

a mia madre

Le son m'enfante et la flèche me tue!

(P. Valéry, *Le Cimetière Marin*, XXI 4)



Facoltà di Lettere e Filosofia
Università degli Studi di Bologna

Tesi di Dottorato
Filosofia (Estetica ed Etica). M-FIL/04

Agire e giudicare.
Hannah Arendt interprete di Kant

Candidato: Dario Cecchi

Relatore: Prof. Giovanni Matteucci

Coordinatore del Dottorato: Prof. Fernando Bollino

Anno Accademico 2005-2006

Indice

Introduzione	p. 1
Capitolo I. <i>Metafisica e politica</i>	p. 10
Capitolo II. <i>Essere e apparenza</i>	p. 33
Capitolo III. <i>Il mito della caverna</i>	p. 49
Capitolo IV. <i>Tra estetica e antropologia filosofica</i>	p. 68
Capitolo V. <i>Community Sense</i>	p. 85
Capitolo VI. <i>Validità esemplare e natalità</i>	p. 115
Conclusioni	p. 144
Bibliografia	p. 159

Introduzione

È stato sostenuto recentemente da Anne Amiel, giovane e già affermata studiosa di Hannah Arendt, che il pensiero arendtiano sarebbe una "non-filosofia". Questa Tesi tenta di mostrare il contrario: Hannah Arendt fu tra i più originali e controversi teorici politici della seconda metà del '900, ma tentò anche di articolare un pensiero filosofico compiuto. Hannah Arendt elabora la sua teoria politica alla luce dell'esperienza del totalitarismo nazista: ma la sua scelta di riflettere sulla politica matura anche a partire da una critica all'incapacità della filosofia ad intrattenere un rapporto con il mondo. La possibilità di intrattenere rapporti con il mondo viene delineata da Arendt certamente come una possibilità politica; ma il suo concetto di politico è intrecciato in maniera radicale con il pensiero filosofico. Hannah Arendt non è solo un'ammiratrice della *polis* greca, perché la sua interpretazione della *polis* passa attraverso la mediazione della filosofia di Platone e Aristotele: certo Arendt interpreta criticamente il pensiero politico dei due filosofi greci, ma non si può negare che Arendt si sforzi di pensare sempre la questione del rapporto tra filosofia e politica.

Per questo non trovo adatta per il pensiero di Hannah Arendt neppure la semplice definizione di "filosofia politica", come se fosse possibile coltivare una singola branca della filosofia senza presupporre una qualche impostazione filosofica generale. Anche se rifiutò sempre il titolo di "filosofa", non amando i "filosofi di professione", Arendt fece sempre esercizio di filosofia nel suo mestiere di pensatrice: interpretò eminenti filosofi, né si accontentò di farlo per arricchire o puntellare la propria teoria politica.

Si potrebbero individuare tre differenti atteggiamenti di Arendt nei confronti della filosofia e ricondurli, in maniera del tutto sommaria e incompleta, a diversi testi della produzione arendtiana. Nei saggi di *Tra passato e futuro* Hannah Arendt conduce una critica alla filosofia per la sua incapacità a cogliere le ragioni della politica: la filosofia, per questo motivo, non sa "stare al mondo". In *Vita activa* Hannah Arendt propone una propria teoria della politica e in particolare dell'azione politica: ma si tratta di una teoria

politica fortemente eccentrica rispetto a tutti i modelli fino a quel momento in circolazione e che, seppure implicitamente, rimanda ad una concezione filosofica di cosa siano il politico e l'azione politica. Infine c'è l'opera, incompiuta e postuma, della tarda maturità, *La vita della mente*, in cui Hannah Arendt si interroga esplicitamente su quali siano i presupposti filosofici del suo pensiero politico. A questo testo vanno aggiunte le *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Lezioni sulla filosofia politica di Kant), pubblicate in italiano con il titolo *Teoria del giudizio politico*, perché costituiscono l'unica possibile integrazione alla parte mai scritta della *Vita della mente*, in cui Arendt si sarebbe occupata della facoltà della mente che chiamiamo Giudizio.

Si tratta di un percorso cronologico, oltre che teorico, nel pensiero di Hannah Arendt: *Tra passato e futuro* appartiene alla prima metà degli anni '50, *Vita activa* alla seconda metà; mentre *La vita della mente* è il frutto delle riflessioni precedenti la morte di Arendt, avvenuta nel 1975, dopo più di un decennio di approfondimento della propria teoria politica prima e di ripensamento dei propri presupposti filosofici poi. Il ritorno alla filosofia di questa brillante allieva di Heidegger e Jaspers maturò lentamente: per questo motivo la Tesi si concentrerà più sulla *Vita della mente* e sulle *Lectures*, in quanto sono il luogo del pieno riconoscimento di questa radice filosofica della teoria politica arendtiana, e interpreterà *Tra passato e futuro* e *Vita activa* alla luce degli sviluppi del pensiero arendtiano nella *Vita della mente*. La Tesi prenderà perciò le mosse, nel I Capitolo, dall'impostazione del rapporto tra filosofia e politica nel pensiero di Platone. Hannah Arendt contrappone alla domanda platonica (e metafisica) "cosa è?" la domanda "chi è?", che caratterizza la politica, incentrata sull'azione e sulla sua capacità di rivelare l'individuo e di aprire il mondo come rete di interazione. Questa prima impostazione del rapporto tra filosofia e politica è poi confrontata con alcuni paradigmi pre-filosofici di comprensione dell'azione politica, che Arendt ritrova nel mondo antico: si tratta dell'*auctoritas* per i romani e della narrazione come conservazione della memoria per i greci. Il discorso è costruito in modo da risalire verso una comprensione quanto più possibile originaria della politica: l'*auctoritas* pensa il rapporto tra passato e futuro dell'azione politica, tra introduzione del nuovo e fondazione nel

passato; la narrazione mette in evidenza il rapporto tra il tempo dell'azione e possibilità di una memoria. Questo secondo paradigma, riletto come rapporto tra *praxis* e *poiesis* (poetica o storica), ci riporta al problema del rapporto tra politica e filosofia: si tratta infatti di comprendere l'azione a partire dalle sue categorie, *pluralità* e *natalità*, che Hannah Arendt espone in *Vita activa*, mettendo queste categorie in relazione con il *tempo*. Mostrata l'incapacità dell'arte di proporsi altrimenti che come *poiesis*, dopo che questa interpretazione è stata data dalla filosofia a partire da Platone, si tratta di ripensare la possibilità di una narrazione attraverso la filosofia, in quanto la narrazione costituisce la memoria dell'azione.

Il confronto tra filosofia e politica si muove, perciò, principalmente attorno al concetto di azione. Argomento questo problema nella Tesi prima su un piano *ontologico*, che occupa i Capitoli II e III, e poi sul piano di un ripensamento della filosofia critica di Kant, che occupa gli ultimi tre Capitoli della Tesi. I Capitoli II e III si occupano quindi, senza uno schema rigidamente cronologico, dei saggi di *Tra passato e futuro*, in particolare *La tradizione e l'età moderna* e *Che cos'è l'autorità?*, dei Capitoli di *Vita activa* dedicati alle attività dell'*opera* e dell'*azione* e del I Volume della *Vita della mente*, dedicato alla facoltà di *pensare*.

Nel II Capitolo, in particolare, discuto l'ipotesi arendtiana della corrispondenza tra *essere* e *apparire*, per mostrare gli elementi di novità che introduce nella riflessione politica arendtiana e per mostrare i limiti cui va incontro come teoria filosofica. In questo senso, nel primo paragrafo rimando alla corrispondenza per Arendt tra apparenza filosofica e opinione (*doxa*) politica, che mi permette nel secondo paragrafo di introdurre l'interpretazione arendtiana dell'etica di Socrate come etica del rapporto tra pensiero e opinione; nel terzo paragrafo, infine, prendo in considerazione l'interpretazione che Hannah Arendt dà del concetto merleau-pontiano di *reversibilità*, per mostrare in che senso una possibile ontologia arendtiana rimandi alla dimensione del sensibile e per mostrare come, di fronte ai limiti che Arendt intravede nella filosofia di Merleau-Ponty, sia possibile recuperare la categoria di natalità per assegnare all'"essere-nato" dell'uomo il compito di pensare un'originaria assegnazione dell'uomo alla *sensibilità*.

Il III Capitolo tratta invece della vera e propria fondazione della filosofia politica nella *Repubblica* di Platone. Nel primo paragrafo ricostruisco la rilettura arendtiana del mito della caverna, visto come il luogo di una *poiesis* da parte del filosofo, che si rappresenta la realtà secondo presupposti riduzionisti (la sostanziale *artificialità* degli elementi basilari della percezione) per sostenere l'ipotesi di una vera realtà delle idee. Particolarmente pregnante per comprendere l'interpretazione arendtiana di Platone è un saggio di Adriana Cavarero, *Note arendtiane sul mito della caverna*, che mette in luce la specificità di questa lettura. Partendo da questo lavoro di Cavarero, posso privilegiare dell'interpretazione arendtiana di Platone tutte le differenze dalla critica alla *polis* di Socrate. Socrate è sostanzialmente per Arendt un pensatore della *critica* alle opinioni dei suoi concittadini, un precursore nell'ottica arendtiana del ruolo politico che il filosofo ha negli scritti di Kant. Socrate non ha mai tentato di sottomettere la *polis* ai principi della filosofia, ma ha solo tentato di verificare i discorsi pubblici sulla regola di coerenza, che mette alla base del pensiero.

Il mito della caverna platonica si caratterizza perciò, per Arendt, come l'attacco inaugurale della metafisica alla *sensibilità* come condizione dell'uomo. Hannah Arendt dichiara il suo debito interpretativo nei confronti di Heidegger: mi riferisco in particolare al saggio sulla *Dottrina platonica della verità*, pubblicato in *Segnavia*. Arendt riprende da questo saggio l'interpretazione dell'idea di bene (*eidōs tou agathou*) in senso non-morale. L'*agathon* non è il bene morale degli individui o della cittadinanza; Arendt lo interpreta, con Heidegger, come "correttezza" della rappresentazione che ci diamo della realtà. Il discorso arendtiano sul mito della caverna come attacco alla sensibilità umana presuppone perciò la lettura heideggeriana di questo stesso mito, ma se ne distacca per l'obiettivo di fondo: per Martin Heidegger il mito della caverna è il luogo in cui si costituisce la concezione platonica della verità (all'interno della sua comprensione originaria come *alētheia*); per Hannah Arendt è un passaggio strettamente politico della filosofia di Platone. Platone definisce qui un concetto di verità che è funzionale alla critica della *polis* (mentre elabora altre modalità di accesso alla verità, ad esempio nel *Simposio*).

Questa differenza dall'interpretazione di Heidegger permette ad Arendt di pensare una possibile "via d'uscita" dalla concezione platonica della *polis* come "caverna". Adriana Cavarero esplicita nella sua interpretazione produttiva del pensiero di Arendt la risposta arendtiana a Platone: se non pensiamo gli abitanti della *polis* come prigionieri in catene in una caverna, capaci solo di vedere immagini riflesse su una parete, è possibile pensare i vincoli di *amicizia* tra cittadini come tessuto relazionale che mantiene viva la *polis*. Nell'*amicizia* diventa centrale un elemento sensibile non meramente passivo, come può essere il senso della vista, cioè la *voce*: attraverso la voce, in quanto *discorso* (intelligibile) che si organizza a partire dalla condizione sensibile dell'uomo, è possibile restituire alla *polis* il carattere di *infra* delle azioni dell'uomo.

Con il III Capitolo si chiude la prima parte della Tesi. Ho messo in campo i problemi principali che si incontrano nel tentativo di interpretare il rapporto tra filosofia e politica in Hannah Arendt: si tratta del problema dell'azione, del suo rapporto con la temporalità e del suo rapporto con un'altra attività dell'uomo, l'opera, cui ho fatto spesso riferimento con il nome greco di *poiesis*. La filosofia di Platone ha inaugurato un modello dominante di filosofia politica che ha privilegiato la comprensione della condizione umana attraverso la *poiesis*; questo però comporta il venir completamente meno della dimensione autenticamente politica dell'azione, che ha bisogno di contingenza e pubblicità per manifestarsi.

Dal IV Capitolo mi propongo di ricomprendere questi problemi in Arendt alla luce di una comprensione radicalmente pre-linguistica, che dello stesso concetto di voce, per certi versi insuperabile in Arendt, metta in luce gli aspetti primariamente sensibili, prima del loro disporsi a ricevere il senso che gli viene dal discorso. Mi rivolgerò per questo alle *Lectures on Kant's Political Philosophy*, pubblicate in italiano come *Teoria del giudizio politico*: questo testo costituisce il tentativo di ripensare la filosofia politica proprio come filosofia da parte di Hannah Arendt. Arendt tenta di dimostrare che il pensiero politico di Kant, che mutua da quegli scritti pubblicati in italiano da Filippo Gonnelli con il titolo di *Scritti di storia, politica e diritto*, trovi il suo fondamento nella *Critica della facoltà di giudizio* ed in particolare nella *Critica della facoltà estetica di giudizio*.

L'assenza di una "quarta *Critica*" dedicata ai problemi della politica e la rilevanza politica che Arendt assegna alla facoltà di giudizio la inducono a tentare questa operazione ermeneutica. Le lezioni arendtiane dedicate a questo tema mi permettono di riannodare i due fili conduttori della trattazione: il ripensamento della filosofia politica oltre il modello platonico e il recupero della dimensione sensibile della condizione umana, in particolare dell'azione.

Il IV Capitolo si apre con un riferimento ad un problema più specifico: l'interpretazione che Hannah Arendt dà del concetto di *Selbstdarstellung* animale, che mutua dalle ricerche del biologo svizzero Adolf Portmann e che le serve per tematizzare il problema dell'apparenza degli animali. Questo riferimento chiarisce un punto: Hannah Arendt non intende dare una lettura antropologica della *Critica della facoltà di giudizio*, come invece potrebbe far pensare il frequente riferimento all'*Antropologia pragmatica*, riferimento che, nella mia ricostruzione delle *Lectures*, mira a sostenere il carattere non strettamente estetico della terza *Critica*. Attraverso la rilettura della *Selbstdarstellung* mostro il carattere non semplicemente quantitativo, per così dire, della differenza tra uomo e animale.

Questo mi permette di introdurre il primo concetto kantiano che Hannah Arendt rilegge in chiave politica: disinteresse proprio del piacere estetico. Confrontandola con la lettura in chiave di "meta-operatività" di Emilio Garroni e di "felicità di giudizio" di Giovanni Matteucci, faccio emergere la specificità dell'interpretazione arendtiana del piacere senza interesse nei termini di capacità di passare dalla sfera privata alla sfera pubblica: il piacere senza interesse è perciò una modalità del soggetto di "sentire" il proprio accesso al mondo delle relazioni umane. Il secondo paragrafo del IV Capitolo si concentra su questi problemi.

Nel terzo paragrafo posso così porre la questione della legittimità dell'interpretazione arendtiana della filosofia politica di Kant attraverso la *Critica della facoltà di giudizio*. Esclusa da questa interpretazione è, da parte di Hannah Arendt, la *Metafisica dei costumi*, in particolare la *Dottrina del diritto*. In questo paragrafo chiarisco perciò che per Hannah Arendt la filosofia politica è in rapporto, ma non coincide con una filosofia del diritto. In Kant non dobbiamo cercare, per Arendt, una concezione originale del

diritto, ma un modo nuovo di pensare l'accesso allo spazio pubblico, centrato su una facoltà soggettiva, il giudizio: il discorso arendtiano si sposta per questo, ma questo passaggio è parziale a causa della morte di Arendt, sul problema dell'*intersoggettività*. Nel *Critica della facoltà di giudizio* -ed in particolare nel giudizio estetico, in quanto è *il giudizio*- Hannah Arendt è in cerca di un modello di intersoggettività radicata nella sensibilità.

Il V Capitolo è centrato sull'analisi di tale percorso interpretativo da parte di Hannah Arendt. L'interpretazione arendtiana di Kant si concentra su tre paragrafi fondamentali della *Critica della facoltà di giudizio*, il 39, il 40 ed il 41, dedicati ai problemi del *sensu comune* e della *comunicazione*. Premesso che il problema generale sottostante al discorso kantiano è quello del rapporto tra sensibilità e comunicazione (paragrafo 39), con cui nel primo paragrafo del Capitolo imposto la trattazione, distinguo due problemi all'interno dell'interpretazione che Arendt dà di questa parte della terza *Critica*: il problema del rapporto tra senso comune, o *Gemeinsinn*, e mondo delle relazioni ed il problema della rappresentazione storica dello spazio politico. Confrontando il lavoro di Arendt con quello più recente di Makkreel (che tiene conto dell'interpretazione arendtiana), che rilegge la *Critica della facoltà di giudizio* come il punto di partenza per un'"ermeneutica storica", nel secondo paragrafo della Tesi rileggo il *Gemeinsinn* kantiano come senso dello spazio in comune tra gli uomini e più in particolare come senso del darsi effettivo della *pluralità* tra gli uomini. Si assiste perciò alla *trascendentalizzazione* di questa categoria dell'azione elaborata da Hannah Arendt: il giudizio, in quanto senso comune, ci permette di *esercitare l'immaginazione* a presupporre l'altro come altro soggetto di comprensione: si tratta di porre sempre alle nostre rappresentazioni del mondo un vincolo di "intermediazione originaria", secondo una felice rilettura dell'immaginazione kantiana data da Pietro Montani.

La rilettura in chiave narrativa dell'immaginazione data da Montani ci permette di passare al problema del giudizio come facoltà della comprensione storica: in questo senso per Hannah Arendt il giudizio non serve tanto ad offrire il filo conduttore, che nel quadro della filosofia della

storia di Kant resta anzi legato alla ragione e all'affermazione del diritto. Hannah Arendt mira a mostrare, intrecciando la *Critica della facoltà di giudizio* con gli scritti più tardi tra quelli politici di Kant, l'*irriducibilità* dell'evento alla comprensione razionale del corso storico. Si tratta di recuperare al contrario l'*esemplarità* del singolo evento come momento fondativo della *regolatività* presupposta nella comprensione storica.

L'ultimo Capitolo è dedicato ad approfondire questo concetto di esemplarità e a metterlo in relazione con l'altra categoria dell'azione elaborata da Hannah Arendt: quella della *natalità*. Questa rilettura della categoria di natalità passa innanzitutto attraverso il ripensamento in chiave performativa dell'azione. Questo ripensamento avviene nelle *Lectures* ed in particolare accostando alcune istanze del pensiero politico kantiano con la filosofia di Socrate: l'espressione del pensiero è sempre una forma di azione che si presenta nel mondo. Si tratta perciò attraverso Kant di riflettere su un aspetto del pensiero che era rimasto in ombra nella riflessione di Socrate. Socrate ha stabilito la coerenza come principio del pensiero; ma il pensiero, in quanto azione, deve rispondere a criteri di *performatività*. Il modo di pensare espresso dall'immaginazione costituisce una forma *paradossale* di azione in quanto, pur ponendosi in una condizione *liminare* tra pensiero e azione, tematizza la condizione della "presenza degli altri" nell'azione.

Il secondo paragrafo discute la differenza tra *schema* ed *esempio* al fine di trovare un concetto di immaginazione più adatto a collocarsi tra pensiero e azione. Lo schema, che caratterizza l'immaginazione della *Critica della ragion pura*, resta nei confini di una *riproducibilità* dell'oggetto nella mente: lo schema resta in una comprensione "poietica" dei processi dell'immaginazione. Diversa è l'operazione dell'esempio. Nell'esempio l'immaginazione non crea lo schema di riconoscibilità dell'oggetto, ma assegna ad un *fatto* la capacità di presentare un significato inedito: l'esempio si presta per questo a far lavorare l'immaginazione non tanto sugli oggetti, quanto sulle azioni e sulla loro capacità di creare nuovi valori condivisi.

Questa esemplarità dell'azione politica rimanda ad un dispiegamento operativo (del soggetto) della natalità, problema di cui mi occupo nel terzo e ultimo paragrafo del Capitolo. La natalità è quella categoria dell'azione che permette all'uomo di costituirsi come inizio di un mondo di relazioni e

interazioni: l'intreccio con il concetto di esempio compie quel passaggio da una considerazione *ontologica* del problema della natalità ad un ripensamento in chiave di *creatività soggettiva* della natalità che è sottinteso alla possibilità di ritrovare in Kant il pensatore di una nuova filosofia politica. Se, come credo, bisogna anche segnalare un limite di questa interpretazione (incompiuta) di Kant che fa Hannah Arendt, penso che si debba sottolineare questo: Arendt manca di mostrare fino in fondo l'apporto che questa interpretazione doveva portare alla sua riflessione. A mio parere tale apporto avrebbe dovuto far emergere la questione della *temporalità* come questione centrale di questo tentativo di pensare un essere dell'uomo come l'essere di chi è capace di impostare (creativamente) il proprio rapporto con la realtà sensibile come sua condizione.

Tengo a fare alcuni ringraziamenti. Ringrazio innanzitutto Pietro Montani, per l'attenzione che ha mostrato in tutti questi anni per il mio lavoro e per i numerosi (e fondamentali) spunti che ha dato all'elaborazione del mio lavoro. Vorrei ringraziare Katrin Tenenbaum, che ha rappresentato il "polo politico" di questo lavoro, che si è sforzato di far comunicare estetica e filosofia politica. Ringrazio Jerome Kohn, direttore del Hannah Arendt Center della New School University di New York e del Literary Trust di Hannah Arendt, per l'attenzione che ha sempre mostrato al mio lavoro. Ringrazio infine il collega e amico Massimo Cuomo per le preziose indicazioni bibliografiche e per il confronto sempre franco e generoso su questa passione comune che è il pensiero di Hannah Arendt.

Capitolo I

Metafisica e politica

Questa tesi verterà su un problema principale: il rapporto tra filosofia e politica nel pensiero di Hannah Arendt. Hannah Arendt, dopo una formazione filosofica ed un percorso che la portò negli anni del nazismo e della guerra dalla Germania agli Stati Uniti attraverso la Francia, è considerata oggi uno dei più rilevanti teorici della politica del secondo dopoguerra; la sua formazione tuttavia fu strettamente filosofica. Hannah Arendt ha intrattenuto con la filosofia un rapporto complesso, anche difficile: ha imputato ai filosofi, ai "pensatori di professione", il fatto di essere del tutto incapaci di muoversi nella sfera dell'azione politica e di comprendere questa sfera come lo spazio dell'autenticità dell'esistenza umana.

Questa interpretazione della filosofia (politica) offerta da Hannah Arendt è molto complessa e si snoda in più passaggi: iniziatore di questa incompienza della politica da parte della filosofia fu Platone. Questa incompienza è perciò sotto il segno della *metafisica*. Un ripensamento di questa vicenda teoretica avviene per Arendt nella *Critica della facoltà di giudizio* di Kant: vedremo come questo intreccio tra estetica e filosofia politica serva ad Arendt per ripensare completamente lo statuto di quest'ultima. Questo punto d'arrivo costituisce il cuore di questa ricerca: sarà però necessario delineare anche il primo passaggio platonico della filosofia politica per comprendere meglio cosa Arendt critichi e cosa salvi di questa disciplina. La domanda sull'origine della filosofia politica andrà pure contestualizzata entro categorie arendtiane: è quello che mi propongo in questo I Capitolo. Mostrerò come sia possibile per Arendt l'insorgere di una domanda filosofica sulla politica; delineerò brevemente il concetto di azione politica, centrale per la riflessione arendtiana; parlerò infine di *autorità* e *narrazione*, due modalità pre-filosofiche che la tradizione ci offre per comprendere la natura della politica.

Chi è il filosofo politico. Chi sia Hannah Arendt è la questione con cui Günter Gaus apre l'intervista ad Arendt: Gaus provoca l'immediata reazione di Arendt, chiamandola "filosofa". La risposta non si fa attendere:

Temo di dover protestare. Io non appartengo alla cerchia dei filosofi. La mia professione, se si può considerarla tale, è la teoria politica. (AA1, p. 35)

E, di fronte alle insistenze dell'intervistatore, ribadisce:

Sono convinta di essermi congedata dalla filosofia una volta per tutte. Come lei ben sa, ho studiato filosofia, ma ciò non significa che da allora non abbia cambiato strada. (AA1, p. 36)

È inutile ricordare i due maggiori maestri di Arendt nella sua formazione filosofica: Heidegger e Jaspers. Heidegger, con il quale intrecciò anche una relazione, rappresenta nell'orizzonte arendtiano proprio il tipo di filosofo a causa del quale Hannah Arendt ritenne di doversi "congedare" da questa disciplina. La rottura, poi faticosamente ricucita dopo la guerra, avvenne infatti a seguito dell'adesione del filosofo al nazismo: non si tratta di interpretare, attraverso Arendt, la filosofia di Martin Heidegger come intrinsecamente nazista. In realtà, se si vuole ricercare veramente un filo conduttore nel pensiero di Arendt sul rapporto tra filosofia e politica, lo si deve fare a partire da una considerazione più generale; in questa stessa intervista Arendt dice:

L'espressione "filosofia politica", che io peraltro evito, è straordinariamente sovraccarica di tradizione. Quando parlo di queste cose, in termini accademici o non accademici, ricordo sempre che esiste una tensione vitale tra filosofia e politica. Vi è cioè una tensione tra l'uomo come essere che pensa e l'uomo come essere che agisce di cui non vi è traccia, per esempio, nella filosofia della natura. L'atteggiamento del filosofo di fronte alla natura non è diverso da quello di ogni altro uomo, e quando dice ciò che pensa su di essa egli parla in nome dell'umanità, ma un filosofo non può essere obiettivo o neutrale di fronte alla politica. Non dopo Platone!

E ancora:

Vi è una sorta di ostilità verso la politica nel suo complesso in gran parte dei filosofi, con ben poche eccezioni. Kant è una di queste eccezioni. Tale inimicizia ha una grandissima rilevanza in questo contesto, poiché non è una questione personale, ma dipende dalla cosa stessa. (AA1, p. 36)

Ecco chiariti i termini (ed i personaggi) entro cui si muove la questione. La filosofia, a partire da Platone e per gran parte della sua tradizione, non ha potuto pensarsi che in tensione diretta con la politica. Kant rappresenterebbe un'eccezione e, aggiungerei, una possibile via d'uscita dal paradigma platonico.

A questo punto posso tornare alla domanda che, con l'intervistatore, ho posto idealmente a Hannah Arendt: chi è Hannah Arendt? per riproporla in questa forma: chi è il filosofo politico? E questa domanda può essere ora posta intendendo quel "chi" in un senso specificamente arendtiano. Arendt distingue fra il "chi" e il "cosa" (*who* e *what*): il "chi" si riferisce propriamente all'uomo capace di azione. E l'uomo, agendo, si rivela, rivela *chi* è. Il "cosa" denota invece le qualità degli oggetti frutto della produzione umana: l'oggetto dice qualcosa dell'uomo solo in quanto questi vi ha proiettato qualcosa di sé. La filosofia perciò formula la sua domanda intorno la politica come se questa non riguardasse la rivelazione, attraverso l'azione, di un *daimon*, di un chi, ma come se si potesse trattare l'azione politica come un oggetto descrivibile, una "cosa". Per Arendt però non è possibile parlare in questo modo di filosofia politica, perché non si tratta di un *metodo* di descrizione, ma di un'*azione* vera e propria, che il filosofo compie nello spazio pubblico: l'azione di porre una domanda sulla natura dello spazio pubblico stesso. Dal momento che la filosofia politica rifiuta di riconoscersi questo tratto "attivo", si costituisce a partire da una "tensione tra filosofia e politica".

Questa tensione, come vedremo più avanti, nasce dall'evento contingente della condanna a morte di Socrate. Gli amici di Socrate restano increduli perché ritengono che Atene abbia condannato il suo cittadino migliore: di qui la "tensione" cui si accennava sopra ed il fatto che i filosofi abbiano solitamente avvertito l'urgenza di agire solo nel senso di porre fine alle follie proprie dello spazio pubblico. Arendt riprende da Pascal l'immagine di spazio pubblico pensato dai filosofi:

"Non ci si raffigura Platone e Aristotele se non con grandi toghe di pedanti. Erano invece persone di mondo, che, come le altre, ridevano con i loro amici; e, quando si sono divertiti a comporre le loro *Leggi* e la loro *Politica*, lo hanno fatto come per giuoco: era la parte meno filosofica e meno seria della loro vita, la più filosofica era di vivere in maniera semplice e tranquilla. Se scrissero di politica, lo fecero come per regolare un ospedale di pazzi; e se fecero sembante di parlarne come di una gran cosa, fu perché sapevano che i pazzi ai quali parlavano si figuravano di essere re e imperatori. Essi entrano nei loro principi per moderare la loro pazzia e renderla il meno dannosa possibile". (TGP, p. 38)

L'assunto arendtiano pone un problema: cosa studiamo quando ci occupiamo della tradizione filosofico-politica? una branca della filosofia? o la filosofia che nel suo insieme si occupa della politica? Se la filosofia politica a un certo punto diventa

"filosofia speciale",¹ quando e come avviene questo passaggio? La "rottura della tradizione" significa in questo caso per Arendt innanzitutto la possibilità per un esercizio critico: non ci sono "frammenti" della filosofia politica da salvare; c'è il *corpus* della metafisica da oltrepassare in vista di un ripensamento della filosofia.

Per comprendere la fondatezza del discorso arendtiano, che è insieme una critica della filosofia politica di stampo metafisico e la ricerca di una nuova filosofia politica, bisogna capire qual è la differenza tra le due: l'impianto su cui si fonda la filosofia politica di Platone consiste in un attacco alla *pluralità* umana. È il caso di ricordare brevemente il significato di pluralità, uno dei concetti chiave del pensiero politico arendtiano. Gli uomini esistono in quanto pluralità, cioè in quanto moltitudine non meramente numerica: il concetto di pluralità porta con sé quello dell'irriducibile *singolarità* di ogni uomo. Arendt lo sintetizza così nelle *Lectures* su Kant:

Per riassumere: genere umano = umanità = parte della natura = sottomesso alla "storia", all'astuzia della natura = da considerare secondo l'idea di "scopo", giudizio teleologico: seconda parte della *Critica del Giudizio*.

Uomo = essere ragionevole, sottoposto alle leggi della ragion pratica, che egli dà a se stesso, autonomo, scopo in sé, appartenente a un "*Geisterreich*", regno degli esseri intelligibili: *Critica della ragion pratica* e *Critica della ragion pura*.

Uomini = creature legate alla terra, viventi in comunità, dotate di senso comune, *sensus communis*, senso della comunità; non autonomi, bisognosi di socialità anche per pensare ("libertà di penna"): prima parte della *Critica del Giudizio*, giudizio estetico. (TGP 45)

Senza entrare nel problema della ricezione arendtiana di Kant, posso dire che Arendt distingue tre approcci: parliamo di pluralità, quando ci facciamo carico dell'umanità intesa come "gli uomini" e non come "l'Uomo"; una considerazione politica del "genere umano" appare solo nel XIX secolo, a partire dall'intreccio tra filosofie della storia, scienze sociali ed evolucionismo darwiniano. Per ora si può dire che, se non altro, la filosofia politica dovrebbe riformulare per Arendt lo statuto della propria domanda intorno all'umanità dell'uomo, pensando l'uomo come singolo individuo circondato da altri individui, insieme *simili* e *diversi*.

Il problema del "genere umano" e della sua ricomprensione nella filosofia della storia riguarderà solo marginalmente questo lavoro, in quanto si trova storicamente al di là dei

¹ Ribalto l'espressione di Emilio Garroni, che pensava l'estetica come "filosofia non-speciale"

confini che mi sono dato: la filosofia politica inizia con Platone e subisce un ripensamento con Kant. Il fatto che dopo Kant siano "esplose" diverse forme di filosofia della storia e che Kant stesso già oscilli tra filosofia politica e filosofia della storia potrebbe farci pensare che in realtà la filosofia stesse finendo come disciplina al tempo di Kant. Non voglio entrare nel merito di questa ipotesi: Hannah Arendt non è una storica del pensiero; le sue analisi di filosofi del passato le servono come strumenti per interpretare la realtà presente. Kant serve per mostrare come una forma di pensiero filosofico sia predisposto a comprendere la realtà della politica meglio di quanto non sappia fare un modo di pensare che chiamo metafisico, ma che per Arendt trova riscontri anche nella scienza e nella filosofia moderne.

Hannah Arendt è pertanto soprattutto alla ricerca di un interlocutore per articolare questo contromovimento, che ha di mira innanzitutto l'azione politica; tuttavia non è stata ancora sottoposta a critica il fatto che la filosofia di Platone abbia preteso di pensare "gli uomini" secondo categorie universali. Poiché il discorso arendtiano non si accontenta di mostrare tendenze "tiranniche" nella filosofia di Platone, ma vuole mettere in discussione il suo approccio in relazione al mondo delle azioni umane, va ancora compreso come sia possibile riscoprire il significato originario di filosofia politica intesa come *azione*. Per fare questo però dobbiamo occuparci di due modi in cui la tradizione (non-filosofica) greca e latina ha compreso in maniera eminente il fatto che gli uomini avessero un'esistenza condivisa e basata sulla possibilità di agire e interagire tra loro.

Filosofia e autorità. L'interpretazione di come con Platone nasca la filosofia politica è facilmente reperibile nei testi di Hannah Arendt: è concentrata nei saggi *La tradizione e l'età moderna* e *Che cos'è l'autorità?* (PF, pp. 41-69 e pp. 130-192) Tutte le volte che Arendt richiama il problema in testi successivi, lo fa nei modi in cui la questione è stata definita in questi saggi. Di detti saggi ha dato una lettura molto importante Adriana Cavarero, nel suo *Note arendtiane sulla caverna di Platone* (Cavarero1999, pp.205-225): farò riferimento a questo saggio, perché è l'unico resoconto, insieme a quello appena pubblicato di Abensour (Abensour2006) di quest'interpretazione del mito della caverna; altri interpreti hanno sottolineato l'importanza del ruolo che Arendt conferisce a Platone, ma senza entrare nel merito della sua interpretazione (Cangiotti1990, Enegrén1984, Fistetti1998, Maletta2001).

Mi sembra però importante premettere alcune domande, prima di entrare nel vivo di quest'interpretazione, per comprendere meglio in che modo Arendt sviluppi la sua ricostruzione del mito della caverna. Le domande sono: perché Platone fonda la filosofia politica? come la fonda? con che fine e con quale risultato questa branca della filosofia viene fondata? Inizio con la prima domanda: perché Platone ritiene necessario che la filosofia pensi il fondamento del politico? La risposta di Hannah Arendt è piuttosto semplice ed immediata: la filosofia politica nasce in risposta alla condanna a morte di Socrate. Scrive Arendt in *Che cos'è l'autorità?*:

Platone voleva che fossero i filosofi a governare la città a causa del conflitto esistente tra il filosofo e la *polis*, o dell'ostilità della *polis* verso la filosofia. Tale inimicizia, rimasta latente qualche tempo, aveva finalmente mostrato di attentare direttamente alla vita del filosofo in occasione del processo e della condanna a morte di Socrate. (PF, p. 149)

Mentre la ragione storica della "ribellione del filosofo contro la *polis*" risulta chiara, ad Arendt, le interessa piuttosto approfondire le ricadute nella tradizione filosofica. Si possono in questo senso individuare due nuclei concettuali, entrambi chiaramente presenti nelle pagine arendtiane, a partire dai quali va pensato il gesto platonico: l'esperimento platonico sarebbe il tentativo d'introdurre nella *polis* greca un concetto ad essa estraneo, quello di *auctoritas* (che tuttavia Platone non poteva effettivamente conoscere, in quanto viene dalla tradizione latina); oppure il gesto platonico sottolineerebbe il difficile rapporto tra *logos* filosofico e *doxa* politica. La mia lettura di quest'episodio si concentrerà su questo secondo aspetto, ma ritengo importante premettere una breve discussione del problema dell'*auctoritas*.

Il tentativo d'introduzione dell'*auctoritas*² all'interno della *polis* ha impegnato la maggior parte degli interpreti che si sono occupati del significato della filosofia politica tradizionale per il pensiero di Hannah Arendt. André Enengrén, Marco Cangiotti, Francesco Fistetti, per citare alcuni dei nomi fra quelli che se ne sono occupati negli ultimi vent'anni, hanno visto in questo movimento il tratto principale dell'operazione platonica. Tutte queste interpretazioni hanno formulato un paradigma di filosofia politica in cui, particolarmente per Cangiotti, la filosofia politica si aggancia a quell'orizzonte di valori, per il quale l'*auctoritas* costituisce un tratto fondamentale: la filosofia politica diventerebbe l'*auctoritas* per giudicare i fatti della politica; questa lettura valorizza perciò

il processo attraverso il quale la filosofia greca si innerva nel sistema politico romano e poi occidentale. Non va naturalmente minimizzato l'impatto che i concetti filosofici hanno avuto sul mondo romano e sulla sua auto-comprensione (Arendt ne è consapevole); non va però nemmeno mitizzata una tradizione che si presenta omogenea e aporica: non darei conto del carattere, secondo Arendt, plurivoco della tradizione politica occidentale.

Delineerò brevemente il concetto arendtiano di *auctoritas*, per poi passare al conflitto fra discorso filosofico e discorso politico; Arendt definisce così l'*auctoritas*:

La parola *auctoritas* deriva dal verbo *augere*, "innalzare, elevare": ora l'autorità, o quanti ne sono investiti, costantemente "innalzano" le fondamenta. Investiti di autorità erano gli anziani, il Senato o i *patres*, che avevano ricevuto l'autorità stessa per trasmissione (tradizione) ereditaria da quanti avevano posto le fondamenta per tutte le cose a venire, gli antenati, detti perciò i *maiores* (...) L'autorità, a differenza del potere (*potestas*), era radicata nel passato, ma in un passato non meno presente e attuale alla vita della città di quanto non lo fossero il potere e la forza dei vivi contemporanei. (PF, p. 167)

L'*auctoritas* si regge pertanto sulla possibilità di un aumento costante di qualcosa che ci è stato lasciato in eredità. Chi agisce a partire da quest'esperienza della politica, esercita sempre il suo potere guardando a qualcosa come ad un esempio, ad un precedente, avendo cura di mantenere l'insieme di regole e costumi che gli sono stati affidati. In questa ricostruzione sono presenti due metafore: quella della nascita della città come "costruzione" e quella della relazione familiare pensata come legame politico, entrambe rifiutate da Arendt quando si presentano come modalità filosofiche di pensare la politica. Se le metafore sono identiche, non si può far altro che riconoscere la piena continuità tra filosofia politica greca e *civitas* romana? tra progetto di dominio della *polis* e tradizionalismo politico? In realtà è possibile mostrare come le due metafore (fondazione e cura paterna della città), una volta evocate nella tradizione politica romana, sono per così dire neutralizzate in nome di un'autentica istanza pubblica, una *cura* dello spazio politico che, per molti studiosi del pensiero di Arendt, mancherebbe alla *polis* arendtiana perché eccessivamente "agonistica" (v. Benhabib 1996). Scrive Hannah Arendt, seguendo la sua argomentazione intorno al concetto d'*auctoritas*:

² Preferisco l'espressione latina per evitare, seguendo l'indicazione arendtiana, ogni confusione tra autorità ed autoritarismo.

Per avere un'idea concreta di cosa significasse essere investiti dell'autorità, potrà esser utile notare come la parola *auctores* possa esser usata in netta opposizione ad *artifices* che indica i costruttori e "artefici" materiali; appunto nei casi in cui *auctor* corrisponde al nostro "autore". Parlando del nuovo teatro, Plinio si domanda chi sia degno di maggior ammirazione: il costruttore o l'autore, l'inventore o l'invenzione? E in entrambi i casi, beninteso, la sua risposta si riferisce al secondo termine. In questo esempio, autore non è il costruttore, bensì colui che ha ispirato tutta l'impresa (e lo spirito del quale, di conseguenza, trova rappresentazione nell'edificio stesso in misura ben maggiore dello spirito di chi lo ha materialmente costruito): non quindi l'*artifex*, che lo ha soltanto fatto: è lui il vero "autore", cioè il fondatore dell'edificio; per mezzo di questo egli è diventato "innalzatore" della città. Non per questo, tuttavia, il rapporto tra *auctor* e *artifex* corrisponde a quello esistente tra un padrone che impartisce ordini e il servo che li esegue, secondo l'esempio citato da Platone. (PF, p. 168)

Auctor, chiarisce Arendt, non è mai l'artefice materiale di un'opera; il concetto diventa così problematico: di chi stiamo parlando, quando parliamo di "autore"? Nell'ultimo paragrafo della citazione, Arendt fa piazza pulita dal sospetto che nel paradigma di *auctoritas* possa rientrare il modo in cui i filosofi hanno pensato la politica. Il rapporto fra *auctor* e *artifex* non è paragonabile a quello sussistente fra padrone e servo, viene sottolineata una differenza qualitativa: l'*auctor* è colui che si fa interprete di una originaria "creatività" della città, creatività non del soggetto ma suggerita dal luogo stesso a chi agisce; l'*artifex* è più semplicemente l'esecutore di un'opera (in questo caso soggettiva). Ma se la *potestas* è strettamente la facoltà di chi agisce, mentre *artifex* è colui che produce qualcosa, dove collocare l'*auctor*?

L'*auctor* instaura con il mondo un rapporto di cura e di scambio più intenso di colui che agisce, per certi versi più simile a quello dell'*artifex*, che, manipolandola, viene a contatto con il carattere *sensibile* della realtà. La posizione dell'*auctor* è però più originaria: egli si colloca nel punto a partire dal quale è *possibile* parlare di un mondo; solo a partire da questa "dizione" originaria si danno anche attività specialistiche come quella dell'*artifex* o dell'attore politico che esercita la sua *potestas*. Per Arendt, Platone pensa il governante filosofo, figura vicina a quella dell'*auctor*, come un "fabbricatore" di leggi; l'*auctor* invece, secondo un'indicazione implicita nel testo arendtiano, sviluppa un approccio alla realtà sensibile giocato sotto il segno di una *ricezione progettante*. Il concetto di *auctoritas* prospetta la possibilità di *edificare* senza *produrre* lo spazio politico. Se la legislazione al contrario è una forma di produzione, c'è molta più vicinanza di quanto non lasci intendere Arendt tra Platone e la tradizione greca, da cui si sarebbe distaccato. Una conferma la troviamo nelle stesse pagine arendtiane:

A questa tendenza alla sconfinatezza [che Arendt ritrova nella tragedia], il *nomos* greco si contrappone limitando l'agire a ciò che accade tra gli uomini all'interno di una *polis*, e vincolando alla *polis* ciò che le è estraneo e con cui essa, nelle sue azioni, deve entrare in contatto. Solo in questo modo, secondo il pensiero greco, l'agire diventa politico ovvero vincolato alla *polis* (...) Dal *nomos*, che lo limita e gli impedisce di disperdersi in un sistema di relazioni sconfinato e in continua crescita, l'atto riceve la forma durevole che lo trasforma in azione (...) In tal modo il *nomos* si contrappone alla particolare futilità, alla quale i greci dell'epoca tragica erano tanto sensibili, di ogni cosa mortale. (Arendt2001, p. 93)

Arendt dà un'interpretazione dell'agire in Grecia molto più forte dell'interpretazione che propone la sua interprete Margareth Canovan: per Canovan, le gesta degli eroi omerici sono già un agire politico nel senso arendtiano; il passaggio dall'universo omerico al mondo della *polis* servirebbe ad assicurare quella "eguaglianza" di partecipazione allo spazio pubblico, contro l'exasperato agonismo degli eroi omerici ed il loro disprezzo per la vita umana (Canovan1992, pp. 112-113). Per questo motivo, Arendt, che in *Vita activa* presenta la *lexis*, il discorso, come una forma di *praxis*, ha difficoltà a presentare tipi di azione che non corrispondano alla *lexis*, perché in realtà la *lexis* ha un rapporto molto stretto con la "costruzione" del *nomos*: il discorso è l'unica forma di azione, di scambio tra gli uomini attraverso la sensibilità, a non venire cancellato con l'esclusione della violenza dallo spazio pubblico. La questione in Arendt è perciò quella di una regola del parlare (e dell'ascoltare) che si costituisca *fra* gli attori nella scena pubblica: non a caso la definizione che Arendt chiama il mondo *in-between*, perché è un *infra* che unisce e insieme mantiene la distanza.

In tale contesto la filosofia pensa il legislatore come un "urbanista e architetto" (Arendt2001, p. 88); questo legislatore non "occorreva neppure che (...) fosse un cittadino" (Arendt2001, p. 86). Arendt sta qui ponendo la questione della *poiesis* come questione politica. Non posso evitare perciò di chiedermi se non ci sia un legame tra queste riflessioni ed altre simili svolte da Martin Heidegger: non voglio entrare nel dibattito su Arendt più o meno heideggeriana (Taminiaux1992; Villa1996), ma porre la questione della differenza che intercorre tra due modi simili di impostare il proprio pensiero. Per entrambi la questione della *poiesis* (e in epoca moderna della tecnica) appare come una delle questioni centrali. Il legislatore pertanto va pensato come un *poietes*? ed un *poietes* costitutivamente *estraneo* alla *polis*, in quanto la domina come un oggetto della sua produzione? Evidentemente in Arendt c'è un'eco delle pagine finali del

Saggio sull'origine dell'opera d'arte di Martin Heidegger (Heidegger1968, pp. 3-70), in cui la *poiesis* viene interpretata come *Dichtung* ed ha anche valenze politiche.

Non è in questo sede tanto importante ricostruire il concetto heideggeriano o arendtiano di opera d'arte: l'impegno di Arendt a comprendere l'opera d'arte è tra l'altro molto minore di quello di Heidegger: più che all'opera, Arendt è interessata "all'artista di leggi", la cui attività, in perfetta analogia con quella dell'artigiano, è quella di dare stabilità al mondo (VA, pp. 175-184). Ilaria Possenti, nel suo recente *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, mette a confronto il pensiero di Arendt con quello dello Heidegger di *Essere e tempo* proprio a proposito della differenza fra un mondo delle cose ed un mondo delle azioni, problematizzando la distinzione arendtiana tra azione ed opera:

Arendt mette l'accento, infatti, non sull'*utilizzabilità* delle "opere", ma sulla loro *durevolezza*, osservando che la relativa permanenza del "mondo" conferisce stabilità alla fragile e mutevole realtà umana (...) Arendt prende qui silenziosamente le distanze dal motivo pragmatico presente nella riflessione di Heidegger, per introdurre una fondamentale distinzione tra il "mondo", inteso come un *infra* oggettivo, e "l'intreccio delle relazioni umane", inteso come *infra* soggettivo, puramente relazionale. (Possenti2002, p. 70)

Penso sia largamente condivisibile la distinzione introdotta da Possenti fra un "*infra* oggettivo" ed uno "soggettivo" nel pensiero di Hannah Arendt; naturalmente Arendt faceva riferimento, parlando di *infra*, a quello che Possenti definisce "*infra* soggettivo", ma Arendt stessa ha riconosciuto un carattere "mondano" agli oggetti prodotti dall'uomo. Naturalmente, quando richiamiamo il *Saggio sull'origine dell'opera d'arte* di Heidegger, non possiamo certo pensare l'opera come qualcosa di "utilizzabile": non sarebbe anzi più adeguato richiamare qualcosa come la "durevolezza"? Non afferma Heidegger che il tempio greco "fa emergere dalla roccia l'oscurità del suo supporto", "tien testa alla bufera che la investe, rivelandone la violenza", nel "suo sicuro stagliarsi rende visibile l'invisibile regione dell'aria" (Heidegger1968, p. 27)? Non si tratta del *riconoscimento* della realtà sensibile, che Heidegger chiama "terra" e che offre il suo carattere *durevole* alla possibilità di pensare un "mondo"?

Cosa porta allora Arendt a non poter compiutamente pensare in termini di *poiesis* l'*edificazione* della *polis*, nella modalità di un "*infra* oggettivo" disponibile a qualsiasi "*infra* soggettivo" si istituisca fra gli uomini? Le leggi della *polis* sono "prodotte" da qualcuno che resta estraneo al gioco politico; questo elemento estraneo e fondativo però non potrà mai apparire sulla scena pubblica: lo spazio politico comincia così a

caratterizzarsi non per costituire il limite *tra* gli uomini, ma quello costruito *attorno* alla comunità per proteggerla. Il pensiero di Hannah Arendt all'opposto pensa lo spazio pubblico aperto all'apparire non di chi ha, per così dire, alle sua spalle, il fondamento di possibile apparire, ma di chi appare in pubblico proprio proprio perché dal consenso pubblico cerca il fondamento delle sue azioni. La categoria di natalità riafferma proprio questo nei termini di una "imprevedibilità" (VA, p. 203-204) dell'azione. A causa della sua imprevedibilità "l'azione si rivela pienamente solo al *narratore*" (VA, p. 203, corsivo mio): è questa la soluzione che i greci in realtà si sono dati per dare un fondamento all'azione, secondo Arendt; agendo, attendiamo che una narrazione *ci riveli* e insieme mantenga la *memoria* delle nostre azioni. Non è possibile perciò pensare la "terra" come qualcosa che originariamente si offre al mondo perché questo sia insieme *significativo e durevole*: se questo fosse possibile, sarebbe possibile anche pensare un autentico *auctor* del mondo, che si collochi nel punto di passaggio tra "terra" e "mondo" stesso. Il carattere sensibile dell'azione e del mondo va in qualche modo pensato ed i greci lo hanno fatto, secondo Hannah Arendt, nella misura in cui la *narrazione* ne ha offerto un modello di comprensione: l'autentico *poietes* non è tanto colui che edifica la città allora, ma il poeta che raccoglie le storie degli uomini.

Filosofia e narrazione. La narrazione è la sola forma d'arte che interessi profondamente Hannah Arendt, dal momento che solo grazie al racconto è possibile dar conto delle azioni umane, ricordandole e sistemandole secondo un senso (PF, p. 70). Il referente di questo paradigma narrativo di comprensione dell'azione è il mondo greco; Hannah Arendt scrive, a proposito della storiografia e dell'epica antiche, nel saggio *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi* (PF, pp. 70-129):

Compito del poeta e dello storiografo (accomunati da Aristotele in una stessa categoria, perché la loro occupazione è la *πραξις*, fabbricare qualcosa che sopravviva attingendo alla memoria. L'uno e l'altro vi riescono traducendo *πραξις* e *λεξις*, azione e linguaggio, in quella sorta di *ποιησις* o fabbricazione che diventa, infine, parola scritta. (PF, p. 74)

Nonostante gravi sulla narrazione l'ipoteca di essere una forma di *poiesis*, si tratta tuttavia di una *poiesis* a cui Arendt attribuisce una valenza positiva. Alla storiografia, in questa elaborazione poetica delle azioni, è accomunata la poesia in senso stretto, l'epica

in particolare:³ infatti l'*Illiade* condivide con le *Storie* di Erodoto, il primo grande esempio di storiografia antica, l'elemento dell'imparzialità; anzi è Omero ad aver insegnato ai greci la capacità di riconoscere la grandezza dei nemici (questa è l'"imparzialità omerica"). Scrive Arendt:

L'imparzialità, insieme alla storiografia vera, venne al mondo quando Omero decise di cantare le gesta dei troiani non meno di quelle degli achei, esaltando la gloria di Ettore non meno della grandezza di Achille. Questa imparzialità omerica (alla quale s'ispirò Erodoto, preoccupato di evitare che "le grandi e mirabili gesta dei greci e dei barbari perdessero la dovuta mercede di gloria"), rimane la forma più elevata di obiettività che noi conosciamo. (PF, p. 81)

È interessante che la narrazione venga vista come una *poiesis*, capace non solo di assicurare *durevolezza* agli eventi (di *athanatizein*, di rendere immortali, dice Arendt), ma anche di far vedere quello che altrimenti non si sarebbe visto (il valore dei troiani nel caso di Omero, quello dei persiani nel caso di Erodoto). La narrazione assicura a tutte le azioni *passate* un *diritto di parola* che altrimenti non avrebbero: la *poiesis* narrativa ha un ruolo politico.

Si tratta di rendere "immortali" gli uomini e la narrazione è il progetto messo in campo per realizzare questa aspirazione. Se però si accettano i vincoli di ogni narrazione, si rinuncia a rendere *attuale* questa aspirazione: l'immortalità viene rimandata ad un luogo, la narrazione stesso, in cui saremo immortali *per* qualcun altro. Questo è quello che accade in una narrazione; né aveva senso, secondo Arendt, che accadesse altrimenti: non viene tradita l'aspirazione all'immortalità in questo modo. Infatti non è tanto il singolo individuo a rendersi immortale: certamente sono sue le azioni che vengono narrate ed il suo nome viene ricordato; tuttavia non è lui ad essere veramente immortale. Non è nemmeno la parola poetica stessa ad essere immortale: la parola poetica è solo il mezzo per assicurare una forma di immortalità. Per i greci, attraverso la narrazione, l'azione può essere riconosciuta come appartenente ad un "cosmo" (PF, p. 71). Si tratta comunque di un modo "mediato" di reinscrivere l'uomo in un mondo eterno: "il massimo di vicinanza (...) tra il mondo del divenire e quello dell'essere" (PF, p. 71) scrive Arendt, citando i frammenti nietzscheani della *Volontà di potenza*.

L'obiezione filosofica alla narrazione poetica, nel cui merito non entrerò, ma che costituisce nel saggio arendtiano sulla storia il punto di passaggio tra concezione antica e

³ È stato Roberto Esposito a sottolineare questo dato, facendo notare l'affinità con la riflessione di Simone

concezione moderna della storia, punta il dito proprio sull'incapacità della poesia ad assicurare una *vera* immortalità: l'azione resta pur sempre qualcosa di passato, di "divenuto"; l'azione non è *in sé* eterna, cioè non è. La narrazione si limita a reinscrivere il passato nel "cosmo", cioè a ridare un luogo al tempo trascorso; ma che le azioni *siano*, cioè avvengano nel loro spazio (la *polis*) non è assicurato dalla narrazione: la narrazione inserisce la *polis* nella costellazione di un mondo. Nella narrazione gli uomini possono incontrare l'altro e scoprire di condividere con questo un mondo: i greci con i troiani in Omero; con i persiani in Erodoto. La narrazione non fornisce il fondamento della temporalità dell'azione: ha mostrato che il *nomos* della *polis* non è la dimensione più originaria entro cui comprendere l'azione, mimandone, per così dire, il fatto di venire solo *dopo* il costituirsi dell'azione; ma non ci dice qual è il tempo dell'azione.⁴

Più originario del rapporto tra *polis* e mondo, di cui si occupa la narrazione, è il rapporto tra azione e *polis* (o spazio pubblico in genere), ma la narrazione non è del tutto capace di darne conto: da' conto della *pluralità*, sia nella dimensione del pubblico che ascolta la narrazione sia nella dimensione dei molteplici personaggi che popolano il racconto; ma non da' conto della *natalità* intrinseca all'azione. Tornerò sulla categoria della natalità per mostrare come con questa categoria Arendt tenti di fondare la temporalità dell'azione; per ora possiamo dire questo: la narrazione ha sollevato la questione del *senso* dell'azione e lo ha fatto avendo come ideale da raggiungere l'immortalità, l'*athanasia* (PF, p. 76). La critica che la filosofia fa al paradigma narrativo di comprensione dell'azione individua nella discussione del problema del tempo il punto debole di questa concezione della politica: tuttavia non lo fa ponendo la questione del *senso* del tempo, ma quella della modalità entro cui va compreso originariamente il tempo.

La narrazione si era limitata a negare il *thanatos*, la morte, come condizione ineliminabile della vita umana (ma non è stata capace tuttavia di contrapporre la condizione di natalità); la filosofia pensa la (ideale) non-fragilità delle cose umane nei termini di un ente che è *aei*, che è *sempre*:

In quanto sono sempre presenti, difficilmente le cose della natura potranno essere dimenticate o non cadere sott'occhio; e in quanto sono eterne, non hanno bisogno di continuare a esistere nella memoria degli uomini. Tutte le creature viventi, uomo compreso, fanno parte di questo regno dell'"essere-per-sempre". Aristotele ci assicura esplicitamente che l'uomo, proprio perché essere naturale, appartenente al "genere" umano, possiede l'immortalità; attraverso il ciclo ricorrente della vita, la natura assicura lo stesso tipo di

essere-per-sempre alle cose che nascono e muoiono, come alle cose che sono e non mutano. "Per la creature umane essere è la vita" e essere-per-sempre (αει ειναι) corrisponde a αειγενες, procreazione. (PF, pp. 70-71)

La cosa che balza subito agli occhi è che Hannah Arendt condivide con Heidegger la critica alla metafisica in quanto metafisica della *presenza*: "sempre" è l'avverbio del tempo sempre presente, cioè dell'eternità della metafisica. Prima ancora di essere il tempo della metafisica sistemata dalla filosofia classica greca, l'eternità è il tempo della *natura*, della *physis*, in quanto *ciclo*: il divenire della natura è perciò un divenire solo *apparente*, perché è un divenire che dal punto di vista del "genere" è solo continua riproduzione dello stesso "tipo" (essere umano, animale, vegetale). La comprensione dell'uomo come "creatura" arriverà, con le dovute variazioni, fino all'epoca moderna, ma Hannah Arendt ne coglie con chiarezza il passaggio fondamentale: il mancato riconoscimento della *natalità* dell'uomo.

