

Anno LIII, n. 223
settembre-dicembre 2018
ISSN 2035-5866
Nuova serie

Reconsidering The Human Condition: Hannah Arendt between Political Action and Political Theory

Beatrice Magni

My thinking is my fighting: la concezione arendtiana della politica

Étienne Tassin

De la domination totale à la domination globale. Perspective arendtiennes sur la mondialisation d'un point de vue cosmopolitique

Martine Leibovici

Bonnes œuvres et belles actions. Éthique et politique chez Hannah Arendt

Antonella Besussi

Una politica a sé stante

Laura Boella

Leggere Hannah Arendt: un nuovo inizio

FRONTIERE LIBERALI

Book Review

Dall'epistemologia del disaccordo alla politica del disaccordo
di Greta Favara

blal

Biblioteca della libertà

***Reconsidering The Human Condition: Hannah Arendt between
Political Action and Political Theory***

In memoriam di Étienne Tassin

- 3 *My thinking is my fighting: la concezione arendtiana della politica*
Beatrice Magni
- 49 De la domination totale à la domination globale. Perspectives arendtiennes
sur la mondialisation d'un point de vue cosmopolitique
Étienne Tassin
- 67 Bonnes œuvres et belles actions. Éthique et politique chez Hannah Arendt
Martine Leibovici
- 93 Una politica a sé stante
Antonella Besussi
- 109 Leggere Hannah Arendt: un nuovo inizio
Laura Boella

Frontiere liberali

- Book Review*
- 119 Dall'epistemologia del disaccordo alla politica del disaccordo
Greta Favara
- 131 Abstracts
- 135 Biographical notes



Direzione, redazione e amministrazione

Biblioteca della libertà

Via Ponza 4 • 10121 Torino

Telefono 011 5591611 (cinque linee)

segreteria@centroeinaudi.it

<http://www.centroeinaudi.it>

Autorizzazione del Tribunale di Torino

n. 3606 del 30 dicembre 1985

Quadrimestrale

Direttore responsabile: Salvatore Carrubba

Condirettori: Maurizio Ferrera e Beatrice Magni

© Copyright 2019 by Centro di Ricerca e Documentazione Luigi Einaudi

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

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

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 amandana 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

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?

ARENDR: 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 fondamentalmente *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-

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 fraternità, 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 umanismismo, 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

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

- 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

Étienne Tassin

**De la domination totale à la
domination globale.
Perspective arendtiennes sur
la mondialisation d'un point
de vue cosmopolitique¹**

Si le nom de Hannah Arendt est attaché à l'analyse du système inédit de la domination totale qui s'est déployé en Europe au xx^e siècle, il est possible que son œuvre nous apprenne aussi à reconnaître la nouvelle forme de domination appelée à caractériser le xxi^e siècle: la domination globale. Car la pensée d'Arendt se révèle aujourd'hui particulièrement pertinente pour saisir les enjeux que pose à notre monde cette nouvelle configuration de l'humanité qui, au tournant du millénaire, s'est mise en place sous le nom de «mondialisation» ou, plutôt, de «globalisation». «Ou plutôt», en effet, puisque le français use volontiers du terme «mondialisation» pour désigner ce que la plupart des autres langues nomment «globalisation». Cette différence lexicale prend une portée philosophique dès lors qu'on reconnaît en elle une perspective critique qui distingue un sens éminemment *politique* de la référence au monde du sens prioritairement *économique* de la référence au globe. Une question est ainsi soulevée par cet écart entre monde et globe, mondialisation et globalisation, c'est-à-dire entre politique et économie: qu'advient-il du monde dans la globalisation économique qui a substitué la référence au globe à la référence au monde? Cette question en appelle une autre en retour: de quelle façon la perspective d'une mondialisation politique serait-elle porteuse d'une promesse de monde là où la seule activité économique globalisée tend à le détruire comme l'a suggéré Arendt dès les années 1950? Se demander ce qu'il advient du monde quand la totalité des territoires et des populations planétaires est soumise à la même loi du marché – de

¹ Le texte suivant a été publié dans: Annabel Herzog (éd.), *Hannah Arendt. Le totalitarisme et la banalité du mal*, Paris, Puf, 2011.

l'allocation des capitaux à la consommation en passant par la production et la distribution – revient à se demander ce qu'il arrive au monde lorsque la *pluralité* constitutive des êtres mais aussi des peuples, des communautés, des cultures ou des États se trouve éliminée au sein d'un unique et gigantesque *process of life* qui finit par l'unifier et l'homogénéiser dans une globalisation des conduites et des comportements².

Évoquant en 1957 ce «citoyen du monde» qu'était à ses yeux Karl Jaspers, Arendt relève la «solidarité négative» de l'humanité qui repose «sur le désir commun d'un monde un peu moins unifié»³. Il y aurait, suggère-t-elle, un désir partagé de la division du monde qui, fidèle à la condition de pluralité, s'élève contre la tendance économique à son unification. Pour être à la fois désir de division et division du désir, partage de désirs et désir de partages, ce désir nous invite à penser comment la division politique fait monde là où l'unification économique attachée à la globalisation le défait. Or, plutôt que vers l'examen des origines – c'est-à-dire des éléments – du totalitarisme, c'est d'abord vers l'analytique de la *Vita activa*, conçue par Hannah Arendt en manière de réponse politique à la domination totale, qu'on doit se tourner pour affronter ce paradoxe de l'unification et de la division.

I. LA *VITA ACTIVA*

Au dire de son auteur, la tripartition des activités proposée dans *Condition de l'homme moderne* – travail, oeuvre, action – doit être lue à la fois sous un angle systématique et sous un angle historique.

Sous un angle systématique, elle consiste à rapporter chaque activité à sa condition propre (la vie pour le travail, l'appartenance-au-monde pour l'oeuvre, la pluralité pour l'action) et indique la sphère particulière qui y correspond: sphère privée de la domesticité pour les activités laborieuses, sphère sociale et culturelle pour les activités fabricatrices de l'oeuvre (qui concernent aussi bien les objets d'usage que les oeuvres d'art), sphère publico-politique pour l'action. On reconnaît là une reformulation originale pour notre monde postmoderne d'une ancienne distinction, proposée par Aristote au début des

² Arendt 1981, 109, 113 sq.

³ Arendt 1974, 96.

Politiques, entre la famille (*oikia*), le village (*apokia*) et la cité (*polis*), et réélaborée à l'époque moderne par Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit*, entre la famille, la société civile et l'État.

La distinction aristotélicienne fut produite au moment où la formation de l'Empire d'Alexandre faisait définitivement basculer l'expérience politique des cités-États indépendantes de la Grèce classique dans un passé à jamais révolu. L'analyse hégélienne des trois strates de la *Sittlichkeit* condamne l'histoire du monde à ne jamais accéder à un horizon cosmopolitique pacifié, puisque les États sont entre eux dans un état de guerre insurmontable, l'État-nation représentant la seule forme politique susceptible aux yeux de Hegel d'accomplir la synthèse de la famille et de la société civile dans la figure du citoyen. Alors qu'Aristote saisit les trois étages de la vie collective au moment où, avec l'Empire d'Alexandre, se constitue la première mondialisation du monde méditerranéen qui invalide la forme Cité, Hegel définit le rôle principal de l'État postrévolutionnaire au moment où les conquêtes napoléoniennes tentent d'imposer en Europe une autre forme de mondialisation, républicaine et révolutionnaire. On est ainsi invité à lire la tripartition arendtienne de la *Vita activa* en la rapportant également à ce qui se produit aujourd'hui sous nos yeux sous les noms de «globalisation» et de «mondialisation».

Sous un angle historique, en effet, il est aisé de reconnaître dans les trois étages de la *Vita activa* trois époques de l'humanité occidentale. A la prévalence de l'action sur les deux autres activités a correspondu le monde grec de la démocratie centré sur la figure du *zôon politikon*; à la prévalence de l'œuvre sur les deux autres activités a correspondu l'Europe du Moyen Age dont la structure sociale est organisée en guildes et corporations artisanales centrées sur la figure de l'*homo faber*; à la prévalence du travail sur les deux autres activités correspond l'époque moderne, celle de la société du travail et de la consommation, centrée sur l'*animal laborans*. Une série de tensions anime cette dynamique époquale, puisque le basculement d'un monde à un autre procède soit d'une assimilation du travail à l'œuvre corrélative d'un effacement de l'action lors du passage du monde grec au Moyen Age, soit d'une absorption de l'œuvre dans le travail corrélative d'une subsumption de l'action à la fabrication, qui contamine l'œuvre en une démesure technoscientifique caractéristique de l'aliénation du monde moderne advenue en même temps que la société du travail⁴.

⁴ Arendt 1981, chap. 6.

Ne peut-on alors, à partir de cette même structure et de la dynamique conflictuelle qui l'anime, tenter de profiler ce qu'il advient du monde dans lequel nous vivons aujourd'hui? Et dégager ainsi à rebours les lignes de ce que serait une authentique «politique du monde» – une cosmopolitique – capable de prendre en charge les attendus relevant du travail, ceux relevant de l'œuvre en même temps que ceux relevant de l'action? Nous serions alors en mesure de saisir le sens et les enjeux politiques d'une mondialisation élevée contre les effets délétères de la seule globalisation économique. Il s'agit bien ici de proposer une *lecture* de l'œuvre d'Arendt: une libre interprétation qui tente de déceler en son sein les clés d'interprétation d'un avenir qu'elle rend compréhensible; et une *extrapolation*, puisqu'il s'agit de saisir un présent et son avenir à partir d'une grille de lecture élaborée il y a soixante ans.

II. LE TABLEAU DES ACTIVITÉS ET LA QUESTION DU MONDE AUJOURD'HUI

Il est aisé de dresser un tableau des activités humaines qui restitue non seulement les trois conditions (vie, appartenance au monde et pluralité) associées aux trois activités (travail, œuvre, action), mais qui décline aussi avec elles les agents (espèce humaine, peuples, acteurs politiques singuliers), les modalités (nécessité, artificialité, liberté), les espaces (domestique, social et culturel, politique) et les temps qui leur correspondent (cyclique, progressif, inaugural). Tout cela est explicité par Arendt elle-même dans son ouvrage⁵. Mais l'on peut aussi, en outre, interroger ce dispositif en rapportant ces activités, d'une part, aux plans de l'existence collective sur lesquels elles se déploient et, d'autre part, en se demandant quelle dimension du monde elles mobilisent. On désignera ainsi les plans économique, socioculturel et politique auxquels renvoient les trois activités, qu'il nous faut donc penser relativement aux conditions qui les commandent. Et l'on notera aussitôt que si, comme l'indique Arendt, l'*appartenance-au-monde* est la condition spécifique de l'œuvre, il s'avère cependant que notre *rapport au monde* ne s'épuise évidemment pas dans la seule sphère des activités fabricatrices et techniques, culturelles et sociales. Ce rapport au monde se

⁵ On trouvera un tableau synoptique dans Tassin 1999, 285.

déploie également sur les trois plans économique, socio-culturel et politique; et le monde lui-même s'offre donc à nous sous d'autres visages que celui que configure l'activité par laquelle nous l'édifions grâce à «l'œuvre de nos mains» (Locke).

Il nous faut donc tenir ensemble deux affirmations sensiblement divergentes mais nullement contradictoires. La première fait de l'appartenance-au-monde la condition spécifique de l'œuvre. La conditionnalité mondaine de l'œuvre indique assez, à l'inverse, que ni le travail (donc l'économie) ni l'action (donc la politique) ne requièrent le monde comme leur *condition*, même si, bien sûr, toute vie suppose un «monde de la vie» (une économie du vivant), et qu'aucune pluralité agissant de concert ne saurait se déployer sans un «monde des communautés» politiquement organisées (une politique du pluriel). Mais l'activité économique est conditionnée par la vie et l'activité politique l'est par la pluralité : seule l'activité fabricante l'est par l'être-au-monde sous la forme d'une culture des mondes humains. L'autre affirmation, cependant, revient à prendre en compte la manière dont cet être-au-monde, qui conditionne la fabrication, se diffracte sur les autres plans de l'existence en sorte que ceux-ci rencontrent le monde comme un problème pour eux.

Or, de même que nous pouvons décrire les tensions qui dynamisent le rapport des activités entre elles, nous devons réfléchir aux tensions qui dressent les conditions les unes contre les autres: la vie ou la pluralité contre le monde, au point parfois de menacer ce dernier de destruction. Car il existe, structurellement, un «acosmisme» de la vie et un «acosmisme» de la pluralité: livré à lui-même, le processus dévorant de la vie en vient à détruire le monde, de même que le détruisent aussi sûrement l'anarchie de la pluralité laissée à elle-même lorsque celle-ci n'est pas politiquement organisée ou, à l'inverse, l'élimination de la pluralité lorsque celle-ci est soumise au cercle de fer des politiques unificatrices et centralisatrices mises au service de la domination totale. On doit donc se demander ce que l'action politique plurielle fait subir au monde; et aussi ce que l'action économique vitale fait subir au monde, lorsque l'une et l'autre sont laissées à elles-mêmes. Soit ce qu'il advient du monde lorsque le processus dévorant de la vie n'est plus socialement commandé ni politiquement organisé; ou ce qu'il advient du monde lorsque la pluralité des acteurs politiques, acteurs individuels, communautaires et étatiques, n'agit plus *en vue du* monde ou ne règle plus son agir sur les réquisits d'une appartenance-au-monde sensée.

Cette préoccupation a été soulignée par Arendt elle-même lorsqu'elle a rappelé que, «*au centre de la politique, on trouve toujours le souci pour le monde*

et non pour l'homme, et en vérité le souci d'un monde organisé de telle ou telle façon, sans lequel ceux qui se soucient et qui sont des politiques estimeraient que la vie ne vaut pas la peine d'être vécue⁶. Sous quelle forme ce souci, qu'Arendt prend soin de présenter comme le souci politique *central*⁷, peut-il trouver à s'assumer au regard des trois plans d'existence déployés sur les trois registres d'activité? Ce souci se décline à son tour sur les trois versants sous lesquels le monde se présente à nous.

Sur le plan économique conditionné par la vie, au regard donc du travail voué à reproduire une vie toujours perpétuellement mourante, le monde se présente comme *monde de la vie*. Milieu de vie, biotope planétaire, le monde est saisi sur ce plan comme écosystème du vivant. De ce point de vue, le souci pour le monde est *un souci environnemental*.

Sur le plan culturel et social conditionné par l'appartenance-au-monde, au regard donc de l'œuvre destinée à édifier un monde commun d'artifices, le monde se présente comme monde de la culture et, à vrai dire, toujours comme *monde des cultures*. Produit de l'esprit humain en ses diverses expressions symboliques, réserve des cultures actuelles et passées, le monde est saisi sur ce plan comme patrimoine commun de l'humanité. De ce point de vue, le souci pour le monde est *un souci patrimonial*.

Sur le plan politique conditionné par la pluralité – des êtres, des communautés, des États –, au regard donc de l'action appelée à promouvoir l'égalité des humains, des peuples et des États, le monde se présente comme monde de la pluralité, lequel est indissociablement monde de la liberté. Lien humain intangible, réseau de relations déployé sous condition d'un espace publico-politique d'apparitions, national et métanational, le monde est saisi sur ce plan comme scène commune et horizon commun de la pluralité des acteurs d'une vie politique qui est toujours, par définition, transnationale précisément dans la mesure où «le national de chaque pays ne peut entrer dans cette histoire universelle de l'humanité qu'en restant ce qu'il est et en

⁶ Arendt 1995, frag. 2b, p. 44.

⁷ Que le souci pour le monde soit dit central pour l'action politique n'ôte rien au principe selon lequel «la liberté est la *raison d'être* du politique et son champ d'expérience est l'action» (Arendt 1972, 192). On ne saurait se soucier du monde sans être libre; on ne saurait rester libre bien longtemps si l'on ne souciait pas du monde.

s’y tenant obstinément»⁸. De ce point de vue, le souci pour le monde est un souci métanational.

À la triple représentation du monde, comme écosystème du vivant (milieux de vie des systèmes naturels et artificiels de reproduction de l'*animal laborans*), comme patrimoine culturel des peuples (symbolisations matérielles et immatérielles des formes d’appartenance au monde que sont les cultures de l'*homo faber*), comme réseau transnational et arènes mondiales d’agir concerté (communautés plurales des acteurs politiques, figure renouvelée du *zôon politikon*), correspondent donc un triple souci: environnemental, patrimonial et métanational; et une triple injonction: écologique, œcuménique et cosmopolitique.

L’analytique de la *Vita activa* nous invite à penser que le souci environnemental pour le monde est inséparable d’un souci patrimonial pour le monde et qu’ils sont à leur tour tous deux indissociables d’un souci métanational pour le monde. S’élabore ainsi une compréhension forte et exigeante du fait qu’au «centre de la politique on trouve toujours le souci pour le monde et non pour l’homme». Car ce n’est pas de l’homme ou de la vie qu’il est d’abord question en politique, mais avant tout du monde, monde humain, «monde vécu» et monde commun parce que partagé conflictuellement avec d’autres, monde divisé en mondes, donc, sans lequel cette vie ne s’élèverait jamais à la dignité d’une existence et sans lequel aucune action concertée avec d’autres ne rencontrerait à la fois sa demeure et son horizon de sens.

Il n’existe à ce jour aucune politique mondiale qui soit à la hauteur des enjeux que dessinent ces trois dimensions du souci pour le monde, et qui soit en mesure de répondre à la triple injonction. Au regard du souci environnemental qui croise évidemment le défi de l’alimentation de la planète, les efforts déployés par les États ou les organisations internationales, des «sommets» consacrés à la préservation des ressources naturelles et à la biodiversité depuis le rapport du Club de Rome, au travail des nombreuses agences internationales (FAO, PNUD, etc.), l’injonction écologique reste sans réponses. Les efforts de l’UNESCO et des innombrables ONG portées par un souci patrimonial ce satisfont guère l’injonction œcuménique. Et ceux de L’ONU et des différentes institutions internationales relativement au souci d’une communauté mondiale restent bien en deçà de l’injonction cosmopolitique. Il n’existe guère

⁸ Arendt 1974, 103.

non plus de politiques nationales qui aient reconnu que la préservation de l'environnement n'avait de sens que couplée à la défense de la diversité culturelle des modes de vie dans le monde, tandis que celle-ci appelait une cosmopolitique qui ne saurait s'épuiser dans l'unique et bien souvent décevante gestion *ex post* des conflits mondiaux.

Si le souci pour le monde est au centre de la politique dans ses trois dimensions environnementale, patrimoniale et métanationale, comment la globalisation économique serait-elle en mesure de répondre favorablement à la triple injonction, écologique, œcuménique et cosmopolitique que ce souci mobilise ?

III. LA GLOBALISATION OU LA TOUTE-PUISSANCE DE L'ÉCONOMIE

On pourrait sommairement décrire le mouvement de globalisation économique induit par le développement de ce qu'Arendt a nommé un *process of life* généralisé en le ramenant à trois dispositions: domestication, consommation, unification – qu'il est nécessaire de distinguer pour les expliciter mais qui sont indissociablement mêlées dans leur effectivité. Ces trois dispositions réduisent le monde à la seule dimension du globe. Elles dessinent un procès de *démondanisation* qui accomplit, en le radicalisant, le mouvement d'aliénation du monde décrit par Arendt au chapitre VI de *Condition de l'homme moderne*. On doit alors mettre en regard de la globalisation économique les attendus propres à une mondialisation politique. A la domestication économique s'oppose la publicisation politique; à la consommation vitale s'oppose l'habitation mondaine; à l'unification des comportements s'oppose la pluralisation des actions.

On notera en premier lieu que la globalisation économique correspond à l'illimitation de la sphère domestique. La logique économique obéit en effet à un double mouvement paradoxal d'appropriation domestique, qui tend à réduire les distances et les différences en les assujettissant à un unique mode opératoire de reproduction du vivant; et d'expansion indéfinie dans la recherche du profit dont la chrématistique offre la première élaboration théorique. L'*oikonomia*, l'administration de la maisonnée, ramène la totalité du domaine auquel elle s'applique à une même et unique gestion domestique, mais sous l'effet de la productivité croissante elle en étend les effets à la planète entière. L'économie domestique n'a ainsi pu devenir une économie nationale,

puis multinationale, enfin transnationale et donc globale, qu'en amplifiant et en étendant à la surface totale du globe le mode d'organisation et de consommation du ménage. Sous cet angle, la globalisation est une *domestication*: non seulement au sens d'un apprivoisement et d'un asservissement – d'un arraisonnement et d'une computation universels (Heidegger) –, mais aussi au sens d'une *privatisation*. Domestication et privatisation généralisées du monde entraînent l'élimination systématique des domaines et des services publics qui déploient d'autres modes d'être et d'agir que ceux de la production-consommation ordonnés au profit et à la jouissance – en particulier ces modes d'appartenance-au-monde qu'on dit culturels et ces modes d'agir que nous appelons politiques d'où procèdent l'instauration d'un monde commun et l'institution d'un lien humain plutôt que la consommation d'un bien ou la gestion d'un échange. L'élimination des espaces publics proprement dits au profit des foyers de consommation qui sont autant d'isolats entraîne avec elle la disparition du monde commun.

Car le monde n'est pas un *monde* ni un monde *commun* du seul fait d'une administration commune du système des besoins (productions, échanges, consommations) ou en raison d'un même foyer de consommation. Loin d'être un espace d'affinités organisé sous les lois de la famille et de la consommation, l'espace public lie en séparant, dit Arendt, et sépare en liant ceux qu'aucune origine, *aucun foyer*, n'a déjà unis par avance. Seul un tel espace public permet que s'installe *entre* ceux qu'aucune provenance commune ne destine à vivre ensemble un monde qui est commun non de les unir mais de les tenir à distance selon certains *rappports* que ne règle aucune *oikonomia*. C'est pourquoi l'on peut dire qu'à distance de toute familiarité et de toute domesticité la politique commence par l'établissement d'un rapport avec l'étranger, avec celui qui est hors ou sans famille, hors ou sans ressources, et donc indigent – bref, avec celui qui n'entre dans aucune familiarité, aucune compensation, celui qui n'est subsumable dans aucune économie. Ce n'est qu'avec ce rapport – qui ne rapporte rien au sens économique –, qui est sans autre intérêt que l'*inter-est*, que commence de se déployer un *monde*, qui relie et sépare ceux qui se sont reconnus comme semblables dans leur étrangeté. Le sens politique de ce monde dépend des actions de ceux qui déploient ces rapports entre eux. Qu'ils puissent les déployer dépend de l'espace public qui leur offre accueil et visibilité.

