1945 als Rückkehr zur Normalität" (Spaemann, *Grenzen*, p. 10).

Alla mente della Arendt l'universale non aiuta –anzi, esso era maggiormente disponibile a essere invertito. L'assassinio diventa la legge della Terra. Gli universali, che si occupano del generale, non prevennero il collasso morale in Germania. Lei considera esso, “a great mistake to look for such universals in practical-political matters, which always concern particulars; in this field, ‘general’ statements, equally applicable everywhere, immediately degenerate into empty generalities”⁷⁷⁷. Gli universali semplicemente non si applicano, dell’ “action deals with particulars, and only particular statements can be valid in the field of ethics or politics”⁷⁷⁸.

Se noi prendiamo le sue parole alla lettera, allora perfino l'affermazione universale, “genocidio è sbagliato e non deve mai essere commesso” può rivendicare qualche concreta validità. Coferendole il beneficio del dubbio, proveremo a spiegare le sue affermazioni con l'idea non coretta di quello che è inteso con “regola universale” o “assoluto morale”. E' pensabile che l'intendimento degli assoluti morali o le regole universali siano entità staccate, viventi in qualche cielo delle idee di Platone, che chiede osservanza senza attenzione alla realtà concreta, come se il rispetto fosse dovuto a una sentenza. Infatti, questo indeterminato delle regole morali è legato a Kant, che fece del rispetto della legge per amore della legge il fondamentale principio guida dell'azione morale. E' solo in questa struttura che si può intellegibilmente dire di “honor(ing) rules above values”⁷⁷⁹, come fa qualche teologo morale –come se la regola fosse da rispettare perché essa è la regola e non perché essa protegge uno specifico concreto bene. E' probabile che la Arendt pensi agli universali in questo medesimo modo –leggi che sono da rispettare per loro proprio amore- e per quanto riguarda il pensiero è meglio fare a meno di quest'ultimo. Alla mente della Arendt, il comandamento “Tu non ucciderai”, compreso come pura espressione normativa, non sembra essere molto influente nel muovere un comportamento concreto. Esso sembra suggerire che –data la nostra cattiva esperienza- se noi non vogliamo che le persone si uccidano l'un l'altro, noi faremo meglio a cercare modi per educarli, piuttosto che insegnare loro una morale universale o “assoluta”.

Sembra che ci sia un modo più appropriato di intendere gli universali o assoluti morali. A questo riguardo, John Finnis enfatizza che “the rightness of action is always intellegibly related to human good, indeed to the good of particular individuals or groups of individual persons”⁷⁸⁰. E' vero che la teologia morale cattolica definisce gli assoluti morali come “exceptionless moral norms”⁷⁸¹. Allo

⁷⁷⁷ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 200; trad. it., p. 294: “un grave errore andare in cerca di simili universali in materie pratico-politiche: esse non concernono che particolari; in questo campo, enunciati ‘generali’, egualmente applicabili ovunque, degenerano immediatamente in vuote generalizzazioni”.

⁷⁷⁸ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 200; trad. it., pp. 294-295: “L'azione ha a che fare con ciò che è particolare e, nell'ambito dell'etica e della politica, solo enunciati particolari possono avere validità”.

⁷⁷⁹ Cfr., G. Hallett, *Christian Moral Reasoning*, 1983, p. 120, come citato da John Finnis, *Moral Absolutes –Tradition, Revision, and the Truth*, Washington, 1991, p.11, nota 25.

⁷⁸⁰ J. Finnis, *Moral Absolutes*, p. 11.

⁷⁸¹ Cfr., Finnis, *Moral Absolutes*, p. 3: “A good label for the disputed absolutes would be exceptionless moral norms. For in this context, ‘absolute’ is not confused with ‘absolute’ in other contexts, such as the absoluteness of Good. The

stesso tempo è anche vero che queste norme non sono entità astratte staccate dalla realtà. Piuttosto esse sono espressioni della verità sul bene⁷⁸². La norma (regola) “Tu non ucciderai” esprime una verità sulla persona come qualcuno che è prezioso, irripetibile, e inviolabile. E’ allo stesso tempo un universale, affermazione eccezionale e fondata (trovata) nella concreta realtà che mi sta di fronte. La norma è l’espressione della verità su Jim o Mary –lui o lei è inviolabile. Esso è universale e eccezionale perché esso esprime una verità su tutte le esistenze che sono simili a Jim o Mary: ci sono sicuramente tipi identificabili di comportamento (es. assassino) che mai deve essere commesso verso lui o lei o altri perché essi sono sempre contrari al bene che è questa particolare persona. Ciò che resta fermo, qui, non è la salvaguardia della comprensione dei comandamenti come espressione normativa; piuttosto i comandamenti sono la salvaguardia del bene⁷⁸³.

A questo autore, in conclusione non è chiaramente evidente che la Arendt avrebbe richiesto di andare lontano con la comprensione degli assoluti morali come espressione della verità sul bene. Questi assoluti sono fermamente radicati nella realtà concreta. Noi non pensiamo a quelli con l’aver un’intuizione delle idee di Platone ma col guardare alle esistenze che ci circondano. Noi incontriamo questi assoluti nel volto concreto di questa persona, per es., chi dice “Non uccidermi” (Lèvinas)⁷⁸⁴. Quindi, in conclusione per la Arendt, resta valido come lei riflette su come una persona viene al giudizio del particolare, come lui può dire, “this is right”, “this is wrong”-un giudizio che lega lui “with the force of self-evidence”⁷⁸⁵-e come lei insiste sull’importanza della persona che agisce partendo dai suoi propri interiori principi, non dalla costrizione esterna della legge sia civile sia morale. Per quanto riguarda ciò, lei sembra suggerire che il semplice insegnamento di una regola generale o la conoscenza che data induce a corrispondere a un generale accettato comportamento in una data società è di poca importanza. Alla sua mente, la storia ci ha insegnato che l’etica non è più un argomento naturale⁷⁸⁶. Quello che una volta erano considerate

norms in question are not supreme, fundamental, unconditioned; to call them absolute is to say no more that they are exceptionless”.

Cfr., William E. May, *Moral Absolutes –Catholic Tradition, Current Trends, and the Truth*, Milwaukee, 1989, p. 1: “The expression ‘moral absolutes’ designates moral norms that certain types of action which are possible objects of choice as always morally bad, and specify those types of action without employing in their description any morally evaluative terms”.

Cfr., Livio Melina, *Morale tra crisi e rinnovamento*, Milano, 1993, pp. 43-44: “Per assoluti morali si intendono norme morali che descrivono certi tipi di azione, oggetto possibile di scelta, e qualificano queste azioni come intrinsecamente cattive, quindi sempre proibite, senza eccezioni”.

⁷⁸² Cfr., L. Melina, *Sharing in Christ’s Virtues*, p. 66: “A commandment is the expression of the normative character of the truth about the Good for human freedom”.

⁷⁸³ Cfr., Giovanni Paolo II, *Veritatis Splendor*, par. 79.

⁷⁸⁴ Cfr., Emmanuel Lèvinas, “Diachrony and Representation”, in Emmanuel Lèvinas, *Entre nous –On Thinking-of-the-Other*, (trad. Inglese) New York, 1998, p. 168: “Responsibility for the other –the face signifying to me ‘thou shalt not kill’, and consequently also ‘you are responsible for the life of this absolutely other other’- is responsibility for the one and only”.

⁷⁸⁵ Cfr., Arendt, “Some questions”, pp. 78-79.

⁷⁸⁶ Cfr., Arendt, “Some Questions”, p. 61: “No one is his right mind can any longer claim that moral conduct is a matter of course –*das Moralische versteht sich von selbst*, an assumption under which the generation I belong to was still

verità morali auto-evidenti dono quindi non più per molte persone, né possiamo più a lungo assumere una generale coincidenza tra la legge morale e il sistema legale di un Paese⁷⁸⁷. Allora la domanda ritorna a essere quello che per la Arendt il giudizio può “continuare a” se l’universale non è di aiuto: “The question arises whether there is really nothing to hold on to when we are called upon to decide that this is right and this is wrong, as we decide that this is beautiful and this is ugly. And the answer to this question is yes and no. Yes –if we mean by it generally accepted standards as we have them in every community with regard to manners and convention, that is, with regard to the *mores* of morality. Matters of right and wrong, however, are not decided like table manners, as though nothing were at stake but acceptable conduct. But there is indeed something to which common sense, when it rises to the level of judging, can and does hold us to, and this is the example. Kant said, ‘Examples are the go-cart of judgment’ (*Critique of Pure Reason* B 174), and he also called the ‘representative thought’ present in judgment where particulars cannot be subsumed under something general, by the name of ‘exemplary thought’. We cannot hold on to anything general, but to some particular that has become an example”⁷⁸⁸. Per la Arendt, gli esempi sono gli effettivi

brought up... Whatever the source of moral knowledge might be –divine commandments or human reason- every sane man, it was assumed, carried within himself a voice that tells him what is right and what is wrong, and this regardless of the law of the land and regardless of the voices of his fellowmen”; trad. it., p. 51: “Nessuno è più legittimato a pensare che tutto sia ovvio in materia di condotta morale –*das Moralische versteht sich von selbst*: è questa la tesi alla quale tutti quelli della mia generazione sono stati educati a credere... Qualunque fosse la fonte del sapere morale –la ragione umana o il comandamento divino –ogni persona sana di mente recava in sé una voce che gli diceva ciò che era giusto e ciò che era sbagliato, a prescindere dalle leggi in vigore e dalla voce degli altri”.

⁷⁸⁷ Cfr., Arendt, “Some Questions”, p. 50: “Among the many things which were still to be ‘permanent and vital’ at the beginning of the century and yet have not lasted, I chose to turn our attention to the moral iusses, those which concern individual conduct and behavior, the few rules and standards according to which men used to tell right from wrong, and which were invoked to judge or justify others and themselves, and whose validity were supposed to be self-evident to every sane person either as a part of divine or of natural law. Until, that is, without much notice, all this collapsed almost overnight, and then it was as though morality suddenly stood revealed in the original meaning of the word, as a set of *mores*, customs and manners, which could be exchanged for another set with hardly more trouble than it would take to change the table manners of an individual or a people”; trad. it., pp. 41-42: “Tra le tante cose che all’inizio del secolo sembravano ‘permanenti e vitali’ e che di lì a poco sarebbero invece crollate, ho scelto di focalizzare la mia attenzione sulle questioni morali che concernono la condotta e il comportamento dell’individuo: le poche regole e norme in base alle quali gli uomini distinguono il bene dal male e che vengono sempre invocate per giudicare gli altri e giustificare sé stessi –regole e norme la cui validità è ritenuta evidente da chiunque sia sano di mente, facendo esse parte del diritto naturale o divino. Tutto questo, senza troppo scalpore, venne meno dal mattino alla sera. E fu allora che ci accorgemmo del significato originale, etimologico della parola morale, proveniente dal latino *mores*, che significa semplicemente usi o costumi –usi e costumi che si possono cambiare all’improvviso senza troppi problemi, così come si possono cambiare da un giorno all’altro le nostre abitudini a tavola”.

Cfr., Arendt, “Some Questions”, pp. 53-54. “The Nazi regime... did indeed announce a new set of values and introduced a legal system designed in accordance with them”; trad. it., p. 45: “Il regime nazista... in effetti, annunciò l’avvento di nuovi valori e introdusse un sistema giuridico coerente con tali valori”.

⁷⁸⁸ Arendt, “Some Questions”, p. 143; trad. it., pp. 123-124: “Vien da chiedersi se in questo caso 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 e 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. Kant scrive: ‘Gli esempi sono le dande del giudizio’ (*Critica della ragion pura*, p. 161). E chiama inoltre ‘pensiero esemplare’ quel ‘pensiero rappresentativo’

“guidepost of all moral thought”⁷⁸⁹. Qui, l’ “elemento soggettivo”, in opposizione alla estrinsecità delle norme, “becomes actually a matter of course, since moral examples can be nothing but particular deeds committed by some particular person”⁷⁹⁰. Con l’implicazione, la storia, fedele agli eventi o romanzata, è la strada maestra all’educazione morale: “We judge and tell right from wrong by having present in our mind some incident and some person, absent in time or space, that have become examples. There are many such examples. They can lie far back in the past or they can be among the living. They need not be historically real; as Jefferson once remarked: ‘the fictitious murder of Duncan by Macbeth’ excites in us ‘as great a horror of villainy, as the real one of Henry IV’”⁷⁹¹.

Pensare, allora col purificare la mente dalle opinioni non esaminate o la facoltà del giudizio libera verità generali dall’influenza dell’universale, permette di dare piena attenzione al particolare. Comunque, in questo giudizio su giusto o sbagliato, una persona non è privata di alcun modello. Incapace di fare affidamento sugli universali, lui può tornare agli altri particolari, agli esempi, che sono “The ‘go-cart’ of all judging activities, are also and especially the guideposts of all moral thought”⁷⁹².

La critica della Arendt alle regole universali morali o assoluti non è senza pericoli, poiché esso condurrebbe alla strada del nominalismo. Noi abbiamo provato a argomentare che la sua critica potrebbe essere basata su un’ampia estensione della nozione di errore degli assoluti morali, intese come espressioni normative staccate dalla realtà invece di espressioni sul vero bene, che è sempre il bene della persona concreta. Allo stesso tempo, la sua analisi del ruolo degli esempi per guidare le

presente nel giudizio quando non è possibile sussumere il particolare nel generale. In tal senso, noi non possiamo aggrapparci a nulla di generale, ma almeno aggrapparci a dei casi particolari che sono diventati altrettanti esempi”.

⁷⁸⁹ Arendt, “Some Questions”, p. 144; trad. it., p. 125: “principali cartelli stradali in campo morale”.

⁷⁹⁰ Arendt, Papers, “Some Questions”, manoscritto p. 024650 (sfortunatamente e per ragioni sconosciute, l’editore non ha inserito questo passo).

⁷⁹¹ Arendt, “Some Questions”, p. 145; trad. it., p. 125: “Noi giudichiamo e distinguiamo il bene e il male avendo in mente alcuni eventi o alcune persone, assenti nel tempo e nello spazio, che sono diventati un esempio. E di esempi del genere ce ne sono tanti. Possono essercene tra le figure di un passato ormai remoto e possono essercene anche tra coloro che ci vivono accanto. Non c’è bisogno poi che si tratti di persone realmente esistite. Come Jefferson notò una volta: ‘L’omicidio irreali di Duncan da parte di Macbeth’ suscita in noi ‘un grande orrore della malvagità, quanto l’omicidio reale di Enrico IV’”.

⁷⁹² Arendt, “Some Questions”, p. 144; trad. it., p. 125: “Le dande del giudizio, sono poi anche i principali cartelli stradali in campo morale”.

Nel suo interessante articolo Kristie McClure si riferisce al saggio della Arendt su Little Rock. “The proprieties of judgment underlying Arendt’s reportage (on Little Rock)...foreground attentiveness to the particularity of the particulars of Little Rock, to their status, that is, as examples: ‘The point of departure for my reflections was a picture in the newspaper, showing a Negro girl on her way home from a newly integrated school; she was persecuted by a mob of white children, protected by a white friend of her father, and her face bore witness to the obvious fact that she was not precisely happy’” (Kristie M. McClure, “The Odor of Judgment: Exemplarity, Propriety, and Politics in the Company of Hannah Arendt”, in *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis, 1997, p. 66).

Successivamente, la McClure riassume il modo di giudicare nel seguente modo: “political judgment, for Arendt’s critics, was a matter of applying rules and principles to particular cases” per esempio, “a process of reasoning from principles...Arendt’s thinking (proceeded) from examples”. Esso è caratterizzato da un “attention to particulars”, a “tacking back and forth across indistinct distinctions”, e un “reliance on narration” (McClure, “Odor of Judgment”, p. 78).

nostre azioni sembra pieno di intuizioni preziose. Come le azioni sono sempre particolari e concrete, esso crea senso quando cerca qualcosa di particolare e concreto diretto a loro. Su come noi scegliamo i nostri esempi, la Arendt non dice molto⁷⁹³. Sembra che per lei, la scelta degli esempi sia un argomento di auto-evidenza: nella nostra propria presenza, noi sapremo qual è l'esempio migliore. Qui, noi abbiamo già menzionato il ripetersi del problema. La Arendt è silente sul ruolo che la virtù gioca per la conoscenza. L'influenza senza dubbio percorre entrambe le strade: l'esempio che è presentato a una persona e che sceglie come ruolo di modello influenzerà il suo carattere. Allo stesso tempo, è precisamente il carattere di una persona che influenza il modo in cui un esempio dato apparirà a lui⁷⁹⁴.

Se vogliamo cercare una "rima" tra il pensiero della Arendt e la Teologia Cristiana, noi potremo cercare nella valutazione (apprezzamento) della "dignità" (decoro) o il significato del particolare. La Teologia Cristiana focalizza un evento, che è sempre qualcosa di particolare. Il particolare evento cristiano rivendica l'assoluta validità, è chiaro che per la cristianità discutere l'importanza del particolare non implica cadere nel relativismo. Nella sua discussione sull'etica cristiana, Hans Urs von Balthasar, per es., non parla di astratte norme universali ma di Cristo come "l'imperativo categorico concreto"⁷⁹⁵.

ii. La "mentalità allargata"

Per la Arendt, il secondo positivo effetto-collaterale del pensare ha a che fare col giudizio con il ruolo dell'immaginazione nell'attività del pensare. Come una persona esercita la sua immaginazione nel pensare, lui può chiamare immediatamente esso nel giudizio. Lui svilupperà quello che Kant chiama una "mentalità allargata", permettendo alla persona di immaginare come egli potrebbe sentire nella situazione specifica di qualcun altro e così basare i suoi giudizi sul *common sense*⁷⁹⁶. Innanzitutto, discuteremo la natura dell'immaginazione, come la intende la Arendt, e poi esamineremo nel dettaglio come lei intende il suo significato per il giudizio.

La Arendt argomenta che in ordine al pensare noi dobbiamo ritrarci –mentalmente– dalla immediatezza del "mondo delle apparenze", il mondo come oggetto immediato della nostra percezione sensoriale. Pensare richiede una certa distanza dall'oggetto del pensiero: "The moment

⁷⁹³ Cfr., Lawrence J. Biskowski, "Practical Foundations for Political Judgment: Arendt on Action and World", in *The Journal of Politics* 55, no. 4 (1993), p. 869: "Arendt says little in her lectures, or in her treatises on thinking and willing, about how we actually choose our exemplars, how we might distinguish between better and worse examples, and so forth".

⁷⁹⁴ Cfr., Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 5, 1114b1; cfr., Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, I-II, 9, 2.

⁷⁹⁵ J. Ratzinger e H. Urs von Balthasar, *Principi di Moralità Cristiana*,

⁷⁹⁶ Cfr., Arendt, "Some Questions", p. 138: "The very ground from which judgment springs wherever it is exercised, according to Kant, is common sense"; trad. mia: "Il senso comune è il fondamento su cui poggia il giudizio, ovunque è esercitato"; trad. it. pp. 119-120: "Il senso comune, che per Kant è il fondamento su cui poggia il giudizio, qualunque sia il suo ambito di applicazione". A nostro avviso questo passaggio introduce la questione del common sense che sarà affrontato nel dettaglio, nell'ultimo capitolo del presente lavoro.

we start thinking on no matter what issue we stop everything else, and this everything else, again whatever it may happen to be, interrupts the thinking process”⁷⁹⁷. La Arendt evidenzia che fino a quando noi siamo con qualcuno, generalmente non pensiamo a lui, allora dobbiamo ritrarci dalla presenza delle altre persone. Allora noi saremo attivamente “assenti” a noi stessi, mentalmente: “For thinking...withdrawal from the world of appearances is the only essential precondition. In order for us to think about somebody, he must be removed from our presence; so long as we are with him we do not think either of him or about him; thinking always implies remembrance; every thought is strictly speaking an after-thought. It may, of course, happen that we start thinking about a still present somebody or something, in which case we have removed ourselves surreptitiously from our surroundings and are conducting, ourselves as though we were already absent”⁷⁹⁸.

Sebbene pensare richiede un ritiro dalle cose immediatamente a portata di mano, essa è una attività intenzionale. Noi non stiamo ancora pensando; ma stiamo già pensando a qualcosa. Quindi, la cosa su cui stiamo pensando, sebbene in un sicuro modo assente, deve allo stesso tempo essere presente. Questo è il contesto nel quale la Arendt discute il ruolo dell’immaginazione, per es., il problema di spiegare come un pensiero adatto agli oggetti può essere entrambi: assente e presente allo stesso tempo, ma sotto aspetti diversi.

Excursus: L’immaginazione.

I dettagli della relazione della Arendt dell’immaginazione e la sua intenzione con le altre “facoltà” o capacità umane sono piuttosto complesse, e talora la Arendt non sembra essere rigida con la terminologia, che non facilita le cose. Se noi prendiamo tutti i passaggi in *The Life of the Mind* in cui lei scrive sull’immaginazione, noi possiamo dare, comunque, un quadro unificato. Allora appare che l’immaginazione ha due interrelazioni (relazioni reciproche) ma distinte funzioni, per cui la ragione sarebbe, su suggerimento della Arendt, introduce la distinzione tra immaginazione riproduttiva e produttiva: “The ability to create fictive entities *in* your mind, such as the unicorn and the centaur, or the fictitious characters of a story, an ability usually called *productive* imagination, is actually entirely dependent upon the so-called reproductive imagination; in ‘productive’ imagination, elements from the visible world are rearranged, and this is possible

⁷⁹⁷ Arendt, “Thinking and Moral Considerations”, p.165; trad. it., p. 142: “Poichè è vero che quando noi cominciamo a pensare a qualcosa subito smettiamo di fare ciò che stavamo facendo, ed è vero che quando riprendiamo a farlo smettiamo subito di pensare”.

⁷⁹⁸ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 78; trad. it., p. 161: “Per il pensiero...il ritrarsi dal mondo delle apparenze rappresenta la sola condizione essenziale. Perché noi si pensi a qualcuno, questi deve essere lontano dalla nostra presenza; finchè si è con lui, non si pensa né a lui né su di lui; il pensiero implica sempre il ricordo: ogni pensare è propriamente un ri-pensare. Può certo accadere che si cominci a pensare su qualcuno o qualcosa ancora presenti, nel qual caso ci siamo allontanati clandestinamente da ciò che ci circonda, ci stiamo comportando come se fossimo già assenti”.

because the elements, now so freely handled, have already gone through the de-sensing process of thinking”⁷⁹⁹. Il problema, qui, è che la Arendt definisce che cos’è l’immaginazione produttiva, per es., “the ability to create fictive entities *in your mind*”, lei non definisce esplicitamente l’immaginazione riproduttiva. Qui c’è, comunque, la convincente evidenza che l’immaginazione riproduttiva è responsabile del processo di de-percezione e che l’ultima parola del passaggio appena citato, “pensare”, è piuttosto un modo di parlare sciolto o una scivolata della penna⁸⁰⁰. Come a “pensare”, dal resto del libro, che noi esaminiamo, che rigidamente parlare non è un processo di de-percezione ma un dialogo interiore tra me e me stesso, intento alla ricerca del significato. Inoltre, ci sono molti passaggi in cui impariamo che il processo di de-percezione è precisamente il lavoro dell’immaginazione e non del pensare, mentre il pensare, nel concreto, dipende dal suo esercizio sul precedente processo di de-percezione dell’immaginazione: “The capacity to transform sense-objects into images is called ‘imagination’. Without this faculty, which makes present what is absent in a de-sensed form, no thought processes and no trains of thought would be possible at all”⁸⁰¹.

“Not sense perception, in which we experience things directly and close at hand, but imagination, coming after it, prepares the objects of our thought...By repeating in imagination, we *de-sense* whatever had been given to our sense”⁸⁰².

“Imagination...transform a visible object into an invisible image, fit to be stored in the mind”⁸⁰³.

C’è anche una traccia interna nel passaggio sotto la discussione per la tenuta che da “the de-sensing process of thinking” la Arendt intende riferirsi alla “reproductive imagination”. Dato che la Arendt prova a distinguere “productive” da “reproductive imagination”, esso sarebbe occasionale se lei avesse definito solo uno e non l’altro. Lei ci dice che “productive imagination” è, per es., “the ability to create fictive entities *in your mind*”⁸⁰⁴. Lei non esplicita quello che l’immaginazione riproduttiva è o che cosa fa, ma parla solo di “processo di de-percezione del pensare”, che è il solo adatto a fare da contro-parte all’immaginazione produttiva nel passaggio.

⁷⁹⁹ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 86; trad. it., p. 170: “L’attitudine a creare esseri fantastici *nella* propria mente, come l’unicorno, il centauro, o i personaggi d’invenzione di un racconto –l’attitudine che si suole denominare *produttiva* –è in realtà completamente subordinata alla cosiddetta immaginazione riproduttiva: l’immaginazione ‘produttiva’ non fa che riorganizzare e ridisporre elementi del mondo visibile, e ciò è possibile in quanto tali elementi, manipolati ora così liberamente, sono già passati attraverso il processo di desensibilizzazione del pensiero”.

⁸⁰⁰ Noi ricordiamo che la Arendt non visse a sufficienza per rivedere il testo. Questa, comunque, è l’opinione di Kamposki, p. 127.

⁸⁰¹ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 85; trad.it., p. 169: “la capacità di trasformare oggetti sensibili in immagini diamo il nome di ‘immaginazione’. Senza tale facoltà, che rende presente ciò che è assente in forma de-sensibilizzata, nessun processo, nessuna sequenza di pensiero sarebbero possibili”.

⁸⁰² Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, pp. 86-87; trad. it., p. 170: “Non la percezione dei sensi, in cui esperiamo le cose direttamente e da vicino, ma l’immaginazione che le succede prepara gli oggetti per il pensiero...Mediante il ripetere dell’immaginazione, tutto ciò che sia dato ai nostri sensi si *de-sensibilizza*”.

⁸⁰³ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 77; trad. it., p. 160: “L’immaginazione...trasforma un oggetto visibile in un’immagine invisibile, idonea a essere immagazzinata nella mente”.

⁸⁰⁴ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 86; trad. it., p. 170: “il processo di desensibilizzazione del pensiero...distingue l’immaginazione produttiva da quella riproduttiva...l’immaginazione produttiva...è l’attitudine a creare esseri fantastici *nella* propria mente”.

Noi abbiamo argomentato che questa situazione perché alla nostra mente, la distinzione tra immaginazione produttiva e riproduttiva ci può aiutare a comprendere che cosa per la Arendt significa immaginazione. In assenza di questa distinzione, la sua differente definizione dell'immaginazione potrebbe confondere. Talora, noi leggiamo che l'immaginazione è il potere che trasforma il particolare dato dai sensi in esperienza nell'immaginazione invisibile, che presumibilmente è quello che “de-percettizza” significa: “Imagination...transforms a visible object into an invisible image, fit to be stored in the mind”⁸⁰⁵. “Imagination...prepares the objects of our thought...By repeating in imagination, we *de-sense* whatever had been given to our sense”⁸⁰⁶. Tal'altra, l'immaginazione, per la Arendt, è non la possibilità dell' “image-ing” i particolari dati nella percezione sensibile, ma la possibilità della rappresentazione, per es., “*the mind's faculty of having present to itself what is absent from the senses*. Re-presentation, making present what is actually absent, is the mind's unique gift...This gift is called *imagination*, defined by Kant as ‘the faculty of intuition even without the presence of the objects’”⁸⁰⁷. Ora, “making present what is actually absent” non è lo stesso come “transforming a visible object into an invisible image, fit to be stored in the mind”⁸⁰⁸ sebbene la forma più chiara è affidata successivamente.

Questo sembra opportuno a introdurre la distinzione tra immaginazione riproduttiva e produttiva: l'immaginazione riproduttiva “de-sensibilizza”, l'immaginazione ricevuta dalla percezione dei sensi, così come esso lo rende immagazzinato nella memoria.

L'immaginazione produttiva avvicina queste “immagini invisibili” prodotte dall'immaginazione riproduttiva e immagazzinata nella memoria, ora maneggiandole liberamente e sistemandole conformemente al suo buon utilizzo⁸⁰⁹.

Equipaggiati con la distinzione tra immaginazione riproduttiva e produttiva, noi possiamo analizzare quella che è forse la più tecnica ma anche la più istruttiva relazione del processo (lavoro) dell'immaginazione e il suo ruolo nel processo che conduce dalla percezione sensoriale dell'oggetto all'oggetto del pensiero. La Arendt commenta Agostino per la sua spiegazione di quello che accade nella mente sulla strada dalla percezione sensoriale al pensiero. Essa sembra essere la “best

⁸⁰⁵ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 77; trad. it., p. 160: “L'immaginazione...trasforma un oggetto visibile in un'immagine invisibile, idonea a essere immagazzinata nella mente”.

⁸⁰⁶ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 86-87; trad. it., p. 170: “l'immaginazione...prepara gli oggetti per il pensiero... Mediante il ripetere dell'immaginazione, tutto ciò che sia dato ai nostri sensi si *de-sensibilizza*”.

⁸⁰⁷ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 76 (corsivo dell'autore); trad. it., pp.158-159: “*la facoltà della mente di aver presente a se stessa ciò che è assente ai sensi*. La rappresentazione (nel senso di ri-presentazione) che rende presente ciò che di fatto è assente, costituisce la dote incomparabile di ogni mente...tale dote ha nome immaginazione, definita da Kant ‘la facoltà d'intuizione anche senza la presenza dell'oggetto’”.

⁸⁰⁸ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 77; trad. it., p. 160: “rende presente ciò che è assente”...(L'immaginazione)...“trasforma un oggetto visibile in un'immagine invisibile, idonea a essere immagazzinata nella mente”.

⁸⁰⁹ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 86; trad. it., p. 170.

description”di cui lei è consapevole e che sembra fare propria⁸¹⁰. Citando dal Libro XI del *De Trinitate* di Agostino, la Arendt scrive: “Sense perception, ... ‘the vision, which was without when the sense was formed by a sensible body, is succeeded by a similar vision within’, the image that represents it. This image is then stored in memory, ready to become a ‘vision in thought’ the moment the mind gets hold of it”⁸¹¹.

La “visione interna” sembra riferirsi al prodotto dell’immaginazione riproduttiva, esso è una “de-sensed”, invisibile immagine, “stored in memory” non è lo stesso come la “vision in thought”, che viene a esistere quando “the mind gets hold of” l’immagine immagazzinata nella memoria: “ ‘What remains in the memory...is one thing, and...something else arises when we remember’, for ‘what is hidden and retained in the memory is one thing, and what is impressed by it in the thought of the one remembering is another thing’. Hence, the thought-object is different from image, as the image is different from the visible sense-object whose mere representation it is”⁸¹².

La “visione del pensiero” che arriva quando noi ricordiamo sembra essere il risultato dell’ “immaginazione produttiva”. I miei sensi presentano l’oggetto sensibile. L’immaginazione riproduttiva produce un’ “immagine invisibile” dell’oggetto sensibile “de-sensibilizza” esso e lo immagazzina nella memoria. L’immaginazione produttiva avvicina l’immagine immagazzinata nella memoria quando noi ricordiamo. Questo non è fissato a queste immagini ma può liberamente riassetare (riordinare) esso⁸¹³. Schematicamente espresso esso sembra che per Agostino, come la Arendt lo legge, il processo dall’oggetto-sensibile all’oggetto-pensato muove lungo le linee indicate nel seguente schema:

“Oggetto” : un uomo e un cavallo

“Visione senza” –oggetti-sensi

“Visione interiore” come il risultato della prima trasformazione –invisibile, “de-sensibilizzata immagine immagazzinata nella memoria

“Visione nel pensiero” come il risultato di una seconda trasformazione – oggetti-pensiero: es., un uomo e un cavallo, un centauro

⁸¹⁰ Cfr., Dean Hammer, “Freedom and Fatefulness: Augustine, Arendt and the Journey of Memory”, in *Theory, Culture and Society* 17, no. 2 (2000), p. 96: “It is this Augustinian notion of memory...that underlies Arendt’s notion of judgment”.

⁸¹¹ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 77; trad. it., pp. 159-160: “La percezione sensibile... ‘la visione che si produceva all’esterno, quando il senso era informato da un corpo sensibile, è sostituita da una visione consimile all’interno’, l’immagine che la rappresenta. Questa immagine viene allora depositata nella memoria, pronta a diventare una ‘visione del pensiero’ non appena la mente se ne impadronisca”.

⁸¹² Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 77; trad. it., p. 160: “ ‘Ciò che rimane nella memoria...è una cosa, ...altra cosa l’immagine evocata nel ricordo’, poiché ‘una cosa è ciò che è nascosto e ritenuto nella memoria, altra cosa è ciò che la memoria imprime nel pensiero di colui che ricorda’. Perciò, l’oggetto del pensiero è differente dall’immagine, come l’immagine differisce dall’oggetto visibile del senso di cui è semplice rappresentazione”.

⁸¹³ La differenza tra immagine come “vision within”, immagazzinata nella memoria, e il pensiero oggetto come “vision of thought” è evidente dal fatto che noi possiamo ricordare cose che abbiamo percepito ma mai consapevolmente pensato. Vedi nota di Kamposki a p. 300.

“Facoltà”: percezione sensibile

Immaginazione riproduttiva (fare l’immagine)

Immaginazione produttiva: Rappresentazione/Ricordare

Pensare.

La duplice trasformazione dell’oggetto sensibile per la Arendt è proprio la condizione per il pensiero concettuale. Poiché la mente non è fissata all’immagine attuale immagazzinata nella memoria, esso può “go fuhrter”, esso può liberamente selezionare e riorganizzare le cose “that cannot be remembered because they were never present to sense experience”: “It is because of this twofold transformation that thinking ‘in fact goes even further’, beyond the realm of all possible imagination, ‘when our reason proclaims the infinity of number which no vision in the thought of corporeal things has yet grasped’ or ‘teaches us that even the tiniest bodies can be divided infinitely’. Imagination, therefore, which transforms a visible object into an invisible image, fit to be stored in the mind, is the condition *sine qua non* for providing the mind with suitable thought-objects; but these thought-objects come into being only when the mind actively and deliberately remembers, recollects and selects from the storehouse of memory whatever arouses its interest sufficiently to induce concentration; in these operations the mind learns how to deal with things that are absent and prepares itself to ‘go further’, toward the understanding of things that are always absent, that cannot be remembered because they were never present to sense experience”⁸¹⁴.

Nel suo saggio “Thinking and Moral Considerations” dove lei presenta la relazione della memoria e l’immaginazione è praticamente la stessa strada come rivela in *The Life of the Mind*, la Arendt conclude la sua discussione con una osservazione che suggerisce che il suo primario interesse è nell’immaginazione produttiva, il tipo di immaginazione che rende presente quello che è assente e permette di pensare: “Augustine...seems to suggest that reason can reach out to the totally absent only because the mind, by virtue of imagination and its re-presentations, knows how to make present what is absent and how to handle these absences in remembrance, that is, in thought”⁸¹⁵.

⁸¹⁴ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 77; trad. it., p. 160: “E’ a causa di questa duplice trasformazione che il pensiero ‘di fatto va anche oltre’, ben oltre la sfera di ogni possibile immaginazione, ‘quando la ragione proclama l’infinità del numero che nessuna visione nel pensiero di cose corporee ha mai afferrato’ o ‘ci insegna che anche i corpi più piccoli sono divisibili all’infinito’. L’immaginazione, pertanto, che trasforma un oggetto visibile in un’immagine invisibile, idonea a essere immagazzinata nella mente, costituisce la condizione *sine qua non* per fornire alla mente convenienti oggetti di pensiero; ma tali oggetti di pensiero, a loro volta, vengono alla luce solo quando la mente ricorda in modo attivo e deliberato, raccoglie e trascoglie dal deposito della memoria tutto ciò che desti il suo interesse in maniera sufficiente da causare concentrazione. In queste operazioni la mente apprende come affrontare e trattare le cose che sono assenti, e si prepara insieme ad ‘andare oltre’, verso la comprensione di cose che sono per sempre assenti, di cui non può esservi ricordo perché non sono mai state presenti all’esperienza sensibile”.

⁸¹⁵ Arendt, “Thinking and Moral Considerations”, p. 284, nota 8; trad. it. p. 143, nota 8: “Agostino...sembra però insinuare che la ragione può raggiungere e toccare ciò che è totalmente assente solo perché la mente, in virtù dell’immaginazione e della sua ri-presentazione, sa come rendere presente ciò che è assente e come maneggiare queste assenze nel ricordo, vale a dire nel pensiero”.