Perché a venir meno nel concetto di tempo della metafisica (e poi della scienza moderna) dovrebbe essere proprio la categoria di natalità, che non è nominata da Arendt nel passo citato? Le batture iniziali con cui Arendt, nel saggio *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi* caratterizza il costituirsi di un paradigma filosofico di storia possono forse indicare le ragioni di questa opposizione tra natalità e metafisica, che si gioca attorno al concetto di tempo. Arendt in questo saggio tenta di riproporre al lettore moderno in concetto antico di storia, secondo cui la narrazione è capace di preservare la memoria delle azioni degli uomini e di offrire esempi condivisi di comportamento. La concezione moderna della storia è una concezione *scientifica*, giudica cioè la storia come un *processo* che si svolge nel tempo e che va ricostruito attraverso l'attività dello storico. Il personaggio-chiave di questa concezione della storia è, per Arendt, Vico (PF, pp. 88-90; v. Terenzi2002); a me tuttavia interessa mostrare i presupposti nella filosofia classica di questa critica al concetto antico di storia. La filosofia antica critica la narrazione poetica o storica delle azioni degli uomini, affermando che poeti e storici non sarebbero capaci di "immortalare" (*athanatizein*) l'uomo (PF, p. 76) e che solo la filosofia può assicurare una forma di immortalità, che preferisco definire "eternità" per ragioni che appariranno tra poco chiare.

Apparentemente la filosofia antica condivide lo stesso progetto delle forme coeve di narrazione; tuttavia Arendt fa vedere implicitamente che i due progetti (filosofico e narrativo) sono del tutto opposti quanto alla concezione del tempo. La narrazione

⁴ L'espressione "tempo dell'azione" parafrasa quella di Simona Forti (Forti1994) "tempo della *polis*".

"immortala" gli uomini non negando, ma esaltando la loro natalità; la filosofia (la metafisica sarebbe meglio dire) "eterna" gli uomini solo negando la natalità. La natalità è quella categoria dell'azione dell'uomo grazie a cui l'uomo può dare inizio all'azione. L'altra categoria dell'azione è la pluralità, ma nel corso di tutta la mia argomentazione intorno al pensiero di Hannah Arendt avrò di mira un recupero ed una maggiore valorizzazione della natalità. La natalità infatti, ancora meno esplorata della pluralità, sembra rimandare ad un possibile collegamento tra il *soggetto* del pensiero (e della filosofia) e l'*individuo* dell'azione; non manterrò sempre rigida questa distinzione, visto che sto tentando di trovare un legame tra le due dimensioni.

La natalità, in quanto apre alla pluralità (senza inizio dell'azione non ci può essere nemmeno condivisione), mi sembra investita di un maggiore peso filosofico, dal momento che costringe a interrogarsi sul presupposto di queste due categorie. Non si dà azione (e perciò pluralità) se non nella natalità; eppure la natalità non si apre se non in vista di una possibile pluralità come spazio della condivisione. La natalità però richiama il singolo alla *decisione* di agire e se non si vuole lasciare l'orizzonte della decisione nella sfera dell'insondabile, bisogna chiedersi come l'uomo possa avviare un'azione nei modi del darle inizio, essendo cioè capace di natalità, potendo anticipare la possibilità che una pluralità si costituisca attorno alla sua azione. Perciò la narrazione non può fare a meno della natalità, perché il suo immortalare le azioni degli uomini serve a conservare la memoria di questo incontro possibile tra la natalità del singolo ed il suo iscriversi in una pluralità di individui. Non si tratta allora di contrapporre la filosofia alla narrazione, come ha fatto la metafisica, ma di comprendere il presupposto di ogni narrazione, dal momento che la narrazione si accontenta di comprendere, attraverso un caso esemplare, la possibilità che l'uomo agisca. Conviene per questo vedere nello specifico come invece la filosofia antica ha negato questa possibilità. Riprendo qui più ampiamente la precedente citazione:

Tale concezione (...) della storia (...) era radicata nel concetto e nell'esperienza che avevano della natura i greci, per i quali la natura comprendere tutto quanto nasce da sé, non per opera umana o divina (gli dèi dell'Olimpo non rivendicano la paternità della creazione del mondo), ed è quindi immortale. In quanto sono sempre presenti, difficilmente le cose della natura potranno essere dimenticate o non cadere sott'occhio; e in quanto sono eterne, non hanno bisogno di continuare a esistere nella memoria degli uomini. (...) Aristotele ci assicura esplicitamente che l'uomo, proprio perché essere naturale, appartiene al "genere" umano, possiede l'immortalità; attraverso il ciclo ricorrente della vita, la natura assicura lo stesso tipo di essere-per-sempre alle cose che nascono e muoiono, come alle cose che sono

e non mutano. "Per le creature umane essere è la vita" e essere-per-sempre (αει ειναι) corrisponde a αειγενες, procreazione. (PF, pp. 70-71)

La concezione greca della storia si contrappone all'esperienza, che gli stessi greci facevano, della *natura*. Natura/storia è un'opposizione facilmente rintracciabile nella concezione moderna della storia: in questo contesto greco è ancora possibile scorgere che cosa ne va in questa contrapposizione tra natura e storia. Apparentemente si tratta di due modi di fare esperienza distinti; però la storia, poiché si occupa degli uomini, non può non avere un legame con la natura, dal momento che gli uomini fanno parte della natura. È evidente qui l'eco del pensiero di Heidegger nella riflessione di Hannah Arendt; per questo è improprio da parte di Arendt continuare a parlare di "creature": l'insieme delle cose è riconducibile ad un tratto comune non in quanto è creato, ma in quanto "nasce da sé" come natura. Nella concezione greca della natura, i "generi" in cui si articolano le cose di natura rimandano ad uno spontaneo proporsi di forme: animale, piante, l'uomo partecipano ad un ciclo di nascita e di morte, ad un divenire che ripropone sempre l'*eternità* delle forme.

La natura, *physis* per i greci, accomuna tutte le cose, cioè l'insieme dell'*essere*: "essere è" per questo "la vita", nel senso che, una volta compreso il fenomeno il fenomeno della vita come questo continuo riproporsi di cicli di nascita e di morte, possiamo far coincidere essere e vita (o natura). La natura (*physis*) è l'essere di tutti gli enti, uomo compreso. Ogni ente è riconoscibile nel momento in cui viene riportato al "genere" assegnatogli: da questo punto di vista un cane che visse a lungo quanto un uomo sarebbe un fatto straordinario -la straordinarietà è uno dei concetti attraverso cui Arendt tenta di scardinare la concezione metafisica di immortalità (PF, p. 72)-. Infatti nella natura è come se venisse stabilito per ogni genere un equilibrio tra eternità della forma e divenire dei singoli enti: l'essere, la *physis*, è di per sé eterna: è la *sorgente* stessa, per dirla con toni più heideggeriani. Si comprende meglio ora perché la narrazione trovi difficile collocazione in questo quadro: l'uomo, che distingue gli altri enti attraverso i generi ed attribuisce poco valore ad ogni singolo rappresentante di ogni genere, per se stesso inventa un'arte della memoria di ogni singolo, delle sue azioni e dei suoi fatti più notevoli. Una possibilità è di riconoscere all'uomo, in una gerarchia dei generi, proprio questa capacità di assegnare valore ad ogni singolo (del proprio o anche degli altri generi). In riferimento al proprio genere, l'uomo riconoscerebbe la propria eternità anche attraverso la narrazione poetica o storica: esse arricchirebbero la *physis* dell'uomo in qualche modo.

Hannah Arendt critica questa concezione metafisica ed il suo tentativo di ricomprendere l'uomo (le sue azioni e le storie che parlano di queste azioni) nel complesso della natura. Tuttavia il suo discorso si ferma in qualche modo all'esaltazione del concetto antico di storia e non è esente da ambiguità: infatti, seguendo il percorso che la filosofia antica fa nel suo confronto con la narrazione, Hannah Arendt si imbatte nel concetto di *poiesis*. La *poiesis*, o "fabbricazione", è quell'attività attraverso cui l'uomo *produce* qualcosa: la filosofia antica ha tentato di interpretare la narrazione come *poiesis* (ed il narratore come *poietes*, "poeta"). In questo l'azione, la *praxis*, viene sottomessa ad un *processo* per poter acquisire quel tratto di immortalità, che altrimenti le mancherebbe (l'azione, per Arendt, è di per sé fragile). Perciò il confronto con la filosofia sembra aver condizionato pesantemente la nostra concezione del narrare, tanto che non possiamo più dirci sicuri di poter fare affidamento sulla narrazione come su di un paradigma alternativo a quello metafisico.

Questo è però un problema che non intendo trattare qui. Intendo privilegiare un'altra questione: che cosa si perde nel momento in cui si fa rientrare l'uomo, come ente tra gli altri enti, nella *physis*? L'uomo è dotato di natalità, cioè è capace di iniziare un'azione: ma come dobbiamo intendere questa natalità? L'uomo ne è dotato in virtù della nascita, ma si può dire che la natalità "nasca da sé", nell'uomo, come parte della natura? O non dobbiamo piuttosto pensare alla natalità come ad una categoria che iscrive l'uomo nella natura, ma distinguendo in lui una piena autonomia di azione? In una parola: come possiamo pensare la natalità come qualcosa che non è né semplice dotazione naturale, né pura volontà razionale? Chiarirò il rapporto tra nascita e natalità nel prossimo Capitolo; ora, attraverso la distinzione tra natura (*physis*) e natalità, mi propongo di mostrare come per l'uomo sia possibile inscrivere la propria vita in un diverso orizzonte temporale rispetto a quello dell'"eterno divenire" della natura. Per la "creaturalità" dell'uomo abbiamo perciò un nome in greco ed è *physis*: pare mancare un nome per la natalità.

Tenterò di azzardare un'ipotesi: nella citazione dal saggio arendtiano è indicato implicitamente il nome greco per il termine "natalità". Per Arendt, la natalità è un concetto che non si è mai presentato nella riflessione filosofica: l'unica eccezione rilevante è stata quella di Agostino (v. VM, p. 546). La mia ipotesi è che al contrario esista un termine greco per designare quello che Arendt chiama "natalità", ma che questo termine è stato da sempre confuso con quello di *physis* dalla tradizione filosofica. Il divenire come "essere-per-sempre" (cioè come essere per sempre nel rinnovamento) è assicurato alla *physis* dalla "procreazione" [*procreation*], che Arendt definisce, sulla

scorta di Aristotele, come *aeigenes*: in altre parole, è possibile pensare l'*aei einai*, l'essere-per-sempre, solo se, attraverso i generi in cui si specifica la natura, pensiamo l'*aei*, il "sempre", della *genesis*, della "generazione".⁵ È possibile per l'uomo un altro modo di accedere alla sua *genesis*, alla sua generazione, oltre il riconoscimento del tratto *aeigenes*, "procreativo", che gli è proprio in quanto "genere", cioè parte della natura? È possibile che il termine *genesis* dica qualcos'altro che non il semplice rientrare nel tutto della natura?

La mia proposta è che il termine *genesis* stia per quello che Arendt chiama "natalità" e che faccia segno ad una diversa concezione del tempo rispetto al tempo "processuale" della natura. In questo senso Arendt cerca un modello di azione nei greci, ma al tempo stesso coglie ciò che di incompleto c'è in questa concezione della politica: non è solo la filosofia ad aver negato valore all'azione con il proprio modello di eternità contemplativa della *physis*, contrapposta all'immortalità delle azioni narrate; è "la *polis*" stessa che "rimpiazza l'arte, elevando l'azione, senza alcun bisogno di reificarla, al primo grado nella *vita activa*", come ci ricorda Barbara Cassin (Cassin1989, p. 52). Anche se, al contrario di Cassin, mi sembra giusto mettere in luce le aporie di questo modello: la Atene di Pericle, il contesto in cui viene alla luce questo progetto di *polis* auto-narrativa, rischia infatti di trasformare la *polis* da luogo della proliferazione di questa arte del narrare a progetto auto-poietico. Ma è proprio la metafisica ad immaginare la *vita activa* dell'uomo come il coronamento, auto-producentesi, della natura: è l'azione dell'uomo dal punto di vista della natura, che non vuole altro che di essere "perfezionata" dall'uomo. È un modo di pensare la storia che Arendt ritroverà in tutti i filosofi, compreso Kant, che pure le servirà per criticare il modello dominante di filosofia politica (TGP).

L'assimilabilità della *genesis* con la natalità sembra confermata da alcune pagine scritte da Arendt circa venti anni dopo: siamo nella *Vita delle mente*, la grande opera filosofica incompleta e pubblicata postuma da Mary McCarthy. Siamo in particolare nel II Volume di quest'opera, che per molti versi mette proprio la natalità al centro delle questioni in gioco.⁶ Qui Arendt torna sulla sua interpretazione del pensiero di Heidegger, per rivalutarne un aspetto: nel saggio sul *Detto di Anassimandro* (Heidegger1968, pp. 299-348), Heidegger sembra rimandare ad una "visione completamente nuova e insospettata

⁵ L'espressione *aeigenes* Arendt la ricava dal *Dell'anima* (415b13), come ricaviamo dalla nota 3 al saggio sulla storia. Nella stessa nota Arendt scrive: "Per noi è indifferente che il trattato non sia di Aristotele ma di un suo allievo, perché la stessa idea compare nel trattato *Sulla generazione e la corruzione*: è il concetto del Divenire, di ciò che si muove nell'ambito di un ciclo, γενεσις ἐξ ἀλλήλων κύκλω, 331a8." (PF, p. 295n)

della posizione del problema dell'Essere nel suo complesso" (VM, p. 515). In questo saggio, Heidegger interpreta un celebre frammento del filosofo presocratico Anassimandro, di cui offre una "traduzione letterale e provvisoria", di cui ci interessa la prima parte: "Ma da ciò da cui per le cose è la generazione [*genesis*], sorge anche la dissoluzione [*phthora*], secondo il necessario" (VM, p. 516). Il fatto che alle cose appartengano "generazione" e "dissoluzione" è stato compreso dai greci e dai presocratici in particolare, scrive Arendt sulla scorta di Heidegger, come "*physis*" e come "Essere" (VM, p. 517).

Per Arendt questa è una novità importante nel pensiero di Heidegger, che in questo caso non penserebbe più l'essere a partire dalla "differenza ontologica" che assegna alla verità come *a-letheia* il compito di "dis-velare" l'essere (VM, p. 516): infatti, in questo modo di pensare il disvelamento, "nel mondo delle apparenze, l'Essere si scopre solo nella risposta pensante dell'uomo nella sfera del linguaggio" (VM, p. 516); mentre a partire dal *Detto di Anassimandro* si può tentare di pensare una comprensione dell'essere che non passi attraverso il linguaggio (e che non sia perciò sotto il segno di una ripresa della *poiesis* poetica). Qui infatti "il rapporto interno alla differenza ontologica vi è rovesciato" (VM, p. 517): "l'ente" in virtù del suo collocarsi tra una *genesis* e una *phthora* "«soggiorna» transitoriamente nella «chiarezza» dello scoprimento e finisce facendo ritorno al rifugio custodente dell'Essere" (VM, p. 517). Scrive perciò Hannah Arendt:

Il divenire, la legge che governa l'ente, è ora l'opposto dell'Essere (...) In questo contesto speculativo, la differenza ontologica consiste nella differenza tra l'Essere nel senso forte del suo aspetto durativo e il divenire. (VM, p. 518)

Ma il divenire non va interpretato tanto come "governo" dell'ente, quanto come suo *destino* (VM, p. 519): infatti la semplice opposizione di essere e divenire riproporrebbe il rapporto (metafisico) tra essere-per-sempre (*aei einai*) e procreazione (*aeigenes*). L'ente, non il divenire, è (perciò la differenza ontologica resta una differenza tra essere ed ente), ma è solo a partire dal suo attraversare il tempo che separa "generazione" e "dissoluzione". Questo ente, che, in base a quello che Arendt scrive nel saggio sulla storia, non è solo parte della *physis*, poiché il divenire gli è assegnato sempre singolarmente, è l'uomo, o il *Dasein* per Heidegger (VM, p. 521). L'uomo sta perciò in un "erramento" dall'essere (VM, p. 518); ma per Arendt "agire è errare" (VM, p. 521).

⁶ Lo stesso filosofo che inaugura un pensiero della natalità, Agostino, è fondamentale anche per comprendere il fenomeno post-antico della volontà.

Questa affermazione va presa in senso stretto: l'uomo, in quanto è l'unico ente che agisce, l'unico che ha natalità, allontana il suo percorso dall'essere (se l'essere è la *physis*). Il che vuol dire che il tempo dell'uomo non è mai il divenire ricompreso nel "sempre" (*aei*), ma è il tempo *presente* in cui l'azione si svolge e compie il passaggio tra l'*essere dato* della natura (che per l'uomo è sempre un "essere generato", come vedremo nel prossimo Capitolo) e il *dare* un senso alla propria vita attraverso l'azione.

Qui inizia la divergenza tra Heidegger e Arendt, nella ricostruzione che fa la stessa Arendt: Heidegger pensa l'azione comunque come erramento, perché il pensiero non può che essere "dipendente dalla parola che l'essere gli rivolge" (VM, p. 521), mentre per Arendt, a mio parere, è possibile, anzi è necessario, dare nuova collocazione al pensiero in questo erramento che è l'azione dell'uomo. È proprio necessario perché, a mio parere, Arendt è consapevole che, dopo Platone e Aristotele, la parola pensata come *poiesis* non tenta più di pensare il *tempo* dell'azione, nemmeno nella forma estrema di una continua ricontrattazione di ruoli tra *praxis* e *poiesis* teorizzata da Guaraldo (Guaraldo2003, pp. 261-262): la *poiesis*, dopo la filosofia, è sempre un tentativo di dire l'essere. La narrazione passa probabilmente attraverso nuove forme di arte diverse dalla parola scritta o recitata (v. Montani1999); ma allora la filosofia sembra candidata a giocare un ruolo particolare nella comprensione di questo passaggio ad una *creatività non-poietica*.

Prima di affrontare direttamente tale questione, è necessario chiarire il (difficile) rapporto con la dimensione ontologica della filosofia, per delucidare, alla luce della *Vita della mente*, alcuni aspetti di questa *ontologia dell'umano*⁷ e del tempo dell'azione come tempo *dell'uomo*. Si tratta di ricomprendere le due categorie fondamentali dell'azione politica per Arendt, natalità e pluralità, innanzitutto dal punto di vista ontologico, per poi comprendere come si possano porre i presupposti per un loro ripensamento, della natalità in particolare, all'interno di un nuovo concetto di creatività.

⁷ In un senso con cui mi trovo del tutto concorde, Esposito parla di "ontologia politica" (Esposito2004).

Capitolo II

Essere e apparenza

Apparenza e *doxa*. Nel capitolo precedente si sono viste le difficoltà a pensare compiutamente un fondamento della politica nel concetto di *auctoritas*: il concetto di *auctoritas* presuppone una regressione nel tempo che può essere assicurata solo da una cornice narrativa, che di fatto fonderebbe lo spazio politico. Ciò ribalterebbe la gerarchia di valore tra azione e narrazione: per Hannah Arendt l'azione precede non solo cronologicamente la narrazione, perché l'azione, in quanto natalità, apre lo spazio dell'esperienza politica. Si è anche visto come il narrare, l'*epos*, ricada nella sfera della *poiesis*, mentre Arendt assegna alla *praxis* il primato dell'autenticità tra le attività umane. Per autenticità¹ intendo, riferendomi al pensiero arendtiano, quella capacità di rivelare il "chi", in cui la rivelazione dell'individuo non può prescindere dallo svelarsi del mondo. In questo capitolo si vedrà come l'opposizione *praxis/poiesis* (che è anche opposizione tra *rivelazione* di un soggetto e *produzione* di una storia) venga ripresa dalla filosofia nell'opposizione tra *vita activa* e *vita contemplativa* .

Conviene perciò partire da un concetto presente negli scritti di Hannah Arendt fin dalla pubblicazione di *Vita activa*, ma che verrà pienamente sviluppato solo nell'ultima opera incompiuta: *La vita della mente*. Si tratta del concetto di apparenza. Intendo mostrare come questo concetto sia capace di fondare lo spazio pubblico a partire dalla nozione di *praxis*, senza cioè dover far ricorso ad un fondamento poetico del politico; come illumini alcuni aspetti del paradigma greco di *polis*; e come possa servire a ripensare lo spazio politico, una volta rinunciato a quel tratto di agonismo esasperato che diversi interpreti hanno visto nella *polis* arendtiana.² Cos'è l'apparenza? Arendt risponde all'inizio della *Vita della mente*:

¹ Sul concetto di autenticità in Arendt v. Margalit-Motzkin2000.

² Kimberley Curtis nell'unica monografia insieme a quella di Luca Savarino (Savarino1997) dedicata agli aspetti estetici del pensiero di Arendt, sottolinea il passaggio da "un'estetica dell'agonismo politico" ad una della *awareness* (consapevolezza) della realtà (Curtis1999, pp. 18-19).

Il mondo in cui gli uomini nascono contiene molte cose, naturali e artificiali, vive e morte, caduche ed eterne, che hanno tutte in comune il fatto di *apparire*, e sono quindi destinate (...) ad essere percepite da creature senzienti (...) la parola "apparenza" non avrebbe alcun senso, se non esistessero esseri ricettivi -creature viventi capaci di conoscere, riconoscere e reagire- con la fuga o il desiderio, l'approvazione o la disapprovazione, il biasimo o la lode- a ciò che non semplicemente c'è, ma appare loro ed è destinato alla loro percezione. In questo mondo (...) *Essere e Apparire coincidono*. La materia inanimata (...) dipende nel suo stesso essere, cioè, nel suo stesso apparire dalla presenza di creature viventi. Non esiste in questo mondo nulla e nessuno il cui essere stesso non presupponga uno *spettatore*. In altre parole, nulla di ciò che è, nella misura in cui appare, esiste al singolare (...) Non l'Uomo, ma gli uomini abitano questo pianeta (...) La pluralità è la legge della terra. (VM, p. 99, tr. leggermente rivista)

In quest'importante citazione Hannah Arendt chiarisce subito il punto di vista: non si può parlare che di apparenze, l'"Essere" non è una sfera distinguibile dall'"Apparire". In questo paragrafo mi concentrerò principalmente su questo problema: la difficoltà di articolare un discorso sull'apparenza che non ricada nella dicotomia metafisica essere/apparenza. Farò allora riferimento alla figura di Socrate, così come questa viene presentata da Hannah Arendt nella *Vita della mente* e negli scritti che precedono quest'*opus postumum* e che, indagando la sfera dell'etica, pongono le basi per questo ritorno ai problemi della *vita contemplativa*.² Socrate è solitamente visto come il referente principale (forse l'unico) delle riflessioni arendtiane sulla possibilità di un'etica filosofica capace di far fronte alla questione della "banalità del male": infatti la caratteristica principale di Eichmann, l'individuo "banalmente" criminale per eccellenza, era la sua "assenza di pensiero" (*thoughtlessness*), che lo aveva portato a diventare un ingranaggio del meccanismo di sterminio, senza sentire il peso di una propria responsabilità personale. È per questo che, tornando sulla questione del totalitarismo, Hannah Arendt non è più tanto interessata al problema dell'ideologia e del movimento, quanto a quello della messa in scacco dell'*imputabilità del* singolo.⁴ Socrate diventa centrale perché nel

² Questi scritti sono stati raccolti da Jerome Kohn, curatore del lascito arendtiano, con il titolo *Responsibility and Judgment* (Arendt2004).

⁴ Uso quest'espressione perché, d'accordo con M. Antonietta Pranteda (Pranteda2002, pp. 159-183) ritengo che la nozione di banalità del male sia uno sviluppo che Arendt fa in senso

Gorgia, Platone gli fa dire che è impossibile compiere il male, se si vuole convivere con la propria coscienza. Si può essere amici di un ladro o di un assassino? Si domanda Socrate.⁵

Ma l'interpretazione etica che Hannah Arendt dà di Socrate non abbandona il terreno dell'apparenza: Socrate non "scopre" mai un altro mondo ideale; le sue considerazioni riguardano sempre il "mondo delle apparenze", il mondo delle cose che percepiamo con i sensi. Arendt caratterizza la questione dell'apparenza alla luce di un'espressione greca: *dokei moi*, "mi pare". *Doxa* è, di conseguenza, in greco tanto l'"opinione" dello spettatore, quanto la "gloria" attraverso cui si presenta l'attore. Perciò il problema dell'"opinione" in Arendt non è un problema legato esclusivamente all'espressione di preferenze personali: è il problema della possibilità di un discorso costruito a partire dalle apparenze. Questo è il punto che la linea di critica habermasiana su Arendt (Habermas1979, Benhabib1996) non coglie: per Arendt non si tratta di definire lo spazio pubblico come spazio dell'incontro fra discorsi, già debitori del proprio contenuto da un'altra sfera di elaborazione; Arendt vuole mostrare che formare il proprio "chi" svelare a se stesso e svelare uno spazio pubblico non sono due momenti separabili.

Curtis conia un'espressione per comprendere in che posizione collocare il pensiero politico arendtiano: Hannah Arendt parteciperebbe ad una sorta di *aesthetic turn* (Curtis1999, p. 10), pensato sulla falsariga del *linguistic turn* di Rorty. Né la sfera etica, quella indagata da Arendt tra gli anni '60 e '70 a partire da Socrate, può rispondere a questo problema: non è nell'incontro con la propria coscienza che si forma il "chi" individuale, che poi si presenta nel mondo. Arendt è semmai tentata di dare una spiegazione contraria:

Come la metafora colma la frattura fra il mondo delle apparenze e le attività spirituali che vi si svolgono, così il due-in-uno socratico guarisce l'essere solo [*solitariness*] del pensiero: la sua dualità intrinseca fa segno alla pluralità infinita che è la legge della terra (VM, p. 283)

socratico del concetto kantiano di male radicale, di cui Arendt si era servita in precedenza per interpretare il totalitarismo.

⁵ Per un ottimo resoconto della riflessione etica di Arendt rimando ad un saggio di Bethania Assy (Assy2003, pp. 165-180).

Quest'affermazione sottolinea il debito che il pensiero ha con il mondo delle apparenze e, di conseguenza, con l'azione e le sue categorie (pluralità e natalità): la dualità nel pensiero porta in sé la pluralità del mondo. Il problema di Hannah Arendt consiste nel teorizzare una *funzione* del pensiero nel mondo, una *rappresentabilità* dell'esperienza, senza che questa funzione debba presupporre le opposizioni verità/opinione, essere/apparenza, trascendenza/immanenza. Il problema del formarsi in filosofia di una teoria dei "due mondi", il mondo del "(vero) essere" e quello della "(mera) apparenza" (VM, p. 103) non è di conseguenza legato tanto al problema di un aldilà in cui sanzionare i peccati del mondo,⁶ quanto a quello della verità delle apparenze di questo mondo. Si tratta, quando si parla del mondo dell'essere e di mondo dell'apparire, del modo in cui la tradizione filosofica ha ricostruito la struttura della percezione, separando e assolutizzando i due momenti della percezione e della rappresentazione della realtà.

Effettivamente problematico nell'ottica arendtiana non è l'ingresso della menzogna nello spazio pubblico, bensì quello della verità, in quanto la verità è il concetto connesso a quello della rappresentazione del reale. Anche i tentativi dei regimi politici contemporanei di manipolare la realtà al punto da farla corrispondere alle proprie menzogne, tentativi che Arendt analizza in *Verità e politica* (Arendt1968a), sono debitori di questa domanda filosofica: qual è il *criterio* di verità per giudicare i fatti? com'è possibile *rappresentarsi* la realtà, distinguendo i fatti veri dalle illusioni? L'essere, dice Arendt, viene proposto dalla filosofia come *ground* (VM, p. 105), come "fondo" recita la traduzione italiana (ma potremmo azzardare un "fondamento"), su cui riposano le apparenze.

Per Arendt al contrario, in questo concorde con Merlau-Ponty, "non vi è *Schein* senza *Erscheinung*, ogni *Schein* è la contropartita di una *Erscheinung*" (VM, p. 107); il che vuol dire che l'apparenza è un orizzonte che non si può mai abbandonare per comprendere la realtà. Anche la menzogna politica, così come è tematizzata nel saggio *Verità e politica*, è sempre vista nei termini di "illusione", di "parvenza", di qualcosa risolvibile all'interno del concetto di apparenza. La soluzione proposta dalla filosofia

⁶ Cangioti (Cangioti1990) e Sorrentino (Sorrentino1996) propendono invece per la lettura

greca, anche quella di Socrate, sostanzialmente non metafisica per Hannah Arendt, non può fare a meno di concepire un fondamento della realtà nel pensiero. Socrate non nega l'autonomo costituirsi di una pluralità nell'apparire del mondo, ma non può fare a meno di *rappresentarsene una regola* come *istanza etica* del *singolo* appartenente al mondo.

L'etica socratica e la *doxa*. La riflessione di Socrate prende avvio, per Arendt, da un problema etico. Molti interpreti dimenticano questa considerazione di Hannah Arendt, forse per salvaguardare il giudizio nell'insieme positivo che l'autrice dà del filosofo ateniese (*pace* Villa1999): Socrate però condivide il problema della filosofia di dare un fondamento alla realtà. Scrive Arendt nelle ultime pagine del I Volume della *Vita della mente, Pensare*, rispondendo alla domanda che si è posta nel capitolo "Che cosa ci fa pensare?":

In breve il problema nasce con parole quali *felicità, coraggio, giustizia* e così via, ciò che noi ora chiamiamo concetti -"la misura non apparente" (*aphanes metron*) di Solone, "per la mente la più difficile da comprendere, che tuttavia regge i limiti di tutte le cose"- e a cui, di lì a qualche tempo, Platone attribuì il nome di idee. (VM, p. 264)

Del concetto Arendt ricorda che, secondo Aristotele, fu scoperto da Socrate, ma vuole sapere "quali fossero le operazioni che portarono Socrate a scoprirlo" (VM, p. 264):

La parola "casa" è la "misura non vista", che "regge i limiti di tutte le cose" attinenti all'abitare: una parola che non potrebbe esistere se non presupponendo dei pensieri sull'essere a casa, dimorare, avere un focolare (...)
La parola "casa" è una sorta di pensiero congelato che il pensare deve disgelare ogni volta che voglia portarne alla luce il significato originario.
(VM, p. 265)

Il concetto socratico, da cui proviene evidentemente l'idea platonica, non si accontenta di definire l'"e-videnza", l'*eidos* (Heidegger1976, p. 180) dell'oggetto, ma ha la pretesa di giudicarlo a partire dalle diverse modalità

con cui ci possiamo rapportare all'oggetto. Pensare l'oggetto significa pensarne anche l'uso, la destinazione, qualcosa di più della semplice configurazione.

Pure la definizione socratica resta piuttosto larga: è enunciato il compito di pensare il significato dell'oggetto, ma non viene chiarito come ricavare una regola per configurare gli oggetti a partire, ad esempio, dai loro usi. L'opera d'arte, un oggetto, è però per Arendt un "ente del pensiero" (VA, p. 121) e queste definizione si giustifica proprio per il fatto che l'opera d'arte è apportatrice di significati (VA, p. 120): come distinguiamo tra "oggetto d'uso" e quell'"oggetto di significato" che è opera d'arte? Se è innegabile la vicinanza tra le due classi di oggetti, tanto che alla fine del capitolo *Opera in Vita activa* la capacità di significare è usata da Arendt per rispondere alla critica di Lessing all'utilitarismo -Lessing chiede: "qual è l'uso dell'uso?" (VA, p. 110)-, proprio a partire da questa critica si deve riconoscere che il significato eccede la nozione di uso.

Questa tensione è presente anche nella riflessione su Socrate. Infatti il metodo genuinamente socratico di fare filosofia si caratterizza per essere aporetico: si parte da una considerazione "quotidiana" delle cose alla ricerca del loro significato, ma si innesca così un processo circolare. Non viene mai trovato il punto in cui si distingue nettamente uso e significato dei concetti. Socrate resta semplicemente una "levatrice", che fa "nascere" le opinioni degli altri; è "tafano" che punzecchia l'interlocutore; è "torpedine" che lo immobilizza, impedendogli di andare avanti se prima non ha riflettuto su quello che sta facendo (VM, pp. 266-267). Socrate non rinuncia tuttavia a dare un contenuto positivo a questa attività critica. Mi concentrerò soprattutto sulla prima definizione che Socrate dà di sé nella ricostruzione arendtiana: quella di "levatrice". Arendt tende a non sottolineare il tema dell'"ignoranza socratica": l'"io so di non sapere" viene meno di fronte al Socrate etico che si sforza di risvegliare negli altri l'istanza critica come fondamento della responsabilità. È così che, per Arendt, si costruisce un'etica a partire dalle "pochissime affermazioni positive" (VM, p. 274) che Socrate ha fatto e che sono:

Patire un torto è meglio che commetterlo" e "Personalmente, sarebbe meglio suonare una lira scordata, dirigere un coro stonato e dissonante, e anche che

molti uomini non fossero d'accordo con me, piuttosto che io, *essendo uno*, fossi in disarmonia e in contraddizione con me stesso. (VM, p. 275)

Tuttavia si tratta pur sempre di un'etica che, nella misura in cui propone un senso del mondo non può fare a meno di introdurre un elemento *paradossale*,⁷ che consiste nel carattere *invisibile* con cui si manifesta il pensiero in un mondo fatto solo di "visibilità":

Il pensiero ha a che fare con l'invisibile, con le rappresentazioni di cose che sono assenti; il giudicare concerne sempre particolari nelle vicinanze e cose a portata di mano. Nondimeno l'uno è in relazione con l'altro, allo stesso modo dell'essere coscienti e della coscienza morale. Se il pensare -il due-in-uno del dialogo silenzioso- attualizza la differenza interna alla nostra identità quale è data nell'essere coscienti [*consciousness*] e con ciò sfocia nella coscienza etica [*conscience*] come suo sottoprodotto, il giudicare, il sottoprodotto dell'effetto liberatorio del pensare, realizza il pensiero, lo rende manifesto nel mondo delle apparenze, là dove non sono mai solo e sono sempre troppo indaffarato per essere in grado di pensare. La manifestazione del vento del pensiero non è la conoscenza; è l'attitudine a discernere il bene dal male, il bello dal brutto. Il che, forse, nei rari momenti in cui ogni posta è in gioco, è realmente in grado di impedire le catastrofi, almeno per il proprio sé. (VM, pp. 288-289, tr. leggermente rivista)

Nella discussione condotta attraverso Socrate sul possibile fondamento della realtà, stanno emergendo due funzioni del pensiero: quella più propriamente *etica* dell'accordo con se stessi; e quella, che sarà del *giudizio*, del discernimento. Manifestare la propria posizione morale comporta che il pensiero "attivi" un'altra facoltà della mente, quella del *giudizio*.

L'apparenza e il senso di realtà. Giudicare significa perciò *stare* in un mondo di apparenze e parlare *a partire* da questo mondo; la citazione tratta dall'inizio del I Capitolo di *Pensare* lega apparenza e pluralità, definita qui "legge della terra". L'espressione suona piuttosto oscura: un'eco heideggeriana? Kimberley Curtis avanza un'ipotesi interessante: Hannah Arendt recupera un pensiero sul "nostro senso del reale" (Curtis1999, p. 10),

⁷ Mi riferisco al modo che ha Emilio Garroni di intendere il rapporto tra "senso" e "paradosso" (v. Garroni1996).

che Arendt chiama *sensu comune*, il "sesto senso necessario per tenere insieme gli altri cinque", pena l'assenza di un "oggetto" della percezione umana (VM, p. 133). Allora si potrebbe rilanciare chiedendosi in che rapporto stiano pluralità e senso comune, in quanto, uniti, rendono possibile il darsi di una "terra", di una realtà entro cui l'uomo può articolare un orizzonte di comprensione del mondo. L'uomo greco, secondo Arendt, pensa questo fondamento di realtà a partire dall'esistenza di uno spettatore; pensa la realtà del mondo come *spettacolo*:

Solo lo spettatore occupa una posizione tale da consentirgli di vedere l'insieme della recita: allo stesso modo, il filosofo è in grado di percepire il *kosmos* come un tutto armoniosamente ordinato (...) ritirarsi dal coinvolgimento diretto in un punto d'osservazione fuori dal gioco (...) non costituisce solo una condizione per giudicare, (...) ma anche la condizione per comprendere il significato dello spettacolo. (VM, p. 178)

Curtis, per spiegare questa posizione arendtiana, mette in campo l'idea di un "piacere tragico" (Curtis1999, p. 38), che fonda la possibilità di un rapporto catartico dello spettatore con l'azione: ma Curtis, così facendo, accredita in pieno l'ipotesi di una *Hellenic nostalgia* operante nel pensiero arendtiano. Hannah Arendt vorrebbe semplicemente riportare in auge la *polis*, con tutti i suoi luoghi di auto-comprensione, tragedia compresa: credo che Arendt al contrario si muova su un terreno molto più complesso. Lo sforzo da fare è comprendere come Arendt parta dai greci (e non possa fare altrimenti) per parlare del politico oltre i greci, cogliendo i presupposti che nemmeno i greci avevano compreso fino in fondo. D'altra parte i greci collocavano la *polis* in un *kosmos* ordinato, mentre il presupposto moderno di ogni indagine sul concetto di politico, anche partendo da presupposti arendtiani, è che questa collocazione non sia più possibile: il mondo non è più una realtà assicurata all'uomo, che anzi cerca di conferire a se stesso, come soggetto, la capacità di dare senso all'esperienza.

Come intendere questo processo di soggettivizzazione del senso di realtà? Se l'essere non offre più un fondamento sicuro, è il pensiero, in quanto facoltà del soggetto, a doversi far carico di questo compito? Indubbiamente per Arendt il due "due-in-uno" del pensiero, cioè quel non essere mai soli

quando si pensa, "fa segno alla pluralità": ma se per Socrate "l'esperienza paradigmatica è costituita dall'amicizia [di me con me stesso], non dall'io", questa dualità porta in Kant all'"Imperativo categorico", che riformula il principio socratico dell'amicizia con se stessi nel "comando «Non contraddire te stesso»", non uccidere o non rubare sono "leggi universali" (VM, pp. 283-284). E non di questo modo "formalista" di intendere il soggetto che è in cerca Arendt. Per lo studioso francese Tassin la pluralità è certamente "inscritta nel pensiero stesso" (Tassin1989, p. 105); tuttavia credo che il ricorso a Kant e alla filosofia critica da parte di Arendt tenti di riformulare il rapporto tra mente e mondo delle apparenze in modo da mettere al centro della questione un soggetto incarnato, che *già* agisce nel mondo nel momento in cui si pone il problema del senso. Per usare la formulazione arendtiana -che questa sia un'interpretazione giusta di Kant poco importa-, una critica del giudizio è centrato sulla domanda "che cos'è l'uomo?", che Kant aggiungeva alle tre domande fondamentali della critica nelle lezioni di logica (TGP, p. 24). In altre parole c'è un *essere* dell'uomo che precede il *pensiero* della pluralità e del mondo, anche se non si tratta più dell'essere della metafisica ed è un essere che non ha senso se non a patto che il mondo sia pensato *esclusivamente* come mondo delle apparenze (quindi nemmeno come un mondo dove l'essere *accade*). Arendt infatti non esclude completamente la riflessione di Heidegger da questa critica alla metafisica, a causa del modo che questi ha di procedere nella decostruzione della metafisica stessa:

Nel *Sofista* di Platone (...) Lo Straniero del dialogo afferma che di due cose - ad esempio, la quiete e il moto- "ognuna è diversa [dall'altra], ma essa è a se stessa identica" (*hekaston heautō tauton*).

(...) Heidegger pone l'accento sul dativo, *heautō*, poiché Platone non dice, come ci aspetteremmo, *hekaston auto tauton*, "ognuna in se stessa [fuori dal contesto] è identica", nel senso del tautologico $A = A$, ove la differenza scaturisce dalla pluralità delle cose. Secondo Heidegger, questo dativo significa che "ciascuna cosa in se stessa è identica per se stessa [poiché è] con se stessa (...) L'identità implica la relazione del "con", cioè una mediazione, una congiunzione, una sintesi: l'unificazione in un'unità".

Il passo preso in esame da Heidegger si legge nella parte finale del *Sofista* riguardante la *koinonia*, la "comunità", il reciproco adattarsi e mescolarsi delle

Idee, riguardante in particolare l'eventuale comunanza di Differenza e Identità (...) Tradotto nei nostri termini, dovunque si dia una pluralità (...) si dà differenza, e tale differenza non sorge dall'esterno, ma è inerente a ogni ente sotto forma di dualità (...)

Tale costruzione (...) mi sembra fallace. Estrarre una cosa dalla sua contestualità (...), cioè considerarla nella sua identità, non scopre nessuna differenza (...) insieme con il suo rapportarsi a qualcosa che essa *non* è, essa perde la propria realtà e acquisisce una sorta di inquietante estraneità. È in questo modo che essa appare sovente nelle opere d'arte (...) in cui è rappresentato un singolo oggetto, una sedia, un paio di scarpe. Ma tali opere d'arte sono enti di pensiero e ciò che dà loro significato -come se fossero non solo se stessi ma *per-se* stessi- è appunto la trasformazione da essi subita allorché il pensiero ne ha preso possesso. (VM, pp. 279-280)

Platone, in quanto pensa l'essere e non l'apparenza, trasforma la pluralità in una qualità dell'ente e la chiama "differenza": Heidegger si muove in modo ambiguo in questa trasformazione della realtà nell'ente di cui la filosofia interroga l'essere. Il pensiero rischia di sostituire l'essere come categoria entro cui compiere questa trasformazione: non ogni forma di kantismo per questo si adatta alla critica della metafisica di Arendt; solo una filosofia critica che pensa l'uomo già da sempre nell'esperienza (e da questo presupposto ricostruisce il soggetto) si adatta al suo movimento di pensiero. L'arte stessa svolge piuttosto una funzione metafisica. Curtis ritiene più ottimisticamente che "la relazione tra la pluralità ed il nostro senso di realtà" possa essere "illuminata dall'esperienza estetica" (Curtis1999, p. 25). Ma cosa intendiamo per "esperienza estetica"? un'esperienza strettamente legata all'opera d'arte? Sembra che l'argomentazione di Curtis sia dipendente dal concetto (arendtiano) di opera, visto che Curtis basa buona parte della sua argomentazione sul concetto di durevolezza (Curtis1999, pp. 93-123) con un approccio molto peraltro molto originale.

Ma questo non significa fondare la *praxis* sulla *poiesis*, immaginare il pensiero stesso come una forma originaria di *poiesis*? Per evitare di spostare semplicemente il problema di una fondazione non-poietica dell'esperienza e del mondo, bisogna tentare di impostare la questione dell'essere dell'uomo *prima* di discutere le possibilità della sua facoltà di pensiero: Arendt, perciò, si è mai interrogata sul rapporto tra identità e differenza (e sull'ontologia

come forma di filosofia)?⁸ e, se sì, dove? Arendt si interroga sul problema all'inizio del Capitolo di *Vita activa* dedicato all'azione. Ho già parlato di questa parte degli scritti di Hannah Arendt alla fine del I Capitolo, ma ho lasciato in sospeso la collocazione che Arendt dà alla categoria di natalità all'interno di una *ontologia* dell'uomo come attore politico. La versione tedesca di *Vita activa* dice qualche cosa di più sull'essere presupposto dall'agire umano; mi baserò perciò su questa per rivedere il testo italiano della citazione:

Con la parola e l'azione ci inseriamo nel mondo degli uomini, che esisteva prima della nostra nascita, e questo inserimento è come una seconda nascita in cui confermiamo la nuda realtà dell'*essere nati* [*Geborenssein*]. (VA, p. 128, tr. rivista sull'edizione tedesca e corsivo mio)

L'"essere nato" permette all'uomo di pensarsi nel mondo: la natalità libera nell'uomo questa capacità di pensare. Il carattere di essere "nato", di essere consegnato ad un mondo, offre la "struttura ontologica" (Saner1997) entro cui pensare il carattere "contingente" dell'esistenza umana. Arendt in *Vita activa* non collega ancora questo tratto di contingenza con la costituzione *sensibile* dell'uomo, come invece farà a partire dalla *Vita della mente*. Questa struttura rimanda già però in maniera chiara al fatto che non c'è essere dell'uomo che non sia già da sempre preso nelle *apparenze* contingenti dell'uomo: per questo l'uomo, per Arendt, non si progetta a partire dalla morte, ma si dà un inizio a partire dalla nascita. Questa categoria che fa da fondo all'apparire dell'uomo costituisce l'essere di ogni apparire dell'uomo: prima ancora di ogni natalità (o *Gebürtlichkeit*, come scrive Arendt in tedesco) intesa come *principio* (creativo, nel senso di non predeterminato quanto al contenuto) d'azione, sta la condizione dell'essere nato. In virtù di questa condizione l'uomo è questo inizio e non ha a disposizione la facoltà di iniziare, come se si trattasse di una scelta razionale. Per questo, inevitabilmente, l'uomo si dà un senso non garantito: la natalità di ciascuno è rimessa alla *pluralità* degli uomini. L'uomo è questa natalità, ma dal momento che si pensa come natalità, egli incontra il *fatto* [*Faktum*] della sua pluralità, cioè la *pensa*.

⁸ Sul tema in Arendt, v. Honig1988.

La natalità, lo si è visto nel precedente Capitolo, svolge la funzione di determinare temporalmente le azioni dell'uomo; ora ne vediamo un altro aspetto: questa categoria da' stabilità alla realtà dell'uomo, permettendogli di pensare l'azione, attraverso la pluralità, in senso più precisamente politico. La pluralità è la categoria che sancisce il carattere politico dell'uomo: l'uomo ha da pensare come articolare la propria esistenza, che è sempre in mezzo ai suoi simili. Perciò la natalità designa anche un momento forse meno politico dell'azione dell'uomo, in quanto segna il passaggio da una condizione apolitica, come la mera nascita, ad una compiutamente politica, l'essere consegnato ad un mondo fatto di una pluralità di individui. Per questo, probabilmente, ha interessato la ricezione femminista del pensiero di Hannah Arendt (v. Honig1995); in particolare Bonnie Honig ha interpretato questa categoria nel quadro dell'opposizione identità/differenza (Honig1999), come sto tentando di fare anche io.

Dalla lunga citazione sul *Sofista* di Platone sappiamo che un tentativo del genere si deve tenere lontano da ogni rischio di ricaduta nella metafisica, compreso il tentativo di vedere nel pensiero il luogo in cui l'ente si comprende *per se stesso*. Questo aspetto del problema coinvolge il rapporto tra Socrate e Platone nell'interpretazione di Hannah Arendt, ma me ne occuperò meglio nel prossimo Capitolo. Qui posso tentare intanto questa risposta: per Arendt la differenza non va pensata come possibilità di una *riflessività* interna all'ente stesso. La natalità, in quanto ci permette di parlare di ogni uomo (ma appunto di ogni uomo *diversamente*, in quanto è quell'uomo), costituisce la *differenza ontologica* tra un ente, che è tuttavia solo l'uomo, ed un essere che non si lascia esaurire da questo ente, ma che lo eccede sempre (almeno nella misura in cui è possibile la nascita di un altro uomo). Non solo: in maniera del tutto coerente con l'interpretazione di Arendt del saggio heideggeriano sul *Detto di Anassimandro* (VM, pp. 514-522; Heidegger1968, pp. 299-348), quando parlo dell'essere di cui la natalità costituisce la differenza, parlo di un essere che non può darsi se non attraverso quegli enti che si fanno carico di "essere nati"; una tale concezione dell'ontologia risponde pienamente all'esigenza arendtiana di non trasformare il mondo in un "evento dell'essere". Ci porta anzi a tematizzare il ruolo dell'uomo come soggetto che, guidato dall'altra

categoria che lo definisce come uomo, la pluralità, può di nuovo pensare il suo rapporto con il sensibile e il problema dell'intersoggettività, a questo connesso. Per questo Arendt affronterà negli ultimi anni della sua riflessione il pensiero di filosofi attenti a problematiche estetiche come il Kant della terza *Critica* o il fenomenologo francese Maurice Merleau-Ponty.

Arendt e Merleau-Ponty. La pluralità deve perciò in qualche modo ricadere sul soggetto e sul modo che questi ha di percepire la realtà. Non si tratta perciò di fondare la pluralità nell'invisibilità del pensiero, ma di capire che ruolo gioca la nostra mente nel cogliere la realtà nella sua completezza, cioè a partire dalla pluralità di cose ed essere viventi. In questo percorso Arendt incontra Merleau-Ponty. L'approfondimento del pensiero di questo filosofo francese da parte di Hannah Arendt è piuttosto tardo, anche se lo cita accanto a Sartre nel saggio *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo* (AA1, p. 208-212n). Insieme a Kant è l'autore su cui si fonda l'approccio alla dimensione estetica nel pensiero di Hannah Arendt.

Arendt è sicuramente affascinata dalla capacità di Merleau-Ponty di render conto non solo dell'apparenza, ma anche della parvenza, della dimensione illusoria dell'apparenza, senza per questo dover fare appello ad un essere che giustifichi l'esistenza di apparenze veritiere e di apparenze fallaci; infatti "è nella natura stessa delle apparenze svelare e *celare*, ogni rettifica, ogni *disillusione*, direbbe Merleau-Ponty, «non è la perdita di un'evidenza se non perché è l'acquisizione di *un'altra evidenza*»", scrive Hannah Arendt, citando *Il visibile e l'invisibile* (VM, p. 138).

Merleau-Ponty si presta a pensare la condizione di possibilità della percezione dall'interno della percezione stessa, sondandone i diversi piani, fino ad individuarne la regola. È Arendt stessa a suggerire che quello che lei chiama *sensus communis* corrisponde alla "fede percettiva" di Merleau-Ponty (VM, p. 129): saremmo a questo punto tentati di far corrispondere la "legge della terra" arendtiana, la pluralità, alla *chair* (concetto basilare del pensiero di Maurice Merleau-Ponty). Ma, come dice Laura Boella, la studiosa che ha probabilmente offerto il resoconto migliore della lettura arendtiana di Merleau-Ponty, lo "spostamento dell'orizzonte

fenomenologico di Hannah Arendt in direzione dell'ultimo Merleau-Ponty (...) si ferma dunque alla «filosofia della carne»" (Boella1990, p. 102). Infatti per Hannah Arendt:

Merleau-Ponty, l'unico filosofo (...) che abbia tentato non solo di rendere conto della struttura organica dell'esistenza umana, ma anche in tutta serietà nell'impresa di una "filosofia della carne", è ancora fuorviato dalla vecchia identificazione di mente e anima quando definisce "la mente come l'altra faccia del corpo" in quanto "c'è un corpo della mente e una mente del corpo, e tra di essi un chiasmo". (VM, p. 114)

La possibilità di utilizzare il concetto di *reversibility*, che, ricorda Curtis, sostiene "la pretesa che tutto l'esistente sia simultaneamente senziente e sensibile" (Curtis1999, p. 28), si arresta nel rischio di prendere il pensiero per la percezione e viceversa: questo per Arendt significherebbe ricadere di nuovo in pieno nelle fallacie della metafisica. È Laura Boella a indicare a cosa miri Hannah Arendt, quando cita un passo dalla *Vita della mente* raramente sottolineato:

L'io che pensa è la vera "cosa in sé" di Kant: esso non appare agli altri e, diversamente dall'io della consapevolezza di sé, non appare a se stesso e tuttavia *non* è nulla (VM, p. 125)

L'io del pensiero è un "vuoto", che non si colloca né nell'essere né nell'apparire, ma che sostituisce "il dualismo di essere e apparire" con "la «non-relazione» tra la sfera sensibile (il c'è delle cose) e la mente, modello al tempo stesso di una distinzione-relazione". "L'apparenza" infatti "è il movimento che connette il corpo e le sue emozioni" (Boella1990, pp. 101-102); la mente a questo punto si può candidare ad essere il luogo in cui questa connessione può essere pensata compiutamente, in cui al semplice dato sensibile può essere aggiunto il *senso*.

Tuttavia non si può dire che Arendt a questo punto abbia risolto tutti i problemi: lo testimonia il fatto che, dopo aver identificato "io che pensa" e cosa in sé kantiana, con una soluzione ripresa da Eric Weil (Weil1980, pp. 19-62), poche righe avanti debba richiamare il problema del senso interno e

dell'impossibilità che questo abbia un'"intuizione interna": questa "*rappresentazione* è un *pensiero* e non un'*intuizione*" (VM, p. 125).

Quel che non si può realizzare all'interno del quadro teorico arendtiano è l'*intreccio* di pensiero e realtà, se prendiamo il pensiero nel senso tecnico con cui ne parla Arendt: il *thinking* si dà nel ritrarsi dal mondo delle apparenze, in un puro accordo con se stesso che non ha bisogno della prova dell'esperienza. L'*entrelac* di Merleau-Ponty non è perciò un concetto recepibile per Hannah Arendt. Eppure una qualche *reversibility*, una certa "reversibilità", si dà nel modello arendtiano di percezione. Quali sono i due termini di questa *reversibility*? Arendt vuole mantenere di Merleau-Ponty l'acquisizione per cui ogni sentire comporta un essere sentito: questa struttura del sentire assicura l'ancoraggio dell'apparenza nella sfera sensibile. L'apparenza si darebbe nell'intercapedine tra sentire ed essere sentito; e la realtà risiederebbe proprio in questo darsi dell'apparenza al centro del rapporto tra senziente e sentito, caratterizzandosi proprio come realtà sensibile.

In *Vita activa* la pluralità sembra indicare nient'altro che la possibilità per l'azione di darsi *tra* gli uomini, nel sempre possibile interagire dei singoli: la pluralità è anzi, con la natalità, la *condizione di possibilità* dell'agire. Ma che l'azione si dia *tra* gli uomini, è cosa che rimanda già nella terminologia ad una nozione di mondo (mondo che è per Arendt *infra* tra gli individui). Il concetto di apparenza, che diventa basilare nel pensiero di Arendt solo con la *Vita della mente*, è una risposta all'esigenza di pensare una struttura dell'intersoggettività in cui l'agire come *acting in concert* sia possibile. La *reversibility* tra senziente e sentito rimanda pertanto ad una *relazione costitutiva tra attore e spettatore sulla scena pubblica*. Beiner nell'*Interpretive Essay* alle *Lectures* su Kant (TGP, pp. 139-213) sottolinea lo spostamento d'interesse dalla dimensione del giudizio come luogo della deliberazione a quella del giudizio dello spettatore.

Arendt preferirà alla "reversibilità" di Merleau-Ponty l'intersoggettività del *Gemeinsinn* kantiano, alla celebrazione del sensibile la questione del senso dell'esperienza. Non intendo (né sarebbe onesto) azzardare un giudizio su Merleau-Ponty a partire da quanto ha scritto su di lui Hannah Arendt. Probabilmente sul pensiero di Maurice Merleau-Ponty ha pesato un debito

con le categorie dell'ontologia, che per Arendt corrispondeva ad una relazione non sciolta con la metafisica: Merleau-Ponty è capace di pensare le apparenze oltre le categorie di vero e di falso; ma proprio perché le chiama in causa, in qualche modo le presuppone. Il chiasmo merleau-pontiano diventa così per Arendt un modo surrettizio di far rientrare nella filosofia l'opposizione tra vero e falso dopo aver decostruito quella di essere e apparenza. È per questo necessario soffermarsi ancora un momento con il confronto di Hannah Arendt con la metafisica e con Platone, in particolare con il mito della caverna e con il rapporto di Platone con la filosofia di Socrate.

Su questo rapporto accenno solo un dato. Socrate, afferma Arendt nel saggio *Socrates*, vuole esaminare le opinioni all'interno del metodo del *dialegesthai*. Il *dokei moi*, che fino ad allora aveva mantenuto la presa sul mondo delle apparenze, in quanto presupponeva "la forte connotazione del visibile" (PP, p. 29), viene ridotto alla dimensione della *verificabilità*. Per Socrate questa dimensione resta ancora quella di una semplice critica dei pregiudizi dei cittadini ateniesi (non sarà solo questo per Platone), ma è già operante nel suo pensiero il potenziale "distruittivo" che ha per Arendt l'ingresso della verità nella sfera pubblica:

La ricerca della verità nella *doxa* può portare al risultato catastrofico che la *doxa* ne resti distrutta, ovvero che quel che è apparso si riveli un'illusione (...)
Ugualmente, da quel che sappiamo dell'influenza di Socrate, è ovvio che molti dei suoi interlocutori dovessero andarsene non con un'opinione più veritiera, ma senza più alcuna opinione. (PP, p. 25)

Arendt fu una critica radicale dell'uso della categoria di verità all'interno della politica ed in generale della sfera pubblica. Il mio tentativo nel prossimo Capitolo sarà di mostrare che non si tratta di una semplice battaglia di un'intellettuale, che rivendica la possibilità di mantenere intatto lo spazio per le opinioni di fronte al dilagare di verità ideologiche (totalitarie, democratiche, di destra, di sinistra). Hannah Arendt ha in mente un interlocutore più profondo in questa sua polemica: la filosofia, o meglio la tradizione filosofica che va sotto il nome di metafisica e che ha il suo fondatore probabilmente in Platone.

Capitolo III

Il mito della caverna

Il mito della caverna. Abbiamo visto come per Arendt sia centrale sul piano filosofico la questione dell'apparenza. Il richiamo all'apparenza è forse il cuore del progetto arendtiano di smantellamento della metafisica: lungi dal riformulare un discorso sull'essere sulla scia di Heidegger, Arendt intende sostituire sistematicamente l'essere con l'apparire. Quella arendtiana non vuole però essere una sostituzione meramente nominalistica: bisogna tentare di capire come si caratterizzi la struttura dell'apparenza nel momento in cui questa si slega dal classico accoppiamento con l'essere. Nel Capitolo precedente ha cominciato a delinearsi la strategia arendtiana, che si muove su due fronti: Arendt ricostruisce un paradigma di metafisica in cui la ricchezza di esperienza del mondo della *polis* subisce un'operazione di riduzione e svuotamento; compiuto questo passaggio, Arendt tenta di trovare nel concetto di *sensus communis* e nel suo travaso nell'estetica kantiana il luogo per un ripensamento dell'apparire.