L'*oikonomia* ne procède donc pas seulement à la domestication et à la privatisation du monde, elle en fait aussi l'objet d'une consommation et d'une jouis-

sance, par définition privées, dans la perspective de la reproduction du vivant. La loi du profit soumet ainsi en second lieu le monde à la voracité du vivant, transformant tout ce qui le constitue en bien de consommation ou d'échange. Aussi l'économie assure-t-elle la victoire du *process of life* sur tous les aspects de l'existence. Et particulièrement sur le monde. L'*homo œconomicus* – ou, selon les termes d'Arendt, l'*animal laborans* – ne rencontre pas sans tension l'*homo faber*. Car la vie qui est la condition du travail ne saurait se déployer sans menacer l'appartenance-au-monde. Le processus vital propre à l'économie globalisée transforme le monde entier en biens périssables, consommables, et ne laisse rien derrière lui... sinon ses déchets, par définition immondes. La production de ce qui n'est voué qu'à la consommation ne saurait en effet constituer un monde. Tout au plus l'économie se déploie-t-elle dans – et déploie-t-elle elle-même – un *biotope*, un milieu de vie, mais lui-même aussi dangereusement menacé dans ses composantes en raison du «caractère dévorant de la vie». Là où la vie étend sa loi, le monde est menacé de périr au nom de la vie elle-même.

Il en résulte une fausse alternative entre l'économie et l'écologie et une vraie alternative entre une logique économique et un souci politique pour le monde. Fausse alternative entre l'économie et l'écologie, d'une part, puisque, si la préservation du monde exige d'économiser l'environnement, milieu de vie, et de protéger la nature, alors on ne saurait voir dans l'écologie qu'une correction de l'économie visant à en amoindrir les effets destructeurs pour la planète, ce que révèle l'importance prise aujourd'hui par le développement durable. Il y a en effet une contradiction intrinsèque à l'économie entre deux régimes de l'*oikos*: celui de l'*oikonomos* et celui de l'*oikologos*, comme si la loi de l'*oikos* (l'économie) s'élevait contre la raison de l'*oikos* (l'écologie) – contradiction interne à la rationalité économique par laquelle elle détruit l'écosystème qui la fonde. Dans ce cas, l'écologie qui tente de corriger les effets littéralement immondes d'une croissance exponentielle est vouée à n'être que la servante de l'économie, ce processus dévorant de la vie qui ne laisse rien derrière lui. L'injonction écologique s'épuise alors dans le souci environnemental, et la protection de la nature est mise au service de la croissance. Il n'est pas sûr que ce soit la voie la plus recommandable pour honorer les attentes cosmopolitiques.

Véritable alternative en revanche, d'autre part, entre la logique de l'intérêt économique, propre à l'*oikos*, et le principe de l'intérêt culturel et politique pour le monde qu'Arendt nomme l'*inter-est* propre au *mundus*. Si l'on reconnaît l'hétérogénéité des deux ordres distincts que sont l'*oikos*, combinaison de la domesticité et de la chrématistique, d'une part, et la *polis*, espace public de

l'action politique, d'autre part, il faut alors admettre aussi que le monde ne saurait perdurer selon la seule *loi de l'économie*, celle du profit qui implique la consommation, ni par la seule *raison de l'écologie* tant que celle-ci reste seulement soucieuse de préserver l'environnement (le milieu de vie) ou de défendre un développement durable en sauvegardant tant que faire se peut l'écosystème planétaire. La perduration du monde requiert en outre une politique patrimoniale répondant à l'injonction œcuménique et une politique plurielle et métanationale répondant à l'injonction cosmopolitique. Le destin du monde ne saurait en effet tenir à une simple écologie – fut-elle une «écologie politique», comme on dit une «économie politique» –, mais est suspendu à une cosmopolitique, au sens strict, à une politique du monde, qui s'efforce de prendre en charge ensemble les trois dimensions du monde en subordonnant la protection conjointe de l'environnement et du patrimoine culturel aux formes d'action concertée que les États mais aussi les peuples du monde sont susceptibles de déployer.

Car en effet, troisième aspect de ladite globalisation, le monde est avant tout composé de la pluralité des communautés humaines au travers desquelles s'articulent et se préservent la diversité des formalisations symboliques de l'existence humaine, et qui relèvent donc autant de l'œuvre que de l'action. Sans cette pluralité, il n'y aurait pas de *monde* ni de monde *commun*. D'où le paradoxe: il n'y a de monde humain, c'est-à-dire commun, que moyennant une pluralité irréductible de communautés de monde. La division des mondes, l'hétérogénéité des communautés est constitutive du monde commun. Sans divisions, pas de commun. Or, non seulement la globalisation économique récuse le monde comme habitation déliée de toute fonctionnalité et de toute rentabilité en le considérant comme un gigantesque gisement de ressources qu'elle transforme en biens de consommation, mais elle détruit, en ramenant toute production au seul foyer de l'*oikonomia*, la pluralité culturelle sans laquelle il ne saurait y avoir de monde. Elle obéit ainsi à une loi d'unification ou d'homogénéisation directement contradictoire avec la condition de pluralité qui sous-tend l'existence politique des humains, des communautés, des États.

Inversement, si le politique commence avec l'accueil de l'étranger, c'est qu'il commence non pas dans la simple *reconnaissance* des autres mondes, mais dans la mise en rapport des mondes entre eux, dans leur *composition* – qui n'est ni assimilation ni intégration, ni unification ni standardisation. *La politique est la composition des mondes*. Ou, aussi bien, une composition du

monde commun selon les rapports, très souvent conflictuels, que les communautés divisées nouent entre elles. Tel est le sens d'une *cosmopolitique*, une politique des mondes. Elle ne cherche pas à soumettre la totalité du monde à une administration commune, à une gestion commune des ressources, des productions, des échanges et des consommations, au gouvernement d'une force commune qui monopoliserait la violence légitime, pas plus qu'elle n'invoque une mythique régulation naturelle des échanges ou une harmonie naturelle des jouissances. Elle consiste au sein de chaque État, de chaque communauté, de chaque groupe, de chacun, à instituer les rapports avec les autres qui déploient un espace public où tous peuvent paraître et agir en sorte que soient toujours préservés le principe et la possibilité factuelle des apparitions et des actions. Seule une cosmopolitique peut s'élever contre le «processus destructeur [...] déclenché par le simple automatisme de la technologie qui a unifié le monde et, en un sens, uni l'humanité». À cette «unité affreusement superficielle» résultant du «système global de communication qui couvre la surface de la terre»⁹, Arendt oppose la profondeur d'une communication entre des contenus culturels nationaux et des expériences politiques plurielles.

Vue à travers le prisme de la tripartition arendtienne des activités, la globalisation se laisse donc décrire comme un processus d'invasion des plans socioculturel et politique par le *naturel process of life* de l'économie. La question n'est pas de «protéger la nature»; elle est au contraire de se protéger de cette nature vitale à l'œuvre dans la logique de production-consommation qui envahit toutes les sphères de l'existence au point de les détruire dans le mouvement par lequel ce procès naturel de la vie détruit la nature elle-même au nom de la reproduction naturelle du vivant. Ce processus est donc travaillé par une contradiction qui le voue à l'échec. La recherche du profit est infinie: rien ne l'arrête, à supposer que quelque chose puisse encore la régler. Elle ne saurait alors avoir d'autre issue que la destruction de ce qu'elle exploite, elle constitue donc une menace très sérieuse pour le monde qu'elle ne peut qu'abîmer jusqu'à sa totale destruction comme «monde». Dans son mouvement sans fin d'expansion et de généralisation, la globalisation procède à la destruction de son objet. Le capitalisme est, littéralement, «immonde» – Max Weber l'avait pressenti à sa manière lorsqu'il évoquait l'aliénation du monde propre à l'esprit dudit capitalisme.

⁹ *Ibidem*, p. 101.

Certes, nous n'avons aucune raison de penser que l'artificialisation du monde, qui le rend proprement humain aux yeux d'Arendt, ne recèle pas aussi des ressources propres, nouvelles et créatrices, par lesquelles le mouvement d'acosmisme économique se trouverait freiné ou contredit ou réorienté. Ni que le pouvoir de commencer de l'action puisse être à ce point perverti qu'il ne porte plus en lui la bonne nouvelle sans laquelle la politique n'a pas de sens¹⁰. Mais, quoi qu'il en soit, ce sera toujours à condition de subordonner le travail à l'œuvre, la consommation à l'usage, la vie au monde, la condition d'être vivant à la condition d'être mondain et celle-ci à la condition de pluralité. Il est vraisemblable que seule l'action politique, la puissance des commencements, soit en mesure d'assumer cette lourde responsabilité de chercher à réinscrire la reproduction du vivant dans la préoccupation de perdurance d'un monde commun. Ainsi s'entend la tâche d'une cosmopolitique: au nom de la pluralité, soustraire le monde au processus vital qui le détruit, faire de la possibilité du monde – à la fois comme milieu de vie, univers de culture et réseau des actions concertées – l'horizon de toute action et, sur chacun des plans où le souci du monde s'expose (écologique, œcuménique et cosmopolitique), viser l'incessante instauration d'un monde pluriel. Cette visée du monde requiert à la fois la liberté et l'égalité des acteurs et des spectateurs qui le composent – individus ou peuples –, et l'institution d'un espace public d'apparition de ces mondes communs aux êtres agissants.

IV. DOMINATION TOTALE, DOMINATION RADICALE ET DOMINATION GLOBALE

Nous pouvons enfin nous interroger sur l'émergence d'une société «globalitaire» et sur ses rapports avec les formes connues du système totalitaire décrit par Arendt. Un élément totalitaire se reconnaît au fait qu'il entraîne non seulement une aliénation, mais encore une destruction du monde commun. Ainsi s'articulent domination et acosmisme: soit cet élément tend à se totaliser, soit il tend à se radicaliser, soit il tend à se globaliser, déployant chaque fois une forme de domination et une destruction spécifiques des expériences de la pluralité et donc de la pluralité des expériences. A partir de l'acosmisme politique, perversion de l'action en œuvre, qui procède de l'exercice d'une domination *totale*

¹⁰ Arendt 1995, fragment 3d, p. 126.

sur les individus, et qu'Arendt a explicité dans *Les origines*, on peut repérer deux autres figures d'acosmisme liées à deux formes de domination. Au regard de l'œuvre, l'acosmisme technoscientifique procède de l'exercice d'une domination *radicale* sur les conditions constitutives d'une humanité. Et, au regard du travail, l'acosmisme économique procède de l'exercice d'une domination *globale* sur les conduites laborieuses, culturelles et politiques de cette humanité. Si la domination technoscientifique du monde est *radicale* en ce qu'elle vise à se saisir des conditions de l'humain en leur racine au point de prétendre soustraire les êtres humains à la contingence de leurs conditions d'êtres vivants et d'êtres mondains, la domination économique est, elle, *globale* en ce qu'elle vise à réduire les humains à la seule dimension de la vie, faisant d'eux des machines consommatoires soumises à une unique *oikonomia*. Chaque forme de domination renvoie ainsi à une activité et à sa condition spécifique.

La *domination politique, totale*, est, comme on sait, l'excroissance de la sphère de l'action qui, contaminée par les traits caractéristiques de la fabrication, contredit la condition de la pluralité en réduisant les humains à l'illusoire unité d'un corps politique homogène et unifié. Dans la domination totale, l'action est rabattue sur les caractéristiques de l'œuvre: la politique devient technologie du pouvoir, perdant ainsi son sens politique proprement dit, tandis que la vie s'impose, sous la forme d'une survie, comme la seule dimension de l'existence. C'est ce dont les camps firent la démonstration.

La *domination technoscientifique, radicale*, correspond à l'excroissance de la sphère de l'œuvre qui envahit tous les domaines d'activité humaine mais retourne la condition du monde contre elle-même. Dans la domination radicale, l'œuvre est en effet traitée comme une action dont elle épouse les caractéristiques: imprévisibilité, irréversibilité, mais aussi illimitation: elle se voit investie de cette tendance propre à l'action de «franchir toutes les bornes». Corrélativement, le travail et l'action qui, l'un au nom de la vie, l'autre au nom de la pluralité, s'élèvent potentiellement ou réellement contre le monde, «œuvrent» alors à la destruction du monde. L'artificialisation dont procédait le caractère humain du monde est poussée au point de prétendre soustraire les humains aux conditions qui les font «hommes», à commencer par leur condition terrestre.

La *domination économique, globale*, est l'excroissance de la sphère du travail qui envahit tous les domaines d'activité humaine en les soumettant à la condition de la vie. Dans la domination globale, le travail est traité comme s'il était une œuvre, voire une action; corrélativement, l'œuvre et l'action sont considérées comme si elles avaient la vie pour condition. Le schème produc-

tiviste du travail s'imposant aux autres activités, l'édification du monde par l'œuvre et l'institution d'un lien politique par l'agir concerté sont évaluées au seul regard de la consommation et du profit. Le monde devient un matériau exploitable par le travail et une marchandise consommable jusque dans ses manifestations culturelles et politiques.

On pourrait résumer ce mouvement en disant que la *domination totale* procède d'une *réduction* de l'action à l'œuvre, par où l'action perd ses caractères propres – révélation du «qui», relation des acteurs entre eux, institution d'un espace de visibilité commune – pour être transformée en projet de fabrication d'un homme nouveau dans une société nouvelle. La *radicalisation technoscientifique* des différents aspects de l'existence humaine procède, elle, d'une *contamination* de l'œuvre par l'action. La puissance illimitée de l'agir se trouve mobilisée concrètement au service d'une fabrication technoscientifique de l'humain et du monde au point de se déployer contre le monde qu'elle était supposée faire naître, et de le détruire. De la conquête spatiale au clonage en passant par le développement des OGM, chaque jour apporte la confirmation de cette toute-puissance et du risque de désintégration qu'elle entraîne au prétexte de libérer le monde et les humains de leurs conditions natives. La *globalisation économique* des sphères d'activité procède, elle, d'une *absorption* de l'œuvre et de l'action dans le travail, la production économique devenant ainsi le paradigme de l'existence humaine et la condition de la vie se subordonnant toutes les autres qu'elle prive de sens.

On reconnaîtra alors que tout distingue la domination globale qui se généralise sous nos yeux de la domination totale. La domination totalitaire ne pouvait s'exercer, par définition, au niveau mondial: pour être *totale*, la domination devait être *locale*. L'internationalisme prolétarien se réduit au «communisme dans un seul pays», l'expansion vitale se cantonne dans les limites du Reich. La globalisation désigne au contraire un triple processus de *délocalisation* et d'ouverture: extension et recomposition au niveau international du système économique de production et de consommation, couplées à une internationalisation des marchés financiers; planétarisation des déséquilibres écologiques dont les effets destructeurs au niveau mondial font système avec d'autres phénomènes «mondiaux», aussi bien naturels que techniques ou humains: épidémies, sida, pollutions, mafia, trafics d'armes ou d'organes, etc.; développement des technologies de communication et d'informatisation assurant une connexion immédiatement planétaire sans l'intermédiaire des services publics ou des infrastructures nationales. En aucun de ces aspects, une

société globalisée ne saurait être dite totalitaire: ni monopartisme, ni autocratie, ni monopole de la violence ou des moyens de communication, ni usage de la terreur, ni contrôle étatique de l'activité économique. Chacun des traits caractéristiques du totalitarisme est démenti par la globalisation, qui figure une nouvelle forme de la domination, fondamentalement économique, et en réalité financière. Celle-ci ne saurait être *totale*; mais elle est *globale*.

La domination globale se manifeste par le croisement d'une extension, horizontale, planétaire, des seules activités génératrices de profit, et d'une absorption hégémonique, verticale, de l'économie sur les différentes sphères de l'existence et l'ensemble des mondes proprement humains, actions et œuvres étant ainsi rabattues sur le registre de la consommation, c'est-à-dire de la vie et de la survie. C'est à ce niveau que la société «globalitaire» rencontre un aspect de la société totalitaire: l'une comme l'autre sacrifient le monde à la vie, soumettent les registres signifiants de l'existence et de l'activité humaines à la seule loi de «reproduction d'une vie perpétuellement mourante» (Marx). C'était déjà là un trait du capitalisme du XIX^e siècle. Mais la globalisation produit une systématisation de cette réduction de l'existence à sa seule condition vitale au détriment de ses conditions mondaine et plurielle.

Nous pouvons appeler «pouvoir globalitaire» celui qu'exercent aussi bien les multinationales que les bourses et les agences de notation, ou que toute logique de rentabilité qui impose de renoncer à une vie mondaine pour contraindre les individus à chercher leur accomplissement dans la consommation tout en imposant à la majeure partie d'entre eux d'y renoncer, sollicités qu'ils sont pour la production de ce dont ils ne sauraient jouir. Les effets destructeurs en sont incontrôlables et irréversibles. Mais «pouvoir» ne désigne plus ici une instance, un appareil, une organisation, etc. «Pouvoir» désigne simplement la puissance destructrice déclenchée par une financiarisation de l'économie qu'aucune instance, nationale ou internationale, n'est en position de réguler. Alors que le pouvoir totalitaire est soutenu par un appareil policier encore soumis aux ordres d'un autocrate, le pouvoir globalitaire est sans visage. Sa domination est *globale* parce qu'elle *inclut* la totalité des vies sans aucune échappatoire. Il ne saurait y avoir d'«autres», puisque les exclus du système de la marchandisation mondiale le sont à l'intérieur sous les formes d'une paupérisation et d'une désaffiliation qui les réduit à la seule survie.

Que cette domination globale instrumentalise les États et leurs appareils policiers à son service ne doit pas nous laisser croire qu'on a affaire à un processus maîtrisé que certaines sphères économique-politiques contrôlent. Au

contraire, comme les bourses, les États eux-mêmes, au prix de leur légitimité et de leur crédibilité, lui ont, en grande partie, rendu allégeance. Et, comme elles, ils peuvent être surpris et révéler leur extraordinaire faiblesse. À la différence du totalitarisme, qui prétend mettre en œuvre la loi de la Nature (l'avènement de la race) ou celle de l'Histoire (l'avènement de la société sans classes), le globalitarisme est réellement la mise en œuvre de la loi de la Vie (la reproduction destructrice du vivant dans la consommation). Et c'est au nom de cette loi que, sous le motif illusoire d'une «mondialisation» en réalité déniée, il exploite et détruit systématiquement le monde qui, jusqu'à aujourd'hui encore, pouvait être dit la demeure des hommes.

Si nous sommes fidèles à la pensée d'Arendt, nous ne pouvons pas nous arrêter sur cette note assez sombre et nous devons nous rappeler la «bonne nouvelle» qui signe aussi bien son analyse du système totalitaire que son analyse de l'action politique, et qui n'a rien perdu de son actualité, au contraire: la capacité d'agir des hommes accomplit des miracles. Le mot de la fin est celui du commencement. «Chaque fin dans l'histoire contient nécessairement un nouveau commencement» et «ce commencement, avant de devenir un événement historique, est la suprême capacité de l'homme: politiquement, il est identique à la liberté de l'homme»¹¹. Le commencement du monde est toujours à venir.

BIBLIOGRAPHIE

- Arendt H. (1972), "Qu'est-ce que la liberté?", in *La crise de la culture*, trad. franç. A. Faure, P. Lévy, Paris, Gallimard
- (1974), "Karl Jasper, citoyen du monde", in *Vies politiques*, trad. franç. J. Bontemps, Paris, Gallimard
- (1981), *Condition de l'homme moderne*, trad. franç. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy
- (1982), *Les origines du totalitarisme*, Paris, Seuil
- (1995), *Qu'est-ce que la politique?*, trad. franç. S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil
- (1995), "La politique a-t-elle finalement encore un sens?", in *Qu'est-ce que la politique?*, trad. franç. S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil
- Tassin É. (1999), *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot

¹¹ Arendt 1982, 838.

Martine Leibovici

**Bonnes œuvres et belles
actions. Éthique et politique
chez Hannah Arendt**

L'énigme à laquelle Arendt a été confrontée en écrivant son *Rapport sur la banalité du mal* est celle d'une conscience, celle d'Eichmann qui «s'était mise à fonctionner à l'envers», en adéquation avec l'inversion nazie du «Tu ne tueras pas» en «Tu tueras». Dès lors les actes de mise à mort ont été déréalisés, dégradés au rang d'actes désagréables mais nécessaires au nom d'une fidélité sans faille à la volonté d'un *Führer* intériorisée par les criminels. Dans *Eichmann à Jérusalem*, Arendt prend la mesure d'un phénomène qui lui était apparu dès *Les origines du totalitarisme* et qu'elle désigne maintenant comme «l'effondrement moral»¹ provoqué par les nazis dans les sociétés qu'ils ont investies pour les dominer totalement. Contre ceux qui se justifiaient en se présentant comme les minuscules rouages d'une gigantesque machine, Arendt invoque les cas, minoritaires mais hautement significatifs, d'individus qui, sans être nécessairement entrés dans une résistance active, n'ont pas participé. Face au «Tu dois tuer des innocents», ils répondaient «je ne peux pas», sans être pourtant en mesure d'indiquer positivement un autre devoir-faire. Une telle non-action manifestait le jugement implicite selon lequel, pour eux, ce qui était ordonné était un mal à ne pas commettre. Dès lors, pour aller plus loin dans la réflexion, il fallait diriger l'enquête vers l'«une des questions morales cruciale et de tous les temps, celle de la nature et de la fonction du jugement humain»². Et dans la mesure où l'incapacité de juger d'Eichmann était fortement corrélée à ce qu'Arendt avait perçu comme

¹ Arendt 2002, 1110, 1139.

² *Ibidem*, 1302.

une absence de pensée, il fallait aussi comprendre comment «notre aptitude à juger, à distinguer le bien du mal, est dépendante de notre faculté de penser»³.

En l'occurrence, la capacité à distinguer le bien du mal se manifeste comme une capacité à reconnaître le mal plutôt que le bien, particulièrement précieuse comme entrée dans une résistance morale à un système politique institutionnalisant l'inversion des critères moraux. Ici le mal est lié à l'intention proprement totalitaire d'éradiquer le noyau même de l'humain comme aptitude au commencement, source de l'action et par là de la possibilité même de la politique dont la condition est la pluralité, l'*inter-esse* humain. «Le mal, écrivions-nous, devient radical ou extrême lorsque des humains entreprennent d'agir dans le monde comme si [...] la pluralité humaine n'existait pas, dans un *désintéressement* radical (tant) à l'égard de l'espace institué entre les hommes»⁴ que de leur propre ipséité. Dirait-on alors qu'à l'inverse le bien (au sens moral du terme) en politique concerne tout ce qui encourage, préserve l'institution de la pluralité humaine? De même qu'il y aurait un faire le mal en politique y aurait-il, selon Arendt, un faire le bien dans ce domaine?