Quindi, noi speriamo di aver chiarificato il significato dell'immaginazione in Arendt. Il significato è duplice. Innanzitutto, c'è una immaginazione "riproduttiva", che, "de-sensibilizza" gli oggetti dell'esperienza sensibile, produce "immagini invisibili" di questi, che allora sono immagazzinate nella memoria. Questo, comunque, non è il senso dell'immaginazione che sarà importante per il giudizio, come come esso sembra che, perfino il più alto animale possiede una facoltà di questo tipo. Cani e gatti, per es., possono certamente ricordare una persona quando la rivedono, questo preassume un qualche tipo di "immagine" di quella persona che è immagazzinata nella loro memoria. Infatti che loro possono riconoscere qualcuno quando la rivedono, non significa che loro possono "pensare" a lui quando non è presente. Per questo, quello che è necessario è l'immaginazione nel suo secondo senso: l'immaginazione "produttiva", che attivamente avvicina (estende) dal "magazzino della memoria" le immagini precedentemente immagazzinate dentro, quindi rendono qualcosa presente nel pensiero che è realmente assente. L'immaginazione è quindi la facoltà di "presentare"- rendere presente- quello che è assente.

Mentre il lavoro dell'immaginazione riproduttiva è qualcosa che appena "accade"-impressiona i nostri sensi sono immagazzinati nella memoria benchè noi lo vogliamo o no- l'operazione dell'immaginazione produttiva è sotto il controllo della nostra volontà. Noi possiamo e qualche volta abbiamo bisogno di fare uno sforzo per ricordare, specialmente se qualcuno ci pone una domanda a cui non abbiamo mai pensato o non abbiamo pensato per lungo tempo, per es. quale era il nome del nostro insegnante di prima elementare; il nome non è definitivamente immagazzinato nella nostra memoria, benchè noi necessitiamo di fare qualche ricerca. Senza dubbio, noi potremo sbagliare a ricordare, benchè proviamo. E' solo il fare lo sforzo, non il successo che è sotto il controllo della nostra volontà. E ancora, come il lavoro dell'immaginazione produttiva è un'attività che non accade automaticamente, che talora richiede sforzo, e che è sotto il controllo della nostra volontà, esso sembrerà che essa è un'attività che la persona può "train"⁸¹⁶ coltivare. L'immaginazione produttiva sembra essere una facoltà di lavorare che una persona può migliorare col suo utilizzo, così come si migliora la corsa, correndo, e col contare si migliora il conto.

Ora per la Arendt, ogni volta che noi pensiamo, noi abbiamo bisogno di usare la nostra immaginazione produttiva. La ragione (motivo) è per lei che, ogni volta che noi pensiamo, noi pensiamo a qualcosa che è assente o noi agiamo come se queste cose fossero assenti. Infatti, poiché il pensare necessariamente dipende dal nostro uso delle immagini immagazzinate nella memoria, la Arendt può dire, "thinking always implies remembrance; every thought is strictly speaking an after-

⁸¹⁶ Cfr., Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 43: "To think with an enlarged mentality means that one trains one's imagination to go visiting".

thought”⁸¹⁷. Con la sua stretta identificazione del pensare col ricordare, la Arendt non vuole restringere il pensare al richiamo di un’esperienza passata, come quando noi pensiamo indietro agli anni della scuola e le avventure fatte con i nostri amici di allora. Piuttosto, lei prende il ricordo in un senso ampio. Pensare è ricordare non nel senso che pensare è sempre su un’esperienza passata, ma per quanto il pensare è vicino a un’esperienza passata: “Before we raise such questions as What is happiness, what is justice, what is knowledge, and so on, we must have seen happy and unhappy people, witnessd just and unjust deeds, experienced the desire to know and its fulfillment or frustration”⁸¹⁸. Esperienza concreta è la prima. Quando noi pensiamo –su qualcosa –noi ricordiamo queste esperienze. Quindi, quando pensiamo, noi abbiamo bisogno dell’immaginazione, “the faculty of intuition even without the presence of the objects”, la “capacity for making present what is absent”⁸¹⁹.

A questo punto, lasciamo brevemente la traccia dei nostri passi. Lo scopo è quello di presentare e chiarificare l’argomento della Arendt per le implicazioni morali del pensare. Così abbiamo mostrato la stretta connessione tra pensare e l’immaginazione produttiva. Quello che resta da mostrare è la relazione tra immaginazione e giudizio. L’immaginazione allora funzionerà come termine intermedio, e l’argomento, nella sua sintetica forma è quello che per quanto pensare allena (educa) l’immaginazione, ha effetto positivo sul giudizio, che necessita dell’immaginazione per il suo esercizio. Più schematicamente, l’argomento muove lungo queste linee:

- 1) Tutto il pensare è ricordare.
- 2) Tutto il pensare richiede l’esercizio dell’immaginazione.
- 3) L’utilizzo dell’immaginazione talora richiede sforzo. Il suo utilizzo è esteso sotto il ponderato controllo della volontà.
- 4) Una facoltà o capacità che richiede sforzi e che è sotto il deliberato controllo della volontà è generalmente perfezionato dall’esercizio.
- 5) Pensare perfeziona o allena (educa) l’immaginazione.
- 6) L’immaginazione è cruciale per l’opportuno esercizio dell’estetica, della morale, e del giudizio politico: esso è moralmente altamente rilevante.
- 7) Pensare ha ripercussioni morali.

⁸¹⁷ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 78; trad. it., p. 161: “il pensiero implica sempre il ricordo: ogni pensare è propriamente un ri-pensare”

⁸¹⁸ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, pp. 86-87; trad. it., p. 170: “Prima di formulare interrogazioni quali ‘Che cos’è la felicità’, ‘Che cos’è la giustizia’, ‘Che cos’è la conoscenza’, e così via, occorre aver veduto persone felici o infelici, occorre aver assistito ad azioni giuste o ingiuste, aver sperimentato il desiderio di sapere col suo esaudimento o la sua frustrazione”.

⁸¹⁹ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 76; trad. it., p. 159: “la facoltà d’intuizione anche senza la presenza dell’oggetto. La facoltà della mente di rendere presente ciò che è assente”.

Così abbiamo argomentato i punti da 1 a 5; il punto 7 risulta dal 5 e 6. Quello che resta da mostrare è il punto 6, per es., la relazione tra immaginazione e giudizio.

Applicazione: Immaginazione e Giudizio

La strada che conduce la Arendt dall'immaginazione al giudizio va con la strada della sua nozione di *common sense*. Con *common sense* lei intende un "sense which fits us into a community with others, makes us members of it and enables us to communicate (about) things given by our five private senses"⁸²⁰. Questo *sensu commune*, che la Arendt chiama "the mother of judgment"⁸²¹, dipende dall'aiuto dell'immaginazione per quanto esso prova a "have present in itself all those who actually are absent"⁸²². Prendere nella relazione il punto di vista degli altri e "I can think...in place of everybody else"⁸²³, è importante per i miei giudizi particolari al punto che come le mie affermazioni intendono essere più allora che indicazioni delle mie proprie idiosincratichè preferenze: "When somebody makes the judgment, this is beautiful, he does not mean merely to say this pleases me (as...for instance, chicken soup may please me but may not be pleasant to others)"⁸²⁴. Piuttosto, "he claims assent from others...and hopes that this judgment will carry a certain general, though perhaps not universal, validity"⁸²⁵. Quando guardo le Cascate del Niagara per la prima volta, esclama: "Questo è assolutamente sublime", io non faccio semplicemente un'affermazione sui miei sentimenti ma sulle Cascate stesse; io spero di pronunciare un'affermazione che può esigere validità generale⁸²⁶. Ora supponiamo che qualcuno non sia d'accordo con me, che mi lascia all'inizio sbigottito. Io inizierò a capire il mio interlocutore solo quando dirà che lui è un abitante del luogo, vivendo per anni accanto alle Cascate. Col tempo si è abituato a quello spettacolo, e ora chiama "proprio bello"- ciò che per il visitatore è inizialmente incomprensibile. O io scopro che la persona

⁸²⁰ Arendt, "Some Questions", p. 139 (la parola in parentesi è nel testo originale e alla nostra mente facilita la comprensione del testo della Arendt; cfr., Papers, "Some Questions", manoscritto p. 024647); trad. it., p. 120: "Senso comune a tutti noi, ma quel senso che alla lettera ci rende una comunità, che ci rende membri di questa comunità, permettendoci così di comunicare anche su cose alle quali noi tutti abbiamo accesso tramite i nostri cinque sensi, che sono sensi privati".

⁸²¹ Arendt, "Some Questions", p. 141; trad. it., p.122: "paternità del giudizio".

⁸²² Arendt, "Some Questions", p. 140; trad. it., p. 121: "può rendere presente tutto ciò che è assente".

⁸²³ Arendt, "Some Questions", p. 140; trad. it., p. 121: "Può pensare... al posto di chiunque altro".

⁸²⁴ Arendt, "Some Questions", p. 140, (Dove noi mettiamo elisione, Kohn aggiunge un "if" al testo originale della Arendt, cfr., Arendt, Paper, "Some Questions", manoscritto p. 024647); trad. it., p. 121: "Quando qualcuno elabora un giudizio, 'questo è bello', non intende dire soltanto che quel certo qualcosa gli piace (allo stesso modo in cui può piacermi la zuppa di pollo, che può magari non piacere a qualcun altro)".

⁸²⁵ Arendt, "Some Questions", p. 140; trad. it., p. 121: "reclama pure l'assenso degli altri...e spera di conseguenza che il suo giudizio possa assumere una portata e una validità, se non universale, quantomeno generale".

⁸²⁶ Cfr., Clive Staples Lewis, *The Abolition of Man*, New York, 1955, p. 25: "Until quite modern times all teachers and even all men believed the universe to be such that certain emotional reactions on our part could be either congruous or incongruous to it -believed, in fact, that objects did not merely receive, but could merit, our, approval or disapproval, our reverence, or our contempt. The reason why Coleridge agreed with the tourist who called the cataract sublime and disagreed with the one who called it pretty was of course that he believed inanimate nature to be such that certain responses could be more 'just' or 'ordinate' or 'appropriate' than others".

che non è d'accordo con il mio giudizio è una madre che ha perso suo figlio in un incidente sulle Cascate; lei ora le chiama "terribili e violente". Io inizio a pensare nel luogo di tutti gli altri quando io realizzo che il mio proprio giudizio, anche, è condizionato da una certa prospettiva –io sono qualcuno che vede le Cascate per la prima volta e non ho cattiva memoria in coincidenza con loro. Io inizio a sviluppare quello che Kant chiama una "enlarged mentality"⁸²⁷, quando io tento di considerare come io mi sentirei se io vivessi nella città delle Cascate del Niagara o io avessi perso un figlio in quel posto. Come io guardo le Cascate da queste differenti prospettive, io riconosco che questi differenti giudizi su questo e la stessa cosa ha validità per tutti, anche sebbene per un suo diverso aspetto, essi sembrano incompatibili. Nelle parole della Arendt, "The validity of such judgments would be neither objective and universal (-as in: 'two and two equal four'-) nor subjective, depending on personal whims (-as in: 'chicken soup peases me'-), but intersubjective or representative"⁸²⁸. In ordine alla capacità di dare giudizi che sono di validità inter-soggettiva o rappresentativa, io ho bisogno di pensare al posto di chiunque altro; io ho bisogno di una "mentalità allargata". Ora, "this kind of representative thought... (is) possible only through imagination"⁸²⁹.

Nel suo proprio esempio di giudizio basato su un pensiero rappresentativo, la Arendt rende esso chiaro che prendendo nella relazione la situazione e la prospettiva delle altre persone non implica fare del loro giudizio il mio proprio; io non faccio che "count noses"così come giungere alla opinione della maggioranza: "Suppose I look at a specific slum dwelling and I perceive in this particular building the general notion which it does not exhibit directly, the notion of poverty and misery. I arrive at this notion by representing to myself how I would feel if I had to live there, that is I try to think in the place of the slum-dweller. The judgment I shall come up with will by no means necessarily be the same as that of the inhabitants whom time and hopelessness may have dulled to the outrage of their condition, but it will become an outstanding example for my further judging of these matters. Furthermore, while I take into account others when judging, this does not mean that I conform in my judgment to their's. I still speak with my own voice and I do not count noses in order to arrive at what think is right"⁸³⁰.

⁸²⁷ Arendt, "Some Questions", p. 140; trad. it., p. 121: "mentalità allargata".

⁸²⁸ Arendt, "Some Questions", p. 141; trad. it., p. 122: "La validità di giudizi simili, così, non sarà né oggettiva né universale, né puramente soggettiva e squisitamente personale, ma intersoggettiva e rappresentativa".

⁸²⁹ Arendt, "Some Questions", p. 141; trad. it., p. 122: "E questo tipo di pensiero rappresentativo (è) possibile solo grazie all'immaginazione".

⁸³⁰ Arendt, "Some Questions", pp. 140-141; trad. it., p. 121: "Poniamo che io guardi una certa catapecchia e percepisca in questa certa costruzione l'idea generale, di povertà e miseria. Io giungo a questa idea rappresentandomi come potrei sentirmi se dovessi vivere là, cercando cioè di pensare al posto di chi ci vive. E il giudizio che io formulo potrebbe anche non coincidere con quello di quanti in effetti vivono nella catapecchia, abituatisi ormai con il tempo a questa situazione tragica e oltraggiosa. Ma il mio giudizio sarà comunque un esempio eccellente di ogni mio ulteriore giudizio in materia. Non solo, ma 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".

La “mentalità allargata” significa che io proverò a immaginare come io sentirei sotto le condizioni di un’altra persona. Per me “a pensare al posto di un abitante dei bassi fondi”, non implica giudicare la sua situazione nello stesso modo che fa lui. Io potrei veramente essere”inorridito all’ingiustizia(oltraggio) della situazione, mentre io, che vivo in un appartamento confortevole, potrei essere in una posizione per percepire la sua miseria più acutamente, semplicemente perché io sono consapevole che lui ne è privo, mentre io no.

E’ importante notare che mentre la Arendt basa la sua analisi del giudizio su Kant, lei è innovativa rispetto a lui in modo significativo. L’idea del pensiero rappresentativo e *common sense*, l’enfasi su “invocando e valutando (ponderando) silenziosamente i giudizi degli altri”, e il richiamo a superare l’ “egoismo” del singolo appartiene alla Teoria del giudizio estetico di Kant: “This kind of representative thought, which is possible only through imagination, demands certain sacrifices. Kant says, “We must so to speak renounce ourselves for the sake of others”...The reason in common sense. If common sense, the sense through which we are members of a community, is the mother of judgment, then not even a painting or a poem, let alone a moral issue, can be judged without invoking and weighing silently the judgments of others... “In taste”, Kant says, “egoism is overcome”- we are considerate in the original sense of the word, we consider the existence of others and we must try to win their agreement, “woo their consent”, as Kant put it”⁸³¹.

La divergenza significativa da Kant consiste nell’applicazione della sua idea anche alla morale e non solo al giudizio estetico. Per il miglioramento morale, Kant non fece vedere alcun bisogno di invocare il *common sense* o per lo sviluppo della “mentalità allargata”: “In Kantian morality, nothing of this sort is necessary: we act as intelligible beings and the laws we follow would have validity for all intelligible beings –including the inhabitants of other planets, the angels, and God himself”⁸³².

Quindi, come la Arendt lo legge, Kant non pensa che i giudizi siano necessari nell’etica qualcosa di più che nelle matematiche. Una persona non pronuncia un “giudizio” affermando che due e due fa quattro; esso è una verità auto-evidente con cui una persona può essere ragionevolmente in disaccordo, e l’argomento morale per lui sono della stessa natura: “The validity of these judgment never has the validity of cognitive or scientific propositions, which are not judgments, properly speaking. (If one says, “The sky is blue” or “Two and two are four”, one is not “judging”; one is

⁸³¹ Arendt, “Some Questions”, pp. 141-142; trad. it., p. 122: “E questo tipo di pensiero rappresentativo, possibile solo grazie all’immaginazione, richiede alcuni sacrifici. Kant dice: “Dobbiamo, per così dire, rinunciare a noi stessi per amore degli altri”...La ragione di questo è il senso comune. Se al senso comune, vale a dire al senso in virtù del quale noi siamo membri di una comunità va ascritta la paternità del giudizio, allora neppure un dipinto o un poema, lasciando da parte tutti i problemi morali, può essere giudicato senza evocare e pesare silenziosamente il giudizio degli altri... “Nel gusto –dice Kant, -l’egoismo è vinto” e noi siamo riguardosi nel senso originario della parola, nel senso cioè che abbiamo riguardo per gli altri e cerchiamo di ottenere il loro assenso, “cerchiamo il loro consenso”, come scrive Kant”.

⁸³² Arendt, “Some Questions”, p. 142; trad. it., pp. 122-123: “Nella morale kantiana, nulla del genere è necessario: noi agiamo come esseri intelleggibili –dei quali possono far parte anche abitanti di altri pianeti, angeli, e lo stesso Dio”.

saying what is, compelled by the evidence either of one's senses or one's mind). Similarly, one can never compel anyone to agree with one's judgments –“This is beautiful”or “This is wrong” (Kant does not believe that moral judgment are the product of reflection and imagination, hence they are not judgments strictly speaking); one can only “woo”or “court”the agreement of everyone else”⁸³³.

La Arendt, al contrario, pensa che la relazione di Kant del giudizio estetico ci fornisce di un eccellente senno nella natura del giudizio morale⁸³⁴.

Con l'applicazione della teoria del giudizio estetico di Kant alla morale, la Arendt non suggerisce che la moralità è un argomento di piacere e dispiacere arbitrario. Per una volta, anche se l'estetica per Kant sono sul gusto, nella sua visione del gusto stesso non è arbitrario. “Kant was outraged that the question of beauty should be decided arbitrarily, without possibility of dispute and mutual agreement, in the spirit of *de gustibus non disputandum est*”⁸³⁵. Alla sua mente, anche i giudizi di gusto “carry a certain general, though perhaps not universal validity”⁸³⁶. In secondo luogo, abbiamo già discusso il livello del discorso morale della Arendt. Il suo interesse non è con il livello speculativo della coscienza morale con la sua affermazione universale, ma piuttosto con la domanda di quale influenza il comportamento delle persone in concreto e come loro possono distinguere giusto da sbagliato, qui e ora, per cui un intendimento kantiano della conoscenza morale sembra veramente inadeguata. La nostra conoscenza pratica di quello che è da essere fatto è di un tipo che la nostra conoscenza speculativa di ciò che è la situazione.

La conoscenza pratica ammette anche una chiara e luminosa conclusione come a quello che è positivamente fatto –sicuramente può al più essere fatto su qualche cosa che sono negativamente mai essere fatte⁸³⁷. Questo è il motivo per cui il giudizio è necessario⁸³⁸.

⁸³³ Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 72; trad. it., p.

⁸³⁴ Cfr., R. Beiner, “Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures”, *Philosophy and Social Criticism* 23, no. 1 (1997), p. 26: “Arendt draws the surprising conclusion that Kant's aesthetic offers more promise than his moral philosophy of furnishing what she calls, in the Postscriptum to *Thinking*, ‘a halfway plausible theory of ethics’...Presumably, what she has in mind here is that the basic concepts elaborated in §§ 39-41 of the Third *Critique* –communicability, enlarged mentality, common sense, imagination, disinterestedness- promise to do better justice to the intersubjective fabric of moral life than the narrow moral vision of Kantian practical reason; i.e., his concept of the moral subject, abstracted from the larger pattern of social life, confronting imperatives of duty that have been absolutely purified of non-deontological considerations”.

⁸³⁵ Arendt, “Some Questions”, p. 139; trad. it., p. 120: “Kant impazziva all'idea che sulla questione della bellezza si dovesse decidere in maniera arbitraria, senza possibilità di disputa e di accordo reciproco, all'insegna del *de gustibus non disputandum est*”.

Cfr., Arendt, “Crisis in Culture”, in Hannah Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, New York, 1968, p. 222: “Kant was disturbed by the alleged arbitrariness and subjectivity of *de gustibus non disputandum est* (which, no doubt, is entirely true for private idiosyncrasies), for this arbitrariness offended his political and not his aesthetic sense...He insisted, in opposition to the commonplace adage, that taste judgments are open to discussion because ‘we hope that the same pleasure is shared by others’, that taste can be subject to dispute, because it ‘expects agreement from everyone else’”.

⁸³⁶ Arendt, “Some Questions”, p. 140; trad. it., p. 121: “possa assumere una portata e una validità, se non universale, quantomeno generale”.

⁸³⁷ Qui c'è un riferimento alla chiesa cattolica che eviterei

Andiamo indietro al punto in questione: per la Arendt e per Knat per giudicare bene io ho bisogno di usare la mia immaginazione, io devo essere “sollecitato”, per es., all’immagine e prende nella relazione la prospettiva di un altro come io giudico su cosa deve essere fatto⁸³⁹. Allo stesso tempo, l’immaginazione è una facoltà che io esercito costantemente quando penso. D’altra parte, quando io non penso, io non sto esercitando la mia immaginazione, e io potrei miseramente fallire nel mio giudizio. In un passaggio significativo del libro della Arendt su Eichmann –noi lo abbiamo già citato- la Arendt fondamentalmente equipara il fallimento di Eichmann a realizzare ciò che aveva fatto con la sua mancanza di immaginazione: “He *merely*, to put the matter colloquially, *never realized what he was doing*. It was precisely this lack of imagination which enabled him to sit for months on end facing a Germany Jew who was conducting the police interrogation, pouring out his heart to the man and explaining again and again how it was that he reached only the rank of lieutenant colonel in the S.S. and that it had not been his fault that he was not promoted”⁸⁴⁰.

Quindi, per la Arendt, pensare, immaginare e giudicare sono strettamente correlati. Il pensare non ha immediatamente effetti morali. Nessuno diventa buono semplicemente perchè ha capito un teorema morale, o perché è diventato persuaso della verità di una pratica affermazione. Pensare ha, comunque, effetti-collaterali morali. Richiedendo l’uso dell’immaginazione, io aiuterò il singolo a considerare la prospettiva delle altre persone quando io giungo a giudicare su quello che è stato fatto.

c. Pensare e gratitudine

Noi possiamo individuare un terzo potenziale effetto-collaterale del pensare nel lavoro della Arendt suulla questione della consapevolezza o giudizio. Esso riguarda la relazione tra pensare e

⁸³⁸ Cfr., J. Habermas, “Hannah Arendt’s Communication Concept of Power”, in *Social Research* 44, no. 1 (1977), p. 22: “Hannah Arendt...holds fast to be classical distinction between theory and practice; practice rests on opinions and convictions that cannot be true or false in the strict sense”.

Cfr., D. Luban, “Explaining Dark Times: Hannah Arendt’s Theory of Theory”, *Social Research* 50, no.1 (1983), pp. 228-229: “There is no fact of the matter in politics, only a plurality of perspectives...It is not just that it is difficult in practice to ascertain the objective state of affairs. The problem is rather that the objective state of affairs is radically decentered; it offers us no Archimedian point from which it can be comprehended, because every point is Archimedian. Every participant in politics is potentially an initiator of action based on his or her perspective: thus perspectival facts are among the objective facts of the matter. Conversely, no fact bearing on a situation can be translated into action without passing through the eye of the needle that each individual perspective is. Thus *only* perspectival interpretations are politically meaningful”.

⁸³⁹ Cfr., Yarbrough e Stern, “*Vita Activa*”, p. 340: “Arendt’s goal was general communicability among mankind as a whole. This can be achieved by putting ourselves in the place of as many others as possible. Thus, we can view the world from the maximum number of perspectives, refining our original opinions by giving them greater generality. Taking this step is also a function of the imagination. We must ‘train our imagination to go visiting’ in order to gain what Arendt, following Kant, calls the ‘enlarged mentality’”.

⁸⁴⁰ Arendt, *Eichmann*, p. 287; trad. it., p. 290: “Per dirla in parole povere, egli *non capì mai che cosa stava facendo*. Fu proprio questa mancanza di immaginazione che egli potè farsi interrogare per mesi dall’ebreo tedesco che conduceva l’istruttoria, sfogandosi e non stancandosi di raccontare come mai nelle SS non fosse andato oltre il grado di tenente-colonnello e dicendo che non era stata colpa sua se non aveva avuto altre promozioni”.

gratitudine . Noi abbiamo evidenziato che per la Arendt, il pensare è strettamente connesso al ricordare: “Every thought is an after-thought”⁸⁴¹, lei scrive in *The Life of the Mind*. In un altro passaggio dello stesso libro, lei giunge all’identificazione di essi: “Thinking always implies remembrance”⁸⁴². Nella sua lettura di “Some Questions and Moral Philosophy”, lei una volta usa la parola “ricordare” al posto dove probabilmente avrebbe scritto “pensare”: “For us, it is decisive that, as we mentioned before, the faculty of remembering is what prevents wrongdoing”⁸⁴³. Quello che lei, in concreto, aveva prima menzionato era che pensare previene il male; quindi, pensare, nella visione della Arendt, è connesso al passato dell’uomo⁸⁴⁴. Ora, come l’uomo vive la sua vita nella lotta tra passato e futuro, “the quiet of the past” è “the only reality he can be sure of”: “The present, in ordinary life most futile and slippery of the tenses –when I say ‘now’ and point to it, it is already gone –is no more than the clash of a past, which is no more, with a future, which is approaching and not yet there. Man lives in this in-between, and what he calls the present is a life-long fight against the dead weight of the past, driving him forward with hope, and the fear of a future (whose only certainty is death), driving him backward toward ‘the quiet of the past’ with nostalgia for and remembrance of the only reality he can be sure of”⁸⁴⁵.

Fintantochè un uomo è un’esistenza pensante, il suo atteggiamento è caratterizzato dalla serenità, non solo perchè, come “an activity that never has to overcome the distance of matter”, è naturalmente piacevole, ma anche perchè è così “closely connected with the remembrance” e quindi riguarda le cose che sono sicure e certe, quantunque il ricordare può solo inclinare alla “melancholy –according to Kant and Aristotle, the mood characteristic of the philosopher”⁸⁴⁶.

Come noi pensiamo, che implica sempre una riflessione sul nostro passato, noi realizziamo che ciò che è ora una realtà sicura e certa non era necessariamente al completo. Il passato, insieme con la nostra completa esistenza, era data gratuitamente. Nella sua discussione di Heidegger, la Arendt

⁸⁴¹ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 87; trad. it., p. 170: “ogni pensare è sempre un ri-pensare”.

⁸⁴² Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 78; trad. it., p. 161: “il pensiero implica sempre il ricordo”.

⁸⁴³ Arendt, “Some Questions”, p. 124; trad. it., p. 108: “Dal nostro punto di vista, ciò che è davvero decisivo, come detto prima, è che la facoltà di ricordare ci consenta di evitare il male”.

⁸⁴⁴ Cfr., Stan Spyros Draenos, “Thinking Without a Ground: Hannah Arendt and the Contemporary Situation of Understanding”, in *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York, 1979, pp. 214-215: “We say, then, that Arendt’s ambition is to restore the meaning of the past for the present, and to do this without reliance on traditional thought. Now the past exist only in our present remembrance. And to forget the meaning of the past means no less than to forget who we are. To remember this meaning, however, has been the function of the reflective activity from which understanding springs”.

⁸⁴⁵ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 205; trad. it., pp. 299-300: “Il presente, nella vita quotidiana il più vano e sfuggente dei tempi –dico ‘adesso’, lo indico, ed esso se n’è già andato- non è se non lo scontro di un passato, che non è più, e di un futuro, che si avvicina e non c’è ancora. L’uomo vive in questo ‘tra’, e quello che chiama presente è lotta, lunga tutta la vita, contro il peso morto di un passato che lo spinge avanti, con la speranza, e il timore di un futuro (in cui sicura è solo la morte) che lo spinge all’indietro, verso la ‘tranquillità del passato’, con la nostalgia e la memoria dell’unica realtà di cui può essere sicuro”.

⁸⁴⁶ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 38; trad. it., p. 353: “un’attività che non è mai costretta a superare la resistenza della materia”...” è in stretta connessione col ricordo, il suo stato emotivo è incline alla malinconia –secondo Kant e Aristotele, l’umore peculiare del filosofo”.

evidenzia che “the concept of ‘being thrown into the world’ already implies that human existence owes its existence to something that it is not itself; by virtue of its very existence it is indebted”⁸⁴⁷. Allora, non sorprende che “according to Heidegger, to think and to thank are essentially the same; the very words derive from the same etymological root”⁸⁴⁸. Nel pensare, l’uomo diventa consapevole della sua gratuita esistenza così che pensare stesso ritorna a una “gratitude that the ‘naked That’ has been given at all”: “The concept of primordial indebtedness certainly contains the first hint of his later identification of thinking and thanking... Summoned back, the self is now turned to a thinking that expresses gratitude that the ‘naked That’ has been given at all. That the attitude of man, confronted with Being, should be *thanking* can be seen as a variant of Plato’s *thaumazein*, the beginning principle of philosophy”⁸⁴⁹.

Noi anche attraverso l’identificazione di Heidegger tra pensare e ringraziare nella revisione della Arendt della sua tesi di Dottorato. Da un lato del paragrafo che lei aggiunge nella sua Dissertazione, noi troviamo da leggere una semplice postilla: “Think-Thank in M. Heidegger”⁸⁵⁰. Esso è scritto a mano dalla Arendt e indica che lei è d’accordo con l’idea di Heidegger, anche suggerendo la motivazione. Nel paragrafo la Arendt connette l’idea di natalità, ricordare e gratitudine: “To put it differently, the decisive fact determining man as a *conscious*, remembering being is birth or natality, that we have entered the world through birth, while the decisive fact determining man as a desiring beings was death or mortality, the fact that we shall leave the world in death. Fear of death and inadequacy of life are the springs of desire, where on the contrary gratitude for life having been given at all – a life cherished even in misery: “now you are miserable and still you don’t want to die for no other reason but that you want to be”- is the spring of remembrance. What ultimately stills the fear of death is not hope or desire but remembrance and gratitude”⁸⁵¹.

In questo paragrafo la Arendt non presenta la condizione umana della natalità, per es., il fatto che gli uomini sono nati, nel modo abituale secondo cui la radice risiede nella capacità umana di iniziare qualcosa di nuovo, ma piuttosto come una sprgente della gratitudine. Come la persona umana è

⁸⁴⁷ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 184; trad. it., p. 511: “il concetto di ‘essere gettato nel mondo’ (*Geworfenheit*) implica già che l’esistenza umana *deve* la propria esistenza a qualcosa che è altro da se stessa; per effetto della sua stessa esistenza, è indebitata”.

⁸⁴⁸ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 150. C’è qualcosa di simile a p. 185 ed ingl

Cfr., A. dal Lago, “La difficile vittoria sul tempo. Pensiero e azione in Hannah Arendt”, in Hannah Arendt, *La vita della mente*, Bologna, 1987, p. 24: “In Hannah Arendt che legge Agostino, il percorso verso la divinità, mediante l’amore e la memoria, si traduce in gratitudine per ciò che si è in quanto nati, in ultima analisi per la propria *natura*. In breve, se l’amore come *appetitus* conduceva all’introspezione dell’*amor sui*, e da questo a una beatitudine extra-mondana, l’amore come memoria e ritorno conduce a una gratitudine e a un riconoscimento del proprio essere-nel-mondo”.

⁸⁴⁹ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 185.

⁸⁵⁰ Hannah Arendt, “Love and Saint Augustine”, Set I Speeches and writings File, 1923-1975, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C., manoscritto p. 033187 (del Hannah Arendt Zentrum di Oldenburg). Questa nota non è stata inclusa nella pubblicazione inglese, di Vecchiarelli e Scott, della revisione della dissertazione.

⁸⁵¹ Arendt, Papers, “Love and Saint Augustine”, manoscritto p. 033187; cfr., Arendt, *Love and Saint Augustine*, pp. 51-52.

nata, la sua vita è stata data a lui gratuitamente, senza alcuna necessità. Fintantochè la persona umana ricorda la sua nascita, per es., la gratuità della sua esistenza, lui è colmo di gratitudine⁸⁵². E' come se la Arendt, analogamente alla vecchia esortazione del *memento mori* –ricordati che tu morirai- noi possiamo dire che *memento natus sis*- ricordati che sei nato⁸⁵³.

Come ricordare la natura gratuita della esistenza del singolo può influire sull'atteggiamento di una persona attraverso la vita e la morte, e quindi ha chiare implicazioni morali, può essere ben visibile in una lettera che la Arendt scrisse a Mary McCarthy in occasione della morte di un amico comune. In una precedente lettera, McCarthy fa riferimento alla morte di lui come "hateful". La Arendt risponde: "Mary, look, I think I know how sad you are and how serious this loss is...Still –if you just say "hateful" you will have to say hateful to many more things if you want to be consistent. One could look upon one's whole life as a being-given *and* being-taken away; that starts already with life itself, given at birth, taken away with death; and the whole time in-between could easily be looked at as standing under the same law.

...I looked up once more the Jewish death prayers: they, that is, the *kaddish*, are a single praise of God, the name of the dead one is not even mentioned: The underlying notion is what is inscribed on all Jewish funeral homes: The Lord hath given, the Lord hath taken away, blessed be the Lord. Or: Don't complain if something is taken away that was given you but which you did not necessarily own. And don't forget, to be taken away, it had first to be given. If you believed you owned, if you forgot that it was given, that is just too bad for you"⁸⁵⁴.

Ricordando che la vita fu data in primo luogo (posizione) implica riconoscere che noi non facciamo essa. Il riconoscimento che la vita è un dono ricevuto gratuitamente sarà necessariamente informato dell'atteggiamento generale di una persona attraverso la vita e la morte ma anche le azioni specifiche di una persona qui e ora.

Ancora, la Arendt è consapevole del fatto che la gratitudine non è l'unica possibile risposta alla datità del passato e dell'umana esistenza come tale. C'è un'alternativa, questo è il risentimento. Infatti, esso è risentimento contro l'esistenza vitale data e contro ogni cosa che l'uomo non ha fatto da sé stesso che per la Arendt è una delle radici del male totalitario di cui lei fu testimone a metà Novecento. Esso era la ribellione contro la datità della natura umana, contro le condizioni

⁸⁵² Cfr., A. dal Lago, "Difficile vittoria", pp. 23-24: "In Hannah Arendt, il carattere transitorio dell'esistenza, il suo dissolversi (in ogni momento della vita terrena) nella lacuna tra 'ciò che non è più' e 'ciò che non è ancora', trova un senso proprio in quell'origine *altra*, la nascita come donazione (potremo dire come *getto*) del Creatore –attraverso la funzione recuperante della memoria. E questo senso non può che esprimersi nella *gratitudine*, poiché grazioso (cioè, gratuito) è stato l'atto di donazione con cui il Creatore ha dato vita alla creatura".

⁸⁵³ Cfr., L. Bradshaw, "Communion With Others, Communion With Truth", *The Review of Politics* 59, no. 2 (1997), p. 369: "The emphasis on remembrance, rather than anticipation of the future, Arendt sees as the key to a life grounded in hope rather than in anxiety. As conscious beings, we remember that we have entered the world through birth. Natality thus becomes the bracket of beginning, and this 'stills the fear of death'".

⁸⁵⁴ Arendt e McCarthy, *Between Friends*, p. 307; Arendt a McCarthy, 25 Gennaio 1972; trad. It.

fondamentali sotto cui la vita ci è data: “The first disastrous result of man’s coming of age is that modern man has come to resent everything given, even his own existence –to resent the very fact that he is not the creator of the universe and himself. In this fundamental resentment. He refuses to see rhyme or reason in the given world. In his resentment of all laws merely given him, he proclaims openly that everything is permitted and believes secretly that everything is possible”⁸⁵⁵. La storia testimonia la natura distruttiva di questo risentimento. La distruzione è veramente inerente alla sua propria logica. Il risentimento per ogni cosa non fatta dall’uomo stesso implica la volontà di distruggerla. Ma l’uomo non ha fatto sé stesso; quindi, non sorprende che questo esistenziale risentimento ci ha lasciato con un mondo in fiamme.

