

Beatrice Magni

***My thinking is my fighting:*
la concezione arendtiana
della politica**

«Ho una metafora che non ho mai pubblicato, ma che ho conservato per me sola, l'ho definita «pensare senza ringhiera». In tedesco Denken ohne Geländer: si salgono e si scendono le scale, e si è sempre trattenuti dalla ringhiera, in modo da non cadere. Ma noi abbiamo perso la ringhiera.

Questo mi sono detta. E questo è quello che cerco di fare»

Hannah Arendt

I. LE TRE IDENTITÀ DI ARENDT

Hannah Arendt è una pensatrice politica tanto interessante quanto controversa: la sua biografia si intreccia, più o meno costantemente, con l'opera, condizionandola. L'arco temporale della sua vita è, del resto, significativo: 1906-1975, ovvero due Guerre mondiali, i totalitarismi, i movimenti per i diritti civili, la disobbedienza civile. A tutte queste vicende Arendt partecipò in prima persona.

Hannah Arendt è ebrea. Nasce il 14 ottobre del 1906 a Linden, un sobborgo di Hannover, da Paul Arendt e Martha Cohn, due giovani ebrei tedeschi di classe media appartenenti alla cultura socialdemocratica di assimilazione, e quindi piuttosto lontani dall'ambiente sionista. Perde prematuramente le due figure maschili della casa, il padre e il nonno, che muoiono entrambi nel 1913, e viene cresciuta dalla madre, donna «emotiva e generosa» (che si risposò in seguito), che la educa seguendo il modello allora in voga tra l'élite culturale tedesca, e cioè attraverso la *Bildung*, la consapevole formazione del corpo e della mente, di cui Goethe era l'oracolo tedesco, colui che ne definì le parole d'ordine: autodisciplina, incanalamento costruttivo delle passioni, rinuncia, responsabilità verso gli altri, estrema attenzione alla socievolezza. A

distanza di cinquant'anni, in un'intervista televisiva nel 1964, Arendt ancora dichiarava di sentire che sotto la tutela della madre era cresciuta senza pregiudizi (Arendt 2006):

Io provengo da una vecchia famiglia di Königsberg, gli Arendt. Ma in casa la parola "ebreo" non veniva mai pronunciata. La prima volta che l'ho sentita (ma veramente non vale neanche la pena di parlarne) è stato mentre giocavo per la strada, con dei bambini che facevano osservazioni antisemite: e ne rimasi, per così dire, illuminata... Un pò più grande, ma sempre bambina, io sapevo, per esempio, che avevo un aspetto da ebrea... e cioè un aspetto un pò diverso dagli altri. Ma non in modo che mi facesse sentire inferiore: lo sapevo e basta, tutto qui. E anche mia madre, anche la mia casa erano un pò diverse da come sono di solito le case, anche se paragonate a quelle di altri bambini ebrei... Tutto mi sembrava un po' diverso, ma è molto difficile per un bambino dire precisamente in cosa consista la differenza... Mia madre non era molto teorica... la questione ebraica non aveva per lei alcuna importanza. Naturalmente era un'ebrea! Non mi avrebbe mai fatto battezzare, e me le avrebbe date sul serio se mai avesse avuto motivo di credere che io negavo di essere ebrea. Ma l'argomento non era mai oggetto di discussione, era fuori questione che lo fosse... Vede, tutti i bambini ebrei venivano a contatto con l'antisemitismo. E l'animo di molti bambini ne veniva avvelenato. Con me la differenza stava nel fatto che mia madre insisteva perché io non mi lasciassi mai umiliare. Ci si deve difendere! Se qualche insegnante faceva un'osservazione antisemita, io ero stata istruita ad alzarmi in piedi immediatamente, uscire dall'aula e andarmene a casa, lasciando il resto al regolamento della scuola. Poi mia madre avrebbe scritto una delle sue molte lettere, e con ciò finiva completamente il mio coinvolgimento nella faccenda. Avevo avuto un giorno di vacanza, e naturalmente trovavo la cosa molto piacevole. Ma se il commento veniva rivolto contro di me da altri bambini, mi era proibito di andare a casa a raccontarlo. Non era una cosa che contava. Ci si doveva difendere da soli da osservazioni fatte da altri bambini. Quindi queste cose non sono mai divenute veramente problematiche per me. C'erano regole di condotta, le regole della casa per così dire, dalle quali la mia dignità veniva protetta, protetta in modo assoluto.

La limpidezza di questa sua dichiarazione a posteriori non deve, comunque, distrarre dal fatto che fu l'esperienza del totalitarismo a costituire lo sfondo della sua teoria e delle sue riflessioni, il pensiero ricorrente e la nota dominante che segnò una frattura irrimediabile della modernità, un colpo di grazia a ogni dottrina morale, l'evento inedito che, nelle parole di Arendt «ha

polverizzato le categorie morali della tradizione, al punto che ci ritrovammo a dover pensare tutto dal principio» (Arendt 2006).

È filosofa di formazione – segue a Marburg i seminari di Heidegger, a Friburgo un semestre di corso con Husserl, prepara a Heidelberg la sua tesi di Dottorato con Jaspers – una formazione filosofica solida almeno quanto solido, ostinato e costante sarà il suo rifiuto di dirsi filosofa e di farsi riconoscere nel novero degli intellettuali dell'epoca. Heidegger e Jaspers sono i suoi maestri, importanti e diversi (Arendt 2007):

La novella lo diceva semplicemente: il pensiero è ridiventato cosa viva, poiché egli fa parlare tesori culturali del passato che si credevano morti, ed ecco che propongono cose tutte diverse da quelle che credevamo. C'è un maestro: possiamo, forse, imparare a pensare.

Così scriveva Arendt nel saggio in occasione degli ottant'anni di Heidegger: a proposito del suo insegnamento, diceva che aveva sperimentato con lui «il pensare come pura attività», vale a dire che aveva appreso che filosofare è, in primo luogo, stupirsi, in ogni modo cercare l'invisibile nel visibile, sperimentare e scoprire le origini reali dei concetti più tradizionali, al fine di estrarre da questi di nuovo lo spirito originario. Si tratta di un «pensare appassionato», che prende l'avvio come passione a partire dal semplice fatto di essere-nati-nel-mondo. Questo insegnò Heidegger ad Arendt: a *fare filosofia*, «raggiungere le cose» che non sono (solo) un affare accademico, ma la cura dell'individuo che pensa. Fare filosofia, dunque, significa pensare, ma ciò non coincide con la trasmissione di verità organizzate, di una disciplina filosofica, né con una divisione del lavoro in qualche misura codificata. Fare filosofia significa esercitare «lo stupore per ciò che è in quanto è». Ma qui ci si deve fermare: se con Heidegger «il mondo prende la parola», il mondo di Arendt non prende la parola nello stesso modo, e il suo pensare appassionato è di tutt'altro genere: se Heidegger pensa, Arendt pensa la politica, e si tratta di un pensiero vivente, poiché gli uomini sono esseri per la vita, non per la morte. Arendt riuscì a riconoscere nella potenza heideggeriana del pensiero degli eco dispotici, e quella malsana forma di miopia, che può colpire il pensatore più puro, nel momento in cui si rinchioda nella prospettiva, sia pure vertiginosa, ma pur sempre limitata, delle sue meditazioni. Se Heidegger era dunque un re, un «re del reame del pensiero», questo pensiero è tuttavia restato, sempre, un pensiero sconnesso rispetto al presente. Jaspers invece, scrive Arendt in una lettera, «è sempre qui», è la sua unità di misura (Arendt 2007):

Sul piano umano e personale lei mi ha sempre convinta, e in tale misura, che per lunghi anni io sono stata sicura di lei quasi più di quanto non fossi sicura di me stessa... lei domanda, e le sue domande sono certo come una mano tesa...

Jaspers rappresenta la filosofia declinata al tempo presente: con lui, Arendt condivide un'adesione al mondo che è cresciuta sul fondamento stesso dell'assenza di terreno, e che ha saputo compiersi nel distacco di «chi fa le sue prove». Ma Arendt e Jaspers condividono anche la passione per il mondo, una passione più costitutiva e polemica in Arendt, in Jaspers più tardiva e meditata. Tra i due si stabilisce un ponte, luogo di corrispondenze, come lo è la loro, epistolare, in un carteggio che è la filigrana sovrapposta di due esistenze, e di un dialogo senza riserve, che non ha mai alterato i confini tra riflessione teorica e mondo.

Alla politica, e alla consapevolezza della politica, Arendt giunge tardi: il 1933, anno in cui Hitler arriva al potere in Germania, rappresenta un anno cruciale, e a questa data risale la sua presa di coscienza personale di una responsabilità politica. Ciò che ha contato maggiormente, non fu solo lo choc dell'incendio del Reichstag e gli arresti che ne seguirono, ma soprattutto l'ondata di conformismo e collaborazione che si diffuse tra gli intellettuali tedeschi:

Il problema, il problema personale non era dunque tanto ciò che facevano i nostri nemici, ma quello che facevano i nostri amici...». Intorno a noi si formava il vuoto... potevo constatare che tra gli intellettuali allinearsi era la regola, mentre non avveniva in altri ambienti. E non l'ho mai dimenticato. Me ne andai dalla Germania con quest'idea fissa, naturalmente un pò esagerata: mai più! Mai più mi farò toccare dalle storie degli intellettuali.

A questa bancarotta morale, e alla «maggioranza che salì sul treno della storia», Arendt risponde, in un primo tempo, difendendosi attivamente, schierandosi, collaborando alla fuga degli esuli da Berlino e lavorando illegalmente per l'Organizzazione sionista tedesca e per Kurt Blumenfeld. Viene arrestata, insieme alla madre, interrogata, incarcerata, infine rilasciata. Profuga, priva di documenti di viaggio, si trasferisce clandestinamente a Parigi, passando da Praga e da Ginevra, nello stesso 1933, e lì rimane fino al 1940. A Parigi è segretaria esecutiva della sezione parigina della Youth Aliyah, un'organizzazione sionista che assisteva i giovani profughi e li preparava alla vita in

Beatrice Magni

My thinking is my fighting:

la concezione arendtiana della politica

Palestina (Arendt è per la creazione, in Palestina, di uno stato binazionale). Nel 1940 evade, sottraendosi alla sorveglianza, dal campo di internamento di Gurs, nel Sudovest della Francia. Cerca di convincere le compagne del campo, dove era rimasta per quasi due mesi, a fuggire con lei: rifiutano, saranno quasi tutte deportate ad Auschwitz. A 35 anni affronta il suo secondo esilio: nel 1941 si imbarca, sempre clandestina, per gli Stati Uniti, e non rivedrà più l'Europa, se non per brevi soggiorni. La Germania, dice, resta per lei la lingua materna, la poesia, la filosofia, anche se in ogni suo viaggio, come scrive a Blucker, il marito, deve fare i conti con una familiarità ingannatrice. I primi anni americani sono difficili, economicamente e moralmente: resta una apolide, priva dei diritti di cittadinanza e dei diritti politici, per diciassette anni, fino al 1951, quando diventa cittadina americana, e fino ad allora (fino a cinquant'anni) è costretta a vivere di collaborazioni editoriali.

In continuo movimento, continuamente sradicata, né tedesca, né americana, né appartenente al ghetto, né assimilata, né filoisraeliana, né credente, né rinnegata, senza legami chiari nemmeno con l'ebraismo, molto contrastata, per nulla pacifica: ci troviamo di fronte alla storia di una persona la cui immagine reale sfugge, e che, soprattutto, non riusciamo (perlomeno, nessuno vi è ancora riuscito) a includere in alcuna delle categorie a nostra disposizione per definire una pensatrice o un pensatore. Arendt sottolineò sempre la sua estraneità alla accademia dei filosofi: le sue opere, e lei con loro, furono sempre circondate da un alone di sospetto ideologico e politico, sospetto che, del resto, Arendt fece sempre ben poco per dissipare: allergica alle pubbliche relazioni, come lei stessa si definiva, fu sempre isolata, e deliberatamente distaccata da scuole e accademie, da partiti politici e sistemi ideologici. Se si dovessero individuare le ragioni di questa sfortuna, questa fama tardiva, di questo disinteresse così prolungato nei suoi confronti, la ragione principale e identificabile più agevolmente risiede proprio nella sua autonomia di pensiero e indipendenza da qualsiasi scuola o corrente dottrinarie, indipendenza e autonomia del pensare che pagò a caro prezzo in termini di esilio, isolamento e di scarsa legittimazione teorica. Hannah Arendt è stata per molti anni una voce inascoltata nel panorama del pensiero, soprattutto europeo. Come colui che non ha una casa, e, come era solita dire, «sta tra tutti gli sgabelli»: per utilizzare un termine della sociologia, si potrebbe dire dunque che Hannah Arendt è una delle più grandi *outsider* del pensiero politico del xx secolo. Fin dalla pubblicazione de *Le origini del totalitarismo* (lo scritto oggi di lei più conosciuto), nel 1951, i suoi saggi hanno attirato e creato controversie molto intense: *Le origini del totalitarismo* fu in

un primo tempo acclamato come una profonda analisi del Nazismo e dello Stalinismo, e poi respinto come un saggio di propaganda della Guerra Fredda. *The Human Condition* e *On Revolution*, le sue opere teoriche fondamentali, non subirono sorte migliore. Più dibattuto di tutti fu *Eichmann a Gerusalemme* (che le costò un indubbio isolamento dall'ebraismo stesso), nel quale Arendt rende conto delle sedute del processo (cui lei aveva assistito in qualità di inviata del *New Yorker*) svoltosi nel 1961, a Gerusalemme, contro Adolf Eichmann: Eichmann era l'ex SS cui era stata affidata in gran parte l'organizzazione dello sterminio ebraico (e che i servizi segreti israeliani avevano catturato e rapito in un sobborgo di Buenos Aires): il testo di Arendt sollevò l'indignazione di alcuni esponenti dell'ebraismo, poiché non vi erano taciute ambiguità e debolezze nella lotta contro il Nazismo, non solo da parte degli stati vincitori, ma anche di alcune comunità ebraiche. Le polemiche non erano, tuttavia, legate solo al suo giudizio nei confronti dei capi delle comunità ebraiche, ma anche al giudizio disincantato su Eichmann, che si era rivelato essere per Arendt non il mostro disumano che l'accusa era intenzionata a mostrare al mondo, e che il mondo si attendeva di vedere, ma più semplicemente un funzionario scrupoloso, piccolo burocrate, la cui «normalità» costituiva, agli occhi di Arendt, il reale pericolo e l'autentico problema del processo.

Non è dunque difficile intuire la difficoltà di inquadrare Hannah Arendt, di metterla a fuoco e comprenderne il pensiero, anche se, ormai, si potrebbe dire che la sua statura di teorica della politica non sia più in discussione, e che le sue idee abbiano oggi acquistato nuova rilevanza. Arendt oggi può essere letta in molti, e differenti, modi: la via d'accesso all'originalità della sua riflessione sull'agire politico che ho scelto come introduzione riguarda la relazione critica che Arendt mantenne sempre aperta, su almeno tre fronti cruciali:

- il rapporto con l'identità filosofica;
- il rapporto con l'identità ebraica;
- il rapporto con l'identità femminile.

Perché proprio questi tre aspetti di Arendt? Perché credo che il contributo arendtiano sulla questione dell'identità, e delle sue trappole, sia una utile chiave per la lettura della sua concezione della politica.