Dans le Prologue de *Condition de l'homme moderne*, Arendt annonce qu'elle se propose de «penser ce que nous faisons» quand nous sommes actifs⁵, à l'écart de l'opposition traditionnelle entre la théorie et la pratique, où la *vita activa* étant considérée à partir du point de vue privilégié de la *vita contemplativa*, «les distinctions» qui lui sont internes sont estompées⁶. En dirigeant directement son regard sur la *vita activa*, Arendt la déplie en «trois activités humaines fondamentales: le travail, l'œuvre et l'action»⁷, tout en admettant que toutes les activités humaines ne se résument pas à ces trois-là. Parmi ces autres activités, il y a les «bonnes œuvres», c'est-à-dire l'agir moral ou encore le bien en acte (*das tätige Gut*). Mais comme l'objectif du livre est de déterminer la «signification politique»⁸ du travail, de l'œuvre et de l'action, Arendt annonce qu'elle n'en traitera pas. Il est vrai que le statut du bien en acte dans *Condition de l'homme moderne* est difficile

³ Arendt 1981a, 28.

⁴ Leibovici, Roviello 2017, 276.

⁵ Arendt 2012 (ci-après CHM), 62.

⁶ *Ibidem*, 73. *Was wir eigentlich tun, wenn wir tätig sind* (Arendt 1981b, 12).

⁷ CHM, 65.

⁸ *Ibidem*, 121.

à établir au regard de la tripartition favorisée dans le livre. Est-il du travail, de l'œuvre ou de l'action, est-il les trois à la fois ou ne relève-t-il d'aucune de ces catégories?

Arendt met souvent en garde contre l'irruption du Bien dans la sphère politique et constate qu'un projet politique qui se donne pour but de faire directement le bien encourt le risque de se renverser en criminalité. Plus fondamentalement elle s'inspire de Machiavel pour qui «le critère de l'action politique» n'est pas le bien mais «la gloire» et elle ajoute: «comme pour l'Antiquité classique»⁹. Arendt est-elle pour autant une amoraliste, comme certains de ses commentateurs l'ont regretté? Procède-t-elle à une esthétisation de la politique, autre reproche fréquent? Ou encore nous conduit-elle à exclure toute motivation morale de l'action politique? En tenant compte de son questionnement à partir du procès de Jérusalem, devons-nous alors dire que la conscience morale n'intervient en politique que de façon négative pour y reconnaître le mal ou sa menace? Je ne le pense pas. Non seulement rien n'exclut que la morale fasse partie des motivations de l'action, ni non plus que des *principes* moraux puissent être aussi des principes politiques. À certaines conditions toutefois.

I. LE CRITÈRE POLITIQUE DE LA GLOIRE REQUIERT LA PUBLICITÉ

La gloire ou la grandeur d'une action révèle son caractère extra-ordinaire, qu'elle ait été victorieuse ou vaincue. Un tel critère est incompréhensible sans une dimension d'espace public d'apparence où «tout ce qui paraît peut être vu et entendu de chacun»¹⁰, à la différence du domaine privé où sont menées des activités originellement liées aux processus vitaux qui n'ont aucun besoin de paraître à tous, voire qui doivent être protégées d'une telle mise en lumière. L'espace public est au milieu de nous, entre nous et multilatéral: il n'a pas de centre, ce qui y paraît est vu et entendu de toutes parts. En le rattachant au «monde commun», Arendt ne veut pas indiquer une quelconque nature pré-existante ou une identité déjà partagée. Le «commun» est l'*inter-esse*, l'«entre» qui nous «relie et (nous) sépare en même temps», qu'il soit fait des «objets fabri-

⁹ *Ibidem*, 121.

¹⁰ *Ibidem*, 99 (trad. modifiée).

qués de mains d'hommes (ou des) relations qui existent entre les habitants de ce monde fait par l'homme»¹¹. Il a la matérialité d'un «lieu de rencontre», d'un socle (*a common meeting ground*), d'une extériorité par rapport à chacun d'entre nous, tel un point de convergence que nous visons à partir de nos différentes localisations et d'où résulte une «variété de perspectives»¹². Aucun point de vue ne vient surplomber les autres ici¹³, «l'entre-deux [...] commun» n'apparaît qu'à partir de la perception ou *doxa* propre à chacun et chacune, constituée de «la part (qu'il ou elle) prend au monde (et) de la manière dont le monde tout entier (lui) apparaît»¹⁴. Mais c'est seulement quand ces différentes *doxai* sont exprimées verbalement à l'occasion d'un échange de paroles «l'un avec et (éventuellement) contre les autres»¹⁵ mais surtout «sur quelque chose (de) commun»¹⁶ que «ce qui s'exprime dans le «sur» [...] est le fait que nous avons le monde en commun, le fait que nous habitons ensemble la terre»¹⁷, sans que la convergence des intentions n'en revienne à l'imposition d'une seule et unique perspective.

Ces caractéristiques de la publicité se retrouvent dans l'action politique, mais en rester là nous entrainerait vers une conception de type habermassien, selon laquelle l'espace public consiste en une confrontation de discours ou d'argumentations. S'il est vrai que pour Arendt, «la plupart des paroles et des actes sont [...] *au sujet de* quelque réalité objective du monde», paroles et actes révèlent en même temps «l'agent qui agit et qui parle»¹⁸, ils manifestent clairement aux

¹¹ *Ibidem*, 101.

¹² *Ibidem*, 105.

¹³ «L'entre-deux se produit au sein de la pluralité en tant que domaine purement humain, et non pas idéal, [...] il n'est, en tant que tel, ni prévisible, ni maîtrisable par l'Idée» (Arendt 2005, décembre 1952, 302).

¹⁴ *Ibidem*, juillet 1953, 433. Arendt ajoute ici une précision importante: «dans l'écoute, je fais l'expérience du monde tel qu'il apparaît à partir d'autres points de vue».

¹⁵ *Ibidem*, juillet 1953, 434.

¹⁶ *Ibidem*, juin 1952, 237.

¹⁷ *Ibidem*, juin 1952, 237. Il faudrait compliquer cette perspective en introduisant la possibilité du malentendu, inhérente à la convergence des intentions vers un commun qui n'apparaît qu'au travers des *doxa* particulières.

¹⁸ CHM, 206. Les italiques sont dans le texte.

autres et pas à lui-même «qui» est cet agent¹⁹. L'action est toujours pour Arendt «agir-et-parler», mais l'agir, c'est-à-dire l'initiative qui introduit de la nouveauté dans le monde, est en affinité plus directe avec le «fait de la naissance», comme est plus directe «l'affinité entre la parole et la révélation» du qui. D'un côté, la parole a, selon Arendt, une place prépondérante dans le couple agir-parler: s'il est toujours possible de «percevoir (l'acte de quelqu'un) dans son apparence physique brute sans accompagnement verbal, l'acte ne prend un sens que «par la parole dans laquelle l'agent s'identifie comme acteur, annonçant ce qu'il fait, ce qu'il a fait, ce qu'il veut faire»²⁰. Mais, d'un autre côté, s'il est vrai que «le sens de la politique est la liberté»²¹, c'est par l'agir «à qui revient de prendre un nouveau commencement, d'inaugurer quelque chose de neuf, [...] de commencer soi-même une chaîne»²² que la liberté vient spécifiquement au monde.

On comprend mieux dès lors la conclusion du premier sous-chapitre du chapitre V de *Condition de l'homme moderne* consacré à l'action: «En raison de sa tendance inhérente à dévoiler l'agent autant que l'acte, l'action veut la lumière éclatante que l'on nommait jadis la gloire et qui n'est possible que dans le domaine public»²³. Tout en retrouvant le sens grec du mot *doxa* («opinion mais aussi splendeur et renommée»²⁴), Arendt parvient à énoncer un tel critère grâce à un double geste de réappropriation des catégories aristotéliennes. On peut dire, avec Dana Villa, qu'elle commence par déconstruire «en profondeur le contexte téléologique duquel (l'idée de *praxis* dans sa distinction d'avec la *poiesis*) a émergé» pour arriver à «séparer l'*energeia* des images de production ou de croissance qui avaient fini par faire d'elle le concept téléologique par excellence»²⁵. Arendt restitue ainsi l'*energeia* en tant que puissance (*dunamis*) en

¹⁹ Le «qui» est «caché à la personne elle-même», il est «implicite en tout ce que l'on fait et tout ce que l'on dit» et n'apparaît que si nous nous manifestons aux autres. *Ibidem*, 203-204.

²⁰ *Ibidem*, 202-203. «Il n'y a pas d'activité humaine qui ait autant que l'action besoin de la parole».

²¹ Arendt 1995, 48.

²² *Ibidem*, 52.

²³ CHM, 204.

²⁴ Arendt 1986a, 86.

²⁵ Villa 2008, 109, 107.

acte, actualité «épuisant dans l'action elle-même (sa) pleine signification»²⁶. De là, reprend Dana Villa, elle «pense l'action dans ce qu'on pourrait appeler une ontologie de la performativité»²⁷. L'action donne à l'homme agissant l'occasion d'exercer des «vertus ou *aretai*»²⁸, à l'image d'un acteur de théâtre ou d'un flutiste recherchant une perfection d'exécution, une excellence qui ne peut leur être reconnue que s'ils jouent en public. Ce faisant Arendt met entre parenthèses la connotation morale de la notion aristotélicienne d'*aretai* lorsqu'elle concerne l'action politique. En effet, bien qu'Aristote distingue, d'une part, l'excellence de l'homme de bien de celle du citoyen et, d'autre part, la prudence, comme sagesse proprement politique, de la théorie, il n'empêche que, comme le fait remarquer Leo Strauss, «la prudence est cette espèce de connaissance qui est inséparable de la «vertu morale» et que, pour Aristote, la cité est «au service de la pratique des vertus morales»²⁹. De plus, faisant fond sur un passage de la *Poétique* dans lequel Aristote définit la tragédie comme «la représentation d'une action», Arendt remarque que le mot *megathos* – qu'elle traduit par grandeur – vient qualifier et l'action tragique et un peu plus loin la beauté. L'action se distinguant du «commun», le critère de la grandeur est pour Aristote – mais n'est-ce pas plutôt pour Arendt? – en même temps un critère de beauté: dire d'une action qu'elle est grande c'est aussi dire qu'elle est belle³⁰.

²⁶ CHM, 225. Dans une note de la page suivante, Arendt rappelle le lien étroit entre «les deux concepts d'*energeia* et d'*entelekhia* (comme) pleine réalité (n'ayant) d'autre fin que soi-même» (*Ibidem*, 226).

²⁷ Villa 2008, 108.

²⁸ CHM, 226. D'une manière générale comme le rappelle Arendt dans «Qu'est-ce que l'autorité?», l'*aretè* grecque a un sens «moralement neutre», in *La Crise de la culture* – ci-après CC –, in Arendt 2012, 714.

²⁹ Strauss 1987, 37 et 40.

³⁰ CHM, 225, note 1. Arendt se réfère ici à *Poétique*, 1450 b 25 pour «la représentation d'une action» et à 1450 b 34 sq. pour la beauté. Il est probable que les traductions de la *Poétique* auxquelles Arendt a eu recours traduisent *megathos* par *greatness* ou *Grösse*. Pourtant, la traduction française donne «étendue» pour *megathos* : «la tragédie consiste en la représentation d'une action menée à son terme, qui forme un tout et a une certaine étendue ; car une chose peut bien former un tout et n'avoir aucune étendue». Et plus loin : «la beauté réside dans l'étendue et dans l'ordonnance», 59). Dans ce cas, le mot *megathos* n'a rien à voir avec quoi que ce soit d'extra-ordinaire mais avec l'idée d'une certaine durée de l'action que l'on doit retrouver dans sa représentation tragique.

Ces opérations de réappropriations d'Aristote (l'action comme *praxis* et non comme *poiesis*, l'*arete* comme excellence coupée de sa dimension morale) font penser à la façon dont Machiavel s'inscrit dans le courant de l'humanisme civique – qui revient à l'Aristote des *Politiques* ou de *L'Éthique à Nicomaque* pour valoriser le *vivere civile* – tout en contestant l'idée aristotélicienne défendue par ses contemporains selon laquelle, à rebours de la tradition augustinienne, le *vivere civile* peut en même temps être une vie moralement bonne. Rétablissant une passerelle entre Aristote – et plus largement entre les Grecs – et Machiavel, Arendt attire l'*energeia* aristotélicienne dans les parages du «concept machiavélien de *virtù*, l'excellence avec laquelle l'homme répond aux occasions que le monde lui révèle sous la forme de la *fortuna*». Et elle ajoute que «son sens est rendu de la meilleure façon par «virtuosité», c'est-à-dire la perfection que nous attribuons aux arts d'exécution (différents des arts créateurs de fabrication) où l'accomplissement consiste dans l'exécution même et non dans un produit fini qui survit à l'activité qu'il a amené à l'existence et qui en devient indépendant»³¹. Si la «métaphore» des arts d'exécution convient à la politique, c'est parce qu'aucune dimension de virtuosité ne saurait être reconnue à une action sans «la présence d'autres hommes»³² à qui elle apparaît, sans une dimension de publicité.

C'est la raison pour laquelle la première vertu politique est le courage, qu'Arendt ne définit pas directement comme un affrontement avec la mort mais comme la hardiesse de quitter son abri privé, de «faire voir qui on est, (de) se dévoiler, de s'exposer»³³. On le trouve exemplarisé par Homère avec la figure d'Achille, mais le courage est aussi la *virtù* dont ont fait preuve les *condottiere* de Machiavel pour passer soit du statut «d'homme privé à Prince», soit «d'une condition médiocre à la grandeur», par de grands exploits qui leur apportèrent la gloire³⁴. Arendt est aussi attentive à l'éloge que Machiavel fait d'un autre type de «grand ouvrage» que celui qu'on peut attribuer à des *condottiere* devenus princes, celui d'hommes comme Lycurgue ou Solon qui «sont arrivés au plus haut degré de gloire (et) qui, par leurs lois et leurs institutions, ont réformé les républiques et les royaumes. Les louanges qu'ils ont de toutes parts obtenues les

³¹ Arendt 2012, «Qu'est-ce que la liberté?», in CC, 726-727.

³² *Ibidem*, 727.

³³ CHM, 209.

³⁴ Voir *ibidem*, 87. La première citation de Machiavel est extraite du «Prince», VII, 304 et des «Discours sur la première décade de Tite-Live», XIII, 546, in Machiavel 1992.

ont placés immédiatement au-dessous des dieux»³⁵. D'une manière générale, pour être dite belle ou glorieuse, une action doit avoir été vue et admirée par ses contemporains, mais elle n'atteindrait pas ce statut si ces derniers n'avaient pas raconté ce qu'ils ont admiré à d'autres éloignés par la géographie mais aussi par l'époque. Si la transmission peut être orale, c'est la transmission écrite qui assurera la mémoire des actions de la façon la plus solide. Mais cette mémoire ne peut être garantie que si une cité perdure, et plus radicalement si l'humanité n'est pas détruite. À la différence du salut de l'âme qui suppose l'éternité de Dieu, la gloire civique dépend de facteurs strictement humains.

Avant de nous demander si en louant ainsi les grandes actions Arendt – et Machiavel – rompent la relation entre morale et politique, constatons que la grandeur ne concerne pas seulement des individus renommés. Dans *Condition de l'homme moderne*, Arendt consacre plusieurs pages à la «gloire d'Athènes» célébrée dans l'Oraison funèbre de Périclès que rapporte par Thucydide³⁶, cité qui donne à ses acteurs l'occasion «d'être vu(s) et entendu(s) et [...] de paraître devant le public de (leurs) semblables»³⁷. Dans un texte datant de 1944, elle avait publié un article intitulé *Pour l'honneur et la gloire du peuple juif*, pour rendre hommage à l'insurrection du ghetto de Varsovie, déclenchée par une poignée de jeunes femmes et de jeunes hommes avec pour seul espoir qu'un jour, quelque

³⁵ Machiavel 1837, 287. Arendt cite ce passage de Machiavel dans «De la révolution», trad. M. Berrane et J.-H.F. Hel-Guedj, in Arendt 2012, 511.

³⁶ CHM, 225. À consulter le décryptage de l'Oraison funèbre par Nicole Loraux, on se rend compte que Périclès fait surtout l'éloge de la «belle mort» au combat des citoyens-soldats et relève l'ambition hégémonique d'Athènes sur les autres cités, dimensions laissées de côté par Arendt (cf. *L'invention d'Athènes*, Paris, coll. «Critique de la politique», Payot, 1993). Par ailleurs Arendt cite l'«immortel souvenir (*mnemeia aidia*) (des) actes bons et (des) actes mauvais d'Athènes (*Histoire de la guerre du Péloponèse*, II, 41, cité CHM, 225). Mais dans la traduction de Nicole Loraux, il s'agit de «maux et de biens (*mnemeia kakôn te kai agathôn*)», c'est-à-dire des choses bonnes et des choses mauvaises qui sont arrivées aux Athéniens, alors qu'en mentionnant des actes bons et mauvais, la traduction dont dispose Arendt laisse entendre qu'il s'agit de ce que les Athéniens auraient fait aux autres. La traduction de Jacqueline de Romilly (Paris, «Bouquins», Laffont, 1995, p. 267), est la même que celle de NI Loraux. En fait elle correspond mieux à ce qu'Arendt veut dire dans ce passage : «que le sens profond (de l'action) ne dépend pas de la victoire ou de la défaite» (CHM, 225).

³⁷ *Ibidem*, 218.

part, des hommes seraient encore en vie pour recueillir leur histoire au-delà de la mort certaine qui les attendait³⁸. En 1958, juste après la publication de *The human condition*, Arendt ajoute un chapitre sur la révolution hongroise à la réédition des *Origines* où on lit que «ce fut un authentique événement dont la dimension est indépendante de la victoire ou de la défaite; la tragédie qu'il provoqua en conforte la grandeur»³⁹. L'enjeu ici est de faire entendre que le sens d'une action ne saurait se confondre avec le sens de l'histoire et que ce sont justement les causes vaincues, pour autant qu'elles s'inscrivent dans une histoire de la liberté et de la dignité humaine, qui demandent le plus d'être préservées de l'oubli, comme si leur récit pouvait faire sens pour nous, malgré le temps qui nous en sépare. *Victrix causa deis placuit, sed victa Catonis*⁴⁰. Ce qui ne veut pas dire que les causes qui eurent le bonheur de réussir ne valent pas aussi d'être remémorées.

II. NI ÊTRE BON, NI ÊTRE TOUJOURS TENU POUR BON

«Machiavel: ce grand homme»⁴¹

Si l'action et la parole requièrent le domaine public pour atteindre la gloire ou l'honneur, «il ne s'ensuit nullement que le domaine privé soit le lieu réservé (à ce qui est) honteux», car il accueille «une importante variété de l'action (*action, Handlen*) humaine», les «bonnes œuvres (*good works, das Tun guter Werke*)»⁴². Étrange formulation qui mélange des catégories qu'Arendt mettra tant de soin à distinguer dans les chapitres qui suivent immédiatement le chapitre II de *Condition de l'homme moderne* intitulé «Le domaine public et le domaine privé». Il y aurait donc de l'action dans le domaine privé qui, de plus, consisterait en «œuvres»? De l'action sans publicité? Rien de tel qu'un exemple pour nous

³⁸ cf. Arendt 2011, 343-345.

³⁹ Arendt 2002, «Réflexions sur la Révolution hongroise», 896.

⁴⁰ Exergue placée par Arendt sur la page restée blanche où elle aurait dû entamer la rédaction de la troisième partie de *La Vie de l'esprit*. Sur cette phrase de Lucain et son sens pour Arendt, voir le chapitre «Caton et les invictorieux. La cause vaincue des révolutions», in Tassin 2012.

⁴¹ Montesquieu, cité par Arendt, in Arendt 2005, vol. 1, VII, décembre 1951, 74.

⁴² CHM, 117-118.

le faire saisir. Comme Arendt l'écrira bien plus tard, de la même manière que l'histoire d'Achille nous permet de «juger [...] qu'un acte est courageux», de même «si nous disons de quelqu'un qu'il est bon nous avons derrière la tête l'exemple (de) Jésus de Nazareth»⁴³.

En réalité, Arendt qualifie l'activité de Jésus comme elle qualifie l'action: comme «parole et action». Parole, au sens où un enseignement accompagne le bien qu'il fait – le don aux nécessiteux, le soin des malades, le pardon – et lui donne sens, un sens cependant paradoxal au regard des caractéristiques de l'action elle-même. D'un côté, la bonté est une activité, qui, comme l'action, manifeste le principe qui l'inspire: «l'amour actif du bien»⁴⁴. Le bien y est poursuivi pour lui-même, la bonté est non instrumentale, le bienfaiteur n'attend pas de rétribution ou de reconnaissance de la part du bénéficiaire. Comme les autres activités de la *vita activa*, elle «ne quitte pas le monde» et, comme l'homme d'action, l'homme qui fait le bien «vit avec les autres et pour les autres»⁴⁵. C'est d'ailleurs du fait de cette orientation que, malgré l'expression en français de bonnes œuvres, faire le bien n'est pas une œuvre au sens qu'Arendt donne à ce terme, dans la mesure où soulager, soigner, réconforter, procure du bien-être à l'autre sans laisser de trace tangible, pas même dans la mémoire du bienfaiteur. En cela Jésus de Nazareth en sait plus en matière d'action qu'Aristote lorsque ce dernier considère le bien qu'un bienfaiteur fait à un bénéficiaire comme une «œuvre, un *ergon*» comparable à un poète qui aime ses poèmes⁴⁶.

⁴³ Arendt 1991, 125-126. Ces pages sont intéressantes pour saisir le rôle central de l'exemple dans la théorie politique d'Arendt. Si elle en aborde le rôle pour creuser le jugement réfléchissant selon Kant – et par là sa propre théorie du jugement –, elle indique aussi que l'origine des concepts des sciences politiques n'est pas purement théorique mais qu'elle est «restreinte», qu'elle provient de situations particulières. Il faudra alors un processus d'exemplarisation pour «saisir dans le particulier ce qui vaut au delà de l'unicité de l'événement» (*ibidem*), que ces exemples soient bons ou mauvais. Dans les textes d'Arendt, ils sont très nombreux, qu'ils soient tirés de l'histoire (les personnalités illuminantes de *Vies politiques*, mais aussi Lawrence d'Arabie, Robespierre, Eichmann) ou de la littérature (*Billy Bud marin* de Melville, *Le Grand inquisiteur* de Dostoïevski, *Au cœur des ténèbres* de Conrad, etc.).

⁴⁴ Arendt 2012, «De la révolution», 397. Sur la notion de principes, voir *infra*, 12 sq.

⁴⁵ CHM, 120, 121 (trad. légèrement modifiée).

⁴⁶ *Ibidem*, p. 217. Voir Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IX, 1168 a 2.