E’ dovuta a questa natura distruttiva del risentimento che esso è opposto non solo alla gratitudine ma anche al ricordare. Colui che ricorda vuole proteggere(preservare)⁸⁵⁶. Una persona risentita non sarà disposto a ricordare. Ricordare gli rammenterà che ogni cosa è stata data, di ogni cosa che lui non può cambiare, incluso il suo proprio passato. Quindi, quando si giunge alla connessione tra pensare/ricordare e gratitudine, è difficile dire chi sia primo. Sembra che solo una persona che ha inizialmente accettato la datità delle cose che sono date, incluso la sua propria esistenza e il passato, vorrà pensare e ricordare. In questo senso, “gratitude...is the spring of remembrance”⁸⁵⁷ e “*thanking* can be seen as...the beginning principle of philosophy”⁸⁵⁸. Allo stesso tempo, pensare e ricordare implica un intenso confronto con la gratuità dell’esistenza, loro chiamano per una scelta. Come gli uomini sono “innamorati del pensare”, essi decidono per la gratitudine superando il risentimento.

Alla nostra conoscenza, la Arendt non ha mai scritto un libro o capitolo specificamente dedicato all’argomento della gratitudine come lei, invece, ha fatto per la triade “labor”, “work”, “action”, o “thiking”, “willing”,-alla fine come intendeva progettare-“judging”. Allo stesso tempo, M. Canovan sembra giustificata quando suggerisce che la questione dell’alternativa tra gratuità e risentimento ci lascia al cuore della politica della Arendt –e noi suggeriamo anche del suo pensiero: “In *Totalitarianism*, where she interpreted the characteristically totalitarian belief that ‘everything is possible’ as an extreme example of the modern resentment against anything that is given and not man-made, she suggested that the appropriate alternative to this resentment would be *gratitude* for life as it is given to us, which means in political terms accepting and being grateful for human

⁸⁵⁵ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 1 ed., New York, 1951, p. 438.

⁸⁵⁶ Questo fatto per la Arendt diventa uno dei maggiori paradossi e difficoltà, quando in *The Origins of Totalitarianism* scrive: “My first problem was how to write historically about something –totalitarianism- which I did not want to conserve but, on the contrary, felt engaged to destroy”(Hannah Arendt, “A Reply (to E. Voegelin)”, in Hannah Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, New York, 1994, p. 402; trad. it

⁸⁵⁷ Arendt, *Love and Saint Augustine*, p. 52.

⁸⁵⁸ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 185; trad. it., p. 512: “ringraziare può essere visto come...il principio e l’inizio della filosofia”.

plurality. It would be fair to say that the implications of this suggestion from the central theme of her mature political thought”⁸⁵⁹.

La natalità, come una delle condizioni sotto cui la vita umana è data, è non solo alla radice della possibilità di nuovi inizi e esso non solo rivela la natura gratuita dell’esistenza dell’uomo, ma esso implica anche l’umana inter-dipendenza. Il fatto che le persone sono nate comporta che essi sono dipendenti gli uni dagli altri; quindi la pluralità umana è un elemento centrale della condizione umana. Per la Arendt la gratuita accettazione delle fondamentali condizioni sotto cui la vita umana ci è data è la sola fattibile alternativa al risentimento; questa gratitudine diventa un fattore politico al punto che esso include l’accettazione dell’umana pluralità e umana diversità: “The alternative to this resentment, which is the psychological basis of contemporary nihilism, would be a fundamental gratitude for the few elementary things that indeed are invariably given us, such as life itself, the existence of man and the world...In the sphere of politics, gratitude emphasizes that we are not alone in the world. We can reconcile ourselves to the variety of mankind, to the differences between human beings...only through insight into the tremendous bliss that man was created with the power of procreation, that not a single man but Men inhabit the earth”⁸⁶⁰. La gratitudine per ciò che è stato dato, che è, per l’esistenza vitale data completamente, è un tema ricorrente per la Arendt e forse per lei una delle più centrali intuizioni alla base dei suoi scritti. La gratitudine è un tema già presente nelle *Origins*, ma anche nel *Der Liebesbegriff*, come abbiamo visto nel secondo capitolo.

Quando la Arendt chiama gratitudine la “spring of remembrance” lei stessa pensa al primato della gratitudine. Pertanto, possiamo dire che l’importanza del ringraziare nella relazione della Arendt mette l’importanza del pensare, indietro. Quando io penso, io sono portato a ringraziare perché io resto fedele al fatto che io ho ricevuto un dono –il dono della vita, per es., e ogni altra cosa che io incontro come “data”. Ma per me, ricordare e riconoscere il dato come dono, ho bisogno di una certa qualità, una sicura disposizione del carattere comune di questo dono; io ho bisogno di aprirmi agli altri. Sebbene io avvicino la realtà con gratitudine o risentimento, che, come noi abbiamo argomentato, è l’alternativa fondamentale che mette di fronte la persona umana per la Arendt, è un argomento non primario del pensare ma della disposizione morale. La separazione del pensare dalla virtù quindi resta un problema fondamentale nella relazione della Arendt nelle ripercussioni morali del pensare.

Comparazione: Gratitudine come fondamentale principio morale.

⁸⁵⁹ Canovan, *Reinterpretation*, p. 104.

⁸⁶⁰ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 1 ed., pp.438-439.

Sebbene la Arendt non intende sé stessa come scrittrice religiosa, è vero che l'idea di gratitudine colora il suo lavoro di toni religiosi, allora la gratitudine è sempre necessariamente gratitudine verso qualcuno. M. Canovan afferma: "Her statement that life is "given" to us upon conditions has a religious flavour which reminds us that her earliest intellectual enthusiasm was for Kierkegaard, that she wrote her first book on St. Augustine, and that after the Holocaust she told a Jewish friend that she had never doubted the existence of God. Her religion, whatever it was, remained strictly a private matter, showing itself only in an occasion telling aside in her writings, but it is manifest in her thinking as a willingness to acknowledge that human existence is given on certain terms and within certain limits, and a grateful acceptance of what is given"⁸⁶¹. Infatti, la gratitudine è un fondamentale principio morale. Al punto che la vita morale del cristiano è fondamentalmente una risposta alle azioni di Dio, la gratitudine è uno specifico principio morale Giudeo-Cristiano. Il salmista ci esorta a "Ricordare le meraviglie che il Signore ha fatto"⁸⁶². Ricordare le azioni di Dio, a un cristiano capirà le sue proprie azioni come una risposta di generosità di Dio. Questo è, per inciso, dove noi troviamo la chiave –connessione tra la liturgia e la morale. La liturgia è essenzialmente una commemorazione, una ri-presentazione nel mistero, delle azioni di Dio nella storia. Come tale, esso accende nel credente un senso di gratitudine, che ispirerà il suo concreto contemporaneo. Cristo stesso ha insegnato che chi ha perdonato molto, ama molto, ma "colui che ha perdonato poco, ama poco"⁸⁶³.

Conclusioni, prospettive, e transizioni

Nella nostra discussione sul volume "Pensare" della Arendt, noi abbiamo analizzato tre modi in cui il pensare alla mente della Arendt può avere effetti-collaterali morali. Il pensare, come dialogo interiore tra me e me stesso, mi rende vivo nella mia presenza, così aumenta la "auto-consapevolezza" che è equivalente alla coscienza. Inoltre, il fatto che esso è "dialettico" o "critico", il pensare mi aiuterà a giudicare il particolare come particolare e non come un semplice esempio di qualche universale. Questa capacità è di specifica importanza nei momenti di crisi quando le persone sono colpite da impensabilità con quello che ogni altro fa, commette o concorre a commettere gravi mali, semplicemente perché loro non hanno mai imparato a redigere nella propria mente, ma dicono a sé stessi: "Who am I to judge?"⁸⁶⁴. In più, il pensare allena (educa) l'immaginazione, che è significativo perché richiede che io immagino i possibili punti di vista degli

⁸⁶¹ Canovan, *Reinterpretation*, p. 104.

⁸⁶² Cfr., Salmo 105, 5.

⁸⁶³ Luca, 7, 47; 7, 41-43.

⁸⁶⁴ Cfr., Arendt, *Eichmann*, p. 114.

altri. I definitiva, il pensare radica un uomo nel passato, nella memoria e nel ricordo. Entrambi spingono da e conducono a una accettazione gratuita di quello che è stato dato, aiutandoci ad apprezzare e carattere gratuito della nostra esistenza per es., il fatto che la vita è fondamentalmente un dono.

Così, se nella prima parte di *The Life of the Mind*, la sconsideratezza, la mancanza di considerazione e immaginazione, è un fondamentale problema morale per la Arendt e tra le condizioni per commettere un grave male, allora, d'altra parte, il pensare e ricordare è presentato come un potenziale rimedio. Noi abbiamo argomentato nel secondo capitolo la parte del suo studio che precisamente evidenzia questa importanza del ricordare, che può essere letto come un fondamentale anello tra il *Der Liebesbegriff* e il suo ultimo lavoro⁸⁶⁵.

La Arendt presenta la persona umana come l'io che pensa, il "pensare ego", come qualcuno che è pacifico e sereno. Egli è suo proprio amico, in pace con sé stesso e in pace con il suo passato, riconoscente per il dono della vita che lui ha ricevuto. La situazione è differente con il "seguito" che la Arendt descrive poco dopo: l'uomo che vuole, il "willing ego".

Simile all'io che pensa, l'io che vuole è scisso. La differenza è che il due-on-ino del volere non sono partner e amici, ma piuttosto ostile l'uno verso l'altro. Inoltre, sulla relazione della Arendt, la volontà ha un intrinseco risentimento contro qualche cosa che non giunge all'esistenza come un risultato di una propria volizione. Quindi, specialmente il passato è problematico per la volontà, come esso evidenzia che io non posso "will backwards"⁸⁶⁶. Questo può condurmi a una tendenza distruttiva, il desiderio di distruggere ogni cosa non fatta da sé stessi. Quando la Arendt va a descrivere come lei intende la "healing of the will", noi incontreremo un tema già presente nel "penare", cioè l'affermazione dell'esistenza, che lei chiama amore: *amo, volo ut sis*⁸⁶⁷. Questa affermazione, che lei –sembra erroneamente- attribuire a Agostino⁸⁶⁸, esprime per lei la soluzione

⁸⁶⁵ Ricordare, come abbiamo visto, è tra le nozioni fondamentali del *Der Liebesbegriff*. Per l'importanza del ricordare nelle sue ultime parole, si veda Jeffrey A. Barash: "Martin Heidegger, Hannah Arendt and the Politics of Remembrance", *International Journal of Philosophical Studies* 10 (Maggio 2003), p. 172: "Hannah Arendt...accorded a central place to remembrance in the political theory of works such as *Between Past and Future* and *The Human Condition*".

⁸⁶⁶ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 168: "Let us...comment...on the few...descriptive statements made by Nietzsche on the Will. There is, first...that 'the Will cannot will backward'; it cannot stop the wheel of time. This is Nietzsche's version of the I-will-and-I-cannot, for it is precisely this willing-backward that the Will wills and intends. From that impotence Nietzsche derives all human evil –resentment, the thirst for vengeance (we punish because we cannot undo what has been done), the thirst for the power to dominate others"; trad. it., p.492: "soffermiamoci...a commentare...le poche...proposizioni descrittive, destinate da Nietzsche alla Volontà. C'è in primo luogo...che 'la Volontà non riesce a volere a ritroso': non può arrestare la ruota del tempo. E' questa la versione nietzschiana dell'Io-voglio-e-non-posso, poiché è proprio questo volere a ritroso ciò che la Volontà vuole ed intende. Da tale impotenza Nietzsche fa derivare ogni umana malvagità: il risentimento, la sete di vendetta (si punisce perché non si può disfare ciò che è stato fatto), la sete del potere di dominare gli altri".

⁸⁶⁷ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 104; trad. it., p. 424.

⁸⁶⁸ La Arendt apprende questa frase, che è attribuita a Agostino, da Heidegger: "Do you know that this is the most difficult thing a Human being is given to endure? For anything else, there are methods, aid, limits, and understanding – here alone everything means: to be *in* one's love= to be forced into one's innermost existence. *Amo* means *volo ut sis*,

all'inquietudine interna alla volontà. Nell'amore, nell'affermare che le cose che sono nella loro esistenza, la volontà trova la sua guarigione dal suo risentimento contro ogni cosa che non viene all'esistenza con la sua propria possibilità. Quindi, la Arendt infatti ritorna al tema della gratitudine e l'accettazione della datità e la natura condizionata dell'umana esistenza. In ciò che segue, noi ci occuperemo dell'interpretazione della volontà della Arendt più dettagliatamente.

B. Volere e Inizio

Introduzione

a. Il tema centrale del "Volere".

"Her lectures on the will had been especially intractable and laborious to formulate. More than once she told me on the telephone, 'The will is not my thing', and it was not difficult to detect in her voice the torment that the work was causing her"⁸⁶⁹. Questa testimonianza dell'intima amica sul suo modo di avvicinare il suo scritto del "Volere" ci deve colpire in quanto curioso. Come può la volontà non essere "sua cosa" dato che lei ha precedentemente sviluppato altrove così tanto quello che lei ha da dire su di esso in *The Life of the Mind*? Già nella sua Dissertazione lei discute la nozione di Agostino di una volontà che è in intimo conflitto con sé stessa, una volontà che è afferrata in una battaglia tra *velle* e *nolle*; inoltre, la natalità e la libertà sono temi costanti nei suoi scritti, che sono più strettamente collegati alla volontà come la facoltà della libertà. Ma quando noi andiamo a leggere il "Volere" sezione di *The Life of the Mind*, noi troviamo che esso è veramente qualcosa da prendere con la forza e difficile da seguire. Talora esso è quasi impossibile da discernere dove lei racconta le opinioni delle altre persone e dove lei ci racconta

Augustine once said: I love you –I want you to be what you are (Hannah Arendt e Martin Heidegger, *Letters: 1925-1975*, New York, 2004, lettera 15 di Heidegger a Arendt, 13 Maggio 1925).

In una nota a questa lettera, l'editore evidenzia che la frase "*amo: volo ut sis*" non sembra ricorrere nel *corpus* di Agostino: "According to the editors of the Augustine dictionary (*Corpus Augustinianum Gissense (CAG) a Cornelio Mayer editum*) the phrase does not appear verbatim in Augustine's work" (Arendt and Heidegger, *Letters*, p. 224).

Nella edizione tedesca originale della corrispondenza della Arendt e di Heidegger, noi apprendiamo la seguente sentenza, omessa in Inglese, che c'è un passaggio in Agostino che ha questo senso: "Wörtlich ist das Zitat bei Augustin, nach Auskunft der Redaktion des Augustinus Lexikon (*Corpus Augustinianum Gissense (CAG) a Cornelio Mayer editum*), nicht nachweisbar. Eine Quelle dem Sinn nach ist zu finden in Augustins Sermo Lambot 27, 3: 'Quod quisque amat, vult esse, an non vult esse? Puto quia, si amos filios tuos, vis illos esse; si autem illos non vis esse, non amas. Et Quodcumque amas, vis ut sit, nec omnino amas quod cupis ut non sit'" (Hannah Arendt und Martin Heidegger, *Briefe 1925-1975 und andere Zeugnisse*, Frankfurt am Main (Vittorio Klostermann), 1998, pp. 269-270).

⁸⁶⁹ Glenn J. Gray, "The Abyss of Freedom –and Hannah Arendt", in *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York, 1979, p. 225.

Per le difficoltà della Arendt nella preparazione di "Willing", si veda anche, Arendt e McCarthy, *Between Friends*, pp. 341-342: "We have here a very enjoyable summer weather wise, but I am not writing 'furiously' –partly because of Watergate and partly because I found new things about the Will. I have been working 'furiously' –reading, taking notes, revising. To write about Willing is for me much more problematic than about Thinking where I always thought I could trust my instinct and my own experience" (Hannah Arendt to Mary McCarthy, 17 Agosto 1973).

la sua propria, dove cita qualcuno approvandolo e dove semplicemente si riferisce a lui per qualche ragione o altro senza comunque identificarsi con questa visione⁸⁷⁰.

Inoltre, è difficile a identificare un pensiero unificante o uno scopo sottostante nel “Volere” e quindi tentare di considerarlo come una semplice collezione di citazioni sulla volontà⁸⁷¹. Tutto questo potrebbe aiutarci a spiegare perché là esiste una relativa piccola letteratura secondaria su questa sezione. C’è da dire che la maggior parte degli studiosi preferisce scrivere sul “Giudicare”, la parte che lei non scrisse⁸⁷²; o sul “Pensare”, che suggerisce una sola ipotesi e piuttosto sistematica, e l’ultimo dei modelli della Arendt. Quando, in quello che segue, noi argomentiamo che anche “Volere” ha un pensiero unificante, noi avremo a che fare con un relativo piccolo appoggio nella letteratura secondaria, che è piuttosto scarsa, e nella consapevolezza del fatto che un altro rilievo potrebbe anche essere possibile. Allo stesso tempo, noi confidiamo che quello che si dirà è giustificato dalla attenta lettura del testo stesso.

Nel volume “Pensare” della Arendt, la domanda guida è, “Come il pensare trattiene le persone dal fare il male?” Nella questione sono implicati i problemi della coscienza, di giusto e sbagliato, di bene e male, problemi che sono comunemente pensati come parte dell’etica o filosofia morale. Quando noi giungiamo alla discussione della Arendt sulla volontà, le domande di giusto e sbagliato o bene e male muovono da uno sfondo. Lei non chiede come la volontà è ordinata correttamente o quello che la rende buona o cattiva. Tuttavia, la sua analisi del “Volere” può essere considerata relativamente alla domanda della libertà della volontà, che è fondamentale per la morale. Se la volontà non è libera, una persona non può fare né bene né male. Per la Arendt, il problema della libertà è equivalente alla domanda della possibilità di nuovi inizi, esso è la domanda, per es., relativa la “problema del nuovo”⁸⁷³, che alla nostra mente conferisce unità all’intero lavoro. Nella visione della Arendt, la volontà è la facoltà dell’azione,

⁸⁷⁰ Cfr., Yarbrough e Stern, “Vita Activa”, *The Review of Politics*, p. 349, dove parla del particolare passaggio in cui la Arendt discute la teoria della volontà di Agostino: “Not only is Arendt’s treatment of Augustine’s thought difficult to follow, so too her ultimate assessment of it remains obscure. Does she agree with Augustine that love heals the split in the will? Does she subscribe to his other assertion that there is no mental resolution of the will’s conflict? Does she hold with Augustine that the will unifies the mind’s activities? She never tells us unequivocally... Arendt seems reluctant to commit herself where the will is concerned”.

⁸⁷¹ Cfr., Kateb, *Politics, Conscience, Evil*, p. 188: “Coming to terms with a book by Arendt should never be easy. Each is so richly unexpected that it resists one’s natural tendency to see it as part of larger tradition or tendency of thought, or to enlist it in some ideological cause. Her work just does not cooperate with the techniques we all have for arranging the contents of our mental universe. *The Life of the Mind* offers this kind of resistance to a degree that is unusual even for Arendt... It seems to me that the book is sometimes digressive, uneven in its proportions, or lacking in explicit connections and emphases”.

⁸⁷² Cfr., Leah Bradshaw, *Acting and Thinking: The Political Thought of Hannah Arendt*, Toronto, 1989, p. 95: “Commentary on *The Life of the Mind* has been sparse and tentative, probably because of the unfinished nature of the work. Interestingly, what has aroused the most interest is the unwritten finale on judging”.

⁸⁷³ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 28, titolo del capitolo quarto, trad. it., p. 342: “Il problema del nuovo”.

la facoltà di “nuovi inizi”⁸⁷⁴. Allora, qui noi siamo ritornati al pensiero con cui abbiamo familiarità dalla lettura di *The Human Condition*: l’azione è un nuovo inizio; le esistenze umane, poiché essi sono nati, sono “natales”⁸⁷⁵ una volta nuovi inizi e nuovi iniziatori. La molla dell’azione, la molla dei nuovi inizi è trovata nella volontà.

All’inizio, abbiamo osservato che, secondo la sua propria dichiarazione, la Arendt vuole presentarci con una “history of the will”: “In what follows, I shall take the internal evidence of an I-will as sufficient testimony to the reality of the phenomenon, and since I agree with Ryle – and many others- that this phenomenon and all the problems connected with it were unknown in Greek antiquity, I must accept what Ryle rejects, namely, that this faculty was indeed ‘discovered’ and can be dated. In brief, I shall analyze the Will in terms of its history”⁸⁷⁶. Lei presentando la storia della volontà attraverso i tempi, passando in rassegna vari filosofi –da Aristotele a Heidegger- lotta con la difficile questione relativa al problema del nuovo.

Nella sua introduzione, lei tenta di formulare il problema del nuovo nel modo seguente: “The question is how this faculty of being able to bring about something new and hence to ‘change the world’ can function in the world of appearances, namely, in an environment of factuality which is old by definition and which relentlessly transforms all the spontaneity of its newcomers in the ‘has been’ of facts –*fieri; factus sum*”⁸⁷⁷. Fintantochè noi tratteremo “the view that everything real must be preceded by a potentially as one of its causes” e che “the future is nothing but a consequence of the past...any notion of the Will as an organ for the future...(is) netirely superfluous”⁸⁷⁸. La “storia della volontà” della Arendt serve a lei per ricostruire il problema di come nuovi inizi siano possibili, esamina i modi in cui i più diversi filosofi, e anche qualche “uomo d’azione”, come lei li chiama, si occupò del problema. Nella conclusione, lei resta non convinta da nessuno⁸⁷⁹. L’uomo d’azione, in cui lei ha riposto grandi speranze,

⁸⁷⁴ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 29: “The Will as an organ for the future (is)...identical with the power of beginning something new”; trad. it., p. 342: “la volontà in quanto organo del futuro (è) e equivalente al potere di dare inizio a qualcosa di nuovo”.

⁸⁷⁵ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 109; trad. it., p. 430: “natales”.

⁸⁷⁶ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 5; trad. it., p. 317: “In ciò che segue, assumerò l’evidenza interna di un Io-voglio come attestazione sufficiente della realtà del fenomeno, e siccome convengo con Ryle –e con molti altri- che tale fenomeno e tutti i problemi ad esso connessi restarono sconosciuti all’antichità greca, sono costretta ad ammettere ciò che egli respinge, vale a dire, che questa facoltà fu davvero ‘scoperta’. In breve analizzerò la Volontà nella prospettiva della sua storia”.

⁸⁷⁷ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 7; trad. it., p. 319: “Il problema, a questo punto, è sapere come questa facoltà di far scaturire qualcosa di nuovo e quindi di ‘cambiare il mondo’ possa funzionare nel mondo delle apparenze, vale a dire in un ambito di fattualità vecchio per definizione, che inesorabilmente trasforma tutta la spontaneità dei nuovi venuti nell’ ‘è stato’ dei fatti –*fieri; factus sum*”.

⁸⁷⁸ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 15; trad. it., p. 326: Il modo di vedere secondo cui ogni cosa reale deve essere preceduta da una potenzialità come sua causa...il futuro non è se non una conseguenza del passato...ogni idea di Volontà come organo del futuro...(è) del tutto superflua”.

⁸⁷⁹ Cfr. S. Jacobitti, “Hannah Arendt and the Will”, pp. 56-57: “The bulk of Arendt’s volume on ‘Willing’ is a history of the will...Arendt’s verdict on virtually all of these attempts (to make sense of our experiences of the will) is that they ultimately fail to do justice to the experiences”.

concludono con fare ponte “the abyss of pure spontaneity...by the device...of understanding the *new* as an improved re-statement of the old”⁸⁸⁰. E sebbene l’argomento di Agostino, con cui lei sembra avere stretta identificazione, le appare, nell’ultima analisi, “somehow opaque”. Infatti, “it seems to tell us no more than that we are *doomed* to be free by virtue of being born, no matter whether we like freedom or abhor its arbitrariness, are ‘pleased’ with it or prefer to escape its awesome responsibility by electing some form of fatalism”⁸⁸¹.

Qui, nel suo ultimo paragrafo del volume sul “Volere”, sembra che il punto dell’intero lavoro era sollevare un singolo problema –il problema del nuovo - e a verificare che, mentre molti studiosi sono veramente consapevoli delle difficoltà, come ancora nessuno sembra aver trovato una risposta convincente. Nelle parole conclusive di “Volere”solleva entrambe le nostre aspettative e curiosità: “This impasse, if such it is, cannot be opened or solved except by an appeal to another mental faculty, no less mysterious than the faculty of beginning (the will), the faculty of Judgment, an analysis of which at least may tell us what is involved in our pleasures and displeasures”⁸⁸². Sfortunatamente, la Arendt morì poco dopo aver scritto queste righe e mai scrisse questa promessa. Treza parte di *The Life of the Mind* sul “Giudicare”, così che noi mai potremo, con relativa certezza ma avanzare solo un’ipotesi interpretativa, dire la sua mente avrebbe risolto la questione sul giudicare- alla fine quale questione- *l’impasse* a cui lei giunse nel “Volere”.

b. Giustificazione dello stretto richiamo al capitolo su Agostino.

In termini di numero di citazioni, Agostino non ha rilevanza nel “Pensare”, sebbene lui sembra là costituire un momento importante, per es., nella discussione della Arendt sul lavoro dell’immaginazione. Qui, nel “Volere”, la Arendt chiama Agostino “first philosopher of the will”⁸⁸³, e si può argomentare che il suo capitolo su Agostino è centrale nell’intero volume. Questa affermazione può essere supportata dall’evidenza strutturale e tematica.

⁸⁸⁰ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 216; trad. it., p. 545: “L’abisso della pura spontaneità...venne occultato con l’espedito...di interpretare il *nuovo* come riformulazione perfezionata dell’antico”.

⁸⁸¹ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 217; trad. it., p. 546: “in certo qual modo poco trasparente, che non sembra dirci null’altro che siamo *condannati* a essere liberi in ragione dell’essere nati, non importa se la libertà ci piace o aborriamo la sua arbitrarietà, se ci sia ‘gradita’ o preferiamo fuggire la sua responsabilità tremenda scegliendo una forma qualunque di fatalismo”.

⁸⁸² Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 217, parentesi mia; trad. it., p. 546: “Questa *impasse*, se è veramente tale, può essere superata o risolta solo facendo appello a un’altra facoltà della mente, non meno misteriosa della facoltà del cominciamento (la volontà), la facoltà del Giudizio, un’analisi della quale, forse, può almeno dirci che cosa sia implicato nei nostri giudizi ‘mi piace’ o ‘non mi piace’”.

⁸⁸³ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 84, titolo del capitolo dieci; trad. it., p. 401: “Agostino, primo filosofo della Volontà”.

- 1) Primo, c'è, il fatto che con le sue 27 pagine, il suo capitolo su Agostino è il più lungo di tutti i capitoli contenuti nel "Volere";
- 2) Secondo, dato il prodigo utilizzo delle epigrafi, da parte della Arendt, è notevole che il capitolo su Agostino è il solo elemento testuale nel volume sul "Volere" che la Arendt vide adatto a utilizzare;
- 3) Terzo, il capitolo della Arendt sul Vescovo di Ippona è anche abbastanza, letteralmente centrale, del "Volere", come esso si estende da pp. 84 a 110 (versione inglese originale) di un lavoro di 217 pagine, il che significa che buona parte della strada vi passa attraverso.

Il capitolo in questione è tematicamente al centro di "Volere" perché la sua principale scoperta, per es., che la volontà è la nostra facoltà di nuovi inizi, corre come un filo rosso attraverso il volume. Concretamente esso è annunciato nell'Introduzione e ripetuto nel paragrafo conclusivo⁸⁸⁴. Per questo motivo, molta della nostra attenzione nella presente analisi si focalizzerà sul capitolo relativo a Agostino. Ma prima, di ritornare a questo capitolo, affronteremo più nel dettaglio il modo in cui la Arendt presenta il problema del "nuovo".

1. Il problema del nuovo –la volontà come facoltà di iniziare.

a. Problema nel rapporto con Aristotele.

Il luogo comune che la fine di una cosa è l'inizio di un'altra non è problematico.

La vera difficoltà si presenta quando si gira intorno all'esposizione, per es., l'opposto, la Arendt discuterà, è non vero: l'inizio di una cosa non sempre giunge dalla fine di un'altra. Per lei, un nuovo inizio che arriva da qualche altra è una contraddizione in termini; è nuovo solo nel senso opportuno se esso non era preceduto da alcuna potenza. Quindi, lei critica di Aristotele la "distinction between potentiality and actuality", che prova a conservare "the unity of the time concept by assuming that the 'new series' was potentially contained in the 'preceding series'"⁸⁸⁵. Nella sua visione, "the insufficiency of the Aristotelian explanation is evident: Can anybody seriously maintain that the symphony produced by a composer was 'possible before it was actual'?-unless one means by 'possible' no more than that it was clearly not impossible". Per lei, collocare la pura non-

⁸⁸⁴ Cfr., da pp. 108 a 110 del cap. su Agostino e pp. 6-7 dell'Introduzione e pp. 216-217 dell'ultimo paragrafo; trad. it., da pp. 428 a 430 del cap. su Agostino e da pp. 318 a 319 dell'introduzione e da pp. 544 a 546 dell'ultimo paragrafo.

⁸⁸⁵ Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 30; trad. it., p. 344: "l'unità del concetto di tempo postulando che la 'nuova serie' fosse contenuta in potenza nella 'serie precedente'".

impossibilità di una sinfonia è “of course...entirely different from its having existed in a state of potentiality, waiting for some musician who would take the trouble to make it actual”⁸⁸⁶.

Può essere dibattuto se la sua a aristotele sia giustificata. Per es., lui distingue tra potenza attiva e passiva, la capacità di dare calore e di essere scaldato, che è un importante distinzione di cui la Arendt non fa menzione⁸⁸⁷. E' alquanto improbabile che Aristotele pensasse alla Nona Sinfonia di Beethoven come esistente in uno stadio potenziale prima che Beethoven la realizzasse. Forse, lui avrebbe pensato alla capacità del compositore di comporre melodie (potenza attiva) o la capacità di un giornale di carta di essere scritto con inchiostro (potenza passiva), nessuno dei quali anticipa la possibilità di esistere di una sinfonia realmente “nuova”, come nessuna di quelle spiega l'esistenza della sinfonia né della sua redazione. Ma, indipendentemente dalla questione se la Arendt renda giustizia o no a Aristotele, c'è qualcosa di calzante quando lei dice: per qualcosa a essere completamente nuovo, può essere totalmente esplicabile nei termini di ciò che lo ha preceduto. Se “every new beginning” giunge “from some other beginning's end”⁸⁸⁸, là non ci sarebbe alcun inizio.

Nonostante il fatto che è interamente non plausibile pensare alla Nona Sinfonia di Beethoven come completamente esplicabile nei termini di quello che lo ha preceduto –come se un supercomputer, alimentato con tutte le rilevanti informazioni su Beethoven e il suo tempo potesse produrre la Sinfonia prima che Beethoven la componesse- la ragion umana ha necessità di conoscere le cause delle cose. E' questa necessità che spinge Leibniz a formulare il suo principio di ragion sufficiente. Se Leibniz non era corretto nella sua affermazione che: “un fatto non può essere reale o esistere, non estensione essere vera, nientemeno c'è una ragion sufficiente perché esso è così e non in un altro modo”⁸⁸⁹, allora ogni cosa che è, è già contenuta in quello che era, e esso sarebbe semplicemente una questione di intelligenza a preannunciare il futuro dal passato. Questo determinismo sembra in linea con la domanda dell'uomo relativa alle cause, e ancora negli anni '70, quando la Arendt scrisse *The Life of the Mind*, potrebbe essere stata la visione dominante tra gli scienziati della natura e la l'opinione comune. Sebbene gli enigmi posti dalla fisica quantistica sembrano chiamare per un paradigma spostato nelle scienze naturali, la ricerca per le cause sufficienti e la credenza nella ragionevolezza di questo quesito è ancora tutto da cercare.

Il problema del nuovo, come la Arendt lo vede, potrebbe essere esposto in questi termini: nemmeno ciò che è nuovo non ha una causa, o esso non è nuovo. Cosa è nuovo non ha una causa,

⁸⁸⁶ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 30; trad. it., p. 344: “L'insufficienza della spiegazione aristotelica, però, salta agli occhi: si può seriamente sostenere che la sinfonia composta da un musicista fosse ‘possibile prima di essere reale?’ - a meno che con ‘possibile’ si intenda solo che certamente non era impossibile”.

⁸⁸⁷ Cfr., Aristotele, *Metafisica*, V, 15.

⁸⁸⁸ Rifletti su questa nota

⁸⁸⁹ Leibniz, *Monadologia*.

ma la comune opinione ci dice che ogni cosa ha una causa⁸⁹⁰. E la medesima opinione comune ci dice che ogni cosa ha una causa ma ci dice anche che la volontà è libera⁸⁹¹. La volontà, per la Arendt, è “an organ for the future and identical with the power of beginning something new”⁸⁹². Come tale esso “could not very well be preceded by any potentiality, which then would figure as one of the causes of the accomplished act”⁸⁹³. Se la volontà è causata, evidentemente essa non funziona come la possibilità di iniziare qualcosa di nuovo e allora non è libera; anzi, non è libera affatto. Qui, la Arendt chiama Agostino a sostegno: “If I must necessarily will, why need I speak of a will at all?”⁸⁹⁴. “Either the will is its own cause or it is not a will”⁸⁹⁵. Per la volontà, per essere una realtà, ha bisogno di rompere tutte le catene causali. Citando Bergson, la Arendt ribadisce che quando la volontà fa sua la decisione e prende l’iniziativa, essa alla fine realizza qualcosa di simile a un “coup d’état”; esso non può essere spiegato causalmente, nemmeno con la ragione o col desiderio: “The decision the will arrives at can never be derived from the mechanics of desire or the deliberations of the intellect that may precede it. The will is either an organ of free spontaneity that interrupts all causal chains of motivation that would bind it or it is nothing but an illusion. In respect to desire, on the one hand, and to reason, on the other, the will acts like ‘a kind of *coup d’état*’, as Bergson once said”⁸⁹⁶.

⁸⁹⁰ La Arendt non specifica cosa intende con il termine “causa”- se finale, formale, materiale, o efficiente (cfr., Aristotele, *Metafisica*, V, 2).

⁸⁹¹ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 32: “The trouble has always been that free will –whether understood as freedom of choice or as the freedom to start something unpredictably new- seems utterly incompatible...with the law of causality; the Will’s freedom can be assumed on the strength, or, rather, the weakness, of interior experience, but it cannot be proved”; trad. it., p. 346: “lo scoglio maggiore è sempre consistito nel fatto che la volontà libera –sia che la si concepisca come libertà di scelta o come libertà di dare avvio a qualcosa d’inevitabilmente nuovo- appare manifestamente incompatibile...con la legge di causalità; la libertà della Volontà può essere assunta sulla base della forza o, per meglio dire, della debolezza dell’esperienza interiore, ma non può essere dimostrata”.

La Arendt evidenzia il problema, già nel 1961, in un articolo “What is freedom?": “In all practical and especially in political matters we hold human freedom to be a self-evident truth, and it is upon this axiomatic assumption that laws are laid down in human communities, that decisions are taken, that judgments are passed. In all fields of scientific and theoretical endeavor, on the contrary, we proceed according to the no less self-evident truth of *nihil ex nihilo*, of *sine causa*” (Hannah Arendt, “What is Freedom?”, in Hannah Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, New York, 1968, p. 143).

⁸⁹² Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 29; trad. it., p. 342: “la volontà in quanto organo del futuro ed equivalente al potere di dare inizio a qualcosa di nuovo”.

⁸⁹³ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 29; trad. it., p. 342: “mentre un potere d’iniziare qualcosa di realmente nuovo non potrebbe propriamente essere preceduto da tale potenzialità: in tal caso quest’ultima figurerebbe come una delle cause dell’atto compiuto”.

⁸⁹⁴ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, pp. 5 e 26: “If the Will did not exist, neither would there be...the bearer of ethics”; trad. it., p. 317: “Se devo necessariamente volere, perché mai dovrei parlare di volontà?” e p. “Se la Volontà non esistesse, non vi sarebbero nemmeno...il soggetto dell’etica”; cfr., Agostino, *Sulla libera scelta*, III, 3, 8: “Si enim necesse est ut velit, unde volet cum voluntas non erit?”

