

direttamente, lo spazio di una presa di coscienza autonoma e di una responsabilità personale, etica e politica, di fronte all'evento. L'"evento" che doveva destare "stupore" e resistenza, e invece produsse l'acquiescenza alla "banalità del male", è il nazismo.

Come ha osservato Claude Lefort (*Essais sur le politique*, Seuil, Paris, 1986) non si capirebbe la radicalità, al limite del paradosso, con cui in tutta la sua opera H. Arendt, nemica della dialettica, spinge all'antinomia le dicotomie pubblico/privato, politico/sociale, agire/pensare, potere/violenza, unità/pluralità, se non si tenesse sullo sfondo il costante obiettivo polemico del totalitarismo come esperienza reale dell'identità forzata tra i termini in questione. Paul Ricoeur ha identificato bene il motivo ispiratore del rapporto arendtiano tra filosofia e politica in "un pensiero resistente, nel duplice senso politico e filosofico" e ha raggiunto: "La questione della filosofia, e più precisamente della filosofia politica, dopo l'esplosione concentrazionaria, si enuncia così: quali barriere e quali risorse la condizione umana oppone all'ipotesi terrorista dell'infinità plasticità dell'uomo-massa, che il sistema totalitario sostituisce all'uomo che occupa un rango o è situato in una classe. E a una antropologia filosofica che il pensatore politico è chiamato, cioè a una investigazione che mira a identificare i tratti più durevoli della condizione umana, quelli che sono meno vulnerabili alle vicissitudini dell'uomo moderno" (in *Les Chiers de Philosophie*, 4, 1987).

Il riferimento di Ricoeur ha più di un riscontro filologico. I temi portanti della *Vita della mente* sono anticipati nella prefazione del 1961 alla raccolta di scritti *Tra passato e futuro* (trad. Vallecchi, Firenze, 1970) dove H. Arendt mette esplicitamente in relazione il tema della resistenza al nazismo con la "breccia nel tempo", la regione propria dell'intemporalità del pensiero, che permette al presente di sussistere e di resistere al passato e al futuro. Queste due dimensioni del tempo secondo una metafora di Kafka lottano in noi, per trascinarci o all'interno delle costrizioni della Tradizione o all'interno di quelle del Progresso (la discussione della metafora di Kafka è ripresa alle pp. 297 sgg. della *Vita della mente*, che sono il cuore teorico del libro). "In questa lacuna tra passato e futuro noi troviamo il nostro luogo temporale quando pensiamo, cioè quando siamo sufficientemente discosti dal passato e dal futuro per confidare di penetrarne il significato, di assumere la posizione di 'arbitro' e giudice sopra le vicende molteplici e senza fine dell'esistenza umana del mondo..." (p. 304). E lo spazio del *novum* che irrompe nella continuità storica (secondo una suggestione di Walter Benjamin, rilevata giustamente dal Dal Lago) e sta alla base degli inizi concretamente politici, dei *pacta consociationis*, che animano le esperienze di libertà, dalla polis greca, alle fasi iniziali delle rivoluzioni moderne, alle fragili esperienze consiliari. Non importa poi che la libertà autentica venga riassorbita e vanificata nel corso del mondo (e nella saldatura perversa tra Tradizione e Progresso). Contro "quella pseudo-divinità dell'epoca moderna chiamata Storia", "si può sostenere, con Kant, l'autonomia della mente degli uomini e la loro indipendenza virtuale dalle cose così come sono o come sono diventate" (p.311). Se per Hegel la storia del mondo è un tribunale divino, H. Arendt afferma con Catone: "*Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*".

Paolo Flores D'Arcais ha parlato per la Arendt di "esistenzialismo libertario". Significativamente l'*apriori* antropologico-esistenziale fondamentale della finitudine non è, come per

Heidegger, la morte, ma, seguendo un'indicazione di Agostino, la nascita: "La capacità stessa di cominciata... nel fatto che gli esseri umani, uomini nuovi, sempre e sempre di nuovo appaiono nel mondo in virtù della nascita" (p. 546). La nascita è la matrice di ogni nuovo inizio; per essa gli esseri umani sono antropologicamente predisposti al *novum*. La nascita è anche la matrice della facoltà più propria al cominciamento come inizio assoluto: la volontà in quanto "potere di dare inizio spontaneamente a una serie di cose o di stati successivi", secondo una definizione di Kant che la Arendt cita più volte.