D'un autre côté, la bonne action est aux antipodes de la belle action, car elle se détruirait elle-même comme bonne si elle s'effectuait en public, si elle était «vue de toutes parts», si les mots qui s'y prononcent éventuellement étaient audibles de tous. Avant de parler, le bienfaiteur doit savoir écouter et s'il parle c'est pour reconforter ou consoler, mais certainement pas pour argumenter ou parler «à l'autre d'une chose qui présente un intérêt (*interest*) pour l'un et l'autre parce qu'elle est entre eux (*inter-est*)»⁴⁷. C'est la raison pour laquelle Jésus se tait dans *Le Grand inquisiteur* et que Billy Bud bégaie. De plus, non seulement Jésus enseigne: «n'allez pas faire le bien avec ostentation pour être vus des hommes», mais il enseigne aussi: «que ta main gauche ignore ce que fait ta main droite». En d'autres termes: «quiconque s'observe en train d'accomplir une bonne action cesse d'être bon». Aucune gloire ne doit revenir à celui qui a bien agi, la vertu chrétienne est par excellence humilité, l'attention du bienfaiteur doit être dirigée vers l'autre et ne jamais revenir à soi. En cela si une activité peut être qualifiée de bonne, l'enseignement «Pourquoi m'appelles-tu-bon? il n'y a de bon que Dieu seul», signifie que «nul ne peut être bon»⁴⁸. L'homme qui fait le bien est «épris du bien» mais s'il recherche le bien c'est qu'il ne le possède pas, de même que le philosophe aime la sagesse parce qu'elle lui manque. En fin de compte, la vie de l'«homme épris du bien» est une vie vécue dans l'isolement, au sens où il ne se manifeste pas, n'apparaît ni aux autres ni à lui-même. Ici le parallèle avec le philosophe s'arrête, car il ne vit même pas en compagnie de lui-même. Sa vie est *wordlessness*, sans monde, acosmique, elle «contredit si nettement la condition humaine de pluralité qu'elle devient vite intolérable et qu'il lui faut la compagnie de Dieu, seul témoin imaginable des bonnes œuvres»⁴⁹, seule façon de ne pas sombrer dans le désespoir. L'«homme épris du bien» est par excellence une figure religieuse, dont Jésus de Nazareth représente une épure idéalisée.

À partir de ce fil conducteur chrétien, Arendt nous donne étrangement à penser qu'au fond Machiavel reste fidèle à l'enseignement de Jésus en tirant, contre

⁴⁷ Arendt 2012, «De la révolution», 401.

⁴⁸ CHM, 118-119. «Pour toi, quand tu fais l'aumône, que ta main gauche ignore ce que fait ta main droite, afin que ton aumône soit secrète; et ton Père qui voit dans le secret, te le rendra» (Matthieu: 6, 5-6). Sur l'importance du «Père qui voit dans le secret», voir *infra* p. 11.

⁴⁹ *Ibidem*, 120.

l'Église de son temps, les conséquences logiques de ce qui arrive quand un «homme épris du bien» veut être vu comme bon de tous côtés, publiquement: «le bien qui sort de sa réclusion pour jouer un rôle public cesse d'être bon, il se corrompt intérieurement et partout où il va porte sa corruption»⁵⁰. Mais au lieu d'en tirer la conclusion qu'il faut s'abstenir d'intervenir dans les affaires publiques, Machiavel poursuit la réhabilitation humaniste du *vivere civile*, tout en examinant le danger qu'il y aurait, pour le *vivere civile* lui-même, à considérer les vertus morales comme des vertus directement politiques. Une première façon d'aborder le danger d'une telle confusion est pragmatique: si l'on suit la consigne chrétienne d'être bon en toute circonstance, et qu'il est par exemple «mal de médire (*è male dir male del male*) de ceux qui gouvernent mal [...] cette engeance, écrit Machiavel, [...] continue à faire le pire qu'elle peut faire (*il peggio que possono*)»⁵¹. Arendt restitue «*è male dir male del male*» par l'injonction de «ne pas résister au mal». Directement importée en politique, elle a pour conséquence que «les princes scélérats font tout le mal qu'ils veulent»⁵². C'est au contraire pour éviter la propagation du mal politique qu'il faut lui résister, même si en y résistant on risque d'en commettre soi-même.

Plus fondamentalement le danger de la confusion entre morale et politique provient d'une méconnaissance de la nature même de la politique. Ici Arendt crédite le Florentin d'avoir compris qu'en politique «seules les apparences et non l'être «vrai» – ou ce que tu es – «comptent». Il ne suffit pas d'être bon, il faut, selon le vocabulaire de Machiavel – être *tenu pour* bon. Ce qui signifie que ton action est publique, qu'elle se déroule au vu et au su de tous, qu'elle a besoin du soutien des autres qui, il faut le préciser au-delà d'Arendt, sont travaillés par une division consubstantielle à la société qui configure pour une bonne part la *fortuna* à laquelle l'action doit répondre. En fonction de quoi celui qui voudrait, par exemple, se vouloir généreux en toute circonstance et indistinctement peut tout à fait engendrer la dissension et la violence de ceux qui n'en auront pas bénéficié, car on ne peut pas être généreux avec tout le monde à la fois. Au bout du compte, une bonne réputation risque toujours de se retourner en son contraire.

⁵⁰ *Ibidem*, 120.

⁵¹ Machiavel 1837, “Discours sur la première décade de Tite-Live”, Livre III, chap. 1, 610 (trad. modifiée).

⁵² CHM, 121. Ce passage est présenté comme une citation des *Discorsi*, sans référence à une édition précise. Arendt doit citer de tête.

C'est pourquoi tu dois chercher à paraître «ce que tu souhaiterais être»⁵³, c'est-à-dire à *être tenu* pour bon, libéral, généreux, etc., quitte à apprendre, s'il le faut, à ne pas être tout ça, en mettant en œuvre ta virtuosité plutôt que ta vertu morale. Et si, tout en ayant assumé des actions qui, sur le moment, ne te font pas apparaître comme bon, tu consolides la cité, c'est-à-dire le cadre stable qui rend possibles les actions futures, c'est alors que tu récolteras pour toi la gloire et le renom. Ce que tu es est une autre affaire et n'a pas d'importance pour le monde. Pourtant Machiavel ne bouleverse pas les évaluations morales. Bien qu'il soit nécessaire dans certaines circonstances d'agir en osant ne pas paraître bon, il part du principe qu'il vaut toujours mieux le paraître car c'est ce que les hommes, qui partagent ces critères et Machiavel avec eux, attendent. La contrepartie en est qu'il faut absolument éviter d'être enfermé dans une réputation de cruauté ou de fauteur de mal, ce qui engendrerait une situation irréversible: la haine.

Cependant, si l'on suit l'interprétation d'Arendt, Machiavel ne va pas jusqu'à dire qu'être et paraître coïncident. Pour lui «celui-qui-est-et-celui-qui-parait demeurent séparés [...] au sens où celui-qui-est ne peut apparaître dans son être véritable que devant Dieu»⁵⁴. Il a intégré le «et ton Père qui voit dans le secret te le rendra» de Jésus, ce dernier nommant «hypocrites» ceux qui qui font l'aumône en allant le «claironner [...] afin d'être glorifiés par les hommes» (Matthieu 6: 1-6). L'histoire politique a vu pourant sévir une autre notion d'hypocrisie détachée de toute référence à un «Père qui voit dans le secret» et qui mettait en évidence par la négative qu'«en politique, plus que nulle part ailleurs, nous n'avons aucune possibilité de distinguer l'être de l'apparence (qui sont) réellement une seule et même chose». Ainsi Robespierre a non seulement «assimilé la vertu aux qualités du cœur» – dont la compassion pour les malheureux en particulier – mais il a voulu que ces qualités soient la source directe de la vertu politique et surtout qu'elles soient visibles, publiques. Il l'a voulu pour lui-même en s'efforçant de «faire étalage de sa vertu et (d')ouvrir son cœur» mais aussi comme une exigence à l'égard des autres. Quand la certitude d'un «Père qui voit dans le secret» tombe, c'est le règne du souçon qui commence: car comment être certain que cet autre n'est pas, tel Tartuffe, un simulateur, lui qui s'affiche avec tant d'éloquence et d'ostentation comme un patriote sincère et dévoué, ou comme celui qu'anime

⁵³ Arendt 2012, «De la révolution», 414.

⁵⁴ *Ibidem*, 416.

exclusivement l'amour pour un peuple naturellement honnête et sincère ? Comment être certain que les vertus exhibées ne sont pas des masques sous lesquels fermentent d'horribles vices ? Commence alors une «chasse aux hypocrites», une féroce volonté de faire tomber les masques, de découvrir la vraie motivation, la trahison derrière la vertu affichée. «Tout effort, écrit Arendt, pour rendre la bonté publiquement manifeste débouche sur l'apparition du crime et de la criminalité sur la scène publique»⁵⁵. Soupçonné de trahison, chacun devient potentiellement dangereux, mais plus on élimine de traîtres, plus il en reste d'autres à éliminer, on est pris dans un engrenage illimité et dévastateur⁵⁶.

III. LES PRINCIPES D'ACTION OU CE QUI DE LA MORALE PEUT PASSER DANS LA POLITIQUE

En dissociant ainsi la morale de la politique, en accentuant le rôle de la grandeur comme critère de l'action tout en «insistant, comme le fait remarquer Dana Villa, sur les qualités antipolitique et acosmique de la vie morale»⁵⁷, en marginalisant la moralité pour mieux saisir la spécificité de l'action politique, Arendt ne joue-t-elle pas avec le feu ? Quand elle écrit que la grandeur consiste à «franchir les bornes communément admises pour atteindre l'extraordinaire où plus rien ne s'applique de ce qui est vrai dans la vie quotidienne»⁵⁸, toute relation entre morale et politique n'est-elle pas dangereusement rompue ?

On pourrait répondre en revenant au chapitre VIII du *Prince* dans lequel Machiavel constate qu'Agatocle de Sicile qui a pourtant fait montre de courage a peut-être réussi à se maintenir au pouvoir, mais enlever que son souvenir dans la mémoire des hommes n'atteindra jamais la gloire tant «sa bestiale cruauté et

⁵⁵ *Ibidem*, 410-411.

⁵⁶ Arendt nous met en garde contre la tentation d'assimiler rapidement «la terreur de la vertu instaurée par Robespierre» avec les purges du parti bolchévique en Urss. Pour Robespierre «il s'agissait d'arracher le masque du traître déguisé, non d'affubler du masque du traître des individus choisis arbitrairement (les «ennemis objectifs») afin de créer les personnages requis pour la sanglante mascarade d'un mouvement dialectique» (*ibidem*, 413).

⁵⁷ Villa 2008, 114.

⁵⁸ CHM, 225.

inhumanité» a été grande⁵⁹. La gloire est peut-être ce que recherche l'acteur, mais il n'en maîtrise pas la reconnaissance, car elle se heurte aux critères moraux de ceux dont cette reconnaissance dépend. Commentant ce passage, Arendt note que pour Machiavel «le mal échappe à la gloire autant que le bien». Il faut préciser: pour des raisons différentes. «Le mal qui sort de son repère», c'est-à-dire la criminalité tyrannique, détruit directement le monde commun, isole les hommes en faisant régner la peur, alors que le bien en acte rendu public «se corrompt lui-même»⁶⁰. Convertie en vertu politique, en norme de comportement, «la bonté au sens absolu»⁶¹, le souci d'être bon en toute circonstance, en revient à laisser les tyrans commettre le mal. Cependant, prise dans le contexte de *Condition de l'homme moderne* qui cherche à retrouver les distinctions propres à la *vita activa* afin de réhabiliter la dignité de la politique, avec le totalitarisme en arrière-plan mais aussi les inquiétudes suscitées par le tour que prennent les sociétés contemporaines, cette argumentation laisse globalement intacte la distinction entre morale et politique et rend impensable une porosité possible entre ces deux domaines. Si l'on en reste là, «la stratégie d'Arendt, comme l'écrit D. Villa, pour sauvegarder l'autonomie de l'action et l'intégrité de la vie publique risque de dégénérer dans une politique de la démonstration héroïque ou, pire dans une célébration immorale de la grandeur comme moralité»⁶².

Concernant la signification politique des bonnes actions, qui engage plus généralement la question du rapport entre éthique et politique, Arendt, nous l'avons mentionné, avait annoncé qu'elle n'irait pas plus loin dans *Condition de l'homme moderne*. Aussi est-ce dans d'autres textes, dont l'ambition est moins directement théorique, motivés qu'ils sont par des événements ou des cas particuliers, qu'Arendt met ses catégories à l'épreuve pour en travailler les articulations, pour saisir ce qui de l'une passe dans l'autre.

Faisant l'éloge critique du mouvement étudiant de 1968, qu'il faut inscrire «au nombre des événements totalement inattendus de notre temps»⁶³, Arendt en dégage la double spécificité: «pour la première fois et depuis très longtemps,

⁵⁹ Machiavel 1837, *Le Prince*, 314.

⁶⁰ CHM, p. 121

⁶¹ *Ibidem*, 118.

⁶² Villa 2008, 112.

⁶³ Arendt 2012, “Sur la violence”, 933.

un mouvement politique s'est développé de façon spontanée et au lieu de se contenter de propagande, s'est lancé franchement dans l'action, et *qui plus est, dans une action presque exclusivement inspirée par des motivations morales*⁶⁴. Moral ici a le sens de «désintéressé»⁶⁵, dans l'acception ordinaire d'un décentrement, d'une orientation vers quelque chose ou quelqu'un d'autre que soi et son intérêt personnel. Cette orientation qui, comme nous le verrons plus loin, tire sa force de son caractère affectif voire passionnel, peut être suffisamment puissante pour inciter quelqu'un à agir, à s'exposer en public, à faire preuve de «courage moral». Ainsi la motivation du mouvement d'opposition à la guerre du Vietnam n'était pas un mal que les étudiants subissaient eux-mêmes mais celui qui était fait au peuple vietnamien. Une telle motivation était déjà perceptible quelques années auparavant quand, raconte Arendt, après avoir appris que le taux de salaire des agents de service de l'université était inférieur au minimum syndical, les étudiants de Berkeley s'étaient mis en grève pour en obtenir le relèvement. Le type de courage qu'ils manifestaient n'était cependant pas nouveau. Il était analogue à celui qui avait inspiré les dirigeants révolutionnaires qui, historiquement, «n'étaient jamais les opprimés et les humiliés eux-mêmes, mais des hommes qui ne pouvaient supporter que d'autres le fussent»⁶⁶. Des hommes et des femmes comme Rosa Luxembourg qui, dépourvue comme ses pairs juifs du groupe polonais de tout préjugé conventionnel, pratiquait avec eux une éthique faite d'égalité et de «respect mutuel», animés qu'ils étaient par «un sentiment universel d'humanité»⁶⁷. Mais, remarque Arendt, ces motivations morales, un «goût passionné pour la justice» voire la «compassion» que même Marx et Lénine éprouvaient, ont tout de suite été rejetées par Marx lui-même comme de la sentimentalité qu'il fallait garder pour soi afin de «se consacrer à la défense des intérêts purement matériels de la classe ouvrière», conformément à la doctrine des intérêts objectifs de classe⁶⁸. Ici Arendt valorise la possibilité d'une source morale de l'action, contre une théorie qui ne la considèrerait que comme la manifestation d'intérêts économiques, ce en quoi *mutatis mutandis* le marxisme rejoint le libéralisme économique. Quant à la sentimentalité, on se prend à penser

⁶⁴ *Ibidem*, «Politique et révolution», 989. Les italiques sont dans le texte.

⁶⁵ *Ibidem*, «Sur la violence», 933, 930.

⁶⁶ *Ibidem*, «Politique et révolution», 989.

⁶⁷ Arendt 1986b, 51.

⁶⁸ Arendt 2012, «Sur la violence», 930.

qu'un certain nombre de dérives criminelles des bolchéviks au pouvoir auraient été évitées s'ils y avaient davantage cédé.

Cependant, si la motivation est morale, voire si elle peut «colorer» l'action entière et lui donner sa spécificité, l'action est bien politique, car l'expérience dans laquelle les acteurs sont projetés quand ils agissent est irréductible aux motivations morales qui les ont incités à s'y risquer. La «participation à la vie publique» donne accès à une «dimension de l'expérience humaine qui, sinon, demeurerait inconnue» car impossible à éprouver dans le privé, «ce que le XVIII^e siècle avait appelé le «bonheur public»⁶⁹. La motivation morale ne pervertit l'action que si son exhibition devient son enjeu, alors que l'action transfigure la motivation, tout en la laissant transparaître à sa façon.

Lorsqu'une motivation est dite «morale» il ne faut pas la considérer comme quelque chose de purement subjectif. Certes, l'individu qui s'engage dans l'action politique le fait pour toutes sortes de motifs liés à son expérience personnelle, à son histoire familiale ou sociale, etc., mais telle n'est pas la question ici. Bien qu'inspirantes, portant à l'action et ressenties subjectivement comme des affects, les motivations morales ne sont pas de nature strictement psychologique ou biographique. Elles sont en rapport avec ce qu'Arendt appelle les principes de l'action qui «n'agissent pas à l'intérieur du moi comme les motifs [...] et s'inspirent pour ainsi dire de l'extérieur; et (qui) sont beaucoup trop généraux pour prescrire des buts particuliers». L'auteur sur lequel elle s'appuie sur ce point est Montesquieu, et cette référence vient atténuer ou compléter la seule approche de l'action en termes de virtuosité sans l'abolir pour autant: l'action ne manifeste pas seulement un acteur, elle manifeste aussi et *en même temps* des principes. Un principe n'est pas une idée générale que l'on se représenterait avant d'agir pour ensuite l'appliquer, il «devient pleinement manifeste dans le seul accomplissement de l'acte lui-même»⁷⁰, tout en restant valide au-delà de telle ou telle action qui le manifeste. Façon de dire que des principes ne sont vivants que dans la mesure où ils inspirent des actions.

Tout en s'insérant dans la question classique de la nature, c'est-à-dire de la «structure particulière», des régimes politiques ou «gouvernements», l'innovation de Montesquieu a été d'introduire un autre critère de différenciation des

⁶⁹ *Ibidem*, 989.

⁷⁰ Arendt 2012, «Qu'est-ce que la liberté?», 726.

régimes: leur «principe, ce qui (les) fait agir, [...] les passions humaines qui (les) font mouvoir»⁷¹. Deux points sont à relever: le premier est que les principes ne sont pas des injonctions abstraites, ils sont éprouvés subjectivement, affectivement, et font agir: ils sont la «source»⁷² de l'action; le second est qu'ils ne varient pas selon les individus, mais sont partagés par un grand nombre d'entre eux, gouvernés comme gouvernants, ils sont «généraux», sans être «universels». Arendt crédite ici Montesquieu d'avoir «introduit l'histoire et le procès historique dans les structures de gouvernement». Nul relativisme pour autant, car, à partir de cette historicité, Montesquieu s'élève à une compréhension éclairante en élaborant des «outils nécessaires»⁷³ pour l'effectuer, à savoir des notions générales (structure de gouvernement, principes d'action) applicables à des situations différentes, sans lesquelles on ne pourrait ni les analyser ni leur donner sens.

En fonction de sa classification des régimes Montesquieu avait identifié trois principes de gouvernement, chacun correspondant à un type d'affect: l'amour de l'égalité exprime la «vertu politique», principe de la république, la passion de la distinction exprime l'honneur, principe de la monarchie, et la crainte le principe de la tyrannie⁷⁴. De son côté, Arendt étend la notion de principe à d'autres régimes: «la liberté telle qu'on la trouvait à Athènes», mais aussi à des «groupes d'hommes» agissant dans le cadre d'un régime dont le principe est différent: «la gloire (dans) le monde homérique», la «justice» ou «l'égalité» au sens moderne de «la conviction de la dignité originelle de tous ceux qui ont un visage humain». Dès lors, poursuit-elle, le principe qui faisait agir dans tel ou tel régime peut soit susciter des actions dans un régime dont le principe n'est plus celui-là, comme la gloire du monde homérique au sein de la *polis* athénienne dont le principe était la liberté, mais il peut aussi devenir un «critère de jugement» dans un autre et l'action qu'il inspirera à certains groupes y aura un caractère oppositionnel,

⁷¹ Montesquieu 1979, *De l'esprit des lois*, I, Livre III, chapitre I, 143.

⁷² Arendt 1990, 92.

⁷³ *Ibidem*, 86, 92. Dans «Qu'est-ce que la liberté?», Arendt qualifie d'abord les principes de «généraux» et quelques lignes plus loin d'«universels» (726). La généralité conviendrait le mieux à ce qu'elle cherche à dire, car la validité des principes politiques est spécifique à une contexte historico-politique sans être individuelle. On retrouve cette question dans la façon dont Arendt traduit systématiquement le *allgemein* kantien de la troisième Critique par «général» et non «universel». Cf. le commentaire de M. Revault d'Allones, dans son «Essai interprétatif», in Arendt 1991, 231.

⁷⁴ Arendt 1990, 84.

comme par exemple la liberté dont les archives de l'antiquité gardaient la mémoire et que certains invoquaient en monarchie pour vérifier «si le roi a ou non outrepassé les limites de son pouvoir»⁷⁵.

La découverte par Montesquieu des principes qui font agir permet de penser un premier passage possible de l'éthique à la politique. Les principes, nous l'avons vu, sont la source de l'action, mais, associés à la structure du gouvernement, ils sont enracinés dans un «terreau commun», les mœurs dans le vocabulaire de Montesquieu, au sens de *mores*, des us et coutumes transmis par les traditions. Arendt reformulera cette notion en parlant d'expériences qui reposent sur «des éléments authentiques de la condition de l'homme sur terre»⁷⁶, chaque régime privilégiant tel ou tel élément tout en en secondarisant d'autres qui ne disparaissent pas pour autant. Ce terreau commun d'«orientations» éthiques, «comme la loyauté, l'honneur, la vertu, la foi» relève de la «sphère privée»⁷⁷, mais elles peuvent aussi inciter des hommes à agir politiquement, c'est-à-dire à se retrouver avec d'autres dans une action publique commune, celle-ci confrontant les acteurs à des questions qui se posent pas comme telles dans la vie morale. La différence entre les deux sphères n'en est pour autant pas annulée, d'où l'existence de conflits et des décalages permanents entre elles. Des hommes vertueux ne font pas nécessairement de bons citoyens. Mais ce qui a donné à un bon citoyen l'impulsion à agir peut tout à fait avoir été et continuer d'être de nature morale, à condition de ne pas oublier l'avertissement machiavélien d'oser ne pas être bon, auquel cas on oublierait que l'action politique engage la sphère publique d'apparence, avec les expériences et les conflits qui lui sont propres.