I testi su cui si concentra l'attenzione di Hannah Arendt sono due: la *Repubblica* di Platone, in cui avviene l'opera di riduzione e svuotamento del politico da parte della metafisica; e la *Critica della facoltà di giudizio*, in cui si tenta un ripensamento non metafisico della filosofia politica. Come si vedrà, Arendt condivide l'interpretazione di Heidegger dell'idea di bene, che nella *Repubblica* non avrebbe una valenza morale: il bene, l'*agathon*, è il punto di partenza per comprendere il fondamento metafisico (ed impolitico) della filosofia politica. Più complesso il riferimento a Kant: si può con ragione affermare che nella terza *Critica* ci sono i presupposti di un modello di razionalità della politica? e questo riferimento investe la dimensione estetica del discorso kantiano (dal momento che Arendt fa essenzialmente riferimento alla prima parte della *Critica*)? infine, possiamo considerare la filosofia politica kantiana riletta da Arendt un modello di filosofia politica per la stessa Arendt? In questo Capitolo mi concentrerò sulla prima parte del discorso arendtiano, la nascita della filosofia politica in Platone, per poter comprendere meglio l'interpretazione di Kant.

La filosofa italiana Adriana Cavarero, studiosa del pensiero di Hannah Arendt, ha dedicato al suo resoconto arendtiano del mito della caverna un importante saggio, *Note arendtiane sulla caverna di Platone* (Cavarero1999, pp. 205-225), in cui ricostruisce il percorso interpretativo di Arendt su Platone, dando risalto, come non era stato fatto da

altri interpreti, al problema dell'*aisthesis*, del sentire. La strategia platonica sarebbe, per Arendt (e per Cavarero), quella di negare ogni validità all'*aisthesis* per affermare che, per comprendere l'azione politica, l'unico richiamo possibile è quello ad una realtà sovrasensibile. Parlare di realtà sovrasensibile fa emergere l'aspetto più interessante della lettura arendtiana di Platone: come ho già detto, più che il riferimento ad un qualche aldilà, in cui si sanzionano le azioni degli uomini (elemento che costituirebbe il *trait d'union* tra filosofia platonica e fede cristiana), conta lo stabilirsi di una *regola della rappresentazione dello spazio politico*.

A questo proposito potremmo domandarci: il mito della caverna è propriamente un mito? La narrazione non mira tanto a preservare un fatto contingente, poco importa se storicamente accaduto o immaginario; l'intenzione di Platone è piuttosto quella di *dimostrare* con una narrazione quello che attiene al discorso filosofico. Platone segnerebbe il compiersi del passaggio dall'immortalità narrativa all'eternità metafisica. Come la stessa Arendt riconosce in una nota del saggio *Che cos'è l'autorità?*, la sua interpretazione del mito della caverna è debitrice di un saggio di Heidegger, *La dottrina platonica della verità* (Heidegger 1987, pp. 159-192), ed in particolare del modo in cui Heidegger interpreta il passaggio dalla verità come *a-letheia* alla verità come *orthotes*; in questa nota Arendt scrive:

Heidegger dimostra come Platone abbia trasformato il concetto di verità (*αληθεια*) fino a identificarlo con le affermazioni esatte (*ορθοτης*). In effetti, se la conoscenza del filosofo è l'abilità di misurare, sarebbe l'esattezza e non la verità a essere necessaria. Pur facendo esplicita menzione dei rischi cui è esposto il filosofo quando è costretto a tornare nella caverna, *Heidegger non sembra consapevole del contesto politico della parabola*. A suo avviso, la trasformazione si verifica perché l'atto soggettivo della visione (lo *ιδειν* e la *ιδεα* nella mente del filosofo) ha il sopravvento sulla verità oggettiva (*αληθεια*), che secondo Heidegger significa *Unverborgenheit*. (PF, p. 301n, corsivo mio).

Se la critica al concetto di *orthotes* accomuna Arendt a Heidegger, Hannah Arendt precisa che la presa in carico del contesto politico del mito costituisce la differenza tra l'interpretazione di Heidegger e la sua. Mettendo a confronto il testo di Heidegger con i due saggi arendtiani di *Tra passato e futuro -Che cos'è l'autorità?* e *La tradizione e l'età moderna-* dedicati a Platone, si scorge un'altra differenza: Heidegger descrive e offre un'interpretazione di tutta la fase del mito in cui il filosofo, che si è liberato della prigionia nella caverna, fa esperienza del mondo esterno, che corrisponde fuori di metafora al mondo delle idee, mentre Arendt si concentra solo sulla descrizione della

caverna, per ricavarne i tratti principali del "congegno" narrativo platonico. Hannah Arendt non è interessata alle articolazioni della "dottrina platonica della verità" - Heidegger lo è - e si limita a registrare il passaggio dal regime della *doxa* al regime dell'*aletheia* intesa come esattezza ed a sottolineare il punto in cui la *doxa* perde ogni credito nel nostro orientarci nel mondo.

Questo dato si spiega a partire dall'indicazione di Arendt, cioè l'importanza per lei del contesto politico del mito della caverna. Ma "politico" per Arendt rimanda alla pluralità che si articola nella sfera della *doxa*, che per Platone corrisponde al mondo della caverna; una volta che il resoconto platonico si è completamente disfatto del mondo della *doxa*, dimostrando che si tratta solo di un piano di conoscenza illusoria, non ha senso per Arendt seguire Platone nella *pars construens* del suo discorso, cioè quella in cui si parla del mondo vero (o del modo vero di conoscere). Per Arendt, Platone dà vita, con il mito della caverna, ad un preciso meccanismo narrativo, una finzione scenica che precede l'esposizione dell'idea di bene e prepara la ricezione di questa "dottrina". Quali passaggi fa Platone per elaborare questo meccanismo, lo indica Arendt stessa:

È (...) interessante notare come Platone descriva la vita degli abitanti della caverna come se fossero (...) intenti solo al "vedere": prima le immagini sullo schermo, poi le cose stesse, al debole chiarore del fuoco, finché quanti vogliono vedere la verità stessa devono abbandonare del tutto la vita comunitaria della caverna e affrontare da soli la loro nuova avventura. (PF, p. 158)

La citazione proviene da *Che cos'è l'autorità?*: farò riferimento, senza ulteriori specificazioni, a questo o all'altro saggio di *Tra passato e futuro* che contiene indicazioni sul testo platonico, seguendo la scelta di Cavarero di darne una lettura unitaria. Platone riduce l'esistenza nella caverna alla condizione meramente *passiva* del *vedere*, negando ai suoi abitanti *praxis* e *lexis*, azione e linguaggio, le due attività che qualificano la condizione di cittadino della *polis*. Questo riduzione, spiega Cavarero, fa del filosofo il "campione dell'eccellenza umana" (Cavarero1999, pp. 208-209), dal momento che un'esistenza filosofica consiste essenzialmente di contemplazione, di *theorein*: se l'essenza dell'uomo è nel vedere, il filosofo è l'uomo per eccellenza, colui che vede il mondo, mentre chi agisce è ridotto a condurre una vita meno autentica. La posizione di Platone nel mito della caverna è insieme ontologica e gnoseologica per Arendt: entrambi gli approcci investono la ricezione della problematica dell'apparenza in Hannah Arendt. Perciò si può tanto sostenere una paradossale "ontologia dell'apparenza" in Arendt, come

fa ad esempio Etienne Tassin (Tassin1989), quanto vedere nell'intersoggettività la soluzione moderna, anti-metafisica, al problema di ripensare la filosofia politica. La mia interpretazione di Hannah Arendt seguirà questa seconda linea, recuperando alla fine un aspetto evaso dalla riflessione arendtiana, aspetto a mio parere di natura *ontologica*.

Lungo questa linea è possibile comprendere anche la "violenza" che Hannah Arendt fa al testo platonico: Platone e Arendt non hanno di mira lo stesso problema, ma Arendt ritiene che la costruzione metafisica di Platone abbia preso le mosse da un punto (quell'esperienza autentica della politica che è stata la *polis*), cui è possibile ricondurla per criticarla e decostruirla. Se quest'operazione dovesse risultare convincente, bisognerà ripensare la domanda sul "chi" (chi è l'uomo?) non come una domanda da porre *accanto* alla domanda sul "cosa" (metafisica per eccellenza), ma come una domanda che richiede una nuova attrezzatura filosofica. Cos'è invece l'uomo per Platone? Platone *descrive* cosa sono gli uomini e non *indica* chi sono gli uomini (nella loro radicale differenza di individui). Questo livellamento descrittivo permette secondo Arendt di descrivere il percorso umano verso la conoscenza come un percorso dell'anima verso la trascendenza; ma sono le premesse *nella* caverna che hanno permesso questo passaggio:

Il primo capovolgimento è la *περιαγωγή της ψυχης* di Platone, il sovvertimento di tutto l'essere umano, che egli racconta con la parabola della caverna, nella *Repubblica*, come una storia vera e propria, con un principio e una fine, e non una mera operazione dello spirito. La storia della caverna ha tre fasi: il primo rovesciamento ha luogo nella caverna stessa, quando uno degli abitanti si libera dai ceppi che li incatenano "alle gambe e al collo", così da permettere loro di guardare soltanto davanti a sé, gli occhi fissi allo schermo sul quale appaiono ombre e immagini delle cose; quindi il protagonista si volta verso la parte posteriore della caverna, illuminata nella sua realtà da un fuoco artificiale. (PF, pp. 63-64)

Il "primo capovolgimento" di cui parla Hannah Arendt, e che consisterebbe nella platonica *periagoge tes psyches*, è il capovolgimento del mondo reale operato dalla metafisica, che mira a sostituire una realtà vera a quella del mondo dei sensi. Per Hannah Arendt, nella "sua elementare semplicità, questa intuizione è importante per tutte le operazioni di capovolgimento che provocarono la fine della tradizione;³ è interessante però sottolineare come un motivo comune a tanta filosofia novecentesca acquisti un'intonazione particolare all'interno della riflessione arendtiana, quali problemi siano risolti dalla pensatrice a partire da questa impostazione e quali invece irrisolti.

³ PF, p. 53. Per una lettura nietzscheana di Hannah Arendt (che mi sembra sottintesa da questo modo di leggere Platone) v. Curtis1999, Villa1999. Curtis usa Nietzsche per comprendere l'estetico in Arendt.

La fine della tradizione è forse *la* questione della modernità per Hannah Arendt. La questione strettamente politica è quella della rivoluzione, in particolare delle due grandi rivoluzioni del XVIII secolo, quella americana e quella francese: si tratta di una forma di azione che non è nient'altro se non il dare inizio, l'agire come *archein* o come *agere*. Ma questo problema più strettamente politico si presenta anche come il problema della nascita della modernità attraverso la rottura della tradizione. Ora appare chiaro che non si tratta solo di condividere o di rifiutare un paradigma politico: nella frammentazione moderna della tradizione Hannah Arendt vuole mostrare che non c'è *una* tradizione greca, né politica né filosofica. Tolta l'ipoteca della tradizione, si capisce perché Hannah Arendt sia un'autentica filosofa politica e perché debba passare attraverso Platone per ripensare il politico: per entrambi la funzione del filosofo politico è una funzione critica rispetto allo spazio pubblico; per entrambi lo spazio pubblico è uno spazio di apparenze. Entrambi devono fornire un fondamento a queste apparenze, ma è su questo punto che la soluzione di Platone non risulta convincente per Arendt: Platone ha compreso forse per primo la necessità di occuparsi dell'*aisthesis* se si vuole comprendere il mondo delle apparenze, ma non ha compreso che la *praxis* è l'attività a partire da cui andavano compresi i concetti di *aisthesis* e di apparenza. La tradizione filosofica greca ha invece negato (e Arendt su questo punto può affermare che tra *polis* e filosofia c'è una differenza) che *aisthesis* e *praxis* avessero un tratto comune. Come abbiamo visto nel I Capitolo, Hannah Arendt coglie da subito le implicazioni temporali dell'azione, ma solo tardi, lo stiamo vedendo a partire dal II Capitolo, ha colto pienamente il nesso tra sfera del sensibile e spazio pubblico, che invece Platone vede benissimo ma fraintende. Come leggere questa interpretazione arendtiana che coinvolge l'insieme della filosofia classica greca? Volpi, studioso attento tanto di Heidegger quanto di Arendt, propone di *Essere e tempo* un'interpretazione aristotelica: l'opera di Martin Heidegger sarebbe un grandioso ripensamento moderno dei problemi posti dall'*Etica Nicomachea* (Volpi1984); lo stesso Volpi in altra sede (Volpi1987) lascia intendere che *Vita activa* di Hannah Arendt sarebbe una continua risposta a *Essere e tempo*. Di questa "nota ad una nota" al pensiero antico sulla *praxis*, che sarebbe *Vita activa*, possiamo però dire questo: che pensa una struttura della temporalità diversa da quella di Heidegger, perché la fonda sulla *natalità* dell'uomo, e questo le permette di mettere in relazione, sebbene solo nella fase matura del suo pensiero, la coppia azione-tempo con l'*aisthesis*, lasciando intravedere come, attraverso l'azione, l'*aisthesis* possa essere compresa originariamente nel tempo. Platone ha invece compreso l'*aisthesis* in modo strettamente *poietico*, come (ri)costruzione della

sensazione nella *percezione*; reale diviene perciò per Platone la *poiesis* di cui la filosofia può, a sua volta, ricostruire i procedimenti, come sottolinea Cavarero:

Il contemplatore di idee è infatti anche un artista politico, un pittore di costituzioni (*politeion zographos*) (*Repubblica*, 510c): egli disegna l'ordine giusto della città migliore. Per quanto si riferisca ambigualmente all'arte dei pittori, il suo operare non corrisponde però alla loro pratica illusoria bensì prende appunto a modello le *tecniche* di fabbricazione (...), l'arte produttiva che pertiene ai tecnici.

Visto che sono umani, anche i tecnici incentrano ovviamente la loro opera sull'attività fondamentale del *vedere*, secondo Platone. Guardano, per esempio, all'idea di letto e poi costruiscono letti secondo le misure e le proporzioni che l'idea di letto rende evidenti (*Repubblica*, 596 b). Il filosofo fa altrettanto, ma le sue visioni e, di conseguenza, le sue costruzioni sono di ben altra ampiezza. (Cavarero 1999, pp. 209-210)

Come sottolinea la stessa Cavarero poche righe più avanti, Platone recupera competenze che ha condannato nell'arte. A questo punto si può forse chiarire il senso del confronto che Arendt intraprende con la filosofia politica di Platone. Entrambi condividono un approccio al problema della politica a partire da un'analisi da un concetto di partecipazione alla sfera pubblica che non prescinda da una più generale condizione umana. La critica di Arendt a Platone sarebbe diretta proprio alla modalità di questa ricostruzione nel mito della caverna. Arendt ricorda che gli abitanti della caverna platonica hanno gli "occhi fissi allo schermo" e perciò percepiscono una realtà che è fatta di "ombre e immagini di cose": la visione non è nient'altro che una *rappresentazione percettiva* del reale, di cui si perde completamente il carattere originario di azione. Nel saggio *Socrates* Arendt torna sul problema della caverna e afferma che:

Le immagini sullo schermo, per Platone, erano distorsioni della *doxa*, ed egli poteva usare metafore prese esclusivamente dalla vista e dalla percezione visiva dal momento che la parola *doxa*, al contrario della nostra parola "opinione", ha la forte connotazione del visibile. (PP 29, tr. mia)

La *doxa* è sì un momento tanto passivo (la percezione visiva), ma anche attivo (il formarsi di un'azione in uno spazio). La strategia platonica si muove in due direzioni per negare questa duplicità: accreditare un giudizio negativo della percezione visiva, come se si trattasse di un'esperienza *riduttiva*, e affermare la superiorità di un'altra visione, non sensibile, quella del filosofo. Platone ha perciò bisogno di sostituire l'*aisthesis* in sede

filosofica con un'altra modalità del fare esperienza, che accrediti il carattere *speciale* dell'"esperienza trascendente" della filosofia.

I sensi umani e il *pathos* del filosofo. Nel saggio *Socrates* Hannah Arendt è innanzitutto alle prese con la reazione platonica alla condanna a morte di Socrate: Hannah Arendt ritiene che Platone avesse individuato nella mancanza di persuasione (*peitho*) di Socrate la ragione della sua condanna. La persuasione riguarda le masse:

La distinzione capitale tra persuasione e dialettica è che la prima si rivolge sempre ad una moltitudine (*peithein ta plēthē*) mentre la dialettica è possibile solo come dialogo tra due.
(PP, p. 13)

Su questa distinzione deve basarsi la costruzione di uno specifico discorso filosofico e la dimostrazione della sua superiorità sulla retorica, usata invece nell'arena politica. Non è ancora chiara tuttavia la proposta arendtiana: cosa significa rifiutare l'approccio riduttivo di Platone e rivendicare alla *doxa* anche la dimensione dell'illusione, della contingenza, dell'errore? La *doxa* è ciò che "apre se stessa a me" in quanto "comprensione del mondo": questo la fa essere una cosa diversa dai "molti *verisimilia*", che secondo Aristotele si distinguono tanto dall'*unum verum* quanto dai *falsa infinita* (PP, p. 14). Come emerge dalla *Vita della mente*, la pensatrice ha una certa difficoltà a confrontarsi con il tema della verità, che vorrebbe relegare la verità in un ambito strettamente gnoseologico.

Arendt ha poi, sempre più nettamente, identificato giudizio e senso comune, facendone un'unica facoltà della mente, pensata solo ad un livello più originario e ad uno più "volgare" (Tavani 1992-1993) Lo stesso saggio *Socrates* fa appello ad un "senso comune che non produce più senso" (PP, p. 38). E Arendt in questo caso riformula esplicitamente la seconda massima del senso comune kantiano, a lei cara, per descrivere questa forma di comprensione: "vedere il mondo (...) dal punto di vista del nostro altro compagno - è il genere di sguardo politico par excellence" (PP, p. 18). Al di là, però, di quest'appello generico alla "mentalità allargata", facilmente rintracciabile lungo tutta l'opera di Hannah Arendt, a partire da questo saggio si capisce che Platone comprende la *doxa* solo nella sua dimensione linguistica e ne fa perciò l'oggetto della retorica e non della ricostruzione filosofica della realtà, che si deve basare invece sulle idee:

Le due parole più significative per designare l'attività umana, discorso [*talk*] e azione (*lexis* e *praxis*), sono vistosamente assenti dall'intera storia [della caverna] (PP, p. 31)

Il senso comune sembra al contrario l'unica facoltà che assicuri la sensatezza dell'esperienza senza dover fare riferimento ad una qualche forma di rappresentazione: il senso comune si fa carico di riunire le singole sensazioni secondo un senso. I termini con cui Arendt chiarisce cosa sia il senso comune non lasciano perciò dubbi sul debito che questo concetto ha contratto con la "fede percettiva" di Merleau-Ponty (VM, p. 129). Ma Platone non costruisce il suo concetto di esperienza su questa "quotidianità" del sentire; Platone sostituisce alla struttura del sentire il *pathos* filosofico:

Nel *Teeteto* -un dialogo sulla differenza tra *epistēmē* (conoscenza) e *doxa* (opinione)- (...) Platone definisce l'origine della filosofia: *mala gar philosophou touto to pathos, to thaumadzein; ou gar allē archē philosophias hē autē* (dal momento che la meraviglia è ciò in cui il filosofo maggiormente resta [*what the philosopher endures most*]; poiché non c'è altro inizio della filosofia che la meraviglia (...) *Thaumadzein*, la meraviglia per ciò che è per come è, è secondo Platone un *pathos*, qualcosa che dura [*which is endured*], e come tale assai distinto dal *doxadzein*, dal formarsi un'opinione su qualcosa. La meraviglia in cui l'uomo resta [*which man endures*] o in cui gli accade di trovarsi non può essere riportata a parole perché è troppo generale per le parole. (...) Che questa meraviglia silente sia l'inizio della filosofia divenne un assioma tanto per Platone che per Aristotele. (PP, pp. 32-33)

Questa è la struttura in cui Platone vorrebbe ricomprendere la struttura del sentire umano: la "meraviglia" è quel modo particolare di sentire capace di trattenerne l'uomo da ogni occupazione in una pura contemplazione di "ciò che è". Grazie al *pathos* Platone può negare il carattere temporale dell'esperienza a favore di una metafisica della semplice presenza; bisogna dire che lo stesso paradigma del senso comune, cui ricorre Arendt per spiegare il rapporto tra *aisthesis* e *praxis*, non tematizza se non implicitamente il problema del tempo. Il *pathos* tuttavia, a differenza della *aisthesis*, cioè del senso comune, non intrattiene rapporti con la *doxa*:

Egli [il filosofo] è il solo che non sa, il solo che non ha una *doxa* distinta e chiaramente definita per competere con le altre opinioni, la verità o falsità [*untruth*] delle quali vuol decidere il senso comune -cioè quel sesto senso che non solo abbiamo in comune ma che ci rende adatti a, e di conseguenza lo rende possibile, un mondo comune. (PP, p. 36)

Non esiste *doxa* senza senso comune, né senso comune senza *doxa*, perché quell'aggettivo "comune" non significa solo che stiamo parlando di una facoltà di cui tutti gli uomini sono dotati; anche il *thaumazein* è il *pathos* che da' origine alla filosofia, ma è

"una delle più generali caratteristiche della condizione umana" (PP, p. 35). Il senso comune non può che *esercitarsi in comune*. Solo in questo modo è possibile capire perché secondo Hannah Arendt nel senso comune ne va della possibilità di un mondo comune: l'operazione del senso comune non può mai limitarsi a cogliere l'oggetto, deve dare conto dell'oggetto e degli altri sguardi sull'oggetto. Emerge così la necessità di Arendt di cercare nella *Critica della facoltà di giudizio* un approdo a queste problematiche: una facoltà che tenga insieme i processi di comunicabilità della sensazione, mentalità allargata e "desensibilizzazione" delle immagini (che continua a configurarsi come momento percettivo).

Nel modello "patico" di Platone tra immagine e intuizione (nel senso di intuizione sensibile) non c'è spazio per quell'intersoggettività che è invece necessaria al senso comune. La "durata" del *pathos* è solo l'ultima traccia di un debito della rappresentazione con il sentire, ma che il *pathos* duri significa solo che qui solo si costituisce la possibilità di una realtà. Un altro elemento assente nella percezione (continuo ad usare questo termine perché è ovvio che anche nel modello arendtiano una qualche nozione di percezione va recuperata) di senso comune, oltre alla durevolezza, è l'*ordine*. La percezione del senso comune non può essere ordinata, ma solo *sensata* (v. Matteucci2006). Ordinabile è invece il materiale di sensazioni del *pathos*, la cui struttura è quella della durata, cioè del *continuum* temporale. L'unica delle operazioni, che Arendt ascrive al senso comune e che potremmo ascrivere anche al *pathos* platonico, è perciò, ovviamente, la "desensibilizzazione" degli oggetti nell'immagine:⁴ questo lavoro di riordino infatti non torna più sull'oggetto sensibile, lavorando solo sui dati già in possesso dell'immaginazione. Non a caso è questo modo di pensare l'*eidōs* platonico, che ha per Hannah Arendt molti punti di contatto con lo schema come lo pensa Kant nella prima *Critica* (e rispetto al quale Arendt mantiene una posizione ambigua). È su questo punto che s'innesta per Hannah Arendt l'interpretazione heideggeriana del mito della caverna, tutta sotto il segno del concetto di *rappresentazione*.

L'idea di bene: Heidegger e Arendt. Un'analisi dell'idea di bene è fondamentale per comprendere la critica alla rappresentazione come concetto filosofico-politico da parte di Hannah Arendt; già Heidegger si era occupato del problema interpretando il mito della caverna nella già citata *Dottrina platonica della verità*. Heidegger fa perno nella sua

⁴ Questa concezione di immagine richiama l'"immagine-schema" elaborata da Garroni (Garroni2006). Questa concezione risponde perfettamente all'idea arendtiana del tipo di lavoro che fa l'immaginazione sugli oggetti sensibili.

interpretazione su un concetto che emergerebbe chiaramente nel corso della narrazione platonica e che sarebbe destinato ad un'importanza fondamentale nella filosofia di Platone ed in tutta la tradizione metafisica occidentale: l'idea di bene. Per Heidegger il bene, l'*agathon*, non va affatto inteso in senso morale: Platone non aveva l'intenzione di porre l'etica al centro del suo sistema di pensiero. Non ci sono un sistema o branche autonome nella filosofia di Platone, secondo Heidegger; tantomeno con l'*agathon* s'intende parlare di un concetto o di un campo di ricerca in procinto di divenire un sapere filosofico specifico.

Su cosa si sta interrogando Platone? Secondo Hannah Arendt sulla verità, come denuncia lo stesso titolo del saggio heideggeriano. E naturalmente si gioca qui per Martin Heidegger il passaggio della verità dal concetto di *a-letheia* (la verità come "svelamento") al concetto di *orthotes*, di *Richtigkeit* come traduce, di verità come correttezza. Il concetto di correttezza potrebbe essere confuso con quello, morale, di rettitudine, ma l'intento di Heidegger è mostrare che, se esistesse una relazione tra questi due ambiti concettuali, sarebbe dovuta al fatto che la riflessione di Platone ha meditato a partire dalla domanda sull'"essenza della verità", è passata in ambito etico-politico.

Hannah Arendt, lo ho già ricordato, sottolinea il proprio debito nei confronti del saggio *La dottrina platonica della verità*; in particolare ritiene un caposaldo della sua stessa interpretazione l'interpretazione dell'*agathon* platonico nel senso dell'*orthotes*. Arendt riconosce che:

la scelta di Platone era ispirata all'ideale corrente del *καλον καγαθον*, ma rimane sorprendente che l'idea del bene si trovi soltanto nel contesto strettamente politico della *Repubblica*. Se volessimo analizzare le esperienze filosofiche da cui è scaturita la dottrina delle idee (...) scopriremmo che in base a quelle il bello è molto più adeguato del bene a esprimere l'idea suprema. (PF, p. 156)

Per Arendt il ricorso all'idea di bene costituisce il cuore della filosofia politica platonica: la filosofia politica con Platone si costituisce come filosofia speciale non perché un'attività umana, l'azione politica, necessiti di una adeguata risposta filosofica, ma perché un modo (filosofico) d'intendere la verità diventa per la filosofia il modo pertinente di trattare le attività umane. Per Heidegger è sì in questione la "dottrina platonica della verità", ma nel senso che non è in questione l'azione in quanto modo dello svelamento "non-veritativo" del mondo; per Heidegger invece si tratta proprio di

ritrovare una concezione originaria di verità da contrapporre alla verità metafisica (e poi scientifica):

Le conoscenze scientifiche sono abitualmente espresse in tesi e prospettate all'uomo come risultati tangibili da utilizzare. La "dottrina" di un pensatore è ciò che nel suo dire rimane non detto, e a cui l'uomo è esposto affinché vi si prodighi. (Heidegger19887, p. 159)

Una differenza fondamentale tra Heidegger e Arendt può essere ricavata da quanto si è detto nel I Capitolo dell'approccio arendtiano alla fondazione della filosofia politica in Platone: per Arendt, se un "non detto" è reperibile nella filosofia politica di Platone è l'esperienza della *polis* così come viene esperita dal filosofo. Diverso l'approccio di Heidegger: per il filosofo tedesco la "caverna" è l'"immagine" del mondo, del "luogo" di "chi volge intorno a sé lo sguardo"; il "fuoco che arde nella caverna" è "l'«immagine» del sole"; "le cose che sono fuori della caverna" sono "l'immagine delle «idee»"; fino al "sole", che è "l'«immagine» di ciò che rende visibile tutte le idee", dell'"idea del bene" (Heidegger1976, pp. 169-171). Perno dell'argomentazione heideggeriana è l'"immagine" (*Bild*). Ogni oggetto descritto nella narrazione della caverna rimanda già a qualcos'altro perché è la stessa macchina rappresentativa della caverna a far vedere ai prigionieri solo immagini riflesse su uno schermo: a partire da questa rappresentazione degli oggetti sensibili è possibile una fondazione filosofica del reale. Questa fondazione è possibile per Heidegger perché presuppone Platone collegato con due modi di concepire la verità: da un lato c'è l'*a-letheia*, la "svelatezza"; dall'altro c'è l'*orthotes*, la "correttezza". Heidegger tuttavia non sta presentando Platone come un pensatore che ha pensato due cose diverse nel corso della sua riflessione: egli tenta di mostrare che l'*orthotes* è il modo in cui Platone arriva necessariamente a pensare la verità a partire dal primo concetto di *aletheia*, che è quello originario.

La questione che fa da filo conduttore al saggio heideggeriano e che permette di comprendere il movimento di pensiero di Platone è quello della *paideia*:

Παιδεία significa la trasformazione [*Umwendung*] di tutto l'uomo nel senso del trasferimento, e dell'adattamento, dall'ambito delle cose che gli si presentano per prime all'ambito dove appare l'ente stesso. Questo trasferimento è possibile solo se tutto ciò che finora era manifesto all'uomo e il modo in cui era manifesto si trasformano. Deve cioè mutare sia ciò che di volta in volta è svelato all'uomo, sia il modo della svelatezza (*Unverborgenheit*). Svelatezza in greco si dice ἀληθεια, termine che si traduce con "verità". E "verità" significa da lungo tempo nel pensiero occidentale la concordanza della

rappresentazione nel pensiero con la cosa: *adaequatio intellectus et rei*. (Heidegger1987, p. 174)

È la *paideia* a determinare il passaggio da un concetto della verità all'altro; e Heidegger identifica la *paideia* con la "περιαγωγή ολης της ψυχης, la guida di tutto l'uomo nella sua essenza a un mutamento di direzione [*Umwendung*]": la *paideia*, dice Heidegger, è la *Bildung*; è questa parola tedesca che "corrisponde meglio, anche se non completamente, al termine" (Heidegger1976, p. 172) greco. Questo processo implica "il venire alla presenza (*Anwesenung*)" (Heidegger1987, p. 180) dell'ente; "venire alla presenza" dice Heidegger dice che è:

il presentarsi di ciò che un ente di volta in volta è. Nel "che cos'è" dell'ente, questo viene di volta in volta alla presenza. Ma il venire alla presenza è in generale l'essenza (*Wesen*) dell'essere. Per Platone, quindi, l'essere ha la sua essenza autentica nel "che cos'è". (Heidegger1987, p. 180).

L'idea a questo punto è la categoria attraverso cui pensare questo "venire alla presenza" dell'ente, prefigurando la struttura di qualsiasi modello filosofico di apparenza (*Erscheinung*) possibile:

L'"idea" è l'e-videnza [*Aussicht*] che conferisce la vista [*Aussehen*] su ciò che è presente. L'ἰδέα è il puro risplendere (*Scheinen*) nel senso in cui si dice "il sole risplende". L'"idea" non fa "apparire" (*erscheinen*) qualcos'altro (dietro [*hinter*] di lei), ma è essa stessa ciò che risplende, importandole unicamente del proprio risplendere. (Heidegger1987, p. 180)

L'argomentazione heideggeriana non può non incrociare di nuovo quella arendtiana. A partire dall'appropriazione da parte di Arendt dell'interpretazione dell'*agathon* in senso extra-morale di Heidegger, è rintracciabile un'assoluta continuità di vedute tra Heidegger e Arendt? Se risaliamo indietro i punti della discussione heideggeriana del mito della caverna, è possibile individuare le differenze del discorso arendtiano. L'*idea*, in quanto "risplende" (*scheint*), è assimilabile al sole: non c'è nulla da vedere oltre il sole, ma è questo ad aprire il campo visibile. Nulla "appare" (*scheint*) dietro l'idea, perché tutto ciò che è visibile si colloca nello spazio *davanti* alla prospettiva aperta dall'idea: diventa perciò possibile la *rappresentazione* appunto come *vor-stellen*, porre davanti.

Heidegger sottopone a critica questo paradigma di rappresentazione, ma all'interno di un discorso che non oltrepassa i limiti dell'*essere*, come categoria entro cui pensare tutta la

filosofia, anche quella che si colloca nel superamento della metafisica: l'idea è un modo storico di dire l'essere. Arendt invece ritiene di dover spostare il discorso filosofico da questo presupposto. Interessa qui il fatto che, per questo motivo, Arendt consideri Heidegger ancora interno al discorso platonico (e metafisico in genere) e si trovi costretta ad articolare un proprio discorso autonomo. Ho già ricordato che il *sensu comune* è la soluzione arendtiana per spiegare il problema dell'intersoggettività dell'apparenza (da contrapporre all'ipotesi di un fondamento metafisico dell'apparenza): ma cosa indica l'aggettivo "comune"? Quell'aggettivo, nell'interpretazione arendtiana, viene a corrispondere alla sua categoria di *pluralità*, che va però ricompresa, come Arendt non fa completamente, oltre il suo significato strettamente politico. La pluralità come significato da dare al carattere "comune" del senso rimanda non tanto alla pluralità di attori in gioco, quanto alla pluralità di sguardi che possono posarsi su un oggetto: la pluralità sembra così per certi versi caratterizzarsi come un fondo, una continua risorsa di oggetti esemplari, di cui abbiamo fatto esperienza. Questa condizione di continua *esposizione* (Cavarero-Butler2005) che Arendt vede come capacità di iniziare e che chiama *natalità*. Il termine non ha naturalmente in Hannah Arendt un chiaro riferimento alla dimensione della maternità (Honig1995); Arendt però non rinuncia alla potente metafora implicita nella scelta di questo termine.

Iniziare l'azione significa letteralmente "rinascere" alla sfera pubblica per Hannah Arendt ed in un punto almeno la categoria della natalità si avvicina all'effettiva dimensione della nascita: quando, in chiusura del Capitolo sull'azione in *Vita activa*, Hannah Arendt introduce il tema dell'amore. L'amore è quella relazione tra due persone che non permette il sussistere di un *in-fra* che insieme li separi e li divida; nell'amore si rinuncia a rivendicare la propria singolarità nei confronti dell'altro. Solo la nascita di un figlio può intervenire a separare i genitori, ricostituendo uno spazio che è appunto spazio di apertura per l'ingresso di altri (VA, pp. 178-179). Riprendendo il dialogo tra Adriana Cavarero e Judith Butler (Cavarero-Butler2005), si può dire che l'uomo è costitutivamente *esposto* ad un sì o ad un no in quanto nuovo venuto e che questa non è una possibile conseguenza della nascita, ma la *condizione* del nascere stesso. La natalità arendtiana serve a rileggere la "deiezione" heideggeriana (AA1, pp. 210-216) in una chiave del tutto particolare: per Arendt non esiste che lo stato di deiezione (o sarebbe meglio dire che non si può parlare di deiezione riguardo alla quotidianità dell'uomo): l'uomo non è mai "«gettato» (*geworfen*)" (AA1, p. 214). Come esercitare il pensiero sulla

natalità? La natalità è la categoria grazie alla quale siamo *presenti* nell'azione; come scrive Lyotard:

Il solo modo per il pensiero di *non tradire la presenza* sarebbe quello di rifiutarsi a ogni ente e di mantenersi nella malinconia. Di vegliare sul perpetuo ritrarsi dell'essere vero. Dal momento che la serie degli enti, istanti e istanze si limita a dispiegare l'infinita serie delle false nascite, che corrispondono ad altrettante scomparse del vero (...) La malinconia omette l'altro enigma nel rapporto dell'anima con il non-essere o l'essere, l'enigma dell'apparizione. L'essere dà enti, istanti, oggetti, piuttosto che nulla. (Lyotard 1999, pp. 69-70)

Non è questa fiducia nella donatività dell'essere che caratterizza il pensiero di Hannah Arendt, che tuttavia non chiarisce fino in fondo il fatto che la natalità comporti un'*esposizione* originaria dell'uomo, perché forse questo aspetto l'avrebbe costretta a fare i conti con un problema ontologico. Anticipo che la questione di un'ontologia arendtiana costituisce forse il vero problema di fondo di questa trattazione, perché a mio parere Hannah Arendt costruisce il proprio discorso presupponendo sempre un impianto ontologico di svariate questioni (una per tutte: il tempo), per poi negare ogni cittadinanza ad una trattazione ontologica di questi temi nella propria riflessione. L'unica possibile soluzione, che mi sforzerò di mostrare nella seconda parte della Tesi, è quella di utilizzare la filosofia critica di Kant, perché è l'unica filosofia che ci permette di "sospendere" l'indagine di presupposti ontologici, pur senza far cadere il discorso in una semplice "teoria".

Ma Arendt qui deve solo mostrare come anche un rapporto residuale dell'apparenza con l'essere deve essere abbandonato. Questa prospettiva necessita ancora di chiarire alcuni punti per poter essere mostrata in tutta la sua pienezza, partendo dalla differenza tra Arendt e Heidegger come interpreti del mito della caverna. Martin Heidegger, interpretando il mito all'interno della questione dell'essere, non nega che l'idea del bene rimanga "ἰδέα τελευταία, perché in essa si compie l'essenza dell'idea, cioè comincia ad essere (*wesen*), nel senso che da essa e solo da essa scaturisce, la possibilità di tutte le altre idee" (Heidegger 1987, p. 183).

Arendt continua a considerare l'idea platonica nei termini dello schema kantiano: l'idea è l'idea di tavolo, di casa, di albero ecc.; l'*agathon* ha la funzione di definire la *misurabilità in genere* in genere degli oggetti. Non solo: l'idea di bene costituisce per Hannah Arendt solo uno dei modi di pensare l'esperienza in genere e segnatamente il modo che lei critica, perché non può tener conto di quella particolare qualità di *esposizione* che è

pertinente al mondo e che l'agire politico esibisce in modo esemplare. Per Hannah Arendt infatti bello e bene, *kalon* e *agathon*, costituiscono due modi possibili modi di interpretare la filosofia di Platone; scrive Arendt:

Tale discordanza tra le idee viste come vere essenze, oggetto di contemplazione, e le idee in quanto criteri da applicare, si rivela nelle due idee, totalmente diverse, che rappresentano l'idea suprema, dalla quale tutte le altre traggono l'esistenza. Platone la vede sia nell'idea del bello (che nel *Simposio* costituisce lo scalino più alto della scala verso la verità, mentre nel *Fedro* si parla dell'"amante della sapienza, o della bellezza", come se si trattasse di una sola cosa, poiché la bellezza è ciò che "maggiormente risplende" come il bello è *εκφανεστατον* e illumina quindi tutto il resto), oppure nell'idea del bene, come nella *Repubblica*. (PF, p. 156)

Per Platone, in altre parole, sarebbe impossibile pensare la filosofia politica a partire dal *kalon*, dal bello, come invece sarebbe stato ovvio per Hannah Arendt, dal momento che l'azione politica comporta un'esposizione allo spazio pubblico e dal momento che solo nella ricerca del bello gli uomini stringono relazioni di *amicizia*.

A partire dalla distinzione, che Arendt sottolinea, tra *kalon* e *agathon* è possibile muovere i primi passi verso un ripensamento della filosofia politica. Il *kalon* comporta un rapporto di conoscenza basato sull'amicizia, sulla *philia*. Certo, Hannah Arendt non sviluppa il tema della *philia* a partire da Platone, anche se il tema è presente nella riflessione di quest'ultimo. Nel saggio *Socrates*, Hannah Arendt propone una soluzione per uscire dal paradigma platonico di filosofia politica: questa soluzione è legata strettamente al punto di partenza della riflessione politica platonica, a partire dalla condanna di Socrate e dalla sua risonanza nella cerchia del filosofo condannato a morte, che ho discusso nel Capitolo I. L'intento di Socrate, clamorosamente fallito, sarebbe stato quello di "rendere amici i cittadini di Atene, ed era uno scopo assai comprensibile in una polis la cui vita consisteva in un intenso ed ininterrotto conflitto di tutti contro tutti, di *aei aristeuein*, di mostrarsi incessantemente il migliore di tutti" (PP, p. 16).

Socrate non sta tentando di applicare un diverso paradigma di politica: l'intuizione del pensatore ateniese è che è necessaria una forma di *philia* tra attori politici se realmente vogliamo riconoscere la grandezza degli attori politici. Il "*dialegesthai*", scrive Arendt, è "l'opposto della persuasione e della retorica" (PP, p. 12). Se si pensa lo spazio pubblico solo come spazio della retorica, è facile contrapporgli un'idea di bene pubblico e non un'azione che (*es*)ponga lo spazio pubblico stesso. Ma è proprio la contrapposizione alla retorica a mostrare i limiti della filosofia di fronte alla *polis*. Platone tematizza, nel modo

particolare in cui recepisce l'insegnamento e la vicenda socratici, che al centro della riflessione politica ci debba essere pertanto il bene, l'*agathon*. Ma la "nozione di buono (*agathos*) [sic!] non ha connessioni qui con quello che noi intendiamo con bontà in senso assoluto; significa esclusivamente *buono-per*" (PP, p. 9); è tuttavia proprio il filosofo ad essere agli occhi della *polis* un "buono-a-nulla" (PP, p. 10). La soluzione platonica è di ribaltare questo pregiudizio, mostrando che il metro di giudizio deve avere carattere divino (filosofico).

Platone risolse così il "conflitto tra filosofia e affari umani", che "razionalizzò e generalizzò in un conflitto tra corpo e anima" (PP, p. 27; v. Forti2003); L'*agathon* si traduce nella *Selbst-Beherrschung* (VAted, p. 303), del "dominio di sé" dell'anima sul corpo, e, attraverso l'analogia della *polis* con l'anima, diventa principio di regolazione delle rappresentazioni che ci facciamo dello spazio pubblico. L'intreccio impossibile tra filosofia e spazio pubblico secondo questo paradigma si consuma appunto sul modo d'intendere il ruolo del filosofo nella *polis*: per Platone, secondo la celebre massima, il filosofo deve diventare re, o i re debbono farsi filosofi. Arendt intende questa regalità nel senso della sovranità; scrive in *Socrates*, opponendogli il modello socratico:

Socrate sembra aver creduto che la funzione politica del filosofo fosse di aiutare a stabilire questo tipo di mondo comune, costruito sulla comprensione dell'amicizia, nel quale nessuna sovranità [*rulership*] è necessaria. (PP 18)

Platone avrebbe perciò completamente frainteso il senso della missione filosofica: il filosofo infatti, nel mito della caverna, quando rientra nella caverna, non tenta di stabilire relazioni amichevoli con gli altri prigionieri che libera, tenta di imporre agli altri prigionieri *l'esatta visuale* con cui giudicare gli avvenimenti. Tale è il rilievo dato da Arendt a questo passaggio da farle definire, contro l'indicazione di Platone, "tiranno" il re-filosofo. Questo è il punto in cui si compie la differenza d'interpretazioni tra Arendt e Heidegger: per quest'ultimo il percorso all'indietro del filosofo, il ritorno alla caverna e la sua fine tragica sono parte necessaria del percorso filosofico, perché si tratta in realtà di conoscere la verità del mondo; per Arendt al contrario "ciascuno di questi rivolgimenti è stato accompagnato da una perdita di senso dell'orientamento", in cui i filosofi "hanno perso quello che chiameremmo il loro senso comune" (PP, p. 30).

È pienamente dimostrata l'ipotesi interpretativa di Adriana Cavarero, che legge il mito della caverna come il luogo in cui il filosofo si fa "pittore di costituzioni" (Cavarero1999, p. 209): pittore nel senso che la fine del percorso (liberazione, uscita dalla caverna,

visione del vero mondo, rientro nella caverna, liberazione degli altri prigionieri) deve dimostrare che la caverna è solo una *rappresentazione fittizia*. Cavarero, tentando di superare il paradigma platonico sulla falsariga di Hannah Arendt, ne colpisce il primo presupposto: fittizia è in realtà non la caverna, ma l'*impossibilità di voltare la testa* per avere una visione *completa* dell'ambiente circostante da parte dei prigionieri della caverna -ed è un presupposto di Platone questo-; cosa incontrerebbe lo sguardo del prigioniero, se si potesse voltare?

Il fatto è che voltando la testa, i prigionieri si guarderebbero l'un l'altro, entrerebbero in relazione. Proprio questo tuttavia è proibito nel mondo della caverna (...) una proibizione che riguarda innanzitutto il guardarsi, il *vedere* l'altro. La caverna è un teatro specificamente visivo dove il suono riveste un ruolo secondario (...) i prigionieri parlano. Ma non *si* parlano. (Cavarero1999, p. 222)

Nella relazione d'amicizia è invece centrale la funzione della *voce* come elemento *sensibile* (la voce va sentita) e insieme *intelligibile* in quanto linguaggio. Da qui Arendt può riprendere il discorso per una "vita della mente" non pensata in piena opposizione alla "vita della *polis*" (Forti1994). Perciò nella seconda parte della Tesi mi occuperò della rilettura arendtiana della *Critica della facoltà estetica di giudizio*, da cui Arendt può ricavare una teoria dell'intersoggettività, là dove la riflessione filosofico-politica classica si è arrestata all'idea di amicizia.

Capitolo IV

Tra estetica e antropologia filosofica

Il percorso arendtiano attraverso la *Critica della facoltà di giudizio* richiede alcuni passaggi, che svolgerò negli ultimi tre Capitoli. In questi Capitoli verranno presi in considerazione rispettivamente: la nozione kantiana di piacere senza interesse, riletta come modalità di accesso dell'uomo nel mondo; il concetto di senso comune, che per Arendt diviene senso della comunità e modello di comprensione della pluralità; la rielaborazione della nozione kantiana di validità esemplare, di cui si mostrerà il legame con la categoria di natalità. In particolare, in questo Capitolo il piacere senza interesse (con le sue valenze politiche, mostrate da Arendt) sarà messo a confronto con il problema dell'*apparenza degli animali*, di cui Hannah Arendt si occupa all'inizio della *Vita della mente* (VM, pp. 108-111), per mostrare come il tratto qualificante dell'apparenza degli uomini sia la capacità di compiere azioni. Questo passaggio mostrerà come non sia sufficiente un'*antropologia filosofica* quale presupposto filosofico della teoria politica di Hannah Arendt, ma sia piuttosto necessario collocare questo presupposto in uno spazio d'incontro tra *estetica e filosofia politica*.

L'apparenza degli animali. Si è visto nel precedente Capitolo che emergono due questioni nel recupero arendtiano del concetto di apparenza: il ripensamento dello spazio pubblico e il modello di rappresentazione. La soluzione platonica è per Arendt quella di teorizzare la possibilità di uno spazio *ideale* della visione da contrapporre allo spazio *reale*. In realtà, secondo Arendt, il vero luogo in cui si concentra l'abilità di Platone nell'affermare la fondatezza della propria tesi è la *caverna*: solo ad uno spazio, inadeguato per definizione alla rappresentazione filosofica, è possibile contrapporre lo spazio ideale. Per Arendt si tratta di negare alla filosofia la legittimità di questo progetto di fondazione dello spazio politico: l'idea, secondo l'espressione di Cavarero, del filosofo "pittore di costituzioni" (Cavarero1999, p. 210).

Per Arendt al contrario l'emergere di uno spazio dipende dal darsi, sempre contingente, di un'azione politica: è l'azione che apre il mondo come *infra*. Lo spazio stesso diventa per Arendt non solo spazio della contingenza, ma è sempre *questo spazio contingente*. Nei Capitoli che seguiranno, dedicati alla rilettura delle *Lectures* arendtiane su Kant, mi concentrerò proprio su questi due temi: lo spazio inteso come spazio pubblico contingente; e la relazione attore-spettatore letta come una riformulazione del rapporto tra *vita activa* e *vita contemplativa*, solitamente messe da Arendt in netta contrapposizione l'una con l'altra. A questi due punti va premessa un'introduzione generale sul significato che assume in Hannah Arendt l'incontro tra estetico e politico ed in particolare il ruolo del "piacere senza interesse".

Tratterò il tema richiamando innanzitutto una parte poco studiata della *Vita della mente*, una parte su cui Arendt stessa si sofferma brevemente, quasi che costituisca niente di più che un *divertissement* con cui sceglie di aprire l'opera. Si tratta del problema dell'apparenza degli animali. Solo lo studioso italiano Luca Savarino ha dedicato attenzione al problema, oscillando nel giudizio tra il suo libro *Politica ed estetica* (Savarino1997, p. 123) ed un articolo più recente, dedicato all'antropologia filosofica della pensatrice (Savarino2003): nel libro Savarino fa rientrare il riferimento alle ricerche del biologo svizzero Adolf Portmann nella più generale critica che Hannah Arendt fa delle scienze moderne (VA, pp. 198-201); nell'articolo, a mio parere con maggiore attenzione a quello che Arendt scrive, recupera l'elemento di interesse che la pensatrice mostra per questo tipo di ricerca.

Portmann sostiene che non possiamo spiegare del tutto il comportamento animale in termini di funzionalismo e che qualcosa come una "funzione estetica" (Portmann1956, p. 294) presiede a diverse attività animali, dal corteggiamento a forme di lotta che sono in realtà insieme gioco e apprendimento delle modalità di lotta reali. Non interessa qui tanto verificare la validità scientifica oggi di ricerche risalenti agli anni '50, quanto mostrare la ricaduta di queste ricerche nel pensiero di Arendt. Arendt, su questo Savarino ha ragione, fu sempre scettica nei confronti della scienza: l'età moderna s'inaugura con il telescopio, cioè con la possibilità di proiettarsi in altri mondi, aprendo a quella specifica alienazione che nel pensiero arendtiano è la "perdita di mondo" (VA, pp. 183-189). Non a caso

Vita activa ha come sfondo il disastro atomico e l'illusione umana di avere nel cosmo infiniti mondi da colonizzare dopo aver distrutto la Terra (VA, pp. 1-2).

Le ricerche di Portmann non sono lette da Arendt attraverso la critica alla scienza e alla tecnologia e sono invece funzionali ad impostare il suo discorso sul carattere originario dell'apparenza (sul fatto l'essere si risolve completamente nell'apparire, al di là delle costruzioni della metafisica): Hannah Arendt attraverso Portmann arriva a far intendere che è possibile pensare un'apparenza *tra gli animali*; il problema dell'apparenza perde il suo ancoraggio metafisico, la centralità dell'uomo nel discorso filosofico. I fenomeni in cui si manifesta questa capacità animale di apparire sarebbero da ricondurre al fatto gli sforzi degli animali non sono tutti meramente rivolti all'assolvimento di uno scopo (quello che possiamo definire "carattere funzionale" dell'attività animale), tanto che gli animali si aprono spesso a forme di cooperazione e di comunicazione, come nel caso di alcune specie di uccelli i cui maschi organizzano corteggiamenti di gruppo delle femmine. Se gli animali, come gli uomini, appaiono, facendo emergere forse un mondo tra di loro, cade del tutto l'opzione aristotelica, ripresa da Arendt, dell'uomo originariamente destinato alla *polis* in quanto *zoon politikon* e tale in virtù del suo essere *zoon logon echon*? In *Vita activa* e in generale nei testi precedenti a *Vita della mente* la critica di Arendt non si è mossa tanto contro questi presupposti aristotelici, quanto contro la loro ricezione nella cultura romana, che ha tradotto *zoon politikon* come *animal sociale* e *zoon logon echon* come *animal rationale*.⁵ La mossa arendtiana è heideggeriana e consiste in un'operazione ermeneutica di risalimento al significato originario dei concetti nella lingua che li ha elaborati. Ora Arendt sembra invece aprire al problema dell'animalità ed in particolare dell'animalità dell'uomo, negando l'impostazione ermeneutica che si è data altrove.

Ma se gli animali appaiono nello svolgimento delle loro attività, dobbiamo chiederci quali attività compiono gli animali: dobbiamo in altre parole mettere in discussione il rapporto univoco entro cui Hannah Arendt pensa la relazione tra apparenza e azione in senso stretto (distinta da opera e lavoro). Gli animali "lavorano"? "operano"? o "agiscono"? Questa domanda porta

⁵ Per l'interpretazione di Arendt come aristotelica v. Volpi1987.

inevitabilmente ad una ridefinizione del rapporto tra le tre attività e del fatto che Arendt le abbia definite nel suo insieme la "condizione umana".⁶ Che cosa caratterizza l'umano in quanto tale? La mia proposta è che il tratto effettivamente caratterizzante l'umano in quanto tale, a partire dalla riflessione arendtiana, sia il fatto che l'uomo è capace di azione. La proposta necessita una precisazione: l'azione sarebbe il tratto caratterizzante della condizione umana, dal momento che gli animali appaiono e quindi sono dotati di una mobilità e di una capacità di rapportarsi in maniera articolata con l'ambiente, perché l'azione è un'attività in cui l'uomo mette a tema la semplice *contingenza*. Non si tratta, come nel caso dell'animale, di realizzare i propri scopi in maniera *creativa*: si tratta di *ritrovarsi* in un mondo e di *riconoscere* questa condizione come non meramente passiva.

Il problema può essere posto, seguendo un'indicazione arendtiana, nei termini della differenza tra *interno* ed *esterno*, tra sé e azione: per gli uomini, contrariamente agli animali, si tratta di poter dar conto di questa differenza tra un interno ed un esterno e insieme di poter costituire, a partire dall'azione, queste due dimensioni. Arendt in *Vita activa* non chiarisce se l'azione debba rivelare il "chi" dell'attore o costituire un mondo dell'azione, perché l'azione, nell'ipotesi che propongo che legge *La vita della mente* in continuità con *Vita activa*, è questa condizione originaria: l'azione è quel momento in cui l'uomo può darsi conto della propria *arche* (l'azione è "inizio" per Arendt, natalità), del fatto che egli appaia nel mondo.

Anche gli animali appaiono, afferma Arendt citando Portmann, ed il loro apparire è *Selbstdarstellung*, esibizione di sé, auto-esibizione (VM, p. 108). Ma è proprio l'incertezza nell'interpretare l'espressione di Portmann ad essere la spia per comprendere meglio cosa ha di mira Hannah Arendt; il *Selbst* indica il dispiegamento *all'esterno* di un contenuto *interno*, oppure l'esibizione libera, *autonoma* del proprio star già nella sensibilità? Si tratta di un'ambiguità che, nel modello arendtiano, trova una soluzione solo attraverso la nozione kantiana di "piacere senza interesse".

⁶ Il titolo in lingua inglese di *Vita activa* (non parlo di lingua originale per un'autrice come Hannah Arendt, tedesca che ha pubblicato in inglese, curando a volte, come nel caso di *Vita activa* la traduzione in tedesco dei propri scritti) è *The Human Condition*.

Antropologia filosofica? Si è visto come per Arendt, sulla scia delle ricerche del biologo svizzero Adolf Portmann, sia possibile pensare un apparire degli animali; è tuttavia necessario riproporre il problema della differenza tra animale e umano. Non a caso la ricezione piuttosto recente di questo aspetto del pensiero arendtiano è stata condotta sotto il segno di una ricollocazione del pensiero di Arendt nell'ambito dell'*antropologia filosofica* (Savarino2003). Arendt sente la necessità di mediare tra la filosofia tradizionale ed una teoria politica che evidentemente necessita sempre di più di un approdo filosofico; questo processo la porta ad incontrare l'estetica, disciplina recente, nata a partire dal problema della sensazione (con un'estensione sul problema dell'arte) e portata da Kant a piena legittimazione filosofica, ma che ad Arendt serve precisamente a riaprire la questione dell'umanità dell'uomo (v. TGP, p. 45).

Infatti la filosofia politica di stampo metafisico per Arendt compromette la possibilità di pensare adeguatamente la vita, il *bios* nel senso più autentico, dell'uomo, quello in cui quest'ultimo è capace di azioni degne di memoria. L'unica vera immortalità, avrebbero sostenuto i filosofi a partire da Platone, consiste nell'abbandono dell'azione, che non assicura il raggiungimento dell'eternità. Hannah Arendt in qualche modo forza un insieme di problemi che ha enucleato e partire soprattutto dal confronto con la tradizione metafisica per reimpostarli completamente non solo come teoria politica, ma come *filosofia post-metafisica*. In questo senso Hannah Arendt sceglie di collocarsi all'interno dell'approccio *critico* di Kant e in particolare del Kant della *Critica della facoltà di giudizio*: si potrebbe dire che quest'esigenza emerge in maniera chiara quando il problema dell'apparenza smette di essere quello di svincolarsi dall'opposizione essere/apparire, incontrando però nuove questioni, in particolare quello dello statuto dell'azione come forma di apparenza e la ridefinizione dell'umano. Su questo punto mi permetto una digressione, a partire da un'interessante notazione di Rudolf Makkreel, a proposito del tema che chiama della "vita dell'immaginazione" (Makkreel1990, p. 88). Makkreel propone una lettura nuova dell'impianto unitario della terza *Critica*; scrive infatti che:

Sebbene sia stato sorvolato dalla gran parte dei commentatori, l'idea di vita fornisce una prospettiva generale per comprendere le funzioni riflessive

dell'immaginazione. Quando Kant definisce la natura soggettiva dei giudizi estetici, aggiunge la significativa, ma largamente trascurata specificazione che le rappresentazioni sono riferite al sentimento di vita (*Lebensgefühl*) del soggetto. (...) Né il termine "vita" è limitato al suo significato biologico; è usato più ampiamente per trasmettere un senso di vitalità che comprende anche la nostra vita mentale. (Makkreel1990, p. 88)

Makkreel mostra che, contrariamente ad un'opinione diffusa, il fenomeno della vita non interessa Kant solo nella parte dedicata alla teleologia della *Critica della facoltà di giudizio* e che quindi non possiamo parlare di vita solo in riferimento ai "fenomeni biologici" (Makkreel1990, p. 89). Ma per far questo Makkreel deve presupporre una "vita mentale" (Makkreel1990, p. 88) o, detto in termini arendtiani, una *vita della mente*. Le attività di questa vita della mente sono tre per Hannah Arendt: pensiero, volontà e giudizio. La tripartizione può dar adito ad un parallelismo con Kant: il pensiero è la ragion pura, la volontà la pratica, il giudizio (questa è l'equazione meno contestabile) la kantiana *Urteilkraft*.

Non m'interessa tanto qui vedere se questa equazione tra Kant e Arendt sia esatta: piuttosto, a partire, dalla chiara identificazione del giudizio arendtiano con la facoltà di giudizio kantiana, interrogarmi sulla peculiare vita della mente incarnata da qualcosa che è implica tanto una facoltà della mente quanto una attività del corpo. Quella dell'immaginazione è una vita della mente che aspira a ricomprendere anche la vita biologica. Dal punto di vista arendtiano l'argomentazione di Makkreel va rovesciata: non è tanto da comprendere quanto la vita biologica sia riducibile a concetti, quanto che la vita della mente sia capace di offrire configurazioni della vita biologica. Il giudizio teleologico ci permette di pensare esseri dotati di vita, ma ci mantiene sempre vincolati ad una condizione riflessiva.