1.1 Il rapporto con la filosofia

Il peculiare equilibrio tra appartenenza e distacco che qualifica il carattere delle riflessioni arendtiane è evidente nella concezione del filosofo. Anche

della filosofia, infatti, Arendt si appropria con circospezione e diffidenza, ridimensionandone, in un certo senso, le ambizioni, fino a giungere a sostenere quanto le preoccupazioni di un certo tipo di filosofia possano essere, talvolta, profondamente antipolitiche. Secondo Arendt, in questo vicina al Rawls dei quattro ruoli della filosofia politica (Rawls 2009), il filosofo è colui che chiarifica esperienze comuni a tutti: *egli resta pertanto un uomo come te e me, uno che vive tra uomini e non tra filosofi* (Arendt 2004). Uomo tra gli uomini, cittadino tra i cittadini, Socrate è per eccellenza il cittadino-pensatore, cui fare riferimento per imparare a pensare politicamente. In altri termini, il rifiuto arendtiano della filosofia, e della filosofia politica, è il rifiuto del progetto politico platonico: questo intende dire Arendt, quando dichiara di «voler guardare alla politica con occhi sgombri dalla filosofia» (Arendt 2006). Dopo la condanna a morte di Socrate da parte di Atene, la città non è più un luogo sicuro per il filosofo, costantemente in balia dei voleri della moltitudine. Platone toglie così la filosofia dalla città, *disimpegnandola*. La reazione platonica, tuttavia, implica un capovolgimento radicale di quella che Socrate intendeva per pratica filosofica, ovvero una pratica dialogica e mondana. Il progetto platonico si inaugura con il rifiuto di tale modalità socratica: da allora, il filosofo diventerà un solitario e amondano ricercatore di verità, e la filosofia, da Platone in poi, assumerà il compito del governo, ovvero del disciplinamento della vita caotica e disordinata della città (che si traduce nel tentativo della filosofia di tenere sotto controllo l'imprevedibilità della vita politica). Il risultato è la separazione tra filosofia e politica, laddove, per Socrate, non esiste filosofare che non sia immediatamente politico. La filosofia diventa lo spazio della ricerca della verità, la politica si trasforma nello spazio delle opinioni incontrollabili e inaffidabili dei più.

Per questo motivo, il lavoro di Arendt potrebbe essere sintetizzato in una rivalutazione di tipo normativo della politica, contro i rischi professionali in cui cade ricorrentemente la filosofia: fare teoria politica, in senso arendtiano, significa allora elaborare un interesse autonomo, giustificato e mondana, per il «mondo comune» (Arendt 2017). Se, in altre parole, gli scopi inediti del totalitarismo sono la riduzione delle persone a un fascio di reazioni nervose, la trasformazione di uomini e donne in puri esseri di una specie, e l'eliminazione, tramite cancellazione dei suoi confini, del mondo comune – quello spazio di scelta e azione entro il quale gli individui si trovano in una relazione di simmetria e dal quale guardano grazie a una pluralità di sguardi e di prospettive – ridare valore autonomo alla politica significa tracciare di nuovo il

confine del territorio nel quale la politica abita, e distinguerlo da altri territori (quale, per esempio, il territorio del “sociale”). Il compito arendtiano è legato alla divisione di competenze e di ambiti: la politica è uno spazio separato da confini, e la sua qualifica spaziale è cruciale, in quanto garanzia della permanenza del mondo comune medesimo. In questo senso, il totalitarismo diventa nell’analisi di Arendt una sorta di laboratorio che assume un carattere esemplarmente negativo nella rivalutazione della politica: il totalitarismo svaluta ogni forma di *agency*, e priva gli individui della loro capacità fondamentale, la capacità di prendere delle iniziative, di “rinascere” politicamente nel mondo comune e plurale. Il lavoro del totalitarismo è un lavoro di naturalizzazione dell’identità, poiché esso le predispone a rispondere a stimoli: il suo soggetto ideale è il cane di Pavlov, l’automatismo, la reazione obbligata di soggetti condizionati, ridotti a meri esseri replicanti. Nemico del totalitarismo è tutto il resto, gli agenti morali o, nei termini di Arendt, tutti coloro che sono “portatori di tendenze” non dissimili, per il regime, dal portatore di una malattia (Arendt 2015a). Il totalitarismo è nemico per eccellenza di ogni capacità performativa umana – che si estende dalla costruzione di ponti alla redazione di costituzioni – laddove una delle tesi cruciali di Arendt risiede nella convinzione che gli umani siano capaci di prendere le distanze dalla loro natura. Nella tensione aggiornata da Arendt tra la *vita activa* e la *vita contemplativa* del filosofo, la riproposizione della *vita activa* sarà quella ispirata, come già sottolineato, alle figure di Socrate e Kant.

1.2 Il rapporto con l’identità ebraica

Il modo arendtiano, insieme consapevole e responsabile, di porsi nei confronti del mondo, è alla base del suo rapporto con la propria ebraicità. Per chiarire questo rapporto, è utile fare riferimento al processo Eichmann: in *Eichmann a Gerusalemme*, Arendt esibisce un vincolo profondamente laico con la sua identità. Ne deriveranno polemiche intense, ostracismo, rottura di amicizie. Il punto è che Arendt rifiuta di esaminare il processo Eichmann dal punto di vista della sofferenza degli ebrei, dichiarando apertamente di non voler confondere la questione delle vittime di un avvenimento senza precedenti con il processo a una singola persona, e sostenendo un profondo attaccamento all’ideale freddo della legge: in un’aula giudiziaria non si processa un sistema, né un popolo, ma un individuo. In questa circostanza, tra le polemiche e le accuse rivolte ad Arendt, è degna di nota una lettera che le scrisse Gershom

Beatrice Magni

My thinking is my fighting:

la concezione arendtiana della politica

Scholem, un amico, il quale la accusa di «avere un tono beffardo e malevolo», di dimostrare di «odiare se stessa», e di non usare alcun *tatto del cuore*, alcun riguardo nell'accostarsi alle vicende del proprio popolo. Leggiamo la risposta di Arendt (Arendt 2009b):

Hai perfettamente ragione, non sono animata da alcun amore di questo genere, e ciò per due ragioni: nella mia vita non ho mai “amato” nessun popolo o collettività – né il popolo tedesco, né il popolo francese, né quello americano, né la classe operaia, né nulla di questo genere. Io amo “solo” i miei amici, e la sola specie di amore che conosco e in cui credo, è l'amore per le persone. In secondo luogo, questo «amore per gli ebrei» mi sembrerebbe, essendo io stessa ebrea, qualcosa di piuttosto sospetto. Non posso amare me stessa o qualcosa che so essere una parte essenziale della mia persona.

La verità è che io non ho mai avuto la pretesa di essere qualcosa d'altro o diversa da quella che sono, né ho mai avuto la tentazione di esserlo. Sarebbe stato come dire che ero un uomo e non una donna – cioè qualcosa di insensato. So, naturalmente, che esiste un “problema ebraico” anche a questo livello, ma non è mai stato un mio problema – nemmeno durante l'infanzia. Ho sempre considerato la mia ebraicità come uno di quei dati indiscutibili, della mia vita, che non ho mai desiderato cambiare o ripudiare. Esiste una sorta di gratitudine verso ciò che è così come è; per ciò che è stato dato e non è, né potrebbe essere, fatto; per le cose che sono “physei” e non “nomo”.

Arendt considerava quindi il proprio essere ebrea un dato assolutamente imprescindibile, un dato di cui essere consapevoli e responsabili. Non lo mistificava, come facevano i sionisti, ma nemmeno lo subiva, come i parvenu: piuttosto, ne era lucidamente responsabile. Nella scelta tra essere *pariah* – l'*outsider* che non taglia le proprie radici, colui o colei che non è disposto a pagare il prezzo della cittadinanza con l'assimilazione, colui o colei che pretende di essere assimilato in quanto ebreo, e che volta le spalle al mondo che lo esclude – o parvenu – l'ebreo che ripudia la propria identità tentando di mimetizzarsi tra i gentili e che, di fatto, accetta e condivide lo status quo, diventando l'ebreo d'eccezione – Arendt decide di diventare una *pariah consapevole*, ovvero colui/colei che, anche se è escluso, non perde l'amore né l'impegno per il mondo, ma, anzi, si ribella al mondo in termini comprensibili, cioè politici, affidandosi a risorse cognitive e non affettive.

Nella risposta a Scholem, appare chiaro come Arendt rifiuti di essere *figlia* di una qualunque identità, risulta chiara la sua diffidenza per il presunto ruolo strutturante dell'identità e di qualsivoglia comunità, la caparbia del

voler andare contro ciò che sarebbe “atteso”, che da lei ci si sarebbe potuti aspettare. L'identità ebraica è un fatto naturale, un dato di nascita, *physis*, su cui non c'è, in fondo, molto da dire. Tranne in un caso: nel caso in cui questa identità venga indebitamente attaccata (come nel primo esempio riportato). Soltanto nel momento in cui si viene provocati, solo nel caso in cui l'identità corre il rischio di essere oppressa, noi siamo autorizzati, secondo Arendt, a considerare e trattare la nostra identità (l'ebraicità, nel caso specifico) come una questione di dignità (Arendt 2009b):

In tempi di diffamazione e di persecuzione, non ci si può difendere se non nei termini dell'identità che viene attaccata. Coloro che rifiutano le identificazioni che vengono loro imposte da un mondo ostile, possono sentirsi mirabilmente superiori al mondo, ma la loro superiorità non è più di questo mondo: è la superiorità di un “paese dei sogni” più o meno ben attrezzato.

Nel momento in cui si viene attaccati, nella logica arendtiana l'identità viene *attivata*, e diventa politicamente rilevante (nel senso dell'agire, il che comporta anche una dimensione di imprevedibilità), e si “politicizza”, a causa della contestazione che solleva. Rispondere alla domanda “chi sei?”, “sono un'ebrea”, significa per Arendt nominare qualcosa che indica un radicamento di nascita, ma non corrisponde a un'appartenenza, a una professione, a un'identità di cui poter rivendicativamente disporre. Ecco perché, per descrivere la posizione amondana che la storia aveva assegnato al suo popolo, Arendt ricorreva spesso all'aforisma di René Char: «La nostra eredità non è preceduta da alcun testamento» (Char 2018).

L'identità ebraica non viene riconosciuta sulla base di una essenza condivisa, o anche sulla base di una esperienza condivisa di oppressione: Arendt insiste molto sul fatto che si possa affermare di essere ebrei, senza che ciò implichi che essere ebrei significhi condividere alcune istanze essenzialistiche predeterminate. Semplicemente, accade talvolta che gli avvenimenti politici spingano gli individui a riconoscere il fatto politico di alcune categorie identitarie, per esempio se queste sono attaccate, e, se si vuole resistere, lo si deve fare nei termini dell'identità che è attaccata.

1.3 Il rapporto con l'identità femminile

In un'autrice che ha spinto così lontano le sue argomentazioni, gli elementi manifesti di cui non ha detto nulla sono, a maggior ragione, più degni di attenzione. L'atteggiamento di Arendt sulla questione femminile assomiglia

Beatrice Magni

My thinking is my fighting:

la concezione arendtiana della politica

in modo significativo ad un silenzio. L'opzione-silenzio contiene in sé una pluralità di significati: il silenzio può essere un modo di resistere a qualche forma di riduzionismo, tradurre un disinteresse, oppure essere un silenzio rappresentativo. Quest'ultimo è il caso di Arendt.

Arendt era una donna sicuramente emancipata, fortemente presente al suo tempo, due volte moglie, ricca di amici: fu la prima donna a ricevere premi pubblici, la prima donna a fare seminari a Princeton, la prima donna, insomma, a occupare posizioni che la consuetudine aveva, fino a quel momento, assegnato a colleghi uomini. In una lettera a Kurt Blumenfeld del 1953, Arendt si mostrerà piuttosto irritata da questo ruolo di "donna d'eccezione" che le veniva attribuito, e in una dichiarazione al *New York Times* dirà:

Non mi turba affatto essere una donna professore, perché ho piuttosto l'abitudine di essere una donna.

Ancora, a Gunther Gauss che la invita a tornare sulla questione dell'emancipazione, chiedendole se questo problema ha avuto importanza per lei, risponde:

Sì, naturalmente questo problema in quanto tale si pone sempre. Il fatto è, semplicemente, che io sono all'antica. Ho sempre pensato che esistano delle attività determinate che non si addicono alle donne, che non vanno bene per loro, se posso esprimermi così. Che una donna dia degli ordini non mi sembra una cosa opportuna. Le donne devono evitare di trovarsi in tale posizione, se vogliono mantenere le loro qualità femminili. Che io abbia ragione o torto, non lo so. Comunque sia, io mi sono sempre comportata così più o meno inconsapevolmente – o meglio, più o meno consapevolmente. Il problema in quanto tale non ha giocato nel mio caso alcun ruolo. Vede, io ho fatto unicamente quello che desideravo fare.

Ma alla domanda seguente, una domanda sul suo lavoro e sugli effetti della sua attività, Arendt usa un tono differente:

GAUSS: Con la sua attività lei intende esercitare un influsso anche in un ambito più vasto, oppure questo effetto sul pubblico le è indifferente?

ARENDT: Se devo parlare in tutta sincerità, devo dire che quando lavoro non sono affatto interessata all'effetto. Vede, per me si tratta essenzialmente di questo: io devo comprendere. Ciò che mi importa è il processo stesso del pensiero. Quando io lo esercito sono molto contenta. Lei mi domanda se mi interessa l'effetto. Se mi consente di esprimermi in modo ironico, questa è

una domanda maschile. Gli uomini vogliono sempre ottenere un'influenza; ma io vedo tutto ciò dall'esterno. Ottenere io un'influenza? No, io voglio comprendere. E quando altri comprendono – nello stesso senso in cui io ho compreso – allora provo una sensazione comparabile a quella che si prova quando ci si sente a casa propria.

Che senso attribuire a queste affermazioni? Si tratta di un gesto elusivo, di strategia difensiva? Credo che l'argomento arendtiano sia più complesso. Arendt ha sempre "agito" come singola, e singolarmente, la sua identità. A Gauss risponde di aver fatto unicamente quello che le andava di fare, al tema dell'effetto, percepito da Arendt in termini strumentali, contrappone il tema della gratuità del comprendere, del "sentirsi a casa propria nel mondo" cui solo la comprensione può portare. La casa di Arendt si costruisce, in questo caso, sulla condivisione epistemica del comprendere, e non degli effetti della comprensione sul mondo. Arendt non cerca appartenenze, anzi, quasi sempre ne diffida, e quando viene con esse confrontata, mette in atto una sorta di riflesso teorico per cui con un solo gesto si svincola dall'adesione a qualsiasi forma di assoluto. Rifiuta l'argomento che vede la solidarietà di un gruppo attestarsi su un'identità condivisa, concepita cioè nei termini di una inerente somiglianza (che si tratti di una essenza condivisa, di una esperienza di oppressione condivisa, o altro). Per Arendt, la somiglianza non può essere la base per alcuna azione politica. In *Vita Activa* Arendt stabilisce una discontinuità tra il *che cosa* che ci qualifica (le caratteristiche ascritte, quelle che possediamo sin dalla nascita, i nostri dati naturali), e il *chi* che scegliamo di essere e di diventare (Arendt 2017). Tutti abbiamo un *what*, ma la differenza la fa chi decidiamo di diventare, attraverso l'agire, il performare nello spazio pubblico. Il *che cosa*, per Arendt, non condiziona il *who*, né si deve dedurre il *chi* dal *che cosa*. Non è possibile dedurre l'interesse per il mondo dall'interesse che abbiamo per noi. La tesi è forte: per essere cittadino, io devo agire cognitivamente, e non affettivamente.