La gloire n'est donc pas le seul critère de l'action politique et Arendt n'y avait insisté que pour la netteté avec laquelle l'action y apparaissait. En tant que principe d'action, elle partage avec d'autres principes le fait que, comme eux, elle peut être publiquement invoquée. Le critère de publicité nous permettrait alors de penser un second passage possible de l'éthique au politique.

Pour établir ce point, il faut prolonger quelque peu la réflexion d'Arendt qui s'adosse aux interrogations de Kant sur la possibilité de concilier sa philosophie morale avec le problème de l'organisation de l'État, tout en sachant la vacuité

⁷⁵ Arendt 1995, 130-131.

⁷⁶ Arendt 1990, 92, 96.

⁷⁷ *Ibidem*, 91.

d'une position purement moralisante. Kant prend la question par un autre bout que celui qui a été le nôtre jusqu'à présent: que devient le bien lorsqu'il est érigé en vertu directement politique? Il distingue le registre moral du registre politique au point d'affirmer que la formulation du «problème de l'institution de l'Etat» vaut pour tout peuple, «même pour un peuple de démons»: les citoyens «exigent des lois universelles» alors même que «chacun incline secrètement à s'excepter», de sorte qu'il faudrait «agencer leur constitution d'une manière telle que [...] dans leur conduite publique, le résultat est le même que s'ils n'avaient pas eu de mauvaises intentions». Les démons, les hommes mauvais ne veulent pas le mal mais, souligne Arendt, ont «une tendance secrète à s'excepter»⁷⁸. Kant pense ici à l'organisation juridique, à l'arsenal de lois qu'il conçoit comme un système de limitations des libertés associé à un pouvoir de les contraindre afin de permettre la coexistence des hommes. Mais rendant possibles la compatibilité des conduites publiques, ce texte concerne aussi la politique car, commente Arendt, «ils ne pourraient agir publiquement car ils iraient ouvertement contre l'intérêt commun». Et elle conclut: «en politique pour autant qu'elle se distingue de la morale, tout dépend de la «conduite *publique*»⁷⁹. Dans cette Troisième conférence sur la philosophie politique de Kant, Arendt dégage le terrain pour arriver à l'innovation interprétative selon laquelle c'est dans la *Critique du Jugement* que l'on trouve la philosophie politique de Kant. C'est pourquoi après avoir cité le passage de Kant sur les démons elle déplore la façon dont Kant présuppose un «grand dessein de la nature» œuvrant derrière le dos des hommes agissants. Faute de quoi le peuple de démons s'autodétruirait»⁸⁰.

En réalité le commentaire d'Arendt reprend très exactement à un autre passage de *Vers la paix perpétuelle* qui ouvre une autre piste pour penser sinon un passage possible de l'éthique au politique, du moins un point commun entre les principes éthiques et politiques, ou maximes dans le vocabulaire de Kant (même si, contrairement aux principes, les maximes purement rationnelles sont formulées à l'écart de toute dimension pathologique). Ici la remarque d'Arendt selon laquelle la «publicité» est l'un des concepts clés de la pensée politique de

⁷⁸ Kant 1991, 105, cité par Arendt, in Arendt 1991, 36-37. La traductrice cite une autre traduction de Kant que nous.

⁷⁹ *Ibidem*, les italiques sont dans le texte d'Arendt.

⁸⁰ *Ibidem*, 38.

Kant⁸¹ prend toute sa force, car le test de la publicité est un point commun entre l'éthique et le politique. Il y a, selon Kant, un principe «*éthique*» qui dit que «*Toute action qui a trait au droit des autres hommes ou dont la maxime n'est pas compatible avec la publicité n'est pas de droit*». Ce principe est en même temps «*juridique*» puisqu'il concerne le «*droit des autres hommes*». Mais lorsque Kant précise en disant que la divulgation d'une telle maxime ferait nécessairement échouer mon propre dessein, car l'«*avouer publiquement*» susciterait «*immanquablement la résistance de tous à mon propre projet*», on peut dire que l'éthique pénètre dans le politique où s'agit de mener des desseins et de s'associer avec d'autres hommes⁸².

Nous pouvons dès lors revenir à des préoccupations arendtiennes. Que l'action soit morale ou politique, quiconque agit doit être en mesure de rendre compte des principes qui l'ont fait agir, et leur faire passer le test de la publicité. Il y aurait alors comme un *logon didonai*, un «*rendre raison*» qui serait exigible philosophiquement pour nos opinions – dans le sillage de Platon et d'Aristote – mais aussi moralement et politiquement pour nos actes. Arendt ne remarque-t-elle pas que l'origine politique de ce terme: rendre des comptes était ce que les citoyens d'Athènes exigeaient de leurs hommes politiques [...] Ils pouvaient être tenus pour responsables⁸³».

Eichmann refusa obstinément une telle démarche tout au long de son procès. Mais sa méchanceté n'était plus celle de «*l'homme mauvais [...] qui s'excepte lui-même*»⁸⁴, Kant lui supposant la reconnaissance secrète de la moralité dont il s'exceptait. Non seulement les motifs qui inspiraient Eichmann étaient ordinaires (progresser dans la carrière, bien faire son travail, vouloir faire mieux que les autres), mais aucun retour réflexif sur lui-même ne lui a jamais fait reconnaître ses agissements comme moralement condamnables, ni pendant ni après les événements, alors même qu'ils avaient pour conséquence de livrer des millions de civils au meurtre de masse. La conscience tranquille qu'il a affichée de bout en bout manifestait un effondrement moral généralisé, qu'Arendt avait déjà aperçu au moment de ses premiers travaux sur le totalitarisme. Elle

⁸¹ *Ibidem*, 38.

⁸² Kant 1991, 124-125. Les italiques sont dans le texte.

⁸³ Arendt 1991, 69.

⁸⁴ *Ibidem*, 36-37.

avait saisi que l'intention du totalitarisme avait été de chercher délibérément à détruire (ou à radicaliser une destruction déjà amorcée) les expériences fondamentales qui rendent possibles une existence politique et procurent le terreau d'où l'action tire sa source c'est-à-dire son principe. Lui était alors apparu ce qu'on pourrait appeler les conditions politiques de la conscience morale que Montesquieu avait repérées, attentif qu'il était aux situations dans lesquelles un gouvernement transgresse les lois d'un pays en abusant du pouvoir, empêche les citoyens d'agir, assèche pour ainsi dire leurs qualités politiques. Dans ce cas ce ne sont plus les lois qui règlent leurs actions, les seules règles qui subsistent sont «les mœurs et les traditions de la société»⁸⁵. Mais loin de penser que ces régulations peuvent se maintenir, tandis que le corps politique des citoyens est détruit, Montesquieu avance plutôt que «si par un long abus de pouvoir, si par une grande conquête, le despotisme s'établissait à un certain point»⁸⁶, la seule force de liaison des mœurs et des traditions ne suffirait pas et les mœurs s'effondreraient à leur tour, laissant les hommes privés d'orientation dans le monde, sans catégories pour juger leur présent.

Nous l'avons indiqué en introduction, les «questions morales» qu'Arendt envisagera de front pour la première fois à l'issue du procès Eichmann, repartent des cas où «certains ne s'inclineront pas»⁸⁷, comme si, même minoritaires, ils avaient conservé intacte leur aptitude à discerner le bien du mal, ce qui a parfois inspiré des actions dont il est très important que l'histoire ait pu nous être transmise. Par exemple celle d'Anton Schmidt, ce sergent allemand qui paya de sa vie «d'avoir fourni des faux papiers et des camions militaires» à la résistance juive. Cette histoire, écrit Arendt, projeta un «flot de lumière»⁸⁸ dans la salle d'audience du procès de Jérusalem. Elle raconte une action d'inspiration morale à laquelle le récit, même raconté longtemps après, confère une certaine gloire. D'inspiration morale⁸⁹, cette action est politique

⁸⁵ «Compréhension et politique», in Arendt 1990, 50.

⁸⁶ Montesquieu 1979, tome 1, Livre VIII, chapitre VIII, 250, cité par Arendt 1990, 50.

⁸⁷ Arendt 2002, 1243. Les italiques sont dans le texte.

⁸⁸ *Ibidem*, 1241, 1240.

⁸⁹ «On a retrouvé plus tard la lettre qu'Anton Schmidt envoya à sa femme en avril 1942, dans laquelle il lui écrivait: «Je n'ai fait qu'agir comme un être humain et je ne désirais faire de mal à personne»» (Leibovici, Roviello 2017, 303).

car elle aide la résistance juive. On pourrait la dire belle et non pas bonne, car elle n'est pas orientée vers la détresse d'un ou d'une autre. Le langage des insurgés du ghetto de Varsovie est, lui, directement politique. C'est le langage de Mordehaï Anielewicz, celui de la grandeur⁹⁰ auquel Arendt adhéra dans son texte de 1944. Marek Edelman, l'un des principaux dirigeants et l'un des rares survivants de l'insurrection, le reprend dans un premier récit fait en 1945, afin d'en propager la mémoire. Mais à l'occasion d'un entretien avec Hanna Krall en 1977, il revient sur la façon dont il avait mené son premier récit. Sans remettre en question l'héroïsme et le sens politique de l'action des combattants, il se rend compte que cette geste, qui célébrait le choix d'un «mourir publiquement sous les yeux du monde» avait occulté d'autres récits possibles d'actions menées dans l'obscurité de relations interpersonnelles sans nul souci de postérité ou de gloire, comme ce qu'avait fait Pola Lifszyc, une belle jeune fille qui aurait pu fuir du côté aryen mais qui «au dernier moment s'est glissée dans la foule pour pouvoir monter avec sa mère dans le wagon»⁹¹. Très impressionné par les questions posées par M. Edelman, Tzvetan Todorov les reformule en faisant jouer la distinction entre le plan moral et politique:

«Mordehaï attaque les patrouilles allemandes et se lance dans l'aventure de l'insurrection. (Pola) réagit au mal dans la sphère purement privée; lui choisit de se placer sur le terrain de l'action publique. Il est le seul à avoir hâté, ne serait-ce que faiblement, la défaite du nazisme; Pola, par sa soumission, a contribué à l'efficacité de l'extermination. [...] D'un point de vue politique l'attitude de Mordehaï est incontestablement préférable : il faut combattre le nazisme, et dans les conditions extrêmes du ghetto, cela veut dire qu'on doit tirer sur les soldats allemands [...]. Les actions morales ne se situent pas sur le même plan [...]. Elles ne conduisent pas à un meilleur régime, chose pourtant éminem-

⁹⁰ «Je sens que de grandes choses sont en train de se passer et que ce que nous avons osé faire est d'une grande, d'une immense importance (...). Avec l'aide de notre opérateur radio nous avons entendu l'extraordinaire reportage de radio Shavit sur notre combat. Que l'on se souvienne de nous au-delà des murs du ghetto nous donne du courage pour lutter (...). J'ai été témoin de la lutte magnifique, héroïque des combattants juifs», peut-on lire dans la dernière lettre écrite avant sa mort le 23 avril 1943 par le commandant Mordehaï Anielewicz (*The Last Letter From Ghetto Revolt Commander Mordecai Anielewicz, Warsaw*, https://www.yadvashem.org/odot_pdf/Microsoft%20Word%20-%20582.pdf).

⁹¹ Edelman, Krall 1983, 73, 99.

ment désirable. Mais elle incarnent une dimension de l'existence qui n'est pas moins essentielle. Elles rendent l'individu meilleur [...]. Elles apportent ce que le meilleur régime politique ne peut que rendre possible sans jamais engendrer: un surplus d'humanité⁹².

J'ai ôté de cette citation les passages dans lesquels Todorov met en concurrence les deux types de vertu pour accorder une valeur plus grande à celle d'une Pola par rapport à un Mordehaï. J'insisterai plutôt sur l'importance de retrouver après coup un maximum de récits évoquant des gestes analogues à ceux de Pola. Comme l'histoire d'Anton Schmidt, ces récits nous indiquent que «cette planète reste habitable pour l'humanité»⁹³, parce qu'ils témoignent qu'au cœur même du déchainement de destructivité déclenché par les nazis, les actions morales maintiennent le lien humain et par là le terreau d'où pourrait jaillir une source d'actions politiques futures.

BIBLIOGRAPHIE

- Arendt H. (1981a), *La vie de l'esprit. 1. La pensée*, trad. L. Lotringer, Paris, PUF
– (1981b), *Vita activa*, München-Zürich, Piper
– (1986a), “Philosophie et politique”, *Les Cahiers du Grif*, n. 33
– (1986b), “Rosa Luxemburg. 1871-1919”, trad. B. Cassin, in *Vies politiques*, Paris, Gallimard, «Tel»
– (1990), *La nature du totalitarisme*, trad. M.-I. B. de Launay, Paris, Payot
– (1995), *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil
– (2002), “Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal”, in *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, trad. A. Guérin, révisée par M.-I. Brudny et M. Leibovici, Paris, Gallimard, «Quarto»
– (2005), *Journal de pensée (1950-1973)*, vol. 1, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil
– *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, trad. M. Revault d'Allones, Paris, Seuil
– (2011), *Écrits juifs*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Fayard
– (2012), “Condition de l'homme moderne” (CHM), in *L'humaine condition*, Paris, Gallimard «Quarto»
Aristote (1980), *La Poétique*, trad. R. Dupont-Roc, J. Lallot, Paris, Seuil

⁹² Todorov 2003, 245-246.

⁹³ Arendt 2002, 1243.

- Edelman M., Krall H. (1983), *Mémoires du ghetto de Varsovie. Un dirigeant de l'insurrection parle*, trad. P. Li et M. Ochab, Paris, Editions du Scribe
- Kant E. (1991), "Vers la paix perpétuelle", in *Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée?, Qu'est-ce que les Lumières et autres textes*, trad. F. Proust, Paris, GF-Flammarion
- Leibovici M., Roviello A.-M. (2017), *Le pervertissement totalitaire. La banalité du mal selon Hannah Arendt*, Paris, Kimé
- Loraux N. (1993), *L'invention d'Athènes*, Paris, Payot, «Critique de la politique»
- Machiavel (1837), *Œuvres complètes de N. Machiavelli*, vol. 1, Paris, Auguste Desrez,
– (1992), *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, «Pléiade»
- Montesquieu (1979), *De l'esprit des lois*, I, Livre III, chapitre premier, Paris, GF-Flammarion
- Strauss L. (1987), *La cité et l'homme*, trad. O. Berrichon-Sedeyn, Paris, Agora
- Villa D.R. (2008), *Arendt et Heidegger. Le destin du politique*, trad. C. David, D. Munnich, Paris, Payot, «Critique de la politique»
- Tassin É. (2012), *Le maléfice de la vie à plusieurs. La politique est-elle vouée à l'échec?*, Paris, Bayard
- Todorov T. (2003), *Face à l'extrême*, Paris, Seuil, «Essais»

Antonella Besussi

Una politica a sé stante¹

«What frightened me in your essay was the gospel of love which you begin to preach at the end. In politics, love is a stranger, and when it intrudes upon it nothing is being achieved except hypocrisy... Hatred and love belong together, and they are both destructive; you can afford them only in the private and, as a people, only so long as you are not free»
Hannah Arendt, reply to James Baldwin, 1962

I. INTRODUZIONE

Vita Activa (d'ora in poi VA)² non è una presentazione sistematica della filosofia politica di Hannah Arendt. Senza dubbio però è una grammatica del suo linguaggio e consolida quello che sarà il suo interesse teorico prevalente, già emerso nel libro sul totalitarismo: le condizioni di possibilità di una politica a sé stante, che abbia valore in quanto discontinua agli altri domini della vita umana e coincida con una normatività radicalmente autonoma. In questo articolo non ho intenti ricostruttivi, anche se per “entrare nel labirinto” (Thiele 2009) fornire alcuni criteri di orientamento sarà inevitabile. A partire da una valutazione del lavoro arendtiano sullo sfondo della divisione tra analitici e continentali mostro che si discosta dal modello analitico di filosofia politica per come intende la sua impossibilità di essere descrittiva (normatività) e di evitare il coinvolgimento con la contingenza (impurità). Cerco di chiarire che questa divergenza implica la rinuncia a prescrivere norme, ma non l'uso appropriato di concetti, e che nell'argomento arendtiano opera una

¹ Sono grata a Giulia Bistagnino e Corrado Fumagalli per avermi aiutata a dire quel che volevo dire.

² Il riferimento è Arendt 1964.

forma di critica giudiziale che è contronormativa, ma non antinormativa³. Successivamente specifico perché la dimensione spaziale assume rilevanza per la definizione di una politica a sé stante. Concludo esaminando le due diverse articolazioni dell'autonomia della politica proposte da Arendt, l'antistrumentalismo e l'antimoralismo, per evidenziare che sono inseparabili per capire in cosa consiste una politica a sé stante.

2. ANALITICI E CONTINENTALI

Pensatrice eccentrica e difficile da classificare, Hannah Arendt ha acquisito da tempo lo status di un classico della filosofia politica. È significativo, tuttavia, che la rilevanza del suo contributo sia ancora largamente ignorata nella discussione analitica. L'etichetta di continentalismo è stata sufficiente a ottenere il risultato. Questo dice qualcosa su un modo "essenzialistico" e datato di intendere la divisione tra analitici e continentali, come categorie distinte e mutuamente esclusive segnate da approcci, metodi e idee estranei tra loro⁴. Non posso qui ricostruire e spiegare i motivi di divisione, che non credo riconducibili solo alla divergenza convenzionalmente citata, quella sull'accuratezza argomentativa. Come è stato notato, la divisione può essere sgonfiata (sono solo differenze di stile) o dissolta (ha solo un significato istituzionale e non filosofico). Prendere sul serio le distanze che ci sono, comunque, non vuol dire trasformarle in ragioni di scuola o di setta per evitare confronto e scontro filosofico. A interessarmi qui è il fatto che la divisione ha avuto effetti profondi e significativi in filosofia politica non tanto relativamente a questioni di contenuto quanto soprattutto da un punto di vista metateorico, generando modi differenti di intendere e praticare una disciplina. L'argomento arendtiano è uno snodo importante di questa storia. Quando si parla di rivitalizza-

³ Prendo a prestito i due termini da Zanghellini 2009 che li usa diversamente e in altro contesto: dal mio punto di vista "contronormatività" descrive una forma di normatività alternativa al prescrittivismismo, cioè alla tesi che i criteri di giudizio devono assumere la forma di imperativi universalizzabili; "antinormatività" invece indica l'idea che è della normatività in se stessa che ci si deve liberare (perché normatività coincide con prescrittivismismo o comunque con l'intento di chiudere tensioni che devono invece restare aperte).

⁴ Si veda la special issue dell'*European Journal of Political Theory* (2016, vol. 15, n. 2) per un interessante confronto di posizioni.

zione della filosofia politica nel contesto contemporaneo, in genere, si pensa a John Rawls. Quella che è stata chiamata la “narrativa dell’estinzione” è raccontata da una prospettiva analitica che sottolinea così la compatibilità dello stile rawlsiano con le sue assunzioni-base (Douglass 2012). Nell’ambiente positivistico in cui asserzioni normative sono considerate pseudo-asserzioni Rawls opera cercando di renderle rispettabili secondo un criterio quasi-verificazionista: le definisce infatti come non controverse, metafisicamente neutrali, filosoficamente agnostiche. Più in generale, è reticente a esplicitare il carattere trasgressivo di una filosofia politica normativa relativamente ai limiti dell’approccio scienziato imposto dalla tradizione analitica. Brian Barry nota che quella che Rawls riporta in vita è il tipo di filosofia politica che «could be chewed in the same way as the canonical books could be» (Barry 1996, 537-538), attribuendogli anche il merito di aver ottenuto questo risultato ignorando completamente il contributo di quelli che chiama i «gurus», una sorta di establishment disciplinare nel quale include anche Arendt, che in effetti non ne ha mai fatto parte⁵. Nel suo lavoro, comunque, non si vede da questa postazione alcuna prova di vitalità della filosofia politica. Il libro di cui qui festeggiamo il compleanno è del 1958. I pochi analitici che ne parlano lo maltrattano («it is all a stream of metaphysical associations», Berlin 1963, appare «inaccurate in argument» consistendo in «a parade of learned allusion without any detailed inquiry into texts», Hampshire 1978).

Ci vorranno anni prima che Habermas riconosca a *The Human Condition* la capacità di rivitalizzare una tradizione, anche se sullo sfondo di un’interpretazione discutibile del significato e dei limiti dell’argomento arendtiano⁶. Un argomento sul valore del quale vi è sintonia di intenti tra continentali e

⁵ Gli altri nomi sono quelli di Oakeshott, Popper, Strauss e Voegelin. In comune con Arendt hanno il carattere di contributi singolari, non riconducibili a una scuola né inquadrabili in un programma di ricerca, anche se, a differenza di Arendt, ambiscono a entrambi i risultati, ottenendoli con diverso successo. Secondo Barry, invece, quello rawlsiano prende il posto di programmi di ricerca che sono arrivati a un punto morto, avendo esaurito le loro possibilità (Beiner 2014, XII-XIII, fa notare che Barry darà poi lo stesso giudizio sul rawlsismo dopo *Liberalismo politico*).

⁶ Habermas 1981 considera Arendt una neoaristotelica che riabilita la categoria di praxis per valorizzare una teoria non strumentale dell’agire politico. Riconosciuto un debito della filosofia pratica verso l’argomento di VA, tuttavia, Habermas lo fraintende sistematicamente e con una certa condiscendenza.

analitici “essenzialisti”, i primi che ne rivendicano la proprietà esclusiva e i secondi che sono ben disposti a cederla. Questo anche se, come ben noto, si tratta di un argomento che elude le classificazioni disciplinari e ideologiche, coinvolgendo un’ampia varietà di questioni politiche, oltre che operando attraverso un’originale concezione metodologica della relazione tra la teoria e i suoi oggetti. Il carattere eterodosso e non sistematico espone il lavoro arendtiano a molti fraintendimenti, ma nello stesso tempo lo rende accessibile e attraente da diverse prospettive, e a partire da svariati interessi teorici, dentro e fuori la filosofia politica. Nel caso di Arendt il ricorso a una concezione essenzialistica delle etichette filosofiche, che da una parte porta a ignorare o appiattire il suo pensiero e dall’altra ne vuole preservare l’incontaminabile eccezionalità, appare particolarmente fuori luogo.