Lo sforzo arendtiano tra *La vita della mente* e le *Lectures* su Kant è a mio parere quello di restituirci un concetto di *comprensione* possibile solo perché l'uomo fa esperienza (è cioè ricettivo verso il mondo) nella misura in cui agisce, apporta qualcosa cioè di nuovo nel mondo. Al contrario Cangiotti (Cangiotti2005) ha sostenuto che nella trattazione arendtiana del rapporto tra pensiero e realtà (quello che chiamo "comprensione") si possono individuare *due distinte esperienze*: "l'esperienza sensibile (territorio affidato al conoscere)" e "l'esperienza «storica» umana" (Cangiotti2005, p. 38). Questo

perché sostanzialmente Cangiotti legge l'attività della comprensione (che è poi il giudizio) in continuità con la metafisica, che è "fallace" ma "significativa", nel senso che offre significato all'esperienza (Cangiotti2005, p. 33): la metafisica è fallace, come ci ha insegnato Hannah Arendt -questo è in sostanza l'argomento di Cangiotti-, ma è l'unico sistema valido di significazione che abbiamo a disposizione.

Questo porta Cangiotti a pensare la comprensione (e il giudizio) arendtiana come una forma di ermeneutica. Ma nel modello di giudizio arendtiano non c'è circolo ermeneutico, ma movimento verso una posizione più originaria: quello che ancora in *Pensare*, I Volume della *Vita della mente*, è pensato come "senso comune", che permette la coordinazione dei dati sensibili in vista della percezione dell'oggetto, nelle *Lectures* sul giudizio diventerà il *Gemeinsinn* kantiano, estremamente più ricco di funzioni e possibilità, pur mantenendo identico campo d'azione, la finitezza sensibile dell'uomo. Non c'è salto tra semplice esperienza ed "esperienze storiche".

Così Cangiotti, quando commenta la frase di Hannah Arendt: "Il nostro apparato mentale, benché possa ritrarsi dalle apparenze *presenti*, resta regolato sull'Apparenza." (VM, p. 104, cit. in Cangiotti2005, p. 33), compie l'errore di attribuire ancora la capacità regolativa di questo rapporto tra pensiero e apparenze a quelle esperienze speciali (il *thaumazein* ad esempio), che la metafisica aveva individuato come "inizio" della filosofia (VM, pp. 231-242). Una conclusione apertamente non arendtiana, che rende di nuovo plausibile l'ipotesi, se non di un essere, di "super-apparenze", da cui ricevere il *sensu* (non solo il significato) dell'esperienza in generale. C'è certamente un "dis-velato" (Cangiotti2005, p. 34) nell'orizzonte filosofico arendtiano, come ci ricorda Cangiotti; si tratta però di una dimensione largamente inesplorata nei suoi presupposti teorici. Il *self-displaying* arendtiano conserva di certo un'eco heideggeriana; ma Arendt rifiuta in maniera inequivocabile di mettere al centro del proprio pensiero categorie come essere o verità. Le categorie di Arendt sono pluralità e natalità e non investono il problema di pensare la verità delle cose, mirano solo a dar conto del mondo in quanto luogo dove l'uomo agisce (e perciò appare). Il fatto che l'apparire dell'uomo nel mondo dipenda dalla sua capacità di agire comporta che, se viene meno l'ipotesi ermeneutica di spiegazione di questo specifico

tratto umano, bisogna pensare che l'azione "disveli" in quanto sia essa stessa capace di dare senso alla *vita* umana secondo un ordine che distingue spazi e tempi *pubblici* da spazi e tempi *privati*. Una volta fatta questa assegnazione, possiamo pensare l'azione *nello* spazio pubblico e senz'altro *politica*; ma l'azione è in realtà originariamente la capacità di assegnare all'uomo queste sfere diverse, perché si possa costituire un *fondo* dell'apparire dell'uomo che non corrisponde più al fondamento della metafisica. Arendt ritrova questo fondo nel piacere senza interesse kantiano.

Rileggere le *Lectures* arendtiane sul giudizio estetico e la filosofia politica di Kant con Arendt significa cercare l'intreccio tra questi molteplici significati del termine "vita": l'*entrelacs* che Arendt rifiuta in Merleau-Ponty per il rischio di ricaduta nella metafisica (VM, p. 114), ma che offre un modello valido per comprendere la complessità di questo orizzonte di pensiero. La vita, in questo suo duplice vincolo interno ed esterno deve essere il risultato di uno *scarto* dalla mera vita biologica in favore di una vita *qualificata*, di cui non ci resta che domandarci se l'ipotesi, che Makkreel ritrova in Kant, di una "vita dell'immaginazione" come correlato riflessivo della *vita activa* sia valida e possa tener conto della *vita activa* come azione.

Avendo premesso questa lettura che della *Critica della facoltà di giudizio* dà Makkreel, posso ora rivolgermi all'intreccio tra *vita activa* e *vita contemplativa* nel pensiero di Hannah Arendt e alla sua ridiscussione nelle lezioni sul giudizio. La vita di cui parla Arendt è la vita del soggetto, che è soggetto insieme di azione e di esperienza: Hannah Arendt ritiene di ritrovare questo duplice aspetto nel piacere estetico in quanto piacere *disinteressato*. Questo passaggio assume la massima importanza nella prospettiva politica di Hannah Arendt (v. Garroni-Hohenegger2003, Velotti2003): cosa comporta in Arendt la scelta di caratterizzare il disvelamento del mondo nell'azione non tanto nei termini ontologici che avrebbe potuto mutuare da Martin Heidegger, quanto nei termini della distinzione tra sensazioni (private) ed il sentire come dimensione più formalizzata (pubblica, condivisibile)? Hannah Arendt tende ad interpretare il piacere estetico come felicità e scrive: "La felicità come condizione stabile e sicura è impensabile per l'esistenza terrena dell'uomo." (TGP, p. 49); la citazione è tratta dalla V *Session* delle *Lectures* su Kant e siamo nel vivo

della discussione dell'estetica kantiana. Arendt presenta Kant come un pensatore che non tenta di costruire una teoria antropologica del piacere (nonostante alcune citazioni che Arendt fa vengano dall'*Antropologia pragmatica*). Per meglio dire, la teoria antropologica del piacere di Kant non offre, secondo Arendt, alcun appiglio per costruirvi sopra una vera e propria filosofia: Kant è sostanzialmente un pessimista sulla possibilità del piacere di soddisfare l'uomo al punto che quest'ultimo si considererebbe in uno stato di *felicità* (TGP, pp. 46 e 49).

Per Arendt in una teoria del piacere senza interesse, che si colleghi con il problema di come il mondo si disvela all'uomo, ne va della possibilità di parlare della felicità (*delight*), distinta dalla mera soddisfazione (come invece traduce, a mio parere impropriamente, l'edizione italiana delle *Lectures*). A mio parere Arendt ripensa questo concetto avendo proprio in mente l'espressione tedesca che usa Kant: *uninteressiertes Wohlgefallen*, un piacere disinteressato legato non alla dinamica interna del corpo, ma alla possibilità di un'"esperienza della bellezza" (TGP, p. 49), all'apparire di qualcosa. Ovviamente per Arendt, quando parliamo di bellezza, parliamo di qualcosa che eccede il campo dell'arte (e che sarebbe perciò più appropriato non chiamare bellezza); poiché il suo discorso si concentra di più sulla facoltà del soggetto, il giudizio, che sull'oggetto che le compete, Hannah Arendt può fare a meno di giustificare il fatto di non trattare affatto la questione della bellezza nella sua interpretazione della terza *Critica*.

Il modo in cui Arendt vede il piacere disinteressato rimanda tanto alla "felicità di giudizio" di cui parla Giovanni Matteucci (Matteucci2005, p. 196), quanto alla "metaoperatività" di Garroni (Garroni-Fasoli2005, p. 28). Matteucci individua due tratti fondamentali del piacere senza interesse, legati tra loro: il "disimpegno ontico" (Matteucci2005, p. 196); ed un meccanismo "propedeutico" di "regressione", che comporta una "tendenziale marginalizzazione del godimento" (Matteucci2005, p. 197). In altre parole, il piacere senza interesse ha la tendenza a *sospendere* la semplice sensazione per rendere possibile un processo argomentativo retto dalla regola dell'*imparzialità* (TGP, p. 67). Ma Arendt, quando parla d'"imparzialità", già mira all'immaginazione e al *sensus communis*; questa discussione va perciò rimandata al prossimo Capitolo. M'interessa qui

mettere in rilievo che non si tratta, tuttavia, subito di un'imparzialità giuridica: il piacere senza interesse non fonda il fatto di essere tutti uguali di fronte alla legge. Sta a fondamento piuttosto della nostra capacità di comprendere le vicende altrui, sospendendo il nostro interesse personale. È quella che Arendt chiama a più riprese "imparzialità omerica": si tratta di un'imparzialità sostanzialmente *storica*, nel senso che ci permette di riconoscere la grandezza delle individualità in gioco in una vicenda, senza per questo dover rinunciare alla nostra "partigianeria". Matteucci ricorda da cosa il piacere senza interesse permette di distaccarsi; Garroni ricorda il vincolo che non può mai superare e che anzi rafforza, riprendendolo e rielaborandolo:

Ecco un punto di vista che può recare contributi notevoli sulla nozione di *homo sapiens* (...) il lavorare singolarmente pietre e produrre schegge di pietre da una pietra più grande che ne rappresenta la fonte. Ma è poi del tutto evidente a questo punto che anche l'operazione artistica è a dominante *metaoperativa*. Questo è infine, in termini più comprensibili, il cosiddetto disinteresse estetico. (Garroni-Fasoli2005, p. 28)

Ho volutamente inserito il riferimento all'interesse di Garroni per gli studi paleontologici, perché lo avvicinano all'ipotesi antropologica discussa qui. Il disinteresse diventa qui una "funzione di giudizio", come propone Matteucci sulla scorta di Beatrice Centi (Centi2002, Matteucci2005, p. 193) che ci permette di non essere del tutto presi dall'operazione che compiamo, di intravedere *nella situazione stessa* altre possibili configurazioni: di mantenere la funzione di spettatore anche quando agiamo, per dirla in termini più arendtiani. Questo ripensamento del disinteresse estetico permette un approccio meno rigido alle tre forme di *vita activa*: quando parliamo di lavoro, opera e azione non parliamo di tre regimi ontologicamente distinti. Agiamo (e non lavoriamo o operiamo) nella misura in cui è la nostra stessa attività a dischiudere orizzonti di senso, ad essere insieme operativa e metaoperativa: le altre attività dell'uomo sono, in qualche modo, già da sempre *prese* in questa apertura di senso (a meno di uno stravolgimento come quello che Arendt vede nella tecnologia moderna).

La vita della mente o le *Lectures* su Kant non preparavano un'antropologia filosofica, perciò: Arendt intendeva il suo ritorno alla filosofia in senso più generale; l'estetica tuttavia offriva ad Arendt una sponda molto interessante per ripensare il proprio paradigma di pensiero. Non qualsiasi estetica: l'estetica di Kant, perché è innanzitutto una *critica*, è cioè coinvolta in un progetto filosofico generale, che riguarda il superamento della metafisica; in questo progetto di superamento della metafisica, la *Critica della facoltà di giudizio* offre ad Arendt probabilmente l'unico tentativo di pensare una facoltà della mente che sia in relazione con il sensibile e la contingenza. E poiché questi sono per Arendt i tratti distintivi di ogni agire politico (il radicamento nella costituzione sensibile e contingente dell'uomo), Hannah Arendt ha gioco facile a parlare, interpretando la *Critica della facoltà di giudizio*, della "filosofia politica di Kant".

Esiste una filosofia politica di Kant? Arendt apre le sue lezioni sulla "filosofia politica di Kant" domandandosi proprio se sia reperibile una tale filosofia politica: "A differenza di molti altri filosofi" scrive infatti "Kant non ha mai scritto una filosofia politica" (TGP, p. 17). Secondo Hannah Arendt il problema resta marginale: significativo è l'apporto della "scuola" di Jaspers, in particolare del suo allievo Hans Saner, che scrive un *Kants Weg vom Krieg zum Frieden*; tuttavia Arendt, nonostante gli elogi a Jaspers e Saner, sembra poi seguire una strada del tutto autonoma nell'interpretazione di Kant. Il problema si pone subito come quello dell'assenza di una "quarta critica" (TGP, p. 17), in cui la politica, di cui Kant parla solo in brevi scritti sparsi, avrebbe trovato una fondazione trascendentale. Ma questo significa appunto che non è tanto in gioco una pratica, la politica, quanto la possibilità di un'attività della mente che abbia come suo oggetto la politica.

Resta emblematico che Arendt sgomberi subito il campo da un possibile equivoco: non intende occuparsi della filosofia del diritto di Kant, come questa è presentata nella *Dottrina del diritto*. Se si vuole "studiare la filosofia del diritto in generale" scrive "dobbiamo rivolgerci non a Kant, ma a Pufendorff o a Grozio o a Montesquieu" (TGP, p. 18). Il punto di vista di Hannah Arendt sulla filosofia politica kantiana è perciò fortemente

problematico: la nozione di diritto che ha Kant non sembra originale ad Arendt; d'altra parte non si può non riconoscere quanto questa nozione sia importante nel discorso politico kantiano. Se non esistesse alcun ruolo del diritto nell'orizzonte politico di Kant, allora Arendt non sarebbe nemmeno legittimata a parlare di "diritto di visita", di *Besuchrecht* nell'ambito di un corso di lezioni sulla filosofia politica di Kant (TGP, p. 29).

Non è possibile ritenere del tutto influente il diritto nella sfera politica. La *Dottrina del diritto* di Kant fa parte della *Metafisica dei costumi*. Qui siamo di fronte a due problemi: Kant, per Arendt, avrebbe dovuto impostare l'impresa critica nei termini di un distacco dalla metafisica senza alcun ritorno, mentre l'idea di poter tornare a fare metafisica, una volta chiariti i limiti della speculazione, ha dato adito per Arendt alla nascita dell'idealismo (TGP, p. 58) e di conseguenza ad un ritorno alla metafisica. L'altro problema è costituito dal fatto che il diritto fa inequivocabilmente riferimento alla ragion pratica.

La politica nel pensiero di Kant si troverebbe perciò stretta tra due ambiti concettuali forti che non permetterebbero un'articolazione autonoma del discorso politico: il diritto (sotto la legislazione della ragion pratica) e la storia. Quello della storia è un elemento ulteriore che discuterò solo più avanti e che qui mi serve solo per restituire il quadro delle difficoltà che affronta Hannah Arendt nella ricostruzione della filosofia politica kantiana. Scrive Arendt che:

nemmeno il concetto di storia sta al centro della filosofia kantiana, e noi dovremmo rivolgerci a Vico o a Hegel o a Marx se volessimo assumere la storia a oggetto d'indagine. (TGP, p. 18)³

Se sul diritto Kant poteva contare su dei precedenti, nel caso della storia con l'eccezione di Vico dovremmo rivolgerci alla filosofia venuta dopo Kant. Il caso della storia è più complesso e me ne occuperò solo più avanti; qui interessa mostrare il rapporto che la storia intrattiene con la sfera della morale (e di conseguenza del diritto). Scrive Arendt a proposito della concezione kantiana della storia:

La durata della vita dell'uomo come individuo è troppo breve per consentire lo sviluppo di tutte le disposizioni e possibilità umane; la storia del genere umano è pertanto il processo in cui "tutti i germi posti in essa dalla natura potranno conseguire un perfetto sviluppo (...)". Questa è "storia universale", vista in analogia allo sviluppo organico dell'individuo: infanzia, adolescenza, maturità. Kant non è mai interessato al passato; ciò che lo interessa è il futuro della specie (...) [la] natura (...) ha espulso [l'uomo] dal suo grembo materno (...) Questo è l'inizio della storia; il suo corso è il progresso e il suo risultato (...) è chiamato talora "cultura" talaltra "libertà" (...) e solo una volta, quasi incidentalmente (...) "socievolezza" (*Geselligkeit*). (TGP, p. 19)

In questo passo sono racchiusi gran parte dei temi kantiani che interessarono Hannah Arendt nel corso della sua trattazione: la dialettica natura/artificio nello sviluppo storico (v. Gandesha2003); la conseguente tensione tra disposizione naturale e incivilimento nella ricerca di una spiegazione del progresso storico; la definizione dello "scopo supremo" (TGP, p. 19) dell'uomo nella storia.

Probabilmente tutte e tre le risposte (libertà, cultura, socievolezza) sarebbero risposte valide al quesito sullo scopo ultimo della storia per Kant: Arendt sta tentando di articolare il discorso in modo da far emergere quale sia quella più strettamente connessa al problema della politica. Si può ritenere l'interpretazione arendtiana della filosofia politica di Kant semplicemente sbagliata o ristretta ad un aspetto decisamente minore del pensiero politico di Kant (v. Gonnelli1996, p. 162n), oppure pensare che si sia in cerca effettivamente della fondazione filosofica di un ambito *specificamente* politico in Kant. Naturalmente Arendt si muove con un doppio intento: non intende solo interpretare la filosofia politica di Kant, ma vuole trarne una lezione per la sua teoria politica.

Se la libertà fosse *sic et simpliciter* lo scopo della storia, il pensiero etico-politico di Kant si troverebbe di fronte ad una contraddizione: la libertà è per Kant "la condizione della legge morale" (Kant1997, p. 5), la cui "realtà [*Realität*] (...) è dimostrata mediante una legge apodittica della ragion pratica" (Kant1997, p. 3). Il problema della fondazione trascendentale della libertà dell'agire riguarda il singolo e la questione filosofica della storia (se sia possibile pensare o meno un senso della storia) riguarderebbe il

³ Per il rapporto di Arendt con Vico v. Terenzi2002.

passaggio dall'individualità alla pluralità. È però un passaggio più complesso che non la semplice moltiplicazione per x individui della libertà e dell'autonomia del singolo. Kant stesso d'altra parte distingue "stato civile sotto il profilo giuridico (politico)" e "stato civile sotto il profilo etico". Il primo è retto da "leggi pubbliche di diritto (che sono tutte leggi della costrizione)", mentre il secondo è sotto "semplici leggi della virtù" (Kant1985, p. 101). Si propone per questo a Kant il problema del legame necessario tra la legge, all'origine di una società civile, e la minaccia della pena come fondamento del rispetto della legge (Kant1999a, pp. 35-37). Kant non oscilla nella soluzione: nella *Religione*, come già nelle *Idee*, la giustizia con le sue punizioni, anche se avesse un'origine illegittima e ingiusta, è l'unico fondamento possibile per una società ordinata.

Sarà il progresso storico a gettare una luce diversa sull'origine della società: giunto alla civilizzazione, l'uomo potrà volgere indietro lo sguardo e ripensare anche la più terribile epoca storica come *sensata* rispetto al risultato. È qui che entra in gioco il secondo termine usato da Kant per definire lo scopo ultimo della storia: cultura. Ma a questo punto la filosofia della storia kantiana assume una fisionomia per nulla univoca e lineare: si tratta piuttosto di una felice complessità, in cui istanze diverse si devono tenere non tanto in una ricomposizione, quanto in un movimento del pensiero.

Kant infatti, introducendo il termine "cultura" (Kant1999, pp. 132-134), non elimina affatto il riferimento alla libertà: la libertà dei singoli *resta* lo scopo del progresso, ferma restando l'esigenza di pensare questa libertà all'interno di una società civile che nasce, in fondo, per nient'altro che per tutelare questa libertà. In questa ottica l'impostazione tutto sommato liberale di Kant appare in una luce meno scontata e certamente più interessante per una pensatrice forse libertaria, ma certamente non liberale, come Arendt. Proprio perché la storia riguarda un aspetto esteriore della vita umana come la cultura, della "religione sulla terra (...) non può pretendersi alcuna *storia universale*, riguardante il genere umano" (Kant1985, pp. 135-136), perché solo della storia "civile" può pensarsi una filosofia della storia *positiva*. È lungo la linea in cui è possibile articolare la ricerca di una tale filosofia della storia "positiva" che va letta l'interpretazione arendtiana della *Critica della*

facoltà di giudizio in relazione agli scritti politici di Kant. Questa affermazione risulta in parte eccentrica rispetto al quadro generale del pensiero di Hannah Arendt: infatti la vicenda della filosofia della storia non è altro che modo di rilanciare la posta della filosofia politica; entrambe puntano a restituirci un'immagine del mondo nei termini di *processo rappresentabile*. Com'è già stato analizzato fin qui, il confronto di Arendt con la tradizione della filosofia politica si è concentrato su un punto: il filosofo politico, poiché non è uno specialista ma è *il* filosofo che si occupa di politica, cade nel paradosso di voler compiere l'azione politica per eccellenza, che costituisca l'*arche* dello spazio politico, negando allo stesso tempo le condizioni fondamentali dell'azione, natalità e pluralità.

Proprio a questa carenza sembrano voler rispondere le *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Qui Hannah Arendt interpreta il ruolo del filosofo nella scena pubblica come quello di un semplice *spettatore*, senza che questa forma moderna (e contingente) di *theoria* possa tradursi in *praxis*, o peggio distorca la *praxis* in *poiesis*. Pure è la storia a interessare questo filosofo dell'età moderna e la storia porta con sé il rischio di spostare questo impulso a normativizzare dal piano dell'azione al piano del sapere, inteso come *scienza* capace di regolare e prevedere gli eventi storici (e quindi l'azione spontanea dell'uomo).

È interessante sottolineare un dato: Hannah Arendt non scrisse mai la terza parte della *Vita della mente*, che doveva essere dedicata al *Giudizio*. Tuttavia non si sarebbe trattato, dal punto di vista editoriale, di un III Volume, ma solo della continuazione del II Volume, dedicato al *Volere*. Non voglio qui entrare nella questione piuttosto complessa di come si sviluppi la riflessione arendtiana sulla volontà ed il suo legame con il pensiero di Agostino, tema che le è stato caro fin dai tempi della ricerca di dottorato, condotta sotto la guida di Jaspers (Arendt1929). Mi limito ad una notazione: nel momento in cui, nel testo, Arendt dovrebbe passare a trattare il *Giudizio*, sottolinea qual è il punto di raccordo tra queste due attività; scrive:

La capacità stessa di cominciamento 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.

(...) siamo *condannati* a essere liberi in ragione dell'essere nati (...) 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 implicato nei nostri giudizi "mi piace" o "non mi piace". (VM, p. 546)

Questo passo è ricchissimo di implicazioni di cui intendo per ora sottolinearne una sola, per restituire il senso di come in epoca moderna la filosofia della storia nasca e subito tenda ad occupare il posto della filosofia politica. La filosofia politica classica (platonica, metafisica) ha fallito nel suo tentativo di sostituire la *praxis* con la *theoria*; la condizione meramente spettatoriale in cui si pone il filosofo della storia permette, almeno in prima battuta, di riconoscere tutta la forza dirompente dell'azione in quanto "natalità", in quanto *immediatezza*.

Il rischio di normativizzazione della filosofia anche in questo approccio è stato denunciato da Arendt ed è già stato ricordato. Tuttavia, ancora in Kant perlomeno, è possibile pensare (ed è proprio quello che tenta di fare Arendt) che la filosofia non intenda sostituire o imbrigliare la storia in una griglia, metafisica o "scientifica". Con questa idea che il giudizio sia una facoltà eminentemente politica, viene sottinteso che il giudizio può articolare una *risposta* concettuale all'immediatezza dell'azione politica. Risposta che, per ora, definisco con le parole di Pietro Montani, là dove intende ridiscutere i limiti del racconto oltre i confini della letteratura (grazie al cinema): *intermediazione originaria* (Montani 1999, p. 14, corsivo dell'A.). Ogni immediatezza presuppone, in realtà, già da sempre un'*inter-mediazione*, una mediazione, cioè, non di carattere concettuale, ma, per così dire, stipulata già nello spazio dove si svolgerà l'*inter-azione*.

In questo modo del tutto peculiare mi sembra che Hannah Arendt si attrezzi a rispondere alla svolta moderna del rapporto tra filosofia e politica: per usare le parole di Eric Weil, che la storia per i moderni, al contrario della politica per gli antichi, diventa un *problème philosophique* e non è più solo un *problème pour les philosophes* (v. TGP, p. 49). Con questi presupposti per Hannah Arendt è possibile cercare un fondamento filosofico del politico

(valido tanto per la politica quanto per la storia), dal momento che ha trovato nella facoltà di giudizio un'attività della mente, così come Kant l'ha trattata, capace di *regolare* i propri concetti sull'immediatezza dell'azione, conservando una capacità di comprensione dei fatti storici.

Capitolo V

Community Sense

Una problematica intersoggettività. È chiaro ormai che l'interpretazione arendtiana della *Critica della facoltà di giudizio* mette al centro la questione dell'intersoggettività come tentativo di dar conto della "mondanità" dell'uomo. Questo punto è colto con chiarezza nelle *Lectures*, in cui Hannah Arendt fonda a partire dai paragrafi 39, 40 e 41 della terza *Critica* un proprio modello d'intersoggettività estetica. D'altra parte, un lettore delle maggiori opere della pensatrice non potrà sfuggire all'impressione che, quando Arendt parla di azione politica, non si occupa se non di sfuggita del suo oggetto, dei suoi mezzi e delle sue finalità.⁷ L'azione è un modo, anzi il modo nella prospettiva di Arendt, della rivelazione del soggetto. In questa espressione non possono non essere colti tanto il debito con Heidegger, quanto la profonda differenza dal suo pensiero, che difficilmente avrebbe potuto accordare questa importanza al soggetto. Ma fino ad un certo punto la critica heideggeriana della soggettività viene condivisa da Arendt, che è consapevole dei rischi di una trasformazione "operativa" del mondo, che dovrebbe avvenire anche attraverso una sua totale rappresentabilità.

Allo stesso tempo Hannah Arendt non vuol rinunciare al tema della responsabilità del singolo nei confronti del mondo: se il mondo è il luogo di un incontro *tra* gli uomini, lo è in virtù dell'apporto che *ciascuno* dà attraverso l'azione: l'azione non è un contenuto che riempie il mondo, è una modalità di *apertura* del mondo. Questa doppia ipoteca (mantenere un punto di vista soggettivo e dar conto dell'idea di mondo come apertura) impegna Arendt proprio sulla strada della ricerca di un modello d'intersoggettività. Per questo il discorso mantiene il doppio registro dell'estetica e della storia: già nei saggi di *Tra passato e futuro* ce n'era uno dedicato al concetto di storia, in cui la soluzione arendtiana era narrativa: le singole *stories* individuali andavano tutte insieme a formare la grande *History* umana. Il problema del particolare è, a questo livello, già risolto: le differenti storie particolari contribuiscono a formare un universale, o generale come avrebbe preferito Hannah Arendt, (Beiner1990, p. 210n) la cui flessibilità è data proprio dalla capacità della struttura di accogliere dentro di sé storie diverse, preservandone quanto più possibile la particolarità.

⁷ Su questo punto è illuminante Arendt2001, p. 99.

In queste ultime *Lectures* mi pare che Hannah Arendt presenti chiaramente un problema in parte nuovo: la distinzione tra contingente e particolare. Lo sguardo che richiede Hannah Arendt non è solo quello del classificatore, che può avere come ideale quello di trovare una classe sufficientemente ampia da raccogliere tutti i suoi oggetti, salvando le specificità di ognuno. Lo storico "arendtiano" è anche qualcuno capace di scoprire un nuovo oggetto di studio. Ma, per fare questo, ha bisogno di una struttura della contingenza che gli permetta di riconoscere dei caratteri di organizzazione interna dell'evento storico, anche là dove questi non rimandano ad una comprensione immediata. Si può comprendere facilmente la differenza che c'è tra intersoggettività e universalità per Arendt: l'universalità della ragione (e della morale per Kant) è qualcosa che deve valere *per ogni caso* simile, indipendentemente dalle circostanze.⁸ Nel giudizio estetico, invece, si può pretendere solo una "comunicabilità universale" come "vocazione naturale degli uomini" (TGP, p. 64). Si può bollare questa posizione arendtiana come forma blanda di universalismo;⁹ ma, anche accettando questa posizione, è possibile indagare come funzioni il procedimento per cui un'istanza universale si traduce in un caso particolare. Un, pur minimo, riconoscimento del problema lo compie Kant stesso in uno dei saggi dedicati principalmente a problemi di politica e storia, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, quando scrive che:

non si dice *prassi* una qualsiasi pratica, ma solo quell'attuazione di un fine che venga pensata come applicazione di certi principî dell'agire, rappresentati in generale.

Che tra la teoria e la prassi sia richiesto anche un termine medio di congiunzione e di passaggio dall'una all'altra, per quanto perfetta sia la teoria, è evidente: infatti al concetto intellettuale che contiene la regola deve aggiungersi un atto della facoltà di giudizio.

(Kant1999a, p. 123)

L'ultima Sezione di questo saggio si occuperà della storia, in aperta polemica con Mendelssohn, che non crede nella possibilità di rintracciare un disegno progressivo nel corso delle vicende umane (Kant1999a, pp. 153-159). Un qualche ruolo della facoltà di giudizio dev'essere perciò riconosciuto all'interno della filosofia della storia kantiana. Makkreel ne ha offerto una chiave di lettura ermeneutica: il giudizio fornirebbe un "orientamento trascendentale" nei fatti storici (Makkreel1990, pp. 154-172). Lo stesso

⁸ Questo aspetto della morale kantiana emerge molto bene nel saggio "Su un preteso diritto di mentire per amore degli uomini" (in Kant1999a, pp. 209-214).

⁹ Un'autrice come Seyla Benhabib è brava tanto nel mettere in luce aspetti nascosti del pensiero di Hannah Arendt, quanto nel criticarne le posizioni, in nome di istanze maggiormente universaliste: v. Benhabib2006.

Kant, poco dopo il passo citato, richiama le figure del medico e del giureconsulto, professioni entrambe dotate di una propria ermeneutica. L'impostazione ermeneutica (e sostanzialmente gadameriana) del tema del giudizio politico è stata data da uno dei più autorevoli studiosi della materia, Ronald Beiner, curatore delle *Lectures* arendtiane (v. Beiner1983). Tuttavia, almeno per quel che riguarda l'interpretazione arendtiana di Kant, mi sembra più proficuo sottolineare maggiormente l'aspetto trascendentale su quello ermeneutico, proprio per salvare dell'intersoggettività arendtiana proprio questo riferimento al soggetto, che non viene del tutto meno.

D'altra parte, l'assimilazione al giurista o al medico (v. TGP, p. 59) è insoddisfacente rispetto al compito dello "storico filosofico", come Kant usa chiamare il filosofo alle prese con la storia. Non si tratta di emettere un parere o una sentenza su un caso o formulare una diagnosi: Kant vuole difendere le ragioni del suo ottimismo sul corso storico. Il corso storico conosce avanzamenti e regressi, ma *nel suo insieme* procede verso il meglio: questa è la posizione kantiana. Tuttavia, non siamo autorizzati a considerarlo come un *avvicendamento meccanico* di epoche positive e di epoche negative: altrimenti il modello kantiano assomiglierebbe fin troppo a quello di Mendelssohn, da lui criticato (Kant1999a, pp. 153-159; Mendelssohn1990). Kant spiegava questa concezione della storia con una metafora già presente in uno scritto di Pietro Verri che gli era noto (Verri1929):

Assistere per qualche tempo a questa tragedia può essere forse toccante ed istruttivo; ma infine deve pur calare il sipario. Perché alla lunga diverrebbe una farsa; e se gli attori non se ne stancano, perché sono pazzi, se ne stanca lo spettatore (Kant1999a, p. 154)

L'unica differenza del modello kantiano sarebbe consistita nel fatto che la storia sarebbe finita con esito positivo, suscitando cioè un sentimento piacevole (la realizzazione di uno stato di felicità) o almeno di approvazione (il castigo); questa soluzione, però, non soddisfa affatto Kant. Si tratta, allora, per Kant di attribuire all'evento contingente la capacità autonoma di evocare una regola del suo svolgimento. Hannah Arendt fa perciò lavorare insieme il più tardo degli scritti politici kantiani, pubblicato come Seconda Sezione del *Confitto delle facoltà*, con la *Critica della facoltà di giudizio estetico*: da un lato la Rivoluzione francese, come evento che s'impone agli occhi dello spettatore tanto da fargli pensare che la storia proceda verso il meglio; dall'altro il problema della comunicabilità. Anche qui Kant offre un indizio a favore di quest'intreccio nel paragrafo

60, che chiude la prima parte della terza *Critica* e in cui Kant dice chiaramente che occuparsi del bello artistico consiste:

Nella cultura delle facoltà dell'animo mediante quelle conoscenze preliminari che si dicono *humaniora*, presumibilmente perché umanità significa da una parte l'universale sentimento di partecipazione, dall'altro la facoltà di poter comunicare (...) le quali proprietà, collegate, costituiscono quella socievolezza (...) mediante la quale essa si distingue dalla limitatezza animale. Sia l'epoca, sia i popoli, nei quali l'impulso attivo alla socievolezza regolata da leggi, per cui un popolo costituisce un corpo comune duraturo (...) dovette innanzi tutto inventarsi l'arte della comunicazione vicendevole delle idee (...) (Kant1999, p. 190)

L'impegno che deve affrontare Hannah Arendt è perciò quello di portare avanti quest'indicazione kantiana: si tratta, rispetto alla sua riflessione teorica precedente, di riprendere il tema già affrontato in maniera sparsa del giudizio e di distinguerne meglio i confini rispetto ad un'altra funzione già analizzata: quella della narrazione (v. Bazzicalupo2005, Greblo1990). Abbiamo già visto nei Capitoli precedenti che per Hannah Arendt la funzione narrativa è essenziale per restituirci le linee-guida entro cui una certa esperienza storica si muove: Omero raccontando la guerra di Troia, Virgilio il viaggio di Enea, ci hanno fatto conoscere la specifica concezione della politica rispettivamente dei greci e dei romani. Eppure sembra che proprio l'esperienza narrativa rimandi all'esperienza di un "fuori", di qualcosa che eccede i confini delineati per l'azione politica. Alessandro Dal Lago ha di recente colto con molta chiarezza che l'esperienza della guerra costituisce un nodo impensato della riflessione di Hannah Arendt e che l'esperienza politica paradigmatica per Arendt, l'Atene del V secolo, ha in qualche modo tentato di fare a meno di un narratore, per "narrarsi da sé" direttamente attraverso le proprie imprese (Dal Lago2006). Gli ateniesi dell'epoca, nelle parole di Pericle che Tucidide ci tramanda, esprimevano la sicurezza di essere capaci di avere *euteleia*, che Arendt traduce liberamente con "giudizio" (PF, p. 276).

Beiner ha ragione quando dice che la facoltà politica di giudizio analizzata in quegli anni da Arendt -ad esempio in *Verità e politica*, in cui l'immaginazione è interpretata come *representative thinking* (Arendt1995, p. 48) è un giudizio tutto orientato a definire i caratteri della deliberazione. È un modello, come già si preannunciava nella citazione tucididea, che non riconosce alcuna eccedenza rispetto allo spazio politico; mentre, a mio parere, Arendt tenta sempre più di recuperare al politico una capacità inclusiva, che sottintende però il darsi di un "altro" dalla politica (v. Esposito1996). Il frutto più evidente di questa riflessione sono le meditazioni sulla condizione ebraica, che non a

caso abbracciano una serie di figure spesso poco politiche e più letterarie o in senso lato artistiche (Rahel Varnhagen, Heine, Chaplin).

Nelle *Lectures* -e qui seguo la lezione di Beiner- l'interpretazione del giudizio cambia completamente di segno: ma non si tratta tanto di ridefinire, come vuole Beiner, la funzione di spettatore, quanto di capire il fondamento di esperienze mai del tutto eludibili dalla politica. Credo che in questo senso le, pur interessanti, considerazioni di Lyotard, contenute in un saggio piuttosto critico di questo aspetto del pensiero di Hannah Arendt, *Sopravvissuto* (Lyotard1999), non colgano nel segno, almeno rispetto al pensiero arendtiano. Per Lyotard, termine unico della possibilità di una testimonianza (cioè che ci sia un luogo dove qualcuno testimonia e qualcuno ascolta la testimonianza) è la figura del sopravvissuto, di colui che si costituisce come l'unica voce che ci viene da un mondo ormai distrutto.

Della testimonianza non può mai, per questo motivo, essere istituita una *regola*. Al contrario il percorso arendtiano mira proprio a definire la possibilità di una tale regola, con tutto il rischio di una deriva "salutista e umanista", denunciata da Lyotard (Lyotard1999, p. 77). Alcuni articoli della studiosa di letterature comparate Gayatri Chakravorti Spivak (Spivak2006) mettono in pratica l'intuizione arendtiana di applicare l'immaginazione ai fenomeni socio-politici: Spivak si occupa ad esempio del modo che hanno le contadine della sua regione, il Bengala, di riutilizzare e rivedere le antiche canzoni popolari in funzione delle nuove esperienze con cui si devono confrontare all'interno di quei processi di solito noti come globalizzazione. Il processo di elaborazione dell'immaginazione porta alla formazione di una nuova *immagine* del quadro storico: di immagine "malgrado tutto" dell'Olocausto parla Didi-Huberman, facendo anche riferimento ad Arendt (Didi-Huberman2004); mentre Borutti predilige, nel quadro di un intreccio tra scienze storiche ed estetica, il concetto di "figura finzionale" (Borutti2006, pp. 4-5).

Tutte queste riflessioni (Spivak, Didi-Huberman, Borutti) sono spunti importanti per capire il filone di studi che Arendt ha contribuito ad aprire, incrociando un testo come la *Critica della facoltà di giudizio* con considerazioni di natura storica o politica. Alcuni di questi studiosi (Spivak e Didi-Huberman) tengono conto di Hannah Arendt, altri (Borutti) no: è, tuttavia, innegabile che questo filone di studi si apre, negli ultimi trent'anni, grazie a quest'intuizione di Arendt. Bisogna, però, distinguere i tratti specifici del modello arendtiano.

Possiamo dire che l'analisi arendtiana si ferma pressappoco al paragrafo 41 della terza *Critica*: la *Critica della facoltà teleologica di giudizio* è evocata quasi solo per distinguere un ambito diverso, quello in cui gli uomini sarebbero considerati come "specie"; Arendt tenta di pensare l'attore politico, nelle *Lectures*, sulla falsariga della figura dell'artista, ma, come si vedrà nell'ultimo Capitolo, questo costituisce l'aspetto più problematico della riflessioni arendtiane su Kant. Da queste primissime considerazioni formali traggio subito una conclusione: ad Arendt interessano il *soggetto* e le sue modalità di *comprensione*. Il tema della comprensione sta acquistando sempre più spazio nell'interpretazione del pensiero di Hannah Arendt, da quando Jerome Kohn, curatore del lascito arendtiano, ha dato il via alla pubblicazione di una serie di raccolte di saggi, di cui il primo titolo uscito fu appunto *Essays in Understanding* (saggi sulla comprensione). La lettera, raccolta in questo volume con il titolo *Una replica a Eric Voegelin* (Arendt2003, pp. 173-180), rimanda proprio al tema della comprensione storica: per Arendt sarebbe impossibile avvicinare, ad esempio, il tema della condizione operaia nell'Inghilterra del XIX secolo, se non potessimo, con un'operazione dell'immaginazione, immedesimarci in qualche modo. Arendt è però contraria ad ogni forma di empatia: non si tratta di riprodurre in noi, come se fosse genuinamente un nostro sentimento, il sentimento del nostro simile. Questo modo d'intendere la comprensione ha un nome per Arendt: si chiama *fraternité*, "fratellanza", ed è un sentimento portato in auge dalla Rivoluzione francese. È la condizione del *paria*, dell'ebreo ormai uscito dalla tradizione ma che rifiuta l'assimilazione nella società, a mettere in luce tutta l'ambiguità di questo stato:

La compassione (...) giocò un ruolo così straordinario nella scoperta di una natura umana comune a tutti gli uomini ideale di base di un sentimento che, raggiungendo tutto il genere umano [*mankind*], stabilirebbe una società in cui gli uomini potrebbero effettivamente divenire *fratelli*. (Arendt1968, p. 14)

Questo sentimento non pone la questione della comunicabilità, come invece fa il giudizio di gusto; mi sembra perciò possibile portarne avanti la critica a partire dalle considerazioni che Hannah Arendt fa, nelle *Lectures*, sul paragrafo 39 della *Critica della facoltà di giudizio*. Le semplici sensazioni, scrive Arendt interpretando il paragrafo:

sono private (...) nessun giudizio vi è coinvolto: siamo meramente passivi, abbiamo *reazioni*, non siamo spontanei come quando immaginiamo deliberatamente qualche cosa o riflettiamo intorno a essa. (TGP, p. 107, corsivo mio)

Kant d'altra parte aveva esemplificato questa condizione con il seguente esempio:

Così non può essere comunicata a chi manca del senso dell'odorato questa specie di sensazione; e, anche se non gli manca, non si può essere sicuri che egli abbia, di un fiore, proprio quella medesima sensazione. (Kant1999, p. 128)

Ci sono due aspetti. Il primo è, potremmo dire, fisiologico: l'altro individuo potrebbe essere incapace, momentaneamente o permanentemente, di far uso dell'olfatto in maniera corretta (se l'esempio fosse fatto sul senso della vista, potremmo pensare ad un daltonico). Il secondo è quello che interessa Hannah Arendt: si tratta di superare l'incomunicabilità della sensazione. Quello che interessa Arendt è segnare il passaggio da una sensazione riconosciuta quanto agli aspetti esteriori dell'oggetto (che emergono dallo scambio d'informazioni tra due soggetti) all'*accordo* di intelletto e immaginazione che produce, o meno, il sentimento di piacere.

Come accordare sensazione e immaginazione, senza che la prima produca sensazioni piacevoli, ma irrimediabilmente private, e l'altra non si abbandoni ad una produzione fantasiosa di immagini, cioè mantenga l'accordo con l'intelletto? È possibile collegare una sensazione, piacevole o spiacevole, ad un oggetto del tutto immaginario? Hannah Arendt ha in qualche modo analizzato questa possibilità nelle varie figure della condizione ebraica moderna, tutte accomunate -e lo studio su Rahel Varnhagen ne è l'esempio maggiore (Arendt1988)- da una perdita di realtà come risposta ad una sensazione di sgradevolezza. Il tratto fondamentale di questo fenomeno storico è di scambiare una realtà sgradevole con un "mondo di sogno", di cui lo *Schlemil* (Arendt1981), la figura semi-mitica in cui si riconosce quest'ebreo *paria*, può considerarsi addirittura sovrano.

Senza voler entrare nel merito di questi aspetti certo del suo pensiero, conviene forse ricordare qual è l'obiettivo principale della teoria politica di Arendt: la riscoperta dell'azione e dello spazio politici. Inevitabilmente nei suoi discorsi fanno capolino temi come l'ineguaglianza giuridica o sociale (rispettivamente: questione ebraica e questione sociale); tuttavia, anche quando si occupa di movimenti di rivendicazione *lato sensu* sociale, Arendt lo fa mirando ad individuare il momento di formazione dell'azione: quella sorta di risveglio della pluralità che caratterizza, a suo dire, tutti i grandi eventi politici della modernità.

Fatta questa premessa, diventa più chiaro come la critica arendtiana alla modernità non si possa risolvere nella critica alle condizioni materiali di esistenza degli individui, ma

debba comprendere la rappresentazione che questi se ne sono dati. Per questo, la strategia arendtiana non passa per un ripensamento dell'oggetto (la ghetizzazione o lo sfruttamento del lavoro), ma attraverso un *potenziamento del soggetto*, pensato come radicato, per sua stessa costituzione, in una rete intersoggettiva, che lo dota di una più forte auto-comprensione.

Non è tanto l'oggetto come opera dell'immaginazione ad interessare Arendt, quanto un'*ampiezza dello sguardo*, che dovrebbe risultare da un'operazione di rimodellamento dell'immaginazione sulla sensazione. Non a caso Arendt riconduce l'interesse di Kant per la Rivoluzione francese entro i limiti dell'ultimo paragrafo della *Critica della facoltà di giudizio estetico* (non citato da Arendt, ma che riassume chiaramente i motivi del suo interesse per la filosofia politica di Kant, tutti incentrati sul tema della comunicabilità); mentre non concede alcuno spazio alla pur importantissima nota al paragrafo 65 -ci troviamo già nella parte dedicata alla teleologia-, in cui Kant propone l'importante accostamento tra Stato repubblicano ed organismo:

Si può viceversa gettare una luce, mediante un'analogia con i suddetti scopi naturali immediati, su un certo legame che però si incontra più nell'idea che nella realtà. Così, nel caso di una totale trasformazione, recentemente intrapresa, di un grande popolo in stato, ci si è spesso serviti assai opportunamente della parola organizzazione per l'istituzione di magistrature, ecc., e addirittura di tutto il corpo dello stato. Infatti ogni membro in un simile tutto deve certo essere non solo mezzo, ma anche nello stesso tempo scopo, e, contribuendo alla possibilità del tutto, essere determinato a sua volta secondo il posto e la funzione mediante l'idea del tutto. (Kant1999, pp. 208n-209n)

Si tratta di un'indicazione importante, perché offre un'indicazione opposta a quella del saggio sull'illuminismo del 1784, in cui lo Stato era paragonato ad una *macchina* (Kant1999a, p. 47). Nel 1784, però, Kant si sta occupando non di uno Stato repubblicano, ma assoluto, e sta definendo gli spazi d'azione di uno spazio pubblico di discussione, che sarà quello che interesserà Hannah Arendt (TGP, pp. 55-64).

Anzi, questa figura d'intellettuale critico della società, capace di tenere aperto uno spazio pubblico di discussione, appare ad Arendt una ripresa della "maieutica" socratica, che si avvale, nel suo filosofare pubblico, di una *techne diakritike* (TGP, p. 59); il che potrebbe quasi far pensare ad una ripresa del tema di una "cittadinanza socratica" come possibile modello di una partecipazione del filosofo alla vita pubblica. Rispetto all'impostazione platonica del rapporto tra filosofia e politica, il recupero di una dimensione politica originaria alla filosofia -di cui ho tracciato il percorso nei primi Capitoli- passa solo in

parte attraverso la rilettura della figura di Socrate: in particolare, lo si vedrà nel prossimo paragrafo, nel giudizio emergerà prima la questione formulata da Socrate del "pensare in modo conseguente" e solo in seguito quella dell'"ampliamento di mentalità".

Gemeinsinn e infra. Hannah Arendt, citando Kant, dà il massimo rilievo al fatto che l'intellettuale attento al dibattito pubblico fa parte di una "società cosmopolitica" (TGP, p. 63): "lo studioso non coincide con il cittadino", ma entra a far parte di una "comunità di tutt'altro genere". "Comunità" è il termine chiave che caratterizza tutto il percorso kantiano di queste *Lectures*, fino a quella traduzione libera di *Gemeinsinn* che Arendt ci offre e che suona, in inglese, *community-sense* (TGP, p. 109). Alle luce del percorso fatto fin qui, mi sembra che si possa ragionevolmente proporre per questa interpretazione del *sensus communis* kantiano una chiave di lettura non comunitaria, non mirante cioè a supportare le ragioni di un corpo politico pensato come comunità coesa, fondata su valori comuni.

Il termine *community* rimanda a mio parere al significato meno usuale della parola e ad un'avventura terminologica, i cui primi passi risalgono al termine greco *koinonia*, come emerge con chiarezza dal saggio di Arendt intitolato *Socrates* (PP, pp. 14-17) Si tratta cioè di ridefinire i termini dell'amicizia politica, riorientandola a partire dal concetto di "cosmopolitismo" per fondarla nel giudizio di gusto.¹⁰ Nel discorso per il conferimento del Premio Lessing, Hannah Arendt aveva fatto riferimento all'amicizia come a quel sentimento più sobrio, da contrapporre alla fratellanza come unico vero sentimento "politico", in quanto mira ad una relazione tra individui che preserva sempre l'autonomia del "pensar da sé" (Arendt 1968, p. 10). Si tratta ora di collocare la possibilità di questo intessere relazioni in una facoltà della mente: l'immaginazione. Il paragrafo 39 della *Critica della facoltà di giudizio* era stato per Arendt lo strumento per mostrare l'impossibilità di un rapporto solipsistico con il mondo. Il paragrafo 40 deve infine fornire la base per pensare questa modalità radicalmente intersoggettiva di essere al mondo: il *Gemeinsinn*, o *community-sense*. A proposito del *sensus communis* Arendt scrive che si tratta di:

un senso extra -una sorta di attributo intellettuale extra (in tedesco *Menschenverstand*)- che ci inserisce in una comunità. (...) Il *sensus communis* è il senso specificamente umano, perché la comunicazione, cioè il linguaggio, dipende da esso. Per rendere noti i nostri bisogni, per esprimere paura, gioia e così via, non avremmo bisogno di parlare. I gesti sarebbero

sufficienti e i suoni sarebbero un surrogato sufficientemente buono per i gesti, qualora si dovessero superare lunghe distanze. (TGP, p. 108)

Il *sensus communis* è innanzitutto un "extra": non è più quella "fede percettiva", che veniva presentata come garante del nostro senso di realtà nella prima parte della *Vita della mente*. Abbiamo già visto che il movimento che sta facendo Hannah Arendt è verso qualcosa di molto più che non la semplice raccolta dei dati sensibili in una *percezione* coerente. In questo senso il *Gemeinsinn* è "extra-percettivo", anche se non deve cadere nella semplice fantasia. Né nella passività della semplice ricezione.

L'evocazione della coppia attività/passività comporta un qualche problema, visto che l'ipotesi che porto avanti è che l'azione teorizzata da Arendt ecceda il rapporto che la percezione tradizionalmente intesa ha con i dati sensibili. Già nel commento al paragrafo 39 della *Critica della facoltà di giudizio* l'attività che dovrebbe essere pertinente al *sensus communis* era stata contrapposta alla passività, pensata come "reazione". Possiamo distinguere tre livelli del problema: possiamo pensare la ricezione di dati sensibili come reazione puramente passiva (come quella che ha la pellicola quando scattiamo una fotografia); possiamo al contrario pensare che la nostra percezione reagisce in maniera creativa ai dati, poiché altrimenti non ci sarebbe possibile elaborare una *forma* dell'oggetto; infine possiamo ipotizzare un terzo momento (né per forza lo dobbiamo pensare come un momento superiore o alternativo al secondo), in cui la percezione di un oggetto diventa anche l'occasione per una messa in gioco del soggetto stesso. Questa operazione la chiamo "ampiezza dello sguardo", perché presuppone una modificazione non semplicemente interna del soggetto.

Hannah Arendt ha già riaffermato che il suo modello d'intersoggettività non si fonda sulla ragione: commentando il paragrafo 39 della terza *Critica*, scrive che, "al polo opposto" dei giudizi di gusto o solo basati sulla sensazione, "troviamo i giudizi morali, che, secondo Kant, sono necessari, perché dettati dalla ragion pratica." (TGP, p. 107) Più che tentativo di escludere argomenti morali in una trattazione politica, m'interessa sottolineare che del tutto esclusa da Arendt è la struttura logico-argomentativa della ragione: la *lexis* dello spazio pubblico non ha come modello ideale né il discorso scientifico né una (possibile?) informazione trasparente.

Le *Lectures* manifestano chiaramente la ricerca di un approdo trascendentale, ma il soggetto arendtiano non domina in maniera solipsistica la realtà: Arendt aggiunge la sua voce al coro dei critici del soggettivismo moderno. Tuttavia, poiché credo -con Laura

¹⁰ Per il cosmopolitismo kantiano, v. Taraborrelli2004.

Boella ad esempio (v. Boella1990)- che la critica di Hannah Arendt alla filosofia tradizionale investa non solo la metafisica ma anche l'ontologia, questo la costringe ad elaborare una strategia che fa perno su Kant, anche se non senza problemi. Il soggetto arendtiano poggierebbe addirittura, per Simona Forti, su una sorta di "*a priori* fattuale" (Forti1993, p. 123). L'espressione, provocatoria, vuol mettere in luce il forte coinvolgimento che le strutture del soggetto debbono intrattenere con l'esperienza.

Credo si possa parlare di un *vincolo* che s'instaura tra percetto e percipiente, ma che *eccede* entrambi in nome di una dimensione più ricca, cui, in modo molto vago, possiamo attribuire il nome di *esperienza*. Non intendo soffermarmi troppo sulla terminologia, non perché non sia importante, ma perché è un'esigenza che non emerge da parte di Hannah Arendt. Questa zona di eccedenza è costituita proprio dal fatto che il soggetto kantiano *si sente* in ogni esperienza che fa nel senso che si sente nel mondo. È questo l'unico modo di spiegare quel modo di percepire attivo, cui Arendt fa cenno commentando il paragrafo 39 della *Critica della facoltà di giudizio*: ma questo ci costringe a pensare il sentire come una qualche forma di azione. Non è creatività: non è "immaginazione produttiva", come dice Arendt, che riconosce solo ad una particolare condizione il ruolo dell'immaginazione artistica.

Il *sensus communis* è quel senso "extra", propriamente umano (*Menschenverstand* interpretato non nel senso di un "intelletto" esigibile da chiunque, ma di un segno dell'*humanitas* dell'uomo), perché permette di far apparire uno dei due tratti fondamentali di questa *humanitas*: la pluralità. Questo tratto viene soddisfatto dal fatto che lo sguardo deve conservare sempre la possibilità di un *altro sguardo* sull'oggetto, che ne sveli un'altra prospettiva. In questa direzione penso si possa interpretare la rilettura della seconda massima del *sensus communis* per Kant (quella dell'immaginazione), che ci detta di "pensare mettendosi al posto di ciascun altro" (Kant1999, p. 130).

Per comprendere la posizione arendtiana rispetto al giudizio, bisogna seguire fino in fondo l'esigenza di rintracciare un senso "specificamente umano", contestualizzandola all'interno delle linee generali del pensiero della studiosa. Come ho ricordato nel capitolo precedente, anche gli animali "appaiono" per Hannah Arendt. Ma gli animali appaiono secondo una "legge di accelerazione", per la quale non conta il dispiegarsi del singolo, ma solo un'efficace soddisfazione dei bisogni di gruppo. Come emerge nel libro più teorico di Portmann tra quelli citati da Hannah Arendt, *Biologie und Geist*, la "funzione estetica" degli animali si contrappone alla conoscenza scientifica, ma in qualche modo la

presuppone: chi, se non lo scienziato, può *designare* gli animali in modo tale che siano sufficientemente riconoscibili, tanto da farci parlare di un loro "apparire"?

Per gli esseri umani, ne va, come scrive Cangioti, di *inoggettività* (Cangioti1990, p. 115, corsivo dell'A.) anche se non la intendo, come Cangioti, nei termini di una differenza ontologica tra cose e "persone". Il mondo, in quanto *infra*, non è mai oggetto della conoscenza umana in senso stretto: di fronte al mondo, l'uomo non può invocare il punto di vista del suo simile perché questi assuma la sua stessa visuale. Questo non è quello che Hannah Arendt ha in mente quando pensa il mondo come rete di uno scambio di opinioni: il mondo deve al contrario *rimodellarsi* ogniqualvolta appaia un nuovo punto di vista.

Viene a complicarsi la distinzione proposta Ilaria Possenti, tra *infra* oggettivo (il mondo stabile delle cose, che sorge a partire dall'attività dell'*homo faber*) ed *infra* soggettivo (il mondo che è propriamente l'*infra* degli attori politici), perché quel criterio di riconoscibilità dei luoghi affidato all'attività dell'*homo faber* entra anche nella sfera dell'azione, dal momento che, solo in virtù di una *strategia* dello sguardo, diviene possibile riconoscere i luoghi in quanto *luoghi della presenza* di altri. Parlo di "strategia" dal momento che il compito di tener fede a questo vincolo di intersoggettività ricade pur sempre sul singolo soggetto e sulla sua capacità di collocarsi in modo tale da poter dar conto di quanta più contingenza possibile a partire da un'unica regola di composizione dell'evento: per usare un'espressione kantiana, si tratta di riuscire a dar conto dello spazio politico e delle azioni che vi hanno luogo nei termini di una "conformità a scopi senza scopo", perché lo spettatore non giudica mai moralmente lo "scopo" dell'azione, ma si limita a trarre compiacimento dal *modo* in cui l'azione si svolge.

In questo modo Arendt è del tutto fedele ai termini in cui Kant pone la questione della sua "partecipazione" (Kant1999a, p. 229), per quanto solo come spettatore, ai fatti della Rivoluzione francese: Kant non intende risolvere il paradosso di un entusiasmo che si scontra con la considerazione morale: anche se alcuni eventi della Rivoluzione giocano a suo favore per sostenere un corso sostanzialmente *razionale* degli eventi (v. Gonnelli1996; Tenenbaum1990 e 1996), il fatto che lo spettatore sia colto da "entusiasmo" (Gonnelli1996, pp. 229-230) rimanda pur sempre ad una dimensione estetica.

Una questione resta aperta: da un lato il giudizio politico ridefinisce il significato del "piacere senza interesse" proprio del giudizio di gusto. Si tratta ormai, nel contesto

arendtiano, di un confine mobile, che definisce volta per volta i limiti tra il privato come luogo di sensazioni (gradevoli o meno) del tutto individuali ed il pubblico come luogo di un piacere della condivisione (Arendt 1972, pp. 202-203). Il che significa che un aspetto "materiale" di ciò che suscita il nostro piacere "estetico-politico" non è mai del tutto superabile, anzi viene presupposto.