⁸⁹⁵ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 89; trad. it., p. 407: “O la volontà è essa stessa la propria causa o non è una volontà”; cfr., Agostino, *Sulla libera scelta*, III, 17, 49: “Sed quae tandem esse poterit ante voluntatem causa voluntatis? Autem enim et ipsa voluntas est; et a radice ista voluntatis non receditur: aut non est voluntas”.

⁸⁹⁶ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 213; trad. it., p. 308: “La decisione cui perviene la volontà non si può in nessun caso far derivare dal meccanismo del desiderio o da eventuali, precedenti deliberazioni dell’intelletto. O la volontà è l’organo della libera spontaneità che spezza tutte le concatenazioni causali di motivazione da cui verrebbe vincolata, o non è altro che un’illusione. Rispetto al desiderio da un lato, alla ragione dall’altro, la volontà agisce come ‘una specie di *coup d’état*’, com’ebbe a dire Bergson”.

b. Creazione come paradigma del nuovo inizio.

Mentre per la Arendt, Aristotele merita credito per l'introduzione di qualcosa di simile a un "precursore della volontà", per es., la sua idea di (vedi termine in lingua greca a p. 148) come una facoltà di scelta tra differenti intenzioni di volere verso una pre-determinata fine⁸⁹⁷, la sua manchevolezza consiste nella attuale assenza di nozione di volontà come organo per le nuove iniziative⁸⁹⁸. La Arendt pone una precisa corrispondenza tra il concetto di una persona che pensa il tempo e la sua idea sull'anima e le umane vicende. Alla sua mente, l'assenza di una nozione di volontà come facoltà di nuovi inizi in Aristotele "is in perfect accord with the time concept of antiquity, which identified temporality with the circular movements of the heavenly bodies and with the no less cyclical nature of life on the earth". Lei prosegue dicendo: "When Aristotle holds that 'coming-into-being necessarily implies the pre-existence of something which is potentially but is not actually' he is applying the cyclical movement in which everything that is alive swings –where indeed every end is a beginning and every beginning an end...- to the realm of human affairs"⁸⁹⁹.

Allo stesso tempo, la Arendt pensa che è curiosa una simile tendenza a considerare la volontà come un'illusione prelevata anche nell'età Cristiana, quando le persone non credevano più nel movimento ciclico del tempo ma piuttosto nell'"a divine beginning –'In the beginning God created the heavens and the earth'"⁹⁰⁰ - perciò implica un concetto rettilineo del tempo. Infatti, il primo e fondamentale paradigma del nuovo inizio, come la Arendt lo intende, può essere trovato nella dottrina cristiana della *creatio ex nihilo*: "No doubt the very hypothesis of an absolute beginning

⁸⁹⁷ Per l'espressione "forerunner of the Will", cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 55, titolo del capitolo 7: "The faculty of choice: *proairesis*, the forerunner of the Will"; trad. it., p. 369, titolo del capitolo sesto: "La facoltà di scelta: 'proairesis', il precursore della Volontà". Per *proairesis* come facoltà di scelta, cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", pp. 60-61: "Action...needs a deliberate planning ahead, for which Aristotle coins a new term, *proairesis*, choice in the sense of preference between alternatives –one rather than another...The faculty of choice is necessary whenever men act for a purpose..., insofar as means have to be chosen, but the purpose itself, the ultimate end of the act for the sake of which it was embarked on in the first place, is not open to choice"; trad. it., p. 375: "L'azione...ha bisogno di un deliberato progettare per il quale Aristotele conia un neologismo, *proairesis*, scelta, nel senso di preferenze tra alternative –l'una cosa piuttosto che l'altra...La facoltà di scelta è necessaria ogni volta che gli uomini agiscono per uno scopo...nella misura in cui devono scegliere i mezzi. Lo scopo stesso, però, il fine ultimo in vista del quale l'atto fu inizialmente intrapreso, non è soggetto a scelta".

⁸⁹⁸ Cfr., *Life of the Mind*, "Willing", p. 62: "We are not dealing with a spontaneous power of beginning something new, nor with an autonomous faculty, determined by its own nature and obeying its own laws"; trad. it., p.377: "non si è di fronte a un potere spontaneo di dare inizio a qualcosa di nuovo, né a una facoltà autonoma, determinata dalla propria natura e obbediente alle proprie leggi".

⁸⁹⁹ Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 16; trad. it., pp. 327-328: "si trovi in perfetto accordo con la concezione del tempo propria dell'antichità. Che identificava la temporalità con i moti circolari dei corpi celesti e con la natura non meno ciclica della vita sulla terra...Allorché sostiene che 'la generazione implica necessariamente la preesistenza di qualche cosa che esiste in potenza ma non esiste in atto', Aristotele sta estendendo il movimento ciclico nella cui pendolarità è preso tutto ciò che vive –là dove realmente ogni fine è un inizio e una fine...alla sfera degli affari umani".

⁹⁰⁰ Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 18; trad. it., p. 329: "un inizio divino –'In principio Iddio creò i cieli e la terra'".

goes back to the Biblical doctrine of Creation, as distinct from the Oriental theories of ‘emanation’, according to which pre-existing forces developed and unfolded into a world”⁹⁰¹.

La creazione, nella comprensione cristiana era un assoluto nuovo inizio. C’era una non potenzialità che precedette la creazione, allora Dio creò dal nulla. Inoltre, la dottrina afferma che la creazione era libera. Dio avrebbe potuto anche non creare. Se chiediamo, “Perché Dio creò?” e la risposta “fuori dalla sua bontà”⁹⁰², noi non diamo sufficiente ragione del fatto. La sua bontà non era forzato o a lui necessario in alcun modo; esso avrebbe potuto restare lo stesso anche senza la creazione. L’atto della creazione era congruente con la bontà e l’amore di Dio, ma a lui non era necessario creare⁹⁰³. La nostra domanda, relativa alle cause, si ferma qui: perché Dio decise di Creare? Esso era congruente col suo amore, ma poteva anche non farlo; ma lui lo fece.

Ci si aspetterebbe dall’ebreo e dal cristiano avere una nozione della volontà come facoltà dei nuovi inizi, non solo perché essi credono nella dottrina della creazione e quindi nell’esistenza di un inizio divino. La comprensione della Arendt della tradizione ebreo-cristiana, dell’uomo come *imago dei* consiste precisamente nell’essere “endowed with a like faculty of beginning”⁹⁰⁴. L’esistenza creata dell’uomo nell’immagine di Dio significa che l’uomo è un iniziatore⁹⁰⁵. La persona umana è creata a immagine di Dio, per es., l’immagine del Creatore-Dio che “in the beginning created the heavens and the earth”, al punto che lui stesso può esistere come qualcosa di nuovo. Quindi, la Arendt implica che il volere e l’agire umano sono qualcosa di analogo all’atto della creazione divina –l’atto, la quintessenza di qualcosa di nuovo. “Yet of all the Christian thinkers” lei disapprova, “only Augustine, it seems, drew the consequence: ‘(Initium) ut esset, creatus est homo’ (‘that a beginning be made was created’)”⁹⁰⁶.

⁹⁰¹ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 29; trad. it., p. 343: “L’ipotesi stessa di un inizio assoluto risale indubbiamente alla dottrina biblica della Creazione, distinta dalle teorie orientali dell’ ‘emanazione’ secondo le quali furono delle forze preesistenti a svilupparsi e a dispiegarsi nel mondo”.

⁹⁰² Cfr., Tommaso d’Aquino, *Summa Theologica*, I, 44, 4: “Primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas”.

⁹⁰³ Cfr., Tommaso d’Aquino, *Summa Theologica*, I, 19, 4: “Necesse est dicere voluntatem dei esse causam rerum, et deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturae, ut quidam existimaverunt”; cfr., Tommaso d’Aquino, *Summa Theologica*, I, 19, 5: “Nullo modo voluntas dei causam habet”.

⁹⁰⁴ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 18; trad. it., p. 329: “di una analoga facoltà di cominciamento”.

⁹⁰⁵ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 109: “With man, created in God’s own image, a being came into the world that, because it was a beginning running toward an end, could be endowed with the capacity of willing and nilling. In this respect, he was the image of the Creator-God; but since he was temporal and not eternal, the capacity was entirely directed toward the future”; trad. it., p. 430: “Con l’uomo, creato a immagine di Dio, venne al mondo un essere che, costituendo un inizio che si muove verso una fine, poteva essere dotato della capacità di volere e di non-volere. Sotto questo riguardo, egli era l’immagine di un Dio Creatore; ma poichè era temporale e non eterno, tale capacità si orientava esclusivamente verso il futuro”.

Cfr., Yarbrough e Stern, “*Vita Activa*”, p. 348: “For Arendt, Augustine’s supreme insight is that man, being created in the image of God, is radically free; like God, he is himself a creator who is unique and therefore capable of initiating something entirely new”.

Cfr., Splett, “*Vita Humana*”, p. 566: “Handelt...Gott ohne Notwendigkeit und Begehren frei, kontingent, dann läßt sich denken, daß er auch dem Menschen an dieser seiner Freiheit teilgibt”.

⁹⁰⁶ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 18, op. cit., Agostino, *De Civitate Dei*, XII, 20; trad. it., p. 329: “Eppure, si direbbe, di tutti i pensatori cristiani, solamente Agostino trasse la conseguenza inevitabile: ‘(Initium) ut esset, creatus

L'uomo, creato a immagine propria di dio, allo stesso tempo inizio e iniziatore, può stabilire nuovi inizi, lui può agire, il che significa “ ‘*spontaneously* beginning a series of successive things or states (Kant)’ ”⁹⁰⁷ che non può essere dedotto da cause precedenti: “I have previously mentioned Kant’s embarrassment ‘in dealing with...a power of *spontaneously* beginning a series of successive things or states’ –for instance, if ‘I at this moment arise from my chair...a new series...has its *absolute* beginning in this event, although (he adds) as regards time this is only the continuation of preceding series’ ”⁹⁰⁸. La differenza tra l’agire dell’uomo, il suo “iniziare una serie di cose in successione o stati” e il creare di dio è, senza dubbio che Dio crea radicalmente *ex nihilo*, mentre l’uomo agisce sempre e vuole all’interno di un contesto temporale e sotto condizioni date. La Arendt evidenzia che il momento in cui noi ci occuperemo degli uomini, “the notion of an *absolute* beginning” deve essere realmente “troublesome”, alla “ ‘a series occurring in the world can have only a relatively first beginning, being always preceded by some other state of things’ ”⁹⁰⁹. Così anche, l’azione umana è alla fine analoga all’assoluto primo inizio divino al punto che niente che lo precedette può spiegarlo sufficientemente, per es., niente può determinarlo. Esso è un “relatively first beginning”; esso è libero, per es., data la stessa precedente condizione –che sono infatti vere e date condizioni- esso potrebbe ancora essere altrimenti⁹¹⁰.

Forse, questo è il carattere dell’azione umana come contemporaneamente condizionato e ancora indeterminato che la Arendt ha in mente quando in un altro punto lei esprime la sua nozione di libertà umana col parlare di un piuttosto paradossale “*relatively absolute spontaneity*”, che sarebbe “no more embarrassing to the human reason than the fact that man are *born*”⁹¹¹. L’umana libertà della spontaneità è assoluta nella quale niente pre-determina esso, ma è solo relativamente assoluto, nella quale è sempre dato sotto certe condizioni. Io, come iniziatore di questa nuova “serie nel tempo” –che potrebbe bene astenersi dall’iniziare questa nuova serie o potrebbe avere un differente inizio- è nato da specifici genitori, in uno specifico momento, e in uno specifico Paese. Ogni cosa

est homo’ (‘Affinchè potesse esserci inizio, fu creato l’uomo’), op. cit., Agostino, *De Civitate Dei*, libro XII, cap. 21 (trad. it. *La Città di Dio*, Milano, 1984, p. 594).

⁹⁰⁷ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 6; trad. it., p. 319: “dare inizio *spontaneamente* a una serie di cose o di stati successivi (Kant)”.

⁹⁰⁸ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 29, parentesi dell’autore; trad. it., pp. 342-343: “Mi è avvenuto di ricordare in precedenza l’imbarazzo di Kant ‘di fronte al...potere di dare *spontaneamente* inizio a una serie di cose o di stati successivi’: se, per esempio, ‘in questo istante mi alzo dalla sedia...una nuova serie...ha il suo inizio *assoluto* in questo evento, benchè –egli aggiunge- quanto al tempo tale evento sia solo la continuazione di una serie precedente’ ”.

⁹⁰⁹ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 29 Arendt cita Kant, *K r V*, B478; trad. it., p. 343: “L’idea di un inizio *assoluto*, suscita così disagio, giacchè ‘una serie che avviene nel mondo non può avere che un inizio relativamente primo, essendo sempre preceduta da qualche altro stato di cose’”, Arendt cita Kant, *K r V*, B478 (trad. it., cit. pp. 372 e ss).

⁹¹⁰ Cfr., G. Gray, “The Abyss of Freedom”, p. 227: “The substance of her own position can be simply stated. The hallmark of willing is our power to initiate something altogether new, something that we realize every instant we can also leave undone. Our will is the originator of actions that are not explicable by preceding causes. Such actions spring from the inculcable power of willing and are as spontaneous and unpredictable as life itself”.

⁹¹¹ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 110; trad. it., p. 430: “una spontaneità *relativamente* assoluta non è più imbarazzante per la ragione che umana della circostanza che gli uomini *nascono*”.

che le persone hanno fatto prima di me, condiziona la mia esistenza, incluso, per es., la Rivoluzione Americana o Francese, l'invenzione dell'automobile, e le due guerre mondiali, nell'ultimo secolo. Tutte queste sono le condizioni provenienti da uno sfondo, da cui io inizio i miei nuovi inizi, anche se i miei inizi non possono essere dedotti da questi⁹¹².

Ora la volontà, per la Arendt, è l'organo mentale o la facoltà di questi "relativi nuovi inizi", e la sua considerazione è relativa alla questione di cosa noi facciamo quando vogliamo. Noi abbiamo menzionato già il problema: come "organo" per i nuovi inizi, la volontà deve essere sua propria causa, quindi sta immediatamente sotto la traccia della completa arbitrarietà e casualità. Se con la nostra volontà, noi iniziamo realmente una nuova serie, allora è impossibile chiedere, "Che cosa ha causato la volontà di fare questo o quello?" Allo stesso tempo noi siamo abituati a dare un senso alle cose proprio col chiedere le loro cause. Ogni cosa per cui non possiamo dare una causa, come tale ogni cosa veramente nuova, ha qualcosa di casuale o arbitrario. Esso potrebbe non essere affatto, o esso potrebbe essere differente dal modo in cui realmente è. Esso non può essere dedotto da quello che lo ha preceduto. Analogamente, la facoltà con cui iniziamo tali nuovi inizi è sotto la traccia della arbitrarietà e casualità⁹¹³.

B. Fondazione come paradigma del Nuovo Inizio

Alla mente della Arendt, i filosofi non hanno avuto la possibilità di risolvere il problema. Quindi, nell'ultimo capitolo del suo *The Life of the Mind*, la Arendt ritorna a quello che lei chiama "uomini d'azione", rivoluzionari e padri fondatori, che lei presenta con un altro, più umano paradigma del nuovo inizio: l'atto della fondazione. Chiaramente, per fondatori e rivoluzionari, il problema del nuovo pone sé stesso in tutta la sua forza: Qual è il fondamento per essere fondato? Se il rivoluzionario abolisce il vecchio sistema, insieme con tutto il suo potere legittimo, da dove deriva la sua propria legittimazione? Allo stesso tempo, il problema affrontato dalla Arendt del "men of action" è il problema inerente a qualche nuovo inizio: "An act can only be called free if it is not affected or caused by anything preceding it and yet, insofar as it immediately turns into a cause of

⁹¹² Cfr., D. Hammer, "Hannah Arendt and the Roman Political Thought – The Practice of Theory", *Political Theory* 30 (Febbraio 2002), p. 130: "For Arendt, freedom need not (and, I would suggest, cannot) lie in an absolute beginning but appears necessarily in an already constituted world. In Arendt's well-known association of freedom of action with natality, the birth of a child brings something new into the world, but 'there always was a world before their arrival and there always will be a world after their departure'".

⁹¹³ Cfr., S. Jacobitti, "Hannah Arendt and the Will", p. 65, che vede il problema più con la Arendt stessa che con la volontà: "This claim that the will must be entirely spontaneous, and hence autonomous of thinking and reason, is clearly one of the most troublesome of Arendt's ideas and is, I believe, the source of many of her difficulties".

whatever follows, it demands a justification”⁹¹⁴. Il problema con questa giustificazione è che “if it is to be successful, (it) will have to show the act as the continuation of a preceding series, that is, renege on the very experience of freedom and novelty”⁹¹⁵. Il problema della fondazione del nuovo ordine sociale è il problema dell’inizio di una nuova serie nel tempo composta ampiamente e mosso a un livello politico. Appena i fondatori trovano qualcosa che è veramente nuovo, allora la volontà inizia qualcosa di veramente nuovo e non è causato, cioè non ha niente per spiegare la sua iniziativa. Entrambi scilote, così da poter dire: “beginning’s very nature is to carry in itself an element of complete arbitrariness”⁹¹⁶.

All’analisi delle intuizioni dei padri fondatori lascia la Arendt frustrata. Come per le iscrizioni della fondazione, loro semplicemente “indicano il problema senza risolverlo”. Infatti, “They point to the *abyss* of nothingness that opens up before any deed that cannot be accounted for by a reliable chain of cause and effect and is inexplicable in Aristotelian categories of potentiality and actuality. In the normal time continuum every effect immediately turns into a cause of future developments, but when the causal chain is broken –which occurs after liberation has been achieved, because liberation, though it may be freedom’s *conditio sine qua non*, is never the *conditio per quam* that causes freedom –there is nothing left for the ‘beginner’ to hold on to. The thought of an absolute beginning –*creatio ex nihilo*- abolishes the sequence of temporality”⁹¹⁷.

La Arendt osserva che nella vecchia iscrizione della fondazione, il problema del nuovo è eluso. D’accordo con Virgilio, “even the foundation of Rome...was not an absolutely new beginning...It was the resurgence of Troy”⁹¹⁸. Che cosa degli “uomini d’azione” della Arendt era capace di imparare

⁹¹⁴ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 210; trad. it., p. 539: “gli uomini d’azione”...“un atto si può dire libero solo se non è coinvolto o causato da qualcosa che lo precede e tuttavia, nella misura in cui si converte immediatamente nella causa di tutto ciò che segua, esige insieme una giustificazione”.

⁹¹⁵ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 210, parentesi mia; trad. it., p. 539: “per essere probante, dovrà presentare l’atto come la continuazione di una serie precedente, dovrà rinnegare insomma l’esperienza della libertà e della novità”. Cfr., Hammer, “Roman Political Thought”, p. 127: “All action, for Arendt, has an element of ‘arbitrariness’ to it, as it could as easily have been done as not done...This arbitrariness is a particular problem in the paradigmatic form of action, the act of founding in which a ‘We’ is constituted in the ‘darkness and mystery’ of a beginning without a prior cause...Founding exemplifies the freedom associated with action as it begins, inserting something new into the world, but is not caused. Yet founding, if it is to be successful, ‘turns into a cause of whatever follows’ (LM, 2, 210). The act of foundation, thus creates a ‘perplexity’ in two ways. First, foundation must be able to justify its origins, even as it appears without a cause. And second, foundation must allow for the freedom of future action, even though it is a cause (LM, 2, 202, 209-210)”.

⁹¹⁶ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 207; trad. it., p. 535: “la natura stessa di ogni inizio è di recare in sé un elemento di completa arbitrarietà”.

⁹¹⁷ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, pp. 207-208; trad. it., p. 536: “Fanno segno all’*abisso* del nulla che si schiude dinanzi a ogni gesto di cui non si possa rendere conto nei termini di una solida concatenazione di causa e effetto, e che sia inspiegabile entro le categorie aristoteliche di potenza e atto. Nel normale continuum temporale ogni effetto si converte immediatamente nella causa di svolgimenti futuri, ma quando la catena causale s’interrompe –ciò che si verifica inevitabilmente dopo che si sia ottenuta la liberazione, poiché, sebbene possa essere la *conditio sine qua non* della libertà, la liberazione non è mai la *conditio per quam* che causa la libertà- all’ ‘iniziatore’ non resta più nulla cui tenersi saldo. Il pensiero di un inizio assoluto (*creatio ex nihilo*) abolisce la sequenza della temporalità”.

⁹¹⁸ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 211; trad. it., p. 540: “anche la fondazione di Roma...non rappresentava un inizio assolutamente nuovo...si trattò del risorgere di Troia”.

da Virgilio era che “the hope of founding a ‘new Rome’ was an illusion: the most they could hope for was to found ‘Rome anew’”⁹¹⁹. In breve, perfino gli uomini d’azione, in cui la Arendt ripone così tanta speranza all’inizio, sono capaci di giungere nei termini con il problema del nuovo inizio, il problema dell’ “abyss of pure spontaneity”⁹²⁰. La loro “soluzione” equivale a niente più che un abile stratagemma, a capire “the *new* as an improved re-statement of the old”⁹²¹.

c. Accenno della Soluzione in Agostino

Il problema del nuovo resta con la Arendt fino alla fine del suo volume “Volere”. Quale senso noi possiamo dare dell’idea del nuovo inizio e l’arbitrarietà che sembra essere contenuto in questa nozione, una nozione che è equivalente alla propria idea di libertà? La risposta che la Arendt trova nella storia della filosofia eludono il problema. Alla maggioranza, “freedom survived in political theory...in utopian and unfounded promises of a final ‘realm of freedom’”⁹²². Dopo 216 pagine che conducono il lettore da Aristotele a Heidegger, la Arendt non è soddisfatta, e ancora è capace di trovare alla fine un indizio verso la soluzione: “No doubt to arrive at such a conclusion is frustrating, but I know of only one tentative alternative to it in our entire history of political thought”⁹²³. Per la Arendt, la sola alternativa nella “nostra intera storia del pensiero politico” al vicolo cieco del fatalismo, che è implicato nel vedere il nuovo come niente ma ri-esposizione del vecchio, è la proposta di Agostino, sarebbe un tentativo attraverso esso. Gli uomini sono liberi perché sono nati; essi possono dare vita a nuovi inizi, perché essi stessi sono nuovi inizi: “In his great work on the *City of God*, he (Augustine) mentions, but does not explicate, what could have become the ontological underpinning for a truly Roman or Virgilian philosophy of politics. According to him, as we know, God created man as a temporal creature, *homo temporalis*; time and man were created together, and this temporality was affirmed by the fact that each man owed his life not just to the multiplication of the species, but to birth, the entry of a novel creature who *as* something entirely new appears in the midst of the time continuum of the world. The purpose of the creation of man was to make possible a *beginning*: ‘That there be a beginning man was created before whom

⁹¹⁹ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, pp. 214-215; trad. it., p. 543: “la speranza di fondare una ‘nuova Roma’ era un’illusione: tutt’al più, essi potevano aspirare a ripetere quella fondazione primordiale e fondare ‘Roma di nuovo’”.

⁹²⁰ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 216; trad. it., p. 545: “L’abisso della pura spontaneità”.

⁹²¹ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 216; trad. it., p. 545: “il *nuovo* come riformulazione perfezionata dell’antico”.

⁹²² Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 216; trad. it., p. 545: “le libertà sopravvisse nella teoria politica...nelle promesse utopiche di un ‘regno della libertà’ definitivo”.

⁹²³ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 216; trad. it., p. 545: “Indubbiamente, è frustrante giungere a tale conclusione, ma è vero che in tutta la nostra storia di pensiero politico non mi è nota che una sola, ipotetica alternativa”.

nobody was'. ...The very capacity for beginning is rooted in *natalità*, ...in the fact the human beings, new men, again and again appear in the world by virtue of birth”⁹²⁴.

Perfino la fondamentale affermazione di Agostino lascia la Arendt non completamente soddisfatta. Alla sua mente, Agostino non ci dice come la libertà può essere libera senza essere arbitraria; lui semplicemente presenta la libertà com eun fatto e sembra lasciarci con questo: “I am quite aware that the argument even in the Augustinian version is somehow opaque, that it seems to tell us no more than that we are *doomed* to be free by virtue of being born, no matter whether we like freedom or abhor its arbitrariness, are ‘pleased’with it or prefer to escape its awesome responsibility by electing some form of fatalism”⁹²⁵.

A primo impatto, nelle righe immediatamente seguenti la sua sfumata critica di Agostino –infatti, proprio nelle ultime righe di *The life of the Mind*- la Arendt sembra dichiarare l’intenzione di tentare di concludere il lavoro lascia incompiuto con agostino: “This impasse, if such it is, cannot be opened or solved except by an appeal to another mental faculty, no less mysterious than the faculty of beginning, the faculty of Judgment, an analysis of which at least may tell us what is involved in our pleasures and displeasures”⁹²⁶. Qui, sembrerebbe che la Arendt sia intenzionata a annunciare la sua proposta di risolvere il problema del nuovo accuratamente lasciata fuori in “Volere”, nella Terza parte di *The Life of the Mind*, “Giudicare”, e che solo la sua improvvisa morte, impedì di farlo; ma chiaramente di questo non si può essere certi. Se noi diamo uno sguardo più da vicino a quello che realmente lei dice qui, e se non prendiamo la relazione che lei ci dice in qualche luogo sul giudizio, probabilmente non sarebbe andata oltre quello che lei fa dire, qui, a Agostino. All’analisi della facoltà del giudizio “at least...tell us what is involved in our pleasures and displeasures”⁹²⁷. Entrambe le parole “almeno”e il riferimento al piacere e dispiacere suggerisce che il suo bersaglio nel “Giudizio”sarebbe meno ambizioso che provare a risolvere il problema del

⁹²⁴ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, pp. 216-217; trad. it., pp. 545-546: “Nella grande opera sulla *Città di Dio* Agostino enuncia, senza però darne spiegazione, ciò che avrebbe potuto divenire il sostegno ontologico di una filosofia della politica autenticamente romana o virgiliana. A suo dire, come sappiamo, Dio creò l’uomo come creatura temporale, *homo temporalis*; il tempo e l’uomo furono creati insieme, e tale temporalità era confermata dal fatto che ogni uomo deve la sua vita non semplicemente alla moltiplicazione della specie, ma alla nascita, l’ingresso di una creatura nuova che, come qualcosa di completamente nuovo, fa il suo ingresso nel mezzo del continuum del mondo. Lo scopo della creazione dell’uomo fu di rendere possibile un *inizio*: ‘Acciocchè vi fosse un inizio, fu creato l’uomo, prima del quale non ci fu nessuno’...La capacità stessa di cominciamento ha le sue radici nella *natalità*...nel fatto che gli esseri umani, uomini nuovi, sempre e sempre di nuovo appaiono nel mondo in virtù della nascita”.

⁹²⁵ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 217; trad. it., p. 546: “Sono del tutto consapevole che anche nella versione agostiniana l’argomento resta in certo qual modo poco trasparente, che non sembra dirci null’altro che siamo *condannati* a essere liberi in ragione dell’essere nati, non importa se la libertà ci piace o aborriamo la sua arbitrarità, se ci sia ‘gradita’ o preferiamo fuggire la sua responsabilità tremenda scegliendo una forma qualunque di fatalismo”.

⁹²⁶ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 217; trad. it., p. 546: “Questa *impasse*, se è veramente tale, può essere superata o risolta solo facendo appello a un’altra facoltà della mente, non meno misteriosa della facoltà del cominciamento, la facoltà del Giudizio, un’analisi della quale, forse, può almeno dirci che cosa sia implicito nei nostri giudizi ‘mi piace’ o ‘non mi piace’”.

⁹²⁷ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 217; trad. it., p. 546: “forse...ci dice che cosa sia implicito nei nostri giudizi ‘mi piace’ o ‘non mi piace’”.

nuovo. Anche da quello che noi sappiamo sull'idea della Arendt sul giudizio nei suoi altri scritti – noi abbiamo discusso la nozione in precedenza e lo faremo nell'ultimo capitolo- qualche *impasse* riguarda la volontà che il “Giudizio” vorrebbe provare a risolvere la questione della volontà come *liberum arbitrium*, come libera scelta, e non come iniziatore di nuovi inizi. La sentenza appena citata potrebbe allora essere letta come segue: “Anche se c'è un sicuro *impasse* qui, un'analisi del giudizio potrebbe almeno dirci come o perché noi preferiamo una cosa all'altra, per es., perché noi siamo ‘contenti’ per una cosa e ‘dispiaciuti’ per un'altra”. Noi vedremo che l'idea della Arendt del giudizio ha poco o nulla a che vedere con l'iniziare nuovi inizi; piuttosto, esso riguarda la scelta di un esempio e di una compagnia, sul preferire l'opinione di A all'opinione di B, o sul passaggio di giudizio su cose che sono già date. Quindi, resta che per la Arendt il solo indizio per una soluzione al problema del nuovo è con Agostino e con ciò che lei dice essere la sua nozione di natalità: gli uomini sono liberi perché sono nati. E' alla discussione della Arendt del suo pensiero che noi torneremo brevemente.

d. Il problema del Nuovo e le Passioni

Come noi abbiamo menzionato all'inizio, c'è quello che noi possiamo chiamare la presenza della grande assenza negli scritti della Arendt. Per lei, la volontà come principio di nuovi inizi è un lavoro su una base interamente indipendente. Le passioni umane come il timore o la concupiscenza non giocano un ruolo nella relazione della azione o nella sua descrizione di come la volontà può iniziare qualcosa di nuovo. Raccontare a questo riguardo la sua descrizione del coraggioso uomo come qualcuno “who has decided that fear is not what he wants to show”⁹²⁸. Il timore e il coraggio alla sua mente esistono solo come manifestazioni visibili, come comportamento esterno su quello che noi possiamo liberamente decidere in un qualche momento, ma non come disposizione delle persone umane. Molto nella continuità con queste affermazioni è un passaggio che noi troviamo nelle sue letture non pubblicate “Basic Moral Propositions”, dove lei esplicitamente identifica la virtù con la superiorità dell'azione, collegando esclusivamente alla maniera in cui un'azione è compiuta; essa non è collegata alla qualità dell'agente. L'agente “possiede” la virtù fintanto che agisce. Noi leggiamo: “Virtue, (rip. Termine in lingua greca) in Greek, is excellence in whatever you do. There is excellence in being a good thief. Every things (sic) has its excellence, the virtue of the eye is vision, that is, its proper function. (Nic. Ethics deals with the question what is the proper

⁹²⁸ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 36; trad. it., p. 117: “chi ha deciso che la paura non è quanto vuol mostrare”. La Arendt scrive: “Courage can then become second nature or a habit” (Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 36), trad. it., p. 117: “Il coraggio può divenire poi una seconda natura o un'abitudine”; “fear, as though it, too, could become an emotion” (Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 36); trad. it., p. 117: “la paura, come se quest'ultima potesse a sua volta diventare un sentimento”.

function of man qua man). Virtue relates to an act, and not a quality –like white or warm or hard. You possess it only insofar as you act”⁹²⁹.

Se la virtù è una qualità solo dell’azione, essa non può risiedere nell’agente e non può avere niente a che fare con lo sviluppo dell’azione. L’analisi della Arendt non ha posto per la virtù nel suo senso classico, lei non ha posto neanche per le passioni, che sono pervase dalla virtù.

Filosoficamente, un problema fondamentale di questa mancanza nella sua relazione è che essa ostacola la Arendt, che solitamente è molto tagleinte (sottile) nel considerare i fenomeni, così che la sua descrizione nel nostro volere e agire deve restare frammentario. Noi semplicemente non facciamo esperienza di noi stessi come staccate volontà che decidono fuori da alcun luogo. Noi abbiamo passioni, inclinazioni naturali, che ci inclinano a fare scelte o motivare le nostre iniziative. Come continua la nostra analisi, diventerà chiaro che anche la stessa Arendt non credeva in un assoluta spontaneità. Anche la volontà, come principio del nuovo, ha a che fare con cose che sono date, e che noi cercheremo di fronteggiare. E’ vero che le passioni, fintantochè sono uniformate dalla virtù, può diminuire la libertà, e questo potrebbe essere una ragione del perché la Arendt non prende loro nella relazione, quando nel provare a esaminare la natura della libertà. Quello che lei non considera è che noi, per es., come composizione di corpo e anima, le virtù, come formazioni razionale delle nostre passioni e inclinazioni, possono realmente incrementare la nostra libertà. “Virtue does not diminish freedom but rather potency”⁹³⁰, esso positivamente incrementa la nostra libertà col farci vedere il bene più chiaramente e ci aiuta a agire su esso più facilmente. L’austerità di questa lacuna nel pensiero della Arendt ha bisogno di essere puntualmente evidenziata prima che noi proseguiamo nella discussione del suo capitolo su Agostino in *The Life of the Mind*.

2. Il capitolo Agostino della Arendt.

Nel capitolo della Arendt su Agostino come “il primo filosofo della volontà” ha tre grandi parti, con cui segue la discussione dei tre maggiori lavori di Agostino, *Confessiones*, *De Trinitate*, e *De Civitate Dei*, in cui ciascuno di essi la Arendt vede Agostino posizionare differente enfasi nella sua discussione della volontà. Confrontando quello che lui dice ne le *Confessiones* e nel *De Trinitate*, la Arendt parla anche di dare differenti teorie della volontà⁹³¹. Ne le *Confessiones*, Agostino esamina

⁹²⁹ Hannah Arendt, “Basic and Moral Propositions” (corso tenuto all’Università di Chicago nel 1966), Subject File, 1949-1975, Hannah Arendt Papers Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C.(custodito nel Hannah Arendt Zentrum di Oldenburg), Manoscritto p. 024534.

⁹³⁰ L. Melina, *Sharing in Christ’s Virtues*, p. 54.

⁹³¹ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 96: “What looks like a *deus ex machina* in the *Confessions* is derived from a different theory of the Will. But before we return to *On the Trinity*”; trad. it., p 415: “Ciò che nelle *Confessioni* appare come un *deus ex machina* deriva da una differente teoria della Volontà. Ma prima torniamo al *De Trinitate*”. (La differente teoria della Volontà è trovata nel *De Trinitate*).

la facoltà della volontà in sé stessa, prescindendo dal suo posto ne “la vita della mente” come un tutto⁹³². Qui, esso è visto come una facoltà del conflitto-soffocato, quasi paralizzato tra *velle* e *nolle*. Il “volere” e il “non-volere”⁹³³. Nel *De Trinitate*, la volontà è considerata nella sua interrelazione con le altre facoltà. Qui, essa funziona come un “coupling agent” che trattiene la memoria e l’intelletto insieme e, attraverso l’attenzione, pone il processo in prima posizione⁹³⁴. Al punto che l’amore è il più forte agente accoppiante, la volontà potrebbe anche essere identificato con la volontà, o alternativamente, si potrebbe parlare di una trasformazione della volontà in amore⁹³⁵. Alla fine, nel *De Civitate Dei*, la volontà è vista dalla prospettiva della temporalità delle facoltà umane⁹³⁶. Qui, esso può implicitamente, essere compreso come la facoltà dei nuovi inizi, indirizzato verso il futuro, come memoria è l’organo del passato. In ciò che segue, noi discuteremo le tre nozioni di volontà in maggior dettaglio.

a. La Volontà in sé stessa ne le *Confessiones*.

Secondo la Arendt, i Greci non avevano la nozione di volontà come noi la intendiamo oggi⁹³⁷. Per gli antichi la libertà risiede esclusivamente ne “l’io posso”, per es., essere libero significa essere

⁹³² Per la Arendt il concetto di volontà nelle *Confessiones* di Agostino prescinde dalle interrelazioni della volontà con le altre facoltà mentali. Cerca di risolvere il problema posto dalla volontà ne le *Confessiones*, “Augustine finds his solution in an entirely new approach to the problem. He now undertakes to investigate the Will not in isolation from other mental faculties but in its interconnectedness with them; the leading question now is: What function has the will in the life of the mind as a whole?” (Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 97); trad. it., p. 417: “Agostino trova la soluzione cercata affrontando il problema in modo completamente nuovo. Egli comincia ora ad investigare la Volontà, non isolandola dalle altre facoltà della mente, ma nella sua connessione reciproca con esse; e la domanda decisiva diviene: ‘Quale funzione ha la volontà nella vita della mente nel suo insieme?’”.