3. IMPURITÀ E NORMATIVITÀ

La filosofia politica incontra particolari difficoltà nel corrispondere allo stile analitico come Rawls scopre da sé, e sempre più nella fase successiva al libro “rifondatore”. Mimare lo stile scientifico riproducendo il rigore del suo linguaggio e delle sue procedure implica infatti la liberazione della filosofia da impegni valutativi e da interessi storici. Tuttavia, come nota Bernard Williams, la filosofia politica non può essere né descrittiva né pura (Williams 2008, 155-156, 157). Data la sua dipendenza dalle urgenze politiche è necessariamente impegnata da un punto di vista valutativo ed esposta ai condizionamenti della contingenza – storia, politica, conflitti, parole in nome delle quali ci si scontra anche sanguinosamente. I due filosofi politici più autorevoli del Novecento, John Rawls e Hannah Arendt, si distinguono a prima vista precisamente perché il primo accetta e l’altra respinge il contenimento di impurità e normatività in uno schema che ne governi significato e portata. In un caso si cerca di superare le difficoltà di corrispondenza con il modello analitico, nell’altro si nega che tale corrispondenza sia desiderabile. Respingere Arendt per il suo discostarsi da un modello che rifiuta non è dunque sensato. A questo punto diventa invece interessante capire cosa vuole dire aderire a impurità e normatività senza schematizzarle.

Una filosofia politica impura rinuncia alla forma e alle ambizioni di una teoria che vuole disciplinare il suo oggetto. È a partire da una profonda revisione della relazione tradizionale tra un certo tipo di teoria – la filosofia – e

un certo tipo di oggetto – la politica – che l’adesione all’impurità richiede alla filosofia politica di politicizzarsi. Il che significa che la teoria non deve operare verticalmente, alzandosi sopra il terreno e astraendo dalle sue asprezze, ma rimanere allo stesso livello in modo da poter pareggiare con il suo linguaggio anche i fenomeni più imprevedibili senza codificarli in schemi predeterminati che ne cancellano gli aspetti inediti. La prospettiva antipolitica della tradizione filosofica deriva precisamente da una ricerca di purezza che porta a posizionare la teoria sopra e oltre ogni contingenza in modo da limitare i suoi effetti distruttivi attraverso giustificazioni teoriche e soluzioni pratiche per tenerli a distanza. Filosoficamente disciplinata come vuole il canone platonico la politica perde ogni rilevanza. Lo scopo è screditare il mondo disordinato e instabile degli affari umani, dominato da un sapere epistemico inferiore come l’opinione e destinato a una forma di esistenza elementare e disordinata. Una filosofia politica impura rivaluta invece il potenziale status epistemico dell’opinione e valorizza nell’esistenza “cavernicola” degli umani il fatto della pluralità, l’esistenza cioè di esseri unici e distinti, coinvolti in relazioni che non possono essere teoricamente formalizzate se non svuotandole dell’imprevedibilità che caratterizza ogni circostanza politica. L’attenzione alle diverse forme di attività umana («la vita umana in quanto è attivamente impegnata in qualcosa», VA, 17) è una mossa polemica contro la filosofia politica tradizionale, che ha sempre subordinato quello che Arendt chiama «il mondo degli affari umani» a schemi, dottrine o ideologie che hanno preteso di addomesticarlo. Il suo punto non è rovesciare la gerarchia tra teoria e politica né separare l’una dall’altra. Se mai si tratta di ridefinire la loro relazione in termini del tutto diversi, e in primo luogo orizzontali e paritari (Cfr. VA, I, 2).

È evidente che la scommessa arendtiana su una filosofia politica impura ha una posta molto alta. Cosa vuol dire mantenere la filosofia alla stessa altezza della politica? Dobbiamo dedurre che è l’oggetto a decidere della teoria e che la filosofia deve essere politicizzata al punto di cancellarla? (Cavarero 2002). Si deve o non si deve ammettere una differenza tra sensibilità della teoria alla contingenza e dipendenza della teoria dalla contingenza? In effetti, anche se si concorda sull’impurità della filosofia politica, e quindi sul suo inevitabile coinvolgimento nei fatti politici, si può arrivare a conclusioni diverse sulla qualità e i limiti di questo coinvolgimento. Più in particolare la questione è se la teoria debba conservare qualche tipo di privilegio valutativo e in che forma. La normatività è una risposta a questo problema perché garantisce autorevolezza al linguaggio valutativo. Ho già anticipato che Arendt rifiuta di

contenere la nozione di normatività in uno schema analiticamente-compatibile. Significa questo che il suo argomento non è normativo? Hanno ragione quei continentali che vedono nell'attribuzione di normatività un tentativo di "normalizzazione", un modo di rendere Arendt "rispettabile" secondo criteri più analiticamente-compatibili? (Forti 2006).

Cerco di spiegare perché sono in disaccordo con questa linea interpretativa. Arendt respinge senza dubbio l'idea che i giudizi morali e politici siano regolabili da imperativi universalizzabili⁷. Se la normatività coincide con la prescrizione di norme o con il tentativo di risolvere quello che è stato definito come «the guidance problem» l'argomento arendtiano non è normativo e il rifiuto di rientrare in uno schema analitico di normatività coincide con una fuoriuscita dalla normatività in quanto tale (Owen 2016). Farei a questo punto due osservazioni: anzitutto non necessariamente il prescrittivismismo si concentra sulle norme; il prescrittivismismo, poi, non è l'unico modo in cui la normatività si può esprimere. Uscire da una nozione di normatività analiticamente-compatibile non significa uscire dalla normatività in quanto tale, a meno che non si escluda che diverse grammatiche della normatività sono possibili.

Sulla prima questione. Quello di Arendt è un *prescrittivismismo concettuale*. In modo particolare nel libro che festeggiamo, ma non solo, emerge un profondo interesse a fissare standard di distinzione qualitativa tra spazi, oggetti, attitudini, attività. Ci sono confini appropriati da non superare, a ogni forma di esperienza sono attribuite sue proprie condizioni e limiti. Tassonomie, topologie, distinzioni e polarizzazioni svolgono un evidente ruolo orientativo. Dicotomie descrittive come quella tra pubblico e privato sono impiegate come standard normativi per decidere se qualcosa appartiene propriamente a un ambito o all'altro. Arendt specifica il carattere pubblico del politico affer-

⁷ Lo scetticismo arendtiano verso standard morali che prendono la forma di prescrizioni universali dipende dal fatto che sono adottati in modo automatico e irriflesso e funzionano finché non sono necessari. Questo spiega perché quando sarebbe stato desiderabile che operassero si sono dimostrati incapaci di offrire strumenti di critica e valutazione, anzi, si sono lasciati rapidamente sostituire da principi contrari, che si sono presentati come altrettanto generali e indiscutibili: «e fu allora che ci accorgemmo del significato originale, etimologico della parola morale, proveniente dal latino *mores*, che significa semplicemente usi e costumi – usi e costumi che si possono cambiare all'improvviso senza troppi problemi, così come si possono cambiare da un giorno all'altro le nostre abitudini a tavola» (Arendt 2004, 42).

mandolo per discontinuità da ciò che pubblico non è: il domestico, l'intimo, l'economico e il sociale non sono soltanto spazi apolitici, ma si associano a attività e attitudini che non possono coesistere con la politica, tendendo piuttosto a eclissarla o distruggerla. Il punto è piuttosto chiaro. C'è un modo desiderabile di mappare forme di attività umana e separarle. Indebolire o sospendere confini è di per sé indesiderabile⁸. Come dirò, si può ipotizzare che Arendt consideri il prescrittivism concettuale come un passaggio preliminare per l'articolazione di una forma di critica contronormativa. Per dare sostanza a questa ipotesi si deve passare alla seconda questione.

Come si giudica qualcosa senza disporre di norme per farlo? L'interesse a discutere sulla qualità del linguaggio valutativo non si esaurisce nella contrapposizione tra normativismo e antinormativismo, come mostra il crescente rilievo assunto dalla nozione di critica. Non è un caso, però, che anche su questo nuovo sfondo la posta in gioco della discussione resti la normatività, o meglio la divergenza tra antinormatività e contronormatività. Sintetizzerei la divergenza in questi termini. La critica antinormativa respinge ogni forma di distanza dai suoi oggetti, siano essi attori, contesti o pratiche; rifiuta il giudizio e limita il suo compito alla "problematizzazione". La critica contronormativa, invece, vuole ridefinire le condizioni della distanza, non rinuncia al giudizio e vuole andare oltre la constatazione degli esiti fallimentari di una concezione della normatività⁹.

Mi pare Arendt opti per la seconda alternativa. È chiaro che dal suo punto di vista la critica non si posiziona fuori o al di sopra di una forma di vita

⁸ Questa mappatura prescrittiva opera attraverso la distinzione ontologica tra il privato della necessità (questioni e pratiche connesse al "processo della vita", bisogni, urgenze, l'economico, il sociale) e il pubblico della libertà (questioni e pratiche politiche, azione). Bisogna evitare un'impropria emigrazione di attività e attitudini del primo tipo dallo spazio loro proprio allo spazio dove invece sono fuori posto (VA, II, 7). Soltanto questioni che non impediscono alla pluralità di manifestarsi possono pretendere attenzione pubblica.

⁹ Il ritorno di interesse alla nozione di critica si deve soprattutto agli scritti di Foucault (cfr. per es. 1997). Si veda il recente libro di Kelly (2018) in cui si cerca, senza risultato direi, di far coincidere strettamente la normatività con il prescrittivism, e la normatività con la moralità, in modo da escludere che la critica sia un esercizio normativo. La questione è di grande interesse e non posso qui affrontarla estesamente. Rispondere alla specificità delle condizioni che rendono un problema quello che è, come implicato dall'idea foucaultiana di "problematizzazione" implica la tendenza a fare tacitamente affidamento su standard che si rifiutano: Arendt sembra in grado di stare fuori da questa trappola.

politica, ma sta invece alla stessa altezza. Questa scelta non implica che la teoria rinunci a distanziarsi dai suoi oggetti. Si tratta però di una distanza in orizzontale, di una prestazione dinamica che richiede di muoversi tra prospettive plurali, non solo quelle effettivamente presenti, ma anche quelle che potrebbero esserlo, in modo da disporre di un pubblico sul quale testare i giudizi che offre (Arendt 1990, Sesta e Settima lezione).

Come in Kant, che resta un interlocutore costante, la critica è un esercizio negativo perché libera il giudizio da vincoli arbitrari e traccia i suoi limiti di operatività¹⁰.

Arendt non si ferma però a questo primo passo, che evidenzia l'impatto distruttivo del criticismo sulle certezze consolidate. La sua vuole essere una *critica giudiziale*, un esercizio discriminante, che discerne e distingue per separare il grano dalla paglia, quanto di apprezzabile è confuso o cancellato in quanto è invece deprecabile¹¹. Si tratta precisamente della critica contronormativa di cui il prescrittivism concettuale costituisce condizione di possibilità.

La critica non si limita a distinguere, deve anche giudicare. Esercitarla significa fare un uso pubblico della ragione che radicalizza quello kantiano, liberandolo dall'assoggettamento a qualsiasi autorità, anche quella della ragione pratica stessa¹². Ma proprio perché il giudizio in cui la critica si esprime è

¹⁰ Sulla negatività della critica kantiana cfr. Arendt 1990, 52, sulla positività della negatività 56. Arendt dichiara di seguire Kant nello "spirito" se non nella "formulazione" (Arendt 1990, 55). Per lei rappresenta il filosofo pubblico, il nemico di scuole e di sette, l'inconsapevole e modesto "distruttore universale" (Arendt 1990, 60-61). Su Arendt e Kant cfr. Besussi 2001, 273 sgg.

¹¹ Per questa ragione, credo, in Arendt non c'è alcuna "malinconia normativa" (contrariamente a quanto sostiene Benhabib 1996, 193-194). La sua è una critica che si sottopone all'esame di realtà, e quindi non si limita a un lavoro di "pressing" (porre problemi e poi sostenere che non potranno mai essere risolti). Cfr. Donahue e Ochoa Espejo 2015 per il "pressing" come uno degli stili con cui i filosofi continentali operano.

¹² L'attenzione arendtiana si sposta così sulla terza *Critica* dove «Kant sostiene un diverso modo di ragionare, per il quale non è sufficiente l'accordo con se stessi, bensì occorre saper "ragionare al posto di chiunque altro" e si richiede perciò una "mentalità allargata" (*eine erweiterte Denkungsart*)». Non ho qui tempo di fermarmi su modalità e significato di questo spostamento dal giudizio determinante al giudizio riflettente. Interessante è l'osservazione di Beiner secondo cui Arendt «wants to do for Kant's aesthetics what John Rawls did for Kant's moral philosophy: to de-transcendentalize it, and to draw from it a

pienamente autonomo deve anche essere sensato, cioè capace di farsi intendere su uno sfondo di vita condivisa che lo rende riconoscibile, e responsabile, cioè consapevole che la sua qualità dipende dalla capacità di rispondere adeguatamente a quanto accade. Sensatezza e responsabilità orientano il giudizio tramite una sorta di moralità interna che gli evita arbitrarietà e soggettivismo. Questo tipo di critica non vuole solo “tagliare”, ma anche riparare, costruire, suggerire possibilità.

4. SPACE-TALK

Nell'argomento arendtiano due circostanze storiche/politiche assumono un ruolo normativo, il totalitarismo e Atene, la “soluzione dei greci”, che assume grande rilievo in VA. Non a caso entrambe sollevano la questione della qualità spaziale della vita pubblica. Non posso qui soffermarmi sul ruolo che il cosiddetto “space talk”, di cui Arendt è un'apripista, può svolgere in teoria politica (Dikeç 2005). Nel suo caso il ricorso a metafore spaziali dice qualcosa di importante su un modo di concettualizzare la politica, è in un senso considerevole costitutivo del significato che le attribuisce. Mi sembra degno di nota che la distintività di uno spazio separato e circoscritto rappresenti una garanzia perché la politica intesa come libera iniziativa degli attori si manifesti, di contro a molte teorizzazioni contemporanee ossessionate dalla questione della “chiusura” dello spazio politico (Cfr. per es. Honig 1993). Il contenimento rappresenta infatti in questo caso una condizione di possibilità della politica stessa.

Uno spazio diventa pubblico quando contemporaneamente divide e unisce, permettendo a una pluralità di prospettive di raccordarsi senza annullare la loro distanza (VA, 39). La politica si attiva in questo spazio quando individui tenuti insieme dagli oggetti pubblici che condividono parlano e agiscono per comunicarsi le opinioni singolari e distinte che ne hanno. È un'attività

political philosophy» (Beiner 1997, 27). Secondo Arendt con la terza *Critica* «Kant aveva scoperto una facoltà umana del tutto nuova, il giudizio. Nel medesimo tempo, però, le proposizioni etiche venivano ritirate dalla sfera di competenza della nuova facoltà. In altri termini: qualcosa di più del semplice gusto era ora chiamato a decidere sul bello e sul brutto; ma il problema (morale) del giusto e dello sbagliato non doveva essere deciso né dal gusto né dal giudizio, ma dalla ragione soltanto» (Arendt 1987, 549).

in cui ci si rende visibili agli altri con iniziative non regolate né prevedibili, rivelando liberamente il proprio sé pubblico, staccato da quello domestico, intimo, privato. Lo spazio in cui questo avviene non corrisponde a una specifica collocazione fisica e non richiede necessariamente istituzioni politiche per verificarsi, anche se le istituzioni permettono di renderlo permanente.

Su questo sfondo è chiaro perché le due circostanze storiche citate svolgano un ruolo importante nella costruzione dell'argomento arendtiano. L'una, il totalitarismo, è l'esperienza-limite, il grado zero della politica, lo stato di natura a partire dal quale la politica moderna deve essere ripensata. Si qualifica infatti attraverso la rimozione delle barriere tra politico e non-politico. Non ammette vincoli e non rispetta limiti. Non a caso si tratta dell'unico regime in traducibile in una topologia spaziale (Arendt 1996, 603-604, 637-638).

L'altra circostanza, l'Atene periclea, è il luogo della nettezza dei confini. Un riferimento che serve lo scopo di mostrare cosa significa definire il "pubblico" categoricamente, e cioè a) come spazio dove la politica assume un significato discontinuo alle altre esperienze umane e b) come criterio per identificare attività, oggetti e competenze.

Nessun esercizio di nostalgia, quindi, anche se *The Human Condition* è stato vittima di una lettura che lo ha inteso come riproposizione futile di un modello inattuale di politica. Mi sembra piuttosto che il riferimento sia deliberatamente spiazzante. Risponde infatti all'esigenza di uscire dalle concezioni moderne che della politica hanno svalutato o falsato il valore attraverso una critica indiretta e provocatoria dei loro assunti-base¹³. Se esemplarmente negativa resta l'esperienza della cancellazione di spazi rappresentata dal totalitarismo, la politica moderna ha comunque sottovalutato l'importanza della demarcazione che separa e distingue il pubblico come luogo della politica, con il risultato di legittimare l'emergere di uno spazio pubblico fittizio, dove attitudini e oggetti privati si politicizzano impropriamente¹⁴. Atene è dunque un'immagine-antidoto per mostrare che il confine del pubblico deve operare selettivamente attraverso criteri

¹³ Per una valutazione del modello arendtiano nella chiave del suo "ellenismo" cfr. Euben 2000.

¹⁴ In VA Arendt comincia a usare trasforma l'aggettivo "sociale" in un sostantivo per indicare lo spazio ibrido che si crea quando il confine tra il pubblico e il privato si offusca. Il sociale è l'esito di un'espansione impropria del privato nel pubblico, di una colonizzazione della libertà politica da parte delle necessità vitali, della pluralità da parte dell'uniformità, del mondo comune da parte degli interessi particolari.

di ammissibilità/inammissibilità relativi a modalità di giudizio, attitudini degli attori e oggetti di attenzione. Questo se si vuole che il confine circoscriva uno spazio qualitativamente significativo che per essere tale deve essere anche uno spazio esclusivo. Nello spazio pubblico solo certe attitudini sono appropriate (attitudini che non devono essere strategiche né rivendicative, ma “world-centered”) e solo questioni che non sollecitino attitudini inappropriate sono pubblicamente trattabili (le cosiddette “table-like questions”, cioè questioni condivise che lasciano spazio alla divisione). Ma la distintività così conseguita non è ancora sufficiente per una politica a sé stante. La politica, infatti, deve assumere una normatività intrinseca in quanto spazio autonomo.

Quando si parla di autonomia della politica si parla di un’eterogena varietà di argomenti accomunati solo dall’idea che la politica ha propri distinti scopi, interessi e criteri. In questi argomenti diversa resta la concezione della politica e diverso il modo di intendere in cosa l’autonomia consiste e da cosa la politica è autonoma. Non è possibile qui entrare nel merito. È utile tuttavia distinguere tra due diverse dimensioni della tesi autonomista (Turner 2018). La prima riguarda questioni metodologiche: la politica non deve essere derivata né sostenuta da argomenti controversi, siano essi filosofici, morali o religiosi. Norme e valori politici non possono essere giustificati appellandosi a norme e valori morali. La seconda dimensione riguarda invece questioni di sostanza perché richiede autonomia della normatività politica e argomenti per la separazione della filosofia politica dalla filosofia morale sulla base di criteri specificamente politici. Mentre è piuttosto chiaro, per esempio, che Rawls aderisce solo all’autonomia metodologica e non a quella sostantiva, perché continua a considerare la normatività politica una forma di normatività morale, diversa solo in funzione della distintività del dominio politico, nel caso di Arendt entrambe le dimensioni della tesi autonomista sono presenti.

In VA troviamo due importanti argomenti per capirlo: uno riguarda l’indipendenza della politica da moventi strumentali, l’altro la sua indipendenza da moventi morali.

5. POLITICA AUTONOMA (I): ANTI-STRUMENTALISMO

Una politica autonoma è una politica che non si conforma allo schema della “fabbricazione”. Nel lessico di VA il termine indica una dimensione dell’attività umana che consiste nella costruzione di oggetti durevoli e corrisponde al

dominio del “fare” e della ragione utilitaria, governato dalla categoria mezzi/fini (VA, IV, 21). La fabbricazione non è in sé problematica, visto che costruisce lo sfondo artificiale della vita umana, il mondo di cose prodotte e create che gli umani condividono. In questione se mai è il fatto che la fabbricazione non sta al suo posto, tende a invadere con le sue modalità uno spazio che non le compete. Se, come sempre in Arendt, ogni attività implica un’attitudine, in questo caso si tratta di un’attitudine strumentalista, che si concentra sul modo in cui un progetto può essere più efficacemente realizzato. Nella modernità questa attitudine si generalizza originando anche una concezione della politica. Da una parte si legittima così l’idea che la politica è un prodotto che può essere fatto e rifatto; dall’altra l’idea che il valore della politica in quanto prodotto dipende dalla sua utilità. In entrambi i casi il consequenzialismo diventa l’unica possibile moralità politica e l’imperativo di giustificare i mezzi con i fini si impone come prescrizione politica fondamentale. A questo punto la politica equivale a un ambito in cui qualsiasi cosa può diventare mezzo per un’altra, in una catena interminabile in cui il fine è sopraffatto dai mezzi e diventa impossibile distinguere lo scopo per cui si fa qualcosa dal significato di qualcosa (VA, 109-112). Autonomizzare la politica dallo schema della fabbricazione vuol dire escludere che i suoi standard siano strumentali, “al fine di”, importati dall’esterno. Sono invece standard interni, che hanno come criterio di valore il significato, “in nome” di cosa si fa cosa, e non l’uso, a quale scopo si fa cosa.

La politica è anzitutto “in nome” della politica stessa, riguarda le sue condizioni di possibilità, la creazione e la preservazione di spazi pubblici dove comunanza e divisione tra individui plurali possano manifestarsi. Senza uno spazio adeguato e a sé stante la sola forma di vita attiva adatta alla politica, cioè l’azione, sarebbe impossibile. C’è azione solo dove c’è politica, c’è politica solo dove c’è azione. C’è un rischio di circolarità in questa definizione perché la politica sembra assumere se stessa come unico oggetto (Kateb 1983, 17). Se si nota poi che l’agire in cui la politica si esprime non deve essere vincolato da alcuna necessità, men che meno quella teleologica di realizzare uno scopo, e che anche ragioni morali sono intese limitare impropriamente l’azione, il suo carattere di gesto gratuito, i cui esiti non sono prevedibili né predeterminati può accentuare l’impressione di una politica che gira a vuoto (VA, 152).