Arendt si chiede nelle *Lectures* perché Kant abbia attribuito ad un senso privato come il gusto il compito di designare quel senso del bello, che al contrario presuppone un atteggiamento di apertura alle opinioni degli altri: la questione viene proposta immediatamente prima di trattare i tre paragrafi decisivi per l'interpretazione arendtiana (39, 40 e 41) della *Critica della facoltà di giudizio*. Scrive Arendt:

L'odorato e il gusto danno sensazioni interne, che sono del tutto private e incomunicabili (...)
I tre sensi oggettivi hanno invece in comune la capacità di rappresentazione, di rendere presente ciò che è assente (...). Né il gusto né l'odorato posseggono questa facoltà, cui Kant dà il nome di immaginazione; d'altro canto essi sono senza dubbio i sensi decisivi. Si può sospendere il giudizio su ciò che si vede e, benché meno agevolmente, su ciò che si ode o si tocca. Ma in materia di gusto o di olfatto il mi-piace o non-mi-piace è immediato e irresistibile. (...) E il giudizio (...) perché mai dovrebbe basarsi su questo senso privato? (TGP, pp. 98-99)

Al giudizio di gusto deve appartenere un'immediatezza riguardo al posizionamento del soggetto; al tempo stesso quest'immediatezza non è più quella delle semplici sensazioni, ma si trasferisce sul piano dell'*immaginazione*. Si delinea così, a mio parere, un modello, che ha come suo perno l'immaginazione della terza *Critica* intesa come "immaginazione narrativa" (v. Montani 1999), e funziona a partire da un continuo rimando tra (ricostruzione della) situazione immediata (l'immediato "mi-piace o non-mi-piace") e necessità di *rappresentarsi* questa immediatezza, grazie alla quale si sta già nell'esperienza. Questo problema è quello che affronterò qui di seguito e che implica il rapporto con la conoscenza storica.

History, story e immaginazione. Con l'entrata in gioco dell'immaginazione, Hannah Arendt richiama in causa il problema della rappresentazione di un oggetto, che sembrava invece completamente assente. A ragione Lyotard sottolinea un dato: la posta in gioco nel concetto arendtiano di storia (la *history* che raccoglie in sé le *stories*) è la possibilità della *testimonianza*. Lyotard la interpreta come testimonianza del *sopravvissuto*, mentre in termini arendtiani (ma Lyotard critica le posizioni di Arendt) è possibile pensare lo

spettatore capace di produrre testimonianza non solamente a condizione di rappresentare una "sopravvivenza". Il che significa che tra i soggetti dello spazio politico si dà, seppure in chiave *performativa*, un *oggetto presente*.

La possibilità di produrre prove della propria testimonianza è una questione che investe la storia fin dalle sue origini: lo stesso termine *historia* doveva designare il fatto che si trattava di testimonianze dirette,¹¹ se non dell'autore almeno da lui raccolte denunciando la fonte. In più, per Arendt, la storia scritta (o trasmessa oralmente) ha la funzione di far emergere e fissare le specifiche esperienze politiche tipiche di certi luoghi e di certe epoche: il riconoscimento della grandezza dei troiani da parte di Omero o dei persiani da parte di Erodoto testimoniano non solo dei fatti: l'"imparzialità" omerica non è una posizione raggiunta una volta per tutte, ma riprende e definisce i tratti distintivi di una cultura (ed è perciò aperta al mutamento storico).

Hannah Arendt individua nella storia il quadro entro cui comprendere quelle figure che più tardi, nelle *Lectures*, rientreranno nella categoria di "validità esemplare". E subito la questione della validità esemplare incontra quella dello *schematismo*, facendo emergere il problema che fin qui ho sostenuto Hannah Arendt aggiri, cioè quello dell'*oggetto*. *Athanatizein* è la parola chiave, secondo Hannah Arendt, per comprendere il bisogno che fin dall'antichità ha mosso gli uomini a narrare le proprie imprese. Desiderio di immortalarsi nella narrazione che si è intrecciato con la natura irrimediabilmente contingente e fragile della *vita activa*: la possibilità di narrare (e ricordare) storie è la risposta a questa contingenza. Ma l'intreccio tra queste due dimensioni non è così lineare, implica dei vincoli a partire dalla domanda: chi si immortala nella narrazione? l'eroe o chi ne ha narrato la grandezza? Non è naturalmente in questi termini che il problema può essere posto nella modernità, quanto piuttosto nei termini di come s'instauri un rapporto tra l'azione politica, contingente, e la narrazione, che ha la capacità di strappare alla contingenza gli accadimenti umani. In altre parole: in che rapporto stanno il tempo e la capacità di registrarne (secondo un senso) i fatti storici?

Arendt individua con chiarezza i luoghi dove si può lavorare per costruire la trama narrativa; scrive in *Il concetto di storia*:

Noi non riusciamo bene a comprendere tale atteggiamento, per cui le gesta e le opere grandi (...), materia della narrazione storica, non sono considerate parte di un complesso unico o di un processo; anzi si pone sempre l'accento su eventi e su atti singoli. Questi casi, atti o eventi

¹¹ Il perfetto del verbo greco *orao* (vedere), *oida*, della stessa radice di *historia*, ha acquisito il significato di "sapere".

singoli interrompono il moto circolare della vita quotidiana e nello stesso senso in cui il $\beta\iota\omicron\varsigma$ rettilineo spezza il moto circolare della vita biologica. La materia della storia è in queste interruzioni, in queste fratture: lo straordinario. (TPF, p. 72)

Gli echi benjaminiani di queste riflessioni sono immediatamente percepibili. Hannah Arendt, che attraverso il matrimonio con Günther Stern (*alias* Anders) si era imparentata con Benjamin, condivise con quest'ultimo l'esperienza dell'esilio parigino, da cui Arendt riuscì a fuggire per gli Stati Uniti, mentre Benjamin si sarebbe dato la morte nel tentativo di raggiungere la frontiera spagnola per sfuggire ai nazisti. Le stesse *Tesi di filosofia della storia* (Benjamin1962, pp. 75-86), che ho qui implicitamente evocato come un sicuro referente della riflessione sulla storia di Hannah Arendt, furono oggetto di un'aspra polemica tra Adorno e la stessa Arendt, che ne aveva ricevuto il manoscritto da Benjamin poco prima di separarsi e che contestò poi l'uso che fece la Scuola di Francoforte del pensiero di Benjamin. L'immagine di una frattura, come sede dello straordinario che dà luogo alla storia, è la prova sicura di un debito verso il pensiero di Walter Benjamin, come possono testimoniare saggi arendtiani dedicato a Benjamin (Arendt1981, pp. 105-170).

Secondo la presentazione che ne fa Hannah Arendt in questo saggio, frutto dell'elaborazione teorica degli anni '50, sembrerebbe che sia l'evento stesso ad imporsi alla narrazione storica come evento degno di essere ricordato: nelle sue parole, "materia della storia" è lo "straordinario". Rimanendo a questo livello, è possibile immaginare una forza autonoma dell'evento, tale da permettergli, per così dire, di parlare già da sé la lingua della storia. Il giudizio non gioca alcun ruolo e la struttura del saggio, che contrappone concetto antico e concetto moderno di storia, non lascia molto spazio ad un paradigma alternativo, moderno come può essere se riferito a Kant, ma che non ricada subito nella critica al concetto di rappresentazione (della storia), nello stile di Benjamin o di Heidegger (Heidegger1968, p. 78).

A partire da tutte le considerazioni fatte, per questo saggio potrebbe valere l'ipotesi di Lyotard, cioè che la validità della storia si regge sulla presenza di una testimonianza *sopravvissuta*: è una chiave di lettura, quella di Lyotard, tutta nel segno del sublime,¹² in cui però sfugge una caratteristica del sublime kantiano, che, non essendo puramente materiale (non produce direttamente paura), apre un campo di tensione tra l'oggetto che causa il sentimento sublime e l'evocazione della "destinazione" (Kant1999, p. 98) sovrasensibile dell'uomo. Questa è certo l'esperienza che dovrebbe fare il

"sopravvissuto", ma sembra quasi che per Lyotard ci si debba arrestare di fronte al limite insuperabile di prestar fede all'esperienza di un altro, senza indagare l'effettiva comprensione (che dovrebbe essere misurata sulla capacità che ha la testimonianza di evocare questo sostrato di umanità).

A mio parere, Hannah Arendt prende definitivamente congedo nelle *Lectures* su Kant da questa concezione per cui le azioni si traducono direttamente in eventi narrati in virtù del loro carattere sublime (nel senso del sublime dinamico, che è quello più eticamente impegnato in Kant). Nella sua riflessione sulla storia, Hannah Arendt ha più di un punto di contatto con Rudolf Makkreel, il quale parte, in *Imagination and Interpretation in Kant* (Makkreel1990), dalla *Critica della facoltà di giudizio* per elaborare un modello di epistemologia storica. Anzi, si può quasi invocare l'aiuto dello studio di Makkreel là dove Arendt non chiarisce alcuni punti.

Abbiamo visto nel precedente paragrafo che Arendt delinea un modello di soggetto a partire dall'idea di mondo come *infra*. Makkreel dal canto suo propone di ripensare il soggetto kantiano attraverso alcuni momenti della terza *Critica*, svolgendo considerazioni a mio parere complementari a quelle di Arendt e che anzi ci aiutano a portare avanti il suo discorso: Makkreel cita d'altra parte la prospettiva arendtiana su Kant (Makkreel1990, p. 3). Il problema di chi tenta di percorrere questa strada (il problema di Arendt e Makkreel in particolare) è quello di tenere insieme il ruolo che Kant assegna alla ragione nella storia -ruolo che non può essere disconosciuto- e allo stesso tempo di mostrare come la reticenza di Kant a pensare il corso storico come un percorso perfettamente lineare trovi una spiegazione a partire dalle categorie messe in gioco dalla *Critica della facoltà di giudizio*.

C'è una *lectio facilis*, che consiste nell'attenersi all'esempio kantiano, che immagina lo storico filosofico come il giurista o il medico; ma in questo modo diventa impossibile oltrepassare la superficie dell'immagine usata. C'è la soluzione teleologicamente forte di Eric Weil (Weil1980, pp. 115-148), che Arendt conosceva bene: si tratta, però, di negare proprio le esigenze di un modello più complesso perché per Weil la storia è comprensibile in chiave teleologica e al centro di questa teleologia c'è l'uomo, sia come soggetto conoscente che come "fine in sé". Poi c'è la *lectio difficilis*, quella che cerca in alcuni passaggi della *Critica della facoltà estetica di giudizio* spunti per pensare un giudizio di volta in volta storico o politico e il cui risultato è di essere un'interpretazione inevitabilmente produttiva del pensiero kantiano sulla storia. Makkreel ad esempio cerca

¹² L'interpretazione di Lyotard della filosofia politica di Kant si gioca tutta sul sublime: v. Lyotard1986.

un paradigma epistemologico, anche se in ultima battuta "ermeneutico" (Makkreel1990, pp. 154-172), quando è evidente che la riflessione di Kant sulla storia non è tanto rivolta al "mestiere di storico", ma ha una quasi immediata valenza politica. D'altra parte Hannah Arendt, che coglie subito la valenza politica della filosofia della storia (di ogni filosofia della storia, non sono di quella kantiana), forza continuamente il pensiero di Kant per poterlo leggere con le sue chiavi di lettura della politica.

Fatta questa premessa, mi sembra importante indicare un passaggio molto interessante dell'argomentazione di Makkreel: l'interpretazione del sublime matematico. Makkreel sa bene che Lyotard ha imposto una lettura della filosofia della storia di Kant in cui il sublime ha una parte importante: si tratta tuttavia del sublime dinamico, preso come sublime *tout court*. Non intendo qui richiamare le posizioni di Lyotard: mi limito a rimandare ai dubbi che ho espresso sulla sua interpretazione del paradigma arendtiano di narrazione, perché sempre su quella linea si muovono i miei dubbi sulla sua interpretazione di Kant.

Per Makkreel è il sublime matematico a fornire una "discussione teoretica della struttura generale della nostra coscienza del sublime" (Makkreel1990, p. 69), ribaltando così l'approccio di Lyotard. Il sublime matematico è importante per Makkreel perché ci spinge a interrogarci sul tema dell'unità di misura:

I numeri sono definiti matematicamente nei termini di un'unità che non può essere, a sua volta, definita numericamente. Il concetto di numero non ha solo un contenuto intuitivo puro prodotto dall'immaginazione in quanto facoltà dell'intuizione pura, ma presuppone pure una misura o una forma intuitiva data come sua regola. Questa forma non è vuota come il tempo o lo spazio; in contrasto con l'usuale immagine di Kant, essa appar essere tanto sensibile *quanto* assoluta. (Makkreel1990, p. 69)

Makkreel non ha in realtà ancora introdotto il tema della storia, ma il suo interesse per il sublime matematico ci proietta subito sul problema fondamentale che il moderno paradigma di storia ha posto ad una pensatrice come Hannah Arendt. Questo tipo di sublime ci presenta spazio e tempo non come semplici "vuoti". Ma questa è proprio l'accusa mossa da Arendt (e da Benjamin) allo storicismo: di pensare il tempo storico come un *continuum* vuoto da riempire con i fatti. Al contrario qui sono i fatti, le cose sensibili, ad organizzare lo spazio (ed in seconda battuta, forse, il tempo) per la nostra *comprehensio aesthetica*. È questa seconda operazione del sublime matematico ad essere centrale; scrive Kant:

Per apprendere intuitivamente un *quantum* nell'immaginazione, al fine di poterlo usare come misura (...), occorrono due operazioni di questa facoltà: apprensione (*apprehensio*) e comprensione (*comprehensio aesthetica*). Per l'apprensione non ci sono difficoltà, perché con essa si può andare all'infinito, ma la comprensione diventa sempre più difficile, via via che l'apprensione procede, e raggiunge presto il suo massimo, vale a dire la misura di base esteticamente massima della valutazione della grandezza. (Kant1999, pp. 87-88)

Potremmo riformulare così il problema del rapporto tra *apprehensio* e *comprehensio aesthetica* (e della maggior portata teoretica di quest'ultima): quando, nella raccolta di dati, possiamo giudicare di aver raccolto una *quantità sufficiente di prove* che dia consistenza ad una certa ipotesi? Individuato un certo tipo di documento, per tornare al problema della conoscenza storica, quando possiamo interrompere la ricerca di documenti prima di dire che si è di fronte ad un preciso e determinato fenomeno storico? E, in più stretta connessione con le riflessioni kantiane sulla storia, come riconoscere ad un evento il carattere di cesura del tempo storico (v. Benjamin1962, p. 85), come Kant ha fatto con la Rivoluzione francese (Kant1999a, p. 229)?

Le piramidi, la Basilica di San Pietro (Kant1999, p. 88) sono esempi di edifici artisticamente belli e di dimensioni sublimi, che compiono questa stessa "catastrofe" dell'immaginazione sul piano dello spazio. La definisco "catastrofe" volendo accentuare quest'aspetto: la difficile ricerca di una *giusta misura*, che non può non presupporre che lo spettatore cerchi il *punto di vista* ottimale, da dove abbandonarsi alla contemplazione è sempre a rischio di una perdita di senso. Kant ritiene che:

La misurazione di uno spazio (in quanto apprensione) è insieme la sua descrizione, quindi un movimento oggettivo dell'immaginare, e un progresso; invece la comprensione della pluralità nell'unità, non del pensiero, ma dell'intuizione, e quindi la comprensione in un attimo [*Augenblick*] di ciò che è stato appreso successivamente, è un regresso che toglie a sua volta la condizione temporale nel progresso dell'immaginazione e rende intuibile la simultaneità. Essa è dunque (dato che la successione temporale è una condizione del senso interno e dell'intuizione) un movimento soggettivo dell'immaginazione con il quale essa fa violenza al senso interno, che deve essere tanto più notevole quanto più il *quantum* che l'immaginazione comprende in un'intuizione è grande. (Kant1999, p. 95)

Ha ragione Makkreel, che cita il passo, a ritenere che in questo passo è suggerita "la possibilità di negare la forma matematica o lineare del tempo" (Makkreel1990, p. 73). Ma, se questo è vero, il sublime matematico diventa il punto d'appoggio teorico forte per ripensare il tempo storico a partire dalla critica benjaminiano-arendtiana della storia.

Perché, altrimenti, si tratterebbe solo di un momento di *non-sense*, di disfunzione dell'attività della mente. La mia proposta è d'intendere la "violenza" fatta al "senso interno", cioè alla capacità dell'uomo di stare in un'esperienza scandita da uno scorrere *omogeneo* di tempo, nel senso di un tempo storico che si distanzia dal tempo omogeneo (presupponendolo sempre, tuttavia), in quanto deve *configurare* un fatto storico come *realtà temporale complessa*. Con il termine "configurazione"¹³ intendo quello che Makkreel dice avanti molto chiaramente, quando ricorda che:

L'esperienza richiede il successivo riordino di quel che è dato al senso come molteplice lineare in modo da rappresentare (*vorstellen*) oggetti in maniera determinata. La comprensione estetica si contenta di presentare (*darstellen*) la molteplicità come unità indeterminata. La presentazione estetica *simultanea* coinvolge una perdita di determinatezza. (Makkreel1990, p. 77, corsivo mio)

La presentazione estetica costituisce una perdita di "scientificità" dell'esperienza se si vuole, ma ha a che fare con le necessità di definire in via preliminare l'oggetto della propria ricerca storica, pena il rischio di abbracciare visioni assolute che non si preoccupano della verifica dei dati, o al contrario visioni della storia come semplice raccolta e critica di documenti. Lo storico si trova di fronte al difficile compito di trovare un punto di equilibrio tra *presentazione* del proprio campo di ricerche e successiva *rappresentazione* di un oggetto di queste ricerche. Questa capacità di guardare ai fatti storici rimanda a quello che Benjamin chiama *Jetztzeit* (Benjamin1962, p. 86). Ma questo termine non va compreso come l'"ora", che è solo l'"attimo" in cui si può dividere un tempo omogeneo: la complessità del fatto storico va intesa proprio come la grandiosità architettonica, come qualcosa di cui dobbiamo innanzitutto trovare il punto di vista adatto a osservarla e solo poi passare ad un'analisi specifica.

Questo problema si presenta già in Kant, quando s'interroga sulla natura della storia. L'analisi del singolo fatto storico esemplare diventa anzi centrale per rispondere alla domanda circa la pensabilità del progresso. L'ipotesi kantiana suona, grosso modo, così: esiste un fatto storico tale da farci pensare la storia come progresso? Se esiste, allora è possibile "pronosticare" (*wahrsagen*)¹⁴ un progresso dell'umanità, pur se *indeterminato* nel tempo: l'indeterminatezza propria al sublime matematico va perciò riletta come momento della comprensione *estetica* del tempo storico, non come condizione di

¹³ Faccio mio il modo che ha Silvana Borutti di usare il termine: Borutti2006.

¹⁴ Gonnelli traduce *wahrsagend* con "pronosticante" (Kant1999, p. 227); Makkreel usa in inglese il termine *divinatory*, che è forse più aderente al tedesco (Makkreel1990, p. 148).

progresso continuo, ma come configurazione del tempo che lascia liberi i singoli eventi di presentarsi autonomamente.

Così la questione è posta in termini di *giudizio politico*: quello che finora ho considerato come configurazione di un fatto storico diventa l'orizzonte temporale che il senso anticipa mentre conosciamo dei singoli fatti storici. Come scrive Makkreel:

La ragion pratica deve in ultima analisi autenticare l'interpretazione della storia, ma nessun semplice giudizio determinante basato sulla sola ragione può sfiorare il significato storico di eventi particolari. (Makkreel1990, p. 151)

Non c'è storia *sensata* che non abbia di mira il diritto per Kant ed il diritto (concetto della ragion pratica) diventa il metro di giudizio di ogni azione politica: i giudizi sui singoli fatti storici, però, non possono essere determinati solo da questo criterio; di conseguenza i processi storici non possono che esseri visti *in prospettiva* e non secondo una catena causale strettamente cogente. Il giudizio storico-politico di Hannah Arendt è un giudizio in cui istanza della ragione e modalizzazione dell'immaginazione non sono mai poste rispettivamente in una relazione determinata: l'unica risposta possibile alla richiesta di un metro di giudizio definitivo si risolverebbe nell'invito a fare esperienza, cioè a vedere fin dove arriva la validità di un determinato concetto storico. Una volta raggiunto questo limite, il concetto non smette per questo di essere valido: si determina semplicemente il suo raggio d'azione. D'altra parte quello che Kant richiede all'evento storico, come segno effettivo che mostri la "*tendenza del genere umano*" (Kant1999a, p. 228) al progresso, trova un approdo nel punto di vista arendtiano sulla politica:

Questo evento non consiste propriamente in importanti fatti o misfatti compiuti dagli uomini, attraverso i quali ciò che fra essi era grande viene reso piccolo o ciò che era piccolo viene reso grande (...) È soltanto l'atteggiamento di pensiero degli spettatori che, in questo gioco di grandi trasformazioni, si scopre *pubblicamente* e rende manifesta una tanto universale e tuttavia disinteressata partecipazione di coloro che giocano da una parte contro quelli che giocano dall'altra (...) questo parteggiare (...) dimostra un carattere del genere umano nella sua totalità (a causa dell'universalità) e insieme un suo carattere morale (a causa del disinteresse), almeno nella disposizione, che non soltanto lascia sperare nel progresso (...) è già come tale un progresso. (Kant1999a, pp. 228-229)

Il "segno" è costituito dal fatto storico e da un *spazio* per lo scambio di *opinioni* attorno al fatto stesso. Questo è precisamente il giudizio che Hannah Arendt esprime sulle due grandi rivoluzioni del XVIII secolo: essere riaprirono lo spazio per la partecipazione

pubblica alla vita politica (Arendt1963a). E questi eventi assumono il carattere di cesura storica, inaugurando quello che Hannah Arendt chiama *novus ordo saeculorum* (VM, pp. 522-546). Il *novus ordo saeculorum* ha connotazioni fortemente benjaminiane; tuttavia è forse con Kant che Hannah Arendt è in maggiore consonanza, dal momento che la sua idea di rivoluzione politica non prevede, anzi esclude, ogni trasformazione sociale (mentre Benjamin imposta il suo discorso in chiave marxista). Per Arendt, a partire da questo saggio di Kant, dovrebbe sostanzialmente avvenire una riunificazione della sfera d'azione politica con lo spazio pubblico pensato per lo scambio vicendevole di idee (Kant1999a, p. 51).

Il tratto specifico del fatto storico epocale è di essere accompagnato dal cambiamento di *Denkungsart*: Hannah Arendt ha coniato per questa caratteristica del giudizio storico-politico l'espressione "educare la propria immaginazione a visitare" (TGP, p. 68), avendo in mente oltre al *sensus communis* il "diritto di visita" teorizzato da Kant in *Per la pace perpetua* (Kant1999a, pp. 163-208).¹⁵ Anche per Makkreel "il segno storico è più concreto ed empirico di ogni simbolo estetico o religioso, richiede tuttavia l'immaginazione": Makkreel porta a suo sostegno il fatto che:

nell'*Antropologia [pragmatica]* il potere di usare segni è visto come un'estensione dell'immaginazione e definito come "l'abilità di riconoscere il presente come mezzo per connettere rappresentazioni di eventi previsti con quelle di eventi passati" (Makkreel1990, p. 153).

Anche Hannah Arendt dà molto spazio nelle *Lectures* a citazioni dall'*Antropologia pragmatica* o dalle *Reflexionen zur Anthropologie*, anche se non si può dire che, al pari di Makkreel, segua una strategia argomentativa tesa a dimostrare un legame forte e preciso tra questi scritti e la *Critica della facoltà di giudizio*.

Con molti testi di Arendt, ma con queste *Lectures* in particolare, bisogna sforzarsi di seguire un filo conduttore al di là dell'apparente semplicità di trattazione. E spesso di fili conduttori ce ne sono molti, tutti intrecciati. In questa mia lettura ho deciso di privilegiarne uno: il rapporto tra gli scritti politici di Kant e la terza *Critica* nell'ottica dell'interpretazione arendtiana. In parte perché il tema dichiarato delle *Lectures* è proprio la filosofia politica di Kant; in parte perché Hannah Arendt chiarisce subito che è in cerca di una possibile e nascosta fondazione del politico in Kant. Kant poi rappresenta per Hannah Arendt la grande eccezione della filosofia, perché il suo modo di interpretare la

politica (in termini filosofici) non ha obbedito al paradigma metafisico di filosofia politica, avendo tenuto conto del problema della contingenza.

Ma anche in Kant Hannah Arendt vede un duplice rischio: da un lato la fiducia del filosofo tedesco nella possibilità di tornare ad occuparsi di metafisica, dopo aver concluso l'impresa critica (TGP, pp. 56-58); dall'altro il pericoloso avviarsi verso l'elaborazione di una filosofia della storia. Nella filosofia della storia, avendo come esempi negativi Hegel e Marx, Hannah Arendt non vede infatti altro che il realizzarsi di una nuova filosofia politica della metafisica moderna.

Tuttavia Hannah Arendt intravede grazie a Kant il fatto che la questione del *tempo* (storico) permette di accedere ad un modo diverso di pensare le azioni degli uomini: grazie al tempo storico, inteso come tempo *configurante*, è possibile introdurre la nozione di esibizione o presentazione; per usare il termine tedesco, di *Darstellung*. Dal Lago definisce il pensiero di Hannah Arendt una "filosofia della presenza" (Dal Lago 1987). E c'è pure un'attestazione precisa del senso che si deve dare a questa formula nell'uso da parte di Arendt della storia di *Er* di Kafka. *Er* è incalzato da due individui: uno lo costringe da dietro a procedere; l'altro gli sbarra la strada davanti. È evidente che si tratta di una metafora del tempo, come ha sottolineato Hannah Arendt (VM, pp. 296-307), in cui *Er* rappresenta il presente, schiacciato tra passato e futuro. Si può imputare a Hannah Arendt di essere rimasta all'interno della metafisica per la centralità accordata alla *presenza*: certamente un limite di Arendt è di essere rimasta dentro una concezione puramente lineare del tempo; non è detto che questo comporti un'impostazione metafisica di fondo nel pensiero arendtiano.

Arendt pensa, come già Heidegger, il *presente* liberato dalla *presenza*: si è già visto che questo passaggio nel pensiero di Hannah Arendt è condotto sotto la guida della categoria di natalità. La natalità apre uno spazio entro cui si gioca il tempo dell'azione come tempo presente. Questo punto resta evidentemente solo abbozzato da Arendt, ma non dobbiamo pensare che la natalità, poiché è una categoria dell'azione, doti il soggetto agente della capacità di presentarsi (quasi ponesse il suo stesso essere); al contrario la natalità deve registrare il riconoscimento di un *debito* del soggetto agente verso qualcosa che gli è dato, ma che questo non può darsi da sé. Il soggetto è *esposto* prima ancora che *presente*. Per questo il tempo dell'azione è un tempo non semplicemente presente, perché si gioca nello iato tra essere-nato e natalità. Anticipo qui che tenterò di interpretare questo secondo aspetto della natalità (che chiamo specificamente "natalità" in quanto distinta

¹⁵ Per un approfondimento dell'interpretazione del giudizio come educazione v. Gordon 2005; Serra 2006.

dall'essere-nato) come *creatività*: il compito dell'azione nei confronti di questo debito d'origine dovrebbe essere perciò la capacità di offrire un'*immagine* di questo iato interno ad un tempo mai semplicemente presente. Ma andiamo alle parole di Hannah Arendt:

Non dovrebbe allarmare più di tanto che tale costruzione temporale risulti completamente diversa dalla sequenza temporale della vita ordinaria. (...) Anche qui il presente è circondato dal passato e dal futuro, in quanto rimane il punto fisso che ci permette di orientarci guardando indietro o guardando avanti. (...) La parabola del tempo di Kafka non si applica all'uomo immerso nelle sue occupazioni quotidiane, ma esclusivamente all'io che pensa, in quanto si sia ritirato dagli affari della vita di tutti i giorni. La lacuna tra passato e futuro, infatti, non si spalanca che nella riflessione, il suo oggetto è costituito da ciò che è assente -si tratti di ciò che è scomparso o di ciò che non è ancora apparso. (VM, p. 300)

Questa dimensione "sospesa" e riconfigurata del tempo sembra essere peculiarità del pensiero; noi sappiamo che il presente è il tempo dell'azione. L'io-penso è il soggetto del pensiero, non dell'azione; tuttavia non sappiamo per certo se il soggetto dell'azione, che possiamo distinguere dal soggetto del pensiero chiamandolo "individuo", per Arendt abbia una radice comune al soggetto del pensiero. Se così fosse, il tempo come linea che attraversa passato, presente e futuro ed il tempo dell'azione vanno ricondotti ad un terzo modo di pensare il tempo, che li tenga insieme. Sul piano della comprensione storica, che è ancora ancora riferito al soggetto di pensiero, non si deve pensare che l'io incontri nel tempo qualcosa come un non-io, altrimenti Arendt ricadrebbe in una lettura idealista del pensiero di Kant. Nel ripensamento del senso comune kantiano, in particolare del modo di pensare allargato, si deve giocare invece la possibilità di un soggetto (di pensiero) capace di rapportarsi all'esperienza (del tempo), scorgendo in essa la possibilità di incontrare *altri* soggetti (di azione e di pensiero). Tuttavia Hannah Arendt sembra ancora muoversi in una dialettica tra presenza e assenza (passata o futura), interna alla riflessione del soggetto pensante, invece di introdurre l'idea di una *esposizione* che rimanderebbe immediatamente all'azione.

La mia proposta consiste appunto nel considerare le *Lectures* in questo modo: come il tentativo di trovare in Kant un pensatore capace di ripensare l'attività di riflessione filosofica (concetto che Arendt mantiene implicitamente) a partire dal problema della contingenza dell'esperienza (politica). Il rapporto che si deve instaurare tra le categorie di pensiero e l'esperienza deve essere caratterizzato da una continua ridefinizione degli strumenti di comprensione che ci offre la mente. L'immaginazione, la facoltà della mente chiamata a questo compito, non potrà mai *informarci* sulle *intenzioni* dell'azione, non ci

mette direttamente in comunicazione con l'attività di pensiero di chi agisce (VM, p. 229): compito dell'immaginazione è di offrirci possibili configurazioni dell'*infra*, cioè del mondo inteso come spazio pubblico che si fa carico della pluralità in quanto carattere intrinseco dell'uomo. In altre parole, l'immaginazione non ha a che fare con il contenuto intenzionale, ma solo con il suo *medium* comunicativo.

Ho già fatto riferimento al modo in cui credo si sviluppi questo tema secondo l'indicazione di una "mediazione originaria" data da Montani (Montani1999, p. 14), mediazione che però rimanda ad un'attività di *montaggio* ad una forma di (ri)costruzione dell'esperienza.¹⁶ È un modo d'intendere l'attività di comprensione dei fatti politici da parte di Hannah Arendt che ben si collega al problema che Kant ha di capire se il *sensus communis* sia qualcosa di "naturale" nell'uomo o di "artificiale" (*künstlich*), di appreso (Kant1999, pp. 75-76). Anche ad Arendt possiamo porre lo stesso quesito: la pluralità è qualcosa di *dato* nella natura umana -"la pluralità è la legge della terra" recita la *Vita della mente* (VM, p. 99)- o qualcosa che solo attraverso un *accordo* viene reso possibile tra gli uomini stessi? La storia è, in altre parole, la storia di una natura che si sviluppa o di una *tecnica* (nel senso più ampio del termine) che si afferma sulla natura?

Kant ha in mente un'idea di progresso molto complessa, in cui linearità e circolarità s'intrecciano: Kant prevede un progresso lineare, ma al tempo stesso vuol dare conto degli arresti, delle temporanee regressioni, dell'uso non sempre appropriato della tecnologia, del rapporto non univoco (tuttavia intrinseco) tra progresso dei costumi e progresso materiale. Coronamento di questo processo è la "cultura" (Kant1999, pp. 132-134; TGP, pp. 111-118). Non la felicità o la moralità, si badi, ma la "cultura": la filosofia della storia di Kant non può mirare a realizzare uno Stato etico -nel senso strettamente kantiano della differenza tra "comunità etica" e "società civile" (Kant1985, pp. 101-107)- o uno Stato (materialmente) felice.

La cultura può essere definita, in quell'intreccio tra elemento tecnico ed elemento morale nel senso largo della diffusione di un senso morale (Kant1999, p. 134), come il *segno* dell'autonomia dell'uomo, che nelle sue molteplici espressioni mostra in genere una disposizione a far uso della propria ragione: anche la decorazione della propria, pur semplice, abitazione è allora indice di "gusto" per la "sociovolezza", che in questo contesto equivale per Kant a "umanità" (Kant1999, p. 133). Come scrive Makkreel, che la definisce *culture of skill* (Makkreel1990, p. 138): "La ragione coadiuvata dall'immaginazione crea alternative e viene riconosciuta come potere di scelta"

(Makkreel1990, p. 133). Addirittura si parla di un "contratto originario", che Makkreel definisce "socievolezza trascendentale" (Makkreel1990, p. 84) posto alla base della società umana.

Kant, quando parla di contratto originario, non ha mai in mente un fatto storicamente accertabile, ma sempre la dimensione *regolativa* propria della sfera politica: ora questa teoria, nella filosofia politica che Arendt ricostruisce attraverso Kant, esige insieme *regolatività* ed *esemplarità*. Kant propone una struttura (filosofico-giuridica) dello Stato e insieme ne vuole mostrare i segni storici che testimoniano la tendenza del genere umano alla socievolezza. Il discorso non offre però eccessive aperture ad una ridiscussione della nozione di progresso. Arendt al contrario mantiene la tensione tra contingenza o orizzonte di senso, che possono essere condensati nelle narrazione di storie diverse, narrazione che resta sempre aperta alla ri-configurazione a partire da una nuova storia da inserire nel racconto. Scrive Arendt concludendo l'ultima *Lecture*:

Progresso significa poi che la storia come trama narrativa non ha mai fine. La sua fine è nella sua infinità. Non vi è alcun punto dove potremmo fermarci e guardare indietro con lo sguardo rivolto all'indietro [*backward glance*] dello storico. (TGP, p. 118, tr. leggermente modificata)

Progresso non significa narrare storie che si concludono. Lo "sguardo rivolto all'indietro" (*backward glance*), di cui vanno comprese somiglianze e differenze dall'immagine dell'angelo benjaminiano (Benjamin1962, p. 80), è impossibile in via di principio. Le *Tesi* di Benjamin sono un esplicito attacco allo storicismo e Arendt se ne serve a piene mani; tuttavia mi sembra che, nella *pars costruens*, Hannah Arendt dia più spazio di quanto non faccia Benjamin alla possibilità di un metodo storico come metodo narrativo: Walter Benjamin fa riferimento, come Arendt, alla forma della novella, ma vede nella novella un momento di cesura dialettica nei confronti del tempo narrativo del romanzo (Benjamin1962, pp. 208-212). Hannah Arendt immagina invece uno scambio attivo di esperienze tra narratore e storia: non esiste lavoro storico in cui la definizione dell'oggetto di studi non presupponga un coinvolgimento dello studioso; questo coinvolgimento è lo strumento di comprensione dell'immaginazione (AA2, p. 175). Non c'è sguardo rivolto al passato che non coinvolga il presente, che non metta sempre in questione il rapporto tra questi due tempi. E questo avviene per Arendt nella prospettiva di un tempo storico infinito.

¹⁶ È importante sottolineare come Montani indichi qui una radice ontologica dischiusa dal pensiero del Kant della terza *Critica*, fa segno ad un'esigenza operativa del pensiero.

In questo modo mi sembra definita la possibilità di un oggetto storico, come oggetto di cui ci si può occupare solo a patto di inserirne lo studio in una strategia di allargamento delle prospettive (e quindi anche di riapertura dei confini dell'oggetto). L'assunzione di questo dato in termini arendtiani non può però che rimettere in campo la questione del politico e del rapporto tra filosofia e politica. Politico da un lato è, per definizione, il tempo presente in quanto tempo dell'azione; filosofica, nei termini kantiani che assume Arendt, è la pretesa di giudicare l'azione (e quindi il presente) facendo segno ad una possibile trama narrativa. Nel prossimo e ultimo Capitolo tenterò perciò di ripensare l'azione politica in quanto inscritta nel tempo e pensata come *natalità* e *performatività*; il che ci porterà a pensare un paradigma di giudizio politico a *regolatività debole* ed *esemplarità forte*.

Capitolo VI

Validità esemplare e natalità

Azione come performatività. Il precedente Capitolo si è chiuso con un riferimento al problema dell'esemplarità nelle *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Su questo problema avvio alla fine le mie considerazioni sul pensiero arendtiano e sulla sua riscoperta della filosofia. Nella mia lettura questa riscoperta ha come stella polare il pensiero di Kant e la riflessione kantiana sul giudizio: trattando di come la pensatrice recupera il concetto di validità esemplare, intendo ora in qualche modo chiudere il cerchio e mostrare le ragioni di questo intreccio tra una teoria politica e l'estetica forse più rilevante che sia mai stata scritta.

Arendt in tutto il percorso filosofico degli anni '70 non ha mai smarrito l'interesse principale della sua ricerca: la politica. Si è trattato piuttosto di interrogarsi prima sulle ragioni di un conflitto, quello tra filosofia e politica, di cui era consapevole fin dagli anni '50 e che aveva individuato come quasi co-originario alla filosofia stessa. Si trattava poi di chiedersi come questo paradigma anti-politico della filosofia si fosse andato evolvendo nella modernità (con Hegel, Marx ed il '900, con la filosofia della storia e, prima ancora, con l'insorgere del problema della volontà), aspetto che ho lasciato più sullo sfondo. Si trattava infine di recuperare la possibilità di un contro-movimento nella modernità, che si facesse carico dell'aspetto politico positivo dell'epoca moderna (il recupero dell'azione politica e dello spazio pubblico con le rivoluzioni del XVIII secolo), senza cadere nella trappola della sistematicità con cui ogni moderna filosofia della storia ha tentato di concettualizzare la contingenza dell'azione.

Quest'ultimo Capitolo è dedicato proprio a mostrare come la riflessione filosofica, estetica in particolare e kantiana nello specifico, attraverso la nozione di "validità esemplare", tratta dalla *Critica della facoltà di giudizio*, permetta di recuperare i tratti di libertà e contingenza (nel lessico arendtiano, di *natalità*) dell'azione politica. Il giudizio sarebbe una forma di *pensiero della contingenza*, in cui la contingenza viene intesa come *natalità* (tornerò su questo concetto). Nel V Capitolo è apparso chiaramente come il *Gemeinsinn*, teorizzato da Kant nel paragrafo 40 della terza *Critica*, sia riletto da Arendt come *senso della pluralità*, cioè come capacità dell'uomo di cogliere il fatto di trovarsi in un mondo di relazioni molteplici e intrecciate.

Eppure in quel *community-sense* proposto da Arendt non c'era solo l'aspetto "passivo" della ricezione, ma anche l'aspetto "attivo" della costituzione di una *community*, che ho interpretato non come una comunità storicamente data, ma come condizione di possibilità della effettiva costituzione di legami intersoggettivi. A partire da questa *originaria connessione* del soggetto con il mondo, si può passare ora a trattare del legame non casuale, semmai *liminare*, del soggetto con l'azione, intesa come *natalità*.

Si tratta del concetto più fecondo tra i due che sono originali proposte di Hannah Arendt (l'altro è la pluralità):¹⁷ l'azione per Arendt costituisce una *seconda nascita*, non più biologica ma mondana e specificamente umana. L'uomo "rinascere" ad una sfera pubblica, che gli conferisce piena umanità. La natalità è perciò *per* la pluralità, guida l'azione verso quel mondo di relazioni di cui la pluralità è la legge. Ma questo significa anche che avviene nell'azione un passaggio dalla sfera privata alla sfera pubblica. L'azione, in quanto natalità, è insieme *liberazione* (Arendt1983, p. 156) e *residuo* della propria condizione privata. Che si tratti di un movimento già presente nella sfera privata della nascita, lo testimoniano le considerazioni sull'amore fatte da Arendt in *Vita activa*:

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. Finché dura il suo incanto, il solo "infra" che può inserirsi tra due amanti è il bambino, il prodotto specifico dell'amore. Il figlio, questi "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. (VA, pp. 178-179)

La nascita costituisce proprio la possibilità di configurare un *infra*, un mondo, là dove soggetti che sono agenti autonomi avevano tentato di negarne l'esistenza. Dalla nascita (che in questo senso è già *natalità*, cioè apertura di un nuovo spazio) dipende il richiamo ad una pluralità. La mia proposta è di considerare questo aspetto, quantitativamente marginale dell'opera arendtiana (poche pagine alla fine del capitolo sull'azione in *Vita activa*), come l'aspetto che richiama *l'origine del politico*.¹⁸ Alla natalità, in quanto categoria-chiave dell'azione secondo questo modello politico-comunicativo e non etico di azione,¹⁹ spetta la capacità di porre la domanda che soggiace ad ogni agire: *chi* è il soggetto agente? Ho richiamato la centralità della domanda sul *chi* per Hannah Arendt

¹⁷ Per questo ritorno al tema della natalità v. Esposito2004, pp. 194-199.

¹⁸ Su questo aspetto ho già richiamato Esposito (Esposito1996). L'interpretazione del pensiero arendtiano di Roberto Esposito mi offrirà in questo Capitolo alcuni spunti essenziali.

¹⁹ Su questo aspetto v. l'ormai classico articolo di Habermas (Habermas1981, pp. 56-73)

già nel I Capitolo; ora si tratta di comprendere meglio l'importanza di questo interesse e di trarre alcune conseguenze dalla soluzione arendtiana.

Per privilegiare la domanda sul *chi* significa, lo si è visto nel I Capitolo, Arendt rimonta alla domanda fondamentale della metafisica greca (il *ti esti*) e la sottopone a critica: il mondo non si presenta più come *molteplicità* di *oggetti* cui attribuire un *che cosa*, ma come *pluralità* di *individui* cui attribuire un *chi*. Le considerazioni svolte nei due Capitoli precedenti escludono l'ipotesi che questo *chi* costituisca la semplice espressione dell'interiorità del soggetto: il pensiero di Hannah Arendt si muove contro ogni soluzione fondata sull'interiorità. L'apparire del *chi* è immediata proiezione del soggetto sull'esterno. Con l'inizio di una nuova azione inevitabilmente avviene una modificazione del mondo, ma l'aprirsi di un mondo è possibile (questa è la tesi che intendo ricavare da Arendt) proprio *in virtù* di questa modificazione. La natalità (l'azione in quanto natalità) diventa una forma di *conoscenza performativa* del mondo.

Due volte Arendt fa riferimento al carattere performativo dell'azione: nel saggio *Che cos'è la libertà?*, contenuto in *Tra passato e futuro* (PF, p. 193-227), in cui si sottolinea il carattere performativo di *bella esecuzione* di ogni azione politica, legato alle due variabili (riprese da Machiavelli) di *virtù* e *fortuna* (PF, p. 205). La seconda menzione del performativo avviene proprio nelle *Lectures*. Avendo in mente il primo senso che Arendt ha attribuito al performativo nel saggio sulla libertà, vediamo come riprende il tema nelle *Lectures*:

L'unicità di Socrate è tutta in questa concentrazione sul pensiero stesso, indipendentemente da ogni risultato. Tutto il suo agire non ha alcun motivo o scopo ulteriore. (...) Ciò che egli effettivamente fece fu di rendere *pubblico*, nel discorso, il processo del pensiero -il dialogo che in silenzio si svolge in me, tra me e me; si *esibi* [*performed*] sulla piazza del mercato come il suonatore di flauto durante un banchetto. Pura rappresentazione [*performance*], pura attività. E proprio come il suonatore di flauto deve seguire certe regole per eseguire bene, così Socrate ha scoperto l'unica regola che governa la riflessione, cioè quella del "modo di pensare conseguente" (come Kant l'avrebbe chiamata nella *Critica del Giudizio*) o, come più tardi si sarebbe detto, il principio di non contraddizione. Questo principio, che per Socrate aveva valore sia "logico" (non dire e non pensare cose insensate) sia "etico" (è meglio essere in disaccordo con i molti che, *essendo uno*, con se stesso, contraddicendosi), divenne con Aristotele il primo principio del pensiero, ma esclusivamente del pensiero. (TGP, p. 60, tr. modificata)

Dunque Arendt ha qui in mente il carattere performativo del pensiero di Socrate. Il tema della "cittadinanza socratica", che ha appassionato diversi studiosi del pensiero

arendtiano (Canovan1990; Villa1999, pp. 204-218), presenta a mio parere il problema che, per Hannah Arendt, Socrate resta essenzialmente una figura di pensatore *etico*. Tuttavia possiamo immaginare una ricaduta pubblica di questo metodo di filosofare, cui fa esplicitamente riferimento la stessa Arendt, come si è potuto evincere dalla citazione. Arendt, a partire dall'interpretazione del *Gorgia* (visto come dialogo eminentemente socratico), individua gli unici due principi *positivi* del pensiero di Socrate, concentrato altrimenti sull'impostazione *negativa* di una *critica* -e d'altra parte la *VI Session*, da cui ho tratto la citazione, ha come tema la critica come modo di fare filosofia (TGP, pp. 55-64)-.

I due principi socratici sono: è preferibile subire il male piuttosto che farlo (principio che riguarda l'azione ed è strettamente morale); e è meglio essere in accordo con se stessi (e Socrate usa precisamente la metafora dello strumento non accordato) e in disaccordo con gli altri, piuttosto che il contrario. Di questo secondo principio (etico) il filosofo può fare un uso non strettamente etico: infatti si tratta insieme di una regola del pensiero e di una regola per i giudizi morali. Qui il principio di consequenzialità non serve tanto per la sua portata etica o logica (anche se in questi ambiti è, per così dire, *costitutivo*), quanto come principio di *composizione* del discorso.

L'interesse per Socrate è considerato, ad esempio da Villa (Villa1999, p. 206), il punto di maggior riavvicinamento di filosofia e politica tentato da Arendt, anche se Villa sostiene la tesi di una Arendt comunque "anti-socratica" (Villa1999, p. 205). Si tratta di un vincolo reciproco: da un lato la filosofia si impegna ad intervenire nella sfera pubblica *solo a partire dalla contingenza*; dall'altro il discorso filosofico diventa figura *esemplare* del discorso pubblico in genere. Non si può dire, restando nel lessico dell'estetica, che il filosofo abbia più gusto degli altri (gusto qui, naturalmente, inteso come capacità di giudicare gli eventi pubblici); né si può dire, restando al tema della "cittadinanza socratica", che il cittadino-filosofo (significativo slittamento "repubblicano" della filosofia politica rispetto al re-filosofo platonico) sia migliore dei suoi concittadini. Il filosofo si impegna semplicemente ad essere quanto più conseguente verso le opinioni che ha espresso: è questa la regola cui si attiene per ottenere una *buona performance*.

Come abbiamo visto nel Capitolo precedente, Kant rilancia il carattere filosofico della sua condizione di "spettatore disinteressato" (Kant1999a, p. 231) della Rivoluzione francese, elaborando una filosofia della storia, per quanto non così cogente come quelle teorizzate nel XIX secolo. Kant privilegia l'aspetto *conoscitivo* e pretende di esprimere non un semplice giudizio di *consenso*, ma un giudizio *wahrsagend*, "che preveda" il

possibile sviluppo storico. Kant così si colloca nel punto di passaggio dal piano dell'*esemplarità* a quello della *regolatività*. Il piano dell'esemplarità è il piano in cui il pensiero ha il potere di far emergere aspetti del mondo altrimenti celati (aspetti liminari, che però interrogano le condizioni di possibilità del nostro stare in un mondo) e perciò è eminentemente *natalità*, azione che introduce qualcosa di nuovo nel mondo, anche se nella forma di *critica*; il piano della regolatività esige un minimo di critica (e di azione) a favore di un massimo di concettualizzazione dell'esperienza, fino a poter definire principi generali, che restano indimostrabili sul piano scientifico ma ci orientano nella comprensione.

Il modello kantiano raggiunge un massimo di *pluralità* grazie al *Gemeinsinn*, al *community-sense*, ed alla condizione inattiva della comprensione; quello socratico un massimo di *natalità*, grazie al performare sempre in maniera contingente la discussione pubblica del proprio pensiero. Nel pensiero, attraverso consequenzialità, ne va dell'*identità* di chi pensa. La riflessione filosofica, in poche parole, ci dice qualcosa sul *chi* del soggetto e non più sul *cosa*, come vuole la metafisica: se tradotta in termini pubblici, la regola di consequenzialità tende ad essere ripensata nel senso di una regola di *individuazione*.

Questo processo però non avviene nei termini di una creatività di genio: l'attore politico, anche se alle prese con un pubblico, il filosofo non può sfuggire a quella contingenza di accadimenti che caratterizza il luogo della sua azione di riflessione pubblica. Egli appunto non *crea* il discorso (tantomeno lo spazio) pubblico, piuttosto lo *performa* di fronte ad un pubblico. Di questa performatività dell'attore politico, del fatto che attraverso la figura dell'"artista esecutore" (v. Virno1994) sia possibile superare la mera passività dello spettatore dell'evento politico, le *Lectures* ci offrono alcuni ragguagli.

Già nella VIII *Session* Arendt sottolinea il passaggio da una formulazione *negativa* ad una *positiva* del "principio trascendentale di pubblicità", che ricava da *Per la pace perpetua* (Kant1999a, pp. 198-204). Questo principio "regge tutte le azioni politiche" (TGP, p. 75) per Arendt. Nella formulazione negativa, la valenza politica del principio appare in maniera piuttosto chiara; scrive Arendt, citando Kant, che "le azioni (...) la cui massima è inconciliabile con la pubblicità, sono ingiuste".²⁰ Questa formulazione è piuttosto evidente nel suo significato: ogni azione contraria all'interesse pubblico *appare* valida solo se riusciamo a celarne il vero scopo.

²⁰ TGP, p. 76; v. anche Kant1999a, p. 199: Gonnelli traduce *transzendental Formel*, più correttamente di Arendt, "formula trascendentale"; Kant tuttavia definisce la "formula" un *Prinzip*.

Più complesso è il caso della formulazione positiva di questo principio. In questo caso Arendt ricava da Kant un "principio" che riguarda "le massime, che hanno *bisogno* della pubblicità (per non venir meno al loro scopo)" (Kant1999a, p. 77). Non si tratta più solo di tutelare l'interesse pubblico attraverso la "pubblicità"²¹ ma di far emergere, sebbene solo in modo abbozzato, un modello di politica kantiano, ma quasi arendtiano quanto alla *necessità di comunicare* come attività primaria della politica. Queste formule, o principi, sono inseriti da Kant alla fine del saggio *Per la pace perpetua*, quando ha già svolto la parte più interessante per Arendt del suo discorso, cioè la definizione di un "diritto di visita" come "diritto cosmopolitico" (Kant1999a, pp. 177-179). Di fronte a questi concetti Hannah Arendt in qualche modo retrocede: è riuscita a mostrare dove collocare il punto di raccordo tra la riflessione politica kantiana e la *Critica della facoltà estetica di giudizio*; ma non riesce a portare fino alle estreme conseguenze una lettura di Kant inevitabilmente produttiva. Per Arendt non basta riconoscere che la storia per Kant non procede in maniera meccanica; fatto che comporterebbe solo una riflessione sulla storia e sulla sua teleologia. Né è sufficiente usare l'estetico come una "teleologia debole", tale da evitare ogni deriva meccanicistica nel modo di concepire la storia.

La posta in gioco è più complessa e rimanda alla possibilità di riattivare quanto più possibile il *valore di esemplarità* di ogni singolo accadimento, in quanto luogo di formazione di ogni narrazione storica. Non si tratta, come fa Lyotard, di attribuire il carattere di straordinarietà a quegli eventi che, soli, possono aprire orizzonti di senso: si tratta invece di capire come un'*intelligenza espositiva* è già all'opera quando un'azione richiama degli spettatori. Qui Arendt retrocede: i diversi fili conduttori che ha seguito nel corso delle *Sessions* vengono riannodati, ma Hannah Arendt non porta alle estreme conseguenze la sua ipotesi di lavoro. Nell'ultima *Session* Arendt si occupa di diritto cosmopolitico, il cui fondamento risiede nell'*idea* di un "diritto comune" e originario (in senso trascendentale) al "possesso (...) della terra" (TGP, p. 115; Kant1999a, p. 177). Viene così toccata la dimensione di un fondamento della politica, per cui un vero e proprio "patto originario" garantirebbe il "diritto di visita" come facente parte dei "diritti umani inalienabili", in modo del tutto fedele alla lettera kantiana.

"Comunicabilità" e "socievolezza" acquisterebbero perciò una precisa dimensione *politica*, che Arendt ritrova nel paragrafo 41 della *Critica della facoltà di giudizio*, dedicato all'"interesse empirico per il bello", in cui Kant afferma precisamente che:

²¹ Kant1999a, p. 77: qui Kant parla di "principio" per la pubblicità.

Da solo, per sé, un uomo abbandonato in un'isola deserta non ornerebbe la sua capanna, né se stesso (...) solo in società gli viene in mente di essere non semplicemente un uomo, ma anche a suo modo un uomo raffinato (l'inizio dell'incivilimento); infatti si giudica raffinato colui che è incline a comunicare agli altri, e ne è capace, il proprio piacere, e che non è soddisfatto di un oggetto se non può sentirne il compiacimento in comunanza con altri. Inoltre chiunque si aspetta ed esige da ciascuno che si tenga in considerazione la comunicazione universale, sulla base, per così dire, di un *contratto originario* che è dettato all'umanità stessa. (Kant1999, p. 133, corsivo mio)

In maniera più netta di quanto non faccia Arendt, si può dire che la "comunicabilità" è la dimensione estetica di questo modello di intersoggettività orientata verso la politica, mentre la "sociovolezza" resta l'elemento *antropologico* della riflessione storico-politica kantiana o, per dirla con Kant, "l'impulso alla società come naturale all'uomo" (Kant1999, p. 133). Ho detto che in qualche modo Hannah Arendt qui retrocede. Il paragrafo 41 mostra che ha ragione quando sostiene che la filosofia politica di Kant non rimanda solo alla risoluzione di un problema giuridico (la costituzione di uno Stato fondato sul diritto), ma anche al moltiplicarsi delle dimensioni a rilevanza politica: il problema della repubblica come unico Stato con un fondamento giuridico legittimo (l'idea di contratto originario, appunto, e di volontà generale) e della "federazione di popoli" come suo sbocco internazionale (Kant1999a, pp. 169-176) non esaurisce le questioni inerenti alla politica tanto che, nel diritto cosmopolitico, Kant recupera una maggiore attenzione per l'individuo nell'idea di un diritto, sempre esigibile, a coltivare, allargandolo, il proprio rapporto con l'umanità (v. Benhabib2006).

Di questo passaggio del pensiero politico kantiano, dopo averne fatto sentire la risonanza con il passo della terza *Critica* che ho citato, Arendt coglie due possibili sviluppi: quella per cui si parla di un originario "contratto" o, preferisce Arendt, "patto" (*compact*)²² come "pura idea regolativa" (TGP, p. 114); e quella in cui, poiché si tratta del diritto a comunicare secondo il proprio gusto, cioè a mostrarsi agli altri esercitando il piacere della condivisione, accade che:

attore e spettatore diventano tutt'uno; la massima dell'attore e la massima, il "canone", in base al quale lo spettatore giudica lo spettacolo del mondo, s'identificano. L'imperativo, se si vuole, categorico dell'azione potrebbe essere formulato così: agisci sempre secondo la massima per la quale questo patto originario possa essere tradotto in una legge universale. (TGP, p. 115)

²² Sia negli scritti politici sia nella *Critica della facoltà di giudizio* si parla però sempre di "contratto originario" (*ursprünglicher Vortrag*).

Ed è quella che, nelle pagine seguenti, verrà chiarita come la dimensione propria dell'immaginazione e dell'esemplarità (TGP, pp. 116-118). Qui mi sembra che Hannah Arendt cada nella trappola di identificare l'esigenza che il suo discorso sul *sensus communis* e sullo spettatore disinteressato trovi uno sbocco anche in una teoria dell'azione con il fatto che questa teoria venga a coincidere con quella kantiana, in cui l'azione è soggetta all'imperativo categorico e all'universalità della ragione.

Arendt confonde due aspetti nella sua interpretazione di Kant: un'azione di carattere universale non può derivare dalla semplice regolatività di un'idea; è al contrario un'idea regolativa che discende da un'esigenza della ragione (universale) di oltrepassare i limiti entro cui ha direttamente effetti sul mondo. La nozione di responsabilità che emerge invece nell'interpretazione che Arendt fa di Socrate rimanda ad un modo più complesso di pensare l'etica, secondo cui prima di sapere cosa debbo fare (quello che si traduce in politica nell'idea di diritto) devo essere capace di interrogare la situazione contingente (Arendt2004, pp. 41-126).

Non si tratta tanto di affermare (o riaffermare) un diritto universale, quanto di affermare un diritto *per sé*: di passare cioè da quella condizione dell'essere *für sich allein* dell'uomo immaginata da Kant come precedente all'"incivilimento" ad una condizione che non può più essere vista nella chiave accessoria dell'ornamento e della decorazione, cui pensa Kant quando parla di "interesse empirico per il bello". Si tratta della differenza, ben chiara ad Arendt, tra il vivere in un vero e proprio *mondo* ed il vivere in un *deserto* (PP, p. 3), cioè in un luogo in cui la condizione individuale è l'isolamento.

Non si tratta di negare una base universale al diritto, quanto di vedere in Arendt non una teorica del diritto, ma una teorica della politica in senso stretto, nel cui paradigma il momento qualificante è quello in cui viene aperto uno spazio per un agire che segni il passaggio da una condizione privata (di mondo), sia essa quella del rifugiato, del gruppo socialmente emarginato o anche del filosofo, che non trova spazio nell'arena pubblica, alla condizione di condividere pubblicamente *quella stessa condizione*.