⁹³³ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 89: “The faculty of Choice...here applies...to the choice between *velle* and *nolle*, between willing and nilling...In every act of the will, there is an I-will and I-nill involved”; trad. it., p. 407: “La facoltà della Scelta...si applica...alla scelta tra *velle* e *nolle*, tra volontà e nolontà...In ogni atto della volontà, c’è un ‘Io-voglio-e-non-voglio’”.

⁹³⁴ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 101: “ ‘By directing the senses’ attention, presiding over the images impressed on memory, and providing the intellect with material for understanding, the Will prepares the ground on which action can take place”; trad. it., p. 420: “dirigendo l’attenzione dei sensi, presiedendo alle immagini impresse nella memoria e procurando all’intelletto il materiale per la comprensione, la Volontà prepara il terreno su cui può aver luogo l’azione”.

⁹³⁵ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 102: “In Augustine, as well as later in Duns Scotus, the solution of the Will’s inner conflict comes about through a transformation of the Will itself, its transformation into *Love*. The Will – seen in its functional operative aspect as coupling, binding agent – can also be defined as *Love*”; trad. it., p. 421: “In Agostino, come poi in Duns Scoto, la soluzione del conflitto interiore della Volontà ha luogo mediante una trasformazione della Volontà stessa, la sua trasformazione in *Amore*. La Volontà –vista nel suo aspetto operativo funzionale come agente di accoppiamento, di congiunzione- si può definire anche come amore”.

⁹³⁶ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 108: “From the perspective, then, of the temporality of the human faculties, Augustine in the last of the great treaties, the *City of God*, returns once more to the problem of the Will”; trad. it., p. 428: “Quindi, nella prospettiva della temporalità delle facoltà umane, nell’ultimo dei grandi trattati, la *Città di Dio*, Agostino ritorna una volta di più sul problema della Volontà”.

⁹³⁷ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 3: “The faculty of the Will was unknown to Greek antiquity”; trad. it., p. 315: “la facoltà della Volontà restò sconosciuta all’antichità greca”. Cfr., Arendt, “What is Freedom?”, p. 157: “We almost automatically equate freedom with free will, that is, with a faculty virtually unknown to classical antiquity”.

libero di fare questo o quello⁹³⁸. La libertà si riferisce alla capacità di eseguire. Tu sei libero se sei in salute e non ti devi preoccupare delle necessità della vita. L'uomo zoppo non è libero di camminare, l'uomo povero non è libero di andare in politica –lui deve preoccuparsi solo della sua sussistenza, prima di tutto. I Cristiani e gli Stoici, d'altra parte, hanno relegato la libertà nell' "io-voglio", per es., in qualcosa che è presumibilmente nella possibilità di ognuno, le cose che riguardano solo sé stesso: "I must die...But: must I die groaning?"⁹³⁹. Gli Stoici suggeriscono che il modo di avere esso sempre di un modo proprio è sempre di volere quelle cose che accadono che realmente sono accadute⁹⁴⁰.

Io non posso cambiare le cose che sono, ma posso cambiare la mia interiore posizione verso esse. Entrambi: l'uomo zoppo e l'uomo povero, per es., sono liberi di accettare la loro condizione interiormente ribellarsi contro questa. Per gli Stoici l'uomo zoppo può essere libero se interiormente accetta il suo handicap. Lui è libero nel senso di "io-voglio" ma non nel senso dell' "io-posso". Nel senso dell'io-voglio, la volontà è tutto-potente per gli Stoici⁹⁴¹.

La Arendt argomenta che Agostino espone le riflessioni degli Stoici come semplici stratagemmi mentali: "Since a man cannot get what he wants so he wants what he can get"⁹⁴². Ora per la Arendt, anche i Cristiani, si allontanano dalla nozione classica di libertà come "io-posso", per es., la capacità di realizzare nel mondo, verso l'idea di libertà come "io-voglio", per es., qualcosa che è dentro sé stesso: mentre "the Old Law said: thou shalt do; the New Law says: thou shalt *will*"⁹⁴³. Esso era qui, nell' "experience of an imperative demanding *voluntary* submission"⁹⁴⁴, che sarà scoperta come una facoltà mentale. La maggiore caratteristica delle facoltà mentali è la capacità

⁹³⁸ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 19: "In the frame of pre-Christian thought freedom was localized in the I-can; freedom was an objective state of the body, not a datum of consciousness or of the mind. Freedom meant that one could do as one pleased, forced neither by the bidding of a master nor by some physical necessity...The basic freedom was understood as freedom of movement. A person was free who could move as he wished; the I-can, not the I-will, was the criterion"; trad. it., pp. 330-331: "nella cornice del pensiero pre-cristiano la libertà veniva individuata nell'io-posso; la libertà era identificata in una condizione oggettiva del corpo, non in un dato della coscienza o della mente. Libertà significava che si poteva agire come piaceva...la libertà fondamentale veniva intesa come libertà di movimento. Una persona era libera se poteva muoversi come desiderava; non l'io-voglio, ma l'io-posso costituiva il criterio discriminante".

⁹³⁹ Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 79; trad. it., p. 395: " 'Devo morire...Ma devo morire gemendo?'".

⁹⁴⁰ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 81: "Epictetus...insistently demands that man will what happens anyhow"; trad. it., p. 398: "Epitteto...esige che l'uomo voglia ciò che avviene comunque".

⁹⁴¹ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 81: "It is...when will power has reached this climatic point, where it can will what *is* and thus never be 'at odds with outward things', that it can be said to be omnipotent"; trad. it., p. 398: "quando la forza di volontà ha raggiunto questo punto culminante, ove può volere ciò che è e non trovarsi cos' 'un dissidio con le cose esterne', solo allora essa può dirsi onnipotente".

⁹⁴² Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 80, cfr., Agostino, *De Trinitate*, Libro XIII, 7, 10: "Ideo igitur id vult quod potest quoniam quod vult non potest"; trad. it., p. 397: "Poichè non può ottenere ciò che vuole, vuole ciò che può ottenere"; cfr., Agostino, *De Trinitate*, Libro XIII, 7, 10: "Ideo igitur id vult quod potest quoniam quod vult non potest".

⁹⁴³ Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 68; trad. it., p. 383: "L'Antica Legge diceva: tu devi fare; la Nuova Legge dice: tu devi *volere*".

⁹⁴⁴ Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 68; trad. it., p. 383: "Fu l'esperienza di un imperativo che esigeva una sottomissione *volontaria*".

riflessiva. Quindi, noi possiamo chiamare come nel volume di *The Life of the Mind*, la Arendt argomenta a lungo che il pensare è riflessivo; c'è un *cogito me cogitare*, con cui l'io penso diviso diventa un due-in-uno⁹⁴⁵. Alla mente della Arendt, l'esistenza del *volo me velle*⁹⁴⁶, di una riflessività inerente nell'attività del volere, era scoperta solo con l'imperativo Cristiano della sottomissione volontaria: "thou shalt *will*"⁹⁴⁷. Un imperativo o legge è sempre indirizzato alla volontà. Il vecchio testamento comanda: "Tu non ruberai" si rivolge alla mia volontà, con cui allora dirigo la mia mano a stare lontano dall'automobile di un altro. Qui, la volontà, confrontata con un comando esterno, è ancora visto come uno. Per la Arendt, la divisione è introdotta nella facoltà del volere solo con l'avvento della Nuova Legge, che era anticipato con il comando del Vecchio Testamento: "Thou shalt not covet"⁹⁴⁸. Ora esso non è più abbastanza per me che non rubo l'automobile del mio prossimo; anch'io non voglio fare questo. Il nuovo comando recita: "Thou shalt not *want* to steal". "Thou shalt *will* as the command says –and not mindlessly execute orders"⁹⁴⁹. Questo comando non indirizza la mia volontà a indicare la strada alla mia mano. Esso indirizza la mia volontà a sé stessa, quindi introduce un taglio nella volontà: il comando "Thou shalt will" "already implies that, whatever I may in fact eventually do, I can answer: I will, or I will not. The very commandment...puts me before a choice between an I-will and I-will-not"⁹⁵⁰. Io comando alla mia volontà di volere, ma la facoltà con cui io faccio del comandare è sempre la volontà. Pertanto, la volontà comanda essa medesima, e quindi essa è "split" (scissa), essa non è "entire" (completa, unita); altrimenti esso non può comandare sé stessa: "'Thou shalt will', says the Will to itself. Only the Will itself has the power to issue such commands, and 'if the will were "entire" it would not command itself to be'. It is in the Will's nature to double itself, and in this sense, wherever there is

⁹⁴⁵ Per il "Socratic two-in-one" si cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Thinking", p. 187; trad. it., pp. 283-284.

⁹⁴⁶ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 69; trad. it., pp. 384-385.

⁹⁴⁷ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 64: "The Apostle Paul's discovery...again concerns a two-in-one, but these two are not friends or partners; they are in constant struggle with each other. Precisely when he 'wants to right (*to kalon*)', he finds that 'evil lies close at hand' (Romans 7, 21)"; trad., it., p. 379: "La scoperta di Paolo...concerne ancora una volta un due-in-uno, ma i due in oggetto non sono più soci od amici: si trovano in incessante conflitto l'uno con l'altro Proprio allorchè 'vuole fare ciò che è giusto' (*to kalon*), egli scopre che 'il male è dappresso' (7, 21)".

⁹⁴⁸ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 68: "It was the experience of an imperative demanding *voluntary* submission that led to the discovery of the Will", la Arendt qui ha in mente: "'Jesus' stress on the 'Thou shall not covet', the only one of the Ten Commandments that relates to an inner life...- 'every one who looks at a woman lustfully has already committed adultery...in his heart' (Matt., 5, 28)" (Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 67); trad. it., p. 383: "Fu l'esperienza di un imperativo che esige una sottomissione *volontaria* a condurre alla scoperta della Volontà", la Arendt, qui, ha in mente (trad. it., p. 382) : "l'accento posto da Gesù sopra il 'Non desiderare', il solo dei Dieci Comandamenti che si rapporti a una vita dell'interiorità... chiunque avrà guardato una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio...nel suo cuore' (Matt. 5, 28)".

⁹⁴⁹ Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 69; trad. it., p. 384: "'Tu devi *volere*' come dice il comando –e non eseguire ordini senza riflettere".

⁹⁵⁰ Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 68; trad. it., p. 384: "'Vuoi' implica già che, qualunque cosa finisca per fare in concreto, che posso rispondere_ Io voglio oppure Io non voglio. Il comandamento stesso...mi pone innanzi a una scelta tra un Io-voglio e un Io-non-voglio".

a will, there are always ‘two wills neither of which is entire..., and what is present to one of them is absent from another’. For this reason you always need two antagonistic wills to will at all”⁹⁵¹.

La mia volontà riguarda solo me⁹⁵². Il comando implica sempre la possibilità di obbedire o disobbedire. La volontà comanda sé stessa. Allora, la volontà può “obey” o “disobey”(a sé stessa⁹⁵³, e “the question arises: *Are things that concern only me within my power?*”⁹⁵⁴-qualcosa che gli stoici presero per accettato ma che l’Apostolo Paolo nega. Per la Arendt, la questione è sollevata, per es., “when men begin to doubt the coincidence of the Thou-shalt and the I-can”, che “the Will as an independent autonomous faculty is discovered”⁹⁵⁵.

Per la Arendt, il primo formalmente a dubitare che “things that concern only me are within my power”-e quindi il primo scopritore della volontà come noi la intendiamo oggi- è St. Paolo che con la sua descrizione di qualcosa in lui che non obbedisce interamente a lui, per es., le “two laws”che sono in lotta in lui: “The Apostle Paul’s discovery, which he describes in great detail in the Letter to the Romans (written between A.D.54 and 58), again concerns atwo-in-one, but these are not friends or partners; they are in constant struggle with each other. Precisely when he ‘wants to do right (*to kalon*)’, he findes that ‘evil lies close at hand’ (7, 21), for ‘if the law had not said “You shall not covet”’, he ‘should not have known what it is to covet’”⁹⁵⁶.

Mentre per Paolo il conflitto a lui interno è tra la legge dello spirito e la legge della carne, “Augustine does not speak of two laws but of ‘two wills, one new and the other old’”⁹⁵⁷, e quindi diventa per la Arendt il “first philosopher of the will”⁹⁵⁸.

⁹⁵¹ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 94, cfr., Augustine, *Confessiones*, VIII, 9, 21; trad. it., p. 413: “ ‘Vuoi’, dice la Volontà a se stessa. Solo la Volontà stessa ha il potere di impartire simili comandi e ‘se la volontà fosse ‘intera’, non si comanderebbe di essere’. E’ nella natura della Volontà sdoppiarsi e, in questo senso, ovunque vi sia una volontà, vi sono sempre ‘deu volontà nessuna delle quali è intera...e ciò che è presente nell’una è assente dall’altra’. Per questa ragione, occorrono sempre due volontà avversarie perché possa esservi un volere” .

⁹⁵² Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 88: “Nothing is so much in our power as the will itself”; ; trad. it., p. 406: “ ‘nulla è tanto in nostro potere quanto la volontà stessa’”, La Arendt indica il riferimento, nella nota 79 a p. 88, a Agostino. La Arendt indica il riferimento, nella nota 79 a p. 88, a Agostino, *On Free Choice of the Will*, III, 3, 27; ma il passaggio è presente in Agostino, *Sulla volontà libera*, III, 3, 7: “Nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est” .

⁹⁵³ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 68: “The very commandment...puts me before a choice between... obedience and disobedience”; trad. it., p. 384: “Il comandamento stesso...mi pone innanzi a una scelta tra...obbedienza e disobbedienza”.

⁹⁵⁴ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 63; trad. it., p. 378: “sorge l’interrogativo: ‘*Le cose che riguardano soltanto me e sono in mio potere?*’”.

⁹⁵⁵ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 63; trad. it., p. 378: “quando gli uomini incominciano amettere in dubbio la coincidenza del Tu-devi e dell’Io-posso”...”la Volontà viene scoperta come facoltà autonoma indipendente”.

⁹⁵⁶ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 64; trad. it., p. 379: “La scoperta di Paolo, da lui descritta così dettagliatamente nella Epistola ai Romani (scritta tra il 54 e il 58 d. C.), concerne ancora una volta un due-in-uno, ma i in oggetto non sono più soci od amici: si trovano in incessante conflitto l’uno con l’altro. Proprio allorchè ‘vuloe fare ciò che è giusto’ (*to kalon*), egli scopre che ‘il male è dappresso’ (7, 21), poichè ‘se la legge non avesse detto ‘Non desiderare’...non avrei conosciuto che cos’è concupiscenza’” .

⁹⁵⁷ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 87; trad. it., p. 405: “Agostino non parla più di due leggi, ma di ‘due volontà, una nuova e l’altra vecchia’”.

⁹⁵⁸ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 84: il titolo del capitolo 10; trad. it., p. 401: “*Agostino, primo filosofo della Volontà*”: il titolo del capitolo 4.

Agostino va lontano con (secondo la singolare interpretazione della Arendt) l'idea di Paolo del conflitto tra corpo e spirito evidenziando che: "More easily did my body obey the weakest willing of my soul, in moving its limbs at its nod, than my soul had obeyed itself in carrying out this great will that could be done in the will alone"⁹⁵⁹. Fintantochè il corpo è in salute, la divisione obbedisce istantaneamente al comando della volontà. Io voglio con le mie dita dattilografare queste righe e essere qui⁹⁶⁰. Prima, ci siamo occupati della volontà che vuole sé stessa a volere qualcosa, allora le cose diventano più difficili. Per Agostino, come la Arendt lo legge, la volontà incontra una controvolontà nel momento in cui essa comanda a sé stessa. La volontà è intrinsecamente divisa tra *velle* e *nolle*, tra volere e non-volere⁹⁶¹. Per fare un esempio, noi supponiamo che qualcuno faccia un ingiurioso commento contro di me, e io so che il miglior modo di occuparsi del problema è dimenticare; ancora, voler dimenticare qualcuno è cosa difficile. Io-voglio-dimenticare nell'esempio corrente è un confronto immediato con un io-voglio-non-dimenticare. Entrambi i movimenti non hanno nulla a che fare con il mio corpo. Il conflitto non è tra corpo e anima, bensì all'interno della volontà stessa. Il corpo obbedisce immediatamente, mentre la volontà resiste a sé stessa. Da questa osservazione, la Arendt conclude che "the trouble...was to be found in the faculty of the Will itself"⁹⁶². Lei cita un passaggio di Agostino in cui l'ipponate descrive la condizione della volontà umana come una "monstrosity": "Whence this monstrosity?and why is it?...The mind commands the body, and is obeyed instantly; the mind commands itself and is resisted?...The mind commands the mind to will and the mind is not something different, yet it does not (will). Whence this monstrosity and why?I say it commands that itself would will a thing, and would not give that

⁹⁵⁹ Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 93; trad. it., p. 412: "il corpo ubbidiva al più tenue volere dell'anima muovendo le membra al solo suo cenno, più facilmente di quanto l'anima non ubbidisse a se stessa per attuare questa grande volontà, che poteva compiersi soltanto nella volontà", cita Agostino alla p. 412 nota 89, *Confessiones*, VIII, 8, 20: "Faciliusque obtemperabat corpus tenuissimae voluntati animae, ut ad nutum membra moverentur, quam ipsa sibi anima ad voluntatem suam magnam in sola voluntate perficiendam".

⁹⁶⁰ Resta il fatto che alcuni movimenti del corpo siano immediatamente sotto il controllo della volontà e altri no, ma questa questione è trascurata da Arendt.

⁹⁶¹ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 70: "The Will, split and automatically producing its own counter-will, is in need of being healed, of becoming one again"; trad. it., p. 385: "Divisa, destinata a produrre automaticamente la propria contro-volontà, la Volontà vive nel bisogno di essere guarita, di ridiventare una"; e Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 89: "The faculty of Choice...applies...to the choice between *velle* and *nolle*, between willing and nilling. This *nolle* has nothing to do with the will-no-to-will...*Nolle* is not less actively transitive than *velle*, no less a faculty of the will: if I will what I do not desire, I nill my desire; and in the same way I can nill what reason tells me is right. In every act of the will, there is an I-will and I-nill involved"; trad. it., p. 407: "La facoltà della Scelta...si applica...alla scelta tra *velle* e *nolle*, tra volontà e nolontà. Questo *nolle* non ha nulla a che vedere con la volontà di non volontà...Il *nolle* è attivamente transitivo quanto il *velle*, così come è una facoltà della volontà: se io voglio quel che non desidero, mi oppongo ai miei desideri; e allo stesso modo mi è possibile oppormi a ciò che la ragione mi dice di essere giusto. In ogni atto della volontà, c'è un 'Io-voglio-e-non-voglio'"; e Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 91: "In...(Augustine) view every *velle* is accompanied by a *nolle*"; trad. it., p. 409: "secondo la sua concezione ogni *velle* è accompagnato da un *nolle*"; Cfr., Agostino, *Confessiones*, VIII, 9.

⁹⁶² Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 93; trad. it., p. 412: "La difficoltà...doveva essere intrinseca alla facoltà della Volontà stessa".

command unless it willed, and it does not which is commanded”⁹⁶³. Sebbene continui a mitigare la forza delle sue parole, dire che esso è “not monstrous...partly to will and part to nill”⁹⁶⁴, perchè – almeno in questo contesto concettuale- esso appartiene alla natura propria della volontà di essere divisa in volontà e contro-volontà⁹⁶⁵, è chiaro che questa situazione sommata a una significativa debolezza della mente umana e che la volontà sta “in need of being healed, of becoming one again”⁹⁶⁶.

Agostino argomenta che questa debolezza della mente, questa interna lotta della volontà scissa tra *velle* e *nolle*, non è una lotta tra corpo cattivo e mente buona. La Arendt evidenzia che Agostino va oltre. In generale, questa lotta non è necessariamente tra un principio buono e uno cattivo. Io potrò essere scisso tra desiderare-dimenticare e desiderare non-dimenticare. Per Agostino la volontà sarebbe scissa anche tra due o più possibilità che sono ugualmente bene o ugualmente male. Un uomo potrebbe desiderare commettere adulterio o andare a teatro, e lui ha a che fare con la decisione tra i due se entrambi non sono possibili nella stessa notte: “For we find the same conflict of wills where no choice between good and evil is at stake, where both wills must be called evil or both good. Whenever a man tries to come to a decision in such matters, “you find one soul fluctuating between various wills”. Suppose somebody tries to make up his mind between “going to the circus or the theatre, if both be open the same day; or, thirdly, to rob another’s house...or, fourthly, to commit adultery...all these meeting together in the same junction of time, and all being equally desired, which cannot at one time be acted”. Here we have four wills, all bad and all conflicting with each other and “rending”the willing ego. And the same is true for “wills that are good”⁹⁶⁷.

⁹⁶³ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 93 (la parentesi è dell’autore); trad. it., 412: “ ‘Donde questa mostruosità? E quale la causa?...La mente comanda al corpo, ed è ubbidita all’istante; la mente comanda a se stessa, e incontra resistenza?...’la mente comanda alla mente di volere, e non è un’altra mente, eppure non (vuole). Donde questa mostruosità? E quale la causa? La mente, dico, comanda a se stessa di volere una cosa; non impartirebbe tale comando se non volesse, eppure non esegue il suo comando”, cita Agostino, *Confessiones*, VIII, 9: “Unde hoc monstrum?et quare istuc?...imperat animus corpori, et paretur statim: imperat animus sibi, et resistitur...Imperat animus, ut velit animus, nec alter est nec facit tamen. Unde hoc monstrum?et quare istuc?imperat, inquam, ut velit, qui non imperaret, nisi vellet, et non facit quod imperat”.

⁹⁶⁴ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 94; trad. it., p. 413: “ ‘non è mostruoso in parte volere, e in parte non volere?’”, cita Agostino, *Confessiones*, VIII, 9: “Non igitur monstrum partim velle, partim nolle”.

⁹⁶⁵ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 94: “You always need two antagonistic wills to will at all”; trad. it., p. 413: “Per questa ragione, occorrono sempre due volontà avversarie perchè possa esservi un volere”.

⁹⁶⁶ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 70; trad. it., p. 385: nel bisogno di essere guarita, di ridiventare una”.

⁹⁶⁷ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, pp. 94-95; trad. it., p. 413: “Lo stesso conflitto di volontà, infatti, si ritrova là dove non è in gioco nessuna scelta tra il bene e il male, ma dove ambedue le volontà debbono chiamarsi malvage o ambedue buone. Ogni qual volta un uomo cerca di giungere a una decisione in tali faccende, ‘si scopre una sola anima che fluttua in balia di volontà diverse’. Supponi che uno cerchi di risolversi tra ‘recarsi al circo o a teatro, quando entrambi offrano uno spettacolo nella stessa giornata; o, aggiungendo una terza eventualità, a rubare in casa d’altri...o, aggiungendone pure una quarta, a commettere adulterio...concentrandosi tutte assieme queste occasioni nella medesima congiunzione temporale, tutte egualmente desiderate, che tuttavia non possono essere simultaneamente sfruttate’. Siamo in presenza di quattro volontà, tutte malvage e tutte in conflitto tra loro, che ‘dilaniano’ l’io che vuole. E lo stesso è vero delle ‘Volontà buone’”.

La considerazione sopra riportata è importante quando si giunge alla questione di come il conflitto non è mai deciso. Se è vero che la volontà non è necessariamente scissa tra desideri buoni e cattivi, ma anche tra la possibilità che i desideri sono tutti cattivi, la soluzione che la Arendt fa passare come quella dell'Apostolo Paolo, cioè che la grazia divina interviene a "redeem" una volontà afferrata nel conflitto tra leggi opposte, voglio non faccio: "It is rather difficult to image God's gratuitous grace deciding whether I should go to the theater or commit adultery"⁹⁶⁸.

Ma una soluzione è evidentemente richiesta, per noi che sappiamo che "these conflicts of the willing ego are finally resolved"⁹⁶⁹. Finalmente giungiamo all'azione. La questione è: come accade questo, come la volontà che è scissa tra *velle* e *nolle* mai diventa unificata, e che cosa accade alla volontà quando essa agisce? Alla mente della Arendt, Agostino non ci presenta una soluzione convincente ne le *Confessiones*⁹⁷⁰. Piuttosto, la volontà somiglia molto all'asino di Buridano, "the poor beast", che –mancando del basilare arbitrio– "starved between two equidistant, equally nice-smelling bundles of hay"⁹⁷¹. Alla mente della Arendt, la sola soluzione che Agostino propone ne le *Confessiones* guarda come un *deus ex machina*: "At the very end of the *Confessions*, ... (Augustine) suddenly begins to speak of the Will as a kind of Love, 'the weight of our soul', but without giving any account of this strange equation"⁹⁷². Lei rivendica che questa idea è basata su una differente teoria della volontà, che Agostino sviluppa più nel dettaglio nel *De Trinitate*, e che è il lavoro che lei prende in esame molto da vicino⁹⁷³.

Excursus: "Some Morale Implications" di Arendt e l'analisi della Volontà come scissione tra *Velle* e *Nolle*.

⁹⁶⁸ Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 97; trad. it., pp. 416-417: "non è agevole immaginare la grazia gratuita di Dio decidere se sia meglio andare a teatro o commettere adulterio".

⁹⁶⁹ Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 96; trad. it., p. 415: "alla fine questi conflitti dell'io che vuole sono risolti".

⁹⁷⁰ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 96: "Within the framework of the *Confessions*, no solution to the riddle of this 'monstrous' faculty is given; how the will, divided against itself, finally reaches the moment when it becomes 'entire' remains a mystery"; trad. it., pp. 414-415: "nel quadro delle *Confessioni* non si dà nessuna soluzione all'enigma di questa facoltà 'mostruosa'; in qual modo, ribelle a se stessa, la volontà attinga alla fine il momento in cui diviene 'intera' resta un mistero".

⁹⁷¹ Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 62; trad. it., p. 377: "la povera bestia sarebbe morta di fame tra due mucchi di fieno equidistanti, egualmente fragranti e invitanti".

⁹⁷² Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 96; trad. it., p. 415: "se non proprio alla fine delle *Confessioni*...improvvisamente egli prende a parlare della Volontà come di una sorta di Amore, 'il peso della nostra anima', senza però rendere conto alcuno di questa singolare equazione"; nella stessa pagina la Arendt scrive: "(This idea) looks like a *deus ex machina* in the *Confessions*", (parentesi mia); trad. it., p. 415: "ciò nelle *Confessioni* appare come un *deus ex machina*".

⁹⁷³ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 96: "Actually, as I shall show later, what looks like a *deus ex machina* in the *Confessions* is derived from a different theory of the Will. But before we turn to *On the Trinity*, it may be useful to stop to see how the same problem is treated in terms of consciousness by a modern thinker", (il contesto implica che la "different theory of the Will" può essere trovato nel *De Trinitate*); trad. it., p.415: "Di fatto, come mostreremo in seguito, ciò che nelle *Confessioni* appare come un *deus ex machina* deriva da una differente teoria della Volontà. Ma prima di occuparci del *De Trinitate*, può forse essere utile fermarsi a considerare come il medesimo problema sia stato trattato in termini di coscienza da un pensatore moderno".

Prima di ritornare alla relazione della Arendt della volontà nel *De Trinitate*, noi ci permettiamo un breve excursus alla luce di un'importante implicazione dell'analisi della Arendt. Supponiamo di fare realmente l'esperienza della nostra volizione come un conflitto-soffocato, che la nostra volontà immediatamente sollecita una volontà contraria, così che, per es., "l'io-voglio-dimenticare" e l' "io-non-voglio-dimenticare" solleva quasi simultaneamente, allora la Arendt dice, "In the fight between the I-will and the I-nill, the outcome can depend only on an act –if works no longer count, the Will is helpless"⁹⁷⁴. Allora, nella sua lettura di Agostino, la volontà di una persona è afferrata nel conflitto tra *velle* e *nolle* fino a quando egli agisce. Solo nell'azione questa scissione è superata. Solo nell'azione la volontà determina sé stessa.

Se Arendt e Agostino sono in sintonia, allora il problema che segue ogni etica, che invece di determinare la bontà o il male morale della volontà col guardare all'azione che la volontà vuole, prova a valutare un'azione col guardare alla bontà o no della volontà. Per Kant, un'azione è buona se essa deriva dalla volontà buona (affermazione di Kamposki). Infatti, "It is impossible to conceive anything at all in the world, or even out of it, which can be taken as good without qualification, except a *good will*"⁹⁷⁵. Io so se la mia azione è buona, io ho bisogno di guardare alla mia volontà, per es., io ho bisogno di vedere se agisco dal dovere, per es., per amore della legge morale: "Se per qualche azione essere moralmente bene, esso non è ancora e sarà conforme alla legge morale –esso deve essere fatto *per amore della legge morale*"⁹⁷⁶.

Ma se c'è realmente conflitto inerente alla mia volontà fino all'io agisco, allora per sapere se la mia volontà è buona, io devo guardare a quello che realmente faccio; ma Io non posso essere sicuro neppure della mia motivazione all'atto del dovere; la mia volontà determina sé stessa solo nell'azione. Seguendo l'interpretazione che la Arendt fornisce di Agostino, neanche io stesso posso talora sapere se la mia volontà è buona nondimeno io guardo a quello che io realmente faccio o a quello che realmente ho fatto.

Qui, il principio di "giusto" o "sbagliato" di un'azione è collocata nell'interazione dell'agente. Un'azione per essere giusta, l'agente deve intendere portare sul più grande valore del "bene"⁹⁷⁷. Ma anche se questa intenzione di avere come fine il bene, resta nascosto nell' "the darkness of the

⁹⁷⁴ Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 69; trad. it., pp. 384-385: "Nel conflitto tra Io-non-voglio, l'esito può dipendere soltanto da un atto: se le opere non contano più, la Volontà è perduta".

⁹⁷⁵ Cfr., I- Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, Berlin, 1911, p. 393: "Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein GUTER WILLE".

⁹⁷⁶ Rifletti se è il caso di inserire queste 2 note su Kant. Cfr., Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, Berlin, 1911, p. 390: "Denn bei dem, was moralisch gut sein soll, ist es nicht genug, daß es dem sittlichen Gesetze *gemäß* sei, sondern es muß auch *um desselben willen* geschehen".

⁹⁷⁷ Come questo "bene" è definito dipende dalla particolare teoria proporzionalista adottata.

human heart”⁹⁷⁸. Anche per sé stessi, una persona non può essere sicura se realmente agisce per amore di quello che considera onesto di come il più grande possibile bene, o se qualcos’altro, significativamente meno che il più grande bene, prevala alla fine. Dirigere l’intenzione di una persona può essere difficile; la arendt scrive: “If works no longer count, the Will is helpless”⁹⁷⁹. Esso col desiderare o intendere un buon lavoro che la volontà e l’intenzione diventano bene⁹⁸⁰. E come compattamente la volontà realmente desidera il buon lavoro alla fine mostra sé stesso nell’azione concreta.

Queste considerazioni potrebbero servire come un ricordo non per pensare alle tre tradizionali sorgenti della moralità: oggetto, intenzione, e le circostanze (incluse le conseguenze). Essi i possono distinguere in un’azione, ma non si possono considerare corrispondenti l’uno dell’altro⁹⁸¹. L’azione è tale sempre nella sua integrità. Pertanto, non solo gli avvocati ma anche i moralisti realmente fanno una distinzione tra gravità legale o morale di un assassinio o tentato assassinio, o in generale, tra un crimine che è stato realmente compiuto e uno che è stato tentato ma non ha avuto successo nel suo compimento. Nei termini arendtiani, la volontà era scissa tra desiderare uccidere e desiderare non uccidere, il colpo mancato potrebbe indicare che nel momento finale la sua volontà non aveva completamente desiderato uccidere. Il fallimento potrebbe indicare l’assenza di una volontà forte.

Probabilmente l’intuizione della Arendt mostra, che guardare solo alla volontà per valutare la moralità di un’azione è consigliata male. Più spesso bisogna guardare non all’azione ma alla volontà della persona⁹⁸². Questo è valido non solo dalla prospettiva di un osservatore esterno, ma anche dalla prospettiva dell’agire soggettivo stesso, che le intenzioni e volizioni sono nascoste nel buio recondito del cuore: “Hidden is the good heart, hidden is the evil heart, an abyss is the good heart and the evil heart”⁹⁸³. Una persona giunge a conoscere la verità del suo “cuore” solo col guardare a quello che lui realmente fa, col guardare a sé stesso dal di fuori. Potrebbe essere stato

⁹⁷⁸ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 35, trad. it., p. 116: “ ‘tenebra del cuore umano’ ”.

⁹⁷⁹ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 69; trad. it., p. 385: “se le opere non contano più, la Volontà è perduta”.

⁹⁸⁰ Cfr., Janet E. Smith, *Humanae Vitae: A Generation Later*, Washington, 1991, p. 349: “The will becomes evil when it wills an evil act, and...evil acts—at least those considered intrinsically immoral— can be assessed apart from and prior to knowledge of what the agent wills. It is because the agent intends to perform an action that is evil that he has an evil will”.

⁹⁸¹ Cfr., Servias Pinckears, *The Sources of Christian Morality*, (è in trad. Ingl), 1995, p. 184, ..si riferisce a St. Tommaso.

⁹⁸² Cfr., M. Blondel, *Action (1893) –Essay on a Critique of Life and a Science of Practice* (è in trad.), 2003, pp. 139-140.

⁹⁸³ Arendt, *Life of the Mind*, “Thinking”, p. 35; trad. it., p.116: “Nascosto è il cuore buono, nascosto è il cuore malvagio, un abisso è nel cuore buono e un abisso è nel cuore malvagio” ; la Arendt nella stessa p. nota 30 cita Agostino, *Esposizione sui Salmi*, CXXXIV, 16: “Later cor bonum, latet cor malum, abyssus est in corde bono et in malo”; trad. it. *Esposizione sui salmi*, 4 voll., Roma, 1977, vol. IV, p. 363.

questo fenomeno che spinse Agostino a dire che lui è diventato problema a sé stesso⁹⁸⁴, e che spinse Paul Ricoeur a intitolare uno dei suoi libri *Onself as another*⁹⁸⁵.

b. La Volontà in relazione alle altre facoltà nel *De Trinitate*.

Nella visione della Arendt, fintantocché la volontà è considerata come un conflitto-soffocato della facoltà, afferrata nella lotta tra *velle* e *nolle*, la questione di come noi possiamo realmente iniziare a agire non contiene alcuna risposta. E' vero che la volontà deve superare il conflitto interno a sé stessa e iniziare a agire⁹⁸⁶. Sebbene è chiaro il fatto dell'esperienza che ci fa agire, resta il problema della spiegazione di come questo sia possibile. Che cos'è che risolve il conflitto interno della volontà? Qui, è più chiaro: "The cessation cannot originate in act of the will-not-to-will because this would be but another volition"⁹⁸⁷, che inevitabilmente sveglierebbe un'altra volizione-contraria e quindi ci lascia in un infinito regresso. Per la Arendt, a trovare una soluzione a questo problema in Agostino, si deve lasciare la struttura concettuale della volontà così come esso è discusso nelle *Confessiones* e si dirige verso un altro lavoro: *Dr Trinitate*, dove la volontà non è più considerata con sé stessa ma nella sua interrelazione con le altre facoltà⁹⁸⁸.

La Arendt afferma che "the dominant insight of the treatise *On the Trinity* is derived from the mystery of the Christian trinity"⁹⁸⁹. L'uomo è creato a immagine di Dio, e Dio è una Trinità di persone. E' interessante trovare "the mysterious three-in-one...somewhere in human nature"⁹⁹⁰. Ma "since it is precisely man's mind that distinguishes him from all other creatures, the three-in-one is likely to be found in the structure of the mind"⁹⁹¹. Infatti, Agostino argomenta una divisione

⁹⁸⁴ Cfr., Agostino, *Confessiones*, Libro X, 33: "Tu autem, domine deus meus, exaudi et respice et vide et miserere et sana me, in cuius oculis mihi quaestio factus sum, et ipse est languor meo". La "quaestio mihi factus sum" è tra i maggiori argomenti di Agostino preferiti dalla Arendt, e che diventa una parte del titolo della sezione seconda di "Willing": "*Quaestio mihi factus sum: The discovery of the Inner Man*" (Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 53); trad. it., p. 369: "'*Quaestio mihi factus sum*': la scoperta dell'uomo interiore": titolo del capitolo sesto; cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 85; trad. it., p. 401: "Agostino, primo filosofo della Volontà".

⁹⁸⁵ Cfr., P. Ricoeur, *Onself as another*, (è in trad.)