Le perplessità appena accennate dipendono probabilmente dalla comprensibile presa che lo schema della fabbricazione ha sulle concezioni della politica. La tradizione in effetti ha spesso operato secondo questo schema

quando ha definito la politica come un mezzo al servizio di fini non-politici: la realizzazione della filosofia (Platone), la possibilità della vita buona (Aristotele), la sicurezza e la proprietà (Hobbes). Qui, però, cercando contenuti e procedure per implementarli non si va nella direzione giusta. Arendt parla di forme e di stili. I suoi standard politici non dicono cosa fare, ma quali posture sono adatte allo spazio pubblico; l'azione è la forma che prende l'interesse per il mondo comune rivelandosi agli altri con gesti e parole. L'analogia tra questa visione della politica e l'idea che il contenuto di ogni gioco è il gioco stesso proposta da Kateb (1983, 16) è interessante perché richiama un passaggio rawlsiano sullo "spirito" del gioco che fa capire meglio il punto. Un gioco ha diversi tipi di fini, dice Rawls, ma il fine condiviso, quello che potremmo chiamare il fine interno, è che il gioco sia giocato bene (Rawls 1982, 429; cfr. Villa 1995, 37). L'idea arendtiana è che la politica concerne le condizioni alle quali il gioco può essere ben giocato: cioè che si gioca il gioco di per se stesso e che questo viene prima di tutto il resto. La politica è uno spazio in cui diamo all'agire significato, in cui quello che facciamo non è riducibile a quello che crediamo/vogliamo né derivato da quello che crediamo/vogliamo. Su questo sfondo non conta quale azione l'attore compie, ma se l'agire acquista un significato che trascende i suoi eventuali scopi e moventi particolari, fossero anche morali, interrompendo automatismi e mostrando che qualcosa di nuovo è possibile (VA, 205). L'azione trascende l'attore stesso, che sa soltanto *ex-post* se l'ha davvero compiuta.

6. POLITICA AUTONOMA (2): ANTI-MORALISMO¹⁵

Un tipico fraintendimento di cui l'idea di una politica autonoma può essere oggetto riguarda i potenziali effetti di svuotamento normativo e morale della politica di cui è considerata portatrice. Si ignora che una politica autonoma può funzionare A) in base a una normatività autonoma dalla morale e/o B) in base a una normatività morale autonoma. In entrambi i casi è la politica la fonte di normatività. A riguarda le ragioni per cui standard morali non devono politicizzarsi, B riguarda invece la possibile articolazione di una moralità spe-

¹⁵ Uso il termine "moralismo" per descrivere la tesi secondo cui la politica non può essere normativa senza essere derivata da norme morali né sostenersi normativamente su una moralità autonoma.

cificamente politica. Senza dubbio Arendt condivide a suo modo il problema. Rimanendo nei confini di VA, vorrei qui concentrarmi sulla sua versione di A.

Il motivo per cui standard morali non devono politicizzarsi è ben chiarito da un argomento sulla qualità antipolitica e amondana della bontà. Bontà e politica si escludono reciprocamente. La bontà non deve apparire se non vuole snaturarsi cioè perdere l'innocenza radicale che le richiede di restare nascosta anche a chi la compie, come insegnato nell'etica evangelica¹⁶. La politica invece richiede qualità che siano pubblicamente visibili. Il problema è che se la bontà pretende di diventare una di queste qualità i suoi effetti saranno distruttivi. Arendt riprende un classico argomento machiavelliano, del resto esplicitamente citato, per articolare una propria versione dell'autonomia della politica dallo standard morale per eccellenza (VA, II, 10). Ne ricostruisco brevemente i passaggi. Anzitutto, in questione non è la bontà in quanto tale, ma il suo giusto posto. Secondariamente la bontà è un assoluto morale, che richiede adesione incondizionata: se entra nello spazio politico opera dispoticamente, chiude il discorso, vuole imporsi. Nel perseguimento dei suoi fini non accetta contestazioni né obiezioni. Come ogni assoluto opera anti-politicamente perchè cancella la pluralità e la libertà che della politica sono le condizioni.

La singolarità di questo argomento contro l'assolutismo morale in politica sta nel fatto che prescinde da qualsiasi riferimento alla categoria mezzi-fini, impiegata invece efficacemente da Machiavelli e Weber proprio allo stesso scopo di contrasto. Per Arendt si tratta di una categoria politicamente inutilizzabile perché compromessa con la fabbricazione. Utilizzarla significherebbe assecondare la tendenza intrinseca dello strumentalismo a non sapersi fermare davanti a nessun mezzo, come se il piano inclinato fosse una tentazione irresistibile. Bisogna capire che anti-strumentalismo e anti-moralismo vanno insieme al servizio di una politica a sé stante in quanto libera da qualsiasi determinazione esterna e proprio per questo dotata di un valore normativo non derivato. Una politica a sé stante, infatti, che generi da sé i propri metodi e criteri, non può essere modellata da una versione specifica di qualche normatività morale generale. Questa è la provocazione che Arendt solleva. Una provocazione radicale e per questo illuminante.

¹⁶ «La bontà può esistere solo quando non è avvertita nemmeno da chi la compie; chiunque si vede fare una buona azione non è più buono» (VA, 54).

BIBLIOGRAFIA

- Arendt H. (1964), *Vita Activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani
- (1987), *La vita della mente*, Bologna, il Mulino
- (1990), *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Genova, il melangolo
- (1996), *Le origini del totalitarismo*, Milano, Comunità
- (2004), *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, Torino, Einaudi.
- Barry B. (1996), “Political theory, old and new”, in *A New Handbook of Political Science*, a cura di R. Goodin e H.D. Klingemann, Oxford, Oxford University Press, pp. 537-538
- Beiner R. (1997), “Rereading Hannah Arendt Kant’s Lectures”, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 23, n. 1, pp. 21-32
- (2014), *What It Is and Why It Matters*, Cambridge, Cambridge University Press
- Benhabib S. (1996), *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, London, Sage
- Besussi A. (2001), *Somiglianza e distinzione. Saggi di filosofia politica*, Napoli, Liguori
- Cavarero A. (2002), “Politicizing theory”, *Political Theory*, vol. 30, n. 4, pp. 506-532
- Dikeç M. (2005), “Space, politics, and the political”, *Environment and Planning-D: Society and Space*, vol. 23, n. 2, pp. 171-188
- Donahue T.J., P.O Espejo (2016), “The analytical-continental divide: Styles of dealing with problems”, *European Journal of Political Theory*, vol. 15, n. 2, pp. 138-154
- Douglass R.B.(2012), “John Rawls and the revival of political philosophy. Where does he leave us?”, *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, vol. 59, n. 133, pp. 81-97
- Euben P. (2000), “Arendt’s hellenism”, in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, a cura di D. Villa, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 151-164.
- Forti S. (2006), “Introduction: Hannah Arendt’s legacy at 100 years of her birth”, *Revista de Ciencia Política*, vol. 26, n. 2
- Foucault M. (1997), *Illuminismo e critica*, Roma, Donzelli
- Habermas J. (1981), “La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt”, *Comunità*, vol. XXXV, n. 183, pp. 56-73
- Honig B. (1993), *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca, Cornell University Press
- Kateb G. (1983), *Hannah Arendt: Politics, Conscience and Evil*, Totowa, Rowman & Allanheld
- Kelly M.G.E. (2018), *For Foucault: Against Normative Political Theory*, New York, State University of New York Press

- Owen D. (2016), "Reasons and practices of reasoning: on the analytic/continental distinction in political philosophy", *European Journal of Political Theory*, vol. 15, n. 2, pp. 172-188
- Rawls J. (1982), *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli
- Thiele L.P. (2009), "The ontology of action. Arendt and the role of narrative", *Theory & Event*, vol. 12, n. 4
- Turner J. (2018), *Political Theory as Moral Philosophy*, Thesis submitted for the Degree of Doctor of Philosophy, Oxford
- Villa D. (1995), *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton, Princeton University Press
- Williams B. (2008), "Political philosophy and the analytical tradition", in *Philosophy as a Humanistic Discipline*, Princeton, Princeton University Press, pp. 155-168
- Zanghellini A. (2009), "Queer, antinormativity, counter-normativity and abjection", *Griffith Law Review*, vol. 18, n. 1, pp. 1-16

Laura Boella

**Leggere Hannah Arendt:
un nuovo inizio***

I. LA VITA NEL PENSIERO

Nel 1958 esce l'edizione inglese di *Human Condition*, seguita nel 1960 da quella tedesca con il titolo *Vita activa oder vom tätigen Leben*. Arendt riteneva che il suo editore avesse «battezzato abbastanza saggiamente» *La condizione umana* il libro che lei «più modestamente» aveva concepito come «un'indagine su la *Vita Activa*»¹. Nel passaggio dall'inglese al tedesco vengono aggiunti interi paragrafi e viene effettuata una rielaborazione concettuale in consonanza con la lingua filosofica in cui il pensiero arendtiano si era formato e che ne costituisce il tessuto di fondo. L'edizione italiana, uscita tempestivamente nel 1964, unisce i due titoli, *Vita activa. La condizione umana*. Il libro è diventato un classico del Novecento sulla base di letture e traduzioni prevalentemente legate al testo inglese, ma l'arco che si tende tra le due versioni illustra bene il punto in cui si trovano oggi studiosi e lettori della vasta e multiforme opera arendtiana. È stata avviata da poco la realizzazione di un'edizione critica, che renderà disponibili testi editi e inediti innanzitutto tenendo conto della natura bilingue del *corpus* arendtiano². I primi

* Questo scritto prende lo spunto dai sessant'anni dalla pubblicazione di *Vita activa* ed è direttamente collegato al saggio "Ripensare la condizione umana", *Studium*, vol. 114, n. 6, pp. 20-39.

¹ Arendt 1987, 86.

² Il piano dell'opera prevede 16 volumi che usciranno presso le edizioni Wallstein (Göttingen) e successivamente in formato digitale *open access* (<http://www.arendteditionprojekt.de/Editionsplan/index.html>).

due volumi usciti nel 2018³ inaugurano in maniera insolita un'impresa attesa da molti anni. Da un lato, viene pubblicato un libro mai realizzato, ossia una serie di materiali risalenti al 1951-1954 e facenti parte di un progetto di resa dei conti con la tradizione del pensiero politico occidentale. Dall'altro, rivede la luce la prima raccolta uscita in Germania nel 1946, mai pubblicata in inglese, sebbene alcuni saggi abbiano trovato una collocazione altrove. Molti sono i motivi per cui l'edizione critica segnerà una svolta radicale nell'approccio al pensiero di Hannah Arendt. Lo stesso si può dire per la nuova biografia di Thomas Meyer, prevista in uscita per la fine del 2020, che si affiancherà a quella di Elisabeth Young-Bruehl del 1982 colmando le lacune tuttora esistenti relative a importanti periodi della vita arendtiana.

La realizzazione dell'edizione critica è sicuramente tardiva, se si pensa a quelle, da tempo disponibili, delle opere complete di autori come Adorno, Benjamin, Horkheimer, Kracauer, Bloch, Heidegger, Jaspers che fecero parte, sia pure in diverso modo, della stessa atmosfera del pensiero arendtiano. Hannah Arendt è stata considerata soprattutto un'autrice americana, nonostante i suoi frequenti viaggi in Germania nel dopoguerra e una costante presenza editoriale in Europa dopo la caduta del Muro. Il carattere proteiforme di un'opera che annovera testi disparati, biografici, storici, filosofici, politici e letterari l'ha privata di un'identità disciplinare univoca. Analogo effetto è stato prodotto dallo stile arendtiano, dal suo approccio ai "maestri" (Husserl, Heidegger e Jaspers) e ai grandi filosofi del passato come Kant, fondato su approfondite letture dirette dei testi (documentate dal diario), ma incuranti della bibliografia specialistica. Autointerpretazioni di per sé ambigue, come quelle relative al suo «congedo dalla filosofia» e alla sua appartenenza all'ambito della «teoria politica»⁴, hanno provocato forzature del suo pensiero, il cui effetto è stato quello di accentuare la sua extraterritorialità rispetto all'ambito della "filosofia politica" o della "scienza politica". Decisivo in questa vicenda è in ogni caso il bilinguismo: dagli anni Quaranta tutti i libri e i saggi arendtiani hanno una versione inglese e una tedesca, nelle quali s'incrociano il lavoro di ripulitura dell'inglese fatto da amici e da editor, la traduzione e riscrittura in tedesco di molti testi fatta dall'autrice stessa, quasi sempre ripensando

³ Arendt 2018a, 2018b.

⁴ Arendt 1964, 35-36: «Io non appartengo alla cerchia dei filosofi. La mia professione, se si può considerarla tale, è la teoria politica».

una questione in un'altra lingua. L'andirivieni da una lingua all'altra implica che le prime versioni di uno scritto possano essere in inglese o in tedesco a seconda delle circostanze. Si tratta di un aspetto della produzione teorica arendtiana ancora sostanzialmente inesplorato. Solo di recente si è iniziato a prestare attenzione alle varianti delle versioni inglese e tedesca di opere fondamentali come *Vita activa*⁵. Effettivamente c'è da chiedersi perché Arendt si sia impegnata per molti anni in un quotidiano lavoro di "comprensione" della catastrofe originata dall'evento totalitario impiegando due lingue attraverso le quali peraltro spesso traspaiono riferimenti e citazioni dalla cultura greca e latina, che rappresentavano un serbatoio di significati linguistici essenziali per impostare in modo nuovo una questione filosofica. Si può interpretare il plurilinguismo e la pluralità delle forme di scrittura come la messa in atto della pluralità affermata come elemento base della condizione umana. Bisogna tuttavia ricordare che il tedesco, la "lingua materna", spalancava la questione del nazismo, anche se Arendt, in una forma che ha fatto discutere, ritenesse che non fosse stata «la lingua tedesca a impazzire»⁶. L'inglese era la lingua dell'esilio, seguito al francese negli otto anni (1933-1941) trascorsi a Parigi. Il bilinguismo parla dunque di una connessione vitale tra esperienza vissuta e pensiero, ma anche di una tensione linguistica tra differenti visioni del mondo e eventi storico-politici (basta pensare alla ricostruzione arendtiana delle vicende della rivoluzione francese e di quella americana)⁷. Certo, il tedesco preme sull'inglese arendtiano, sul suo ritmo e struttura, ed è difficile capire se Arendt fosse consapevole del fatto che l'andirivieni tra le due lingue produceva sostanzialmente una *mise en abyme* della pretesa della teoria di arrivare a risultati definitivi. L'immaginazione teorica plurilingue, la traduzione che probabilmente era messa in atto fin dalla prima genesi di un'idea, l'esistenza di una "lingua materna" intraducibile, un'eccedenza che sta *in the back of the mind* e segna una perenne distanza rispetto alle altre lingue⁸, tutto questo induce a considerare l'uso arendtiano delle diverse lingue il segno più evidente del carattere "straniante" del pensiero di una filosofa che iniziò la sua carriera da rifugiata. Un effetto consono a una filosofa che ammirava Brecht, sebbene

⁵Le Ny 2013; Loidolt 2018; Ferrié 2008, 235-266.

⁶Arendt 2001, 47-48; Derrida 2014.

⁷Arendt 1963.

⁸Arendt 2001, p. 48.

lo scandalo filosofico provocato da *Vita activa* e ancor più quello etico-politico provocato da libro sul processo Eichmann oggi siano rifluiti nel successo cinematografico e aneddotico di Hannah Arendt.

Dai criteri dell'edizione critica uscirà dunque una nuova lettura dei testi "canonici", arricchita di inediti, frammenti, appunti, fondata in particolare sulla conoscenza del laboratorio del pensiero arendtiano, sui diversi strati e occasioni della sua genesi, sulle fonti (storiche, filosofiche, letterarie) e sul peculiare metodo di composizione, non lineare, ma nemmeno rapsodico, in quanto mosso da intuizioni che progressivamente scavano, perforano, differenziano e complicano la struttura di un problema. Ci si può chiedere se un'edizione critica tanto complessa e innovativa (basta pensare alle possibilità offerte dal formato digitale) sia destinata agli specialisti. Si tratta di un monumento eretto in onore di una filosofa famosa e di cui è ormai indispensabile fornire un *corpus* di testi definitivamente attendibili? Il lettore comune sarà privato del piacere della lettura di testi brillanti e non accademici, che a modo loro, con conseguenze non sempre accettabili, lasciavano liberi di farne il proprio uso?

2. UN PENSIERO SPERIMENTALE

In ogni caso, studiosi e lettori comuni non possono evitare di chiedersi se bisogna ricominciare tutto da capo nell'approccio al pensiero arendtiano, a partire da quello che si presume sarà l'effetto più innovativo dell'edizione critica, ossia la presa d'atto di un *corpus* di scritti e di riflessioni stratificato e magmatico, in costante movimento. La coincidenza tra i sessant'anni dalla pubblicazione di *Vita activa* e la svolta provocata dall'edizione critica, invita a rivolgere l'attenzione al libro diventato uno dei "canoni" principali dell'interpretazione del pensiero arendtiano. È chiara la necessità di rileggere fuori dai cliché un pensiero di cui molti si sono appropriati, e che oggi deve essere messo alla prova da una sensibilità storico-politica mutata in seguito alle vicende di fine secolo e all'inizio del nuovo millennio. Il primo effetto di un'auspicabile rilettura sarà rendersi conto che *Vita activa* è uno dei libri più densi e difficili scritti da Hannah Arendt. Anche quando a esse si è rivolto uno sguardo critico, le sue categorie (pluralità, spazio pubblico, azione) sono state date per garantite nella loro struttura metodica e concettuale e restano pertanto ampiamente inesplorate. Occorre ricordare che *Vita activa* fu con-

siderato dalla stessa Arendt «una sorta di prolegomena al libro che adesso intendo scrivere», ossia l'*Introduzione alla politica* che non sarà mai scritto⁹. In questa luce, assume un rilievo particolare il fatto che il libro avrebbe dovuto essere dedicato a Heidegger, cosa che non avvenne. Hannah Arendt motivò la mancata dedica in termini di «fedeltà/infedeltà»¹⁰, espressione, questa, che si può interpretare, evitando di cadere nella trappola della chiacchierata relazione tra i due, nonché in quella del debito teorico che ha attirato l'attenzione di molti studiosi. La condizione di straniera che vagabonda tra le lingue produce in effetti infedeltà di vario tipo. La «fedeltà/infedeltà» (non solo a Heidegger) è pertanto il segnale più evidente, ma anche più complesso da decifrare, della portata del lavoro confluito in *Vita activa*. Il libro del 1958 deve infatti essere considerato il prodotto di una riflessione che, come documentano lettere, brani del diario e inediti, viene «dai primi tempi di Freiburg», raccoglie le «questioni che mi inquietavano continuamente già durante la stesura del libro sul totalitarismo» e continuerà a svilupparsi per i rivoli dei successivi scritti pubblicati tra gli anni Cinquanta e Sessanta¹¹.

Com'è nato l'interesse per la politica in una pensatrice che, se veniva da qualche parte, veniva dalla «tradizione della filosofia tedesca»¹²? Questa domanda sembra avere una risposta ormai nota. L'interesse per la politica insorge drammaticamente in Hannah Arendt a partire dall'esperienza della Shoah, dell'esilio e dalla volontà di “comprendere” e s'innesta su una formazione filosofica avvenuta per molti aspetti all'insegna della rottura con la tradizione. Se si prende sul serio la provocazione (da intendersi alla lettera come un “chiamar fuori” dai binari consolidati) rivolta agli studiosi dalla nuova immagine del movimento del pensiero arendiano quale emerge dall'edizione critica dell'intera opera, occorre mettere a fuoco la duplice operazione che occupa il lavoro arendtiano negli anni che intercorrono tra la pubblicazione

⁹ Arendt 1959. Un estratto di questo progetto è stato pubblicato in Arendt 1993, 200.

¹⁰ Arendt e Heidegger 2001, 114 (lettera di Arendt a Heidegger del 28 ottobre 1960), e 237, nota 1, dove si riporta il testo di un foglietto di appunti, conservato nel lascito arendtiano. «De Vita activa. Ho tralasciato la dedica di questo libro. Come faccio a dedicarlo a te, l'intimo amico, cui sono e non sono rimasta fedele, sempre per amore».

¹¹ Ivi, 114; 110-111 (lettera a Heidegger dell'8 maggio 1954). Vedi anche Ludz 1993, Arendt 1993, 148, che ricostruisce e documenta il cantiere di lavoro arendtiano tra gli anni Cinquanta e Sessanta.

¹² Vedi la lettera a Gershom Scholem del 4 luglio 1963, in Arendt 1986, 221.

di *Le origini del totalitarismo* (1951) e la stesura di *Vita activa*. Si tratta di un periodo molto produttivo e denso di progetti che restituisce una centralità finora riconosciuta solo in modo evasivo o sottilmente perplesso al libro del 1958. Nello stesso anno esce la raccolta di saggi *Tra passato e futuro*, definiti nell'introduzione «esercizi di pensiero politico»¹³. Il rilancio delle questioni fondamentali precipitate nell'abisso della crisi prodotta dall'inedito del fenomeno totalitario¹⁴ avviene nella forma di una trasformazione della filosofia (non semplicemente del «congedo dalla filosofia»¹⁵ in favore della teoria politica) di cui *Vita activa* rappresenta un esito centrale.

La conferenza tenuta presso l'American Political Science Association nel 1954, intitolata *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, è uno dei documenti che, nella pluralità di strati che costituiscono la trama di *Vita activa*, chiarisce come dalla crisi della tradizione nasca la riflessione sulla condizione umana. Arendt parla usando la prima persona plurale, «noi studiosi di politica»¹⁶, e esordisce con la celebre osservazione che il disinteresse per la politica che caratterizza l'intera tradizione occidentale da Platone a Hegel debba essere spiegato, da un lato, con il disprezzo per la sfera degli affari umani e, dall'altro, con la paura che la mutevolezza e imprevedibilità delle azioni umane turbi le occupazioni professionali del filosofo, dedito a meditare sulle eterne questioni. Le esperienze politiche traumatiche delle due guerre mondiali, del totalitarismo e della minaccia atomica hanno tuttavia cambiato la scena. Il pensiero politico contemporaneo ha riconosciuto che «le vicende umane pongono dei problemi filosofici autentici e che la politica è un ambito in cui emergono delle questioni filosofiche reali»¹⁷. Il filosofo (viene citato l'influsso di *Essere e tempo* di Heidegger sul pensiero francese) in altri termini è sceso dal suo piedestallo e ciò ha consentito di «riesaminare l'intera sfera politica alla luce di esperienze umane elementari», a partire dalla

¹³ Arendt 1991, 38 (tr. modificata dall'Autrice).

¹⁴ Cfr. Arendt 1993, 442, dove, abbozzando uno schema del libro che avrebbe dovuto intitolarsi *Amor Mundi* (i capitoli sul lavoro confluiranno in *Vita activa*), pone come introduzione «il filo spezzato della tradizione come una sorta di giustificazione dell'intera impresa».

¹⁵ Arendt 2001, 36.

¹⁶ Arendt 1954, 199-219, in particolare 199 e 200.