Ho scelto proprio la condizione del filosofo alle prese con lo spazio pubblico perché si presta ad un'osservazione interessante: la sua attività di pensiero è solitaria (e quindi privata) per Arendt e allo stesso tempo *universale*. Nel momento in cui accetta il confronto con le altre opinioni, il filosofo può seguire due strade: quella platonica, già analizzata qui, di appellarsi alla verità; e quella socratica, di cui mi sono occupato meglio in questo paragrafo, di riformulare il tema della *validità universale* delle proprie opinioni attraverso quella *performance* pubblica rappresentata dal dialogo. Questa figura di

filosofo può rispondere all'esigenza di ragionare *come se* fosse guidato da un patto stretto con l'umanità, spostando il baricentro della riflessione sulla capacità di *esibire* in maniera *esemplare* cosa significhi far parte di uno spazio pubblico (TGP, pp. 95-97). La questione della "validità esemplare" è appunto quella con cui Hannah Arendt termina le sue *Lectures* sulla filosofia politica di Kant.

Schema ed *exemplum*. È necessario che l'azione porti con sé un momento esemplare. L'azione, come ho detto fin dal I Capitolo, ha per Arendt la funzione essenziale di far apparire un "chi". Sia l'opera, l'attività che caratterizza l'*homo faber*, sia l'azione, l'attività che caratterizza l'attore politico, costituiscono mondi possibili, ma seguono strategie diverse: l'attore politico costituisce un mondo radunando un pubblico di spettatori che prendano in carico l'apparire del suo "chi", della sua identità; l'*homo faber*, segna lo spazio con oggetti durevoli, che vanno a formare il nostro orizzonte di orientamento. Ilaria Possenti ha con intelligenza messo in luce questo aspetto, proponendo addirittura di chiamare il mondo che emerge dalla prima modalità "*infra* soggettivo" ed il secondo "*infra* oggettivo" (Possenti2002, pp. 67-72). Posto che Arendt, come naturalmente Possenti sa, chiama *infra* solo il primo modello di mondo, ma parla a più riprese del carattere "mondano" delle cose, di cui le opere d'arte costituiscono un caso particolare (VA, pp. 175-184). Il mondo per Arendt è però uno, ci sono al massimo modalità diverse di costruzione di senso. Il riferimento al carattere performativo dell'azione, cui Arendt accenna sporadicamente, dovrebbe far riflettere sulla possibilità di ripensare l'intreccio tra queste due modalità dello stare al mondo.

Forse questo intreccio tra azione e opera va recuperato sul piano delle forme del pensiero che si applicano alla comprensione del mondo: non dobbiamo tanto far dire ad Arendt che l'attore politico è in parte *homo faber*, quanto mostrare che processi di pensiero, legati all'apparire sulla scena pubblica, che rimanderebbero, ad una prima lettura dei testi di Arendt, alla sfera dell'operare, entrano in gioco anche nel momento in cui si vuole agire. In altre parole dobbiamo chiederci quali operazioni sono sottese all'apertura di questo orizzonte tra l'attore che agisce e lo spettatore che giudica. Credo che precisamente le battute finali delle *Lectures* sul giudizio offrano spunti per riflettere questo intreccio. Nell'ultima *Session* Hannah Arendt torna su un problema che è al centro di un appunto per un seminario sull'immaginazione coevo alle *Lectures* e che l'edizione delle *Lectures* riporta in appendice (TGP, pp. 119-127). Alla fine della *Session* in esame, come nell'appunto citato, Hannah Arendt s'interroga sulla differenza che intercorre tra

schema ed exemplum. Uso il termine latino per rendere l'idea che si tratta di una nozione fortemente definita, che non va confusa con il nostro quotidiano ricorrere ad esempi: l'esempio non mette in discussione la regola generale, l'esempio può rientrare nella sfera del giudizio determinante; l'*exemplum* tematizza il carattere costitutivamente riflettente del giudizio.

Una studiosa che ha di recente messo in luce questo aspetto della riflessione arendtiana sul giudizio, Laura Bazzicalupo (Bazzicalupo2005), ha sottolineato di più l'aspetto di continuità tra schema e giudizio: lo schema è operativo in sede conoscitiva; l'*exemplum* entra in causa nel momento in cui, "seguendo un processo analogico e estetico" (Bazzicalupo2005, p. 53), esemplifica la conoscenza, avvenuta anche grazie agli schemi. Ma così mi sembra che si costringa l'esemplarità entro i recinti di uno schematismo più duttile, senza tener conto dei processi in gioco quando sentiamo qualcosa come uno *scarto* rispetto alla "regolarità" della nostra comprensione, qualcosa che è insieme *singolare e universale* (o universalizzabile).

La validità universale dello schema, per cui ogni tavolo rientra nello schema di tavolo, è evidentemente diversa dall'universalità in gioco nella validità esemplare del giudizio riflettente. Kant comincia ad introdurre il tema prima con quella che chiama "validità comune" (*Gemeingültigkeit*). In questione è il problema della "quantità" del giudizio di gusto: "questa è una rosa" è un giudizio "logico", poiché ogni cosa di quel genere dev'essere riconosciuta come una rosa; il giudizio "questa rosa è bella" è invece un giudizio estetico. "Per quanto riguarda la quantità logica, tutti i giudizi di gusto sono giudizi *singolari*" (Kant1999, p. 50).

La facoltà di giudizio è, per questo motivo, particolarmente attrezzata ad occuparsi dell'azione politica, che nella teoria arendtiana è sempre apparizione di una singolarità, di un "chi". Nel caso del giudizio logico l'universalità (*Allgemeinheit*) riguarda gli oggetti stessi: è l'universalità di una classe di oggetti (tutti quelli che possono essere definiti "tavolo" o "rosa"); nel caso del giudizio estetico si riferisce solo al "compiacimento" ed è, per questo, solo "soggettiva", come si evince dal titolo del paragrafo in oggetto (l'ottavo) della *Critica della facoltà di giudizio: L'universalità del compiacimento è rappresentata nel giudizio di gusto solo come soggettiva* (Kant1999, p. 49).

Vediamo come stanno le cose nel testo arendtiano. Arendt introduce la nozione nella XIII *Session*, quando sta concludendo le sue considerazioni. Il tema è: come può operare la facoltà di giudizio rispetto alla storia? da dove trae la regola per giudicare gli eventi? Intanto bisogna dire che l'autrice si accorge di essere incappata in "alcune difficoltà". Ci

dev'essere una regola di cui si serve lo spettatore per giudicare, cioè per mettere in relazione "il particolare con il generale"²³ Nel caso in cui abbiamo solo il particolare dato, senza già disporre della regola di giudizio, ci sono secondo Arendt, a partire da Kant, due soluzioni:

Come *tertium comparationis* effettivo figurano in Kant due idee su cui è necessario riflettere se si vuole pervenire a dei giudizi. La prima, che fa la sua comparsa negli scritti politici e, occasionalmente, nella *Critica del Giudizio*, è l'idea di un *patto originario* del genere umano nella sua totalità. Derivata da essa è poi la nozione di *umanità*, di ciò che costituisce l'essere-umano di individui che vivono e muoiono in questo mondo (...) Nella *Critica del Giudizio* si trova poi l'idea di conformità allo scopo. Ogni oggetto, sostiene Kant, in quanto particolare, avendo bisogno e contenendo in sé il fondamento della propria attualità, ha uno scopo. I soli oggetti che ne sembrano privi sono, da un lato, gli oggetti estetici, dall'altro l'uomo. (...) Abbiamo invece visto che gli oggetti estetici privi di destinazione, così come l'apparente assenza di scopo della varietà della natura, hanno lo "scopo" di piacere agli uomini, facendo in modo che si sentano a casa nel mondo. Questo non può essere in nessun modo dimostrato, ma la conformità allo scopo è un'idea finalizzata a regolare le nostre riflessioni nei giudizi riflettenti. (TGP, pp. 116-117, corsivi miei e tr. leggermente modificata)

La regola è un *tertium comparationis*, come se si dovesse giudicare a partire da due oggetti particolari. Nel caso in questione potrei dover giudicare le istituzioni di due paesi. Usando la terminologia kantiana, mi chiederei: sono entrambe repubbliche? o dispotismi? oppure una è una repubblica, mentre l'altra è un regime dispotico? Senza contare la gamma intermedia di possibilità, rappresentata da quei regimi che non sono repubbliche, ma sono rette da un governante assoluto come repubbliche (era il caso di Federico II di Prussia per Kant). Oggi potremmo interrogarci sul tasso di democraticità di un paese. Questa prima soluzione perciò è più pacificamente regolativa: chi giudica *presuppone* un "contratto originario"; ma lo presuppone perché è la ragion pratica a permetterglielo, tant'è che a questo giudizio è sottesa un'*idea di umanità*.

Hannah Arendt pensa ad una *esibizione* o *presentazione* performativa di questa idea: l'idea è puramente regolativa, ma chi presuppone un contratto originaria di tutta l'umanità, ne deduce un *diritto* a giudicare qualsiasi fatto avvenga in qualsiasi punto del globo: un diritto *cosmopolitico*. È quel diritto a pensare in pubblico (non a far circolare idee, ma proprio a pensare avendo di mira la scena pubblica), di cui Socrate è l'esponente principale. Per questo il diritto a esercitare la propria ragione è insieme un diritto "di

²³ TGP, p. 116: da notare che Arendt evita quanto più possibile l'aggettivo "universale".

visita", come se l'unico modo di verificare il proprio giudizio fosse di fare l'esperienza. Resta da chiedersi cosa accade quando l'uomo, forte di questa esigenza della ragione, fa uso del proprio giudizio in autonomia. Se le modalità con cui un giudizio si formula dovessero essere solo queste, ci sarebbe il rischio di restare fermi a delle considerazioni superficiali sull'applicazione del giudizio riflettente alla politica.

Esiste qualcosa, gli "oggetti estetici" scrive Arendt, che il giudicante percepisce come conformi ad uno scopo, pur senza che questi abbiano uno scopo determinato. Gli oggetti estetici hanno lo scopo in questa relazione di dare piacere e di far sentire chi giudica a casa nel mondo. Ma, se dobbiamo seguire le considerazioni svolte da Kant nel Primo Momento dell'Analitica del bello ed il modo in cui Arendt le fa lavorare con il tema della comunicabilità di una sensazione, possiamo dire che i due aspetti (piacere e senso di familiarità con il mondo) non sono divisibili: l'aspetto del piacere ci porta a distinguere tra dimensione privata della sensazione e dimensione pubblica del sentimento, che Kant riprende brevemente nel Secondo Momento, di cui mi occupo ora (Kant 1999, p. 51); ma si tratta di capire cosa significhi per l'uomo sentirsi a casa nel mondo.

La soluzione trovata nell'idea di contratto originario non è esente dal rischio di pensare l'universalità inerente a questo "sentirsi a casa nel mondo" come universalità logica, dell'intelletto. In altre parole si rischia di trattare l'umanità dell'uomo, sottesa (più che derivata) all'idea di contratto originario, né più né meno che come qualcosa da cui far derivare come esempi o applicazioni i singoli casi. Le filosofie della storia per Arendt fanno questo: producono un'idea di Uomo, di cui rendono conto dinamicamente attraverso la ricostruzione dei fatti storici. In questo senso mi sembra che sia del tutto legittimo ricostruire l'analisi arendtiana delle filosofie della storia, di matrice idealistica o materialistica, come diretta conseguenza del paradigma platonico di filosofia politica, perché è stato Platone per primo a pensare che il pensiero filosofico, nel momento in cui abbandona la contemplazione per risolvere le questioni pubbliche, si traduce nella produzione della costituzione (*politeia*) secondo una regola ispirata dall'idea di bene (*eidos tou agathou*).

Questo richiamo all'interpretazione arendtiana del mito della caverna, di cui ho già parlato nei capitoli precedenti, ci porta direttamente a quella che Arendt individua come la seconda soluzione che Kant dà al problema del giudizio:

La seconda e, credo, di gran lunga più rilevante soluzione kantiana consiste nella validità *esemplare* ("Gli esempi sono le dande giudizio"). Vediamo di che si tratta. Ogni oggetto particolare, per esempio un tavolo, dispone di un concetto corrispondente, grazie al quale

noi riconosciamo il tavolo in quanto tavolo. Si può concepire tale concetto come un'idea "platonica" o come lo schema di Kant, il che vuol dire che si ha davanti agli occhi della mente un *tavolo* schematico o puramente *formale*, cui ogni tavolo deve più o meno conformarsi. (...) Resta poi un'altra possibilità, e qui si entra nell'ambito dei giudizi che non hanno carattere cognitivo. Si può fare esperienza [*encounter*] o pensare un tavolo ritenendolo il migliore possibile e assumendolo ad esempio ideale di ciò che i tavoli dovrebbero essere in realtà: il *tavolo esemplare*. ("Esemplare" viene da *eximere*, "trascogliere qualcosa di particolare". Quest'esemplarità è e resta qualcosa di particolare, che proprio nella sua particolarità rivela quella generalità che altrimenti non potrebbe essere definita. Il coraggio è *come* Achille etc. (TGP, p. 117, tr. modificata)

Nelle *Lectures* Hannah Arendt tende più per la linea di continuità che piace a Bazzicalupo. La studiosa di Arendt distingue in maniera interessante due dimensioni del giudizio: quella di un "estetico", diluito nel "sociale" tanto da diventare *ethos* (di cui riconosce l'esito gadameriano, che è quello di Beiner); e quello di una "immaginazione differenziale prospettica" (Bazzicalupo2005, p. 53), che sarebbe il più autentico ed interessante risultato della ricerca arendtiana su Kant. Di questo, che è anche a mio parere l'aspetto oggi più interessante di Arendt, Laura Bazzicalupo tenta di dare un'interpretazione fortemente estetica, anche se di un estetico comunque orientato verso la politica: a questa *aisthesis*, che ci restituisce le "modulazioni singolari della realtà" (Bazzicalupo2005, p. 51), Bazzicalupo pensa che l'immaginazione debba rispondere attraverso un'opera di *mimesis* (Bazzicalupo2005, p. 55). Questo secondo concetto mi sembra meno soddisfacente e mi sembra che non colga l'altro aspetto della trattazione arendtiana: le *Lectures* sono certo una provocazione per la filosofia politica, che invitata a ripensare il proprio statuto a partire dall'estetica; ma sono anche una provocazione per l'estetica, cui si chiede di rileggere uno dei suoi testi capitali, la *Critica della facoltà di giudizio*, come se il cuore dell'argomentazione non fossero affatto il bello (naturale o artistico).

Se guardiamo la citazione arendtiana, ci accorgiamo che l'autrice ha deciso di forzare la nozione di schema che ha appena esposto fino a farla saltare. Intanto ci ha detto che lo schema kantiano è *mutatis mutandis* l'erede dell'idea platonica: il che accredita l'ipotesi che qui sia in elaborazione un ripensamento del paradigma platonico di filosofia politica. Ma Arendt arriva a negare l'aspetto determinante dello schema-idea, il fatto cioè che classifichi gli oggetti secondo tipi. Ogni tavolo è un tavolo perché segue la regola inerente ad ogni tavolo quanto alla forma: l'ipotesi di un *tavolo esemplare* fa saltare la

nozione di schema, perché presuppone l'immagine di un oggetto reale, sensibile, preso nella sua singolarità: qualcosa che assomiglia ad un'opera d'arte.

Se si potesse parlare effettivamente di opere d'arte nel ripensamento arendtiano della terza *Critica*, sarebbe pienamente legittima l'idea che l'immaginazione operi un processo di *mimesis* della realtà e che questo processo sia alla base dei nostri giudizi politici. Ma la *mimesis* fa segno ad una concezione di azione che non va né in senso kantiano né in senso arendtiano: dovremmo immaginare un primo momento, quello percettivo, separato dall'azione vera e propria, ed un secondo momento, in cui l'azione propone una *mimesis* del reale, un'*interpretazione* del mondo. L'attore politico arendtiano però non "interpreta" il mondo: entra nel mondo. Entrare nel mondo significa allo stesso tempo aprirlo: non è mai risolvibile nel quadro arendtiano l'aporia per cui si agisce per accedere ad un mondo, che tuttavia, prima della nostra azione, non esisteva. Anche nel caso (di gran lunga il più comune) che agire significhi partecipare ad un mondo di relazioni politiche consolidato, agire significa comunque aprire un nuovo aspetto del mondo e di conseguenza la potenzialità di sempre nuovi spazi d'azione. Bazzicalupo coglie bene questo punto, quando parla di "prospettivismo" nella posizione arendtiana; poi però tende a schiacciare questo dato sull'ipotesi che l'azione politica comporti una "immagine sinottica" (Bazzicalupo2005, p. 53) della realtà. Se l'attore politico fosse chiamato a fare quest'opera di sinossi della realtà, la *mimesis* sarebbe effettivamente l'unica soluzione possibile per comprendere l'operazione di senso insita dell'azione. Per citare Kant, anche proprio per far apparire qual è il Kant che Hannah Arendt aggira nella terza *Critica*:

Questo principio [del genio] non è nient'altro che la *facoltà dell'esibizione di idee estetiche*: ma per idea estetica intendo quella rappresentazione dell'immaginazione che dà occasione di pensare molto, senza che però un qualche pensiero determinato, cioè un concetto, possa esserle adeguato, e che di conseguenza nessun linguaggio possa completamente raggiungere e rendere intelligibile. Si vede facilmente che essa è il *correlato (pendant) di un'idea della ragione*, che è viceversa un concetto cui non può essere adeguata alcuna intuizione (rappresentazione dell'immaginazione).

Vale a dire: l'immaginazione (in quanto facoltà conoscitiva produttiva) è molto potente nella produzione, per così dire, di un'*altra natura* a partire dalla materia che le dà la natura reale. (Kant1999, p. 149, corsivi miei)

L'arte è proprio il luogo in cui, in maniera esemplare, facciamo quest'opera di *mimesis*, attraverso la quale produciamo "un'altra natura". Ma questo processo si regge proprio sull'evocazione della ragione, perché l'esibizione artistica ha la forma di un'"idea",

rimandandone però il pieno dispiegamento: viene fatta salva la semplice regolatività delle idee della ragione, ma al tempo stesso si indica un tipo di idee (quelle estetiche) che sono rappresentazione cui ci rapportiamo *come se* fossero concetti. Sinossi di aspetti particolari della realtà sensibile, per tornare alla terminologia di Bazzicalupo, che di colpo trovano una regola per cui le cogliamo in un'*immagine* esibita per mezzo di un'*arte*. Ma questo non è, a mio parere, quello di cui è in cerca Hannah Arendt nella *Critica della facoltà di giudizio*. Riprendo i passaggi essenziali del mio discorso per mostrare qual è, a mio parere, lo scopo delle ricerche di Arendt: le *Lectures on Kant's Political Philosophy* sono il tentativo da parte di Hannah Arendt di ripensare la filosofia politica; la filosofia politica ha già un paradigma (platonico), che Arendt rifiuta; questo ripensamento avviene nella *Critica della facoltà di giudizio*; la figura di filosofo politico che ne emerge rimanda a quel particolare modo di performare il pensiero come dialogo in pubblico che fu già di Socrate.

Se ricostruiamo il ruolo che gioca il pensiero (o la ragione, a seconda che usiamo la terminologia arendtiana o kantiana) in quel particolare giudizio politico che è il giudizio del filosofo critico, apparirà chiaro che questi non fa quest'operazione di *donazione* del pensiero ad un'esibizione in immagine. Questa semmai è l'operazione che, secondo l'interpretazione smascherante che ne dà Cavarero attraverso Arendt, farebbe proprio Platone filosofo politico (cioè "pittore di costituzioni") nella *Repubblica*. Né importa che l'opera d'arte sia una forma di "opera" dai vincoli più ampi e più ricca del semplice lavoro artigianale, perché, fatto salvo il riconoscimento dell'importanza dell'arte per il mondo, Arendt teme che l'arte, come qualsiasi forma di opera, possa sostituirsi all'azione politica, non più aprendo ma fabbricando un senso del mondo. La mia proposta è questa: ad Arendt interessa un modello di *estetività* dell'espressione del pensiero che dia conto del fatto che, quando prendiamo una posizione (cioè guardiamo al mondo e insieme dichiariamo di scegliere un punto di vista), teniamo presenti quanti più punti di vista diversi è possibile. L'altro, lo spettatore e possibile co-attore, è presupposto, ma mai progettato, come nell'opera d'arte (e come nel mito della caverna). L'esemplarità dovrebbe fornire la base teorica per questa concezione *strategica* ma non *progettante* (*performativa* ma non *artistico-operativa* se si vuole):

L'esempio è il particolare, che contiene in sé un concetto o una regola universale o di cui si assume che la contenga. Ad esempio, come si è in grado di giudicare, di valutare, coraggiosa un'azione? Giudicando, si afferma spontaneamente, senza alcuna deduzione da regole generali: "quest'uomo ha coraggio". Un greco avrebbe "nelle profondità del suo

animo" l'esempio di Achille. Di nuovo è necessaria l'immaginazione: si deve tener presente Achille, per quanto sia senza dubbio assente. (...) Il giudizio ha validità esemplare nella misura in cui l'esempio è scelto *correttamente*. O, per prendere un altro caso: nel quadro della storia francese posso parlare di Napoleone Bonaparte come di un uomo particolare; ma nel momento in cui parlo del bonapartismo ho fatto di lui un caso esemplare. La validità di questo esempio resterà circoscritta a coloro che possiedono la particolare esperienza di Napoleone (...) La maggior parte dei concetti nelle *scienze storiche e politiche* ha questa natura circoscritta: hanno la loro origine in un particolare precedente storico, al quale noi conferiamo carattere "esemplare" - per vedere nel particolare quello che è valido in più di un caso. (TGP, pp. 126-127, corsivi miei e tr. rivista)

L'esempio non è solo quel modo di schematizzare fatti o persone in modo da poter dire: quest'uomo è coraggioso come quello. Questa è, per così dire, la *lectio facilis* su cosa sia l'esemplarità, quella che appunto si gioca in continuità con i processi di schematizzazione. La mia proposta è d'intendere l'esemplarità come quel particolare processo dell'immaginazione (meglio: del gioco delle facoltà) di vera e propria *formazione* di concetti, afferenti, come dice Hannah Arendt, alle "scienze storiche e politiche". La validità esemplare ci permette in altri termini di parlare di valori che hanno (e che danno) senso solo in relazione a determinati fatti storici (TGP, p. 126).

Questo procedimento, che va sotto il nome di "validità esemplare", apre ad un modo diverso di predicare le qualità di un oggetto: se lo schema di tavolo è quell'immagine in cui spogliamo i tavoli reali delle loro "qualità secondarie" per individuare "quel minimo di proprietà comuni" (TGP, p. 117) -e questa divisione qualità secondarie/proprietà comuni è sempre aperta a revisioni (v. Garroni2005, pp. 57-61)-, l'*exemplum* è quel giudizio in cui predichiamo di un fatto o di una persona anche una qualità prima sconosciuta, di cui non conosciamo già la regola, perché è il caso stesso a imporci di trovare una parola nuova per esprimere il giudizio.

Quella della predicazione è una modellizzazione molto schematica di questo compito che Arendt vede al centro del lavoro dello storico e del teorico della politica. Si tratta piuttosto di una regola che funziona genericamente come filo conduttore di trattazioni storiche o politiche: la capacità di restituire il senso di novità (di natalità) che un'azione politica ha avuto nel momento in cui è andata ad incidere su un mondo. Solo raramente abbiamo la possibilità di verificare questo processo su enunciati semplici: "questo è un regime *bonapartista*" ad esempio è un giudizio che testimonia l'esistenza di un concetto ritagliato su un personaggio storico preciso. Non importa solo sapere *chi è stato*

Napoleone Bonaparte, nel senso di una mera raccolta d'informazioni sulla sua vita; importa sapere *che cosa ha rappresentato*.

Il giudizio non ci dice come dobbiamo agire, perché questo comando rimanda ad un'idea di umanità in genere, di cui Hannah Arendt ha parlato a proposito dell'idea regolativa di contratto originario in Kant. Questa idea resta un vincolo per il filosofo politico (meno per il teorico della politica; quasi per nulla per lo storico, che solo in alcuni casi avverte un forte coinvolgimento etico-politico nella sua ricerca), il quale è tenuto sempre a formulare i propri giudizi, avendo in mente questa idea. Ma il filosofo politico è anche tenuto ad un vincolo nei confronti della contingenza: il suo giudizio non può mai trasformarsi nell'immagine di come l'uomo dovrebbe essere, non può mai raggiungere questo grado di normatività in sede di giudizio politico;²⁴ non a caso Kant torna criticamente sull'idea platonica di re-filosofo in *Per la pace perpetua* (Kant1999a, p. 188).

In altre parole la ragione non funziona qui come facoltà che ci presenta l'insieme dei fenomeni come un tutto (non è questa l'idea di mondo che Hannah Arendt ha in mente), ma come "limite etico"²⁵ cui lo sguardo è vincolato dal pensiero. Non si tratta di pensare l'apertura dello spazio pubblico a partire da un Io-devo alla base delle nostre azioni, ma di riflettere sul fatto che l'Io-devo evoca inevitabilmente un Io-posso che rimanda alla costituzione dell'uomo. E questo, tradotto in termini arendtiani, significa che in questo passaggio la *responsabilità* legata all'imperativo del singolo devo confrontarsi con la realtà della *pluralità*, entro cui solo è possibile pensare un potere come rete di relazioni per mezzo della natalità.

La questione del rapporto tra responsabilità e giudizio è tanto stretta -il curatore del lascito arendtiano Jerome Kohn ha anche intitolato un volume di scritti arendtiani *Responsibility and Judgment* (Arendt2004)- da far pensare a volte ad una sovrapposizione. Credo che alcune differenze esistano, come ora può emergere abbastanza chiaramente dal *Denktagebuch*, in cui i blocchi di riflessioni incentrate sul giudizio in Kant sono ben distinti da quelli che affrontano temi etici in Kant; e nel *Denktagebuch* si vede altrettanto chiaramente che questi sono i due temi attraverso cui Arendt legge Kant, intrecciandoli in maniera problematica (Arendt2002, pp. 569-585 e 808-824).

²⁴ Bazzicalupo ha a mio parere ragione quando inserisce la questione nell'orizzonte della secolarizzazione, come "scissione della sovranità dall'autorità religiosa" (Bazzicalupo2005, p. 45): aggiungerei che si tratta della fine di ogni *auctoritas*; ma proprio per questo la filosofia può far apparire nello spazio pubblico una "esigenza etica decostruttiva, antimonistica, socratica" (Bazzicalupo2005, p. 49).

²⁵ Borutti2006, p. 41. Borutti tratta di Wittgenstein: chiarirò in che senso il discorso vale per Arendt.

A mio parere la filosofia è il luogo in cui si incrociano le due questioni. Da un lato il pensiero *esige* di potersi pronunciare sulle azioni degli uomini, secondo un'etica che per Arendt ha trovato la sua espressione più alta in Socrate; ma quest'etica ha un esito paradossale: per il Socrate del *Cratilo* è preferibile subire il male (cioè *non* agire) piuttosto che commetterlo. Dall'altro lato il riferimento al pensiero si muove attorno alla definizione di un "limite etico", collegato ad una forma particolare di riflessione: il giudizio. Giudicare è un talento e non si insegna: "lo studioso non coincide con il cittadino" (TGP, p. 63). Rivendicare al filosofo una speciale capacità di giudicare significherebbe negare questo carattere fondamentale del giudizio. Il pensiero rivendica, a partire dalla presupposizione di consequenzialità, la pretesa a costituirsi come fondamento di tutta la "vita della mente". L'espressione arendtiana "vita della mente" riflette bene l'intento arendtiano di rendere l'aspetto dinamico del pensiero ed il fatto che ogni singola attività si consolidi attraverso pratiche, di cui il *bios theoretikos* metafisico rappresenta l'espressione storica più rilevante.

Il problema di ripensare il fondamento della vita della mente non viene risolto da Hannah Arendt e anzi resta celato all'interno delle lezioni su Kant, riemergendo sporadicamente, come ad esempio quando, nella VI *Session*, evoca la figura di Socrate. In questo passo Arendt ricorda il principio di consequenzialità del pensiero enunciato da Socrate, ma lo fa citando la sua formulazione nella *Critica della facoltà di giudizio* (TGP, p. 60). Ma questa sottolineatura non può essere presa solo come la presa d'atto di una continuità nella tradizione filosofica: occorre chiedersi se anche nel giudizio valga questa massima (e per Kant vale, in quanto terza massima del *sensus communis*), ma soprattutto se la sua interazione con i principi propri dell'immaginazione rimandi ad un fondamento comune, nella riflessione di Arendt, di tutte le attività mentali nel pensiero.

Non c'è una risposta sicura a questa domanda, perché manca una vera e propria trattazione analitica del giudizio da parte di Hannah Arendt e le *Lectures* su Kant costituiscono solo un indizio di quello che sarebbe stata questa analisi. Si possono anticipare alcune conclusioni che discendono dal modo in cui ho riletto il concetto di validità esemplare: il giudizio è una forma di pensiero costitutivamente *affetto* dal mondo; il giudizio arendtiano è innanzitutto presenza aperta in questo mondo e poi identità con se stessi. La natalità, cioè l'azione, è il mezzo attraverso cui il pensiero può mantenere questo tratto di esteticità, dal momento che l'azione è apertura di mondo. L'ultimo passaggio da fare, chiarita la questione dell'esemplarità, sarà quello di pensare compiutamente l'azione come una forma di *esperienza*. Ma non si tratta mai di

un'esperienza di donazione di senso, come quella dell'arte (v. Montani2004), quanto dell'apertura di un campo di tensione, in cui avvengono fenomeni di "reversibilità" tra agire e patire. Il senso comune non si limita ad essere la facoltà di percepire un oggetto nella sua coerenza esteriore (v. VM, pp. 128-137), ma rimanda ad una dimensione riflessiva, il giudizio, come sua condizione: il nesso schema-*exemplum* (oggetto conforme all'immagine da un lato e caso portatore di *significatività* dall'altro) va perciò ripensato. L'ipotesi è che l'*exemplum* di cui parla Arendt non è mai solo un oggetto, di cui si possono predicare qualità straordinarie e del tutto contingenti. Si tratta piuttosto di testimoniare l'*incontro* tra un oggetto (Achille che combatte ad esempio) e la capacità del soggetto di giudicare l'oggetto secondo parametri non presenti prima nella mente: questa è la differenza per Arendt del giudizio riflettente rispetto al giudizio determinante. La declinazione arendtiana della concezione che Kant dà di giudizio riflettente contiene alcune peculiarità.

Il giudizio arendtiano giunge a definire un *valore*, un concetto sotto cui giudicare le azioni: Achille è coraggioso; Francesco d'Assisi santo ecc. In altre parole, dire che Achille è coraggioso comporta un processo conoscitivo, avvenuto senza applicare una regola universale data: il concetto di coraggio si è *formato* a partire dall'esperienza stessa. Non sappiamo cos'è il coraggio prima di conoscere un'azione coraggiosa e, se già lo sappiamo, ogni nuovo esempio riapre la questione del significato del coraggio per noi. I concetti che traiamo dai nostri giudizi sono perciò oggetto di una conoscenza prettamente *storica*, non hanno cioè senso se non li riportiamo ai contesti di appartenenza, ma questi contesti diventano conoscibili solo grazie alla possibilità di fare queste singole esperienze.

Questo divorzio in Arendt tra problematica del giudizio e questione dell'arte comporta per il giudizio la riscoperta del nesso con il pensiero filosofico, in particolare quello di matrice socratica. Hannah Arendt considera il principio del pensare in maniera conseguente come insieme la regola di base di ogni riflessione (filosofica e non), che la filosofia con Socrate ha formalizzato, e come il principio dell'etica, secondo una linea socratico-kantiana (TGP, p. 60). Si tratta tuttavia di un'etica che entra in causa solo in pochi casi-limite (Arendt2004, pp. 15-40), quasi che negli affari quotidiani valga piuttosto il buon senso. Il giudizio che esce dal confronto arendtiano con il Kant della terza *Critica* sembra al contrario presupporre sempre un'istanza etica, per quanto liminare, di un etico che non fonda alcun "dominio" in cui essere costitutivo. Scrive molto chiaramente Kant nel paragrafo 18 della *Critica della facoltà di giudizio*:

Di qualsiasi rappresentazione posso dire che è almeno possibile che essa (in quanto conoscenza) sia legata con un piacere. Di ciò che chiamo piacevole, dico che provoca realmente piacere in me. Ma del bello si pensa che abbia un riferimento *necessario* al compiacimento. Ora, questa necessità è di un tipo speciale: non una *necessità teoretica* oggettiva (...) e neppure una *necessità pratica*, in cui, mediante concetti di una volontà razionale pura (...) questo compiacimento sia la conseguenza necessaria di una legge (...). Ma può essere chiamata (...) soltanto *esemplare*, vale a dire: una *necessità dell'accordo* di tutti in un giudizio che viene considerato come *esempio di una regola universale che non si può addurre*. (Kant1999, p. 72, corsivi miei)

Il confronto con la "necessità pratica", inerente ad una "volontà razionale", risalterà meglio nel prossimo paragrafo della tesi. Qui mi interessa sottolineare che cosa prenda in Kant il nome di "esemplare". Una strana forma di necessità, una sorta di "né... né": necessaria né in senso cognitivo né in senso morale. È legata ad una rappresentazione, ma solo per quel che riguarda il sentimento che questa suscita. Leggo la prima frase in questo senso infatti: ogni rappresentazione comporta delle conoscenze; ma, per il fatto stesso di stabilire un legame con le facoltà dell'animo, deve ammettere, se non altro come possibilità, il fatto che noi anche sentiamo qualcosa, oltre a rappresentarcelo. Da qui parte il confronto con la "necessità pratica". Non possiamo postulare che tutti debbano sentire questo sentimento di piacere come noi lo sentiamo; tuttavia l'idea di senso comune, che sta per mettere in campo, comporta una qualche forma di *dovere*:

Nel giudizio estetico, quindi, pur con tutti i dati [*Datis*] che sono richiesti per giudicare, ci si pronuncia riguardo al *dovere* [*Sollen*] solo condizionatamente. Si aspira a ottenere l'accordo di ogni altro, perché si ha per ciò un principio che è comune a tutti; sul quale accordo si potrebbe anche contare, se solo si fosse sempre sicuri che il caso sia stato sussunto correttamente sotto quel principio in quanto regola dell'approvazione. (Kant1999, p. 73, corsivo mio)

C'è un "dovere" dello sguardo nel giudizio che non ammette di venire assolto nemmeno dalla più esauriente analisi di tutti gli aspetti, le qualità, i nessi che ci si presentano in un oggetto. Nel giudizio di gusto non possiamo rimandare nemmeno ad una "regola" generale: se anzi un punto di vista va esplicitato, sembra che si debba riconoscere sempre la parzialità del proprio punto di vista. Quella che poi Kant chiamerà *Erweiterung* permette solo che io veda l'oggetto *come se* potessi contestualizzare il mio punto di vista in relazione agli altri punti di vista, senza la pretesa di inglobarli in un'unica visione.

Nel contesto arendtiano c'è una pretesa politica chiara dietro a questo ripensamento del soggetto: nel giudizio di gusto faccio carico agli altri del *dovere* di riconoscere il mio *diritto* ad esprimermi. L'esemplarità implicata in questa *politica dello sguardo* rimanda pertanto ad una dimensione *pre-giuridica* (ma non etica) del dovere, come orizzonte del costituirsi di nuovi diritti, che i singoli rivendicano dalla comunità. Il giudizio risponde ad una delle esigenze della modernità per Hannah Arendt: quella di far fronte alla fine di ogni *auctoritas* e al proliferare delle differenze. Attraverso questo confronto con la posizione etica sul giudizio (riconoscendone i pregi), si può azzardare che il giudizio è tuttavia una forma particolare di *azione politica*. L'altro aspetto da affrontare perciò è il recupero della *natalità* come orizzonte dell'azione politica.

Azione come natalità. *Initium (...) ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit.* "Acciocché vi fosse un inizio, fu creato l'uomo, prima del quale non ci fu nessuno"; con questa citazione dal *De Civitate Dei* di Agostino (l. XII, Cap. 21) Hannah Arendt era solita riassumere il suo concetto di natalità. La natalità designa il fatto che l'uomo, agendo, da' inizio a qualcosa che non resta nelle sue mani, che si presta ad essere ripreso (o anche a restare senza alcun seguito): la natalità è co-originaria alla pluralità, in quanto, come esseri 'natali', gli uomini aprono o si inseriscono in reti di comunicazioni e condivisione. Scrive Arendt che:

La capacità stessa di cominciamento ha le sue radici nella *natalità* e non certo nella creatività [*creativity*], non in una dote o in dono, ma nel fatto che gli esseri umani, uomini nuovi, sempre e sempre di nuovo appaiono nel mondo in virtù della nascita.

Sono del tutto consapevole che anche nella versione agostiniana l'argomento resta in un certo qual modo 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. 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 implicato nei nostri giudizi "mi piace" o "non mi piace". (VM, p. 546)

Da questo passo capiamo che quella agostiniana è la definizione migliore trovata da Hannah Arendt, in una tradizione filosofica carente da questo punto di vista, per qualcosa che le appare completamente trascurato: il fatto che ci sia un'inevitabile proliferare di *singularità* legato alla condizione di finitezza dell'uomo. Rischio di dire una banalità

affermando che la finitezza dell'uomo è pensata da Arendt non tanto come presa di coscienza della morte, quanto come collocazione in un orizzonte di sempre nuovi ingressi, in una scena, per così dire, che non conosce quinte che già delimitano lo spazio d'azione, ma dove sono le azioni stesse degli uomini a delineare i campi entro cui si può agire.

Agostino, segnando un passaggio centrale della tradizione filosofica, assicura questa capacità umana attraverso l'idea che l'uomo sia un *ens creatum*, il frutto di un progetto divino. Non posso approfondire qui l'interesse di Hannah Arendt per il pensiero di Agostino, né le implicazioni teologiche di questo riferimento. Sorprende tuttavia che in questa citazione si passi dal concetto decisamente cristiano di "creazione" a quello, ben più ambiguo, di "creatività" (*creativity*),²⁶ come se venisse meno nel giustificare l'esistenza dell'uomo non solo il tradizionale riferimento all'*eidōs* della metafisica, ma anche quello ad un intelletto o volontà divina.

"Creatività" è una parola mutuata dal linguaggio contemporaneo, che richiama anche problematiche estetiche (Garroni1978, pp. 36-37): Pietro Montani ad esempio definisce la creatività artistica moderna nei termini di una "*poiesis* donativa" (Montani2004, p. 16). Questo riferimento alla *poiesis* mi permette, aggirando l'aspetto teologico della citazione agostiniana di Arendt, di valorizzare il senso moderno del termine "creatività": una capacità di comprendere il molteplice tuttavia è necessaria come nuova forma di creatività, diversa da quella legata alla produzione di oggetti.

Ha ragione Bazzicalupo: nel quadro di una società secolarizzata, la politica implica "un incremento di vitalità e felicità pubblica" (che comporta "piacere") a partire dalla natalità, cioè la "capacità di inizio, di scarto" (Bazzicalupo2005, p. 47). Questa è la forma di creatività non produttiva e radicata nella costituzione sensibile dell'uomo che può forse sostituire gli assoluti alla base delle società pre-secolarizzate: la natalità è la capacità non di trascendere la sensibilità, ma di tracciare un percorso all'interno della realtà sensibile. Si tratta di articolare pienamente l'implicazione filosofica di questo co-appartenersi di natalità e giudizio, non accontentandosi delle suggestioni che la riscoperta di alcuni concetti, ad esempio la declinazione della felicità pubblica in termini di piacere estetico, porta alla discussione politica.

²⁶ Ringrazio Samantha Maruzzella per avermi segnalato un altro passo in cui la parola "creatività" è usata da Arendt in un contesto molto simile: si tratta di una nota in *Vita activa* (VA, p. 263). Bisogna dire tuttavia che nell'edizione tedesca di *Vita activa* Arendt riformula il testo della nota, evitando di ricorrere ad un termine che traduca "creatività" (VAted, p. 452), il che testimonia forse una consapevolezza di Arendt della difficoltà di applicare questo concetto alla filosofia medievale.

Con la questione della modalità dei giudizi di gusto, Kant ha posto il problema di pensare un "esempio" la cui "regola (...) non si può addurre" (Kant1999, p. 72) prima dell'esempio stesso: è il problema di come esperienza e pensiero si eccedano l'un l'altro. Il sostrato etico di questa problematica ha messo in luce la particolare intonazione socratica con cui Arendt si rivolge al giudizio.; ora possiamo vedere come l'argomentazione, per come Kant la conclude, cioè facendo emergere la nozione di "validità esemplare", apra nuovi orizzonti:

Ora questo *sensu comune* non può essere fondato (...) sull'esperienza, perché esso vuole giustificare giudizi che contengono un dovere (...) Quindi il senso comune, del cui giudizio fornisco qui il mio giudizio di gusto come un esempio e gli attribuisco perciò *validità esemplare* [*exemplarische Gültigkeit*], è una semplice norma ideale, sotto la cui presupposizione, di un giudizio che si armonizzasse con essa e del compiacimento che vi si esprime per un oggetto, si potrebbe fare per ciascuno con ragione una regola. (Kant1999, p. 75, corsivo mio)

La validità esemplare va ben oltre l'alternativa tra performativo e constativo, si lascia anzi alle spalle sul piano teoretico (salvo recuperarla su quello pratico) ogni esigenza di sola descrizione della realtà. Dell'azione politica, della natalità, conta solo *come* essa avvenga: la modalità permette infatti di articolare un discorso sul performativo come momento di emersione di aspetti inediti del reale. Ogni singolo individuo umano rappresenta questa emersione non tanto nel senso che ogni uomo nuovo è un nuovo 'contenuto' del mondo (secondo un'idea del mondo come cumulazione di unità), quanto nella capacità di ogni individuo di tematizzare la propria presa sul mondo, la propria, ineludibile, condizione di *sensibilità*.

Va mostrato anche un limite della riflessione di Hannah Arendt questo punto: Arendt a mio parere ha voluto tenere separata la vita della mente dalla *vita activa*, senza cogliere le potenzialità insite in una ridiscussione più generale dell'idea di *vita umana* come insieme *attiva e mentale*. Il punto di maggiore vicinanza a questo ripensamento è a mio parere l'introduzione della nozione di validità esemplare, in quanto rimanda necessariamente ad elementi di singolarità e novità e soprattutto che un "pensiero performativo" porterebbe nel mondo.

Il concetto di natalità secondo Arendt ha il compito di sostituire (o meglio di ripensare) il concetto di *volontà*: Kant definisce la volontà semplicemente la causa spontanea (non meccanica) di una catena di fenomeni; è una definizione che Arendt trae non dalla *Critica della ragion pratica*, ma dalla *Critica della ragion pura* (VM, p. 430). L'uomo

non inizia l'azione come fosse un *input*: questa azione non è, per questo, mai rappresentabile come processo perfettamente descrivibile. Né la pluralità (la realtà su cui ricadono gli effetti dell'azione, cioè della natalità) può essere pensata sotto forma di una reazione a catena.

In altre parole, credo che vada superata una considerazione del giudizio entro i confini della dialettica tra *a priori* e *a posteriori*, avendo nel pensiero di Hannah Arendt una guida a questa messa in discussione (che tuttavia è ancora insufficiente). La coppia di concetti, su cui ripensare la domanda attorno all'agire dell'uomo, riposa nell'alternativa che Kant intravede nel paragrafo 22 della *Critica della facoltà di giudizio*, quando si chiede se il senso comune sia una "facoltà originaria e *naturale* [*natürlich*]" oppure una "facoltà ancora da acquistare e *artificiale* [*künstlich*]" (Kant1999, p. 75). Kant ritiene di non poter rispondere alla domanda, almeno al punto in cui si trova l'analisi condotta sul giudizio (Kant1999, p. 76). È però in questa apertura che una domanda sul senso dell'azione può essere sempre riproposta, senza esaurire una volta per tutte il significato che assegnamo alle azioni contingenti.

Si può, però, solo tentare di indicare una strada per spiegare in chiave strettamente filosofica di questo percorso nelle pagine arendtiane. Quella di Hannah Arendt è una filosofia politica, nel senso che riprende e sottopone a critica il paradigma metafisico di filosofia politica e ne propone uno nuovo, fondato sulla filosofia critica di Kant. La questione originaria del rapporto tra filosofia e politica nella sua radice socratica -quale sia il posto del pensiero nel mondo- viene ripresa e riformulata. Tuttavia ho tentato di mostrare che l'istanza dell'immaginazione (pensa mettendoti al posto degli altri) non si limita a riformulare la questione della collocazione pubblica del pensiero: Arendt è costretta a teorizzare, attraverso l'interpretazione dell'*Analitica del bello* della *Critica della facoltà di giudizio*, una forma di performatività inerente all'esercizio pubblico del pensiero. Se il modello di pensiero che emerge da questa filosofia politica (ri-estetizzata dal confronto con Kant) è una forma di performatività, dobbiamo riconoscere, seguendo il ragionamento di Arendt, che è una forma di *azione*: è anzi quell'azione che pone la questione del *significato* dell'azione in genere.

Ho già detto che, a questo punto, il pensiero di Arendt non è esente da limiti; faccio riferimento ad uno di questi limiti, che può rendere il problema più generale che Arendt non ha affrontato (causa anche la sua morte). Che il pensiero non possa mai abbandonare un legame con l'azione significa che dobbiamo il soggetto del pensiero *incarnato* in un mondo di relazione, cui partecipa in virtù della sua sensibilità. Ho proposto di pensare

questo legame tra *soggettività* del pensiero e *individualità* dell'azione a partire dalla categoria di natalità: la natalità spiega il fatto che l'uomo, in virtù del suo essere un ente che nasce (e muore), è dotato di una capacità di dare *inizio* ad azioni nel mondo, di essere questo stesso inizio del mondo.

Un'impresa del genere avrebbe costretto Arendt a ripensare in maniera radicale la sua teoria delle attività umane, contenuta in *Vita activa*, alla luce di un'*ontologia* implicita dell'essere dell'uomo (Esposito 2004, pp. 195) e di una critica della metafisica (e anche dell'*ontologia*?), che doveva far segno ad un ritorno alla centralità del soggetto in senso kantiano, contenuta nella *Vita delle mente* e nelle *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Un tale confronto tra l'opera che impone Arendt come pensatrice del recupero del valore dell'azione politica e l'opera del ripensamento filosofico della tarda maturità è mancato e ho tentato di mostrare quanto radicale avrebbe dovuto essere. Ragionare attorno ai "se" e ai "forse" dei possibili sviluppi del pensiero di un filosofo scomparso non porta probabilmente lontano: mi limito a proporre di vedere Arendt come una pensatrice della critica al paradigma moderno di soggettività, che tuttavia tenta di conservare il soggetto nel quadro di un suo ricollocamento all'interno dell'esperienza. Non va semplicemente postulata la coincidenza tra individuo e soggetto, ma vanno pensate le eccedenze e non-coincidenze tra questi due concetti: il soggetto pensa e l'individuo agisce; eppure Arendt si sforza di pensare il legame che corre tra i due.

Se Arendt avesse tematizzato pienamente la dimensione estetica della sua riflessione, nel quadro di un ripensamento della *vita activa* alla luce della vita della mente, probabilmente avrebbe superato lo stesso concetto di *presentazione* (*Darstellung*), implicito quando si parla di esibizione estetica. Il concetto che avrebbe potuto sostituire quello di presentazione, consegnando alla facoltà di giudizio quel tratto di *estaticità* proprio dell'azione, è il concetto di *esposizione*. Attraverso il concetto di esposizione, Hannah Arendt avrebbe potuto portare avanti un ripensamento più radicale del rapporto tra soggetto pensante e individuo agente: l'esposizione presuppone sempre un individuo esposto (alla sua condizione sensibile), ma al tempo stesso richiama altre problematiche. Nel concetto di esposizione Hannah Arendt avrebbe dovuto pensare la *carne* dell'individuo (e, perciò, anche del soggetto) nel suo rapporto con i supporti inorganici che rendono possibile l'esposizione. In altre parole, Hannah Arendt avrebbe dovuto pensare la *mente* come quel *supporto* (già da sempre "esposto" attraverso l'individuazione) che permette all'uomo di articolare la sua vita in quanto *vita attiva*.

Conclusioni

L'obiettivo di fondo di questa perlustrazione di alcuni scritti di Hannah Arendt era di mostrare come il suo pensiero non sia riconducibile solo ad una teoria politica, ma presupponga una *radice filosofica*: il pensiero arendtiano tutto è tranne che una "non-filosofia". Questa tesi comporta che si risponda a quattro questioni: in che modo l'ultimo impegno teorico arendtiano, quello attorno al tema della *vita contemplativa* come "vita della mente", è legato ad un ripensamento delle categorie della *vita attiva*? in che relazione sono l'interpretazione che Arendt dà di Socrate e quella che dà di Kant, in quanto pensatori del rapporto filosofia-politica? in cosa consistono le categorie di *performatività* ed *esemplarità*, emerse dal confronto tra Socrate e Kant? che ruolo gioca in questo contesto una delle categorie basilari del pensiero arendtiano, la *natalità*?

Dalla risposta a queste quattro questioni credo debba emergere il dato di un rapporto di Hannah Arendt con la filosofia complesso e articolato: Arendt non abbandona mai la questione della politica come domanda-guida della sua riflessione; si rende tuttavia conto che il suo modello di politica sottintende un confronto costante con le categorie filosofiche e che, esaurita la decostruzione della metafisica (e della filosofia politica, nata in ambito metafisico), diventa necessario restituire alla filosofia un proprio ruolo nello spazio pubblico, costituito dall'interazione tra attori politici.

Il ritorno alla "vita della mente". L'interesse per la filosofia ritorna e cresce, se guardiamo agli scritti pubblicati in vita o immediatamente dopo la morte di Hannah Arendt (e che appartengono alla parte finale della sua riflessione), a partire dalla fine degli anni '60. Ho lasciato sullo sfondo il contesto storico e biografico: la partecipazione al Processo Eichmann. Ovviamente Arendt ripensa il rapporto tra azione e capacità di pensare, perché scorge nell'ex SS Adolf Eichmann il tipo del burocrate incapace di pensare (e perciò anche di agire autonomamente ed in maniera responsabile), che ha reso possibile il funzionamento della macchina di morte nazista. Non ho nemmeno tentato di trovare la data d'inizio del

"ritorno alla filosofia", perché, sfogliando l'intero arco della produzione arendtiana, si può scorgere un corpo a corpo costante con i classici della filosofia: la prossima pubblicazione in traduzione italiana del *Denktagebuch* di Hannah Arendt confermerà questa opinione in maniera inequivocabile, facendo vedere che Platone, Kant, piuttosto che Marx o Hegel offrono ad Arendt un materiale di lavoro quotidiano nello sviluppo delle sue tesi.

Mi è sembrata operazione più complessa delineare il rapporto tra pensiero filosofico e teoria politica in Arendt a partire dalla fine degli anni '60, quando Hannah Arendt comincia a pubblicare testi fortemente filosofici e si impegna nel progetto di scrivere una *Vita della mente*, che abbia come argomento principale non più la politica, ma la filosofia. Delle opere precedenti, tolti i saggi, l'unico che avrebbe potuto aspirare più all'etichetta di saggio filosofico, che non a quella di saggio politico, sarebbe stato *Vita activa*: in questa opera si ha però l'impressione che l'autrice faccia i conti una volta per tutte con la filosofia, intesa come modo di vita che nega la partecipazione al mondo comune (il *bios theoretikos* dei greci e la *vita contemplativa* dei romani), a favore di un recupero dell'esistenza condivisa nello spazio pubblico (il *bios politikos*, la *vita activa*).

Che senso ha avuto per Hannah Arendt tornare a riflettere su una "vita della mente"? Si tratta intanto non più di un *bios theoretikos*, ma di una *vita della mente*: non è più la vita di chi, come il filosofo, ha una *visione (theoria)* di oggetti che non si danno ai sensi, ma è la capacità di pensare di un soggetto incarnato e iscritto da sempre in un mondo di relazioni con altri soggetti. Arendt riprende da Martin Heidegger il progetto di decostruzione della metafisica. La vita della mente si fonda tuttavia sull'assunto che "essere ed apparire coincidono": a partire da questo presupposto, Hannah Arendt tenta di elaborare una posizione filosofica autonoma. Apparenza, secondo Hannah Arendt, non significa nient'altro che partecipazione ad uno spazio dell'*intersoggettività*, in cui non si accede all'altro soggetto se non grazie al carattere *sensibile* dell'esistenza: ogni azione è fatta di aspetti sensibili (gesti, toni ecc.) non secondari, anzi fondamentali per la comprensione dell'azione stessa. La mente si iscrive in questo orizzonte e in questo senso è possibile parlare di una sua "vita": pensare è, per Arendt, un'attività occasionata sempre solo dagli elementi sensibili che si danno nella

contingenza. Non c'è, per Arendt, un "mondo delle idee", ma solo il mondo della vita, intesa come *inter homines esse*.

Ho ricostruito quello che per Arendt è il processo di nascita e istituzione di quella particolare disciplina che va sotto il nome di filosofia politica. "Filosofia speciale" nel senso che Platone la istituisce perché assoggetti la politica alle categorie del pensiero, la filosofia politica nasce in risposta alla condanna a morte di Socrate. Arendt perciò riprende l'ipotesi decostruttiva di Heidegger, ma la sfilata dal contesto di una domanda sull'essere per riportarla al rapporto che originariamente lega Platone al maestro Socrate. In queste Conclusioni, rammentata l'interpretazione arendtiana di Platone, posso mettere in primo piano l'importanza che Socrate riveste per Arendt e mostrare la vicinanza di Socrate a Kant. Platone ha inaugurato la filosofia politica, quando Socrate aveva già impostato il rapporto *tra* filosofia e politica, senza che fosse necessario fondare una branca specialistica della filosofia: la filosofia politica di Kant, per Arendt, tenta di rimettersi in contatto con questa originale impostazione socratica.

Socrate e Kant pensatori pubblici. Socrate non è un pensatore dell'essere, per Hannah Arendt, ma colui che pensa intorno alla natura del pensare stesso. Allo stesso tempo Arendt trova in Socrate l'originario tentativo di pensare non un'opposizione, ma una profonda vicinanza tra filosofia e politica. E, come si può cogliere nelle *Lectures on Kant's Political Philosophy* (e in maniera inequivocabile nel *Denktagebuch*), la *Critica della facoltà di giudizio* di Kant rappresenta, per Hannah Arendt, la possibilità di ricollegarsi all'impostazione socratica del rapporto filosofia-politica. Se Socrate scopre la regola fondamentale di ogni attività di pensiero, la coerenza, l'accordo con se stessi, Kant si sforza di pensare nel giudizio, insieme a questa coerenza, la capacità di presupporre sempre la "presenza degli altri" (*Präsenz der Andern*), secondo la definizione che troviamo nel *Denktagebuch* di Hannah Arendt. Ma è in questo confronto tra due pensatori tanto lontani che emerge quello che per Arendt è il problema della filosofia di fronte alla politica, tolta l'ipoteca metafisica che grava sulla tradizione filosofico-politica da Platone in poi.

Pensare significa condurre un dialogo silenzioso con se stessi, in cui si può far valere la regola socratica della coerenza. Hannah Arendt è convinta che Socrate riesca a mantenere il pensiero nella modalità del dialogo interiore, senza sconfinare in una dialettica verso la trascendenza delle idee: Socrate non è ancora un pensatore metafisico. Tuttavia nemmeno Socrate può far coincidere la forma del dialogo (interiore o condotto con un interlocutore reale, attraverso domande e risposte) con quella del discorso rivolto ad un pubblico: Socrate non arriva a dimostrare che la traduzione del pensiero in parole nel dialogo sia *la* forma in cui si sta nello spazio pubblico. Quello che Arendt mette in luce attraverso Kant (un Kant che serve proprio a interpretare Socrate) è che ogni filosofare che voglia affrontare la dimensione pubblica o accetta un *vincolo performativo*, che ci permette di coglierne insieme i due aspetti di coerenza logica e di tematizzazione della contingenza; oppure è costretto a costruire *luoghi privati* del confronto filosofico, *oikoi* del pensiero, in cui vigono le regole del dialogo coerente tra soggetti razionali.

Sia Socrate sia Kant affrontano, per Hannah Arendt, il problema di trovare una *regola* dell'intersoggettività: regola che detta a ciascun soggetto le procedure di pensiero e che tuttavia fa sì che ogni soggetto presupponga questa stessa regola in ogni altro soggetto. Questa nozione di regola resta, per Arendt, al confine con un concetto strettamente giuridico di legge, dal momento che lo spazio di questa intersoggettività resta per lei sempre essenzialmente spazio *politico*. Questo spazio Arendt continua a pensarlo come *polis*, in opposizione a *oikos*, recuperando anche l'etimologia di *nomos* come spazio che separa un *oikos* dall'altro, limite e condizione dell'incontro tra soggetti. Di questo *nomos* è in cerca Hannah Arendt. Omero ne ha offerto un esempio eminente, quando ha narrato le gesta di greci e troiani in maniera del tutto imparziale, dando a ciascuno il suo, sia ai vinti che ai vincitori. Ma Omero si limitava appunto a "prendere atto" di una grande esperienza politica. Anche Kant esercita il suo giudizio con l'intento più filosofico di "prevedere" se sia razionalmente possibile pensare un progresso dell'umanità, a partire dalla Rivoluzione francese. Hannah Arendt, dal canto suo, non riduce la sua interpretazione del giudizio, interpretazione che prende le mosse da Kant, ad una semplice teoria della narrazione, né intende

assegnare di nuovo alla filosofia politica, nella nuova veste di filosofia della storia, la normatività che l'impostazione metafisica di Platone le aveva assegnato.