⁹⁸⁶ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 102: "The Will is redeemed by ceasing to will and starting to act"; trad. it., p. 421: "la Volontà è redenta cessando di volere e cominciando a agire".

⁹⁸⁷ Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 102; trad. it., p. 421: "tale cessazione non può avere origine in un atto della volontà di non volontà: non si tratterebbe che di un'altra volizione".

⁹⁸⁸ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 97: "Augustine finds his solution in an entirely new approach to the problem. He now undertakes to investigate the Will not in isolation from other mental faculties but in its interconnection with them; the leading question now is: What function has the will in the life of the mind as a whole?"; trad. it., p. 417: "Agostino trova la soluzione cercata affrontando il problema in modo completamente nuovo. Egli comincia ora a investigare la Volontà, non isolandola dalle altre facoltà della mente, ma nella sua connessione reciproca con esse; e la domanda decisiva diviene: 'Quale funzione ha la volontà nella vita della mente nel suo insieme?'".

⁹⁸⁹ Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 98; trad. it., p. 417: "l'idea dominante nel trattato *De Trinitate* deriva dal mistero della Trinità cristiana".

⁹⁹⁰ Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 98; trad. it., p. 418: "misterioso tre-in-uno...nella natura umana".

⁹⁹¹ Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", pp. 98-99; trad. it., p. 418: "dato che appunto la mente dell'uomo è ciò che lo distingue dalle altre creature, è quanto mai verosimile che il tre-in-uno possa rivelarsi nella struttura della mente".

tripartita della mente umana in volontà, intelletto e memoria⁹⁹². La Arendt sostiene che per Agostino “these three faculties are equal in rank, but their Oneness is due to the Will”⁹⁹³. Qui, la volontà è una forza unificante e la *conditio sine qua non* dell’azione, al punto che esso “tells the memory what to retain and what to forget; it tells the intellect what to choose for its understanding”⁹⁹⁴. E’ un dato di fatto che noi ci accorgiamo di ciò che vediamo o ascoltiamo. “We can see without perceiving, and hear without listening, as frequently happens when we are absent-minded”⁹⁹⁵. In base a sentire ciò che ascoltiamo, e in base alla percezione di ciò che vediamo, noi abbiamo bisogno di volere ascoltare e vedere. E’ “the ‘attention of the mind’ is needed to transform sensation into perception”⁹⁹⁶. L’attenzione della mente è una funzione della volontà: “The Will, by virtue of *attention*, first unites our sense organs with the real world in a meaningful way, and then drags, as it were, this outside world into ourselves and prepares it for further mental operations: to be remembered, to be understood, to be asserted or denied”⁹⁹⁷. Quindi, in questo nuovo contesto del *De Trinitate*, la volontà è intesa come un potere unificante, una “uniting force binding man’s sensory apparatus to the outside world and then joining together man’s different mental faculties”⁹⁹⁸. Lo spostamento è lontano dalla volontà come una facoltà riflessiva che è la volontà stessa a volere verso una volontà che “is so busy preparing action that it hardly has time to get caught in the controversy with its own counter-will”⁹⁹⁹.

Alla mente della Arendt, la volontà come Agostino la presenta nel *De Trinitate* ha due caratteristiche che non sono state considerate nella sua precedente descrizione della volontà e che, sembrerebbe presentare una chiara valorizzazione della sua nozione di volontà.

1) La prima nuova caratteristica è che la volontà può essere intesa come “the spring of action”: “by directing the senses’ attention, presiding over the images impressed on memory, and providing the

⁹⁹² Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 99: “In *On the Trinity*, the most important mental triad is Memory, Intellect, and Will”; trad. it., p. 418: “Nel *De Trinitate*, la più importante triade spirituale è costituita da Memoria, Intelletto e Volontà”.

⁹⁹³ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 99; trad. it., p. 419: “Queste tre facoltà sono sì di rango eguale, ma il loro essere Uno si deve alla Volontà”.

⁹⁹⁴ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 99; trad. it., p. 419: “dice alla memoria che cosa ritenere e che cosa dimenticare”.

⁹⁹⁵ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 100; trad. it., p. 419: “E’ possibile vedere senza percepire o udire senza ascoltare, come frequentemente avviene quando si è distratti”.

⁹⁹⁶ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 100; trad. it., p. 419: “Occorre l’ ‘attenzione della mente’ per trasformare la sensazione in percezione”.

⁹⁹⁷ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 100; trad. it., p. 420: “in virtù dell’*attenzione*, la Volontà dapprima connette i nostri organi di senso col mondo reale in modo significativo e poi, per così dire, trascina questo mondo esterno dentro di noi preparandolo a operazioni spirituali ulteriori: essere ricordato, essere compreso, essere asserito o negato”.

⁹⁹⁸ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 101; trad. it., p. 420: “forza unificante che connette l’apparato sensoriale dell’uomo al mondo esterno e congiunge poi le diverse facoltà della mente”.

⁹⁹⁹ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 101; trad. it., p. 421: “è così indaffarata a preparare l’azione che quasi non ha il tempo di lasciarci coinvolgere nella controversia con la propria contr-volontà”.

intellect with material for understanding, the Will prepares the ground on which action can take place”¹⁰⁰⁰.

2) La seconda caratteristica della volontà come presentata nel *De Trinitate* è che “the Will –seen in its functional operative aspect as a coupling, binding agent –can also be defined as love..., for Love is obviously the most successful coupling agent”¹⁰⁰¹.

Qui, noi troviamo l’intuizione centrale della presente sezione: “The will is redeemed by love”¹⁰⁰². Quello che risolve il conflitto paralizzante della volontà tra *velle* e *nolle* è l’amore, che per Agostino è il peso dell’anima: “my weight is my love; by it I am borne withersoever I am borne”¹⁰⁰³. Come un uomo agisce rettamente? Non con l’aver una conoscenza teoretica della giustizia bensì con l’amore¹⁰⁰⁴.

Si può concedere che, la linea del pensiero della Arendt, qui, non è facile da seguire. Nel tentativo di facilitare la sua comprensione, solleviamo tre questioni interconnesse sulla sua presentazione di Agostino.

Il primo semplicemente si riferisce alla struttura formale del suo argomento, il secondo è su una certa ambiguità contenuta nella sua presentazione della volontà, e il terzo riguarda la questione del

¹⁰⁰⁰ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 101; trad. it., p. 420: “ ‘la molla dell’azione’: dirigendo l’attenzione dei sensi, presiedendo alle immagini impresse nella memoria e procurando all’intelletto il materiale per la comprensione, la Volontà prepara il terreno su cui può aver luogo l’azione”.

¹⁰⁰¹ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 102, trad. it., p. 421: “La Volontà –vista nel suo aspetto operativo funzionale come agente di accoppiamento, di congiunzione- si può definire anche come amore...poichè, è palese, l’Amore è il fattore di congiunzione più efficace”. Cfr., Hannah Arendt, “The History of the Will” (corso tenuto alla New School for Social Research di New York nel 1971), Subject File, 1949-1975, Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C., (custodito nel Hannah Arendt Zentrum di Oldenburg), manoscritto p. 024699: “The will unities...And because it unites, it can be identified with love”.

Arendt in *The Life of the Mind* annuncia che “two characteristics that were entirely absent from the various descriptions we have had of the Will up to now” (Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 101); trad. it., p. 420: “possiede due caratteristiche del tutto assenti dalle varie descrizioni della Volontà che si sono incontrate sin qui”, lei immediatamente menziona che la volontà nel nuovo senso “could indeed understood as ‘the spring of action’”, così che è chiaro che questo è la prima caratteristica. Il fatto è che lei mai menziona la seconda caratteristica in quanto seconda caratteristica. Tra il suo annuncio della seconda nuova caratteristica della volontà e la sua discussione della volontà come amore, c’è un intero paragrafo su Duns Scoto (Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, pp. 101-102; trad. it., p. 421). Noi possiamo identificare la volontà con l’amore, come la seconda nuova caratteristica che la Arendt ha in mente solo dalla lettura delle annotazioni contenute in “History of the Will”, date in Fall del 1971 –immediatamente preparatori a “Willing”- in cui i punti sono più chiari: “The will as the uniting force that binds man’s sensual apparatus with the outside world and than again unites in man’s inwardness this outside world with his inner life, his memory and his intellect –this will has two main characteristics which were quite absent from the various ways will was defined or described before. These characteristics are, first, that this will is indeed the indispensable condition of action. By directing the senses’ attention, presiding over the images being impressed on memory, and providing the intellect with its material for understanding, the will prepares the ground on which action can take place...Second, the will, insofar as it is a binding force, can be identified with love...Love is the supreme expression of the Will, since Love, obviously, is the most successful coupling agent” (Arendt, Papers, “History of the Will”, manoscritto p. 024698-99).

¹⁰⁰² Cfr., Arendt, Papers, “History of the Will”, manoscritto p. 024704: “If we compare concept or will seen in the framework of the mind as a whole with the description of the will’s activity if seen only as an isolated faculty, we could say that love is the redemption of the will”.

¹⁰⁰³ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 95; trad. it., p. 414: “ ‘il mio peso è il mio amore; esso mi porta ovunque mi porto’”, cita Agostino, *Confessiones*, XIII, 9: “Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror”.

¹⁰⁰⁴ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 104: “Men do not become just by knowing what is just but by loving justice. Love is the soul’s gravity”; trad. it., p. 424: “E gli uomini non divengono giusti conoscendo ciò che è giusto, ma amando la giustizia. Amore è la gravità dell’anima”.

concetto dell'amore. Il primo, appare come un esercizio di logica formale. Lei sembra argomentare lungo le linee che seguono:

- 1) La volontà è una forte forza legante;
- 2) L'amore è la più forte forza legante;
- 1) e 2) Quindi la volontà è amore¹⁰⁰⁵.

Non è chiaro come la Arendt (o Agostino, per quanto riguarda questo argomento) intende presentare l'argomento formale. L'identificazione di volontà e amore sullo sfondo di caratteristiche comuni sembra essere un modo di parlare poeticamente, ma non formalmente¹⁰⁰⁶.

Un simile problema formale risulta nella presentazione della volontà della Arendt. Lei è piuttosto inconsistente nel quale non può pienamente redigere la volontà realmente definita come amore, o piuttosto se esso non possa essere trasformato in amore. In uno e medesimo paragrafo, prima lei identifica la volontà e l'amore e poi fa distinzione tra loro: "The solution of the Will's inner conflict comes about through a transformation of the Will itself, its transformation into *Love*. The Will –seen in its functional operative aspect as a coupling binding agent- can also be defined as Love...for Love is obviously the most successful coupling agent...the great advantage of the transformation is not only Love's greater force in uniting what remains separate...but also that love, as distinguished from will and desire, is not extinguished when it reaches its goal but enables the mind "to remain *steadfast* in order to *enjoy*" it"¹⁰⁰⁷.

La questione di che cosa accade alla volontà è piuttosto importante, ha ramificazioni decisive per il concetto dell'amore. Se la volontà può essere definita come amore, esso continuerà a esistere, che ci si aspetta anche dal fatto che la arendt parla di "redemption" della volontà. Riscatto non significa semplicemente estinzione. Se essa è trasformata in amore come qualcosa che essa non è in e di sé stesso, essa sarà estinta. Nell'ultima situazione, una persona che ama più volere. Qui, la Arendt sembra ancora avere in mente la volontà intesa come desiderio, una volontà che come desiderio è

¹⁰⁰⁵ Cfr., S. Jacobitti, "Hannah Arendt and the Will", p. 73, nota 37: "Arendt...appears much impressed with the fact that St. Augustine...saw Christian love as what resolves the inner conflict of the will. I agree with Yarbrough and Stern (p. 349) that it is difficult to make much of this argument".

¹⁰⁰⁶ Si può fare altro esempio di logica formale, ma non so se sia il caso.

¹⁰⁰⁷ Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 102; trad. it., pp. 421-422: "la soluzione del conflitto interiore della Volontà ha luogo mediante una trasformazione della Volontà stessa, la sua trasformazione in *Amore*...l'Amore è il fattore di congiunzione più efficace...Il grande vantaggio della trasformazione non consiste solo nella forza superiore dell'Amore nell'unire ciò che resta distinto...ma anche nel fatto che, diversamente dalla volontà e dal desiderio, l'Amore non si estingue appena raggiunge la propria meta, ma mette in grado la mente di 'restare *costante* al fine di *goder(ne)*'"(parentesi nella trad. it.), cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 95, dove lei riporta che Agostino: "diagnoses the ultimate unifying will that eventually decides a man's conduct as *Love*"; trad. it., p. 414: "individua la volontà unificante ultima, che alla fine decide la condotta di un uomo, nell'*Amore*". Qui, lei chiama amore un tipo di volontà e nella stessa pagina, due paragrafi dopo che: "a will that would be 'entire', without a counter-will, could no longer be a will properly speaking". Ma una volontà che è identificata con l'amore è necessariamente "*entire*", perché è precisamente amore che la Arendt suggerisce come soluzione al problema della scissione nella volontà (cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 102); trad. it., p. 414: "Una volontà che fosse 'intera', senza una contro-volontà, non potrebbe più, propriamente parlando, essere una volontà".

intrinsecamente scissa tra *velle e nolle*¹⁰⁰⁸. Se la volontà è una volontà fintantochè essa desidera, è chiaro che essa non è più una volontà quando ha raggiunto ogni cosa che ha desiderato¹⁰⁰⁹. Commentando l'idea di Arendt della volontà estinta nell'amore, J. Splett parla di una "limitazione del concetto di volontà con cui non necessariamente si deve essere d'accordo"¹⁰¹⁰. Lei punta a Tommaso, il quale argomenta che la volontà "Voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem, quae licet ab appetendo nominentur, non tamen hunc solum habet actum, ut appetat quae non habet; sed etiam ut amet quod habet, et delectetur in illo"¹⁰¹¹.

L'idea che sembra prevalere in Arendt è che una volontà che può amare e essere ancora una volontà: "Love...a kind of enduring and conflictless Will"¹⁰¹². Alla fine, lei sembra avere una posizione congruente a quella di Tommaso, ancora di più per lei l'amore in questo contesto giunge vicino all'idea di "diletto". Quello che lei ha in mente con l'amore sembra essere "un'accoppiante forza legante che non è estinta nel suo traguardo...ma resta fermo nell'affermazione e diletto" come Splett riassume¹⁰¹³. In questo contesto la Arendt alla fine intende l'amore non come desiderio ma come affermazione dell'esistenza: "What is saved...in this transformation of his earlier conception is the Will's power of assertion and denial; there is no greater assertion of something or somebody than to love it, that is, to say: I will that you be –*Amo: volo ut sis*"¹⁰¹⁴.

La volontà come possibilità di affermare l'esistenza può restare anche con il beato in cielo, sebbene essi possono desiderare o scegliere perchè essi hanno già ogni cosa che loro avrebbero potuto

¹⁰⁰⁸ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 94: "You always need two antagonistic wills to will at all"; trad. it., p. 413: "occorrono sempre due volontà avversarie perchè possa esservi una volontà".

Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 95: "A will that would be 'entire', without a counter-will, could no longer be a will properly speaking"; trad. it., p. 414: "Una volontà che fosse 'intera', senza una contro-volontà, non potrebbe più, propriamente parlando, essere una volontà".

Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 102: "What the will is not able to accomplish is...steadfast enjoyment"; trad. it., p. 422: "La Volontà non è in grado di realizzare...godimento costante".

¹⁰⁰⁹ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 143: "If the will were mere desire to possess, it would cease to be once the object is possessed: I do not desire what I have"; trad. it., p. 466: "Se la volontà fosse semplice desiderio di possesso, cesserebbe di essere non appena l'oggetto fosse perduto: non si desidera ciò che si ha".

¹⁰¹⁰ Splett, "Vita Humana", p. 565: "(Dies ist) eine Einschränkung des Willensbegriff, die man nicht teilen muß".

¹⁰¹¹ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, I, 19, 1 ad 2.

¹⁰¹² Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 104; trad. it., p. 424: "L'Amore (è) una sorta di durevole volontà e immune dal conflitto" (parentesi mia), un'affermazione che sembra stridere con quanto affermato due pagine prima: "Love, as distinguished from will and desire, is not extinguished when it reaches its goal", che significa che la volontà è differente dall'amore e che essa è eventualmente estinta. Lei continua: "What the will is not able to accomplish is...steadfast enjoyment" (Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 102). L'amore non può essere identificato con la volontà se per un verso dura e per l'altro si estingue. La volontà non può essere duratura se essa "is not able to accomplish...steadfast enjoyment".

¹⁰¹³ Splett, "Vita Humana", p. 565: "(Liebe ist) eine Einigungs- und Bindekraft, zudem nicht im Ziele verlöschend...sondern stetig bleibend in Bejahung und Gemuß".

¹⁰¹⁴ Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 104; trad. it., p. 424: "Inoltre, in questa metamorfosi della sua concezione originaria, Agostino preserva tuttavia il potere di affermazione e rifiuto accordato alla Volontà; il modo più forte di affermare qualcosa o qualcuno è amarlo, dire cioè: 'Voglio che tu sia' –*Amo: volo ut sis*".

E' in questo passaggio che L. Swayne Barthold riferisce all'argomentazione della Arendt, secondo la quale la volontà non è estinta nell'amore: "Lest we think that love is somehow an extinguishing of the will, Arendt emphasizes: 'there is no greater assertion of something or somebody than to love it, that is, to say: I will that you be –*Amo: volo ut sis*'" (L. Swayne Barthold, *Towards an Ethics of Love. Arendt on the Will and St. Augustine*, *Philosophy and Social Criticism* 26, no. 6 (2000), p. 10).

desiderare. Splett evidenzia “Amore (è) non tutto nel possesso. Originariamente esso non consiste tanto nell’ ‘*appetitus*’ come in un’affermazione: si a essere”¹⁰¹⁵.

La questione resta come la Arendt vede agostino muovere dalla volontà come facoltà del conflitto-soffocato nelle *Confessiones* alla volontà che è amore, per es., “weight of the soul” nel *De Trinitate*. Improvvisamente “the puzzling fact of the will, that must will to will and, because of the imperative nature of the will, produces its own counter-will, is no longer the decisive quality of the will”¹⁰¹⁶. Come Agostino procede da un’idea di volontà all’altra? La Arendt sembra essere contenta delle due teorie agostiniane della volontà, che stanno fianco a fianco, senza provare a dedurre una dall’altra o ridurre l’una all’altra. Lo stesso vale se giungiamo al terzo contesto in cui è discussa la volontà. Nel *De Civitate Dei*, esso è visto “from the perspective...of the temporality of the human faculties”¹⁰¹⁷. In questa struttura concettuale, con l’espansione creativa del pensiero di Agostino da parte della Arendt, è possibile concepire la volontà come la possibilità di nuovi inizi e quindi come una facoltà che non necessariamente appare essere correlata alla volontà come una facoltà desiderosa e scissa tra *velle* e *nolle*, non con la volontà intesa come la forza legante dell’amore che ha la possibilità di affermare o negare¹⁰¹⁸.

C. La volontà vista dalla prospettiva della temporalità delle facoltà umane nel *De Civitate Dei*.

La Arendt muove dalla discussione della volontà nel *De Civitate Dei* con l’intervenire su quello che lei considera il principale problema che l’idea di libera volontà di fronte al contesto di una filosofia cristiana. Seguendo il dogma cristiano della creazione, Dio “created the world of His own free will and out of nothingness. And He created man after His own image, that is, endowed, too, with a free will”¹⁰¹⁹. Allo stesso tempo, il cristiano crede che Dio è sia onnipotente che onnisciente, due attributi divini che sono difficili da conciliare con la libertà dell’uomo: “The creation theories had to deal theologically with the Free Will of God, Who decided to create the world, and to reconcile this Freedom with the freedom of the creature, man. Insofar as God is omnipotent (He can

¹⁰¹⁵ Splett, “Vita Humana”, p. 567: “In der Liebe (geht es nicht) um Besitz. Ursprünglicher als ‘appetitus’ ist sie weilmehr Bejahung; Ja zum Sein”.

Cfr., R. Spaemann; *Basic Moral Concepts*, (trad. ingl.), London, 1989, p. 76: “(Love)...is a fundamentally affirmative attitude towards reality”

¹⁰¹⁶ Arendt, Papers, “History of the Will”, manoscritto p. 024699.

¹⁰¹⁷ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 108; trad. it., p. 428: “nella prospettiva...delle facoltà umane”.

¹⁰¹⁸ Per la correlazione delle differenti teorie della volontà di Agostino, si veda Arendt, Papers, “History of the Will”, manoscritto p. 024694: “If we follow Augustine’s thought there (in *The City of God*), taking our point of departure from the temporality of man, we arrive at an altogether different conception of the matters with which we are concerned here (i.e., matters of the will)”.

¹⁰¹⁹ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 104; trad. it., p. 424: “creò il mondo per propria libera volontà e dal nulla. E creò l’uomo a Sua immagine, vale a dire, dotato anche lui di una libera volontà”.

overrule man's will), and has foreknowledge, human freedom seems to be doubly canceled out"¹⁰²⁰. Particolarmente l'idea della divina preveggenza appare implicare determinismo e fatalismo, e il consueto argomento, "God only foreknows; He deos not compel"¹⁰²¹, non convince la Arendt. Alla sua mente, esso era con l'introduzione della divina preveggenza, costringere o non costringere, che "Augustine was able to arrive at the most dubious and also most terrible of his teachings, the doctrine of predestination"¹⁰²².

La Arendt evidenzia che Agostino propone una differente e più promettente avvicinamento alla riconciliazione della onniscienza di dio e la libera volontà dell'uomo¹⁰²³. Fintantochè parliamo di preveggenza divina, pensiamo alla conoscenza di Dio nei termini della nostra propria conoscenza, che è sempre già data nei tre tempi: presente, passato e futuro. La conoscenza di Dio è molto differente, così che sarebbe opportuno abbandonare completamente l'idea di preveggenza. C'è un passaggio nel *De Civitate Dei*, dove Agostino, tirando a Platone, esplicita il modo nel seguire la strada: "(God) does not pass from this to that...but He sees altogether unchangeably; so that all things which (for us) emerge temporally...are comprehended by Him in a stable and sempiternal presence:...His knowledge, unlike ours, is not a knowledge of three different times, present, past, and future...He knows all times with no temporal notions, just as He moves all temporal things with no temporal movements"¹⁰²⁴. La Arendt conclude che "in this context, one can no longer speak of God's Foreknowledge; for Him, past and future do not exist. Eternity, understood in Human terms, is an everlasting present"¹⁰²⁵.

Per la Arendt, questo argomento, sebbene non risolve ogni singola difficoltà, può riconciliare l'umana libertà e la divina onniscienza: "If one can assume that there is a *person* for whom the

¹⁰²⁰ Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 104; trad. it., p. 424: "le teorie creazioniste dovettero confrontarsi teologicamente con la Volontà Libera di Dio, che decise di creare il mondo, e conciliare tale Libertà con la libertà della creatura, l'uomo. In quanto gli attributi di Dio sono l'onnipotenza (Egli può revocare la volontà dell'uomo) e la prescienza, la libertà umana sembra doppiamente cancellata" (parentesi nel testo orig.).

¹⁰²¹ Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 105; trad. it., p. 424: "Dio è soltanto presciente, ma non costringe".

¹⁰²² Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 105; trad. it., p. 425: "Agostino pervenne al più dubbio e insieme al più terribile dei suoi insegnamenti, la dottrina della predestinazione".

¹⁰²³ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", pp. 104-105: "The standard argument...is: God only foreknows; He does not compel: You find the argument in Augustine, too, but at his best he proposes a very different line of thought"; trad. it., p. 424: "L'argomento classico a cui allora si fa ricorso è: 'Dio è soltanto presciente, ma non costringe'. L'argomento compare anche in Agostino che però, là dove è più persuasivo, propone una linea di pensiero molto differente".

¹⁰²⁴ Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 106; trad. it., p. 426: "Il suo pensiero non muta passando da un oggetto all'altro; egli vede tutte le cose immutabilmente, onde tutto quello che avviene nel tempo...egli lo abbraccia nella sua stabile ed eterna presenza...la sua conoscenza non muta come la nostra con la successione del tempo passato, presente e futuro...Egli conosce i tempi con una cognizione indipendente dal tempo, allo stesso modo che muove le cose temporali indipendentemente dai loro movimenti temporali", qui, alla nota 121 cita Agostino, *De Civitate Dei*, XI, 21 (trad. it., cit. p. 540): "Ille quippe non ex hoc in illud cogitatione mutata, sed omnino incommutabiliter videt; ita ut illa quidem, quae temporaliter fiunt,...ipse vero haec omnia stabili ac sempiterna praesentia comprehendat;...quoniam non sicut nostra, ita eius quoque scientia trium temporum, praesentis videlicet et praeteriti vel futuri...; quoniam tempora ita novit nullis suis temporalibus notionibus, quem ad modum temporalia movet nullis suis temporalibus motibus".

¹⁰²⁵ Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 106; trad. it., pp. 426-427: "In questo contesto non è più possibile parlare di Prescienza di Dio: per Lui, passato e futuro non esistono. L'eternità, intesa in termini umani, è un presente perpetuo".

temporal order does not exist, the co-existence of God's omniscience and man's free will ceases to be an insoluble problem"¹⁰²⁶. Ora la difficoltà è innalzata a un differente livello. Ora esso è "be approached as part of the problem of man's temporality, that is, in a consideration of our faculties as related to time"¹⁰²⁷. Questa è il motivo per cui la Arendt procede a discutere la volontà dalla prospettiva della temporalità delle facoltà umane: nella sua visione, è solo nel contesto della discussione la relazione tra l'eternità di Dio e la temporalità dell'uomo che può essere riconciliata l'onniscienza di Dio e la libertà dell'uomo.

La Arendt sostiene che Agostino pone la base per la comprensione della temporalità umana nel *Libro XI* de le *Confessiones*, presupponendo la sua scoperta là quando lui esplicita l'argomento più avanti nel *De Civitate Dei*¹⁰²⁸.

Il passato, il presente e il futuro, sono presenti alla mente col significato, rispettivamente, della memoria, intuizione e attesa: "The present of things past is in memory, the present of things is in mental intuition..., and the present of things future is in expectation"¹⁰²⁹. Quello che costituisce il tempo è il movimento "from the future through the present...to the past"¹⁰³⁰. Questo movimento è possibile solo perché dell'azione della mente, con cui misura il tempo con qualche intervallo, da qualche inizio a qualche fine. La mente è capace di misurare questo intervallo perché esso "retains in its own present the explication of that which is not yet, which then 'pays attention to and remembers when it passes through'"¹⁰³¹. A chiarire il "temporalizing action" della mente, la Arendt riferisce l'esempio del Salmo di Agostino: "I am about to recite a psalm...The life of this action of mine is distended into memory in respect to the part I have already recited and into expectation in respect to the part I am about to recite. Attention is present, through which what was future is conveyed

¹⁰²⁶ Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", pp. 106-107; trad. it., p. 427: "se si può supporre che vi sia una *persona* per la quale l'ordine temporale non esiste, la coesistenza dell'onnoscienza di Dio e della libera volontà dell'uomo cessa di costituire un problema insolubile".

¹⁰²⁷ Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", pp. 106-107; trad. it., p. 427: "si può affrontare come parte del problema della temporalità umana, cioè considerando tutte le nostre facoltà nel loro rapporto col tempo".

¹⁰²⁸ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 107: "The new view, explicated in the *City of God*, is prepared for in the famous eleventh book of the *Confessions*, to which we now briefly turn"; trad. it., p. 427: "Questo nuovo modo di vedere, che si esplica nella *Città di Dio*, è prefigurato nel celebre libro undicesimo delle *Confessioni*, al quale conviene ora volgere brevemente lo sguardo".

¹⁰²⁹ Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 107; trad. it., p. 427: "il presente delle cose passate è nella memoria, il presente delle cose presenti è un'intuizione spirituale...e il presente delle cose future è nell'attesa", qui, troviamo la nota 123 in cui cita Agostino, *Confessiones*, XI, 20, 26: "Praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio".

¹⁰³⁰ Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 107; trad. it., p. 427: "dal futuro attraverso il presente...nel passato", liberamente cita Agostino, *Confessiones*, XI, 21, 27: "Praesens vero tempus quomodo metimur, quando non habet spatium?metitur ergo, cum praeterit, cum autem praeterierit, non metitur; quid enim metiatur, non erit. Sed unde et qua et quo praeterit cum metitur?unde nisi ex futuro?qua nisi per praesens?quo nisi in praeteritum?ex illo ergo, quod nondum est, per illud, quod spatio caret, in illud, quod iam non est".

¹⁰³¹ Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 107; trad. it., p. 427: "mantiene nel proprio presente l'attesa del non-ancora, a cui allora 'presta attenzione' e che 'ricorda quando trascorre'", cita Agostino, *Confessiones*, XI, 28, 37: "Sed quomodo minuitur aut consumitur futurum, quod nondum est, aut quomodo crescit praeteritum, quod iam non est, nisi quia in animo, qui illud agit, tria sunt?nam et expectat per id quod adtendit transeat in id quod meminert".

over..., that it may become past”¹⁰³². E’ la mente stessa che “temporalizza” l’azione, recita il Salmo. Senza l’anticipazione delle linee del futuro a essere interpretate senza l’intuizione del presente e senza la memoria di questo passato, non ci sarebbe alcun movimento, e quindi non ci sarebbe alcun tempo. Analogamente, “time...cannot possibly be constituted by ‘the movement of the heavenly bodies’; the movements of bodies are ‘in time’ only insofar as they have a beginning and an end”¹⁰³³. Senza una mente che misuri il movimento da qualche inizio a qualche fine nell’attesa, intuizione e memoria delle cose, può essere “nel tempo” ma non possono come tali costituire il tempo.

Finchè il tempo è essenzialmente un movimento da un inizio a una fine, misurato con una mente, c’è una differenza qualitativa tra l’uomo e il resto della creazione. E’ vero che “the creation of the world and of the time coincide...not only because creation itself implies a beginning but also because living creatures were made before the making of man”¹⁰³⁴, e anche questi hanno una fine, così come hanno un inizio. L’uomo è un’eccezione in tutta la creazione nel quale lui solo “knows that he has a beginning and that he will have an end; he even knows that his beginning is the beginning of his end”¹⁰³⁵. In questo senso, lui è “a creature that does not just live ‘in time’ but is essentially temporal, is, as it were, time’s essence”¹⁰³⁶. L’uomo è consapevole della sua temporalità, e è *homo temporalis*¹⁰³⁷. Ora la Arendt argomenta che era solo col creare un’esistenza che era a conoscenza del suo inizio e fine, che Dio introdusse un inizio nel tempo. Mentre il resto della creazione si muove in eterno circolo, solo l’uomo è un’esistenza per cui il tempo è un movimento rettilineo dall’inizio alla fine¹⁰³⁸. In questo senso, l’uomo non solo ha un inizio e una fine ma è lui

¹⁰³² Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 107; trad. it., pp. 427-428: “azione di temporalizzazione”...” ‘Mi accingo a recitare un salmo...La vista di questa mia azione si distende in due direzioni, nella memoria della parte del salmo che ho già recitato e nell’attesa della parte che sto per recitare. L’attenzione è il presente, attraverso cui ciò che era futuro viene tragittato oltre...perché divenga passato”, cita Agostino, *Confessiones*, XI, 28, 38: “Dicturus sum canticum, quod novi: antequam incipiam, in totum expectatio mea tenditur, cum autem coepero, quantum ex illa in praeterit decerpsero, tenditur et memoria mea, atque distenditur vita huius actionis meae, in memoriam propter quod dixi, et in expectationem propter quod dicturus sum: praesens tamen adest attentio mea, per quam trahitur quod erat futurum, ut fiat praeteritum”.

¹⁰³³ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 107; trad. it., p. 427: “non è possibile che il tempo sia costituito dai ‘moti dei corpi celesti’: i movimenti dei corpi sono ‘nel tempo’ solo in quanto posseggono un inizio e una fine”; cfr., Agostino, *Confessiones*, XI, 24, 31: “Non ergo tempus corporis motus”.

¹⁰³⁴ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 108; trad. it., p.428: “La creazione del mondo e quella del tempo coincidono...non solo perché la creazione implica un inizio, ma anche perché le creature viventi furono create prima della creazione dell’uomo”

¹⁰³⁵ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 109; trad. it., p. 429: “sa di avere un inizio e una fine; egli sa anche che il suo inizio è l’inizio della sua fine”.

¹⁰³⁶ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 108; trad. it., p. 428: “ossia una creatura che non soltanto vive ‘nel tempo’ ma è essenzialmente temporale, è, per così dire, l’essenza del tempo”.

¹⁰³⁷ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 216; trad. it., pp. 545-546.

¹⁰³⁸ La Arendt esprime questo pensiero più chiaramente nelle sue note in “History of the Will” che in *The Life of the mind*: “Into the world of change and movement, which, though movement implies succession, swings in the cycle of sempiternal recurrence, man is just as a beginning, hence as a being with whom something new begins and who therefore himself is capable of beginning something new, which then follows a rectilinear movement, from beginning to end, as he himself lives from birth to death”(Arendt, Paper, “History of the Will”, manoscritto pp. 024694 e 024691).

stesso un inizio. Dalla prospettiva del movimento circolare della natura, l'inizio dell'uomo, la sua nascita, deve sembrare niente altro che un piccolo miracolo¹⁰³⁹.

Nella lettura della Arendt, Agostino conclude dalla sua speculazione sulla temporalità del tempo che “with man, created in God’s own image, a being came into the world that, because it was a beginning running toward an end, could be endowed with the capacity of willing and nilling”¹⁰⁴⁰. Allora, sembrerebbe che per Agostino, l’immagine di Dio dell’uomo consiste nella sua capacità di libera scelta, per es., tra “willing and nilling”¹⁰⁴¹. Alla mente della Arendt, il Vescovo di Ippona non si spinge abbastanza oltre: “If Augustine had drawn the consequences of these speculations, he would have defined men, not, like the Greeks, as mortals, but as ‘natales’, and he would have defined the freedom of the Will not as the *liberum arbitrium*, the free choice between willing and nilling, but as the freedom of which Kant speaks in the *Critique of Pure Reason*”¹⁰⁴². Allora, secondo la Arendt, Agostino nel suo pensiero presenta la persona umana come un nuovo inizio, e avrebbe definito la volontà come la facoltà di creare nuovi inizi, per es., come “the mental organ” per “the freedom of spontaneity”, che è “part and parcel of the human condition”-al limite che “the fact that men are *born*- newcomers again and again in a world that preceded them in time”è parte della condizione umana¹⁰⁴³. Come nuovo inizio nel tempo, l’uomo stesso è capace di creare nuovi inizi nel tempo. In conclusione, questo è più vicino alla Arendt che va alla soluzione del problema del nuovo in *The Life of the Mind*. Gli uomini sono liberi perché sono nati; essi sono “natales” e quindi iniziano con la nascita¹⁰⁴⁴.

Libertà non è una teoria sulle disposizioni umane, bensì un fatto fondamentale della natura umana. Finché gli uomini nascono, sono nuovi inizi e possono creare altri nuovi inizi. Questo ci sembra essere il messaggio di “Volere”. Questo è un messaggio, che la Arendt presenta nella prima pagina dell’Introduzione, che lei sviluppa più nel dettaglio nel capitolo su Agostino e che ripete nella conclusione¹⁰⁴⁵.

¹⁰³⁹ Cfr., Hammer, “Roman Political Thought”, p. 131: “Birth appears as a miracle, both because its appearance cannot be reduced to some prior cause and also because it offers to redeem the world –to make human the natural process of biological life”.

¹⁰⁴⁰ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 109, trad. it., p. 430: “con l’uomo, creato a immagine di Dio, venne al mondo un essere che, costituendo un inizio che si muove verso una fine, poteva essere dotato della capacità di volere e di non-volere”.

¹⁰⁴¹ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 109; trad. it., p. 430: “volere e non-volere”.

¹⁰⁴² Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 109; trad. it., p.430: “se Agostino avesse tratto tutte le conseguenze di queste speculazioni, avrebbe definito gli uomini non, al modo dei Greci, come ‘mortali’, bensì come ‘natales’, avrebbe definito la libera scelta tra volere e non-volere, ma come la libertà di cui parla Kant nella *Critica della ragion pura*”.

¹⁰⁴³ Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 110; trad. it., p. 430: “l’organo spirituale” per “la libertà della spontaneità”, che è “parte integrante e ineliminabile della condizione umana” –al limite che “la ragione umana della circostanza che gli uomini *nascono* –nuovi venuti, sempre di nuovo, in un mondo che li ha preceduti nel tempo”.