In sostanza l'identità femminile, in Arendt, funziona in maniera molto simile alle altre sue identità: l'atteggiamento non è mai mimetico, ma sempre attento a mantenere un, seppur minimo, scostamento dalla regola (la «petite différence» cui farà riferimento nel suo saggio su Rosa Luxemburg) (Arendt 1985b). L'identità non è trovata nell'adesione a una posizione, ma nella disponibilità a rivedere in ogni momento le proprie posizioni. Arendt insiste sul fatto che i concetti centrali della *vita activa* – il lavoro, l'opera, l'azione

– non corrispondono ad alcun particolare set di categorie di genere storicamente o sociologicamente determinate. Ma il rifiuto della *membership* non si accompagna, in Arendt, a una indiscriminata celebrazione della differenza, poiché per Arendt l'elemento fondamentale della condizione umana non è la differenza, ma la pluralità (Arendt 2017):

La pluralità umana, condizione fondamentale sia del discorso sia dell'azione, ha il duplice carattere dell'eguaglianza e della distinzione. Se gli uomini non fossero uguali, non potrebbero né comprendersi fra loro, né comprendere i propri predecessori, né fare progetti per il futuro e prevedere le necessità dei loro successori. Se gli uomini non fossero diversi, e ogni essere umano distinto da ogni altro che è, fu, o mai sarà, non avrebbero bisogno né del discorso né dell'azione per comprendersi a vicenda. Sarebbero soltanto sufficienti segni e suoni per comunicare desideri e necessità immediati e identici.

La pluralità, dunque, contiene in sé la tensione tra comunanza e divisione, tra uguaglianza e differenza, e scegliere di leggere Arendt attraverso sia le lenti delle categorie identitarie, sia attraverso quelle della critica decostruzionistica dell'identità, ossia il punto di vista della differenza, significherebbe perdere irrimediabilmente tale tensione, che rende lo sguardo arendtiano così interessante. Rifiutare di essere preda, di essere trascinati, di essere portati: il peso del corpo, il peso del sentimento, il peso dell'emotività. Il gesto di liberarsi di questi pesi, in uno spazio pubblico, è il gesto arendtiano più tipico: saper prescindere dal conforto di una appartenenza, non collocarsi negli schieramenti disponibili, rifiutare sia le sorellanze che le fratellanze. In una parola: pensare da sé.

Pensare da sé vuol dire allora rigettare quella sensazione di confortante somiglianza che deriva dall'appartenenza a un gruppo o dalla condivisione di un'essenza, e uscire dallo stato di infanzia permanente e di docilità che abitua gli individui a non cercare individualità, se non quelle già contemplate. È il «pensare da sé» di Lessing (Arendt 2019), il suo *Selbstdenken* che, in questo senso, significa muoversi liberamente nel mondo (fino al punto di preferire sempre la libertà alle costrizioni di una certa verità), avendo sempre il coraggio di cambiare posto. Lessing, dunque, la cui attitudine nei confronti del mondo «non era né positiva né negativa, ma radicalmente critica... un'attitudine che restava debitrice del mondo, senza mai lasciare il suo solido terreno, o fuggire volando verso le stravaganze dell'utopia», diviene agli occhi di Arendt la figura esemplare di intellettuale *mondano*, che entra nel mondo senza doverne assi-

milare i criteri: mettersi nella posizione di Lessing, o nella posizione di Arendt, di Socrate, significa aver compreso che a un problema politico bisogna cercare risposte politiche, dal momento che, come scriverà in una lettera a Jaspers, «in nessun luogo esiste qualcosa come una garanzia non politica contro la politica» (Arendt e Jaspers 1989). Il Lessing arendtiano diventa così, in sostanza, il modello di una *humanitas* che si trova ad agire in moderni tempi oscuri: è il paria consapevole che, di fronte alla maggioranza, rivendica la sua appartenenza identitaria, ma, all'interno della propria tribù, reclama a gran voce l'indipendenza del suo *pensare da sé*, consapevole, nella sua *disclosure* al mondo, che «essere umani è un compito altamente innaturale».

Lessing come Arendt, dunque: colui e colei che si tiene nel mondo, ma non ne sottoscrive necessariamente i contenuti, né ne diventa complice, né si sente forzato a essere in pace con esso. Come scrive Arendt a Scholem, per chiudere la controversia che li divide:

Ciò che ti confonde è che le mie argomentazioni e il mio metodo sono diversi da quelli cui tu sei abituato; in altre parole, il guaio è che io sono indipendente. Con questo intendo dire, da un lato, che non appartengo ad alcuna organizzazione e parlo sempre e solo per me stessa; dall'altro, che credo profondamente nel *Selbstdenken* (autonomia di pensiero) di Lessing, che né l'ideologia, né l'opinione pubblica, né le "convinzioni" potranno mai sostituire. Qualunque cosa tu possa obiettare a queste conclusioni, non le capirai se non ti renderai conto che sono davvero mie e di nessun altro.

2. UMANITÀ E *BARBARISM*. UNA CONCEZIONE NORMATIVA DELLA POLITICA

Il tema della distanza, del senso del limite, della libertà intesa innanzitutto come libertà di movimento, fa da sfondo alla riflessione arendtiana sul concetto di *barbarism* (Arendt 2017): si può essere davvero umani, secondo Arendt, quando la possibilità di convivere con gli altri non è costretta, eliminata, o soffocata. Il *barbarism*, nella concezione normativa della politica di Arendt, assume una doppia valenza: barbarico è tutto ciò che giustifica o favorisce una cancellazione, un indebolimento o una rimozione dei confini difensivi che identificano lo spazio pubblico (il totalitarismo, in questo senso, è la forma di *barbarism* più estrema, anche se non l'unica); ma barbarico, come in seguito argomenterò, è anche l'atteggiamento di coloro che si tengono fuori dal mondo comune, restando, così, prigionieri di sé.

Il richiamo alla vigilanza sul *barbarism* viene riconosciuto e sviluppato da Arendt lungo due linee, la linea esplicita seguita ne *Le origini del totalitarismo* e quella, meno nota ma non meno feconda, seguita in *Vita Activa*.

2.1 Rimozione di confini: il totalitarismo

Il totalitarismo rappresenta, nell'analisi di Arendt, la forma più moderna e perfezionata di *barbarism*. Esso nasce con uno scopo, tanto semplice quanto mortifero se perseguito ragionevolmente: la conquista del mondo, la lotta per il dominio totale sull'intera popolazione della terra, a partire dalla convinzione che tutto sia possibile, che tutto si possa fare e che tutto possa essere distrutto. Un tale obiettivo è, per definizione, così *sconfinato* e sradicato dalle logiche del senso comune, da essere naturalmente noncurante di qualsivoglia condizione, limite, interesse, conseguenza, memoria. Ma il carattere davvero inedito del totalitarismo è la totale rimozione dello spazio pubblico e politico e della sua possibilità: nessun regime ha mai operato prima una così drastica cancellazione di "spazi vitali". Il totalitarismo non è nemmeno un modo per fare della politica, esso costituisce, semmai, il modo migliore per rimuovere la possibilità di fare politica, poiché un regime che opera per rimozione di barriere e cancellazione di spazio è un regime antipolitico, il regime antipolitico per eccellenza, dal momento che è in esso smarrita la possibilità di fare le differenze tra persone e tra opinioni. Lo scopo del totalitarismo è trasformare uomini e donne in puri esseri di una specie: privare della pluralità significa costringere all'uniformità, naturalizzare, e l'uniformità è caratteristica della specie, mentre ciò che distingue dalla bestialità risiede nella differenza tra agire e reagire, tra scelta e automatismo. Il primo confine che il totalitarismo distrugge è pertanto quello tra *zoe*, la "nuda vita", la vita biologica, naturale, riproduttiva, e *bios*, la vita politicamente qualificata: esso ha fatto della decisione sulla nuda vita il suo criterio supremo¹: se fosse possibile ridurre le persone alle loro capacità reattive, esse sarebbero private della loro capacità di agire plurale, e l'aggettivo "umano" andrebbe cancellato. Il fine del totalitarismo è, precisamente, ridurre le persone a un fascio di reazioni: il suo soggetto

¹ Cfr. Agamben 2018: «Ciò che i campi avevano insegnato a chi li abitava era appunto che la messa in questione della qualità di uomo provoca una rivendicazione quasi biologica dell'appartenenza alla specie umana». Per *nuda vita*, l'autore intende quella zona di indifferenza e di transito continuo tra l'uomo e la belva, la natura e la cultura.

ideale è il cane di Pavlov, ovvero l'automatismo, la reazione obbligata di soggetti condizionati, ridotti a meri esseri replicanti. Nemico del totalitarismo è tutto il resto, gli agenti pensanti o, nei termini di Arendt, tutti coloro che sono «portatori di tendenze», non dissimili, per il regime, dal portatore di una malattia: «questa coerente arbitrarietà nega la libertà umana più efficacemente di qualsiasi tirannide. Una volta, con la tirannide, bisognava perlomeno essere un avversario per essere punito... qui l'innocente e il colpevole erano egualmente desiderabili» (Arendt 2015a).

L'ordine totalitario mette la vita biologica al centro di ogni calcolo: nell'opinione di Agamben, come noto, l'ebreo è il referente negativo privilegiato della nuova sovranità biopolitica del totalitarismo e, come tale, un caso flagrante di *homo sacer*, nel senso di vita insacrificabile e, tuttavia, uccidibile da chiunque². La violenza totalitaria apre una zona di indistinzione tra legge e natura, esterno e interno, violenza e diritto: il totalitarismo è l'unico sistema che mantiene (per sé) la possibilità di decidere i confini nella misura stessa in cui li confonde. Esso si pone in una zona in cui non è più possibile distinguere tra l'eccezione e la regola. Esiste, inoltre, un nesso costitutivo tra stato di eccezione e campo di concentramento: il campo è quello spazio, non più definibile né pubblico né privato, che si apre quando lo stato di eccezione comincia a divenire regola. Lo stato di eccezione non è, in questo caso, quello

²La figura dell'*homo sacer* ha origini lontane, e tuttavia è illuminante per spiegare la logica totalitaria: è una figura, piuttosto oscura ed enigmatica, del diritto romano arcaico, la cui specificità (e apparente contraddizione) consiste nell'impunità della sua uccisione e nel divieto di sacrificio: mentre, cioè, viene sancita la sacertà di una persona, se ne autorizza, se ne rende impunita l'uccisione. L'*homo sacer* costituisce allora una doppia eccezione, una sorta di figura di mezzo tra lo *ius divinum* e lo *ius humanum*, espressione di una duplice esclusione (oltre che di una particolare violenza), poiché egli non appartiene agli dèi, dato che è insacrificabile, ma non è più nemmeno incluso nella comunità degli uomini, in quanto da essi uccidibile. L'*homo sacer*, proprio perché privo di tutti quei diritti e quelle aspettative che siamo soliti attribuire all'esistenza umana, e tuttavia, ancora vivo, si viene a situare in una zona-limite tra la vita e la morte, l'interno e l'esterno, in cui non è che nuda vita, cioè vita spogliata di ogni diritto, che chiunque potrà uccidere senza commettere omicidio. La nuda vita è la vita impolitica, una "soglia" in cui il diritto trapassa ogni volta nel fatto e il fatto in diritto, e in cui i due piani tendono a diventare indiscernibili. Il totalitarismo è il potere "sovrano" di decidere su questa nuda vita: «l'uccisione di un ebreo non costituisce, cioè, né un'esecuzione capitale né un sacrificio, ma solo l'attuazione di una mera "uccidibilità" che inerisce alla condizione di ebreo come tale».

stato di caos che prefigura l'ordine, ma precisamente la situazione che risulta dalla sua sospensione: è uno spazio giuridicamente vuoto, in cui fatti e diritti sono indistinguibili. Lo stato di eccezione del totalitarismo è dunque uno stato voluto, e la vita in questo stato (molto simile alla vita sotto una legge che «vige senza significare» di Kant)(Kant 2014) diventa la vita in cui l'atto più innocente può avere le conseguenze più estreme, dal momento che il Führer non decide il lecito e l'illecito, ma decide la stessa implicazione originaria del soggetto nella sfera del diritto, muovendosi all'interno di una zona in cui la distinzione tra vita e politica, tra questione di fatto e questione di diritto non ha più letteralmente alcun senso.

Il totalitarismo, dunque, rimuove tutti i confini: rimuove, in primo luogo, il confine tra uomini e cittadini, e lo rimuove non ponendo né mantenendo il diritto, ma deponendolo. Non è un caso che gli ebrei potessero essere inviati nei campi di sterminio solo dopo essere stati compiutamente denazionalizzati (anche di quella cittadinanza residua che spettava loro dopo le leggi di Norimberga): il fine del sistema era la depersonalizzazione dell'altro: via la cittadinanza, via gli abiti, via i nomi. Ciascuno deve essere trasformato in ingranaggio di una immensa macchina, in modo che non disponga più della propria volontà di pensare né di agire. I detenuti dei campi non furono i soli a subire il processo di depersonalizzazione: i guardiani tendevano al medesimo stato, benché attraverso altre strade. La confusione dei confini tra vittime e persecutori è un aspetto dei metodi totalitari, confusione che trova la sua sede privilegiata nei campi, una sorta di laboratori per esperimenti del dominio totale, l'istituzione principale del potere totalitario: zone escluse dal diritto, che si configurano come un "inglobamento" dello stato di natura nel mondo. I campi possono essere considerati allora, in ultima analisi, come le strutture in cui lo stato d'eccezione è stato realizzato "normalmente", in cui ogni confine è diventato indiscernibile, e la tirannia del *che cosa*³ ha avuto la meglio su

³ Si è già osservato come *che cosa* indichi, nel pensiero di Arendt, l'ascrittività degli individui, ovvero le caratteristiche che essi possiedono sin dalla nascita, i loro "dati" naturali. In altri termini, tutti hanno un *che cosa*: quello che fa la differenza è il *chi* noi decidiamo di diventare, attraverso in nostro agire nello spazio pubblico, la nostra capacità performativa: «agendo e parlando gli uomini mostrano chi sono, rivelano attivamente l'unicità della loro identità personale, e fanno così la loro apparizione nel mondo umano, mentre le loro identità fisiche appaiono senza alcuna attività da parte loro nella forma unica del corpo e nel suono della voce», cfr. Arendt 2017, 130-133. L'identità pubblica deve essere

tutto il resto, compresi l'esercizio della volontà e il rispetto di sé. Nella visione arendtiana, è proprio questa percezione fisica della mancanza di spazio tra le persone a fare del totalitarismo una forma di *barbarism*.