Questo modo di leggere Kant, che usa la *Critica della facoltà di giudizio* per leggere in una luce nuova gli scritti politici kantiani, necessita di una spiegazione. Hannah Arendt, che non scopre nuovi aspetti teoretici della terza *Critica*, da' una lettura originale di questo testo in virtù degli interessi cui intende attirarlo: usa la *Critica della facoltà di giudizio*, in particolare la *Critica della facoltà estetica di giudizio*, per far saltare la struttura fin troppo compatta della riflessione kantiana sulla storia. Riflessione, quella kantiana, in cui Arendt intravede una ragione operante *come se* la convivenza umana fosse già da sempre predisposta ad organizzarsi. Hannah Arendt gioca tutto su quel "come se": sono sempre solo gli uomini, in quanto riflettono sulle proprie condizioni di vita, ad elaborare *strategie interpretative*, inscritte nelle condizioni stesse di vita.

Non ci può essere, detto in termini arendtiani, nessuna divisione netta tra l'azione e la vita della mente. Piuttosto si tratta di comprendere come il modello arendtiano di spazio pubblico, inteso come mondo dell'interazione tra soggetti, presupponga una vita della mente come luogo di continua ri-comprensione. Non basta ad Arendt il dialogo interiore di Socrate: è necessario che il pensiero *appaia* sempre come forma *esemplare* di azione (anche se solo come discorso).

Performatività e esemplarità. L'esemplarità discorsiva del pensiero ha bisogno di vincoli particolari, che Hannah Arendt ritiene di trovare nell'indagine critica del giudizio fatta da Kant. Che la vera realtà fosse quella della mente e non quella delle azioni umane è la tesi platonica, contenuta nel mito della caverna: per Hannah Arendt si tratta invece di dar conto dell'*immaginazione* come "pensiero rappresentativo", capace di far emergere i tratti di *esemplarità* del mondo. Operazione complessa, perché Arendt rifiuta, nel suo confronto con Kant, di tematizzare la questione del genio e dell'arte: non è da quel modello che si può pensare l'esemplarità arendtiana. Hannah Arendt si rivolge piuttosto alla "validità esemplare" di cui parla Kant a proposito del *Gemeinsinn*: non si tratta perciò di

un'esemplarità che sposta il nostro sguardo su un'opera, per farci vedere ciò che nell'esperienza comune non coglievamo; si tratta della capacità di organizzare secondo criteri qualificanti qualsiasi esperienza, comprendendo l'intrinseca *storicità* del mondo in cui ci muoviamo.

Non si tratta perciò solamente di articolare, a partire dall'interpretazione arendtiana della terza *Critica*, l'idea di giudizio come *sguardo strategico*, capace di tenere insieme le posizioni di una pluralità di attori in gioco. Questa è la posizione condivisa, a mio parere, da tutti gli interpreti della riflessione arendtiana sul giudizio, tanto quelli che vedono nel giudizio la *phronesis* del membro di una comunità data, quanto quelli che sottolineano il carattere narrativo del giudizio: in entrambi i casi l'oggetto di ricerca è il *potere*, che per Arendt è quell'aprire e stare in reti in cui elaborare strategie di azione. Interpretando il *Gemeinsinn* kantiano come *community-sense* Arendt mira a rivedere questo concetto di potere in chiave *trascendentale*: "pensare mettendosi al posto degli altri" comporta la possibilità di anticipare interazioni effettive. Non è tuttavia lungo questa importante linea interpretativa, portata avanti ad esempio da Simona Forti, che voglio muovere il mio approccio ad Arendt. È pienamente legittimo chiedersi se, rileggendo la *Critica della facoltà di giudizio*, Hannah Arendt tenti di dare una fondazione filosofica trascendentale al proprio pensiero: non credo però che Arendt si sia limitata a ridisegnare i confini della sua teoria politica, assegnando alla filosofia il ruolo di meta-teoria. Distinguendo e isolando il problema della validità esemplare, ho inscritto il giudizio arendtiano al centro del rapporto tra un'altra coppia di concetti, che non è quella *trascendentale-empirico*, ma quella *artificiale-naturale*.

L'espressione "validità esemplare" è usata da Kant nella terza *Critica*, nel Quarto Momento dell'Analitica del bello, quando per la prima volta nel testo mette in campo la nozione di *Gemeinsinn*, ed è un'espressione poi non più ripresa (almeno rispetto al *Gemeinsinn*): Arendt la fa propria e la sviluppa, collegandola al fatto che il pensiero, tradotto in discorso, vada *performato*. C'è un elemento della trattazione kantiana della validità esemplare che Arendt non riprende e che tuttavia si presta a integrare la sua idea di performatività esemplare: Kant iscrive il *Gemeinsinn* in una circolarità tra naturalità e artificialità. Il *Gemeinsinn*, il senso comune, può essere via via

visto come quel modo di pensare "naturale" (*natürlich*), che già da sempre ci appartiene; oppure come la comprensione "artificiale" (*künstlich*) che dobbiamo ricostruire sempre di nuovo per dare senso al mondo. Questa circolarità permette di pensare la *singularità* e *contingenza* delle singole esperienze storiche, aggirando l'alternativa tra la normatività forte di una qualche ragione storica e l'impossibilità di pensare una configurazione dei fatti storici. La coppia naturale-artificiale era già presente in Arendt prima del confronto con le pagine kantiane, grazie alla frequentazione del pensiero greco: per Arendt esistono enti che sono tali "per natura" (*physei*) ed enti che sono tali a partire da un convenire su quello che essi sono (*nomos*). L'uomo articola la sua vita avendo un *nomos*: è l'unico essere capace di elaborare *forme di vita convenute*.

Il percorso di Arendt nella filosofia politica, da Socrate, a Platone, fino a Kant, permette di comprendere meglio il suo concetto di *nomos*: *nomos* non è mai semplice convenzione che fa in modo che le vite degli uomini funzionino in un certo modo. Questa è l'immagine che emerge nella caverna platonica, in cui il filosofo fa in realtà uso della *techne* pittorica (e non di un *nomos*) per creare un mondo funzionale alla sua filosofia, secondo la brillante rilettura dell'interpretazione arendtiana di Adriana Cavarero. Si delinea così in Arendt una distinzione fondamentale tra la *techne* pittorica, di cui si serve Platone per rappresentare la città (il filosofo "pittore di costituzioni"), e la capacità di riconoscere e riformulare il *nomos* della città come attività propria di ciascun cittadino. Il filosofo, in quanto cittadino, riconoscendo e riformulando il *nomos* della città, esibisce il fatto che tale riconoscimento e riformulazione sono effetto del pensiero: Socrate, che è l'esempio del filosofo-cittadino, mette così in crisi la struttura del *dokei moi*, dello scambio di opinioni, attraverso l'attività di pensiero, il dialogo, in cui il gioco di domande e risposte esige *vincoli intersoggettivi*, senza i quali il filosofo non potrebbe giungere alla verità di cui è in cerca. L'ipotesi di Hannah Arendt, che sospende la questione filosofica della verità, è che il pensiero, ponendo vincoli, si vincoli esso stesso alle *situazioni contingenti* che sono occasione del pensiero: per questo il filosofare pubblico socratico, ripensato da Arendt in chiave moderna alla luce della *Critica della facoltà di*

giudizio, ci riporta alla presupposizione che il discorso filosofico si presenti come *performatività* ed *esibizione esemplare* di significati.

La riflessione di Hannah Arendt sul giudizio sembra perciò separarsi in due filoni: una riflessione sul concetto di potere, che ci permette di comprendere, attraverso le narrazioni, *l'unità di senso* della storia; e una riflessione sull'elemento contingente, insuperabile ogni volta che poniamo mente ad un fatto per ricavarne un *significato*. Un significato, non un senso, perché, nella ricostruzione arendtiana dell'attività riflessiva, il fatto richiama immediatamente un concetto determinato, ma la riflessione deve poi chiarire il legame tra fatti e valori, deve determinarne il significato: sono le azioni di Achille a farci capire cos'è il coraggio, per Arendt, e non la categoria di coraggio a spiegare le azioni di un uomo coraggioso come Achille. Hannah Arendt immagina una concettualità fortemente radicata nei tratti più "terreni" dell'umanità: questa dipendenza dei concetti dalle azioni degli uomini la interpreto a partire da una delle categorie centrali del pensiero arendtiano, quello di natalità, che da' conto proprio della capacità umana di *iniziare* qualcosa di nuovo.

Natalità e creatività. L'azione è sempre, per Hannah Arendt, inizio imprevedibile e possibile apertura di uno spazio di condivisione: sostenendo che, nell'azione, si fa esperienza del mondo, Arendt fa della categoria di natalità un elemento costitutivo del mondo. Hannah Arendt pensa un'azione che non riposa sulla mera *datità* della nascita: la natalità è esperienza dell'*accesso* e dell'*attraversamento* del mondo, che si apre (ad altri possibili attori) grazie a questa "nascita" pubblica. Riprendendo la terminologia usata da Roberto Esposito in *Bios*, si tratta di privilegiare il problema della *politica* su quello del *potere*: politica intesa come discorso in cui la filosofia mette al centro della propria riflessione il luogo aperto dall'intreccio delle esperienze di ciascuno e che Hannah Arendt pensa a partire dall'esperienza della *polis*. La politica parla di questo luogo, dell'esperienza che se ne fa e del rapporto che l'esperienza di ciascuno ha con le esperienze degli altri: un'esperienza che non è esperienza dell'altro, ma esperienza di un luogo che si costituisce in virtù delle molteplici esperienze che ne fanno individui "altri" l'uno per l'altro.

Esposito fa in realtà riferimento ad un "biopotere" e ad una "biopolitica": non m'interessa tanto discutere la validità del paradigma biopolitico, ormai molto diffuso, quanto sottolineare la ripresa da parte di Roberto Esposito della categoria arendtiana di natalità in tale contesto. La categoria di natalità si mostra capace di pensare la *costituzione sensibile* del soggetto umano, il suo essere predisposto a sentire in modo non puramente passivo. Il soggetto arendtiano non è solo "nato", è "natale": è cioè capace di riproporre sempre nell'autonomia dell'azione il fatto di essere stato dato, con la nascita, ad un'esistenza pervasa dai sensi. L'ipotesi di Esposito vede in Arendt un primo tentativo, non sviluppato, di (bio)politica, cioè di un modello di relazioni tra soggetti che, in un'epoca di sempre maggiore manipolazione della vita attraverso la scienza e la medicina, sono ancora capaci di articolare una vita (*bios*) intesa come ricerca di un senso, distinta dalla vita puramente riproduttiva di sé (*zoe*). Lascio tra parentesi il riferimento al *bios* nell'espressione "biopolitica", perché si tratta ancora in Arendt di un modello "embrionale" di biopolitica, in cui è dato per scontato che la *polis* realizza il *bios* dell'attore politico, distinguendolo rigidamente dalla *zoe*.

Il pensiero politico arendtiano non poteva non incontrare, per i motivi esposti, un'estetica. E Hannah Arendt trova in Kant un interlocutore d'eccezione. Non solo perché la *Critica della facoltà di giudizio* è uno dei più autorevoli inizi di quella disciplina filosofica moderna che è l'estetica; Anzi Arendt non sottolinea innanzitutto della terza *Critica* il fatto che costituisca un'estetica. Non le interessa una riflessione filosofica sul bello e sull'arte ed i motivi mi sembrano a questo punto evidenti: per Arendt, Kant è l'unico pensatore che ha indagato filosoficamente la facoltà di giudizio e questo aspetto fa passare in secondo piano quello più strettamente estetico della terza *Critica* kantiana. Giudicare, riportare cioè fatti a valori, è connesso ad un immediato "mi-piace o non-mi-piace": si tratta di una facoltà che testimonia il nostro legame originario con la sensibilità e insieme mostra come siamo capaci di *orientarci* in questo legame.

Se dovessimo cercare un aspetto più strettamente estetico nel suo pensiero, resteremmo a volte sorpresi, a volte delusi, ci accorgeremmo infine che Hannah Arendt non ha mai seriamente messo a tema il problema dell'opera d'arte. Avrebbe avuto occasioni teoretiche per riflettere sul concetto di

"opera d'arte": tra i suoi interlocutori, Martin Heidegger e Walter Benjamin ci hanno lasciato importanti contributi sul problema. Dell'*Opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* Hannah Arendt curò addirittura la pubblicazione negli Stati Uniti nel volume di saggi benjaminiani *Illuminations*. Non ci sono di aiuto più di tanto le notazioni sull'opera d'arte contenute in *Vita activa*, in cui Hannah Arendt sostiene che l'opera d'arte è una forma di opera particolarmente rilevante per il mondo, in quanto lo arricchisce di "significatività". Ma abbiamo visto che nelle *Lectures* sul giudizio è operante un altro modello di significatività, che non presuppone l'apparire di un'opera d'arte nel mondo e restituisce all'azione (e alla natalità) questo carattere. Un ripensamento, si sarebbe tentati di dire, non dell'opera d'arte, ma della *creatività*, ormai slegata da ogni riferimento ad un'"opera".

A questo punto posso dire senza più esitazioni che la riflessione arendtiana sulla "vita della mente" deve essere letta in vista di un ripensamento della strutturazione che Hannah Arendt diede alle attività umane "pratiche" in *Vita activa*. Il modo in cui Arendt pensa il giudizio rimanda proprio alla necessità di tornare sul nodo del rapporto pensiero-realtà, tentando di proporre un modello non metafisico. È a mio parere pacifico che *Judging*, il capitolo finale del II Volume di *The Life of the Mind* che Arendt non è riuscita a scrivere, avrebbe avuto come referente unico Kant: non è il problema della ricostruzione delle fonti a costituire un problema nella comprensione del pensiero di Arendt sulla facoltà di giudizio; da capire è il modo in cui l'analisi di questa facoltà di giudizio sarebbe andata ad innestarsi nel ripensamento da parte di Arendt del rapporto tra mente e realtà. Non a caso *Willing*, l'unico Capitolo in nostro possesso del II Volume di *The Life of the Mind*, si chiude con un riferimento alla maniera ambigua in cui la categoria di natalità, nel pensiero di Agostino, viene legata ad un'originaria "creatività" (*creativity*) divina: Hannah Arendt chiude questo passo sulla natalità aprendo al giudizio, di cui si sarebbe dovuta occupare nel seguito dell'opera, lasciando intendere che, forse, questa facoltà della mente offre la soluzione all'*impasse* agostiniana di pensare allo stesso tempo l'uomo come capace di creare mondi dell'azione (la natalità) e come *ens creatum*. La natalità, la categoria grazie alla quale l'uomo è sempre capace di dare inizio ad azioni, rimanda alla domanda centrale di tutto il pensiero

arendtiano: che cos'è l'azione? Lo sforzo Hannah Arendt di pensare l'azione al di fuori di qualsiasi modello tradizionale, politico o filosofico, ha il merito di rimandare ad un essere dell'uomo compreso più originariamente.

Ritengo che il ripensamento da parte di Hannah Arendt del ruolo della filosofia nella politica abbia di mira il tentativo di ricollocare l'azione nell'orizzonte della *vita activa* per allargarne la sfera di pertinenza: tutta la *vita activa* potrebbe essere riletta in questo modo a partire dall'azione come unica attività che qualifica l'umano in quanto tale. Tale ripensamento comporta due mosse, connesse tra loro. La prima mossa può essere definita *fenomenologica*: l'azione viene caricata di portati sensibili, in un originario rapporto con il *patire*. Un agire e patire da parte di una pluralità di soggetti che costringe Arendt a prendere in prestito il lessico di Merleau-Ponty: Hannah Arendt parla perciò nella *Vita della mente* di "reversibilità".

La *polis* è il luogo di questa "reversibilità" tra pensiero e realtà sensibile: la *polis* è di conseguenza tutto tranne che lo "Stato greco", cioè un semplice insieme di istituzioni e leggi; è invece il luogo di una quotidiana ripertinentizzazione dei *media* di comunicazione tra soggetti e della loro capacità di costituire sensibilità condivise. Questa pista fenomenologica ci permette di ridiscutere nel pensiero di Hannah Arendt i rapporti tra azione e opera, così come l'autrice li ha distinti in *Vita activa*, ed in particolare di rimettere in discussione le categorie di "chi" e "cosa" presenti in questo testo. L'apporto estetico è qui massimo: non è più la *mano*, con la sua presa sugli strumenti delle attività umane "operative", a dominare la corporeità dell'uomo. In quanto soggetti agenti, gli uomini percepiscono il loro corpo come qualcosa di più della sola mano, che padroneggia le cose attorno a lei: la *polis* sarebbe (e faccio valere un'ultima risonanza merleau-pontiana secondo un'indicazione, di nuovo, di Roberto Esposito) il luogo della *carne*, di un corpo completamente riaperto alla sua "sensibilizzazione". Il contenuto politico di questo assunto balza immediatamente agli occhi: la "carne", il carattere sensibile con cui l'altro mi si presenta, rappresenta per me l'accesso ineludibile alla sua alterità.

L'altra pista che si apre, in un'indagine di questa ultima fase della riflessione di Hannah Arendt, è *ontologica*. Questa pista prende le mosse dal primo assunto che Arendt enuncia nella *Vita della mente*: essere e apparire

coincidono. Tale coincidenza non va letta come un tentativo di paralizzare ogni indagine di natura ontologica, ma di certo comporta un forte ripensamento dei limiti e delle condizioni entro cui è possibile porre una domanda sull'essere delle cose. Di nuovo ci vengono incontro i due concetti di *physis* e *nomos*: il primo non rappresenta un tema di riflessione per Arendt; il secondo impegna la lungo tutto l'arco della sua vita di studiosa. L'uomo ci si mostra come l'unico essere ad avere autenticamente un *nomos*: l'uomo è il solo essere ad apparire avendo in mente una *regola* dell'apparire stesso, l'unico che presuppone di *ritrovare* questa regola lì dove il suo apparire *ad altri* ha luogo. Il *nomos* si estende perciò potenzialmente ad altri enti della natura, per coinvolgerli nel modo in cui lo spazio viene strutturato dalle apparizioni dell'uomo.

Hannah Arendt tenta di dimostrare che questa condizione originaria, per cui l'uomo coinvolge l'insieme degli enti, il mondo, nel suo tentativo di porre una domanda di senso, non si traduce (o se lo fa perde di autenticità) in un progetto di controllo del mondo: non è la *poiesis*, la "fabbricazione", l'attività che permette all'uomo di porre la sua domanda di senso. La *poiesis* è vista da Arendt, attraverso l'interpretazione di Platone, come la traduzione pratica della contemplazione metafisica: il filosofo "fabbrica" la legge per la *polis-caverna*, prendendo a modello dell'idea di bene. Il filosofo, detto in altri termini, compie una *mimesis*: dal mondo ideale a quello sensibile. La *poiesis* filosofica è allora, per Arendt, in primo luogo *poiesis* del *nomos*, cioè un tentativo di snaturare il modo in cui i greci avevano compreso come l'uomo sta al mondo: non esiste, in quanto tale, un mondo "che sta lì" e che è esposto alla pura contemplazione dell'uomo (che ne comprende il senso a partire da questa contemplazione); un mondo appare nel momento in cui l'uomo coinvolge (fosse anche solo per escluderlo) un altro ente nel suo progetto di darsi un *nomos*.

Questo modo di stare nel mondo dell'uomo non passa attraverso la *poiesis*, ma attraverso la *praxis*, l'azione. *Praxis* è precisamente quell'azione in cui l'uomo scopre che l'istanza di un *nomos* lo accompagna in ogni sua attività: questo *nomos* va slegato però da ogni concezione puramente formale, riportandolo al significato originale che Arendt dà alla *praxis*. La *praxis* ha sempre a che fare con la *physis*: l'uomo non può fare a meno di coinvolgere

elementi "fisici" nell'azione. Allo stesso tempo la *praxis* mostra il fatto che l'uomo non è sola *physis*: l'uomo ha da sempre bisogno di *esteriorizzare* in un mondo condivisibile il fatto di appartenere agli enti finiti, deperibili: l'azione dell'uomo ricade perciò nella *physis*, ma così già la interpreta (nel senso dell'interpretazione partecipe di un attore). L'uomo si colloca in una ciclicità di nascita e di morte, ci ricorda Arendt, ma l'uomo, a differenza degli altri animali, instaura le condizioni per relazioni *imprevedibili* con l'ambiente circostante: questa imprevedibilità Hannah Arendt la chiama *praxis*, azione. La categoria della natalità, che definisce l'essere dell'uomo in virtù del fatto che questi è capace di compiere azioni, è elaborata da Hannah Arendt proprio per sottolineare l'imprevedibilità delle azioni umane: l'uomo è uomo grazie alla *praxis*, ma la *praxis* fa dell'uomo un essere "natale", perché non c'è azione se non per il fatto che l'uomo è un "essere-nato".

Mi avvio a concludere facendo un'ultima considerazione: Hannah Arendt chiama "natalità" una categoria che, come abbiamo visto, spiega il fatto che l'uomo viva nell'imprevedibilità del *nomos* e non nella certezza della *physis*. Eppure il termine "natalità" rimanda all'idea di nascita, ma forse in un senso diverso dal termine greco *physis*: Hannah Arendt sembra volerci dire che non è completa una considerazione sull'uomo che si limiti a considerarlo come parte della *physis*. Il fatto di appartenere alla "terra", secondo un'espressione contenuta nella *Vita della mente*, non comporta che l'uomo sia semplicemente un ente "fisico". Il percorso che ho fatto mi permette ora di fare una proposta su che cosa vada inteso con natalità nel pensiero di Hannah Arendt: non è una semplice attualizzazione del mero dato fisico dell'esistenza umana. L'uomo è tale non solo perché è nella natura, ma perché questa natura gli viene incontro come qualcosa che egli può *sentire*: da chiarire è che questo tratto umano sia pensato da Arendt, sulla scia del pensiero greco, come *nomos*, in opposizione a *physis*.

Nomos corrisponde, in questo modo, sempre di più alla doppia funzione che Arendt assegna al giudizio: collegare fatti e valori e provare un sentimento della cosa. Hannah Arendt non abbandona definitivamente il sentiero della comprensione linguistica dell'essere più originario dell'uomo, ma lega questa linguisticità dell'uomo a specifici tratti di *sensibilità*: l'uomo, attraverso la *praxis*, non nomina le cose (operazione più vicina alla *poiesis*);

semmai l'uomo, attraverso questa *praxis* linguistica, le *describe*. Questa unità originaria della capacità di percepire l'elemento fisico come elemento sensibile e della facoltà di collegare fatti e valori non è nient'altro che la presupposizione di una corrispondenza (originaria) di *aisthesis* e pensiero: a questa corrispondenza Arendt dà un nome: azione o, in greco, *praxis*. In questo senso l'azione è natalità e non c'è bisogno, per Arendt, di elaborare un'opera d'arte, ad esempio la tragedia, per comprendere il mondo: non compare alcuna *mimesis tes praxeos* nella riflessione arendtiana, perché è la *praxis* stessa ad essere modello di comprensione.

Un simile concetto di azione si presta immediatamente a ripensare il ruolo non dell'arte, ma dell'*immagine* nella formazione delle nostre reti del consenso e della comunicazione tra soggetti agenti: in una parola, della politica. Hannah Arendt ci avvia in questa riflessione, ma non formula un proprio concetto di immagine. Siamo perciò costretti, non in questa sede ovviamente, a cercare nuovi interlocutori: Foucault, come fa Esposito che rielabora il concetto di biopolitica; ma anche autori vicini ad Arendt, come Benjamin, Heidegger o Merleau-Ponty. Hannah Arendt non ci accompagna più in questo percorso: da un punto di vista strettamente estetico, ha il merito di avvicinare problematiche estetiche, libera da qualsiasi pregiudizio sull'opera d'arte come unico oggetto estetico esperibile; questo merito è il suo limite nel momento in cui le impedisce di formulare un concetto originale di immagine.

Che cosa dovrebbe venirci da questo ripensamento in chiave politica del concetto di immagine? Tento di rispondere restando ai problemi che suscita la lettura dei testi di Hannah Arendt. Franco Volpi, nei suoi illuminanti studi su Heidegger e su Arendt, traccia implicitamente una chiara genealogia: Heidegger, con *Essere e tempo*, ripropone sostanzialmente i problemi centrali dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele; Arendt, con *Vita activa*, procede in un commento continuo e sistematico dell'opera di Heidegger. Hannah Arendt dunque interprete di questo moderno Aristotele. Se l'ipotesi è valida, dobbiamo comunque riconoscere due tratti di estrema originalità a questa interprete del pensiero di Heidegger. Arendt ha revocato l'interdizione aristotelica a pensare il rapporto tra azione, *praxis*, e senso, *aisthesis*: l'azione al contrario è un modo di dare senso all'esperienza proprio

nel modo di una riorganizzazione dei dati sensibili, il senso comune. Hannah Arendt esalta tutti gli aspetti di attiva ricerca di senso che sono insiti nel *Gemeinsinn* kantiano e che riposano sul carattere *intersoggettivo* di questo senso che abbiamo (e che esercitiamo) in comune. L'aver chiamato in causa Kant ci riporta al secondo tratto di originalità di questa eterodossa allieva di Heidegger: anche lei, come Heidegger, sceglie Kant come l'interlocutore di un radicale ripensamento dei propri presupposti filosofici. Ma Heidegger si rivolge al Kant della prima *Critica*; Hannah Arendt a quello della terza *Critica*. Non c'è motivo di superiorità o di inferiorità in questa scelta: evidentemente Hannah Arendt sceglie di occuparsi della *Critica della facoltà di giudizio* perché si tratta dell'unico testo che le offre il modello di intersoggettività radicata nel sensibile che ho appena ricordato. Alla luce di questo Kant, non ha più senso per Arendt tentare la strada della *phronesis* quando il giudizio le offre un tipo di pensiero non tanto della deliberazione, quanto del costituirsi di spazi comuni.

Tuttavia, forse, la *Critica della facoltà di giudizio* impedisce ad Arendt di valorizzare il rapporto che c'è tra natalità e *tempo*. La natalità è il dare inizio; non solo: la natalità definisce un punto d'inizio mantenendo l'uomo nella consapevolezza di essere un ente "già iniziato". Possiamo entrare in contatto con gli altri uomini, cioè esercitare il nostro senso comune attraverso azioni e parole, solo in virtù di questo debito nei confronti di un tempo *già dato*. Hannah Arendt però non tenta di problematizzare il carattere temporale del senso comune. Avrebbe probabilmente dovuto confrontare prima e terza *Critica*, facendo emergere, come vera questione centrale, un ripensamento dei concetti di *immaginazione* e di *immagine*. Ho indicato nell'ultimo Capitolo fin dove è possibile portare il concetto arendtiano di immaginazione, attraverso la nozione di validità esemplare: Hannah Arendt però non abbandona una concezione molto semplice di immaginazione, vista sostanzialmente come facoltà della (perfetta) riproducibilità interna dell'immagine. Al contrario, ma resta solo uno spunto di riflessione, credo che vada pensato il rapporto tra immaginazione (ed immagine) e tempo "già dato" della natalità.

Bibliografia

Arendt, H.

Opere, saggi, articoli (pubblicati in vita e postumi):

(Per una bibliografia sistematica delle opere scritte di Hannah Arendt rimando a quella curata da Simona Forti e pubblicata in Forti 1994 e 1999)

1929 *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Berlin, Springer, tr. it. di L. Boella, *Il concetto d'amore in Agostino*, Milano, SE 2001

1930 "Rilkes Duineser Elegien", *Neue Schweizer Rundschau* XXIII, pp. 855-871, tr. it. di S. Maletta, "Le «Elegie duinesi» di Rilke", A. Dal Lago (a cura di), *aut aut* 239-240, Milano, Il Saggiatore 1990, pp. 127-144

1948 *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace & Co., tr. it. di A. Guadagnin, *Le origini del totalitarismo*, Torino, Comunità, 1999 e "Riflessioni sulla rivoluzione ungherese", in *Micromega* 3, 1987

1950 "The Aftermath of Nazi-Rule. Report from Germany", *Commentary*, 4, tr. it. di P. Ceccarelli, *Ritorno in Germania*, Roma, Donzelli, 1996

[PF] 1954 *Between Past and Future*, New York, Viking, tr. it. di T. Gargiulo, *Tra passato e futuro*, Milano, Garzanti, 1999

1954a "Lettera all'editore, in risposta a J. Monnerot" *Confluence* III 3, tr. it. di C. Colangelo, *Che cos'è il religioso? Religione e politica*, Torino, Bollati Boringhieri 2006

1956 "The Rise and Development of Totalitarianism and Authoritarian Forms of Government in the Twentieth Century", AA.VV., *A Compilation of Papers Submitted in the International Conference on the Future of Freedom*, Bombay, Usha, pp. 180-206, tr. it. di A. Cutro, "L'ascesa e lo sviluppo del totalitarismo e di forme di governo autoritarie nel XX secolo", *La società degli individui* V 14, Milano, Franco Angeli 2002, pp. 113-134

[VA] 1958 *The Human Condition*, Chicago, The University Press, tr. it. di S. Finzi, *Vita activa*, Milano, Bompiani, 1964

[1988] 1958a *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer Judin*, München, Piper, tr. it. di L. Ritter Santini, *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea*, Milano, Il Saggiatore, 1988

- 1963 *Eichmann in Jerusalem*, New York, Viking, tr. it. di P. Bernardini, *La banalità del male*, Milano, Feltrinelli, 1964
- 1963a *On Revolution*, New York, Viking, tr. it. di R. Zorzi, *Sulla rivoluzione*, Milano, Comunità, 1983
- [VAted] 1967 *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München, Piper (edizione tedesca, a cura di H. Arendt, di *The Human Condition*)
- 1968 *Men in Dark Times*, New York, Harcourt Brace & Co., tr. it. parz. di V. Bazzicalupi-S. Muscas, 1981 *Il futuro alle spalle*, Bologna, il Mulino e per il saggio " tr. it. di A. Dal Lago, "Elogio di Rosa Luxemburg, rivoluzionaria senza partito", *Micromega* 3, 1989, pp. 39-60
- [1995] 1968a *Truth and Politics*, Id., *Between Past and Future* (2° ed.), New York, Viking, tr. it. di V. Sorrentino, *Verità e politica*, Torino, Bollati Boringhieri 1995
- 1972 *The Crises of the Republic*, New York, Harcourt Brace & Co.
- [VM] 1978 *The Life of the Mind*, Harcourt Brace & Co., tr. it. di G. Zanetti, *La vita della mente*, Milano, Il Mulino, 1987
- 1978 "Martin Heidegger at Eighty", in M. Murray (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy*, New Haven and London, Yale University Press, pp. 293-303
- 1979 "On Hannah Arendt", M. A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*, New York, St Martin's Press, pp. 301-340
- 1981 *Il futuro alle spalle*, tr. it. di L. Ritter Santini, Bologna, il Mulino
- [TGP] 1982 *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University Press, tr. it. di P. P. Portinaro, *Teoria del giudizio politico*, Genova, Il Melangolo, 1990
- 1987 *Labor, Work, Action*, Harcourt Brace & Co., tr. it. di G. D. Neri, *Lavoro, opera, azione*, Verona, Ombre Corte, 1999
- [2001] 1993 *Was ist Politik?*, München, Piper, tr. it. di M. Bistolfi, *Che cos'è la politica?*, Torino, Comunità, 2001
- 1993a *Ebraismo e modernità*, tr. it. di G. Bettini, Milano, Feltrinelli
- [AA1 e AA2] 1994 *Essays in Understanding 1930-1954*, New York, Harcourt Brace & Co., tr. it. di P. Costa, *Archivio Arendt I. 1930-1948*, Milano, Feltrinelli, 2000, e *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, Milano, Feltrinelli, 2003

2000 *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher*, München, Piper, tr. it. di G. Rotta, *Antisemitismo e identità ebraica*, Torino, Comunità, 2002

[2004] 2003 *Responsibility and Judgment*, New York, Schocken, tr. it. di D. Tarizzo, *Responsabilità e giudizio*, Torino, Einaudi, 2004

Epistolari e materiale manoscritto:

-Jaspers, K., 1985 *Briefwechsel: 1926-1969*, U. Ludz-H. Saner (Hrsg.), München, Piper, tr. it. parziale di A. Dal Lago, *Carteggio 1926-1969: filosofia e politica*, Milano, Feltrinelli 1989

-Blumenfeld, K., 1995 *...in keinem Besitz verwurzelt. Korrespondenz*, I. Nordmann-I. Pilling (Hrsg.), Hamburg, Rotbuch

-McCarthy, M., 1995a *Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy*, C. Brightman (ed.), New York, Harcourt Brace, tr. it. di A. Pakravan Papi, *Tra amiche. La corrispondenza di Hannah Arendt e Mary McCarthy 1949-1975*, Palermo, Sellerio 1999

-Blücher, H., 1996 *Briefwechsel 1936 bis 1968*, L. Köhler (Hrsg.), München, Piper

-Broch, H., 1996a *Briefwechsel 1946 bis 1951*, Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag, tr. it. di V. Punzi, *Carteggio 1946-1951*, Genova, Marietti

[2001b] 1998 *Briefe 1925 bis 1975 und anderen Zeugnisse*, Frankfurt am Main, Klostermann, tr. it. di M. Bonola, *Hannah Arendt - Martin Heidegger. Lettere 1925-1975*, Torino, Comunità 2001

-Adler-Rudel, S., 2000 "Pensiero e azione ai tempi dell'Olocausto", tr. it. di K. Tenebaum, *MicroMega* 4, Roma, L'Espresso, pp. 223-242

2002 *Denktagebuch 1950 bis 1973*, U. Ludz Hrsg., München, Piper

Heidegger, M.

1927 *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi 1976

[1968] 1950 *Holzwege*, Frankfurt am Main, Klostermann, tr. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia 1968

1966 *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, tr. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Milano, Mursia 1990

1973 *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Klostermann, tr. it. di M. E. Reina, *Kant e il problema della metafisica*, Roma-Bari, Laterza 1999

1976 *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Klostermann, tr. it. di F. Volpi, *Segnavia*, Milano, Adelphi 1987

1988 *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Frankfurt am Main, Klostermann, tr. it. di F. Volpi, *L'essenza della verità*, Milano, Adelphi 1997

Kant, I.

(Per l'edizione originale delle opere di Kant rimando alle *Kants Gesammelte Schriften*, a cura della Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften, pubblicata da De Gruyter, Berlino 1902 sgg.)

1764 *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, tr. it. di P. Carabellese, "Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime", Id., *Scritti precritici*, Roma-Bari, Laterza, 1982 pp. 291-344

1781 *Kritik der reinen Vernunft*, tr. it. di G. Colli, *Critica della ragion pura*, Milano, Adelphi 1976

1785 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, tr. it. di F. Gonnelli *Fondazione della metafisica dei costumi*, Roma-Bari, Laterza 1997

[1997] 1788 *Kritik der praktischen Vernunft*, tr. it. di F. Capra riv. da E. Garin, *Critica della ragion pratica*, Roma-Bari, Laterza 1997

[1999] 1790 *Kritik der Urteilskraft*, tr. it. di E. Garroni e H. Hohenegger, *Critica della facoltà di giudizio*, Torino, Einaudi 1999

[1985] 1793 *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, tr. it. di A. Poggi riv. da M. M. Olivetti, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Roma-Bari, Laterza 1985

1797 *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, tr. it. di N. Merker, *La metafisica dei costumi*, Roma-Bari, Laterza 1991

1798 *Anthropologie im pragmatischer Hinsicht*, tr. it. di G. Vidari riv. da A. Guerra, *Antropologia pragmatica*, Roma-Bari, Laterza 1985

1798a *Der Streit der Fakultäten*, tr. it. di G. Riconda, "Il conflitto delle facoltà", Id. *Scritti di filosofia della religione*, Milano, Mursia, pp. 229-308

1914 *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, tr. it. P. Manganaro, *Prima Introduzione alla Critica del Giudizio*, Roma-Bari, Laterza 1969
1991 *Scritti sul criticismo*, tr. it. di G. De Flaviis, Roma-Bari, Laterza
[1999a] 1999 *Scritti di storia, politica e diritto*, tr. it. di F. Gonnelli Roma-Bari, Laterza
2001 *Bemerkungen in der "Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen"*, tr. it. di K. Tenenbaum, *Bemerkungen: note per un diario filosofico*, Roma, Meltemi

Platone

(Per l'edizione originale delle opere di Platone rimando alle *Platonis Opera* di Burnet, pubblicate ad Oxford)

Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo, tr. it. di M. Gigante-M. Valgimigli, *Opere complete. Eutifrone, Apologi di Socrate, Critone, Fedone 1*, Roma-Bari, Laterza 1988

Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus, trad. it. di L. Minio-Paluello-M. Valgimigli-A. Zadro, *Opere complete. Cratilo, Teeteto, Sofista, Politico 2*, Roma-Bari, Laterza 1980

Gorgias, tr. it. di F. Adorno, *Gorgia*, Roma-Bari, Laterza, 1997

Leges, tr. it. di A. Zadro, *Leggi, Id., Opere complete 7*, Roma-Bari, Laterza 1983, pp. 15-418

Respublica, tr. it. di F. Gabrieli, *La Repubblica*, Milano, Rizzoli, 1997

Symposium, tr. it. di G. Calogero, *Simposio*, Roma-Bari, Laterza, 1996

Letteratura critica:

Abensour, M.

(a cura di) 1989 *Ontologie et politique. Colloque Hannah Arendt*, Paris, Payot

1999 "Contro un fraintendimento del totalitarismo", tr. it. di L. Savarino, S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, pp.16-44

2006 *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, Paris, Sens&Tonka

Adamo, P.

2006 "«Politics», il radicalismo libertario e Hannah Arendt", M. Durst-A. Meccariello (a cura di), *Percorsi di ricerca tra passato e futuro 1975-2005*, Firenze, Giuntina, pp. 57-72

Adams, C. E.

1989 "Hannah Arendt and the Historian: Nazism and the New Order", Kaplan, G. T.-Kessler, C. S. (eds.), *Hannah Arendt. Thinking, Judging, Freedom*, Sydney, Allen & Unwin, pp. 31-41

Agamben, G.

1994 *L'uomo senza contenuto*, Macerata, Quodlibet

1995 *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi

2001 *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Torino, Einaudi (Nuova ed. accresciuta)

2001 *La comunità che viene*, Torino, Bollati Boringhieri

2006 "Le due memorie", C.-C. Härle (a cura di), *Shoah. Percorsi della memoria*, Napoli, Cronopio, pp. 61-64

Aguti, A.

2003 "Male radicale e silenzio di Dio. La teologia dopo Auschwitz", E. Donaggio-D. Scalzo (a cura di), *Sul male. A partire da Hannah Arendt*, Roma, Meltemi, pp. 99-121

Alfieri, L.

2003 "Consenso di morte. Il punto di vista dei persecutori", E. Donaggio-D. Scalzo (a cura di), *Sul male. A partire da Hannah Arendt*, Roma, Meltemi, pp. 181-200

Altaras, A.

2006 "Lingua, scrittura e memoria in Primo Levi", C.-C. Härle (a cura di), *Shoah. Percorsi della memoria*, Napoli, Cronopio, pp. 81-98

A. Amiel:

1996 *Hannah Arendt. Politique et événement*, Paris, PUF

2001 *La non-philosophie de Hannah Arendt. Révolution et jugement*, Paris, PUF

Amodio, P.

1998 "Male radicale e banalità del male: Hannah Arendt e le aporie del pensare Auschwitz", P. Amodio, R. De Maio e G. Lissa (a cura di), *La Sho'a tra interpretazione e memoria*, Napoli, Vivarium

Amoroso, L.

1984 *Senso e consenso. Uno studio kantiano*, Napoli, Guida

1995 "Il senso comune in Vico e in Kant", P. Montani (a cura di), *Senso e storia dell'estetica. Studi offerti a Emilio Garroni in occasione del suo settantesimo compleanno*, Parma, Pratiche, pp. 267-286

Andolfi, F.

2004 *Lavoro e libertà. Marx, Marcuse, Arendt*, Reggio Emilia, Diabasis

2006 "Hannah Arendt e la critica dell'utopia sociale", M. Durst-A. Meccariello (a cura di), *Percorsi di ricerca tra passato e futuro 1975-2005*, Firenze, Giuntina, pp. 33-44

Antonini, E.

2002 *Hannah Arendt. Nostalgia della polis o modernismo politico?*, Roma, Jouvence

2006 "Nostalgia della polis? Note su Hannah Arendt e la modernità", M. Durst-A. Meccariello (a cura di), *Percorsi di ricerca tra passato e futuro 1975-2005*, Firenze, Giuntina, pp. 73-82

Aquila, R. E.

1982 "A New Look at Kant's Aesthetic Judgment", T. Cohen and P. Guyer (eds.), *Essays in Kant's Aesthetics*, Chicago, The University Press, pp. 87-114

Ar dovino, A.

2000 "Pre-ludio della ragione. A proposito di una figura concettuale della *Critica della facoltà di giudizio*", *AISE Annali 1999*, pp. 35-47

Armellini, S.

2005 "Hannah Arendt: note a margine", S. Maletta (a cura di), *Il legame segreto. La libertà in Hannah Arendt*, Soveria Mannelli, Rubbettino, pp. 9-28

Assy, B.

2003 "Eichmann, Riccardo III e Socrate. Banalità del male e incapacità di pensare", E. Donaggio-D. Scalzo (a cura di), *Sul male. A partire da Hannah Arendt*, Roma, Meltemi, pp. 165-180

2005 "Verso un nuovo cosmopolitismo: l'educazione dei sentimenti pubblici", tr. it. di F. Fino, Livinatis, N. G.-Pastore L. (a cura di) *Prospettive sul postmoderno 2. Ricerche etiche e politiche*, Milano, Mimesis, pp. 95-124

Baier, A. C.

1996 "Ethics in Many Different Voices", L. May-J. Kohn (eds.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge (Mass.), MIT Press, pp. 325-346

Bakan, M.

1979 "Hannah Arendt's Concept of Labor and Work", M. A. Hall (ed.), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*, New York, St Martin's Press, pp. 49-66

1985 "Hannah Arendt's Critical Appropriation of Heidegger's Thought as Political Philosophy", D. Ihde-H. Silverman (eds.), *Descriptions*, Albany, State University of New York Press, pp. 224-247

Barash, J. A.

1996 "The Political Dimension of the Public World: On Hannah Arendt's Interpretation of Martin Heidegger", L. May-J. Kohn (eds.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge (Mass.), MIT Press, pp. 251-268

Barnouw, D.

1990 *Visible Spaces. Hannah Arendt and the German-Jewish Experience*, Baltimore, John Hopkins University Press

Bar On, B.-A.

1996 "Women in Dark Times: Rahel Varnhagen, Rosa Luxemburg, Hannah Arendt, and Me", L. May-J. Kohn (eds.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge (Mass.), MIT Press, pp. 287-306

Bazzicalupo, L.

1993 "Il presente come tempo della politica in Hannah Arendt", E. Parise (a cura di), *Hannah Arendt. La politica tra natalità e mortalità*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, pp. 139-168

1996 *Hannah Arendt. La storia per la politica*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane

2005 "Il giudizio politico in Arendt: tra estetica ed etica", S. Maletta (a cura di), *Il legame segreto. La libertà in Hannah Arendt*, Soveria Mannelli, Rubbettino, pp. 45-58

Beatty, J.

1994 "Thinking and Moral Considerations: Socrates and Arendt's Eichmann", L. P.-S. K. Hinchman (eds.), *Hannah Arendt. Critical Essays*, New York, The State University Press, pp. 57-74

Beiner, R.

[1990] 1982 "Hannah Arendt on Judging. Interpretive Essay" a H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University Press, pp. 89-156 e 165-174, tr. it. di P. P. Portinaro "Il giudizio in H. Arendt", H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Genova, il melangolo 1990, pp. 87-174

1983 *Political Judgment*, London, Methuen

1984 "Action, Natality and Citizenship: Hannah Arendt's Concept of Freedom", Z. Pelczynski-J. G. Gray (eds.), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, London, The Athlone Press, pp. 349-375

1993 "Kant, the Sublime, and Nature", Id.-W. James (eds.), *Kant and Political Philosophy. The Contemporary Legacy*, New Haven-London, Yale University Press, pp. 276-285

1994 "Judging in a World of Appearances: A Commentary on Hannah Arendt's Unwritten Finale", L. P.-S. K. Hinchman (eds.), *Hannah Arendt. Critical Essays*, New York, The State University Press, pp. 365-388

1996 "Love and Worldliness: Hannah Arendt's Reading of Saint Augustine", L. May-J. Kohn (eds.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge (Mass.), MIT Press, pp. 269-284

-J. Nedelsky (eds.), 2001 *Judgment, Imagination and Politics*, Lanham, Rowman & Littlefield

2001a "Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures", Id.-J. Nedelsky (eds.), *Judgment, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt*, Lanham, Rowman & Littlefield, pp. 91-102

Bell, D.

1980 "The Alphabet of Justice. Reflections on 'Eichmann in Jerusalem'", Id., *The Winding Passage. Essays and Sociological Journeys 1960-1980*, Cambridge (Mass.), ABT Press, pp. 303-313

Bellei, C. M.

2003 "Il caso Eichmann. Un processo o un rito di fondazione? ", E. Donaggio-D. Scalzo (a cura di), *Sul male. A partire da Hannah Arendt*, Roma, Meltemi, pp. 201-216

Benhabib, S.

1992 *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge, Polity Press

1994 "Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative", L. P.-S. K. Hinchman (eds.), *Hannah Arendt. Critical Essays*, New York, The State University Press, pp. 111-137

1994a "Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas", C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge-London, MIT Press, pp. 89-120

1996 *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, Sage

2004 *The Rights of the Others*, Cambridge, Cambridge University Press

Benjamin, W.

1955 *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit: Drei Studien zur Kunstsoziologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, tr. it. di E. Filippini, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino, Einaudi 1966

[1962] 1955a *Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, tr. it. di R. Solmi, *Angelus Novus*, Torino, Einaudi, 1962

1963 *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, R. Tiedemann (Hrsg.), Frankfurt am Main, Suhrkamp, tr. it. di F. Cuniberto, *Il dramma barocco tedesco*, Torino, Einaudi 1971

Bernstein, R. J.

1986 *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode*, Philadelphia, The University Press, pp. 221-259 e 297-299

1992 "Heidegger's Silence? Ethos and Technology", Id., *The New Constellation. The Ethical-political Orizons of Modernity/Post-modernity*, Cambridge (MA), MIT Press, pp., tr.it. di S. Cremaschi, *La nuova costellazione. Gli orizzonti etico-politici di modernità/postmodernità*, Milano, Feltrinelli 1994, pp.

1996 "Did Hannah Arendt Change Her Mind?: From Radical Evil to the Banality of Evil", L. May-J. Kohn (eds.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge (Mass.), MIT Press, pp. 127-146

1996a *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge, Polity Press

1997 "«The Banality of Evil Reconsidered»", C. Calhoun-McGowan, J. (eds.) *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis, Press of The University of Minnesota, pp. 297-322

1999 "Provocazione e appropriazione: la risposta a Martin Heidegger", tr. it. di O. Guaraldo, S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, pp. 226-248

2000 "Verantwortlichkeit, Urteilen und das Böse, tr. ted di B. Samland, G. Smith (Hrsg.), *Hannah Arendt Revisited: "Eichmann in Jerusalem" und die Folgen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 291-310

Bertani, C.

2003 "La natura conflittuale della ragion pratica. Sul significato sistematico del *Conflitto delle facoltà*", Id.-Pranteda, M. A. (a cura di), *Kant e il conflitto delle facoltà. Ermeneutica, progresso storico, medicina*, Bologna, il Mulino, pp. 139-170

Bethke Elshtain, J.

1986 "War and Political Discourse: From Machiavelli to Arendt", Id., *Meditations on Modern Political Thought. Masculine/Feminine Themes from Luther to Arendt*, New York, Praeger, pp. 103-113

Betz Hull, M.

2002 *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, London-New York, Routledge Curzon

Bianchi, M. L.

2005 *Commento alla Critica della facoltà di giudizio di Kant*, Firenze, Le Monnier

Bickford, S.

1995 "In the Presence of Others: Arendt and Anzaldúa on the Paradox of Public Appearance", B. Honig (ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Philadelphia, Pennsylvania State University Press, pp. 313-335

1997 "Propriety and Provocation in Arendt's Political Aesthetics", C. Calhoun-McGowan, J. (eds.) *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis, Press of The University of Minnesota, pp. 85-98

Bilsky, L. Y.

2001 "When Actor and Spectator Meet in the Courtroom: Reflections on Hannah Arendt Critique of Judgment", R. Beiner-J. Nedelsky (eds.),

Judgment, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt,
Lanham, Rowman & Littlefield, pp. 257-286

Birulés, F.

1993 "Poetica e politica. Hannah Arendt. Abitare il presente", E. Parise (a cura di), *Hannah Arendt. La politica tra natalità e mortalità*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, pp. 45-62

Bittman,

M.

1989 "Totalitarianism: The Career of a Concept", Kaplan, G. T.-Kessler, C. S. (eds.), *Hannah Arendt. Thinking, Judging, Freedom*, Sydney, Allen & Unwin, pp. 56-70

Bodei, R.

1987 "Hannah Arendt interprete di Agostino", R. Esposito, (a cura di) *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattroventi, pp. 113-121

2001 "Volontà e obbedienza. Due misteri dolorosi nella filosofia politica di Hannah Arendt", M. I. Gaeta (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia, politica, verità*, Roma, Fahrenheit 451, pp. 159-164

Boella, L.

1990 "Hannah Arendt 'fenomenologa'. Smantellamento della metafisica e critica dell'ontologia", A. Dal Lago (a cura di), *aut aut* 239-240, Milano, Il Saggiatore, pp. 83-110

1991 *Parlare di Hannah Arendt. Due conversazioni di Laura Boella*, Brescia, Università delle donne "Simone de Beauvoir"

1992 "Amore comunità impossibile in Hannah Arendt", Introduzione a H. Arendt, *Il concetto di amore in Agostino*, Milano, SE

1995 *Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare politicamente*, Milano, Feltrinelli

2001 "Politica e morale dell'amicizia. Il carteggio Arendt-Heidegger", *Fenomenologia e società* XXIV 3, Torino, Rosenberg & Sellier, pp. 3-22

2006 "Che cosa resta? Resta Hannah Arendt", M. Durst-A. Meccariello (a cura di), *Percorsi di ricerca tra passato e futuro 1975-2005*, Firenze, Giuntina, pp. 17-26

Bohman, J.

1996 "The Moral Costs of Political Pluralism: The Dilemmas of Difference and Equality in Arendt's "Reflections on Little Rock", L. May-J. Kohn (eds.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge (Mass.), MIT Press, pp. 53-80

Bordes, J.

1982 *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres

Borutti, S.

2006 *Filosofia dei sensi. Estetica del pensiero tra filosofia, arte e letteratura*, Milano, Raffaello Cortina

Bradshaw, L.

1989 *Acting and Thinking. The Political Thought of Hannah Arendt*, Toronto, The University Press

Buci-Glucksmann, C.

1989 "La troisième Critique de Hannah Arendt", M. Abensour (a cura di), *Ontologie et politique. Colloque Hannah Arendt*, Paris, Payot, pp. 269-288

Bullo, A.

1993 "Natalità, mortalità e memoria", E. Parise (a cura di), *Hannah Arendt. La politica tra natalità e mortalità*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, pp. 189-208

Burke, J. F.

1986 "Thinking in a World of Appearances: Hannah Arendt between Karl Jaspers and Martin Heidegger", A. T. Tymieniecka (ed.), *Analecta*

Husserliana v. XXI, Dordrecht-Boston-Lancaster-Tokio, D. Reidel, pp. 293-308

Calhoun, C.

-McGowan, J. (eds.) 1997 *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis, Press of The University of Minnesota

1997a "Plurality, Promises, and Public Spaces, Id.-McGowan, J. (eds.) *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis, Press of The University of Minnesota, pp. 232-261

Cangiotti, M.

1990 *L'ethos della politica. Studio su Hannah Arendt*, Urbino, Quattroventi

2005 "Il pensiero come comprensione. La teoria 'ermeneutica' di Hannah Arendt", S. Maletta (a cura di), *Il legame segreto. La libertà in Hannah Arendt*, Soveria Mannelli, Rubbettino, pp. 29-44

Canovan, M.

1974 *The Political Thought of Hannah Arendt*, London, Methuen & Co.

"Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics", *Social Research* LVII 1, pp. 135-165

1992 *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge, University Press

1994 "Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm", L. P.-S. K. Hinchman (eds.), *Hannah Arendt. Critical Essays*, New York, The State University Press, pp. 179-205

1996 "Hannah Arendt as a Conservative Thinker", L. May-J. Kohn (eds.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge (Mass.), MIT Press, pp. 11-32

1997 "Verstehen oder Mißverstehen. Hannah Arendt, Totalitarismus und Politik", tr. ted. di D. Ganzfried-S. Hefti, D., Ganzfried-S. Hefti (Hrsg.), *Hannah Arendt. Nach dem Totalitarismus*, Hamburg, EVA, pp. 54-67

2001 "Terribili verità: Hannah Arendt su politica, contingenza e male", tr. it. di A. Lombardi Boni, M. I. Gaeta (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia, politica, verità*, Roma, Fahrenheit 451, pp. 11-24

Carbone, M.-Levin D. M.

2003 *La carne e la voce. In dialogo fra estetica ed etica*, Milano, Mimesis

Caridi, A.

2001 "Singolarità e senso comune in Hannah Arendt", *Fenomenologia e società* XXIV 3, Torino, Rosenberg & Sellier, pp. 77-91

Carli, E.

1993 "Hannah Arendt: 'la condizione umana tra vita attiva e vita contemplativa'", E. Parise (a cura di), *Hannah Arendt. La politica tra natalità e mortalità*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, pp. 169-188

Cascardi, A. J.

1997 "Communication and Transformation: Aesthetics and Politics in Kant and Arendt", C. Calhoun-McGowan, J. (eds.) *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis, Press of The University of Minnesota, pp. 99-131

Cassin, B.

1989 "Grecs et Romains: les paradigmes de l'Antiquité chez Arendt et Heidegger", M. Abensour (a cura di), *Ontologie et politique. Colloque Hannah Arendt*, Paris, Payot, pp. 21-54

Cavarero, A.

1993 "Hannah Arendt: la libertà come bene comune", in E. Parise (a cura di), *Hannah Arendt. La politica tra natalità e mortalità*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, pp. 23-44

1999 "Note arendtiane sulla caverna di Platone", in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, pp. 205-225

-J. Butler 2005, "Condizione umana contro 'natura'", *Micromega* 4, Roma, L'Espresso, pp. 135-146

Cavell, S.

2001 "Aesthetic Problems of Modern Philosophy", R. Beiner-J. Nedelsky (eds.), *Judgment, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt*, Lanham, Rowman & Littlefield, pp. 27-46

Cedronio, M.

1994 *Democrazia in pericolo. Politica e storia nel pensiero di Hannah Arendt*, Bologna, il Mulino

Centi, B.

2002 *Coscienza, etica e architettonica in Kant. Uno studio attraverso le Critiche*, Pisa, Istituti editoriali e poligrafici internazionali

Chakravorty Spivak, G

1999 *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge (MA)-London, Harvard University Press, tr. it. di A. D'Ottavio, *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*, Roma, Meltemi 2004

2003 *Tre esercizi per immaginare l'altro*, tr. it. di S. Adamo-D. Zoletto, numero monografico di *aut aut* 329, Milano, Il Saggiatore

Chalier, C.

1989 "Radicalité et banalité du mal", M. Abensour (a cura di), *Ontologie et politique. Colloque Hannah Arendt*, Paris, Payot, pp. 341-370

Cohen-Dabah, E.

2006 "Il potere silenzioso del nazismo: la lingua del Terzo Reich", C.-C. Härle (a cura di), *Shoah. Percorsi della memoria*, Napoli, Cronopio, pp. 65-80

Collin, F.

1989 "N'être", M. Abensour (a cura di), *Ontologie et politique. Colloque Hannah Arendt*, Paris, Payot, pp. 169-204

2006 "Del frammentario", tr. it. di F. Giardini, M. Durst-A. Meccariello (a cura di), *Percorsi di ricerca tra passato e futuro 1975-2005*, Firenze, Giuntina, pp. 83-92

Colonnello, P.

1997 "Hannah Arendt e l'analisi del totalitarismo", G. Pagano (a cura di), *Il liberalismo come pratica della libertà. Atti della serie di seminari organizzati nell'a. a. 1993-1994 dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici dall'Associazione "Per la libertà" e dalla "Fondazione Guido e Roberto Cortese"*, Napoli, La Città del Sole, pp. 129-154

Cornford, F. McD.

1951 *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato Translated with a Running Commentary*, London, Routledge

Costa, P.

2003 "La radicale banalità del male", E. Donaggio-D. Scalzo (a cura di), *Sul male. A partire da Hannah Arendt*, Roma, Meltemi, pp. 63-76

Cotter, B.

2005 "Hannah Arendt and 'The Rights to Have Rights'", A. F. Lang Jr.-J. Williams (eds.), *Hannah Arendt and International Relations. Readings Across the Lines*, New York-Houndmills, Palgrave Macmillan, pp. 95-112

Crick, B.

1979 "On Rereading *The Origins of Totalitarianism*", M. A. Hall (ed.), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*, New York, St Martin's Press, pp. 27-48

Crotti, O.

2004 *Hannah Arendt. La passione del pensare*, Mantova, Tre Lune

Cuniberto, F.

2002 "Etimologia e mitologia del 'daimon'", D. Angelucci (a cura di), *Arte e daimon*, Macerata, Quodlibet, pp. 15-28

Curtis, K. F.

1997 "Aesthetic Foundations of Democratic Politics in the Work of Hannah Arendt", C. Calhoun-McGowan, J. (eds.) *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis, Press of The University of Minnesota, pp. 27-52

1999 *Our Sense of the Real. Aesthetic Experience and Arendtian Politics*, Ithaca-London, Cornell University Press

2001 "Multicultural Education and Arendtian Conservatism: On Memory, Historical Injury, and Our Sense of the Common", M. Gordon (ed.), *Hannah Arendt and Education. Renewing our Common World*, Boulder, Westview Press, pp. 127-152

Cutro, A.