¹⁰⁴⁴ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, p. 109; trad. it., p. 430.

¹⁰⁴⁵ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, “Willing”, pp. 6, 109, 217; trad. it., pp. 319,430, 546.

L'ultimo paragrafo di "Volere" è utilizzato come transizione al "Giudicare", il penultimo paragrafo riassume ciò che la Arendt pensava di provare nel suo volume "Pensare": "The very capacity for beginnings is rooted in *natalità*, and by non means in creativity, not in a gift but in the fact that human beings, new men, again and again appear in the world by virtue of birth"¹⁰⁴⁶.

Conclusioni e prospettive

Finchè l'idea di libertà come la capacità di nuovi inizi, radicata nella natalità, è centrale nel "Volere", noi possiamo vedere la sua relazione con *The Human Condition*, che ha la stessa preoccupazione, sebbene con diversa enfasi. Mentre "Volere" riguarda la volontà come la facoltà di nuovi inizi, *The Human Condition* parla di un nuovo inizio stesso, per es., dell'azione, il suo *status* nel mondo. "Pensare", invece, è difficile da collegare a *The Human Condition*. Probabilmente i due lavori vengono intesi meglio se visti come opposti. Quando Paul Valéry oppone pensare e esistere o vivere – "A volte penso e a volte sono"¹⁰⁴⁷ – "Pensare" sta da una parte e *The Human Condition* dall'altra. Allo stesso tempo, anche "Pensare" non è completamente non collegato all'azione, come la Arendt riflette su come è possibile commettere azioni malvage.

Resta la questione relativa all'estensione delle preoccupazioni della Arendt in *The Human Condition* e in *The Life of the Mind* che possono già essere rintracciati nella sua Dissertazione. La preoccupazione del male totalitario, che corre come un filo rosso attraverso i suoi scritti, non può essere presente nella Dissertazione, per ovvi motivi cronologici. La chiave arendtiana del termine "natalità" che oggi è usato per descrivere una sua intuizione centrale – libertà è un fatto della condizione umana è equivalente alla capacità di iniziare qualcosa di nuovo – non così come appare nella Dissertazione. Inoltre, è degno di nota che ciò che necessariamente diventerà la citazione preferita della Arendt, presa da Agostino "De Civitate Dei", XII, 20: "Initium ut esset, creatus est homo ante quem nullus fuit"¹⁰⁴⁸, è assente in un lavoro che è essenzialmente significativo alle noventa pagine di citazioni di Agostino, della Dissertazione, quasi attraverso l'intero *Corpus* di Agostino.

La spiegazione del perché era necessario dare *The Human Condition* e *The Life of the Mind* una attenta lettura, prima di essere nelle posizioni di comparare le loro affermazioni con quelle della Dissertazione. Infatti ci sono numerosi elementi che sono centrali nel suo pensiero ma che non

¹⁰⁴⁶ Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 217; trad. it., p. 546: "La capacità stessa di cominciamiento ha le sue radici nella *natalità* e non certo nella creatività, non in una dote o in un dono, ma nel fatto che gli esseri umani, uomini nuovi, sempre e sempre di nuovo appaiono nel mondo in virtù della nascita".

¹⁰⁴⁷ Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", p. 197; trad. it., 523.

¹⁰⁴⁸ Cfr., Arendt, *Life of the Mind*, "Willing", pp. 18, 108, 158, 217; trad. it., pp. 329, 428, 481, 546; Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, 1958, p. 177; trad. it. Hannah Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, Milanon, 1964, p. 129.

necessariamente diventano un primo cursore di lettura del suo lavoro. Mentre, per es., lei si occupa della pluralità umana in *The Human Condition* è ancora relativamente ovvia, l'importanza della memoria e immaginazione in "Pensare" appare solo dopo una attenta lettura. Può dirsi lo stesso per il ruolo del tempo nel "Volere". All'inizio si potrebbe essere tentati di considerare questi elementi come una digressione, mentre una comprensione della temporalità dell'uomo è essenziale per ciò che la Arendt intende dire della persona umana come nuovo inizio, dotato della capacità di iniziare. Abbiamo tentato di mostrare che gli argomenti della pluralità umana, memoria e la caratteristica temporale dell'esistenza umana sono già presenti nella Dissertazione. Inoltre, riteniamo che anche la sua idea di natalità, con la sua relazione alla libertà umana, affonda le sue radici nel pensiero della Dissertazione. Infatti, nella revisione della sua Dissertazione degli anni '60, lei aggiunge un "paragrafo-natalità"- Noi abbiamo cercato di mostrare che non è semplicemente una sovrapposizione, ma che l'inserimento in quello specifico luogo segue una conseguenza logica.

CONCLUSIONI

Noi abbiamo detto del significato della dissertazione di dottorato della Arendt intitolata: *Der Liebesbegriff beim Augustin*, per il suo pensiero maturo, sull'azione e sulla morale. Dopo due brevi capitoli introduttivi, nei quali abbiamo cercato di schizzare la biografia e l'estensione bibliografica dei nostri studi e presentato i meriti e i demeriti della differente redazione tedesca e inglese della tesi di dottorato, noi abbiamo esaminato la sua teoria dell'azione, principalmente come lei relazionava esso nella *The Human Condition* e quindi discute il pensiero morale, principalmente come la presenta in *The Life of the Mind*. Per tutta la lunghezza, noi abbiamo tenuto presente davanti ai nostri occhi l'esperienza di vita vissuta, ai quali erano rivolti i suoi scritti, che necessitano frequenti riferimenti a *The Origin of Totalitarianism* e *Eichmann in Jerusalem*. Al primo gradino abbiamo applicato la nostra "scoperta" della sua tesi di dottorato e trovato che sono presenti in essa alcuni temi che si ripresentano nei suoi scritti e che pervadono il suo intero pensiero, particolarmente i temi della temporalità e della condizionatezza.

Come abbiamo iniziato la nostra esposizione sul pensiero maturo della Arendt sull'azione e sulla morale, divenne evidente che esso non era semplicemente possibile in relazione al suo pensiero maturo come qualcosa di ovvio e chiaro. Piuttosto, la difficoltà del lavoro di interpretazione diventa necessario, fin dal pensiero della Arendt, insieme con la sua maniera di presentazione, adatta esso stesso al molto differente e spesso contrario alla strada della comprensione. L'apparente innocente questione: "Che cos'è l'azione per la Arendt?" ci ha condotti alla discussione legata all'estetismo morale, per il quale tutto quello che interessa (importa) è che un'azione sia "grande", magniloquente, e per cui la questione di ciò che è giusto o sbagliato, buono o cattivo era spinto a lato. Abbiamo discusso che questo non è quello che la Arendt voleva significare e provo a mostrare che con la "non grandezza" dell'azione lei ha in mente la sua (inerenza) innatezza senza significato che è indipendente dal risultato e che esso si distingue dal "fare". Noi incontriamo un simile problema di interpretazione nella nostra discussione sul "Pensare" e sul "Volere". Qualche passaggio, negli scritti della Arendt, dà l'impressione che lei denuncia la moralità al punto che come esso è sul ruolo o modellare l'esistenza incapace di chiamare qualcosa come buono o cattivo, che avrebbe lasciato lei in una posizione di esistenza incapace di condannare qualunque cosa, anche l'Olocausto.

Noi abbiamo provato a dare di lei una benevole lettura, per quanto possibile, e a riuscire con quello che noi consideriamo un resoconto plausibile, senza comunque, rivendicare che esso sia il solo possibile. Noi suggeriamo che molte delle sue problematiche asserzioni possono essere fatte risalire a una particolare comprensione delle norme morali come staccate *entità*, come qualcosa di indipendente dalla concreta vita umana e il bene umano. Inoltre, abbiamo sperato di mostrare che la

Arendt ha una comprensione intellettualistica della conoscenza morale- un “angelico” tipo di conoscenza che è indipendente dalla questione della natura (carattere). Questo approccio, che noi consideriamo un serio errore, porta lontano attraverso il resoconto, per i molti problemi della Arendt, senza perciò fare di lei una relativista morale o un’esteta. L’assenza di qualche nozione di natura o della comprensione della virtù, come disposizione per agire bene, è problematico anche per il resoconto del volere umano come facoltà che è separata e assoluta. Probabilmente lei considerava la virtù come un ostacolo alla volontà libera della spontaneità, che la virtù, comunque, non è certamente. Piuttosto, la virtù aumenta la libertà come apertura di essa a nuove possibilità- chi potrebbe sospettare che la persona coraggiosa è più libera della persona vile? Inoltre, all’estensione che noi, tutto sommato, abbiamo necessariamente a disposizione della natura, se essi sono virtuosi o viziosi, coraggiosi o meno, la Arendt chiaramente trascura di fare piena luce sul fenomeno: la persona umana semplicemente non è angelica.

Il nostro lavoro di interpretazione e il nostro confronto con le difficili questioni sollevate dalla Arendt sono un lavoro necessario, ma esso non era progettato come il punto più importante del nostro lavoro, che consiste nello stabilire la linea di continuità tra la Dissertazione e il suo pensiero maturo. Per questo proposito, innanzitutto, abbiamo accertato gli aspetti più importanti del suo pensiero maturo. Noi abbiamo argomentato che il cuore della teoria dell’azione è la nozione di azione intesa come attività che ha una fine, un significato e una grandezza, in se stessa. In questo essa è distinta dal lavoro, che ha il suo significato esclusivamente nel suo prodotto. Il calzolaio, per esempio, è significativo solo per l’estensione che è alla fine della sua attività, ci sono le scarpe. Oltre alla caratteristica dell’azione è questa già una nuova iniziativa che una volta prende posto nella creazione della ragnatela delle relazioni tra gli uomini. Qui, esso sta in contrasto con il “comportamento” prevedibile routine delle attività usate dalle persone per eseguire senza dare molto pensiero a ciò. Poiché l’azione è una nuova iniziativa, un nuovo inizio, e poiché non causa altro che l’agente può essere condotto a spingere esso, esso serve a rilevare l’agente che è iniziatore in una strada, non fa altra attività umana. Poiché di questa novità e poiché essa rivela il carattere (natura) dell’agente, l’azione può essere paragonata a una seconda nascita, al punto che come la nascita è anche già la manifestazione di qualcosa di nuovo. Perciò, la condizione umana correla l’azione alla nascita, il fatto che gli uomini sono nati.

Come al pensiero morale della Arendt, la sua principale affermazione è che il pensiero serve a impedire di fare il male. Noi abbiamo analizzato le differenti strade che la Arendt fa in questo caso. C’è, prima di tutto, la relazione tra il pensare e la consapevolezza. Nel pensare, io tengo compagnia a me stesso, “Io sono diviso”, “il due-in-uno”, per cui io divento consapevole di me stesso e di chi sono io. Quando io penso, sono in compagnia di me stesso, io naturalmente desidero essere

qualcuno con il quale e' bene stare insieme. Io voglio essere in amicizia con me stesso. Pertanto voglio guardarmi dagli atti che potrebbero farmi perdere l'amicizia di me stesso. Io voglio astenermi dagli atti cattivi, o alla fine, di commettere atti criminosi.

Inoltre, per la Arendt il pensare, per continuare la questione, libera la facolta' del giudicare. Esso prelude alla fine una possibile sorgente di errori: se qualcun'altro intorno a me commette il male. Io non voglio fare quello che ogni altro fa solo perche' ognuno lo fa. Piuttosto, io voglio pensare e giudicare per me stesso e da me stesso.

Alla fine, noi abbiamo scoperto un'importante relazione tra pensare e ricordare. Nella visione della Arendt, il pensare gia' in qualche modo implica il ricordare. Ora esso e' della natura del ricordo affermare il passato e accettare la sua venuta. Percio', dovrebbe essere ricordato, una persona necessita di avere fatto prima di scegliere la riconoscenza sopra il risentimento. L'uomo risentito vuole distruggere il passato, come lui risente ogni cosa che e' solamente dato e non fatto da se'. Solo l'uomo grato vuole ricordare. C'E' una vera base per la vicinanza etimologica tra "pensare" e "ringraziare". La prioritaa' del ringraziare mette la prioritaa' del pensare indietro nel suo posto. Tutto quello che abbiamo puntato a far emergere della teoria dell'azione e del pensiero morale della Arendt, la questione della natura della persona e' stata trascurata. Quindi, la questione della natura entra in scena solo implicitamente alla fine. La riconoscenza e' una virtu', una disposizione della natura, appena come il risentimento e' un vizio. Al punto che la riconoscenza e' il prerequisito del senso del pensare della Arendt, c'e' alla fine una virtu' centrale al suo pensiero, anche attraverso lei non usa la parola "virtu'", la descrive.

La nozione dell'affermazione dell'esistenza, che ritorna nel volume sulla *Volonta'*, dove lei parla del volere che e' compensato dall'amore dice: "Io voglio che tu sia". Quello che vuole compensato dalla lotta interna dell'esistenza spaccata tra volere e non volere (*velle e nolle*). Esso e' nell'ultimo lavoro della Arendt, che Agostino ritorna al centro della scena. Infatti, alla mente della Arendt, lui e' il primo "filosofo della volonta'", in lotta con se'stessa e il risentimento della sua inabilitaa' a volere riluttante, e' compensato dalla trasformazione nell'amore: "*amo volo ut sis*". Il punto centrale della *Volonta'*, comunque, e' il problema del nuovo. Qui, Agostino anche, pone la fondazione della possibile soluzione. Dio creol'la persona umana in ordine alla introduzione del nuovo nella sua creazione. "*Initium ut esset, creatus est homo*". Da allora l'uomo e' un nuovo inizio, non e' una sorpresa che lui avrebbe voluto una facolta' corrispondente del fare un nuovo inizio: la volonta' e' la primavera dell'azione. La libertaa', la capacita' di volere e di iniziare qualcosa di nuovo, e' percio' molto problematica, infatti si radica nella condizione umana di natalita'.

Dopo la nostra discussione sul pensiero maturo della Arendt, torniamo a un dettagliato esame della sua tesi di dottorato. Essa e' innanzitutto una delucidazione della problematica relazione tra i

due comandamenti: l'amore per Dio e l'amore per il prossimo, nel pensiero di Agostino. Al suo più fondamentale livello, comunque, il suo lavoro può essere considerato un esercizio di filosofia dell'esistenza. La Arendt cerca di delucidare l'esistenza della vita umana nella persona del credente cristiano che si confronta con la temporalità e la sua contingenza.

Nella prima parte, la Arendt descrive come, il debito a questa mancanza di "autosufficienza", l'esistenza della persona umana diventa a lui discutibile: ciò che lui e non chiarisce il fatto che lui è. Lui, perciò, cerca di sistemare le risposte e le soluzioni al "setaccio" che lui ha dato a se stesso, svoltando verso Dio, nella carità o verso il mondo con la cupidigia. La più importante soluzione che la Arendt presenta nel *Der Liebesbegriff*, comunque, schiva la questione dell'umana contingenza. La persona o distrae se stesso nella *dispersio*- svoltando su *molti*, lui semplicemente dimentica la sua mancanza di "auto-sufficienza"- oppure illude se stesso nella *consuetudo*- attende ogni domani per essere come ieri. "Consuetudine" trasmette l'errore dei sensi della quasi-eternità. Ma anche nella *caritas* come intesa nel primo capitolo non è veramente l'amore di Dio ma realmente l'amore di se stesso come eterno se. Dio è amato unicamente sotto l'aspetto della vita eterna, al punto che come lui concede a una sicura specie di auto-sufficienza. Solo la *Caritas* (della seconda parte) è la vera *caritas* cristiana, nella quale gli uomini accettano la contingenza e svoltano verso Dio, come origine della sua vita, umilmente ammettendo che lui non ha fatto se stesso e che il fondo della sua esistenza giace in un altro.

Comunque, la Arendt trova che in tutti questi differenti "contesti concettuali", la persona umana del prossimo è soltanto aggiunto come ripensamento, che su questo definisce un originale relazione tra gli uomini- che la sua vera esistenza nell'eternità- e il suo compagno- che è esistenza di questo mondo temporale- e bene vicino impossibile. Lei, perciò, svolta nel terzo contesto in cui lei legge Agostino nella discussione dell'esistenza della persona umana, che può essere riassunto nell'esposizione della *vita socialis*. L'esistenza umana deriva da un altro. Loro non solo hanno un origine indipendente dal loro Creatore ma hanno anche un origine comune in Adamo, loro primo genitore. Dal loro comune discendente, loro sono originariamente legati gli uni agli altri. Questo originale legame è la sorgente di un serio dovere. Tu devi amare il tuo prossimo perché lui è fondamentalmente simile a te, lui è nella tua stessa situazione. Nondimeno, resta ancora un serio problema come anche la *vita socialis* è lontana dall'amore evangelico, che mai finisce. Esso è una necessità solo in questa vita, e il suo scopo è stimolare dell'uno il prossimo all'amore di Dio.

La parte importante del nostro studio è volto a inserire la sua dissertazione nel suo pensiero più maturo nell'ambito dell'azione e della morale. Abbiamo trovato che due temi sono entrambi presenti e centrali nel lavoro che discuteremo: l'umana temporalità e l'umana condizionatezza. La categoria del passato e del futuro trovano già disposizione nella prima parte della dissertazione. Nel

primo capitolo, la persona umana è caratterizzata come esistenza desiderante; nel secondo capitolo, come esistenza nostalgica trova il suo significato nel passato. Entrambi, la Arendt focalizza sulla memoria, che una volta è la facoltà temporale dell'uomo ed è unicamente a fornire unificazione nella vita delle persone che si estende dal futuro nel presente e nel passato. Riteniamo che la teoria dell'azione della temporalità dell'uomo sia essenziale, perché l'azione, come nuovo inizio, è sempre un nuovo inizio nel tempo. Solo l'esistenza temporale può assumere un senso nell'azione. Come per il pensiero morale, la nozione dell'umana temporalità conduce noi indietro fino all'importanza del ricordo. L'esistenza temporale ha bisogno di ricordare per cercare il significato della sua esistenza, come questa esistenza è distesa fuori dal tempo. Solo il ricordo consente unità e qui il significato. Noi cercheremo di argomentare che il ricordo svolge due ruoli rilevanti. Primo, esso educa l'immaginazione, che ha bisogno di giungere a una "mentalità allargata", che aiuta a vedere il mondo dal punto di vista degli altri, e che perciò ha un effetto positivo sulla facoltà del giudizio. Secondo, il ricordare è strettamente legato alla gratitudine perché implica l'affermazione del passato lungo il suo darsi.

Il secondo pervasivo tema del pensiero della Arendt è l'umana condizionatezza. Già nel terzo capitolo della dissertazione può essere facilmente riferito delle condizioni della mortalità, natalità e dell'umana pluralità. Nel capitolo primo, l'uomo affronta la morte, uno dei due cerca di chiedere la sua auto-sufficienza dal non volere niente che possa andare contro la sua volontà - qui il credente cristiano nella dissertazione della Arendt risente fortemente dei suoi scritti più maturi - o lui distrae se stesso dal progressivo desiderio degli altri - qui, l'amore del mondo della dissertazione.....

Nel secondo capitolo della sua dissertazione, la persona umana è messa a confronto con la sua provenienza di origine, nei termini più maturi della Arendt, con la sua natalità. L'estensione che l'uomo chiede alla sua auto-sufficienza, il fatto che è nato può solo infastidire lui, come esso prontamente dimostra il fatto che ha ricevuto la sua esistenza da un altro. La soluzione che l'amante del mondo cerca di provare a cercare la sua origine in qualcosa che è indipendente da Dio, nella comprensione del mondo come il lavoro delle sue mani. L'uomo costruisce il mondo per se stesso e cerca la sua origine, il suo significato e identità in esso, dimenticando che anche il mondo, in tutta la sua apparente permanenza, non è originato da se stesso. Qui, il peccato della persona umana è precisamente una sua eccessiva richiesta di indipendenza. Noi argomenteremo che l'innamoramento del mondo del capitolo secondo della dissertazione è qualcosa di simile all'"homo faber" dei suoi scritti più maturi, che pensa di se stesso come ad avere un completo controllo della sua produzione delle sue mani e che introduce la categoria del fare nel regno degli affari umani, con tutte le conseguenze che questo implica. Ma poi, c'è anche il credente cristiano del capitolo

secondo, che cerca la sua origine nel suo creatore e che perciò è riconciliato con la sua creazione. Cercheremo di dimostrare che la sua nozione di creatura- dell'aver un'origine nel creatore- e della natalità sono idee equivalenti (corrispondenti). Il credente cristiano della dissertazione, che è in pace con la sua origine nel creatore, somiglia alla persona che accetta la sua natalità e considera la sua vita e tutte le condizioni sotto cui è dato come una grazia libera di essere grato per, un dono sulla base del quale lui dovrebbe introdurre la sua propria libera iniziativa.

**DALL'AMORE DEL PROSSIMO ALL'AMORE DEL MONDO IN HANNAH ARENDT.
TENTATIVO DI UNA RICOSTRUZIONE.**

BIBLIOGRAFIA

Hannah Arendt, *De Liebesbegriff bei Augustin*, Berlin, Julius Springer, 1929.

Hannah Arendt, *Augustin and Protestantism*, translated by Robert and Rita Kimber, in Hannah Arendt, *Essays in Understanding, 1930-1954*, ed. J. Kohn, pp. 24-27, New York, 1994. German edition: *Augustin und Protestantismus*, in *Frankfurter Zeitung* 902 (75) (December 4, 1930), p.1

Hannah Arendt, *Christianity and Revolution*, in *Essays in Understanding, 1930-1954*, ed. By j. Kohn, pp. 151-155, New York, 1994. Originally published in *The Nation* 161 (September 22, 1945).

Hannah Arendt, *Organized Guilt and Universal Responsibility*, in *Essays in Understanding, 1930-1954*, ed. By J. Kohn, pp. 121-32, New York, 1994. Originally published as *German Guilt*. In *Jewish Frontier* 12 (1945).

Hannah Arendt, *What is Existenz Philosophy?* In *Partisan Review* 13 (1946), pp. 34-56.

Hannah Arendt, *The Eggs Speak Up*, in *Essays in Understanding, 1930-1954*.

Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*. New ed. With added prefaces. New York, 1968, 1st ed. 1951.

Hannah Arendt, *Ideologie und Terror*, in *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers*, ed. Piper, pp. 229-54, München, 1953.

Hannah Arendt, *A Reply* (to Eric Voegelin), in *Essays in Understanding, 1930-1954*, ed. By J. Kohn, pp. 401-8, New York, 1994. Originally published in *The Review of Politics* 15 (1953), pp. 76-84.

Hannah Arendt, *Understanding and Politics*, in *Partisan Review* 20 (1953), pp. 377-92.

Hannah Arendt, *Open Letter to Mr. Kissinger*, in *Confluence* 3 (1954), pp. 118-20.

Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2 ed. Chicago, 1998, 1st ed. 1958.

Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, München, 1981. Original ed. 1959.

Hannah Arendt, *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, München, 1981. Orig. ed. Stutgard, 1960.

Hannah Arendt, *What is Freedom?*, in *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, pp. 143-71, New York, 1977. Orig. ed. In Hannah Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, New York, 1961.

Hannah Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, New York, 1977. Ori. Ed. *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, New York, 1961.

Hannah Arendt, *The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance*, in *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, pp. 197-226, New York, 1977. Orig. ed. In *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, New York, 1961.

Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York, 1977. Orig. ed. New York, 1963.

Hannah Arendt, *On Revolution*, New York, 1977. Orig. ed. New York, 1963.

Hannah Arendt, *Personal Responsibility under Dictatorship*, in H. Arendt, *Responsibility and Judgment*, ed. By J. Kohn, pp. 17-48, New York, 2003. Orig. ed. In *The Listner 72/1845* (August 6, 1964).

Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, Set I and II, Speech and Writings File, 1923-1975. Hanna Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C. (undated draft).

Hannah Arendt, *What Remains? The language Remains': A Conversation with Günter Gaus*. Transl. By J. Stambaugh, in H. Arendt, *Essay in Understanding, 1930-1954*, ed. By J. Kohn, pp. 1-23, New York, 1994. Interview originally broadcast on west German television on October 28, 1964, then published as *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*, in Günther Gaus, *Zur Person*, München, 1965.

Hannah Arendt, *Some Question of Moral Philosophy*, in Subject File, 1949-1975. Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D. C. Course given at the New School for Social Research, New York, 1965. Published in H. Arendt, *Responsibility and Judgment*, ed. By J. Kohn, pp. 49-146, New York, 2003.

Hannah Arendt, *Basic Moral Proposition*, in Subject File, 1949-1975. H. Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D. C. Course given at the University of Chicago in 1966.

Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, New York, 1968.

Hannah Arendt, *The History of the Will*, in Subject File, 1949-1975. H. Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D. C. Course given at New School for Social Research, New York in 1971.

Hannah Arendt, *thinking and Moral Considerations: A Lecture*, in *Social Research* 38 (1971), pp. 417-46.

Hannah Arendt, *Martin Heidegger at Eighty*. Transl. By A. Hofstadter. In *Heidegger and Modern Philosophy: Critical Essays*, ed. By M. Murray, pp. 293-303, New Haven, 1978. Orig. published as *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, in *Merkur* 23 (1969), pp. 893-902.

Hannah Arendt, *The Life of the Mind*. One-volume ed. By M. McCarthy, New York, 1978.

- Hannah Arendt, *On Hannah Arendt*, in *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, ed. By M. Hill, pp. 301-39, New York, 1979.
- Hannah Arendt, *Lectures on Kant's political Philosophy*, ed by R. Beiner, Chicago, 1982.
- Hannah Arendt, *Labor, Work, Action*, in *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, ed. By J. Bernauer, pp. 29-42, Dordrecht, 1987.
- Hannah Arendt, *Le concept d'amour chez Augustin : essai d'interpretation philosophique*, trans. By A. S. Astrup, Paris, 1991.
- Hannah Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino: saggio di interpretazione filosofica*. Tras. And ed. by Laura Boella, Milano, 1992.
- Hannah Arendt, *Essays in Understanding, 1930-1954*, ed. By J. Kohn, New York, 1994.
- Hannah Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, 2 ed rev. Ed. By U. Ludz, München, 2000. 1st ed. 1994.
- Hannah Arendt, *Love and saint Augustine*, ed. By J. Vecchiarelli Scott and J. Chelius Stark, Chicago, 1996.
- Hannah Arendt, *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher*, ed. By M. Luise Knott, München, 200.
- Hannah Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, 2 vols., ed. By U. Ludz and I. Nordmann, Münche, 2002.
- Hannah Arendt, *Responsability and Judgment*, ed. By J. Kohn, New York, 2003.
- Hannah Arendt and Martin Heidegger, *Briefe 1925-1975 und unsere Zeugnisse*, ed. By U. Ludz, Frankfurt am Main, 1998.
- Hannah Arendt, *Letters: 1925-1974*, transl. By A. Shields, New York, 2004. Hannah arendt and Karl Jaspers, *Corrispondence 1926-1969*, transl. By Robert and Rita Kimber, New York, 1992.
- Hannah Arendt and Mary McCarthy, *Between Friends: The Corrispondence of Hannah arendt ancd Mary McCarthy, 1949-1975*, ed. By C. Brightmann, New York, 1995.
- Hannah Arendt and Günther Stern, *Rilkes Duineser Elegien*, in *Neue schweizer Rundschau* 23 (1930), pp. 855-71.

MANOSCRITTI NON PUBBLICATI

(1929) *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Berlin: J. Springer, 1929. Hannah Arendt's Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, 033082, container 72. Also "Love and Saint Augustine- An Essay in Philosophical Interpretation". 033237, container 73. From Hannah Arendt Archiv, Hannah Arendt Forschungszentrum, Carl von Ossietzky, Universität Oldenburg.

(1954) “*Concern with Politics in Recent European Political Thought*” Lecture 1954, Hannah Arendt’s Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D. C., p. 023248, container 63, Washington DC.

(1955) “*Political Theory of Kant*. Seminar 1955, University of California, Berkley, Hannah Arendt’s Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D. C., 032299, container 46.7. From Hannah Arendt Archiv, Hannah Arendt Forschungszentrum, Carl von Ossietzky, Universität Oldenburg.

(1955) “*Spinoza*”. Seminar 1955, 1965. University of California, Berkley. Hannah Arendt’s Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, 024530, container 46.8. From Hannah Arendt Archiv, Hannah Arendt Forschungszentrum, Carl von Ossietzky, Universität Oldenburg.

(1960) “*Greek Political Thought from Homer to Aristotle*”. Seminar 1960. Columbia University (also given at The New School for Social Research), Hannah Arendt’s Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, 024804, container 44. From Hannah Arendt Archiv, Hannah Arendt Forschungszentrum, Carl von Ossietzky, Universität Oldenburg.

(1963) “*Introduction to Politics*”, Couse Lecture (Fall, 1963), Chicago, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, DC, p. 023803.

(1964) “*Eichmann- Discussion with Enumeration of Topics*” Hofstra College, 1964, Hannah Arendt’s Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, 24842, container 60, Washington DC.

(1964) “*Kant*”. Seminar 1964, 1970. University of Chicago, Hannah Arendt’s Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, 032394, container 46.15. From Hannah Arendt Archiv, Hannah Arendt Forschungszentrum, Carl von Ossietzky, Universität Oldenburg.

(1964) “*Kant’s Moral Philosophy*”. Seminar May 1964, University of Chicago, Hannah Arendt’s Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, 032346, container 46, Washington DC.

(1964) “*Kant’s Political Philosophy*”, Seminar (Fall 1964), University of Chicago, Hannah Arendt’s Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, 032242, container 45, Washington DC.

(1964) “*Legal & Moral Aspects of Eichmann Case*” 1964, Hannah Arendt’s Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, 024837, container 61, Washington DC.

(1964) “*Legal Problems of The Eichmann Trial*”. Yale University, 1964, Hannah Arendt’s Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, 024822, container 60, Washington DC.

(1964) “*The Nature of Eichmann’s Crime*” New York University, Law Forum, 1964, Hannah Arendt’s Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, 024818, container 60, Washington DC.

(1964) "*Personal Responsibility under Dictatorship*". Lecture/1964, Hannah Arendt's Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, 023315, container 76, Washington DC.

(1964) "*Reflection after Eichmann Trial*", undated, Hannah Arendt's Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, 24820, container 60, Washington DC.

(1965) "*From Machiavelli to Marx*". Lecture (Fall 1965), Cornell University, Hannah Arendt's Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, 023453, container 44. From Hannah Arendt Archiv, Hannah Arendt Forschungszentrum, Carl von Ossietzky, Universität Oldenburg.

(1965) "*Political Experiences in Twentieth Century*". Seminar (Fall 1965), Cornell University (also given at the New School for Social Research), Hannah Arendt's Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, 023761, container 44. From Hannah Arendt Archiv, Hannah Arendt Forschungszentrum, Carl von Ossietzky, Universität Oldenburg.

(1965) "*Some Question and Moral Philosophy*". Morality Lectures 1965, New School for Social Research, Hannah Arendt's Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, container 45, Washington DC.

(1966) "*Basic Moral Proposition*". Lectures 1966, University of Chicago, Hannah Arendt's Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, 024530, container 46, Washington DC:

(1966) "*Marx*". Seminar 1966, University of Chicago, Hannah Arendt's Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, 024294, container 46.16. From Hannah Arendt Archiv, Hannah Arendt Forschungszentrum, Carl von Ossietzky, Universität Oldenburg.

(1966) "*Nietzsche*". Tutorial 1966. University of Chicago, Hannah Arendt's Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, 023698, container 46.17. From Hannah Arendt Forschungszentrum, Carl von Ossietzky, Universität Oldenburg.

(1967) "*Hegel*". Seminar 1967, University of Chicago, Hannah Arendt's Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, 023670, container 46.11. From Hannah Arendt Archiv, Hannah Arendt Forschungszentrum, Carl von Ossietzky, Universität Oldenburg.

(1968) "*The Archimedean Point*". Lecture 1968, University of Michigan, Hannah Arendt's Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, 031393, container 61. From Hannah Arendt Archiv, Hannah Arendt Forschungszentrum, Carl von Ossietzky, Universität Oldenburg.

(1968) "*Collective Responsibility*". Discussion of the Paper of Joel Feinberg, Rockefeller University, American Philosophical Society, December 27, 1968, Washington, D.C., Hannah Arendt's Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, 022995, container 62, Washington DC.

(1968) "*Political Experience*". Lecture, Spring 1968. The New School for Social Research. Hannah Arendt's Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, 023608, container 45.7. From

Hannah Arendt Archiv, Hannah Arendt Forschungszentrum, Carl von Ossietzky, Universität Oldenburg.

(1969) “*Law and Civil Disobedience*”. July 1969, Hannah Arendt’s Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, container 68, Washington DC.

(1970) “*Kant’s Critique of Judgment*”. Seminar (Fall 1970), New School for Social Research, Hannah Arendt’s Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, 032436, container 46, Washington DC.

(1970) “*Kant’s Political Philosophy*”. Lecture (Fall 1970), Hannah Arendt’s Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, 032446, container 45. From Hannah Arendt Forschungszentrum, Carl von Ossietzky, Universität Oldenburg.

(1971) “*The History of the Will*”. Lecture (Fall 1971), Hannah Arendt’s Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, 024653, container 44.9. From Hannah Arendt Archiv, Hannah Arendt Forschungszentrum, Carl von Ossietzky, Universität Oldenburg.

(1973) “*Private Rights and Public Good*”. Conference 1973-74, Columbia University, Hannah Arendt’s Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, container 42, Washington DC.

(1971) “*Thoughts on Politics and Revolution*”. Hannah Arendt’s Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, 031367. From Hannah Arendt Archiv, Hannah Arendt Forschungszentrum, Carl von Ossietzky, Universität Oldenburg.

(Undated) “*Moral Responsibility under Totalitarian Dictatorships*”, Hannah Arendt’s Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, 023009, container 76, Washington DC.

LAVORI SU HANNAH ARENDT

Allison Henry E., *Kant’s Theory of Freedom*, New York, 1990.

Allison Henry E., *Reflections on the Banality of (Radical) Evil: A Kantian Analysis*, in *Graduate Faculty Philosophy Journal*, New School for Social Research, Vol. 18, n. 2, pp. 141-58.

Aschheim Steven E., *The Origins of Totalitarianism: Hannah Arendt and the Discourse of Evil*, in *New German Critique*, n. 70, (Winter 1997), pp. 117-40.

Aschheim Steven E., (ed.by) *Hannah Arendt in Jerusalem*. Berkley, 2001.

Assy Bethania, *The Faculty of Thinking*, in *Hannah Arendt- An Ethics of Personal Responsibility*, Frankfurt am Main, 2008, pp. 49-79.

Assy Bethania, *The Faculty of Willing*, in *Hannah Arendt- An Ethics of Personal Responsibility*, Frankfurt am Main, 2008, pp. 81-97.

- Assy Bethania, *The Faculty of Judging*, in *Hannah Arendt- An Ethics of Personal Responsibility*, Frankfurt am Main, 2008, pp. 99-134.
- Assy Bethania, *Private Faces in Public Places*, in *Hannah Arendt- An Ethics of Personal Responsibility*, Frankfurt am Main, 2008, pp.135-166.
- Bakan Mildred, *Arendt and Heidegger: the episodic Intertwining of Life and Work*, in *Philosophy & Social Criticism*, vol. 12, n. 1, (Spring 1987), pp. 71-98.
- Balic Charles, *The Life and Works of John Duns Scotus*, in *John Duns Scotus, 1265-1965*.Publisc. by John Ryan and Bernardine Banansea, Washington, 1965.
- Barash Jeffrey A.,*Martin Heidegger, Hannah Arendt and the Politics of Remembrance*, in *International Journal of Philosophical Studies* 10 (2003), pp. 171-182.
- Bathory Peter D.,*Augustine Thought a Modern Prism*, in *Society* 34 (1997), pp. 72-75.
- Barley Delbert, *Hannah Arendt- Einführung in ihr Werk*, Freiburg/München, 1990.
- Barnouw Dagmar, *Visible Spaces: Hannah Arendt and the German-Jewish Experience*, London, 1990.
- Baron Jeannette M., *Hannah Arendt: Personal Reflections*, in *Response- A Contemporary Jewish Review*, Hannah Arendt: Retospective Symposium, vol. XII, n. 3 (Summer 1980), pp. 58-74.
- Barthold Lauren S., *Towards an Ethics of Love: Arendt on the Will and St. Augustine*, manuscript presented in the seminar, *Hannah Arendt and The Life of the Mind*, (given by Richard Bernstein), New School for Social Research, (Spring 1997).
- Beatty Joseph, *Thinking and moral Consideration: Socrates and Arendt's Eichmann*, in *Hannah Arendt: Critical Essays*, ed. By Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hincman, pp. 57-74, New York, 1994.
- Beiner Ronald, *Hannah Arendt on Judging*, in *Hannah Arendt, Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. By Ronald Beiner, pp. 89-156, Chicago, 1982.
- Beiner Ronald, *Love and Worldliness: Hannah Arendt's Reading of Saint Augustine*, in *Hannah Arendt: Twenty Years Later*,ed. By Larry May and J. Kohn, pp. 269-84, Cambridge, 1996.
- Beiner Ronald, *Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures*, in *Philosophy and Social Criticism* 23 (1997), pp. 21-32.
- Belardinelli Sergio, *Natalita ´e azione in H. Arendt*, in *La Nottola* 3 (1984), pp. 25-39 e (1985), pp. 43-57.
- Belardinelli Sergio, *Martin Heidegger und Hannah Arendt's Begriff von Welt und Praxis*, in *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. 2, in *Im Gespräch der Zeit*, ed. By Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler, pp. 128-41, Frankfurt am Main, 1990.
- Belardinelli Sergio, *teorie sociologiche dell'azione*, ed. , Milano, 1999.