2.2 Confusione di confini: il sociale

Quella totalitaria è la forma più estrema di *barbarism*, non l'unica. Lo spazio pubblico e politico, da un punto di vista arendtiano, è sottoposto a una doppia tentazione: può essere alienato nella dominazione totale, ma anche, secondo una logica più impercettibile ma non meno pervasiva, dissolversi nello spazio del *sociale* (cfr. *infra*). Per difendersi dal *barbarism* Arendt, in *Vita Activa*, elabora una definizione di spazio pubblico che in prima istanza si presenta come performativa: lo spazio pubblico costituisce l'esito di una presa di distanza, da parte degli individui, da tutto quello cui essi naturalmente, spontaneamente e automaticamente attribuiscono valore, vale a dire i loro bisogni e i loro sentimenti. Tali bisogni e sentimenti rientrano, secondo Arendt, nella sfera antipolitica dell'*animal laborans*, il luogo della necessità, della ciclicità naturale, di ciò che è necessario. Si tratta, in altri termini, di fenomeni o modalità prepolitiche, proprie dell'organizzazione domestica e privata (dell'*oikos*, entro il quale risiedono tutte le attività legate alla soddisfazione dell'*idion*, del bisogno legato alla "naturalità" dell'uomo, al suo *che cosa*) della società: tali modalità, declinate in attitudini e questioni, sono portatrici di uniformità, poiché tendono a cancellare la distanza tra le persone, e sono quindi inadatte ad essere portate nello spazio pubblico: per Arendt ciò che distingue l'essere umano dalla bestialità è, invece, ancora una volta la sua attitudine alla distanza, la capacità di agire oltre a quella di reagire, di scegliere invece di comportarsi automaticamente: lo spazio pubblico è, in una parola, per definizione lo spazio dell'*azione*⁴.

del tutto "imprevista" rispetto all'identità privata: esiste discontinuità tra *che cosa* noi siamo, ciò che ci qualifica in quanto tali, e *chi* scegliamo di essere, il ruolo che decidiamo di assumere o, in termini arendtiani, la maschera che scegliamo di indossare. Per Arendt, il *che cosa* non condiziona il *chi*, né è lecito dedurre il *chi* dal *che cosa*. In altre parole, non è possibile dedurre l'interesse per il mondo dall'interesse che abbiamo per noi.

⁴ In *Vita Activa*, Arendt costruisce una tassonomia della condizione umana, identificando tre diverse modalità della vita non contemplativa, a ciascuna delle quali corrisponde una particolare attitudine e una sorta di "luogo" di movimento: la prima modalità è il *lavoro*, la figura che le corrisponde è l'*animal laborans*. Lo spazio dell'*animal laborans* è uno

Lo spazio pubblico non è uno spazio predeterminato, non si può definire come una proprietà: esso non si produce automaticamente laddove un certo numero di individui vive insieme, o laddove esistono questioni comuni. Perché vi sia spazio pubblico devono esistere punti di vista plurali, e, soprattutto, gli esiti di tali punti di vista devono essere discorsivamente comunicati e comunicabili. Ma la modernità, secondo Arendt, non ha adeguatamente difeso il confine tra pubblico e privato, cioè tra ciò che è politico e ciò che non lo è: ha permesso che il privato “colonizzasse” il pubblico, e le attitudini e questioni di cui sopra lo hanno così contaminato, inglobato e dominato. In seguito a questa inadeguata difesa del confine tra i due spazi, si è creata una zona ibrida, intermedia, che Arendt chiama *sociale*: il sociale è, dunque, quello spazio che si forma per dissoluzione del confine tra privato e pubblico, per “contaminazione” tra natura ed artificio, tra *oikos* e *koinon*, tra necessità e libertà. La nascita del sociale spiegherebbe, secondo Arendt, il declino dello spazio pubblico nella modernità, dal momento che esso confonde le pretese legate alla necessità con le pretese legate alla libertà, l’assimilazione sociale con l’uguaglianza politica dei diritti.

Se la realtà del mondo può apparire certa e sicura solo là dove le cose possono essere viste da molti in una varietà di aspetti senza che sia cambiata la loro identità, così che quelli che sono radunati intorno a esse sanno di vedere

spazio privato, dedicato al consumo e al sostentamento, dal momento che il lavoro serve a soddisfare i bisogni biologici della specie e inoltre non necessita della presenza degli altri per esplicarsi. La seconda modalità dell’azione umana è l’*opera*, e la figura che le corrisponde è l’*homo faber*: per opera, si intende qui la creazione artistica di oggetti durevoli. L’*homo faber*, colui che produce artefatti, pur non avendo bisogno della presenza degli altri, resta in una posizione ibrida: abita infatti uno spazio che, pur restando privato, è in parte pubblico, dal momento che gli oggetti creati sono, e resteranno un patrimonio condivisibile con gli altri (gli oggetti durano e fanno perciò parte del mondo comune). L’*azione* è la modalità dello spazio pubblico, l’unica modalità pienamente umana che richiede la presenza degli altri per avere un senso. Per essere *attori* nello spazio pubblico non bisogna essere dominati da alcuna forma di necessità: azione e necessità sono, pertanto, incompatibili. L’azione si distingue dal comportamento: essa presuppone scelta, individualità, esibizionismo, performatività, pluralità; il comportamento è imitazione, abitudine, adeguamento, uniformità. Le attitudini dell’*animal laborans* e dell’*homo faber* non sono adatte a partecipare a uno spazio pubblico, perché sono attitudini privatistiche, strumentalistiche nei confronti delle relazioni pubbliche. Per Arendt sono, dunque, determinate attitudini, e non le persone, a essere escluse dallo spazio pubblico.

la stessa cosa pur in una totale diversità, l'insediamento del privato sotto la luce del pubblico ha alterato la disposizione spaziale dei due domini, confondendoli innanzitutto, e, in secondo luogo, corrompendone gli originari significati. Non si ottiene il mondo passando attraverso il sociale, scrive Arendt: nel momento in cui il sociale invade il pubblico, la *worldliness* arendtiana è perduta. Dalla vittoria dell'*animal laborans* e dal passaggio dalla proprietà alla ricchezza come fondamento dello spazio privato, con la sua conseguente fuoriuscita nello spazio pubblico, la natura prorompe nello spazio politico e lo devasta: non più unicità e imprevedibilità dell'azione individuale, che spezza il tempo e segna un nuovo inizio, ma riproposizione continua degli stessi gesti in un ciclo di mortalità infinito e ininterrotto, segnato da un'ottusa ambizione alla produttività crescente, aiutata dalla progressiva automazione, che non introduce artificialità, ma semmai perfeziona la ciclicità della vita.

2.3 Worldiness o worldlessness? L'esempio di Lessing

A metà strada tra l'autonomia fondativa che una Arendt più anziana riconoscerà al pensiero (Arendt 2009a) e la priorità dell'azione in termini di *praxis* svelata in *The Human Condition*, le *Riflessioni su Lessing* (Arendt 2019) costituiscono un passaggio fondamentale per comprendere la prospettiva arendtiana su libertà e azione.

È soprattutto nelle *Riflessioni*, infatti, che Arendt argomenta intorno a molte delle categorie altrove utilizzate, e che non sono state, a mio avviso, tra le più frequentate nella storia della filosofia e della teoria politica. La categoria della *worldiness*, qui declinata secondo le ragioni della mondanità critica e del *Selbstdenken* (pensare da sé) lessinghiani; la categoria del *logos*, considerata nella tensione costante tra una verità dall'abito dispotico e le opinioni, eredi, per Arendt, delle *doxai* socratiche e traducibili in "punti di vista" sul mondo, ma nel significato primo di punti *da* vista, dai quali, cioè, parte lo sguardo degli individui, una volta dato il loro irriducibile e singolare situarsi: elementi di realtà, dunque, che si incrociano in territori condivisi, dove gli individui abbiano il coraggio non delle proprie convinzioni, cosa relativamente facile, dice Arendt, ma delle proprie esperienze. Infine, la categoria del pensiero – una categoria classica, ma di individuazione via via più difficile nel tempo, a causa delle sue dimissioni dal mondo – coniugabile nei due modi principali da essa stessa generati, la comprensione e il giudizio, i quali presuppongono sempre, da parte del soggetto, una misura di responsabilità, ed esigono che la si riconosca

negli altri agenti morali. Gli attributi del giudizio, attributi kantiani, quali la mentalità allargata, il pensiero rappresentativo, il *sensus communis* e l'accordo con se stessi, sono le parole-chiave del vocabolario arendtiano. Un vocabolario di difficile consultazione, a causa del continuo rimando da una voce all'altra, e dove può accadere che parole comuni acquistino un significato nuovo, inaspettato, e che, viceversa, parole nuove crescano da radici etimologiche conosciute. Si tratta, nondimeno, dell'unico vocabolario che permette di avere accesso alle "cose politiche" senza le preoccupazioni della filosofia, preoccupazioni, Arendt dimostrerà in più di un'occasione, profondamente antipolitiche. Contro una filosofia che ha dimenticato lo spazio della politica o che, nel migliore dei casi, lo occultata, il registro arendtiano si pone come una interrogazione senza fine, interrogazione che è costretta e costringe a pensare sempre da capo, *dal principio*, il mondo comune, spazio unico e sempre nuovo che ripara, e insieme espone, gli individui, e si rivela esserne, nello stesso tempo, la condizione *sine qua non* ma anche, come suggerisce Arendt, *per quam* (Tassin 1999). Paradossalmente, come sostiene Tassin, solo la riflessione normativa arendtiana sul *common world* è in grado di riconoscere l'acosmismo, di riflettere sulle azioni che vi conducono, e di cogliere il senso e le conseguenze di una dismisura totalitaria il cui esito ineluttabile, quando non le si ponga rimedio, è, insieme alla *acosmia*, la distruzione del mondo comune stesso.

Secondo Arendt, ogni politica si misura sul mondo comune – o spazio pubblico – che è in grado di stabilire. La politica deve essere in grado di giustificare il mondo comune, e questa giustificazione deve essere riconosciuta valida da parte di tutti i soggetti che nel *common world* si trovano: il mondo comune non deve, tuttavia, essere solo possibile, ma anche *visibile*, cioè riconoscibile, accettabile da parte di tutti i soggetti interessati. Solo in questo modo il *common world* otterrà una giustificazione. Il *common world* deve cioè essere dotato di ragioni che si rivolgono a tutti coloro che lo abitano e che, quindi opereranno per esso, piuttosto che per la sua scomparsa. E quando, in apertura di saggio, scrive che «il mondo e le persone che lo abitano non sono più la stessa cosa», ribadisce in fondo le ragioni del matrimonio mancato tra filosofia e politica presenti già in *Che cos'è la politica* (Arendt 1995), dove è chiaro che l'incapacità della filosofia di trovare il luogo di nascita della politica risieda proprio nel malinteso dello *zoon politikon*: come se ci fosse nell'individuo, scrive Arendt, qualcosa di politico che apparterrebbe alla sua essenza. Proprio qui è la difficoltà, scrive Arendt, poiché l'uomo è in prima battuta un essere *a-politico*, e la politica nasce, e si sviluppa, solo in seconda istanza, nello spazio che si trova

tra gli uomini, dunque in qualcosa di fundamentalmente *esterno* a loro. Non esiste, quindi, una “sostanza” che possiamo identificare come verosimilmente politica. La politica nasce in quello spazio intermedio che resta tra i soggetti, al netto di appartenenze, affiliazioni, credenze, e si pone come un irrinunciabile “*in-between*” tra esseri assolutamente differenti, di cui si dovrebbe considerare la diversità relativa, facendo invece astrazione dalla loro relativa uguaglianza. In politica l'apparenza è per Arendt un criterio costitutivo dello spazio pubblico: «Per noi ciò che appare – che è visto e sentito da altri come da noi stessi – costituisce la realtà» (Arendt 2017). Se la politica tratta della reciprocità tra esseri differenti, seguendo Arendt sarà proprio il desiderio di somiglianza a produrre la perversione principale della politica, poiché tale desiderio sopprime la qualità fondamentale della pluralità (la cui legge è, in questo senso, la “distinzione nell'uguaglianza”), o, piuttosto, la scioglie in una patologica uniformità.

Il rischio è che, in uno spazio pubblico, conformità e obbedienza prevalgano su critica e dissenso. In altri termini, sono gli effetti perversi della passione per la conformità quelli cui Lessing vuole sottrarsi, e al più pericoloso in particolare, l'amministrazione selettiva del criterio di umanità (quello specificamente considerato nelle *Riflessioni*, e quello più generalmente relativo all'amministrazione selettiva degli standard valutativi che regolano uno spazio pubblico) da parte di maggioranze qualitativamente definite. Il rischio è in sostanza che il criterio dell'umanità, intuitivamente e normativamente un criterio universalistico, venga invece utilizzato a scopi esclusivistici, per soffocare eventuali individualità dissenzienti. Laddove, invece, lo spazio plurale di reciproca apparenza arendtiano è, nello stesso momento, ciò che tiene insieme il mondo comune e, sul piano cognitivo, ciò che lo rende comprensibile. È lo spazio della *worldiness*, di una adesione al mondo comune cresciuta sul fondamento stesso dell'assenza di terreno (del «campo di rovine»), e compiuta nonostante il distacco di chi «fa le sue prove», come Arendt scrisse nell'elogio funebre di Jaspers.

Ma la *worldiness*, il rifiuto della fuga dal mondo, non corrisponde a un riconoscimento acritico dello stesso: come il Socrate arendtiano ha un modo di obbedire al mondo che è un modo di resistervi, così la *worldiness* di cui Lessing si fa messaggero non può esprimersi se non con modalità del mondo, come per esempio il riso e la collera, due disposizioni⁵ che diventano tramite

⁵ Arendt ricorda, a questo punto del saggio, «la dottrina greca delle passioni, che metteva la collera, ad esempio, nel numero delle emozioni piacevoli, ma relegava la speran-

Beatrice Magni

My thinking is my fighting:

la concezione arendtiana della politica

con il mondo nel libero movimento del pensiero. Poichè è proprio la libertà di pensiero – la pluralità interna –, nei «tempi bui», la più problematica: nel sottrarsi a ogni rischio di conformismo caricaturale, Lessing è un'eccezione, il cittadino ideale arendtiano. Un'individualità, direbbe Mill, qualcuno che si rifiuta, cioè, di essere il portatore di verità accreditate, non discutibili, non contestabili, e accetta in cambio il rischio di confrontarsi con la varietà dei sé alternativi a disposizione, senza scegliere prima di aver sperimentato alternative di scelta, senza sottoscrivere prima di esser *passato attraverso*, senza cioè preferire il dogma di un pregiudizio condiviso alla discussione pubblica. Il sé scelto da Lessing non è premessa con cui si parte, ma esito con cui si arriva, un requisito formale di individualità che lascia sempre dentro di sé spazio per una scelta alternativa, fosse anche la contraddizione (ed è il riconoscimento di quest'ultima a segnare il passaggio da Socrate a Lessing). Il suo libero pensiero non si manifesta in un parlare tra sé e sé, non coincide con il monologo del filosofo, ma è dia-logante, è un «dialogo anticipato con altri», liberi pensatori come lui, dal momento che «solo nella misura in cui pensa, e cioè nella misura in cui è fuori del tempo, l'uomo vive nella lacuna di tempo tra passato e futuro in tutta la pienezza attuale del suo essere concreto» (Arendt 1991).

Pensare, allora, significa stabilirsi, e imparare a muoversi, nella lacuna tra passato e futuro: sopra questa lacuna, nelle parole di Arendt ristretto spazio atemporale ricavato nel cuore stesso del tempo, per lungo tempo fu gettato un ponte, il ponte della tradizione. Ora, nelle condizioni descritte da Arendt nelle *Riflessioni*, «basta solo guardarsi intorno per vedere che ci troviamo nel bel mezzo di un campo di rovine»: il ponte della tradizione è stato spezzato, e quella che era un tempo la condizione del pensatore, è diventata la condizione di tutti (Arendt 2019):

Per lunghissimi periodi della nostra storia, sulla lacuna era gettato un ponte, formato da quella che dai romani in poi chiamiamo tradizione. Non è un

za, insieme alla paura, tra i mali. Questa distinzione, esattamente come in Lessing, si fonda sul grado di realtà, non nel senso che la realtà si misuri in base alla forza con cui le passioni colpiscono l'anima, piuttosto in base alla quantità di realtà che la passione trasmette all'anima. Nella speranza, l'anima passa al di sopra della realtà, mentre nella paura indietreggia di fronte ad essa. La collera invece, e soprattutto la collera di Lessing, rivela ed espone il mondo, proprio come il riso di Lessing nella *Minna von Barnhelm* vuole riconciliare con il mondo, affinché si trovi il proprio posto in esso, ma con ironia, vale a dire senza vendersi ad esso».

segreto che questa tradizione si sia fatta sempre più sottile con il progredire dell'età moderna: e quando il suo filo si è infine spezzato, la lacuna tra passato e futuro ha cessato di essere una situazione peculiare alla filosofia; è diventata per tutti una realtà e un dilemma tangibile; insomma, un fatto politico.