La trattazione della volontà che ne

tenza di Nietzsche nell'eterno ritorno e nell'accettazione della vita e fino alla "svolta" post-nazista di Heidegger, una volta resosi conto della natura distruttiva della tensione volontaristica verso il futuro, a favore della remissione all'Essere e a un "pensare che non è un volere".

Non ci addenteremo nel complesso rapporto di prossimità e distanziamento che legò H. Arendt e Heidegger nella vita e nel pensiero. Notiamo invece come la storia arendtiana della volontà-libertà, invece di fondare l'autonomia della persona sembra capovolgere, salvo un paio di eccezioni (Duns Scoto, Kant) nella subordinazione a qualche cosa di superiore: Dio, la Vita, la Storia, l'Essere.

nella teoria politica... solo nelle promesse utopiche e infondate di un "regno della libertà" definitivo..." (p. 545). Da questo *impasse* H. Arendt sperava di uscire con l'esame della facoltà del giudizio come capacità di gettare ponti tra la vita contemplativa e la vita attiva, e certe sue annotazioni su Kant, spettatore entusiasta degli avvenimenti della rivoluzione francese di cui non avrebbe voluto per ragioni morali essere attore, sono molto suggestive. Tuttavia, come abbiamo detto, rimangono soltanto frammenti di un discorso rimasto aperto.

La conclusione della parte compiuta di *La vita della mente* finisce con la constatazione di un vicolo cie-



razione con ideologie o dottrine politiche moderne: Rousseau o l'anarchismo, Tocqueville o il liberalismo restano in fondo, come mostra l'autore, parametri di raffronto inadeguati. Il che non impedisce comunque di rilevare come, nella sua mobilitazione teorica dei concetti di tradizione, autorità e costituzione contro la tradizione stalistica europea, contro il dogma della sovranità e contro l'ossessione dell'unità identitaria che schiaccia la pluralità e perverte il potere, operino, connettendosi, sommandosi e potenziandosi a vicenda, le tre radici della sua esperienza: la statelessness ebraica, l'idealizzazione filosofica della polis, la tradizione federalistica anglosassone. Scorretto appare invece rilevare una componente anarchica nella sua concezione del potere come fenomeno collettivo che non scaturisce dalla competizione ma dalla comunicazione, giacché, come opportunamente osserva Enegrén, "dove

l'anarchismo mira ad un'abolizione, essa mira ad una fondazione che riposa sull'autorità di una costituzione" (p. 115).

Più di qualsiasi altro pensatore del Novecento Hannah Arendt ha ridato movimento alle impietrite figure del teatro politico. Con il suo virtuosismo concettuale al servizio della memoria storica ma nello stesso tempo contro ogni irrigidimento della tradizione, ci ha messo in guardia dall'agire contro il pensiero e dal pensare contro l'azione. Poiché a questa rinnovata fluidità del discorso filosofico sul politico non si accompagna però, temo, un'adeguata progettualità pratica, un'inventiva istituzionale capace di riaprire spazi politici nella gabbia d'acciaio delle integrazioni sistemiche, sussiste il rischio che anche il suo pensiero, contro le migliori intenzioni, abbia contribuito ad allargare il fossato: ad accentuare quella distanza che nel corso della tradizione occidentale si è instaurata tra il filosofo e la politica e che la fine della metafisica non è certo valsa a colmare.

consegue è particolarmente lunga e intricata perché la Arendt traccia una storia del concetto che procede di aporia in aporia. Soprattutto si intrecciano due piani: da un lato la volontà rimanda alla libertà come scelta, dall'altro alla spontaneità spirituale, allo spirito inteso come facoltà di cominciamento assoluto di una creatura fatta a immagine e somiglianza di un dio che crea *ex nihilo*. E quest'ultima via che preferisce H. Arendt, relegando nella preistoria del concetto la volontà-libertà degli antichi, che saggiamente la consideravano come *Io-posso* (poter agire senza essere costretti né da un padrone né dalla necessità fisica), per attribuire l'inizio dell'autentico *Io-voglio* alla scoperta cristiana dell'interiorità e quindi alla libertà cristiana della *Lettera ai Romani* dell'apostolo Paolo. Ciò che sembra premere alla Arendt è dimostrare l'assolutezza della volontà-libertà e nel contempo esibire i successivi scacchi a cui tale principio inconvolontario va incontro, fino al capovolgimento della volontà di po-