Bell Daniel, *The Alphabet of Justice: Reflection on Eichmann in Jerusalem*, in *Partisan Review* 30/3 (Fall 1963), pp. 417-29.

Benhabib Seyla, *Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought*, in *Political Theory* 16/1 (February 1988), pp. 29-51.

Benhabib Seyla, *Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative*, in *Social Research* vol. 57, n. 1 (Spring 1990), pp. 157-96.

Benhabib Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 1996.

Benhabib seyla, *Arendt's Eichmann in Jerusalem*, in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. By Dana Villa, pp. 65-85, Cambridge, 2000.

Bergen Bernard J., *The Banality of Evil- Hannah Arendt and The Final Solution*, New York/Oxford, 1998.

Bernauer James W., *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Dordrecht, 1987.

Bernauer James W., *The Faith of Hannah Arendt: Amor Mundi and Its Critique- Assimilation of religious Experience*, in *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, ed. By Bernauer James, pp. 1-29, Dordrecht, 1987.

Bernauer James, *On Reading and (Mis)reading Arendt*, in *Philosophy & Social Criticism*, Summer/1985, vol. 11, pp. 1-34.

Bernstein Richard J., *Hannah Arendt: The Ambiguities of Theory and Practice*, in *Political Theory and Praxis: New Perspectives*, ed. By Terence Ball, Minneapolis, 1977, pp. 144-58.

Bernstein Richard J., *From Hermeneutics to Praxis*, in *Review of Metaphysics* 35 (June), 1982, pp. 823-45.

Bernstein Richard J., *Beyond Objectivism and Relativism- Science, Hermeneutics, and Praxis*, Pennsylvania, 1983.

Bernstein Richard J., *Judging- the Actor and the Spectator*, in *Philosophical Profiles- Essays in a Pragmatic Mode*, Philadelphia, 1986, pp. 221-37.

Bernstein Richard J., *Did Hannah Arendt Change Her Mind? From Radical Evil to the Banality of Evil*, in *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, ed. By Larry May and J. Kohn, pp. 127-46, Cambridge, 1996.

Bernstein Richard J., *The Banality of Evil Reconsidered*, in *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, ed. By Craig Calhoun and John McGowan, pp. 297-322, Minneapolis, 1997.

Bernstein Richard J., *Provocation and Appropriation: Hannah Arendt's Response to Martin Heidegger*, in *Constellations*, vol.4, n. 2, 1997, pp. 153-71.

- Bernstein Richard J., *Arendt on Thinking*, in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. By Dana Villa, pp. 277-92, Cambridge, 2000.
- Bernstein Richard J., *Radical Evil- A Philosophical Interrogation*, Cambridge, 2002.
- Biale David, *Arendt in Jerusalem*, in *Response- A Contemporary Jewish Review*, Hannah Arendt: Retrospective Symposium, vol. XII, n. 3 (summer), 1980, pp. 33-42.
- Biskowski Lawrence J., *Practical Foundations for Political Judgment: Arendt on Action and World*, in *The Journal of Politics* 55 (1993), pp. 867-87.
- Biskowski Lawrence J., *Politics Versus Aesthetics: Arendt's Critique of Nietzsche and Heidegger*, in *The Review of Politics* 57 (1995), pp. 59-89.
- Remo Bodei, *Hannah Arendt interprete di Agostino*, in *La pluralita' irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, ed. by Roberto Esposito, pp. 113-22, Urbano, 1989.
- Boella Laura, *Amore, comunita' impossibile in Hannah Arendt*, in *Il concetto d'amore in Agostino: Saggio di interpretazione filosofica*, transl. And edit. By Laura Boella, p. 151-165, Milano, 1992.
- Boella Laura, *Hannah Arendt- Agire politicamente. Pensare Politicamente*, Milano, 1995.
- Bowen Moore P., *Nativity, Amor Mundi and Nuclearism in the Thought of Hannah Arendt*, in *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, ed. By James Bernauer, pp. 135-56, Dordrecht, 1987.
- Boyle Patrick, *Elusive Neighborliness: Hannah Arendt's Interpretation of Saint Augustine*, in *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, ed. By James Bernauer, pp. 81-113, Dordrecht, 1987.
- Bradshaw Leah, *Acting and Thinking: The Political Thought of Hannah Arendt*, Toronto, 1989.
- Bradshaw Leah, *Communion With Others, Communion With Truth*, in *The Review of Politics* 59 (1997), pp. 368-71.
- Braham Randolph L., *The Eichmann Case: A Source Book*, New York, 1969.
- Breidenthal Thomas, *Love and Saint Augustine-Review*, in *Modern Theology* 13 (1997), pp. 550-52.
- Breidenthal Thomas, *Jesus Is My Neighbor: Arendt, Augustine, and the Politics of Incarnation*, in *Modern Theology* 14 (1998), pp. 489-503.
- Brown Peter, *Augustine of Hippo*, Berkley, 1967.
- Brunkhorst Hauke, *Ästhetik der Existenz- Foucault, Hannah Arendt, die Griechen und wir*, in *revue Internationale de Philosophie* 53, n. 2 (1999), pp. 223-40.
- Brunkhorst Hauke, *Equality and Eitism in Arendt*, in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. By Dana Villa, pp. 178-98, Cambridge, 2000.
- Burnaby John, *Amor Dei: A Study of the Religion of St. Augustine*, London, 1938.

- Burnell Peter J., *Is the Augustinian Heaven Inhuman? The Arguments of Martin Heidegger and Hannah Arendt*, in *Augustinian Studies* 30 (1999), pp. 283-92.
- Calhoun Craig and John McGowan, (a cura di), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis, 1997.
- Cangiotti Marco, *L'Ethos della politica. Studio su Hannah Arendt*, Urbino, 1990.
- Canning Raymond, *The Unity of Love for God and Neighbor in St. Augustine*, Heverlee (Belgium), 1993.
- Canovan Margaret, *The Political Thought of Hannah Arendt*, New York-London, 1974.
- Canovan Margaret, *Hannah Arendt- A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge, 1992.
- Canovan Margaret, *Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm*, in *History of Political Thought* 6, n. 3 (Winter 1985), pp. 632-52.
- Canovan Margaret, *Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics*, in *Social Research* 57 (1990), pp. 135-65.
- Canovan Margaret, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, 1992.
- Canovan Margaret, *Terrible Truth: Hannah Arendt on Politics, Contingency and Evil*, in *Revue Internationale de Philosophie* 53, n. 2 (1999), 173-89.
- Chiba Shin, *Hannah Arendt on Love and the Political : Love, Friendship, and Citizenship*, in *The Review of Politics* 57, n. 3 (summer 1995), pp. 505-36.
- Clarke James P., *A Kantian Theory of Political Judgment- Arendt and Lyotard*, in *Philosophy Today*, vol. 38, n. 1/4 (summer), 1994, pp. 135-48.
- Crawford Donald, *Kant's Aesthetic Theory*, Wisconsin, 1974.
- Curtis Kimberly, *Aesthetic Foundation of Democratic Politics in the Work of Hannah Arendt*, in Craig Calhoun (ed.), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minnesota, 1997, pp. 27-52.
- Dal Lago Alessandro, *La difficile vittoria sul tempo. Pensiero e azione in Hannah Arendt*, in Hannah Arendt, *La vita della mente*, trad. di Giorgio Zanetti, pp. 9-59, Bologna, 1987.
- Dal Lago Alessandro, *Una filosofia della presenza. Hannah Arendt, Heidegger e la possibilita' dell'agire*, in *La pluralita' irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, (a cura di) Roberto Esposito, pp. 93-109, Urbino, 1989.
- Dal Lago Alessandro, *La Citta' perduta*, in Hannah Arendt, *Vita Activa: La condizione umana*, 3° rev. Ed. trad. di Sergio Finzi, pp. vii-xxxiii, Milano, 1991.
- Denneny Michael, *The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgment*, in *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, (a cura di) Melvyn Hill, pp. 245-274, New York, 1979.
- D'Entreves Maurizio Passerin, *Freedom, Plurality, Solidarity: Hannah Arendt's Theory of Action*, in *Philosophy & Social Criticism*, vol. 15, n. 4, 1989, pp. 317-50.

- D'Entreves Maurizio Passerin, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London-New York, 1993.
- Diner Dan, *On The Banal and the Evil in Her Olocaust Narrative*, in *German Critique*, n. 71 (spring-summer), 1997, pp. 177-190.
- Disch Lisa J., *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, London, 1994.
- Dossa Shiraz, *Human Status and Politics: Hannah Arendt on the Olocaust*, in *Canadian Journal of Politics Science*, 13/2 (june), 1980, pp. 309-23.
- Dossa Shiraz, *Hannah Arendt on Eichmann: The Public, the Private and Evil*, in *The Review of Politics* 46 (1984), pp. 168-82.
- Dossa Shiraz, *Morality and Politics*, in *The Public Realm and Public Self: The Political Theory of Hannah Arendt*, Canada, 1989.
- Dostal Robert, *Judging Human Action: Arendt's Appropriation of Kant*, in *The Review Of Metaphysics*, n. 134, 1984.
- Draenos Stan S., *Thinking without a Ground: Hannah Arendt and the Contemporary Situation of Understanding*, in *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, ed. By Melvyn Hill, New York, 1979, p. 209.
- Eslin Jean-Claude, *le pouvoir de commencer. Hannah Arendt et Saint Augustin*, in *Esprit* 143 (Ottobre 1988), pp. 146-53.
- Esposito Roberto, (a cura di) *La pluralita' irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, 1989.
- Esposito Roberto, *Polis o communitas?*, in *Hannah Arendt*, ed. by Simona Forti, Milano, 1999, pp. 94-106.
- Ettinger Elzbieta, *Hannah Arendt- Martin Heidegger*, New Haven-London, 1995.
- Ferrara Alessandro, *Judgment, identity and authenticity: a reconstruction of Hannah Arendt's interpretation of Kant*, in *Philosophy & Social Criticism*, vol. 24-2/3, 1998, p. 110.
- Fistetti Francesco, *Hannah Arendt e Martin Heidegger- Alle origini della filosofia occidentale*, Roma, 1998.
- Fine Robert, *Arendt's Judgment and Eichmann's Evil*, in *Political Judgment. Finnish Yearbook of Political Thought*, Jyväskylä: SoPhi, vol. 2, 1998, pp. 58-89.
- Flynn Bernard, *Arendt's Appropriation of Kant's Theory of Judgment*, in *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 19, n. 2 (may), 1988.
- Forti Simona, *Sul Giudizio riflettente Kantiano: Arendt e Lyotard a confronto*, in *La Politica tra Natalita' e Mortalita' - Hannah Arendt*, ed. by Eugenia Prise, Napoli, 1993.

- Forti Simona, *Vita della Mente e Tempo della Polis- Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, 1996.
- Forti Simona, *Judging between Politics and History*, in *Political Judgment. Finnish Yearbook of Political Thought*. Jyväskylä: SoPhi, vol. 2, 1998, pp. 15-36.
- Forti Simona, (ed.) *Hannah Arendt*. Introduzione e cura di Simona Forti, Milano, 1999.
- Garner Reuben, ed. *The realm of the Humanitas: Responses to the Writings of Hannah Arendt*, New York, 1989.
- Giusti Roberto, *Antropologia della liberta' - La comunita' delle singolarita' in Hannah Arendt*, Assisi, 1999.
- Gray Glenn J., *The Winds of Thought*, in *Social Research*, New York, (spring) 1977, vol. 44, pp. 40-62.
- Gray Glenn, *The Abiss of Freedom- and Hannah Arendt*, in *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, ed. By Melvyn Hill, pp. 225-44, New York, 1979.
- Gray Sherry, *Hannah Arendt and Solitariness of Thinking*, in *Philosophy Today XXV*, 214 (summer) 1981, pp. 121-30.
- Gregory Eric, *Love as Political Vice: Hannah Arendt's Augustine*, in *Politics and the Order of Love*, Chicago, 2008, pp. 197-241.
- Grumely John, *Worldliness in Modern World: Heller and Arendt*, in *Thesis Eleven*, n. 47, (November)1996, pp. 73-88.
- Grumett David, *Arendt, Augustine and Evil*, in *Heythrop Journal* 41 (2000), pp. 154-69.
- Grunenberg Antonia, *Amor Mundi oder die Welt nach der Katastrophe denken*, in *Hannah Arendt und Martin Heidegger. Geschichte einer Liebe*, München, 2006, pp. 341-409.
- Habermas Jürgen, *Hannah Arendt's Communications Concept of Power*, in *Social Research* 44 (spring 1977), pp. 3-24.
- Hammer Dean, *Freedom and Fatefulness: Augustine, Arendt and the Journey of Memory*, in *Theory, Culture and Society* 17, n. 2 (2000), pp. 83-104.
- Hammer Dean, *Hannah Arendt and Roman Political Thought- The Practice of Theory*, in *Political Theory* 30 (2002), pp. 124-49.
- Heller Agnes, *Hannah Arendt on the Vita Contemplativa*, in *Hannah Arendt: Thinking, Judging, Freedom*, ed. By Gisela T. Kaplan and Clive S. Kessler, pp. 144-59, Sydney, 1989.
- Heller Agnes, *Hannah Arendt on Tradition and New Beginnings*, in *Hannah Arendt in Jerusalem*, ed. By Steven Aschheim, Berkley, 2001, pp. 19-32.
- Heller Agnes, *A Philosophy of Morals*, Cambridge, 1990.

- Heuer Wolfgang, *Citizen- Persönliche Integrität und politisches Handeln. Eine Rekonstruktion des politischen Humanismus Hannah Arendts*, Berlin, 1992.
- Hill Melvyn A., *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York, 1979.
- Hinchman Lewis P., and Sandra K. Hinchman, *In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism*, in *The Review of Politics* 46 (1984), pp. 183-211.
- Hinchman Lewis P., and Sandra K. Hinchman, *Esistenzialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers*, in *The Review of Politics* 53 (1991), pp. 435-68.
- Hinchman Lewis P., and Sandra K. Hinchman, eds. *Hannah Arendt: Critical Essays*, Albany, 1994.
- Honneth Axel, *Die Cheance, new beginnen zu können*, in *Literaturen-Das Journal für Bücher und Themen*, n. 9, september, 2002, pp. 44-5.
- Honig Bonnie, *Political Theory and the Displacement of Politics*, New York, 1993.
- Jacobitti Suzanne, *Hannah Arendt and the Will*, in *Political Theory* 16 (1988), pp. 53-76.
- Jacobitti Suzanne, *Thinking About the Self*, in *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, ed. By Larry May and J. Kohn, pp. 199-219, Cambridge, 1996.
- Jay Martin and Leon Botstein, *Hannah Arendt: Opposing Views*, in *Partisan Rewiew* 45 (1978), pp. 348-80.
- Jonas Hans, *Acting, Knowing, Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work*, in *Social Research* 44/1 (1977), pp. 25-43.
- Kampowski Stephan, *Amore del prossimo e bene comune in Hannah Arendt*, in *La Sequela Christi- Dimensione morale e spirituale dell'esperienza cristiana*, ed. by Livio Melina e Oliver Bonnewijn, pp. 345-56, Roma, 2003.
- Kampowski Stephan, *Arendt, Augustine, and the New Beginning*, Cambridge, 2008.
- Kaplan Gisela T. e Clive S. Kessler, eds. *Hannah Arendt: Thinking, Judging, Freedom*, London, 1989.
- Kateb George, *Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt*, in *Political Theory*, 2, may 1977, pp. 142-6.
- Kateb George, *Dismantling Philosophy*, in *The American Scholar* 48 (Winter 1978/79), pp. 118-26.
- Kateb George, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, New York, 1984.
- Kateb George, *Arendt and Individualism*, in *Social Research*, vol.61,n. 4 (1994), pp. 765-95.
- Kateb George, *The Judgment of Arendt*, in *Revue Internationale de Philosophie* 53, n. 2 (1999), pp. 133-54.
- Kateb George, *Political Action: Its Nature and Advantages*, in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. By Dana Villa, pp. 130-48, Cambridge, 2000.
- Kohn Jerome, *Thinking/Acting*, in *Social Research*, vol. 57n.1 (1990), pp. 105-34.

- Kohn Jerome, *Evil and Plurality: Hannah Arendt's Way to The Life of the Mind*, I, in *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, ed. By Larry May e J. Kohn, pp. 147-78, Cambridge, 1996.
- Kohn Jerome, *Introduction*, in *Arendt Hannah, judgment and Responsibility*, ed. By J. Kohn, New York, 2003.
- Kristeva Julia, *Das Leben ist eine Erzählung, und, Denken, Wollen, Urteilen*, in *Das Weibliche Genie*, Berlin, 2001, pp. 27-167, pp. 273-374.
- Kubes-Hofmann Ursula (ed.), *Sagen, was ist-Zur Aktualität Hannah Arendts*, Wien, 1994.
- Lefort Claude, *Hannah Arendt and the Political*, in *Democracy and Political Theory*, Minneapolis, 1989, pp. 45-55.
- Luban David, *On Habermas on Arendt on Power*, in *Philosophy & Social Criticism*, vol. 6, 1979, pp. 79-95.
- Luban David, *Explaining Dark Times: Hannah Arendt's Theory of Theory*, in *Social Research* 50 (1983), pp. 215-48.
- Maletta Sante, *Hannah Arendt e Martin Heidegger- L'esistenza in giudizio*, Milano, 2001.
- Mathwes Charles T., *Love and Saint Augustine- Review*, in *Journal of Religion* 77 (1997), pp. 490-91.
- May Larry e Jerome Kohn, eds. *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, Cambridge, 1996.
- McClure Kristie M., *Ordor of Judgment: Exemplarity, Propriety, and Politics in the Company of Hannah Arendt*, in *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, ed. By Craig Calhoun and McGowan, pp. 55-84, Minneapolis, 1997.
- McGowan John, *Hannah Arendt- An Introduction*, Minneapolis, 1998.
- McKenna George, *Augustine Revisited*, in *First Things* 72 (Aprile 1997), pp. 43-47.
- Meade Eizabeth M., *The Commodification of Values*, in *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, ed. By Larry May e J. Kohn, pp. 107-26, Cambridge, 1996.
- Miles Margaret, *Volo ut sis: Arendt and Augustine*, in *Dialog: A Journal of Theology* 41 (2002), pp. 221-24.
- Moore Patricia B., *Natality, Amor Mundi and Nuclearism in the Thought of Hannah Arendt*, in Bernauer James W., *Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Dodrecht, 1987, pp. 135-57.
- Moors Kent F., *Modernity and Human Initiative: The Structure of Hannah Arendt's The Life of the Mind*, vol. X (Fall 1980), pp. 189-230.
- Morandi Emanuele, *Vita active: l'azione come antropofagia in Hannah Arendt*, in *Teorie sociologiche dell'azione*, ed. by Sergio belardinelli, pp. 352-417, Milano, 1999.
- Niebuhr Reinold, *The Churh in the World*, in *Theology Today* 15 (1959), pp. 542-48.

- Nordmann Ingeborg, *Hannah Arendt*, Frankfurt am Main, 1996.
- Nygren Anders, *Agape und Eros. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Berlin, 1955; trad. It., vol. II, pp. 451-574.
- Nussbaum Martha C., *The Fragility of Goodness- Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge.
- Parekh Bhikhu, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, London, pp. 1981.
- Parise Eugenia (ed.), *La Politica tra Natalita' e Mortalita' - Hannah Arendt*, Napoli, 1993.
- Parvikko Tuija, *The Responsibility of the Pariah*, Jyväskylä, 1996.
- Parvikko Tuija, *Hannah Arendt as Jude. A Conscius Pariah in Jerusalem*, in *Political Judgment*, Finnish Yearbook of Political Thought, SoPhi, vol. 2, 1998, pp. 37-57.
- Passerin d'Entreves Maurizio, *Freedom, Plurality, Solidarity: Hannah Arendt's Theory of Action*, in *Philosophy and Social Criticism* 15 (1989), pp. 317-50.
- Passerin d'Entreves Maurizio, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London, 1994.
- Passerin d'Entreves Maurizio, *Arendt's Theory of Judgment*, in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. By Dana R. Villa, pp. 245-60, Cambridge, 2000.
- Petitdemange Guy, *Avant-Propos*, in Hannah Arendt, *Le Concept d'amour chez Augustin : essai d'interpretation philosophique*, trad. By Anne-Sofie Asturp, pp. i-xii, Paris, 1991.
- Pilling Iris, *Denken und Handeln als Jüdin- Hannah Arendts politische Theorie vor 1950*, Frankfurt am Main, 1996, pp. 91-120.
- Ptikin Hannah, *Justice : On Relating Public and Private*, in *Political Theory* 9 (1981), pp. 327-52.
- Pitikin Hannah F., *The Attack of the Blob- Hannah Arendt's Concept of The Social*, Chicago-London, 1998.
- Rametta Gaetano, *Osservazioni su Der Liebesbegriff bei Augustin di Hannah Arendt*, in *La pluralita' irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, (a cura di) Esposito Roberto, pp. 123-38, Urbino, 1989.
- Ricoer Paul, *Action, Story, and History- On Reading The Human Condition*, in *The Realm of the Humanitas: Responses to the Writings of Hannah Arendt*, ed. by Reuben Garner, pp. 149-64, New York, 1989.
- Riley Patrick, *Hannah Arendt on Kant, Truth and Politics*, in *Political Studies*, 35, 1987, pp. 379-92.
- Ring Jennifer, *The Political Consequences of Thinking- Gender and Judaism in the Work of Hannah Arendt*, Albany, 1997.

- Roach Timothy, *Enspirited Words and Deeds: Christian Metaphors Implicit in Arendt's Concept of Personal Action*, in *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, ed. By James Bernauer, pp. 59-80, Dodrecht, 1987.
- Salmeri Giovanni, *La nascita come metafora della realta'. Un itinerario filosofico*, in *Dialoghi Sul Mistero Nuziale- Studi Offerti al Cardinale Angelo Scola*, ed. by Gilfredo Marengo e Bruno Ognibeni, pp. 335-49, Roma, 2003.
- Savarino Luca, *Politica ed estetica- Saggio su Hannah Arendt*, Torino, 1997.
- Savarino Luca, *Quaestio mihi factus sum. Una lettura heideggeriana di Il concetto d'amore in Agostino*, in *Filosofia e politica: saggi su Hannah Arendt*, ed. by Simona Forti, pp. 249-69, Milano, 1999.
- Savarino Luca, *Heidegger e il cristianesimo 1916-1927*, Napoli, 2001.
- Schaeffer John D., *Sensus Communis: Vico, Rhetoric, and the Limits of Relativism*, Durhnam, 1990.
- Schaeffer John D., *Sensus Communis in Vico e Gadamer*, in *New Vico Studies* 5, 1987, pp. 117-30.
- Scott Joanna Vecchiarelli, *Mediaeval Sources of the Theme of Free Will in Hannah Arendt's The Life of the Mind: Augustine, Aquinas and Scotus*, in *Augustinian Studies* 18 (1987), pp. 107-24.
- Scott Joanna Vecchiarelli, *Hannah Arendt's Secular Augustinianism*, in *Augustinian Studies* 30, n. 2 (1999), pp. 293-310.
- Scott Joanna Vecchiarelli and Judith Chelius Stark, *Rediscovering Hannah Arendt*, in *Hannah Arendt, Love and Saint Augustine*, ed. by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark, pp. 115-211, Chicago, 1996.
- Splett Jörg, *Vita Humana: Hannah Arendt zu den Bedingungen tätigen Menschseins*, in *Theologie und Philosophie* 67 (1992), pp. 558-69.
- Spyros Draenos Stan, *Thinking Without a Ground: Hannah Arendt and the Contemporary Situation of Understanding*, in *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, ed. By Melvyn Hill, pp. 209-24, New York, 1979.
- Stern Peter and Jean Yarbrough, *Vita Activa and Vita Contemplativa: Reflections on Hannah Arendt's Political Thought in The Life of the Mind*, in *Review of Politics*, 43/3, 1981, pp. 323-354.
- Swayne Barthold Lauren, *Towards an Ethics of Love: Arendt on the Will and St. Augustine*, in *Philosophy and Social Criticism* 26 (2000), pp. 1-20.
- Taminiaux Jacques, *Phenomenology and the Problem of Action*, in *Philosophy and Social Criticism* 11 (1986), pp. 207-19.
- Taminiaux Jacques, *La fille de Trace et le penseur professionnell- Arendt et Heidegger*, Paris, 1992.
- Taminiaux Jacques, *Performativite'et Grecomanie ?*, in *revue Internationale de Philosophie* 53, n. 2 (1999), pp. 191-205.

Taminiaux Jacques, *Time and Inner Conflicts of the Mind*, in Joke and Dana Villa (eds.), *The Judge and the Spectator- Hannah Arendt's Political Philosophy*, Leuven, 1999, pp. 43-58.

Taminiaux Jacques, *Athens and Rome*, in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. By Dana Villa, pp. 165-77, Cambridge, 2000.

Taminiaux Jacques, *The Philosophical Stakes in Arendt's Genealogy of Totalitarianism*, in *Social Research* 69 (2002), pp. 423-46.

Taylor Dianna, *Hannah Arendt on Judgment: Thinking for Politics*, in *International Journal of Philosophical Studies* 10 (2002), pp. 151-69.

Tsao Roy T., *Arendt's Argument: Action in The Human Condition, Conscience in The Life of the Mind*, Dissertation, Princeton, 2000, number: 9984054.

Tsao Roy T., *Arendt against Athens: Reading The Human Condition*, in *Political Theory* 30 (2002), pp. 97-123.

Verene Donald P., *Gadamer and Vico on Sensus Communis and the tradition of Humane Knowledge*, in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, ed. By Lewis Edwin Hahn, Chicago, *The Library of Living Philosophers*, vol. XXIV, 1997, pp. 137-53.

Vetlesen Arne Johan, *Hannah Arendt on Conscience and Evil*, in *Philosophy and Social Criticism* 27, n. 5 (2001), pp. 1-34.

Villa Dana R., *Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action*, in *Political Theory* 20 (1992), pp. 274-308.

Villa Dana R., *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton, 1996.

Villa Dana R., *The Banality of Philosophy: Arendt on Heidegger and Eichmann*, in *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, ed. By Larry May and J. Kohn, pp. 179-96, Cambridge, 1996.

Villa Dana R., *Arendt and Socrates*, in *Revue Internationale de Philosophie* 53, n. 2 (1999), pp. 241-57.

Villa Dana R., *Politics, Philosophy, Terror : Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton, 1999.

Villa Dana R., *Thinking and Judging*, in Joke Hermsen and dana Villa (eds.), *The Judge and the Spectator- Hannah Arendt's Political Philosophy*, Leuven, 1999, pp. 9-28.

Villa Dana R. (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, 2000.

Vollrath Ernst, *Hannah Arendt and the Method of Political Thinking*, in *Social Research*, vol. 44, n. 1 (spring) 1977, pp. 160-82.

Williams Garrath, *Love and Responsibility: A Political Ethic for Hannah Arendt*, in *Political Studies* 46 (1998), pp. 937-50.

Winters Francis X, *The Banality of Virtue: Reflections on Hannah Arendt's Reinterpretation of Political Ethics*, in *Amor Mundi: Explorations in the Faith and thought of Hannah Arendt*, ed. By James Bernauer, pp. 187-218, Dodrecht, 1987.

Wistrich Robert, *Understanding Hannah Arendt*, in *Partisan Review*, vol. LXV, n. 1 (winter) 1998, pp. 30-6.

Wolin Richard, *An Affair to Remember: Hannah and the Magician*, in *New Republic* 213 (October 9, 1995), pp. 27-37.

Yar Majid, *From Actor to Spectator- Hannah Arendt's Two Theories of Political Judgment*, in *Philosophy and social Criticism* 26 (2000), pp. 1-27.

Yarbrough Jean and Peter Stern, *Vita Activa and Vita Contemplativa: Reflections on Hannah Arendt's political Thought in The Life of the Mind*, in *The Review of Politics* 43(1981), pp. 323-54.

Young-Bruehl Elizabeth, *From the Pariah's Point of View: Reflections on Hannah Arendt's Life and Work*, in *Hannah Arendt: A Recovery of the Public World*, New York, 1979.

Young-Bruehl Elizabeth, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven, 1982.

Young-Bruehl Elizabeth, *Reflections on Hannah Arendt's The Life of the Mind*, in *Political Theory* 10 (1982), pp. 277-305.

ALTRA LETTERATURA RILEVANTE

Aquinas Thomas, *Summa Contra Gentiles*, in *S.Thomae Aquinatis Opera Omnia*, vol. 2, ed. By Roberto Busa, Stuttgart, 1980.

Aquinas Thomas, *Summa Theologica*, in *S.Thomae Aquinatis Opera Omnia*, vol. 2, ed. By Roberto Busa, Stuttgart, 1980.

Aquinas Thomas, *In Decem Libros Ethicorum ad Nicomachum Expositio*, 3d ed. Edit. By Raimondo M. Spiazzi, Milano, 1964.

Aristotele, *Nicomachean Ethics*, rev. Ed. Trasl. By Harris Rackham, Vol. XIX in Loeb Classical Library, Cambridge, 1934.

Aristotele, *Metaphysics*, trasl. By Hug Tredennick, Vols. XVII and XVIII in Loeb Classical Library, Cambridge, 1968.

Aristotele, *Topics*, tras. By Edward Seymour Forster, Vol. II in Loeb Classical Library, Cambridge, 1960.

Augustine, *Civitas Dei*, in *Opere di Sant'agostino*, 2ed. Maurina ed., Roma, 1990.

Augustine, *Confessiones*, in *Opere di Sant'Agostino*, 7th ed. Edit. By Martin Skutella, Roma, 2000.

Augustine, *Contra Faustum Manichaeum*, in *Opere di Sant'Agostino*, ed. Maurina, Roma, 2004.

Augustine, *De Libero Arbitrium*, in *Opere di Sant'Agostino*, 2d. ed., Roma, 1992.

Augustine, *De Trinitate*.

Blair George A., *The Meaning of Energeia and Entelecheia in Aristotle*, in *International Philosophical Quarterly* 7 (1967), pp. 101-17.

Blondel Maurice, *Action (1893)- Essay on a Critique of Life and Science of Practice*, transl. By Olivia Blanchette, Notre Dame, 2003.

De Cherge Christian, *Last Testament*, in *First Things* 65 (August/September 1996), pp. 21.

De Koninck Charles, *On the Primacy of the Common Good Against the Personalist*, transl. By Sean Collins, in *The Aquinas Review* 4 (1997), pp. 11-131.

De Koninck Charles, *In Defence of Saint Thomas: A Reply to Father Eschmann's Attack on the Primacy of the Common Good*, in *The Aquinas Review* 4 (1997), pp. 170-349.

Finnis John, *Moral Absolutes- Tradition, Revision, and Truth*, Washington, 1991.

Gregory of Nyssa, *The Life of Moses*, transl. By Abraham J. Malherbe and Everett Ferguson, New York, 1978.

Hauerwas Stanley, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethics*, University of Notre Dame, 1981.

Heidegger Martin, *Sein und Zeit*, 18th ed. Tübingen, 2001; Original ed. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung Bd. VIII*, Halle, 1927.

Heidegger Martin, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (Sommersemester 1924)*, in Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, II, in Abteilung: Vorlesungen 1923-1944*, Vol. 18, Frankfurt am Main, 2002.

v. Hildebrand Dietrich, *Ethics*, New ed. Chicago, 1972; 1st ed. *Christian Ethics*, New York, 1953.

Hobbes Thomas, *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*, in vol. 2 of *The English Works of Thomas Hobbes*, ed. By William Molesworth, 11 vols, London, 1839-45.

Hobbes Thomas, *Leviathan*, in vol. 3 of *The English Works of Thomas Hobbes*, ed. By William Molesworth, 11 vols, London, 1839-45.

Jaspers Karl, *Philosophie*, München, 1994; 1st ed. Berlin, 1932.

Kant Immanuel, *Grundlegung zur der Metaphysik der Sitten*, in vol. IV of *Kants gesammelte Schriften*, in Akademie-Ausgabe, 23 vols, Berlin, 1911.

Leibniz Gottfried Wilhelm, *The Monadology*, in *Leibniz Selection*, ed. By P. P. Wiener, New York, 1951.

Levinas Emmanuel, *Diachrony and Representation*, in Emmanuel Levinas, *Entre nous- On Thinking-of-the-Other*, transl. By M. B. Smith and B. Harshav, New York, 1998, pp. 159-77.

Lewis Clive Staples, *The Abolition of Man*, New York, 1955.

May William E., *Moral Absolutes- Catholic Tradition, Current Trends, and the Truth*, Milwaukee, 1989.

MacIntyre Alasdair, *After Virtue*, 2d ed. University of Notre Dame, 1984; 1st ed. 1981.

Melina Livio, *La conoscenza morale*, Roma, 1987.

Melina Livio, *Morale: tra crisi e rinnovamento*, Milano, 1993.

Melina Livio, *The Truth about the Good: Practical Reason, Philosophical Ethics, and Moral Theology*, in *Communio* 26 (1999), pp. 640-61.

Melina Livio, *Sharing in Christ's Virtues*, transl. by W. May, Washington, 2001.

Melina Livio, *La Chiesa e il dinamismo dell'agire*, in *Camminare nella luce- Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor*, ed. by Livio Melina and Jose Noriega, Roma, 2004, pp. 281-99.

Newman John Henry, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, University of Notre Dame, 1979.

Ott Hugo, *Martin Heidegger- Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt am Main, 1988.

Pinckaers Servais, *The Sources of Christian Ethics*, trans. By M. T. Noble, Washington, 1995.

Rhonheimer Martin, *Natural Law and Practical Reason: A Tomist View of Moral Autonomy*, transl. by G. Malsbary, New York, 2000.

Ricoeur Paul, *Oneself as Another*, transl. by K. Blamey, Chicago, 1992.

Sheehan Thomas, *Heidegger and the Nazy*, in *New York Review of Books* 35 (June 16, 1988), pp. 38-47.

Sini Carlo, *Prefazione*, in Hugo Ott, *Martin Heidegger: Sentieri Biografici*, trad. di F. Tassinari, Milano, 1990.

Smith Janet E., *Humanae Vitae: A Generation Later*, Washington, 1991.

Spaemann Robert, *Zur Kritik der politischen Utopie*, Stuttgart, 1977.

Spaemann Robert, *Basic Moral Concepts*, transl. by T. J. Armstrong, London, 1989.

Spaemann Robert, *Personen- Versuche über den Unterscheid zwischen etwas und jemand*, Stuttgart, 1998.

Spaemann Robert, *Happiness and Benevolence*, transl. by J. Alberg, University of Notre Dame, 2000.

Spaemann Robert, *Grenzen- Zur etischen Dimension des Handelns*, Stuttgart, 2001.

Young Julian, *Heidegger, Philosophy, Nazism*, Cambridge, 1997.