3. FILOSOFIA POLITICA, MA CRITICA

Il filo della tradizione si è interrotto. Filosoficamente, dopo la condanna a morte di Socrate. Politicamente, con l'avvento dei totalitarismi. Ma se Arendt condivide con Platone il disorientamento indotto dalla condanna di Socrate, non ne trae tuttavia le medesime conseguenze riguardo alla posizione dell'uomo di pensiero nei confronti della città: invece di cercare un ritiro dalla politica, al fine di proteggersi da essa, il fallimento di Socrate apre per Arendt una nuova prospettiva, una definizione dell'*attività* di pensiero nello spazio politico, nella città, attraverso uno scambio alla luce delle opinioni, fossero anche contraddittorie, come nel caso di Lessing, attraverso l'opera del pensiero e del giudizio. In Lessing è infatti immediata la connessione tra pensiero e espressione: un pensiero va gettato nel confronto con altri pensieri, e va messo alla prova nel libero confronto delle *doxai* disponibili, per non cautelare a priori l'opinione dominante: pur mancandogli «l'armonia felice e naturale con il mondo», Lessing riuscì sempre a mantenersi obbligato al mondo sul filo del discorso, della disputa e della *philia*, ma soprattutto sul filo di uno *thaumazein* rinnovato davanti a ciò che è come è, ovvero davanti al dato, che in Arendt diventa «niente di più che pensare a ciò che facciamo». Se lo *stupore* platonico si ritira dal mondo dei fenomeni, Arendt apre il suo alla pluralità e agli atti di pensiero plurali, perché sia possibile vedere ogni elemento di *novità* in politica, quali che siano le sue conseguenze. Giunge, infine, alla *sua* definizione di una teoria politica nuova, che sia all'altezza dell'imprevisto, del presente, del contingente:

Compito cruciale di una nuova filosofia politica sarà quello di dar inizio ad una ricerca sul significato del pensiero, il che significa sul significato e le condizioni dell'attività del pensare per un essere che non esiste mai al singolare, ma la cui pluralità è lontana dall'esser stata esplorata nel momento in cui si è semplicemente aggiunta la relazione «Io-Tu» alla comprensione tradizionale dell'uomo e della natura umana... In fin dei conti, un'autentica filosofia politica non può sorgere da una analisi delle tendenze, di compromessi parziali,

di reinterpretazioni o, al contrario, da una rivolta contro la stessa filosofia... essa non può nascere che da un atto originale del *thaumazein*, il cui potere di meraviglia e dunque di questionamento dovrà stavolta (cioè contrariamente agli insegnamenti degli antichi) raggiungere direttamente lo spazio degli affari e delle azioni umane (Arendt 1987a).

Al matrimonio mancato tra filosofia e politica, quindi, segue un mancato divorzio, segnato dal *thaumazein* arendtiano⁶. La critica pascaliana del riposo anticipato del filosofo trova qui la sua conferma: se il filosofo platonico decide di fare dello stupore il suo “soggiorno”, e quello che non dovrebbe essere se non un momento fuggitivo viene convertito in modo di vita, la trasformazione è pericolosa, poiché il *thaumazein*, da cui parte ogni “curiosità” filosofica, è un’esperienza senza parola e senza possibilità di presa di posizione che non sia nella solitudine; la filosofia politica di Arendt, al contrario, non sceglie il riposo per garantire la propria identità, perché il riposo (*vita contemplativa*) è una posizione impossibile da tenere nel mondo: come i gradini di una scala argillosa, che si sbriciolano se non li si abbandona in fretta, la soluzione arendtiana-lessinghiana è sempre, necessariamente, in un movimento. In avanti.

3.1 *The company we keep*

La compagnia è indispensabile al pensatore: l’affermazione kantiana si rivela preziosa per chiarire quale posizione sia opportuno assumere nel *common world*, soprattutto quando esso è «violentemente trascinato in un movimento in cui non si dà più alcun tipo di permanenza» (Arendt 2014). Poiché il mondo, al contrario dell’uomo, diventa inumano se sradicato e gettato all’interno di un movimento perpetuo, senza alcuna forma di legge, in cui ciò che è bene oggi può divenire male domani, è soprattutto nelle situazioni di emergenza

⁶ «*Thaumazein* è lo stupore per ciò che è in quanto è: la filosofia si fonda su questa esperienza. Lo stupore senza parole: il *thaumazein* comincia con lo stupore e finisce con l’assenza di parole. Se questo è vero, allora la filosofia finisce là dove comincia. Cominciamento e fine sono qui la stessa cosa, e questo è il più fondamentale dei circoli viziosi che si possano trovare in un argomento filosofico. E la differenza tra i filosofi, che sono in minor numero, e la moltitudine, non è affatto, come Platone aveva indicato, il fatto che la maggioranza non sa nulla del *pathos* dello stupore, ma piuttosto che essa si rifiuta di permanervi: questo rifiuto è espresso nel *doxazein*», cfr. Arendt 1995.

che, secondo Arendt, il pensiero (la *compagnia* kantiana) assume implicazioni politiche: in questi momenti cruciali, quando la sfera pubblica «perde il suo potere di illuminazione» (Arendt 2014), il giudizio che deriva dal pensare si assimila, in un certo senso, a una azione, essendo un pensiero che si comunica e che, al contrario della ragione, fa appello alla pluralità. Il giudizio, in questo senso, non sostituisce l'azione: al contrario, se coniugato al plurale, la rende possibile⁷. Bisogna, dunque, *osare* giudicare, e vivere in compagnia di coloro che, come Lessing, possiedono il coraggio del giudizio: «in ultima istanza, le nostre decisioni concernenti il giusto e l'ingiusto riposano sulla scelta della nostra compagnia, di coloro con i quali noi desideriamo passare la nostra vita. E noi scegliamo la nostra compagnia pensando a degli esempi, a modelli di persone e di avvenimenti, passati o presenti»⁸ (Arendt 2015b). Arendt mise in pratica la sua dichiarazione, e della compagnia che seppe scegliere, non solo tra i vivi, Lessing fa parte a pieno titolo: nelle *Riflessioni*, Arendt descrive Lessing come un pensatore essenzialmente *pubblico*, vale a dire qualcuno che sceglie la sua attitudine di fronte al mondo non a partire da una posizione archimedeica, secondo il principio di non contraddizione⁹ (Disch 1994), ma

⁷ Anche, per esempio, sotto la forma della disobbedienza civile. Seguendo l'interpretazione arendtiana di Kant, infatti, l'*enlarged mind* propria del giudicare, ovvero la capacità di pensare mettendosi al posto di qualcun altro, si muove da un punto di vista particolare sul mondo a una universalità presunta (in termini arendtiani, uno spazio potenzialmente pubblico), da un caso singolo e singolare alla sua estensione, seguendo il filo dell'immaginazione rappresentativa, in grado di arrivare oltre la semplice razionalità comunicazionale o l'empatia affettiva, e capace di mettere in scena un nuovo spazio di apparenze dove non si può esistere se non al plurale, dove l'esigenza di consenso deve poter sempre implicare, a maggior ragione nei tempi oscuri, la possibilità del dissenso e il diritto di avere diritti: «morality means being fit to be seen», scrive Arendt, e il coraggio del giudicare e la richiesta di visibilità sono tra i tratti caratteristici della disobbedienza civile.

⁸ Arendt continua: «Nel caso, poco probabile, in cui arrivasse qualcuno che ci dichiarasse preferire la compagnia di Barbablù – e dunque lo prendesse ad esempio – tutto ciò che potremmo fare sarebbe assicurarci che questi non si avvicini mai a noi. Ma molte di più sono le probabilità, temo, che arrivi qualcuno che ci dichiari che per lui è lo stesso, e che qualsiasi compagnia andrà bene. Moralmente, e anche politicamente parlando, questa indifferenza, benché abbastanza frequente, costituisce il più grande pericolo».

⁹ La paura della contraddizione, scrive ancora Arendt, è la paura della divisione, la paura di non restare *uno* più a lungo, ed è la ragione per cui il principio di contraddizione sarebbe diventato la regola fondamentale di ogni pensiero. Ma in nessun luogo l'io-con-me-stesso si mostra con maggior chiarezza che nel puro pensiero, dove c'è sempre

considerando come prioritario il giudizio pubblico, «indipendentemente dal grado di verità o di falsità della cosa stessa» (Arendt 2014). Più che come una filosofia, allora, quella di Lessing si offre come una teoria del giudizio politico¹⁰: se il giudizio designa, in generale, il fatto di sussumere, ordinandolo, l'individuale e il particolare entro qualcosa di generale e di universale, seguendo una logica e applicando dei criteri, un giudizio può anche significare, ed è il caso di Lessing, essere confrontati a qualcosa che ancora non si è mai visto, e per il quale non si dispone di alcun criterio. È questo *giudizio senza criterio* il nodo che Arendt cerca di stringere, onde evitare «la *défaillance* di criteri nel mondo moderno in funzione di criteri solidi e da tutti riconosciuti» (Arendt 2019). Ma, prosegue Arendt, la facoltà di giudizio non è solo la capacità di subordinare in modo adeguato il particolare all'universale da cui rileva, e sul quale esiste un accordo: la facoltà di giudizio consiste e deve consistere nel giudicare direttamente e senza criterio. La nozione centrale, qui, è il *Selbstdenken* di Lessing, il «pensare da sé»: colui che è capace di pensare da sé mette in discussione, talvolta, le credenze stabilite, senza per questo possedere certezze definite una volta per tutte («senza ringhiera», come dirà Arendt durante una conferenza). «Pensare da sé» significa, di conseguenza, avere il coraggio di servirsi della propria ragione senza la guida di alcuno, per uscire da quello che Kant nella sua *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* chiamò lo «stato di minorità»¹¹, per imparare a fare un uso pubblico della propria ragione in tutti i campi. «Prendere piacere nell'affrontare i pregiudizi, nel dire la verità

dialogo tra i due che io sono: schizofrenico è colui che cerca di ignorare questo dato, non colui che lo fa proprio e ci convive. Poiché «è la compagnia degli altri che, sottraendomi al dialogo del pensiero, mi rende di nuovo uno, uno solo, essere umano unico parlante solamente con una voce e riconoscibile come tale dagli altri». Sulla critica arendtiana del punto di vista archimedeo, cfr. Disch 1994.

¹⁰ Come il «socratismo politico» di J. Patocka, dove la filosofia di Socrate non è una dottrina ma «un'attitudine di fronte alla totalità di ciò che esiste, e che si costituisce anteriormente a qualsiasi dottrina», e che ha, in quanto tale, conseguenze politiche (cfr. Patocka 1949, 212. Sull'argomento, cfr. anche Charcosset 1992).

¹¹ Cfr. Kant 1991: «Les Lumières si definiscono come l'uscita dell'uomo fuori dallo stato di minorità, dove egli si mantiene per sua propria colpa. La minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza essere diretti da altri. Essa è dovuta alla nostra propria colpa quando risulta non da una mancanza di intelletto, ma da una mancanza di risoluzione e di coraggio per servirsene senza essere diretti da altri. *Sapere Aude!* Abbi il coraggio di servirti del tuo intelletto! Ecco la parola d'ordine delle Lumières».

alla nobile plebe di corte» (Arendt 2019), vuol dire allora rigettare quella sensazione di confortante somiglianza che deriva dalla sostituzione dei pregiudizi al giudizio nell'ambito politico, e uscire dallo stato di infanzia permanente e di docilità che abitua gli individui a non cercare individualità, se non quelle contemplate. Lessing rappresenta per Arendt l'attore politico per eccellenza.

E la versione che Arendt ci restituisce del metodo di Lessing costituisce, in fondo, un'implicita giustificazione del suo stesso metodo¹², soprattutto nei passaggi in cui chiarisce la posizione di mondanità critica di Lessing (in cui chiarisce, nello stesso tempo, la sua idea di *worldiness*): «La critica, nel senso di Lessing, prende sempre partito per il mondo, comprendendo e giudicando ogni cosa in base alla sua posizione nel mondo in un momento dato. Una tale convinzione non potrà mai diventare una concezione del mondo indipendente da esperienze ulteriori nel mondo, perché fissata a una delle prospettive possibili. Noi abbiamo un grande bisogno di Lessing per insegnarci questo modo di pensare» (Arendt 2014). In altri termini, essere *nel* mondo non significa necessariamente essere *del* mondo, essere mondani non vuol dire sospendere il giudizio sul mondo, né consentire a tutto ciò che nel mondo accade: la mondanità non corrisponde alla complicità, né ad alcuna forma di adesione acritica, ma si rivela essere una comprensione critica a partire dall'esperienza. È possibile, seguendo Lessing, non sentirsi “a casa propria” nel mondo, e tuttavia essere sempre *impegnati* verso di esso, non smettere di restarvi né di sentirsi nei suoi confronti debitori. In definitiva, il mondo è sempre il prodotto degli uomini, o più precisamente un prodotto dell'*amor mundi* degli uomini, principio ispiratore dell'azione, vincolo politico e mondano, disinteressato e impegnato nello stesso tempo, in perfetto accordo con la “mentalità allargata” di kantiana memoria, e capace di rendere gli individui spettatori e attori politici insieme.

La mondanità critica, rappresentata da Lessing, esplicita uno dei temi cruciali di Arendt, il rapporto tra individui e *common world* in quelli che Brecht definì “tempi bui”, in cui lo spazio pubblico si oscura e la possibilità del movimento è compromessa dalla pressione della persecuzione¹³: «Niente è

¹² Rivelando, come fa notare Dana Villa, il potere “trasformativo”, camaleontico, della pluralità, sotto la forma delle singole e distinte individualità che la animano (cfr. Villa 1996).

¹³ A questo proposito, sarebbe interessante un confronto tra le *Riflessioni e Rahel Varnhagen* (Arendt 1988), dove, in risposta ai tempi bui, il “pensare” di Rahel si ripiega su se

più problematico nella nostra epoca, credo, del nostro atteggiamento verso il mondo... il mondo si estende tra le persone e questo “in-between” – molto più (contrariamente a quanto spesso si pensa) degli uomini o dell’uomo – è oggi l’oggetto della massima preoccupazione e dello sconvolgimento più manifesto» (Arendt 2019). Arendt cerca di fare i conti con un’idea di perdita del mondo (*worldlessness*) causata dalla modernità: non solo lo spazio pubblico ha perduto il potere di illuminare, tipico della sua essenza, ma, per un effetto perverso, ai tempi “bui” in cui vive Lessing si potrebbe addirittura attribuire l’affermazione di Heidegger che in tali tempi «è la luce di ciò che è pubblico che oscura tutto». Se esiste qualcosa di *intrattabile* in questi tempi, afferma Arendt, la nuova intelligenza della politica dovrà essere trovata nella, e con la, diversità, e non malgrado essa. Una tale diversità non sarebbe ingovernabile, come afferma un certo relativismo morale, ma costituirebbe piuttosto il solo sfondo per definire le condizioni di una eventuale intesa. Questo fa, credo, l’originalità della posizione di Lessing, del suo orientamento al mondo: proprio perché non ignora l’universale, è in grado di sfuggire al relativismo morale; proprio perché il suo punto di partenza non è l’universalismo dei principi, ma la diversità delle situazioni, si limita a un uso negativo dell’universale, rifiutando l’universale positivo, la deduzione di prescrizioni positive costrittive a partire da principi universali. Ciò permette di evitare che, in nome di un presunto universale (uno tra tutti, la *fraternité*) si imponga una uniformità riduttrice delle differenze, un universalismo dell’assimilazione¹⁴.