2002 "Autorità e totalitarismo nel XX secolo", *La società degli individui V* 14, Milano, Franco Angeli, pp. 105-112

Daddabbo, L.

2003 *Inizi. Foucault e Arendt*, Bari, Edizioni B. A. Graphis

Dal Lago, A.

1987 "Una filosofia della presenza. Le condizioni dell'agire in Hannah Arendt", R. Esposito, (a cura di) *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattroventi, pp. 93-109

1987a "La difficile vittoria sul tempo. Pensiero e azione in Hannah Arendt", Introduzione a H. Arendt, *La vita della mente*, Bologna, il Mulino, pp. 9-64 (a cura di), 1990 *aut aut* 239-240, Milano, Il Saggiatore

1996 "Hannah Arendt: la delusione della filosofia", G. Gaeta, C. Bettinelli, A. Dal Lago, *Vite attive. Simone Weil, Edith Stein, Hannah Arendt*, pp. 63-89

2006 "Il lato oscuro della *polis*. Hannah Arendt e il problema della guerra", M. Durst-A. Meccariello (a cura di), *Percorsi di ricerca tra passato e futuro 1975-2005*, Firenze, Giuntina, pp. 191-198

De Carolis, M.

2004 *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino, Bollati Boringhieri

De Conciliis, E.

2006 "Un posto sulla luna: Hannah Arendt e il (cultur)sionismo", M. Durst-A. Meccariello (a cura di), *Percorsi di ricerca tra passato e futuro 1975-2005*, Firenze, Giuntina, pp. 173-182

Denneny, M.

1979 "The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgment", M. A. Hall (ed.), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*, New York, St Martin's Press, pp. 245-274

De Pascale, C.

2003 "La costituzione repubblicana al punto di confluenza fra diritto e morale, ovvero della libertà dello storico", C. Bertani-M. A. Pranteda (a cura di), *Kant e il conflitto delle facoltà. Ermeneutica, progresso storico, medicina*, Bologna, il Mulino, pp. 171-190

Didi-Huberman, G.

2003 *Images malgré tout*, Paris, Editions de Minuit

Dietz, M. G.

1994 "Hannah Arendt and Feminist Politics", L. P.-S. K. Hinchman (eds.), *Hannah Arendt. Critical Essays*, New York, The State University Press, pp. 231-255

2002 *Turning Operations. Feminism, Arendt, and Politics*, New York-London, Routledge

Diner, D.

2000 "Hannah Arendt Reconsidered: Über das Banale und das Böse in ihrer Holocaust-Erzählung", G. Smith (Hrsg.), *Hannah Arendt Revisited: "Eichmann in Jerusalem" und die Folgen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 120-134

Disch, L. J.

1994 *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Ithaca-London, Cornell University Press

1997 "«Please, Sit Down, but Don't Make Yourself at Home»: Arendtian «Visiting» and the Prefigurative Politics", C. Calhoun-McGowan, J. (eds.) *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis, Press of The University of Minnesota, pp. 132-165

Donaggio, E.

-Scalzo, D. (a cura di), 2003 *Sul male. A partire da Hannah Arendt*, Roma, Meltemi

2003a "La realtà del male. Il corpo nero di Auschwitz", Id.-D. Scalzo (a cura di), 2003 *Sul male. A partire da Hannah Arendt*, Roma, Meltemi, pp. 11-28

Dostal, R. J.

2001 "Judging Human Action: Arendt's Appropriation of Kant", R. Beiner-J. Nedelsky (eds.), *Judgment, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt*, Lanham, Rowman & Littlefield, pp. 139-164

Dossa, S.

1989 *The Public Realm and the Public Self. The Political Theory of Hannah Arendt*, Waterloo, Laurier

Duarte, V

2001 "The Eclipse of Thinking: An Arendtian Critique of Cooperative Learning", M. Gordon (ed.), *Hannah Arendt and Education. Renewing our Common World*, Boulder, Westview Press, pp. 201-224

Durst, M

2006 "Nascita e natalità in Hannah Arendt. Le condizioni di possibilità per una vita umana", *il cannocchiale* 1, pp. 43-70

-Meccariello, A. (a cura di) 2006a, *Percorsi di ricerca tra passato e futuro 1975-2005*, Firenze, Giuntina

2006b "Immaginazione, giudizio e azione educativa in Hannah Arendt", Id.-A. Meccariello (a cura di), *Percorsi di ricerca tra passato e futuro 1975-2005*, Firenze, Giuntina, pp. 107-134

Elon, A.

2000 "Hannah Arendts Exkommunizierung", G. Smith (Hrsg.), *Hannah Arendt Revisited: "Eichmann in Jerusalem" und die Folgen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 17-32, tr. ted. R. Kaiser

Enegrén, A.

1984 *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, PUF, tr. it. di *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Roma, Edizioni Lavoro, 1987

Engler, W.

1997 "Öffentlichkeit als Problem oder die Schatten des Staates", D., Ganzfried-S. Hefti (Hrsg.), *Hannah Arendt. Nach dem Totalitarismus*, Hamburg, EVA, pp. 147-154

Esposito, R.

(a cura di) 1987 *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattroventi

1987a "Hannah Arendt tra volontà e rappresentazione: per una critica del decisionismo, Id. (a cura di) *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattroventi, pp. 47-70

1988 "Irrapresentabile polis", Id., *Le categorie dell'impolitico*, Bologna, il Mulino, pp. 72-124

1993 "Il male in politica. Riflessioni su Arendt e Heidegger", E. Parise (a cura di), *Hannah Arendt. La politica tra natalità e mortalità*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane

1996 *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Roma, Donzelli

1998 *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi

1999 "Polis o communitas?", S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, pp. 94-106

2001 "Per una critica di Hannah Arendt", M. I. Gaeta (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia, politica, verità*, Roma, Fahrenheit 451, pp. 25-34

2002 *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi

2004 *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi

P. Euben, 2001 "Hannah Arendt and Politicizing the University and Other Clichés", M. Gordon (ed.), *Hannah Arendt and Education. Renewing our Common World*, Boulder, Westview Press, pp. 175-200

G. Even-Granboulan, 1990 *Une femme de pensée: Hannah Arendt*, Paris, Anthropos

Farganis, S.

1989 "The Chosen People: The Historical Formation of Identity", Kaplan, G. T.-Kessler, C. S. (eds.), *Hannah Arendt. Thinking, Judging, Freedom*, Sydney, Allen & Unwin, pp. 108-118

Feher, F.

1989 "The Pariah and the Citizen: On Arendt's Political Theory", Kaplan, G. T.-Kessler, C. S. (eds.), *Hannah Arendt. Thinking, Judging, Freedom*, Sydney, Allen & Unwin, pp. 18-30

Fenichel Pitkin, H.

1994 "Justice: On Relating Private and Public", L. P.-S. K. Hinchman (eds.), *Hannah Arendt. Critical Essays*, New York, The State University Press, pp. 261-288

1998 *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*, Chicago, The University Press

Ferrara, A.

1998 "Judgment, Identity and Authenticity", *Philosophy and Social Criticism* XXIV 2-3, pp. 113-136

2003 "Il paradigma del giudizio e la filosofia politica contemporanea", L. Bazzicalupo-R. Esposito (a cura di), *Politica della vita. Sovranità, biopotere, diritti*, Roma-Bari, Laterza, pp. 88-96

Ferrario, E.

1995 "La promessa e il debito. Il problema del «medio» in Kant e in Heidegger", P. Montani (a cura di), *Senso e storia dell'estetica. Studi offerti a Emilio Garroni in occasione del suo settantesimo compleanno*, Parma, Pratiche, pp. 50-74

Ferry, L.

1990 *Homo aestheticus*, Grasset & Fasquelle, tr. it. di C. Gazzelli, *Homo aestheticus. L'invenzione del gusto nell'età della democrazia*, Genova, Costa e Nolan 1991

Fistetti, F.

1988 *Hannah Arendt: la memoria come spazio del pensiero*, Manduria, Lacaita

1988a "Metafisica e politica in 'La vita della mente' di Hannah Arendt", Id., *Idoli del politico*, Bari, Dedalo, pp. 207-279

1998 *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Alle origini della filosofia occidentale*, Roma, Editori Riuniti

Flores d'Arcais, P.

1990 *Esistenza e libertà. A partire da Hannah Arendt*, Genova, Marietti

Focher, F.

1986 "Sul giudizio politico", *Il Politico* 51, pp. 53-61

Forcina, M.

1993 "Hannah Arendt: ironia contro metafisica", E. Parise (a cura di), *Hannah Arendt. La politica tra natalità e mortalità*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, pp. 83-94

2006 "Hannah Arendt interprete medievale", M. Durst-A. Meccariello (a cura di), *Percorsi di ricerca tra passato e futuro 1975-2005*, Firenze, Giuntina, pp. 93-106

Forti, S.

1992 "Hannah Arendt e la facoltà di giudicare: considerazioni su un'eredità contesa", *Teoria politica*, VIII 3, pp. 123-155

1993 "Sul 'giudizio riflettente' kantiano: Arendt e Lyotard a confronto", in E. Parise (a cura di), *Hannah Arendt. La politica tra natalità e mortalità*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, pp. 117-138

1994 *Vita della mente e tempo della polis*, Milano, Franco Angeli

(a cura di) 1999 *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori

2001 *Il totalitarismo*, Roma-Bari, Laterza

2002 "Banalità del male", P. P. Portinaro (a cura di), *I concetti del male*, Torino, Einaudi

Frampton, K.

1979 "The Status of Man and the Status of his Objects: a Reading of *The Human Condition*", M. A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*, New York, St Martin's Press, pp. 101-130

Fraser, N.

1997 "Communication, Transformation, and Consciousness-Raising", C. Calhoun-McGowan, J. (eds.) *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis, Press of The University of Minnesota, pp. 166-177

Frei, N.

2000 "Von deutscher Erfindungskraft oder: Die Kollektivschuldthese in der Nachkriegszeit", G. Smith (Hrsg.), *Hannah Arendt Revisited: "Eichmann in Jerusalem" und die Folgen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 163-176

Fuss, P.

1979 "Hannah Arendt's Conception of Political Community", M. A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*, New York, St Martin's Press, pp. 157-176

Gadamer, H. G.

1960 *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, tr. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1972

Gaeta, M. I. (a cura di)

2001 *Hannah Arendt. Filosofia, politica, verità*, Roma, Fahrenheit 451

Galli, C.

1987 "Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità", R. Esposito, *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattroventi, pp. 15-28

1988 *Modernità. Categorie e profili critici*, Bologna, il Mulino, pp. 205-252

Gandesha, S.

2003 "Schreiben und Urteilen. Adorno, Arendt und der Chiasmus der Naturgeschichte", D. Auer-L. Rensmann-J. Schulze Wessel (hrsg.), *Arendt und Adorno*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 199-233

Ganzfried, D.-Hefti, S. (Hrsg.)

1997 *Hannah Arendt. Nach dem Totalitarismus*, Hamburg, EVA

Garroni, E.

1976 *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla "Critica del Giudizio"*, Roma, Bulzoni

1978 "Creatività", AA.VV., *Enciclopedia* v. 4, Torino, Einaudi, pp. 25-99

1992 *Estetica. Uno sguardo-attraverso*, Milano, Garzanti

1996 *Senso e paradosso. L'estetica filosofia non speciale*, Roma-Bari, Laterza

2003 *L'arte e l'altro dall'arte. Saggi di estetica e di critica*, Roma-Bari, Laterza

-Hohenegger H., 2003a "Genesi, struttura e senso della terza Critica kantiana, Id., *L'arte e l'altro dall'arte. Saggi di estetica e di critica*, Roma-Bari, Laterza, pp. 3-75

-Fasoli D. 2005 *Il mestiere di capire. Saggio-conversazione*, Roma, Edizioni Associate

2005a *Immagine, linguaggio, figura. Osservazioni e ipotesi*, Roma-Bari, Laterza

Gatti, R.

2003 "Il male assoluto e il problema dell'identità. Totalitarismo e nuovo principio politico", E. Donaggio-D. Scalzo (a cura di), *Sul male. A partire da Hannah Arendt*, Roma, Meltemi, pp. 77-98

Gerhardt, V.

1991 "Vernunft und Urteilskraft", P. Thompson (ed.), *John Locke und Immanuel Kant*, Berlin, Duncker & Humblot, pp. 316-333

Glenn Gray, J.

1979 "The Abyss of Freedom and Hannah Arendt", M. A. Hill, *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*, New York, St Martin's Press, pp. 225-244

Godani, P.

2005 *L'informale. Arte e politica*, Pisa, ETS

Gonnelli, F.

1996 *La filosofia politica di Kant*, Roma-Bari, Laterza

Gordon, M.

(ed.), 2001 *Hannah Arendt and Education. Renewing our Common World*, Boulder, Westview Press

2001a "Hannah Arendt on Authority: Conservatism in Education Reconsidered", Id. (ed.), *Hannah Arendt and Education. Renewing our Common World*, Boulder, Westview Press, pp. 37-66

Gottlieb, S. Y.

2003 *Regions of Sorrows. Anxiety and Messianism in Hannah Arendt and W. H. Auden*, Stanford, Stanford University Press

Grafton, A.

2000 "Arendt und Eichmann am Eßisch", G. Smith (Hrsg.), *Hannah Arendt Revisited: "Eichmann in Jerusalem" und die Folgen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 57-77, tr. ted. di R. Kaiser

Greblo, E.

1990 "Il poeta cieco. Hannah Arendt e il giudizio", A. Dal Lago (a cura di), *aut aut* 239-240, pp. 111-126

Grunenberg, A.

2005 "Un pensiero senza sostegni", Livinatis, N. G.-Pastore L. (a cura di) *Prospettive sul postmoderno 2. Ricerche etiche e politiche*, Milano, Mimesis, pp. 125-134

Guaraldo, O.

1999 "Cristalli di storia: il totalitarismo tra abisso e redenzione", S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, pp. 45-65

2003 "Per una nuova poetica della politica. Nota a margine dell'Archivio Arendt", *Filosofia politica* 2, Bologna, il Mulino, pp. 255-268

2003a *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, Roma, Meltemi

Guastini, D.

1995 "Storicità e paradosso della comprensione", P. Montani (a cura di), *Senso e storia dell'estetica. Studi offerti a Emilio Garroni in occasione del suo settantesimo compleanno*, Parma, Pratiche, pp. 75-96

Guyer, P.

1982 "Pleasure and Society in Kant's Theory of Taste", T. Cohen and P. Guyer (eds.), *Essays in Kant's Aesthetics*, Chicago, The University Press, pp. 21-54

Habermas, J.

1979 "Hannah Arendts Begriff der Macht", A. Reif (Hrsg.), *Materialen zu ihrem Werk*, "La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt", *Comunità XXXV* 183, pp. 56-73, 1981

1994 "Further Reflections on the Public Sphere", tr. ing. di T. Burger, C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge-London, MIT Press, pp. 421-461

Hansen, P.

1993 *Hannah Arendt. Politics, History and Citizenship*, Cambridge, Polity Press

Härle, C.-C.

(a cura di) 2006, *Shoah. Percorsi della memoria*, Napoli, Cronopio

2006a "«Der Tod ist ein Meister aus Deutschland»", C.-C. Härle (a cura di), *Shoah. Percorsi della memoria*, Napoli, Cronopio, pp. 155-185

Heller, A.

1989 "Hannah Arendt on the 'vita contemplativa'", Kaplan, G. T.-Kessler, C. S. (eds.), *Hannah Arendt. Thinking, Judging, Freedom*, Sydney, Allen & Unwin, pp. 144-159

1992 "Invito a pranzo da Kant", tr. it. di L. Boella, *aut aut* 252, Milano, Il Saggiatore, pp. 103-118

Heller, E.

1979 "Hannah Arendt und die Literatur, mit besonderer Berücksichtigung des Dichters Bertold Brecht", A. Reif (Hrsg.), *Materialen zu ihrem Werk*, tr.

it. di "Hannah Arendt critico letterario", A. Dal Lago (a cura di), *aut aut* 239-240, pp. 175-184

Helzel, P. B.

2001 *L'evento Auschwitz nella teoria politica di Hannah Arendt*, Lungro di Cosenza, Marco

2005 "L'inizio come principio di legittimazione dell'agire politico in Hannah Arendt", S. Maletta (a cura di), *Il legame segreto. La libertà in Hannah Arendt*, Soveria Mannelli, Rubbettino, pp. 83-96

Henrich, D.

1992 *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World*, Stanford, Stanford University Press

Heuer, W.

1997 "Ein schwieriger Dialog. Die Hannah Arendt-Rezeption in deutschsprachigen Raum", D., Ganzfried-S. Hefti (Hrsg.), *Hannah Arendt. Nach dem Totalitarismus*, Hamburg, EVA, pp. 21-30

2001 "Il significato della politica dopo il totalitarismo", M. I. Gaeta (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia, politica, verità*, Roma, Fahrenheit 451, pp. 165-174

Hill, M. A.

(ed.), 1979 *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*, New York, St Martin's Press

1979 „The Fictions of Mankind and the Stories of Men“, Id. (ed.), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*, New York, St Martin's Press, pp. 275-300

Hinchman, L. P.-S. K.

1994 "Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers", Id. (eds.), *Hannah Arendt. Critical Essays*, New York, The State University Press, pp. 143-178

(eds.), 1994a *Hannah Arendt. Critical Essays*, New York, The State University Press

Hinske, N.

2003 "Le cose buone sono sempre tre. La riproposizione della domanda sul progresso nel *Conflitto delle facoltà*", C. Bertani-M. A. Pranteda (a cura di), *Kant e il conflitto delle facoltà. Ermeneutica, progresso storico, medicina*, Bologna, il Mulino, pp. 191-212

Honig, B.

1988 "Arendt, Identity and Difference", *Political Theory*, tr. it. di O. Guaraldo, "Identità e differenza", S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, 1999 pp. 177-204

1993 *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca-London, Cornell University Press

(ed.), 1995 *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Philadelphia, Pennsylvania State University Press

1995 "Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Political Identity", Id. (ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Philadelphia, Pennsylvania State University Press, pp.

Hunemann, P.

2002 "Critique et dialectique. La *Critique de la faculté de juger* dans les traces d'Aristote", *Philosophie* 75, Paris, Editions de Minuit

Illuminati, A.

1994 *Esercizi politici. Quattro sguardi su Hannah Arendt*, Roma, manifestolibri

1998 *Il teatro dell'amicizia*, Roma, manifestolibri

2001 "Onore e visibilità politica", *Fenomenologia e società* XXIV 3, Torino, Rosenberg & Sellier, pp. 51-57

Ingram, D.

1988 "The Postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard", *The Review of Metaphysics* 42, pp. 51-77

1996 "Novus Ordo Saeclorum: The Trail of (Post)Modernity or the Tale of Two Revolutions", L. May-J. Kohn (eds.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge (Mass.), MIT Press, pp. 221-250

Jacobitti, S. D.

1996 "Thinking about the Self", L. May-J. Kohn (eds.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge (Mass.), MIT Press, pp. 199-220

Jackson, M. W.

1989 "The Responsibility of Judgment and the Judgment of Responsibility", Kaplan, G. T.-Kessler, C. S. (eds.), *Hannah Arendt. Thinking, Judging, Freedom*, Sydney, Allen & Unwin, pp. 42-55

Jaspers, K.

1957 *Die großen Philosophen I: Kant*, München, Piper

Jay, M.

1985 "The Political Existentialism of Hannah Arendt", Id., *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, New York, Columbia University Press, pp. 237-256

1997 "Afterword: Reflective Judgments by a Spectator on a Conference That Is Now History", C. Calhoun-McGowan, J. (eds.) *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis, Press of The University of Minnesota, pp. 338-349

Jonas, H.

1979 "Handeln, Erkennen, Denken. Zu Hannah Arendts philosophischen Werk", A. Reif (Hrsg.), *Materialen zu ihrem Werk*, tr. it. di "Agire, conoscere, pensare: spigolature dall'opera filosofica di Hannah Arendt", A. Dal Lago (a cura di), *aut aut*, 239-240, pp. 47-63

Kaplan, G. T.

-Kessler, C. S. (eds.), 1989 *Hannah Arendt. Thinking, Judging, Freedom*, Sydney, Allen & Unwin

1989a "Hannah Arendt: The Life of a Jewish Woman", Kaplan, G. T.-Kessler, C. S. (eds.), *Hannah Arendt. Thinking, Judging, Freedom*, Sydney, Allen & Unwin, pp. 71-90

Kateb, G.

1983 *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*, Oxford, Martin Robertson

2001 "The Judgment of Arendt", R. Beiner-J. Nedelsky (eds.), *Judgment, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt*, Lanham, Rowman & Littlefield, pp. 121-138

Kessler, C. S.

1989 "The Politics of Jewish Identity", Kaplan, G. T.-Kessler, C. S. (eds.), *Hannah Arendt. Thinking, Judging, Freedom*, Sydney, Allen & Unwin, pp. 91-107

Kiriaki-Goudeli, P.

2003 "Kant's Reflective Judgement: the Normalisation of Political Judgement", *Kanstudien* 1, Berlin-New York, Walter de Gruyter

Kleger, H.

1997 "Totalitäre Erfahrung und politische Theorie", D., Ganzfried-S. Hefti (Hrsg.), *Hannah Arendt. Nach dem Totalitarismus*, Hamburg, EVA, pp. 86-102

Klusmeyer, D.

2005 "Hannah Arendt's Critical Realism: Power, Justice, and Responsibility", A. F. Lang Jr.-J. Williams (eds.), *Hannah Arendt and International Relations. Readings Across the Lines*, New York-Houndmills, Palgrave Macmillan, pp. 113-178

Knippenberg, J. M.

1993 "The Politics of Kant's Philosophy", R. Beiner-W. James (eds.), *Kant and Political Philosophy. The Contemporary Legacy*, New Haven-London, Yale University Press, pp. 155-172

Kohn, J.

1990 "Thinking/Acting", *Social Research* LVII 1, pp. 105-134

1996 "Evil and Plurality: Hannah Arendt's Way to *The Life of the Mind*, I", L. May-J. Kohn (eds.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge (Mass.), MIT Press, pp. 147-178

1999 "Per una comprensione dell'azione", tr. it. di O. Guaraldo, S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, pp. 155-176

2001 "L'involontaria eredità di Hannah Arendt", tr. it. di O. Guaraldo, M. I. Gaeta (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia, politica, verità*, Roma, Fahrenheit 451, pp. 1107-122

Kristeva, J.

1999 *Hannah Arendt, ou l'action comme naissance et comme étrangeté. Le génie féminin I, La vie*, Paris, Fayard, tr. it. di M. Guerra, *Hannah Arendt. La vita, le parole*, Roma, Donzelli 2005

Lacoue-Labarthe, P.

1987 *La fiction du politique. Heidegger, l'art, la politique*, Strasbourg, Association des Publications

-Nancy, J.-L., 2001 *Le mythe nazi*, Le Moulin du Château, Editions de l'Aube

2002 *Heidegger. La politique du poème*, Paris, Galilée

Lamprecht, L.

1998 "Der Begriff der Geschichte bei Hannah Arendt und die Sho'ah", P. Amodio-R. De Maio-G. Lissa (a cura di), *La Sho'a. Tra interpretazione e storia*, Napoli, Vivarium

Lane, A.

2001 "Is Hannah Arendt a Multiculturalist?", M. Gordon (ed.), *Hannah Arendt and Education. Renewing our Common World*, Boulder, Westview Press, pp. 153-174

Lang Jr., A. F.

-J. Williams, 2005 "Between International Politics and International Ethics", Id (eds.), *Hannah Arendt and International Relations. Readings Across the Lines*, New York-Houndmills, Palgrave Macmillan, pp. 221-232

2005a "Governance and Political Action: Hannah Arendt on Global Political Protest", Id.-J. Williams (eds.), *Hannah Arendt and International Relations. Readings Across the Lines*, New York-Houndmills, Palgrave Macmillan, pp. 179-198

-J. Williams (eds.), 2005b *Hannah Arendt and International Relations. Readings Across the Lines*, New York-Houndmills, Palgrave Macmillan

Lang, B.

1994 "Hannah Arendt and the Politics of Evil", L. P.-S. K. Hinchman (eds.), *Hannah Arendt. Critical Essays*, New York, The State University Press, pp. 41-56

La Porta, L.

1997 *Filosofia politica del '900. Arendt, Berlin, Srauss*, Firenze, La Nuova Italia

Larmore, C.

2001 "Moral Judgment", R. Beiner-J. Nedelsky (eds.), *Judgment, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt*, Lanham, Rowman & Littlefield, pp. 47-64

Lefort, C.

1985 "Hannah Arendt et le totalitarisme", AAVV, *L'Allemagne nazie et le génocide juif. Colloque de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, Paris, Hautes Etudes-Gallimard-Seuil, pp. 517-535

1986 "Hannah Arendt et la question du politique", Id., *Essais sur le politique (XIXe-XXe siècle)*, Paris, Seuil, pp. 59-72, tr. it. di L. Savarino, "La questione della politica", S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, 1999, pp. 1-15

1997 "Überlegungen zum Begriff der totalen Herrschaft", tr. ted. di S. Ganzfried-S. Hefti, D., Ganzfried-S. Hefti (Hrsg.), *Hannah Arendt. Nach dem Totalitarismus*, Hamburg, EVA, pp. 31-53

Leibovici, M.

1989 "Le paria chez Hannah Arendt", M. Abensour (a cura di), *Ontologie et politique. Colloque Hannah Arendt*, Paris, Payot, pp. 289-322

1998 *Hannah Arendt, une Juive. Expérience, politique et histoire*, Paris, Desclée de Brower

Leonard, S. T.

1997 "Evil, Violence, Thinking, Judgment: Working in the Breach of Politics", C. Calhoun-McGowan, J. (eds.) *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis, Press of The University of Minnesota, pp. 323-337

Levinson, N.

2001 "The Paradox of Natality: Teaching in the Midst of Belatedness", M. Gordon (ed.), *Hannah Arendt and Education. Renewing our Common World*, Boulder, Westview Press, pp. 11-36

Losurdo, D.

1987 "Hannah Arendt e l'analisi delle rivoluzioni", R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattroventi, pp. 139-154

Luban, D.

1994 "Explaining Dark Times: Hannah Arendt's Theory of Theory", L. P. e S. K. Hinchman (eds.), *Hannah Arendt. Critical Essays*, New York, The State University Press, pp. 79-110

Lyotard, J.-F.

1979 *La condition postmoderne*, Paris, Editions de Minuit, tr. it. di C. Formenti, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano, Feltrinelli 1981

1986 *L'enthousiasme*, Paris, Editions Galilée, tr. it. di F. Mariani Zini, *L'entusiasmo*, Milano, Guerini & Associati, 1989

1988 *Heidegger et "les juifs"*, Paris, Galilée

1989 "Le survivant", M. Abensour (a cura di), *Ontologie et politique. Colloque Hannah Arendt*, Paris, Payot, pp. 371-400, tr. it. di F. Sossi, "Sopravvissuto", S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, 1999, pp. 66-93

Maestre, A.

2001 "Disobbedienza civile e democrazia", M. I. Gaeta (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia, politica, verità*, Roma, Fahrenheit 451, pp. 175-194

Magni, G.

2002 *Hannah Arendt. Esperienze di libertà*, Milano, Franco Angeli

2006 "Hannah Arendt e la rivista «Tempo Presente». Spunti critici e riflessioni", M. Durst-A. Meccariello (a cura di), *Percorsi di ricerca tra passato e futuro 1975-2005*, Firenze, Giuntina, pp. 27-32

Major, R. W.

1979 "A Reading of Hannah Arendt's 'Unusual' Distinction between Labor and Work", M. A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*, New York, St Martin's Press, pp. 131-156

Makkreel, R. A.

1990 *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, Chicago, Chicago University Press

Maletta, S.

2001 *Hannah Arendt e Martin Heidegger. L'esistenza in giudizio*, Milano, Jaca Book

(a cura di) 2005 *Il legame segreto. La libertà in Hannah Arendt*, Soveria Mannelli, Rubbettino

2005a, "Contro l'impero del kitsch. Arendt e il principio antropologico", Id. (a cura di), *Il legame segreto. La libertà in Hannah Arendt*, Soveria Mannelli, Rubbettino, pp. 97-118

Marini, G.

2003 "Considerazioni su storia pronosticante ed entusiasmo", C. Bertani-M. A. Pranteda (a cura di), *Kant e il conflitto delle facoltà. Ermeneutica, progresso storico, medicina*, Bologna, il Mulino, pp. 213-230

Marion Young, I.

2001 "Asymmetrical Reciprocity: On Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought", R. Beiner-J. Nedelsky (eds.), *Judgment, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt*, Lanham, Rowman & Littlefield, pp. 205-228

Markus, A.

2003 "Die harmonische Stimmung aufgeklärter Bürger. Zum Verhältnis von Politik und Ästhetik in Immanuel Kants *Kritik der Urteilskraft*", *Kantstudien*, 1, Berlin-New York, Walter de Gruyter

Markus, M.

1989 "The 'Anti-feminism' of Hannah Arendt", Kaplan, G. T.-Kessler, C. S. (eds.), *Hannah Arendt. Thinking, Judging, Freedom*, Sydney, Allen & Unwin, pp. 119-132

Marramao, G.

2003 *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Torino, Bollati Boringhieri

Marti, U.

1997 "Totaler Herrschaftsanspruch und Entpolitisierung. Hannah Arendt und die «kapitalistische Genealogie» des Totalitarismus", D., Ganzfried-S. Hefti

(Hrsg.), *Hannah Arendt. Nach dem Totalitarismus*, Hamburg, EVA, pp. 68-77

Matteucci, G.

2005 *Filosofia ed estetica del senso*, Pisa, ETS

May L.,

-Kohn, J. (eds.), 1996 *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge (Mass.), MIT Press

1996a "Socialization and Institutional Evil", Id.-J. Kohn (eds.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge (Mass.), MIT Press, pp. 83-106

McCarthy, M.

"Postfazione" a H. Arendt, *The Life of the Mind*, New York, Harcourt Brace and Jovanovich, tr. it. di G. Zanetti, *La vita della mente*, Bologna, il Mulino, 1987, pp. 65-82

McClure, K. M.

1997 "The Odor of Judgment: Exemplarity, Propriety, and Politics in the Company of Hannah Arendt", C. Calhoun-McGowan, J. (eds.) *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis, Press of The University of Minnesota, pp. 53-84

McGowan, J.

1997 "Must Politics Be Violent? Arendt's Utopian Vision", C. Calhoun-Id. (eds.) *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis, Press of The University of Minnesota, pp. 263-296

Meade, E. M.

1996 "The Commodification of Values", L. May-J. Kohn (eds.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge (Mass.), MIT Press, pp. 107-126

Meccariello, A.

2006 "Phylosophy and Politics. The Problem of Action and Thought after the French Revolution. *Appunti su un inedito arendtiano*", M. Durst-Id. (a cura di), *Percorsi di ricerca tra passato e futuro 1975-2005*, Firenze, Giuntina, pp. 135-148

Meerbote, R.

1982 "Reflection on Beauty", T. Cohen and P. Guyer (eds.), *Essays in Kant's Aesthetics*, Chicago, The University Press, pp. 55-86

Mendelssohn, M.

[1990] 1783 *Jerusalem, Gesammelte Schriften VIII*, Stuttgart-Bad, Cannstatt 1984, tr. it. di G. Auletta, *Jerusalem, ovvero sul potere religioso e il giudaismo*, Napoli, Guida 1990

Merleau-Ponty, M.

1960 *Signes*, Paris, Gallimard

1964 *Le visible et l'invisible*, C. Lefort (a cura di), Paris, Gallimard

Miller, J.

1979 "The Pathos of Novelty: Hannah Arendt's Image of Freedom in the Modern World", M. A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*, New York, St Martin's Press, pp. 177-208

Minnich, E. K.

1989 "To Judge in Freedom: Hannah Arendt on the Relation of Thinking and Morality", Kaplan, G. T.-Kessler, C. S. (eds.), *Hannah Arendt. Thinking, Judging, Freedom*, Sydney, Allen & Unwin, pp. 133-143

Mongin, O.

1980 "Du politique à l'esthétique", *Esprit* IV 6, pp. 98-108

1989 "La réception d'Arendt en France", M. Abensour, (a cura di), 1989 *Ontologie et politique. Colloque Hannah Arendt*, Paris, Payot, pp. 9-20

Monnerot, J.

1953 "Lettera all'editore", *Confluence* II 4, tr. it. di C. Colangelo, *Che cos'è il religioso? Religione e politica*, Torino, Bollati Boringhieri 2006, pp. 11-15

Montani, P.

1995 "Il «sentire» in Kant e in Heidegger: comprensione, gettatezza, temporalità", P. Montani (a cura di), *Senso e storia dell'estetica. Studi offerti a Emilio Garroni in occasione del suo settantesimo compleanno*, Parma, Pratiche, pp. 139-155

1996 *Estetica ed ermeneutica*, Roma-Bari, Laterza

1999 *L'immaginazione narrativa. Il racconto del cinema oltre i confini dello spazio letterario*, Milano, Guerini e Associati

2000 "Estetica e filosofia pratica", AA.VV., *Ripensare l'estetica*, Palermo, Aesthetica Preprint, pp. 1-8

(a cura di) 2001 *Antigone e la filosofia*, Roma, Donzelli

(a cura di) 2004 *L'estetica contemporanea. Il destino delle arti nella tarda modernità*, Roma, Carocci

-Carboni, M., (a cura di), 2005 *Lo stato dell'arte. L'esperienza estetica nell'era della tecnica*, Roma-Bari, Laterza

Moscato, A.

2005 "«Biopolitica» e singolarità in Hannah Arendt", *aut aut* 328, Milano, Il Saggiatore, pp. 99-118

2006 "«Non sarebbe dovuto accadere». Dal male radicale al male banale", C.-C. Härle (a cura di), *Shoah. Percorsi della memoria*, Napoli, Cronopio, pp. 99-126

Mosès, S.

2000 "Das Recht zu urteilen: Hannah Arendt, Gershom Scholem und das Eichmann-Prozeß", G. Smith (Hrsg.), *Hannah Arendt Revisited: "Eichmann in Jerusalem" und die Folgen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 78-94

Motzkin, G.

-A. Margalit, 2000 "Anstifter und Vollstrecker: Hannah Arendts Authentizitätsbegriff als Kriterium zu Beurteilung Adolf Eichmanns", G.

Smith (Hrsg.), *Hannah Arendt Revisited: "Eichmann in Jerusalem" und die Folgen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 202-230

2000a "Hannah Arendt: Von ethnischer Minderheit zu universeller Humanität", G. Smith (Hrsg.), *Hannah Arendt Revisited: "Eichmann in Jerusalem" und die Folgen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 177-201

Nedelsky, J.

2001 "Embodied Diversity and the Challenges to Law", R. Beiner-Id. (eds.), *Judgment, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt*, Lanham, Rowman & Littlefield, pp. 229-256

2001a "Judgment, Diversity, and Relational Autonomy", R. Beiner-Id. (eds.), *Judgment, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt*, Lanham, Rowman & Littlefield, pp. 103-120

Nelson, E. S.,

2004 "Moral and Political Prudence in Kant", *International and Philosophical Quarterly* 44 3, Fordham University Press

Nordmann, I.

1997 "Traditionsbruch und Montage. Hannah Arendts Totalitarismusbegriff im Kontext von Benjamin und Kafka", D., Ganzfried-S. Hefti (Hrsg.), *Hannah Arendt. Nach dem Totalitarismus*, Hamburg, EVA, pp. 78-85

Nye, A.

1994 *Philosophia. The Thought of Rosa Luxemburg, Simone Weil and Hannah Arendt*, London-New York, Routledge

Oncina Coves, F.

2003 "La rivoluzione e la violenza della precipitazione: il tempo della modernità in Kant", C. Bertani-M. A. Pranteda (a cura di), *Kant e il conflitto delle facoltà. Ermeneutica, progresso storico, medicina*, Bologna, il Mulino, pp. 231-252

O'Neill, O.

2001 "The Public Use of Reason", R. Beiner-J. Nedelsky (eds.), *Judgment, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt*, Lanham, Rowman & Littlefield, pp. 65-89

Osiel, M.

2003 "Atrocità ordinarie. Il massacro di stato", E. Donaggio-D. Scalzo (a cura di), *Sul male. A partire da Hannah Arendt*, Roma, Meltemi, pp. 217-239

Opstaele, D. J.

1999 *Politik, Kritik und Geist. Eine hermeneutische Rekonstruktion von Hannah Arendts Philosophiebegriff*, Würzburg, Königshausen & Neumann

Owens, P.

2005 "Hannah Arendt: Violence, and the Inescapable", A. F. Lang Jr.-J. Williams (eds.), *Hannah Arendt and International Relations. Readings Across the Lines*, New York-Houndmills, Palgrave Macmillan, pp. 41-66

Pansera, M. T.

2001 "La condizione umana tra «vita activa» e «vita contemplativa»", *Fenomenologia e società XXIV 3*, Torino, Rosenberg & Sellier, pp. 58-76

2006 "Assonanze e dissonanze tra Hannah Arendt e l'antropologia filosofica tedesca", M. Durst-A. Meccariello (a cura di), *Percorsi di ricerca tra passato e futuro 1975-2005*, Firenze, Giuntina, pp. 161-172

Papa, A.

1993 "'Il mondo da capo'. La metafora di infanzia e politica in H. Arendt", E. Parise (a cura di), *Hannah Arendt. La politica tra natalità e mortalità*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, pp. 95-116

Parekh, B.

1979 "Hannah Arendt's Critique of Marx", M. A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*, New York, St Martin's Press, pp. 67-100

Parise, E.

(a cura di), 1993 *Hannah Arendt. La politica tra natalità e mortalità*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane

1993a "La politica tra natalità e mortalità. Relazione introduttiva", in Id. (a cura di), *Hannah Arendt. La politica tra natalità e mortalità*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, pp. 15-22

2000 *La politica dopo Auschwitz. Rileggendo Hannah Arendt*, Napoli, Liguori

Parri, R.

2003 *Mondo comune. Spazio pubblico e libertà in Hannah Arendt*, Milano, Jaca Book

Passerin d'Entrèves, M.

1987 "Il concetto di giudizio politico nella filosofia di Hannah Arendt", R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattroventi, pp. 155-169

2001 "La teoria della cittadinanza nella filosofia politica di Hannah Arendt", M. I. Gaeta (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia, politica, verità*, Roma, Fahrenheit 451, pp. 79-106

Pirro, R. C.

2001 *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy*, DeKalb, Northern Illinois University Press

Portinaro, P. P.

1987 "La politica come cominciamento e la fine della politica", R. Esposito, *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattroventi, pp. 29-46

Portmann, A.

1950 "Riten der Tieren", *Eranos Jahrbuch* 19, Ascona, Eranos, tr. it. di R. Galluppi, "Riti animali", *Quaderni di Eranos. Il rito: legame tra gli uomini, comunicazione con gli dei*, Como, Red 1991, pp.53-88

1956 *Biologie und Geist*, Zürich, Rhein

Possenti, I.

2002 *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, Roma, Carocci

Postone, M.

2000 "Hannah Arendts *Eichmann in Jerusalem*: Die unaufgelöste Antinomie von Universalität und Besonderem", tr. ted. di B. Samland, G. Smith (Hrsg.), *Hannah Arendt Revisited: "Eichmann in Jerusalem" und die Folgen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 264-290

Pranteda, M. A.

2002 "Male radicale", P. P. Portinaro (a cura di), *I concetti del male*, Torino, Einaudi, pp. 159-183

Proust, F.

1989 "Le récitant", M. Abensour (a cura di), *Ontologie et politique. Colloque Hannah Arendt*, Paris, Payot, pp. 145-168

Rabinbach, A. G.

2000 "Hannah Arendt und die New Yorker Intellektuellen", tr. ted. di E. Hentschel, G. Smith (Hrsg.), *Hannah Arendt Revisited: "Eichmann in Jerusalem" und die Folgen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 33-56

Rametta, G.

1987 "Osservazioni su 'Der Liebesbegriff bei Augustin' di Hannah Arendt", R. Esposito, *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattroventi, pp. 123-138

1988 "Comunicazione, giudizio ed esperienza del pensiero in Hannah Arendt", G. Duso (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, Milano, Franco Angeli, pp. 235-287

Renaut, A.

1990 "L'idée d'égalité et la notion moderne du droit. Lecture critique de Hannah Arendt", J. Ferrari e A. Postigliola (a cura di), *Egalité-Uguaglianza. Actes du colloque franco-italien de philosophie politique (Rome, les 21 et 22 novembre 1988)*, Napoli, Liguori, pp. 61-74

Revault d'Allonnes, M.

1989 "Amor mundi: la persévérance du politique", M. Abensour (a cura di), *Ontologie et politique. Colloque Hannah Arendt*, Paris, Payot, pp. 55-86

Ricoeur, P.

1991 "Hannah Arendt", Id., *Lecture 1. Atour du politique*, Paris, Seuil, pp. 13-66

Riley, P.

1992 "Hannah on Kant. Truth and Politics", H. Williams (ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, Chicago, Chicago University Press, pp. 305-327

Ritter-Santini, L.

1980 "La passione di capire. Hannah Arendt e il pensare letteratura", Introduzione a H. Arendt, *Il futuro alle spalle*, Bologna, il Mulino, pp. 5-60

1988 "I cassetti di Rahel e le chiavi di Hannah", Introduzione a H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea*, Milano, Il Saggiatore, pp. VII-XLVI

Rizzacasa, A.

1992 "Dall'eguaglianza ideale all'eguaglianza di fatto: riflessioni sull'interpretazione della rivoluzione francese di Hannah Arendt", AAVV, *I filosofi e l'uguaglianza II*, Messina, Sicania, pp. 167-176

Rogerson, K. F.

2004 "Kant on Beauty and Morality, *Kantstudien* 95 3, Berlin-New York, Walter de Gruyter

Rossolini, R.

1993 "Nascere ed apparire. Le categorie del pensiero politico di Hannah Arendt e la filosofia della differenza sessuale", *DWF*, 2-3 (18-19), pp. 69-84, Roma, Utopia

Roviello, A.-M.

1987 *Sens commun et communauté chez Hannah Arendt*, Bruxelles, Ousia

1989 "Les intellectuels modernes. Une pensée anétique et prététotalitaire", M. Abensour (a cura di), *Ontologie et politique. Colloque Hannah Arendt*, Paris, Payot, pp. 323-340

1997 "Freiheit, Gleichnis und Repräsentation", tr. ted. di D. Ganzfried-S. Hefti, D., Ganzfried-S. Hefti (Hrsg.), *Hannah Arendt. Nach dem Totalitarismus*, Hamburg, EVA, pp. 120-134

Saner, H.

1997 "Die politische Bedeutung der Natalität bei Hannah Arendt", D., Ganzfried-S. Hefti (Hrsg.), *Hannah Arendt. Nach dem Totalitarismus*, Hamburg, EVA, pp. 103-1119

Savarino, L.

1997 *Politica ed estetica. Saggio su Hannah Arendt*, Torino, Zamorani

1999 "'Quaestio mihi factus sum'. Una lettura heideggeriana" di *Il concetto di amore in Agostino*", in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, pp. 249-269

2003 "Per una politica della mente. Hannah Arendt e l'antropologia filosofica", *Discipline filosofiche* XIII 1, Macerata, Quodlibet, pp. 215-238

Scalzo, D.

2003 "Vita ufficiale e male amministrato. Hannah Arendt a Gerusalemme", E. Donaggio-Id. (a cura di), *Sul male. A partire da Hannah Arendt*, Roma, Meltemi, pp. 135-164

Scaravelli, L.

1968 *Scritti kantiani*, Firenze, La Nuova Italia

Schaap, A.

2005 "Forgiveness, Reconciliation, and Transitional Justice", A. F. Lang Jr.-J. Williams (eds.), *Hannah Arendt and International Relations. Readings Across the Lines*, New York-Houndmills, Palgrave Macmillan, pp. 67-94

Scheulen, H.

2005 "*Survivre à son mandarin. Riflessioni preliminari sulla possibilità di adeguate esperienze di potere*", Livinatis, N. G.-Pastore L. (a cura di) *Prospettive sul postmoderno 2. Ricerche etiche e politiche*, Milano, Mimesis, pp. 135-192

Schutz, A.

2001 "Contesting Utopianism: Hannah Arendt and the Tensions of Democratic Education", M. Gordon (ed.), *Hannah Arendt and Education. Renewing our Common World*, Boulder, Westview Press, pp. 93-126

Scuccimarra, L.

1997 *Kant e il diritto alla felicità*, Roma, Editori Riuniti

Sennett, R.

1997 "Die neue politische Ökonomie und ihre Kultur", tr. ted. di D. Ganzfried-S. Hefti, D., Ganzfried-S. Hefti (Hrsg.), *Hannah Arendt. Nach dem Totalitarismus*, Hamburg, EVA, pp. 176-192

Serra, T.

1984 *L'autonomia del politico. Introduzione al pensiero di Hannah Arendt*, Teramo, Facoltà di Scienze Politiche

2005 "Il diritto come memoria, come confine, come modello, come regola del gioco", S. Maletta (a cura di), *Il legame segreto. La libertà in Hannah Arendt*, Soveria Mannelli, Rubbettino, pp. 59-82

2006 "Agire politico e creazione del bello. Considerazioni su Schiller e Arendt", M. Durst-A. Meccariello (a cura di), *Percorsi di ricerca tra passato e futuro 1975-2005*, Firenze, Giuntina, pp. 45-56

Sindoni Ricci, P.

1995 *Hannah Arendt. Come raccontare il mondo*, Milano, Studium

Sitton, J. F.

1994 "Hannah Arendt's Argument for Council Democracy", L. P.-S. K. Hinchman (eds.), *Hannah Arendt. Critical Essays*, New York, The State University Press, pp. 307-329

Smith, G.

2000 "Einsicht aus falscher Distanz", Id. (Hrsg.), *Hannah Arendt Revisited: "Eichmann in Jerusalem" und die Folgen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 7-16

(Hrsg.), 2000 *Hannah Arendt Revisited: "Eichmann in Jerusalem" und die Folgen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp

Smith, S.

2001 "Education for Judgment: An Arendtian Oxymoron?", M. Gordon (ed.), *Hannah Arendt and Education. Renewing our Common World*, Boulder, Westview Press, pp. 67-92

Sontheimer, K.

2005 *Hannah Arendt. Der Weg einer großen Denkerin*, München, Piper

Sorrentino, V.

1996 *La politica ha ancora un senso? Saggio su Hannah Arendt*, Padova, Ave

Springborn, P.

1989 "Hannah Arendt and the Classical Republicanism", Kaplan, G. T.-Kessler, C. S. (eds.), *Hannah Arendt. Thinking, Judging, Freedom*, Sydney, Allen & Unwin, pp. 9-17

Spyros Draenos, S.

1979 "Thinking without a Ground: Hannah Arendt and the Contemporary Situation of Understanding", M. A. Hill, *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*, New York, St Martin's Press, pp. 209-224

Stanley, J. L.

1994 "Is Totalitarianism a New Phenomenon? Reflections on Hannah Arendt's *Origins of Totalitarianism*", L. P.-S. K. Hinchman (eds.), *Hannah Arendt. Critical Essays*, New York, The State University Press, pp. 7-40

Stark, J. C.

1987 "Augustine and Hannah Arendt on the Will: a Complex Tradition", AA.VV., *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione. Roma 15-20 settembre 1986*, Roma, Institutum Patristicum "Augustinianum", pp. 509-524

Sternberger, D.

1987 "*Politia e Leviatano. Una disputa intorno allo Stato antico e moderno*", R. Esposito, (a cura di) *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattroventi, pp. 173-210

Taminiaux, J.

1989 "Le paradoxe de l'appartenance et du retrait", M. Abensour (a cura di), *Ontologie et politique. Colloque Hannah Arendt*, Paris, Payot, pp. 121-144, tr. it. di, A. Dal Lago (a cura di), 1990 *aut aut* 239-240, Milano, Il Saggiatore, pp.

1992 *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Paris, Payot

Taraborrelli, A.

1996 "Il chi e lo spazio in Hannah Arendt", *Almanacchi nuovi* 2, pp. 137-156

2004 *Cosmopolitismo: dal cittadino del mondo al mondo dei cittadini. Saggio su Kant*, Trieste, Asterios

E. Tassin:

1989 "La question de l'apparence", M. Abensour (a cura di), *Ontologie et politique. Colloque Hannah Arendt*, Paris, Payot, pp. 87-120

1999 "L'azione 'contro' il mondo. Il senso dell'acomismo", S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, pp. 136-154

1999a *Le trésor perdu. Hannah Arendt et l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot

2001 "Azione e acomismo", tr. it. di A. Lombardi Boni, M. I. Gaeta (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia, politica, verità*, Roma, Fahrenheit 451, pp. 135-148

Tavani, E.

1992-1993 "«Senso comune» estetico e spazio politico. Le Lectures di Hannah Arendt su Kant", *La ragione possibile* 5, pp. 231-256

Tenenbaum, K.

1990 "Kant tra libertà morale e libertà politica", AA.VV., *Percorsi della ricerca filosofica*, Roma-Reggio Calabria, Gangemi, pp. 157-166

1994 "Hannah Arendt sulla rivoluzione", AA.VV. *Specchi americani II*, Roma, Castelvechi, pp. 425-434

1996 *I volti della ragione. L'illuminismo in questione*, Roma, Lithos

Terenzi, P.

2002 *Per una sociologia del senso comune. Studio su Hannah Arendt*, Soveria Mannelli, Rubbettino

Thürmer-Rohr, C.

1997 "Die Anstößigkeit der Freiheit des Anfangens. Feministische Kritik - Feminismuskritik", D., Ganzfried-S. Hefti (Hrsg.), *Hannah Arendt. Nach dem Totalitarismus*, Hamburg, EVA, pp. 135-146

Tomba, M.

2003 "Pubblicità e terzo forum in Kant", *Il Pensiero Politico* XXXVI 3, Firenze, Olschki, pp. 411-434

Tosel, A.

1988, *Kant révolutionnaire*, Paris, Presses Universitaires de France, tr. it. di F. Petrucciani, *Kant rivoluzionario*, Roma, manifestolibri 1999

Traversa, G.

1995 "Il necessario rapporto tra la riflessione trascendentale e il molteplice empirico", P. Montani (a cura di), *Senso e storia dell'estetica. Studi offerti a Emilio Garroni in occasione del suo settantesimo compleanno*, Parma, Pratiche, pp. 191-200

Traverso, E.

2003 "L'immagine dell'inferno. Hannah Arendt e l'orrore totalitario", E. Donaggio-D. Scalzo (a cura di), *Sul male. A partire da Hannah Arendt*, Roma, Meltemi, pp. 29-62

2006 "Le memorie di Auschwitz. Commemorazioni e uso pubblico della memoria", C.-C. Härle (a cura di), *Shoah. Percorsi della memoria*, Napoli, Cronopio, pp. 41-60

Trincia, F. S.

1994 "Tra Kant e Arendt", *Parolechiave* 4, Roma, Donzelli, pp. 31-40

Vallée, C.

1999 *Hannah Arendt: Socrate et la question du totalitarisme*, Paris, Ellipses, tr. it. di F. Fistetti, *Hannah Arendt. Socrate e la questione del totalitarismo*, Bari, Palomar 2006

Vatter, M.E.

1999 "La fondazione della libertà", tr. it. di O. Guaraldo, S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, pp. 107-135

Velotti, S.

2003 *Storia filosofica dell'ignoranza*, Roma-Bari, Laterza

Vergani, M.

2004 "Sulla bontà (a partire da Emmanuel Levinas e Hannah Arendt)", *Filosofia Politica* 1, Bologna, il Mulino

Vernaglione, P.

2006 "Alla ricerca di una sfera pubblica globale", M. Durst-A. Meccariello (a cura di), *Percorsi di ricerca tra passato e futuro 1975-2005*, Firenze, Giuntina, pp. 183-190

Verri, P.

[1929] 1773 *Discorso sull'indole del piacere e del dolore*, a cura di G. Papini, Lanciano, Carabba 1929

Vidal-Naquet, P.

2006 "La memoria di Auschwitz", tr. it. di A. Moscati, C.-C. Härle (a cura di), *Shoah. Percorsi della memoria*, Napoli, Cronopio, pp. 15-40

Villa, D.

1996 *Hannah Arendt and Martin Heidegger. The Fate of the Political*, New Jersey, Princeton University Press

1996a "The Banality of Philosophy: Arendt on Heidegger and Eichmann", L. May-J. Kohn (eds.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge (Mass.), MIT Press, pp. 179-196

1999 *Philosophy, Politics and Terror*

2000 "Das Gewissen, die Banalität des Bösen und der Gedanken eines repräsentativen Täters", in G. Smith (Hrsg.), *Hannah Arendt Revisited: "Eichmann in Jerusalem" und die Folgen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 231-263, tr. ted.

2001 "Modernity, Alienation, and Critique", R. Beiner-J. Nedelsky (eds.), *Judgment, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt*, Lanham, Rowman & Littlefield, pp. 287-310

Virno, P.

1994 *Mondanità. L'idea di mondo tra esperienza sensibile e sfera pubblica*, Roma, manifestolibri

Viti Cavaliere, R.

2005 *Critica della vita intima: soggettività e giudizio in Hannah Arendt*, Napoli, Guida

2006 "Critica della vita intima in Hannah Arendt", M. Durst-A. Meccariello (a cura di), *Percorsi di ricerca tra passato e futuro 1975-2005*, Firenze, Giuntina, pp. 149-160

Voegelin, E.

1953 "Recensione a *The Origins of Totalitarianism*", *The Review of Politics* XV 1, pp. 68-76, tr. it. di G. Sorba, Id., *Erich Voegelin: un interprete del totalitarismo*, Roma, Astra 1978, pp. 53-71

Vollrath, E.

1977 *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Stuttgart, Klett

2001 "Rivoluzione e costituzione in Hannah Arendt", tr. it. di R. Giovagnoli, M. I. Gaeta (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia, politica, verità*, Roma, Fahrenheit 451, pp. 149-158

2003 "Dal male radicale alla banalità del male. Riflessioni su un'idea di Hannah Arendt", E. Donaggio-D. Scalzo (a cura di), *Sul male. A partire da Hannah Arendt*, Roma, Meltemi, pp. 123-133

Volpi, F.

1984 *Heidegger e Aristotele*, Padova, Daphne

1987 "Il pensiero politico di Hannah Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica", R. Esposito, (a cura di) *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattroventi, pp. 73-92

Waithe, M. E.

1995 "Hannah Arendt", Id. (ed.), *A History of Women Philosophers 4. 1900-today*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, pp. 243-260

Weigel, S.

1997 "Jenseits der Systeme. Denkbewegungen Hannah Arendts", D., Ganzfried-S. Hefti (Hrsg.), *Hannah Arendt. Nach dem Totalitarismus*, Hamburg, EVA, pp. 13-20

Weil, E.

[1980] 1963 *Problèmes kantians*, Paris, Vrin, tr. it. di P. Venditti, *Problemi kantiani*, Urbino, Quattroventi 1980

Wellmer, A.

1996 "Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason", L. May-J. Kohn (eds.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge (Mass.), MIT Press, pp. 33-52

2001 "Hannah Arendt sulla rivoluzione", tr. it. di R. Giovagnoli, M. I. Gaeta (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia, politica, verità*, Roma, Fahrenheit 451, pp. 35-54

Whiteside, K. H.

1997 "Von der Natur der Freiheit - von der Freiheit zur Natur: Hannah Arendt über die Sorge der Welt", tr. ted. di D. Ganzfried-S. Hefti, D., Ganzfried-S. Hefti (Hrsg.), *Hannah Arendt. Nach dem Totalitarismus*, Hamburg, EVA, pp. 155-175

Whitfield, S. J.

1980 *Into the Dark. Hannah Arendt and Totalitarianism*, Philadelphia, Temple University Press

Wievorka, A.

2000 "Die Entstehung des Zeugen" tr. ted. di V. v. Wroblewsky, G. Smith (Hrsg.), *Hannah Arendt Revisited: "Eichmann in Jerusalem" und die Folgen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 136-162

Williams, J.

2005 "Hannah Arendt and the International Space In-Between?", A. F. Lang Jr.-Id. (eds.), *Hannah Arendt and International Relations. Readings Across the Lines*, New York-Houndmills, Palgrave Macmillan, pp. 199-220

Wolin, S. S.

1994 "Hannah Arendt: Democracy and the Political", L. P.-S. K. Hinchman (eds.), *Hannah Arendt. Critical Essays*, New York, The State University Press, pp. 289-306

Young-Bruehl, E.

1979 "From the Pariah's Point of View: Reflections on Hannah Arendt's Life and Work", M. A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*, New York, St Martin's Press, pp. 3-26

1982 *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven-London, Yale University Press, tr. it. di D. Mezzacapa, *Hannah Arendt. Per amore del mondo*, Torino, Bollati Boringhieri 1994

1983 "Cosmopolitan History", *Revue internationale de philosophie* 37, pp. 440-459

1994 "Reflections on Hannah Arendt's *The Life of the Mind*", L. P. e S. K. Hinchman (eds.), *Hannah Arendt. Critical Essays*, New York, The State University Press, pp. 335-364

1996 "Hannah Arendt among Feminists", L. May-J. Kohn (eds.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge (Mass.), MIT Press, pp. 307-324

-J. Kohn, 2001 "What We Learned from Hannah Arendt: An Exchange of Letters", M. Gordon (ed.), *Hannah Arendt and Education. Renewing our Common World*, Boulder, Westview Press, pp. 225-256

Zaretsky, E.

1997 "Hannah Arendt and the Meaning of the Public/Private Distinction", C. Calhoun-McGowan, J. (eds.) *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis, Press of The University of Minnesota, pp. 207-231

Zerilli, M. G.

2005 "We Feel Our Freedom: Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt", *Political Theory* XXXIII 2, Thousand Oaks, Sage, pp. 158-188