"Filosofi o scienziati, i pensatori di professione non hanno mai gradito la libertà" e la sua ineluttabile arbitrarità; si sono dimostrati riluttanti a pagare il prezzo della contingenza per l'ambiguo dono della spontaneità, il dono di poter rendere reale ciò che si sarebbe dovuto, parimenti, lasciar irrealizzato" (p. 526).

Alla fine H. Arendt mette da parte i filosofi per rivolgersi agli uomini di azione. Ma non c'era una differenza *a priori* tra "vita attiva" e "vita contemplativa"? Come "nella sfera della pluralità umana [in cui] potere e libertà sono di fatto sinonimi" e "la libertà politica è sempre una libertà limitata" (siamo tornati al saggio *Io-posso* degli antichi) può trovare soluzione quel problema della libertà o spontaneità assoluta che si è rivelato così irto di contraddizioni e capovolgimenti nel *bios theōretikos*? "Allorché abbiamo rivolto l'attenzione agli uomini d'azione... la nostra speranza andava al di là di quanto abbiamo infine potuto ottenere... Nella sua integrità originaria, la libertà sopravvive

co che non coinvolge solo i filosofi analizzati ma fa dubitare di alcune categorie di fondo della stessa filosofia arendtiana, nella misura in cui la Arendt sforza alcuni principi euristici che sottendono robustamente la sua brillante produzione saggistica a trasformarsi in architetture teoriche sistematiche. L'esperienza di pensiero — aveva scritto congedando *Tra passato e futuro* — "non può essere acquisita, come qualsiasi esperienza, che con la pratica, con degli esercizi". La forma del saggio come "esperimento di pensiero" era la sua vera dimensione. Anche la *La vita della mente* può essere apprezzata al meglio se letta per assaggi, senza preoccuparsi troppo delle tensioni irrisolte del sistema filosofico.

In libreria

ENRICO SERRA (a cura di)
PROFESSIONE DIPLOMATICO
Dietro le quinte: nei ricordi dei protagonisti, i fatti di cui la nostra diplomazia è stata testimone.
200 pagine, lire 20.000

GIAN GIACOMO SCHIAVI
NUCLEARE E L'ITALIANA
"Arturo" ha otto anni e oltre un centinaio di fermate per guasti. Un caso tutto italiano di furberie e promesse mancate. I personaggi che lo hanno accettato e quelli che lo hanno combattuto.
138 pagine, lire 12.000

POLITICA

SILVIO FAGIOLÒ
LA RUSSIA DI GORBACIOV
Prefazione di Giulio Andreotti
Un osservatore privilegiato delinea una possibile nuova Russia.
Una speranza concreta?
212 pagine, lire 18.000

R.J. JOHNSTON
PETER J. TAYLOR
GEOGRAFIA DI UN MONDO IN CRISI
Economia, energia, tensioni etniche, guerre, nucleare, Terzo mondo.
Un panorama aggiornato e approfondito, un bilancio chiaro e completo dell'Azienda Terra.
392 pagine, lire 36.000

URBANISTICA

GIANFRANCO PERTOT
VENEZIA RESTAURATA
Fra speculazioni di ieri e di oggi, la storia di centosettanta anni di interventi di restauro.
176 pagine, lire 20.000

GIUSEPPE CAMPOS VENUTI
LA TERZA GENERAZIONE DEL 'URBANISTICA
I destini della città e le grandi questioni: congestione urbana, fuga delle industrie, avanzata del terziario, ambiente.
244 pagine, lire 24.000

LETTERATURA

MICHEL BUTOR
LEZIONI E RISPOSTE SULLA LETTERATURA
Il percorso d'invenzione poetica e di riflessione critica tracciato da Butor negli ultimi quindici anni.
160 pagine, lire 20.000

FrancoAngeli