Il ritiro dal mondo (*worldlessness*), non necessariamente un male in condizioni normali, diventa nei tempi bui la conseguenza principale – e la più

stesso, consumandosi nella riflessione in quanto via di fuga lontano dalla realtà, attraverso la creazione di un mondo fittizio. In altre parole, se il pensare di Rahel Varnhagen ci aiuta a fuggire dal mondo, il pensare di Lessing ci riporta costantemente a esso.

¹⁴ Per comprendere questo rischio di confondere l’universale con la generalizzazione di una situazione particolare e sui rischi dell’assimilazione, cfr. anche Arendt 1985a, 178 (a proposito della scelta della cittadinanza americana): «L’essenziale della mia formazione durante gli anni decisivi che hanno preceduto la mia naturalizzazione consiste in quello che ho imparato dai Padri fondatori, e ciò che ha portato alla mia decisione, è stata l’esistenza effettiva di un corpo politico totalmente differente dagli Stati Nazione europei, caratterizzati dalle loro popolazioni omogenee, dal loro senso innato della storia, dalle loro divisioni più o meno forti in classi, dal loro principio di sovranità nazionale e dalla ragion di Stato che ad esso è legata... *ciò che determinò la mia scelta fu la libertà di optare per una cittadinanza senza doverne pagare il prezzo in termini di assimilazione...*».

grave secondo Arendt – dell’affermazione della libertà dalla politica come una delle libertà fondamentali della modernità. Per Lessing, al contrario, «tra tutte le libertà che possono venirci alla mente quando sentiamo la parola “libertà”, la libertà di movimento è storicamente la più antica, e anche la più elementare» (Arendt 2019). Questa libertà di muoversi, in Lessing, e qui sta la sua originalità, è condizione necessaria non soltanto dell’azione, nella quale l’uomo «fa la prima esperienza della sua libertà nel mondo», ma anche del pensiero: azione e pensiero implicano il movimento, o per dirlo con parole arendtiane, «azione e pensiero avvengono, tutte e due, sotto la forma del movimento, e dunque la libertà che fonda entrambe, è la libertà di movimento». Per queste ragioni, il *Selbstdenken* di Lessing, che significa ritiro nel pensiero, non è affatto un ripiego in se stessi, né un ripiego del sé fuori dal mondo: si tratta, piuttosto, del trasferimento della libertà di movimento dal mondo al pensiero. Se per agire serve coraggio, per pensare bisogna essere liberi, liberi di muoversi. In altri termini, Lessing conserva la medesima modalità che era propria dell’azione anche nel pensiero, traducendola in un appello a non smettere mai di porsi domande: «Per Lessing, il pensiero non nasce dall’individuo e non è la manifestazione di un sé. È piuttosto l’individuo – creato secondo Lessing per l’azione e non per il raziocinio – che si apre al pensiero perché scopre nel pensare un altro modo di muoversi liberamente nel mondo» (Arendt 2018). Il pensare di Lessing, in questo senso, significa muoversi liberamente nel mondo (fino al punto di preferire sempre la libertà alle costrizioni di una certa verità), avendo sempre il coraggio di cambiare posto. Lessing, dunque, la cui attitudine nei confronti del mondo «non era né positiva né negativa, ma radicalmente critica... un’attitudine che restava debitrice del mondo, senza mai lasciare il suo solido terreno, o fuggire volando verso le stravaganze dell’utopia» (Arendt 2018), diviene agli occhi di Arendt la figura esemplare di intellettuale *mondano*, che entra nel mondo senza doverne assimilare i criteri: se, infatti, essere paria o parvenu era la scelta che informava la strategia dell’uscita individuale dall’ebraismo, a partire da un determinato momento, considerato irrevocabile da Arendt¹⁵, la soluzione

15 Cfr. Arendt 1987b, 22: «Potrei parlare del 27 febbraio 1933... fu per me uno choc immediato ed è a partire da quel momento che mi sono sentita responsabile... ma si trattava di un affare politico e non personale... subito, ciò che era in generale politico è diventato un destino personale». Sul passaggio dall’ebraismo religioso all’ebraicità come qualità intrinseca, cfr. Amiel 1996, 15.

individuale non fu più possibile: a partire da quel momento l'ebreo, se non voleva divenire la vittima del proprio destino, doveva diventare responsabile della propria condizione di proscritto politico, e ciò comportava la comprensione di essere, agli occhi dell'ordine politico che lo escludeva, prima di tutto e soprattutto un ebreo, sia che fosse paria, sia che fosse parvenu. Ormai, se si voleva restare *di* questo mondo, senza disertare (o *desertare*) lo spazio pubblico, e comprendere tutto quello che si stava per vivere, non si poteva essere che Lessing, vale a dire paria consapevoli, ribelli e coscienti: in questo senso, in Arendt, non è possibile trovare rifugio in un mondo diverso da quello politico, e quando, nelle *Riflessioni*, afferma che «non ci si può difendere se non nei termini dell'identità che viene attaccata» (Arendt 2014)¹⁶, è solo a questo che sta pensando. Il Lessing arendtiano diventa così, in sostanza, il modello di una *humanitas* che rinvia al paradigma romano¹⁷, ma che si trova ad agire in moderni tempi oscuri: è il paria consapevole che, di fronte alla maggioranza, rivendica la sua appartenenza identitaria, ma, all'interno della propria tribù, reclama a gran voce l'indipendenza del suo *Selbstdenken*.

L'esperienza del pensiero, della riflessione politica, in Lessing, si pone dunque come incessante rimessa in questione, e dunque per definizione interminabile, senza risultato stabile e definitivo. Esiste, scrive Arendt, un legame segreto tra il *Selbstdenken* di Lessing e le sue azioni, e risiede nel rifiuto di sottomettere il pensiero ai risultati, accettando così di sottoporre il rischio della contraddizione all'esigenza della comprensione: «il suo pensiero non era una ricerca della verità, poiché ogni verità, che è il risultato di un processo di pensiero, necessariamente mette un termine al movimento del pensiero» (Arendt 2019).

¹⁶ Cfr. anche «This means you», la rubrica curata da Arendt sul settimanale *Aufbau* (*Reconstruction*), organo dell'emigrazione ebrea pubblicato negli Stati Uniti dall'ottobre 1941 all'aprile 1945.

¹⁷ Il rapporto di Arendt con il mondo latino è, a mio avviso, fondamentale per comprendere la sua concezione della politica: cfr. sull'argomento Cassin 1996, 17-42 e, in particolare: «E così, i Romani non hanno orecchio per la Grecia, né filosofico né politico. Ma questa sordità ha, secondo Arendt, una buona ragion d'essere. Per Arendt infatti, l'esperienza romana non va analizzata come una restrizione dell'unica esperienza fondamentale originaria, che sarebbe quella dei Greci, ma costituisce in quanto tale un'esperienza non meno fondamentale. Solamente, questa esperienza non è un'esperienza nel pensiero, teorico, filosofico: si tratta di un'esperienza esclusivamente politica, ed è del resto proprio in questo che risiede la sua originalità». Sulla questione dell'*humanitas*, cfr. anche Gottsegen 1994.

Per questo, l'unica conseguenza fondamentale della sua riflessione politica è quella di seminare nel mondo *fermenta cognitionis*, spunti critici che non hanno altro scopo se non quello di indurne altri nello spazio del *common world* condiviso e, soprattutto, discorsivo: è, infatti, il *logos*, nel doppio senso di ragione e argomento, che dà all'azione il suo carattere eminentemente politico¹⁸, permettendo agli individui di manifestarsi paritariamente sulla scena pubblica, accettando il rischio del persuadere o dell'essere persuasi, accettando, così, attraverso il gioco della parola, di tradurre le opinioni personali in un linguaggio che sia in grado di rendere comprensibile l'argomento oggetto di considerazione. I *fermenta cognitionis* lessinghiani, con il rifiuto di un modello e di un argomento sistematici che portano con loro, offrono ad Arendt la possibilità di uscire dal paradosso del giudizio politico, la pretesa di conservare una posizione pertinente nella discussione pubblica, senza per questo rinnegare il carattere indispensabile della pluralità. L'opinione si forma solo *tra* le persone, *nel* mondo, il che significa che un'opinione singolare può darsi, ed esistere, solo al, e nel, plurale¹⁹. Lo stesso mondo si apre in maniera differente a ciascuno: questa è la verità della *doxa*, e con questa il pensare appassionato di Lessing decide di confrontarsi. La percezione politica di Lessing risiede in questa capacità di comprensione del mondo da un punto di vista che non è solo il suo, lontano in

¹⁸ Cfr. Arendt 2017, 3: «Ogni volta che è in gioco il linguaggio, la situazione diviene politica per definizione, perché è il linguaggio che fa dell'uomo un essere politico».

¹⁹ In questo risiede il valore del *sensus communis* kantiano, che Arendt riprende e sviluppa: se le differenze di opinione costituiscono la linfa vitale della politica, che un'opinione sia riconoscibile non è sufficiente, secondo il ragionamento arendtiano: è necessario che essa sia, anche, *comunicabile*. È a questo punto che interviene la facoltà del senso comune, che corrisponde al senso della realtà, alla consapevolezza del nostro «inter-esse». Il senso comune è l'attitudine (che implica un certo grado di sensibilità morale) che gli individui esibiscono nel momento in cui praticano il mondo comune, un'attitudine cosciente che non si è soli al mondo, e che a questo stesso mondo bisogna rendere conto. Il senso comune presuppone la certezza che ciò che io percepisco possieda un'esistenza indipendente dall'atto del percepire: il senso comune dà il senso della realtà perché corrisponde all'esistenza di un contesto comune e relazionale, diventando così il *trait d'union* per la risoluzione dei conflitti (estetici nel caso di Kant, politici nel caso di Arendt). Se in Kant il *sensus communis* è un senso interno a ciascuno di noi, in Arendt esso è esterno e contingente, bilancia e corregge i nostri tratti idiosincratichi in quanto elemento di mediazione, identificandosi così con il senso della condivisione di una forma politica. Il senso comune arendtiano, come il "raggio di sole" di Whitman, riesce a piovere su ogni lato dell'oggetto, permettendo a ciascuno di guardarlo con quella diversità che impedisce l'identificazione.

ugual modo dall'affettività che tutto sommerge come dall'insensibilità che impedisce di pensare: nello spazio pubblico, vulnerabile nella sua contingenza, dal momento che non esiste nulla di autoevidente riguardo ai fatti, e dove ciò che accade realmente è talvolta molto meno plausibile di quanto si sarebbe potuto immaginare, anche la verità porta politicamente gli abiti dell'opinione, e sulla piazza pubblica la verità del filosofo non è che una opinione tra le altre²⁰. Per questo, in Lessing, l'unanimità è sempre avversaria della pluralità, e perciò stesso la sua polemica nei confronti della verità (e la difesa della *doxa* in politica), che si rivolge contro la concezione tradizionale di un ideale di verità *razionale* e assoluto²¹ (la cui premessa, non indagata, porta attraverso la logica a una deduzione-conclusione unica e incontestabile, a una volontà unica, qualsiasi essa sia) non dimentica mai, d'altro canto, di rispettare la fragilità della verità *fattuale*, che mira a raggiungere un punto di vista imparziale in mezzo alla pluralità delle opinioni differenti, molto spesso conflittuali, e dove, più degli incontri, conta il rispetto per le traiettorie di ciascuno.

3.2 I rischi della fraternité

Nelle *Riflessioni* Arendt si confronta con due modelli differenti di umanità, che hanno un fondamento distinto e portano a visioni dello spazio pubblico divergenti, se non opposte: un tipo particolare di umanità si sviluppa nel corso dei *dark times*: è l'umanità della fraternité, che prende la forma della compassione. Compassione e pietà non rappresentano mai, nell'analisi arendtiana, principi politici, ma hanno piuttosto attinenza con una valutazione di tipo non cognitivo, che propone una adesione senza distanza: se nelle relazioni

²⁰ Arendt, a titolo di esempio, fa riferimento ai termini che Jefferson utilizza nella Dichiarazione di Indipendenza: Jefferson dichiara, da un lato, che l'uguaglianza degli uomini è una verità «evidente di per se stessa», ma, d'altro lato, «dicendo "noi consideriamo queste verità come evidenti", egli concede senza rendersene conto, che l'affermazione «tutti gli uomini sono creati uguali» non è evidente ma esige l'accordo e il consenso, e che l'uguaglianza, se deve avere un significato politico, è un affare di opinione e non di verità» (cfr. Arendt 1991 e Honig 1993).

²¹ A dispetto della tesi di Canovan, ciò che Arendt combatte come un pericolo per la libertà della politica e per la pluralità umana non è la verità in sé, ma anche, e soprattutto, un ideale di verità e di certezza che continuamente tende a distorcere gli affari umani. Le *Riflessioni*, in questo senso, non sono tanto una conseguenza de *Le origini del totalitarismo*, quanto piuttosto l'anticipazione di *Eichmann a Gerusalemme* (cfr. Canovan 1988).

personali la compassione è una qualità apprezzabile, persino desiderabile, nel momento in cui tale sentimento si sposta dalle relazioni personali ai rapporti politici, il risultato più probabile sarà l'anarchia²². La compassione, dunque, per sua stessa natura, non si presterebbe alla generalizzazione, che viene perciò pagata in termini di perdita di distinzione (noi possiamo arrivare a compatire anche coloro che fanno il male: è questo che turba Lessing); la compassione riguarda una relazione diretta tra individui particolari, un fatto privato per cui l'eloquenza raramente è richiesta. La compassione, come l'amore, è una relazione che non tollera mediazioni, né accetta di passare per le vie del ragionamento e del discorso. In questo senso, per Arendt l'individuo che compatisce non vale più di quello che ha paura: la compassione, come la paura, rompe gli argini e scioglie la possibilità dell'azione nell'insofferenza rispetto a qualsiasi confine o limite. Il suo beneficio, quello che Arendt chiama il «calore dei perseguitati», così appagante per certi versi, non è tuttavia di tipo transitivo, né un buon sostituto della luce del pubblico, dato che «divenne presto evidente che tale umanitarismo, la cui forma più pura è privilegio dei paria, non è trasmissibile, e non può essere facilmente acquisito da coloro che al gruppo dei paria non appartengono» (Arendt 2014). Sulla base di questa analisi della compassione, in cui la natura viene, per così dire, rimessa al proprio posto, l'ambizione inclusiva della *fraternité*, che si crede e si presenta come egualitaria, è destinata al fallimento. I ponti della *fraternité* sono capaci di ospitare solo gli esclusi, e la fraternità si rivela criterio amondano e irrilevante per stabilire legami politici: un privilegio, come scrive Arendt, «pagato caro», perché acquisito soltanto al prezzo "barbarico" di perdere il mondo. Arendt conduce il suo discorso alle estreme conseguenze, quando sostiene l'esistenza di un nesso potenziale tra pietà e crudeltà: esprimere sentimenti personali sulla scena pubblica è intrinsecamente pericoloso, perché, per quanto questi possano essere autentici, verranno distorti. Nel momento in cui si passa dalla compassione individuale alla pietà generale e generalizzata, si perde la capacità di provare compassione per i singoli individui in

²² Cfr. Arendt 1989, 91 sgg: «La compassione, qui non dissimile dall'amore, abolisce la distanza, l'intervallo che sempre esiste nei rapporti umani... poiché abolisce la distanza, ossia quello spazio terreno fra gli uomini in cui si svolgono gli affari politici e si colloca l'intero campo delle vicende umane, essa resta irrilevante e senza conseguenze dal punto di vista politico. Secondo le parole di Melville, è incapace di stabilire "istituzioni dureture"».

sé presi (è in questo modo che Arendt spiega il passaggio da pietà a Terrore nella Francia postrivoluzionaria). L'ansia di fare del cuore un criterio della politica e la pretesa di essere sinceri, condanna la sincerità di chiunque altro non sia io, tacciandola di ipocrisia. Ma, secondo Arendt, i sentimenti non si possono generalizzare per definizione; essi non possono tollerare la luce del pubblico senza corrompersi e avere effetti deleteri. Consapevole che il rispetto e la solidarietà, così definiti, potessero apparire eccessivamente "freddi", Arendt tuttavia considerava, in questo come in altri casi, questa freddezza come un vantaggio: chi è ispirato dalla solidarietà e dal rispetto per l'estraneo non viene travolto e dominato dalle emozioni, non si limita a chi, secondo il suo giudizio, è più "sfortunato", ma riesce a tener conto di chiunque: non è necessario provare simpatia per qualcuno, per rispettarlo. Il rispetto è una risorsa contro la possibile vulnerabilità pubblica delle persone più diverse, poiché esso limita l'apertura al campo emotivo. La politica per Arendt è lo spazio dove devono agire principi, non sentimenti.

Se la compassione non è un principio di azione politica, l'umanità di Lessing, al contrario, non deriva dalla condivisione di un sentire, ma è soprattutto discorso, concepito nei termini di una mediazione e non di una immediatezza, di relazione riflessiva nei confronti delle circostanze (Buckler 2007). Privarsi del *dialogic thinking* arendtiano significa privarsi di leggi, di relazioni, dunque di mondo. È, scrive altrove Arendt, il deserto. Ma, se l'umanità di Lessing rifiuta di adeguarsi alle condizioni di una vita desertica, Arendt *via* Lessing fonda anche il suo rifiuto della morale kantiana, in particolare della nozione di un imperativo categorico e incondizionato: «Kant sarebbe stato certamente disposto a sacrificare la verità alla possibilità della libertà umana; perché, se possedessimo la verità, non potremmo essere liberi. Ma difficilmente sarebbe stato d'accordo con Lessing sul fatto che la verità, se esistesse, potrebbe essere sacrificata all'umanità senza esitazione, alla possibilità dell'amicizia e del dialogo tra gli uomini» (Arendt 2014). L'«inumani-
tà»²³ della morale kantiana non è nel suo rigorismo, ma nella sua assolutezza:

²³ Sull'argomento cfr. anche Williams 1987, 9-31: «La possibilità di conflitto con le effettive pretese morali degli altri permane e non riguarda solo il risultato finale. Il conflitto con le richieste morali può riguardare anche il modo in cui si è arrivati a quel risultato... per la moralità imparziale, qualora emerga un conflitto reale, occorre esigerne il superamento; e chiedere all'agente una cosa simile non è necessariamente ragionevole. Ci sono momenti in cui per un uomo sarebbe del tutto irragionevole rinunciare, in nome del buon ordinamento

parafrasando Jankelevitch, «mentire al tiranno è dire la verità, mentire a un nazista, non dispiaccia a Kant, è il più sacro dei doveri». Anche la morale kantiana si fonda sulla necessità, per il pensiero, di un accordo con se stesso: c'è tuttavia, tra Lessing e Kant (il Kant dogmatico, non quello critico), una fondamentale differenza, poiché il *Selbstdenken* lessinghiano mantiene un legame con la pluralità, mentre il processo kantiano di accordo (della volontà come ragione pratica) con la forma universale della legge è un processo logico e solitario, poiché l'agisci «come se la migliore delle tue condotte potesse essere una legge universale» ignora l'irriducibile pluralità della condizione umana.

Né Lessing né Arendt sembrano dunque disposti a sacrificare, kantianamente, l'indipendenza del giudizio all'esigenza di validità universale: l'etica, per Arendt, non è una questione di ragione, ma di giudizio e di responsabilità verso il mondo, quell'*amor mundi* che si fonda, dunque, non tanto su una impolitica fratellanza, dagli attributi naturalistici pericolosi, quanto su una *friendship* politica la cui umanità non perde mai il solido terreno della realtà, né sottovaluta l'indipendenza di un'opinione o il rispetto dei singoli. L'umanità di Lessing, come quella di Jaspers, è in primo luogo comunicativa, e si accompagna alla responsabilità politica: è l'umanità della *friendship*, una relazione che si orienta su questioni pubbliche, e che ha il discorso come elemento mediatore. La *friendship* di Lessing è una relazione nella distanza, che non pretende ravvicinamenti, né ha bisogno del calore o della simpatia per sussistere: la sola strada praticabile in tempi "oscuri". Un tale modello di umanità permette e richiede, nel medesimo tempo, spazio tra le persone, in modo che vi sia posto anche per disaccordi e divergenze: la *philia* arendtiana,

imparziale del mondo degli agenti morali, a qualcosa che rappresenta una condizione perché egli continui ad avere un qualche interesse a stare in questo mondo. Se riflettiamo su che cosa comporti il fatto di avere un carattere, siamo in grado di accorgerci che è proprio per non aver tenuto conto del carattere che i kantiani insistono in forma così radicale sulle esigenze della moralità imparziale; ed è per la stessa ragione che la loro concezione dell'individuo risulta inadeguata». In altri termini, se la razionalità kantiana non è indifferente alla separatezza delle persone, essa richiede al contrario un notevole grado di astrazione dall'identità delle persone, mentre ciò che per Williams permane fondamentale perché una persona sia riconoscibile come tale, è non solo la sua singolarità, ma anche il fatto che essa abbia un *carattere*, ossia dei progetti e dei desideri categorici con cui si identifica. Sul punto di vista "interno" adottato da Williams, e sulla «possibilità di un legittimo dissenso dall'imparzialità oggettiva in nome della parzialità soggettiva, non necessariamente egoistica e egocentrica», cfr. anche Besussi 2001, 216-217.

a differenza della compassione, è politica in quanto è *cura* del mondo comune, in cui ciò che unisce non è la volontà, né il consenso, né la razionalità, ma una forma di *dialogic thinking*, fosse anche polemico o agonale:

Così, nel Terzo Reich, nel caso di un'amicizia tra un tedesco e un ebreo, non sarebbe stato segno di umanità se gli amici avessero detto: non siamo tutti e due uomini? Sarebbe stata nient'altro che un'evasione fuori della realtà e fuori dal mondo comune a entrambi a quell'epoca e non una presa di posizione contro il mondo esistente... dal punto di vista di un'umanità che non abbia perso il solido terreno della realtà, un'umanità nella realtà della persecuzione, essi avrebbero dovuto dirsi: tedesco, ebreo, e amici (Arendt 2014).

4. LIBERTÀ, NON LIBERAZIONE

È evidente che esiste un legame molto stretto tra l'importanza politica della *friendship* arendtiana²⁴ e la *philia politike* antica, e Arendt stessa metterà in evidenza la difficoltà, tutta moderna, di considerare e comprendere la portata

²⁴ Il tema dell'amicizia nella riflessione arendtiana meriterebbe un'attenzione più profonda: nell'analisi di S. Chiba, per esempio, la *friendship* dovrebbe essere considerata più correttamente come prepolitica, non identificabile con uno spazio privato, né con uno spazio pubblico; l'amicizia dovrebbe essere vista come una sorta di *analogia publicae*, fortemente rassomigliante all'attività pubblica dei cittadini, le cui caratteristiche consistono nella spontaneità, discussione, parola, deliberazione comune, persuasione. Per questa concezione arendtiana di *friendship* in termini di sfera discorsiva prepubblica, cfr. Schin 1995. Prendere seriamente la dichiarazione di Arendt secondo cui «il problema, il problema personale e inedito, non era tanto quello che (nel totalitarismo) facevano i nemici, ma quello che avrebbero fatto gli amici», significa comprendere che, scartando ogni sorta di morale consolatoria, nei tempi bui non resta che *rompere* per arrivare al vero contatto tra due persone: è il caso dell'amicizia tra Hannah Arendt e Mary McCarthy, esaminata da Laura Boella (2001, 23-51): «Le vere amicizie, forse, nascono tra persone molto, molto diverse. L'affinità elettiva, che spesso si considera il requisito dell'amicizia, ne è in realtà il frutto, la creazione derivante dal mettere in relazione due differenze e dal conseguente apparire, nell'una e nell'altra, di nuove dimensioni dell'emozione e dell'esperienza... il rispetto di sé che una tale amicizia permette, dunque, proprio perché rifiuta le entità impersonali, universalistiche di tipo ideologico o normativo, riporta a una relazione con il mondo, con gli altri che non può diventare distruttiva, non può barare, non può permettersi di scavare il vuoto del «non sapevi come avrebbero agito i tuoi amici», dell'interruzione della possibilità di stare insieme».

reale dell'amicizia²⁵. Tramite il richiamo a Nathan il saggio (Arendt 2019), tuttavia, Arendt spinge il suo argomento ancora più lontano, in due sensi: se la *philia* aristotelica è concepita come un vincolo nella distanza, essa è, e resta, un vincolo tra simili – per cui «il simile è amico del simile» – (Aristotele 2018), mentre la *philia* arendtiana si basa sull'eterogeneità e sul rispetto delle differenze tra *philoï* dissimili; in seconda istanza, l'amicizia di cui Lessing è il portavoce, in definitiva, conquista a fatica la propria stabilità, né può mai essere certa di durare poiché, «se la durata fa parte dell'essenza stessa dell'amicizia, e se io devo, attraverso l'esercizio della “prudenza”, agire in modo che essa sia non solo preservata, ma arricchita, non è meno vero che io non sono assolutamente padrone del suo corso» (Petit 1996). Fin qui arriva la saggezza di Lessing, e si potrebbe dire che la sua “amicizia” trova il proprio posto tra il *tamquam alter idem* ciceroniano, ovvero il “secondo me stesso” che fa dell'amico un sé a nostra somiglianza, e l'*alter ipse* di San Tommaso, un “altro sé” che conserva, tuttavia, la sua alterità. In definitiva, l'amicizia di Lessing è una relazione da individuo a individuo, legata a uno spazio politico, e non una coscienza condivisa che si formerebbe per il perseguimento di un fine comune: il riferimento è, in sintesi, qualcuno che «voleva essere l'amico di molti, ma il fratello di nessuno» (Arendt 2019). Contro i rischi di una versione sentimentale della politica, vale a dire una politica che pone al centro relazioni motivazionali particolari, e, come tali, non generalizzabili, Arendt insiste molto sulla necessità di proteggere una versione cognitiva e non affettiva di spazio pubblico: lo spazio pubblico si configura allora come quello spazio che permette agli individui di condividere qualcosa tra loro, senza, tuttavia, essere costretti a cancellare le proprie caratteristiche e la propria unicità: pubblicità e individualità sono i due lati di una stessa medaglia, essenziali solo se distinti

²⁵ Cfr. Arendt 2014, 24: «Oggi siamo abituati a non vedere nell'amicizia che un fenomeno di intimità, in cui gli amici aprono la loro anima senza tener conto del mondo e delle sue esigenze... così è difficile per noi comprendere la rilevanza politica dell'amicizia... ed è nel discorso che si manifesta questa importanza politica, e l'umanità che la caratterizza. Il dialogo (a differenza della conversazione intima in cui le anime individuali parlano di sé), per quanto intriso del piacere relativo alla presenza dell'amico, si occupa del mondo comune, che rimane “inumano” in un senso del tutto letterale, finché delle persone non ne fanno costantemente argomento di discorso tra loro. Poiché il mondo non è umano perché è fatto da esseri umani, e non diventa umano solo perché la voce umana risuona in esso, ma solo quando è diventato oggetto di discorso».

e tenuti separati. Il confine che li separa, indispensabile, dovrà tuttavia essere protettivo per entrambi.

Uno dei punti più originali, controversi, ma utili per noi, oggi, della teoria arendtiana dell'azione politica risiede precisamente in questo: la garanzia del fatto che esista una privatezza deve risiedere in uno spazio pubblico, perché solo questo tipo di spazio potrà garantire agli individui quella «comunanza che preserva separatezza» (Arendt 2017). “Pubblico” ha, dunque, per Arendt, una doppia valenza: la prima è quella tipica degli oggetti che possono mostrarsi in piena “luce”, rendendosi generalmente avvicinabili e accessibili; sono anche quelle capacità che si possono esprimere solo in presenza di altri. In questo primo senso, “pubblico” corrisponde a uno *standard di realtà*: qualcosa diventa vero nel momento in cui diventa intersoggettivamente riconoscibile; è vero ciò che è vero da diversi punti di vista. Lo spazio pubblico viene inteso come spazio dell'apparenza, come ciò che si mostra ed è suscettibile di essere guardato da prospettive diverse; la possibilità di disporre di tale spazio è una garanzia contro la coercizione, la riduzione della pluralità degli sguardi.

Ma “pubblico” è anche il mondo stesso, in quanto appunto *common world*:

In secondo luogo, il termine “pubblico” significa il mondo stesso, in quanto è comune a tutti e distinto dallo spazio che ognuno di noi vi occupa privatamente. Questo mondo, tuttavia, non si identifica con la terra o con la natura... esso è connesso, piuttosto, con l'elemento artificiale, il prodotto delle mani dell'uomo, come pure con i rapporti tra coloro che abitano insieme il mondo fatto dall'uomo. Vivere insieme nel mondo significa essenzialmente che esiste un mondo di cose tra coloro che lo hanno in comune, come un tavolo è posto tra quelli che vi siedono intorno; il mondo, come ogni *in-between*, mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo. La sfera pubblica, in quanto mondo comune, ci riunisce insieme e tuttavia ci impedisce, per così dire, di caderci addosso a vicenda» (Arendt 2017).

L'ormai celebre metafora del tavolo rappresenta nel modo migliore la comunanza che preserva separatezza di cui sopra: lo spazio pubblico, per esistere, deve essere contemporaneamente uno spazio di comunanza e di separazione: dove non c'è pluralità di punti di vista sul *common world*, non c'è spazio pubblico. Quando il tavolo svanisce, quando cioè il mondo comune viene meno, svanisce dunque la possibilità concreta di stabilire legami politici. Se condividere uno spazio pubblico significa condividere uno spazio separato tramite un confine, ciò che distingue e caratterizza l'argomento di Arendt è tuttavia il carattere esclu-

sivistico della sua teoria discontinuista: secondo Arendt, infatti, lo spazio pubblico non può essere incondizionatamente ospitale: le competenze congeniali a tale spazio, che pertanto hanno diritto di accedervi, sono competenze “fredde”, vale a dire, ancora una volta, cognitive e non affettive: gli affetti risiedono nell'*oikos*, insieme ai bisogni e alla nostra naturalità. Dallo spazio pubblico di Arendt sono così escluse determinate attitudini, i linguaggi attraverso i quali ci esprimiamo, il modo in cui parliamo, ma anche determinati oggetti, contenuti, questioni che prevedono un trattamento non privato, non soggettivistico, non ideologico. Vi sono attitudini e questioni non pubblicizzabili, se non a costo della dissoluzione dello spazio pubblico: le questioni legate a convinzioni morali, a bisogni, a sentimenti, impediscono agli individui di essere plurali, perché di fronte a esse e alla loro urgenza gli individui si ritroveranno costretti all'uniformità. Una situazione di bisogno si caratterizza per una urgenza che non tollera il rinvio, ma è anche, paradigmaticamente, una situazione di assenza di libertà, poiché l'unica libertà che rimane è quella di soddisfare quel preciso bisogno. Nel vocabolario arendtiano questo equivale a un automatismo. Per Arendt, infatti, esiste una sorta di tensione ontologica tra libertà e necessità: dove c'è necessità non c'è la possibilità di spazio pubblico, perché non viene a mancare la possibilità di attitudini plurali. Gli individui dovranno così acquisire la capacità di decentrare il proprio interesse da sé verso il mondo che li circonda: entrare nello spazio pubblico, in questo senso, significa diventare adulti, crescere: “lasciare la casa” richiede molto coraggio, poiché noi siamo, e saremo, sempre come divisi tra la prospettiva del particolare, del nostro *idion*, e la prospettiva del mondo. Le due prospettive sono in tensione costante: compito della politica è non confonderle mai. In conclusione, il modello di discontinuità cui Hannah Arendt dà forma, si sviluppa lungo due direzioni: esiste discontinuità tra *oikos*, la dimensione privata dell'individuo, e *agorà*, il mondo comune. Tutto ciò che ha a che fare con la necessità non può essere portato nello spazio pubblico senza che si corrompa, poiché il suo posto è l'*oikos*. In sostanza, tutto ciò che abita nella sfera privata non può essere spostato nella sfera pubblica, e viceversa. Ma discontinuità esiste anche, secondo Arendt, tra il nostro *che cosa*, cioè le dotazioni con cui nasciamo, la nostra ascrivibilità, e il nostro *chi*, cioè ciò che noi scegliamo di essere o diventare. Qualsiasi comunità che pretenda di definirsi a partire da identità condivise rischia di chiudere lo spazio pubblico; colui o colei che, invece, è capace di essere un *chi*, riuscirà a distinguersi anche su uno sfondo di uguaglianze e di somiglianze.

Per Hannah Arendt gli uomini e le donne hanno una pretesa prioritaria rispetto alle altre: la pretesa di essere considerati attori e attrici nello spazio

Beatrice Magni

My thinking is my fighting:

la concezione arendtiana della politica

pubblico, ovvero persone in grado di scegliere, di performare, di prendere le distanze. La loro libertà non sarà, dunque, soltanto la loro *liberazione* da qualcosa: non basta liberarsi da qualcosa per agire pluralisticamente in uno spazio pubblico, e liberarsi da qualcosa non significa essere politicamente liberi, né significa essere capaci di costruire un nuovo spazio pubblico dove l'azione politica libera possa trovar luogo. Se la libertà, oggi come ieri, viene invocata da chiunque, motiva qualsiasi pretesa e legittima ogni potere, deve essere comunque ribadita la consapevolezza della difficoltà di fornirne un significato condivisibile e persuasivo: è difficile, in altri termini, trovare un significato a parole sulle quali esiste un accordo universale, ma alle quali vengono poi attribuiti, contestualmente, diversi significati. È da questo malinteso che si sviluppa sempre più la necessità di un linguaggio "pubblico", cui ognuno possa e voglia aderire, grazie al quale comunicare, pur continuando a parlare linguaggi non pubblici divergenti e, a volte, incommensurabili. In termini rawlsiani, significherebbe esprimersi secondo i criteri della *ragione pubblica*: «Una società politica, anzi ogni agente ragionevole e razionale, che sia un individuo, una famiglia, un'associazione o anche una confederazione di società politiche, ha un certo modo di formulare i suoi piani, assegnare un ordine di priorità ai suoi fini e prendere le proprie decisioni tenendone conto. Il modo in cui fa queste cose è la sua ragione... non tutte le ragioni sono ragioni pubbliche: ci sono anche quelle non pubbliche delle chiese, delle università e di molte altre associazioni della società civile... la ragione pubblica è tipica dei popoli democratici: è la ragione dei cittadini, di coloro che hanno in comune lo stato di uguale cittadinanza» (Rawls 1994). La *libertà* politica, per Arendt come per Rawls, è dunque un fatto squisitamente pubblico, e consiste nell'uscire dai vincoli del proprio sé privato per entrare nello spazio politico: un'azione libera è un'azione spontanea, un'azione della quale non si può dire quale forma prenderà né dove andrà a finire, con quali risultati si concluderà. Un'azione libera è possibile quando la pluralità degli individui può guardare il mondo sotto diversi punti di vista, comunicandosi poi gli esiti delle proprie valutazioni. Su questo sfondo, l'esperienza della libertà non può essere codificabile a priori: è spontanea. Si può quindi affermare che la libertà cui aspira Arendt è la libertà pubblica, di coloro che partecipano agli affari comuni; una versione di libertà rintracciabile nella linea argomentativa che va da Tocqueville a J.S. Mill, e rivolta a dimostrare che tra libertà e potere non esiste opposizione: il potere arendtiano inteso è in tal senso l'antitesi della forza weberiana, una forma di «agire di concerto» (Arendt 1989) sempre di

tipo partecipativo²⁶, che sale dal basso e permette una libertà della politica per chi decide di praticare lo spazio pubblico, ma anche una libertà dalla politica per colui che decide di restarne fuori.

CONCLUSIONI

Ogni azione interviene nello spazio pubblico in maniera del tutto inattesa, portando con sé esiti ingovernabili: precisamente contro questi esiti dell'azione la tradizione filosofico-politica si sarebbe rivolta, secondo Arendt, attraverso la negazione delle specificità dell'azione così come delle sue libertà, imponendo a essa i criteri della *theoria*, considerandola, nella sua sostanza, sul modello della fabbricazione²⁷ (pensata, cioè, all'interno dello schema mezzi-fini), e dissociando la coppia *archein/prattein* (cominciare e agire) per sostituirle la distinzione comandare/eseguire. Progetto della filosofia, dopo il *trauma* platonico conseguente alla condanna socratica, sarebbe quello di espellere da sé il malinteso rappresentato dalla politica, "oggetto" ormai impuro e scandaloso, da tenere, quindi, al di fuori dello spazio filosofico. La storia della filosofia, da Platone in poi, viene letta da Arendt come la storia dei rischi "professionali" legati al suo esercizio: quando l'attività del pensiero divora tutte le altre, l'intelligenza superiore del mondo delle idee si paga

²⁶ Sul punto cfr. semplicemente il celebre esempio danese: «La storia degli ebrei danesi è una storia *sui generis*, e il comportamento della popolazione e del governo danese non trova riscontro in nessun altro paese d'Europa, occupato o alleato dell'Asse o neutrale e indipendente che fosse. Su questa storia si dovrebbero tenere lezioni obbligatorie in tutte le università ove vi sia una facoltà di scienze politiche, per dare un'idea della potenza enorme della non violenza e della resistenza passiva, anche se l'avversario è violento e dispone di mezzi infinitamente superiori... Quando i tedeschi, con una certa cautela, li invitarono a introdurre il distintivo giallo, essi risposero che il re sarebbe stato il primo a portarlo, e i ministri danesi fecero presente che qualsiasi provvedimento antisemita avrebbe provocato le loro immediate dimissioni» (Arendt 1993, 178-182).

²⁷ Sostituire il *fare* all'*agire* significa pensare l'azione politica a partire dal modello della fabbricazione. Ora, scrive Arendt in *Vita Activa*, ogni fabbricazione suppone (come per esempio quella dell'artigiano) il sacrificio dei mezzi/materiali al fine perseguito: la violenza è a essa inerente. Interpretare l'azione come un "fare" significa, dunque, introdurre un certo grado di violenza. Questa è l'interpretazione che dominerà, secondo Arendt, la tradizione della filosofia politica: alla "politica dell'omelette" marxiana, Arendt risponderà che «le uova sono uova parlanti» (cfr. Arendt 1994, in Arendt 2003).

con un'assenza di giudizio in quello degli affari umani. Al contrario, secondo Arendt, e in opposizione a Platone, lo scopo da cui l'azione politica deve trarre le sue mosse, e gli standard attraverso cui può essere giudicata, sono politici nella loro origine: la sua scommessa consiste nel non fuggire dalla frustrazione e dall'incertezza inerenti all'azione (anche a costo di ribaltare ogni premessa data, come fece Lessing), nel rivisitare e rivedere profondamente le categorie della filosofia e della teoria politica, per uscirne infine con la convinzione che esista uno stretto legame tra il pensiero e il movimento, e che l'attività di pensiero sia attiva, dialogica, e cosmopolita: perché vi possa essere attività di pensiero, deve esistere la possibilità del movimento, da sé a sé, da sé agli altri²⁸, nel *common world*. Se l'attività di pensiero è ricerca di significati nella pluralità, essa ha bisogno che vi sia spazio pubblico, che sia data la libertà di percorrerlo, e che esista qualcuno in misura e in grado di farlo (Caloz-Tschopp 2000).

²⁸ L'altro per Arendt non è il prossimo, né il vicino, né il compagno, né il fratello: l'altro è sempre gli altri, passando per la memoria, la storia, l'esperienza. In questo rapporto con l'"altro" risulta evidente la distanza che separa Arendt dalla corrente fenomenologica di Husserl: Arendt, infatti, non abolisce solo il singolare, ma anche il duale dal discorso pubblico. Non c'è "altrui" al singolare, in Arendt, ci sono "gli altri". L'intersoggettività non è formata innanzitutto da una relazione duale tra l'"io" e il "tu", e la nozione di pluralità contiene una critica implicita delle habermasiane filosofie della comunicazione. Anche il dialogo socratico, in fondo, non assomiglia molto a un libero scambio: Socrate interroga per mettere alla prova le opinioni dei suoi interlocutori, e, se pensa qualcosa sul soggetto di cui si sta trattando, lo nasconde bene. Non si potrebbe dunque parlare di una esperienza di comunicazione: «Il dialogo socratico ha una portata politica perché rappresenta una forma molto particolare e codificata del dialogo. Il dialogo socratico è politico perché non si definisce in primo luogo come comunicazione, né ha luogo soltanto tra due persone. Più che una dualità, il dia-logo indica un *attraversare* (e Arendt, in *Philosophy and Politics*, definirà il dialogo come "la traversata di qualche cosa da parte della parola"). Politici, i dialoghi di Socrate lo sono in ragione del luogo in cui si tengono, del numero dei partecipanti, e della divisione regolata dei ruoli che essi presuppongono. Questa "traversata", inoltre, con ciò che essa implica di continuità e di costanza, si oppone alla libertà di una conversazione» (cfr. Vallée 1999, 43). Se la "responsabilità nei confronti altrui" è, per esempio in Lévinas, essenzialmente etica, poiché trova radici nell'incontro del viso dell'altro, necessariamente allora al singolare, la responsabilità arendtiana si pone sempre come "responsabilità per il mondo", dunque politica, il cui *souci* è sempre per gli altri al plurale, vicini o lontani, che vivono o che vivranno.

BIBLIOGRAFIA

- Agamben G. (2018), *Homo Sacer*, Macerata, Quodlibet
- Amiel A. (1996), *Hannah Arendt. Politique et événement*, Paris, PUF.
- Arendt H. (1985a), *La disobbedienza civile e altri saggi*, Milano, Giuffrè
- (1985b), “Le grand jeu du monde”, *Ésprit*, n. 6
- (1987a), “L'intérêt pour la politique dans la pensée philosophique européenne récente”, *Cahiers de philosophie*, autunno
- (1987b), *La tradition cachée*, Paris, Bourgois
- (1988), *Rabel Varnhagen. Storia di un'ebrea*, Milano, il Saggiatore
- (1989), *Sulla rivoluzione*, Milano, Edizioni di Comunità
- (1991), *Tra passato e futuro*, Milano, Garzanti
- (1993), *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli
- (1994), “The eggs speak up”, in *Essays in Understanding 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, a cura di J. Kohn, New York, Harcourt Brace, in *Archivio Arendt 2, 1950-1954*, a cura di S. Forti, Milano, Feltrinelli, 2003
- (1995), *Che cos'è la politica?*, Milano, Edizioni di Comunità
- (2004), *Responsabilità e giudizio*, Torino, Einaudi
- (2006), *Antologia*, a cura di P. Costa, Milano, Feltrinelli
- (2009a), *Vita della mente*, Bologna, il Mulino
- (2009b), *Ebraismo e modernità*, Milano, Feltrinelli
- (2014), *Men in Dark Times*, Bowdon, Stellar
- (2015a), *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi
- (2015b), *Alcune questioni di filosofia morale*, Torino, Einaudi
- (2017), *Vita Activa*, Milano, Bompiani
- (2019), *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, Milano, Cortina
- Arendt H., Heidegger M. (2007), *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, Torino, Einaudi
- Arendt H., Jaspers K. (1989), *Carteggio 1926-1969. Filosofia e politica*, Milano, Feltrinelli
- Aristotele (2018), *Etica Nicomachea*, Milano, Bompiani
- Besussi A. (2001), *Somiglianza e distinzione. Saggi di filosofia politica*, Napoli, Liguori
- Boella L. (2001), “Morale attraverso le lettere e l'amicizia”, in *Filosofia, ritratti, corrispondenze*, a cura di F. De Vecchi, Mantova, Tre Lune Edizioni
- Buckler S. (2007), “Political theory and political ethics in the work of Hannah Arendt”, *Contemporary Political Theory*, n. 6
- Caloz-Tschopp M.C. (2000), *Les sans-État dans la philosophie politique d'Hannah Arendt*, Lausanne, Payot
- Canovan M. (1988), “Friendship, truth and politics: Hannah Arendt and toleration”, in Mendus 1988
- Cassin B. (1996), “Grecs et Romains: les paradigmes de l'antiquité chez Arendt et Heidegger”, in *Politique et pensée* (Colloque Hannah Arendt), Paris, Payot & Rivages

Beatrice Magni

My thinking is my fighting:

la concezione arendtiana della politica

- Char R. (2018), *Poesie*, Torino, Einaudi
- Charcosset J.-P. (1992), “Socrate phénoménologue ou la phénoménologie mise en mouvement», *Cahiers Philosophiques*, n. 50
- Disch L.J. (1994), *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press
- Honig B. (1993), *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca, Cornell University Press
- Gottsegen M.G. (1994), *The Political Thought of Hannah Arendt*, Albany, University of New York Press
- Kant I. (1991), *Che cos'è l'Illuminismo*, Roma, Editori Riuniti
- (2014), *Critica della ragion pratica*, Milano, Bompiani
- Mendus S. (a cura di) (1988), *Justifying toleration. Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press
- Petit A. (1996), *Amitié*, Paris, PUF
- Patocka J. (1949), “Remarques sur le problème de Socrate”, *Revue Philosophique*, gennaio-marzo
- Rawls J. (1994), *Liberalismo politico*, Milano, Edizioni di Comunità
- (2009), *Lezioni di storia della filosofia politica*, Milano, Feltrinelli
- Shin C. (1995), “Hannah Arendt on love and the political: Love, friendship, and citizenship”, *The Review of Politics*, vol. 57, n. 3
- Tassin É. (1999), *Le trésor perdu. Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot
- Vallée C. (1999), *Hannah Arendt. Socrate et la question du totalitarisme*, Paris, Ellipses
- Villa D.R. (1996), *Liberal Modernism and Democratic Individuality : George Kateb and the Practices of Politics*, Princeton, Princeton University Press
- Williams B. (1987), “Persone, carattere, moralità”, in Id., *Sorte morale*, Milano, il Saggiatore