¹⁷ Ivi, 200-201.

vita quotidiana, ossia di «strutture dell'esistenza umana [...], connaturate alla condizione umana in quanto tale, dalla quale non vi è fuga alcuna in un' "autenticità" che sarebbe prerogativa esclusiva dei filosofi»¹⁸. Con molta nettezza Arendt rovescia i termini del disinteresse per la politica della filosofia tradizionale, che riemerge persino nella cornice innovatrice del pensiero di Heidegger¹⁹. Le domande "che cos'è la politica?", "chi è l'uomo in quanto essere politico?", "che cos'è la libertà?" sono domande eminentemente filosofiche e il "nocciolo della politica" è "l'uomo come essere che agisce", ossia vive nel mondo insieme ad altri e risponde attivamente al mondo iniziando qualcosa di nuovo e di imprevedibile. Niente di più contrastante con la classica idea dell'uomo al singolare o la più recente, inaugurata dallo storicismo hegeliano e rimodellata da Heidegger, dell'individuo inserito in tendenze generali (analizzabili dal punto di vista storico o sociologico) come la planetarizzazione, la tecnicizzazione e l'atomizzazione della società²⁰. Quelle che Arendt chiama "esperienze umane elementari", dotate di una valenza filosofica primaria, nascono dunque dal rapporto dell'individuo con il mondo abitato dai suoi simili. Il ridestato interesse per la politica ha dunque una posta in gioco che sovverte le premesse della filosofia ancorata agli assoluti metafisici. In questione è il valore attribuito alle strutture essenziali della condizione umana e della sua costitutiva pluralità, la cui esplicitazione risulta dalla discussione con gli esponenti del pensiero politico cattolico in area francese e tedesca²¹, e in particolare con gli esistenzialisti francesi. Malraux e Camus, Sartre e Merleau-Ponty hanno messo la politica al centro con tanto radicalismo da farne un'ancora di salvezza della filosofia e da proporre l'azione rivoluzionaria come una fuga dai dilemmi irrisolti della teoria. L'argomento principale di Arendt contro l'idea di politica di questi filosofi, che pure hanno rifiutato la filosofia accademica e hanno abbandonato l'atteggiamento contemplativo, è la sfida portata alla condizione umana: «Il coraggio, secondo Malraux, sfida la condizione umana della mortalità, la libertà, per Sartre, sfida la condizione umana

¹⁸ Ivi, 203-204.

¹⁹ Nelle varianti del testo serpeggia una discussione critica con Heidegger e la sua apoliticità.

²⁰ Ivi, 204-205.

²¹ Ivi, 205-208, dove vengono presi in considerazione Maritain, Gilson, Guardini e Pieper.

dell'essere gettati nel mondo (una nozione che egli riprende da Heidegger), e la ragione, secondo Camus, sfida la condizione umana di dover vivere nell'assurdità²². Essi non farebbero che riproporre la vecchia idea di una natura umana capace di creare le condizioni stesse del proprio esistere sottraendosi in questo modo alle "condizioni" della condizione umana. Progetto, questo, che ha inquietanti somiglianze con i tentativi dei regimi totalitari, ma anche della scienza e della politica moderna, aggiunge Arendt, di «trasformare la natura umana attraverso un cambiamento radicale delle condizioni tradizionali»²³. Queste osservazioni richiamano direttamente le pagine introduttive di *Vita activa*, in cui si chiarisce che la condizione umana è la messa in atto del proprio essere al mondo e del proprio molteplice rapporto con il mondo. Questo è il senso (e non l'affermazione del primato della prassi sulla teoria) della sua descrizione in termini di attività: azione, opera, lavoro, pensiero, volontà, giudizio sono tutte attività che si svolgono concretamente in un tempo e in uno spazio specifico, in corrispondenza a esperienze e interpretazioni storicamente differenziate del mondo²⁴.

La descrizione della condizione umana in termini di impegno e coinvolgimento costante nel mondo implica che l'esperienza storico-politica non sia un ambito specifico (collettivo *vs* individuale, contingente *vs* eterno), ma il modo in cui l'essere *del* mondo e non solo *nel* mondo di ogni individuo concretamente viene messo in atto (o impedito, mortificato) e incide su ciò che essenzialmente lo definisce: il potere di iniziativa e la vulnerabilità, ossia la finitezza dell'esistenza umana tesa tra la vita e la morte, la fragilità dell'esposizione al mondo degli altri e delle loro azioni e gli sforzi di controllarla e dominarla. Quando parla di condizione umana Arendt si riferisce alle "condizioni" della "condizione umana" (vita, mondo, pluralità) che non sono quindi condizionamenti esterni, ma vengono esperite attraverso molteplici attività, vitali e materiali (lavoro, opera, azione), temporalità e spazi diversi (pubblico, privato) che attualizzano le "condizioni" della "condizione umana". Non c'è essenza o "natura" umana al di fuori delle sue condizioni di esistenza.

Uno dei tanti fili intessuti nella complessa trama di *Vita activa* mette dunque in evidenza l'entità del sommovimento di pensiero che sta alla base

²² Ivi, 211.

²³ Ivi, 212.

²⁴ Arendt 1989, 5 e cap. VI.

dell'opera arendtiana. Gli “esercizi di pensiero politico” presentati in *Tra passato e futuro* hanno infatti come presupposto l'idea che «il pensiero [nasce] dai fatti dell'esperienza viva (*incidents of living experience*) e debba rimanervi legato come gli unici segni indicatori validi per la propria ispirazione»²⁵. L'atteggiamento a un tempo critico e sperimentale che ne deriva è la chiave per addentrarsi nel laboratorio arendtiano, disseminato di “gusci vuoti”, i relitti della tradizione, al fondo dei quali giace l'immensa varietà e novità dell'esperienza umana. È questo il programma, il metodo e l'impegnativa eredità non ancora liquidata di Hannah Arendt.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt H. (1954), “L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo”, in *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, tr. it. a cura di S. Forti, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 199-219
- (1959), “Description of Proposal for the Rockefeller Foundation”, Washington D.C., Library of Congress, *The Papers of Hannah Arendt*, Cont.23,013872.
- (1986), *Ebraismo e modernità*, tr. it. a cura di G. Bettini, Milano, Unicopli
- (1987), *La vita della mente*, tr. it. a cura di A. Dal Lago, Bologna, il Mulino
- (1989), *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. a cura di A. Dal Lago, Milano, Bompiani
- (1991), “Premessa: la lacuna tra passato e futuro”, in *Tra passato e futuro*, tr. it. a cura di A. Dal Lago, Milano, Bompiani
- (1993), *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, a cura di U. Ludz, München-Leipzig, Piper
- (2001), “‘Che cosa resta? Resta la lingua’. Una conversazione con Günter Gaus” [1964], in *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, tr. it. a cura di S. Forti, Milano, Feltrinelli
- (2009), *Sulla rivoluzione* [1963], tr. it. tr. it. a cura di M. Magrini, Torino, Einaudi
- (2018a), *The Challenge to Tradition. Fragmente eines Buchs, Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 6, a cura di B. Hahn e J. McFarland, Göttingen, Wallstein
- (2018b), *Sechs Essays. Die verborgene Tradition*, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 3, a cura di B. Hahn, Göttingen, Wallstein
- Arendt H., Heidegger M. (2001), *Lettere 1925-1975*, tr. it. a cura di M. Bonola, Torino, Edizioni di Comunità

²⁵ Ivi, 38.

- Derrida J. (2014), *Storia della menzogna*, Roma, Castelvecchi
- Ferrié C. (2008), “Une politique de lecture: Arendt en allemand”, *Tumultes*, vol. 1, n. 30, pp. 235-266
- Le Ny M. (2013), *Hannah Arendt: Le temps politique des hommes*, Paris, L’Harmattan
- Loidolt S. (2018), *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, Routledge, New York - London
- Ludz U. (1993), “Zweiter Teil. Kommentar der Herausgeberin”, in H. Arendt, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, a cura di U. Ludz, München-Leipzig, Piper

In *Compromessi di principio. Il disaccordo nella filosofia politica contemporanea*¹, Giulia Bistagnino intende dimostrare come sia possibile trovare una soluzione al problema del disaccordo politico in contesti democratici senza dover necessariamente rinunciare a interrogarsi su chi, tra le parti in causa, abbia ragione. L'obiettivo di Bistagnino è, in altre parole, mostrare come sia possibile difendere una concezione dell'autorità basata sulla verità – ossia giustificare le decisioni politiche sulla base della loro capacità di riflettere ragioni oggettive – senza che questo implichi l'adesione a una visione assolutistica o autoritaria del potere politico. Si tratta di una sfida ambiziosa, che Bistagnino affronta ripercorrendo una vasta letteratura sul tema e senza timore di difendere una teoria del disaccordo politico radicalmente innovativa all'interno del panorama filosofico contemporaneo. Il libro si distingue, dunque, per la capacità di affrontare un tema classico della filosofia politica – quello della relazione tra verità e politica – riuscendo a proporre, al contempo, una panoramica critica dei paradigmi contemporanei, un approccio originale al problema, e un'argomentazione rigorosa in suo favore.

Le osservazioni critiche che muoverò al testo saranno perlopiù volte a mettere in luce le opportunità per ulteriori sviluppi e chiarimenti. In particolare, i miei commenti si concentreranno sull'idea di compromesso di principio, che Bistagnino difende come soluzione normativa al problema del disaccordo politico, e che rappresenta il cuore della proposta avanzata. È dunque necessario che io ripercorra brevemente le ragioni che spingono l'autrice a

¹ Il volume è di Giulia Bistagnino, Roma, Carocci, 2018.

difendere l'idea di compromesso di principio e alle caratteristiche salienti della proposta, prima di introdurre i miei commenti.

Innanzitutto, come ricorda Bistagnino, occuparsi del problema del disaccordo in politica significa chiedersi quali decisioni politiche debbano essere considerate legittime, e dunque imponibili tramite l'uso coercitivo della forza, malgrado non tutti i cittadini le riconoscano come tali (Bistagnino 2018, 14)². Il problema fondamentale che il disaccordo politico pone, dunque, è stabilire quali siano i criteri per la regolazione dell'uso della forza affinché sia possibile, da un lato, mantenere l'ordine politico e, dall'altro, non cadere nella giustificazione di sistemi autoritari. Infatti, Bistagnino nota come il tentativo delle principali teorie del disaccordo contemporanee – la teoria della ragione pubblica e la teoria del *modus vivendi* – sia stato quello di formulare un'interpretazione della legittimità politica in grado di rispettare due interessi fondamentali: la salvaguardia della libertà individuale e la tutela della stabilità politica (24-25).

Bistagnino nota che, malgrado la distanza che le separa, queste due teorie hanno qualcosa di fondamentale in comune: per entrambe, la chiave per risolvere il problema del disaccordo politico è data dalla messa tra parentesi di ogni riferimento alla verità nel discorso pubblico (14). L'autrice, infatti, ricorda come l'idea di legittimare le decisioni politiche sulla base della loro capacità di riflettere ragioni oggettive sia stata tradizionalmente interpretata come veicolo di oppressione e conflitto (22-23). Secondo la lettura comune, infatti, appellarsi alla verità in politica significa imporsi su coloro che non la riconoscono come tale e, di conseguenza, rischiare di avvallare forme di autoritarismo. Per questa ragione, il richiamo alla verità in politica impedirebbe la tutela di entrambi gli interessi citati, poiché minaccerebbe sistematicamente la possibilità per gli individui di scegliere liberamente come condurre la propria esistenza, e genererebbe, di conseguenza, malcontento e instabilità. Così, da un lato, le teorie della ragione pubblica hanno sostenuto che le decisioni politiche legittime fossero quelle frutto di ragioni su cui ciascuno, a partire dal proprio punto di vista, può fornire consenso o convergere (33-57). Dall'altro lato, le teorie del *modus vivendi* hanno difeso l'idea che gli assetti politici legittimi fossero quelli in grado di essere oggetto di un compromesso

² Tutti i riferimenti a Bistagnino 2018 saranno espressi d'ora in poi riportando esclusivamente il numero di pagina.

pragmatico, ossia un compromesso sorretto dal mutuo interesse strumentale delle parti al suo mantenimento (59-79).

Oltre che per problemi di consistenza interna, Bistagnino manifesta insoddisfazione verso queste soluzioni proprio in virtù della loro rinuncia ad ascrivere un ruolo alla verità nell'ambito del confronto pubblico. La ragione di tale insoddisfazione risiede nel fatto che Bistagnino difende una particolare opzione metaetica che ha precise implicazioni a livello politico-normativo: l'oggettivismo. Come spiega Bistagnino, aderire alla prospettiva oggettivista significa accettare tre tesi fondamentali interconnesse tra loro che, per chiarezza, cito direttamente dal testo: «il realismo morale, ovvero l'idea che ci siano fatti morali che esistono indipendentemente dagli stati mentali degli individui [...]; 2. il realismo metanormativo, secondo cui le ragioni che possono giustificare azioni, credenze e decisioni da un punto di vista normativo sono indipendenti dall'accordo, in quanto considerazioni oggettive che riflettono fatti; 3. l'idea che, perché decisioni politiche siano legittime, debbano essere giustificate *simpliciter*, ovvero a partire da ragioni oggettive» (23). Dunque, anziché mettere tra parentesi la verità nel discorso pubblico, l'oggettivismo la colloca a fondamento stesso della legittimità. Si capisce allora bene perché, per l'autrice, il consenso e il compromesso pragmatico non possano essere considerate soluzioni percorribili al problema del disaccordo politico.

Eppure, malgrado le sue riflessioni si inseriscano all'interno di un quadro oggettivista, Bistagnino condivide le stesse preoccupazioni delle teorie del disaccordo contemporanee rispetto alla necessità di salvaguardare la stabilità politica e le libertà individuali. Dunque, il quesito chiave che percorre *Compromessi di principio* è se sia possibile elaborare una teoria del disaccordo che sappia essere, allo stesso tempo, coerente con le premesse oggettiviste e di matrice liberale. È davvero necessario rinunciare alla verità al fine di preservare stabilità e libertà? È importante notare, perciò, che il cuore del tentativo dell'autrice non è dimostrare la bontà dell'oggettivismo – malgrado ne difenda la plausibilità (25-30) – bensì saggiarne la tenuta da un punto di vista prescrittivo.

Come ho anticipato, la soluzione che viene delineata nel libro a questo quesito consiste nella difesa del compromesso di principio quale mezzo per la gestione dei disaccordi in ambito politico. Questa difesa, in virtù di quanto detto finora, impegna l'autrice lungo tre passaggi argomentativi fondamentali. Affinché la sua proposta risulti convincente, Bistagnino deve essere capace di spiegare: i) come le premesse oggettiviste siano consistenti con l'idea di

compromesso di principio; ii) perché il compromesso di principio sia un'idea liberale; iii) su quale base il compromesso di principio offra un'alternativa pratica superiore a quelle offerte dalle teorie del disaccordo disponibili. Analogamente, strutturerò i miei commenti ripercorrendo questi tre passaggi.

Sul piano giustificativo, il compito al quale Bistagnino deve adempiere sembra essere particolarmente complesso. L'oggettivismo, infatti, sembra diventare silente esattamente nel momento in cui il problema del disaccordo politico si presenta: come è possibile risolvere il problema del disaccordo all'interno del paradigma oggettivista, se è proprio in circostanze di disaccordo che ignoriamo chi abbia ragione? Uno degli aspetti innovativi di *Compromessi di principio* consiste nel proporre una chiave per superare questa impasse esaminando ciò che la letteratura sull'epistemologia dei disaccordi può offrire. In altre parole, se finora il disaccordo è stato esaminato principalmente come un problema politico, ossia alla luce delle sue caratteristiche pratiche, Bistagnino propone di spostare l'attenzione sulle sue conseguenze epistemiche.

È così che l'autrice introduce un primo elemento chiave per sciogliere l'impasse normativa che i disaccordi sembrano generare all'interno del paradigma oggettivista: la distinzione tra disaccordi genuini e disaccordi apparenti. Si tratta di una differenza fondamentale, dettata dalla qualità delle informazioni possedute dalle fazioni coinvolte nel disaccordo. I disaccordi apparenti si generano quando le parti in disaccordo sono epistemicamente asimmetriche, cioè quando le informazioni in loro possesso e/o la capacità di elaborarle e comprenderle non sono egualmente distribuite (97-102). In questo caso, da un punto di vista strettamente epistemico, si deve parlare di disaccordi "apparenti" poiché in simili circostanze non vi è un reale dubbio rispetto a chi, tra le parti, posseda l'informazione corretta o più attendibile: se le fazioni sono epistemicamente asimmetriche, è l'opinione di chi è meglio informato che deve essere ritenuta autorevole. Dunque, l'oggettivismo è in grado di fornire una risposta chiara in tutti quei casi in cui la materia del contendere è oggetto di disaccordo apparente. Infatti, ricordavo in precedenza che all'interno del paradigma oggettivista devono considerarsi legittime quelle norme politiche che trovano giustificazione sulla base di ragioni oggettive. Nel caso di disaccordi apparenti, perciò, Bistagnino afferma che la politica dovrebbe adeguarsi all'opinione degli esperti, ossia di coloro che padroneggiano adeguatamente le informazioni rilevanti sulla materia oggetto del disaccordo.

Quando, però, il disaccordo riguarda pari epistemiche – cioè agenti che dispongono di un bagaglio simile di informazioni e sono in grado di com-

prenderle adeguatamente – ci troviamo di fronte a disaccordi genuini. I disaccordi genuini rappresentano il vero problema cui *Compromessi di principio* deve saper fornire una risposta. In casi simili, la verità rispetto alla materia oggetto del disaccordo diventa inaccessibile poiché i pari epistemici difendono credenze (parzialmente) inconciliabili e non esiste un'autorità superiore cui appellarsi per poter dirimere la controversia. In questi casi, esistono delle ragioni oggettive che ci consentano di capire come dovremmo trattare i disaccordi?

Di nuovo, Bistagnino ritiene che gli strumenti per rispondere a questa domanda vadano trovati esaminando l'epistemologia del disaccordo. In particolare, l'autrice sottolinea come, secondo gran parte della letteratura di riferimento, il disaccordo genuino debba essere considerato un fattore epistemicamente rilevante per i pari epistemici coinvolti. Infatti, quando pari epistemici riconoscono di essere genuinamente in disaccordo tra loro, guadagnano un'informazione che non disponevano prima dell'emersione del disaccordo: vista la loro condizione di parità epistemica, le parti coinvolte devono necessariamente ammettere che qualcuno ha commesso un errore di ragionamento ma che, allo stesso tempo, non è possibile stabilire dove sia stato commesso. In questo senso, i pari epistemici che si trovano in circostanze di disaccordo sono obbligati a riconoscere la possibilità di essere in errore. Per Bistagnino, l'aspetto fondamentale da sottolineare è che il disaccordo genuino mette i pari epistemici nelle condizioni di non poter rivendicare di possedere la risposta giusta sulla materia oggetto del disaccordo. Il punto chiave, però, è capire se questa consapevolezza relativa alla possibilità di essere in errore possa avere un impatto pratico sul disaccordo stesso. Secondo le correnti maggioritarie all'interno del dibattito, il riconoscimento della possibilità di essere in errore dovrebbe portare a qualche forma di "conciliazione doxastica", nel senso che le parti dovrebbero rivedere le proprie credenze diminuendo il grado di certezza riposto in esse e avvicinandosi alle posizioni degli altri (109-110). Come si ricorda nel testo, nel dibattito esistono varie interpretazioni relative a che cosa la conciliazione doxastica richieda: tra le posizioni difese si possono ricordare, per esempio, l'opzione agnostica (Feldman 2006), la conciliazione contestualista (Kelly 2010; Lackey 2010), e la conciliazione dell'egual peso (Christensen 2009; Elga 2007). Tuttavia, quasi tutte le interpretazioni concordano sul fatto che in circostanze di disaccordo genuino le parti debbano ammettere la possibilità di essere in errore e, di conseguenza, da un punto di vista epistemico, nessuna posizione possa essere scartata con leggerezza,

ma debba anzi essere rispettata come potenzialmente corretta (110-111). Fin qui Bistagnino ripercorre la letteratura sull'epistemologia del disaccordo. Tuttavia, l'autrice intende applicare queste considerazioni di natura epistemica alla sfera politica. È a questo proposito che Bistagnino introduce l'idea del compromesso di principio. Nel testo, un compromesso è definito come una forma di accordo che presenta le seguenti caratteristiche distintive: un compromesso è una forma di accordo che costituisce un'opzione di ripiego, viste le preferenze delle parti in gioco, ma che comunque è considerato accettabile proprio in virtù del fatto che un consenso non è raggiungibile. Inoltre, in un compromesso non si chiede alle parti di rinunciare alla propria preferenza iniziale: piuttosto, le parti riconoscono che vi è una buona ragione per accordarsi e mettere da parte le proprie preferenze, vista l'impossibilità di vederle realizzate. Secondo Bistagnino, un compromesso è la soluzione più razionale da adottare in contesti politici poiché consente di assecondare quanto reputato opportuno dall'analisi epistemica del disaccordo, ovvero prendere in considerazione tutte le parti coinvolte senza privilegiarne nessuna. È inoltre per questa ragione che l'autrice definisce la sua proposta come compromesso *di principio*. Il compromesso di principio non è giustificato sulla base di ragioni strumentali (come il *modus vivendi*), bensì è il riconoscimento della razionalità delle parti che dà una ragione ai pari epistemici per accettare l'accordo. È perché i pari epistemici sanno che nessuno di loro possiede la verità, ma che tutti sostengono posizioni razionalmente giustificate, che hanno un motivo per rispettarle tutte e venirsi incontro. Dunque, il compromesso è sorretto da ragioni epistemiche, non pragmatiche. Nella pratica, Bistagnino conclude che devono essere considerati legittimi tutti e solo quegli accordi in grado di integrare le credenze difese dai pari epistemici coinvolti nel disaccordo.

Ora, per quanto concerne la giustificazione, appena delineata, che porta Bistagnino a difendere il compromesso di principio quale soluzione politica al disaccordo genuino, vorrei fare notare come l'argomentazione proposta sembri poggiare su due slittamenti teorici e risulti, per questo, non interamente persuasiva. Il primo slittamento riguarda il passaggio chiave che consente a Bistagnino di derivare implicazioni pratiche a partire dalle caratteristiche epistemiche del disaccordo tra pari. Ho ricordato come Bistagnino sottolinei che, da un punto di vista epistemico, il disaccordo tra pari obbliga le parti a ridimensionare la certezza riposta sulle proprie credenze. Ho spiegato inoltre che, a partire da questa considerazione, l'autrice afferma che in un disaccordo genuino nessuna posizione può essere scartata con leggerezza e, di conse-

guenza, che la risposta politicamente adeguata al disaccordo genuino deve consistere in un accordo in grado di conciliare le diverse posizioni sostenute. Questo passaggio, già di per sé non immediato, risulta poco argomentato. Infatti, anche qualora si ammettesse che il disaccordo ha un ruolo epistemico, poiché in grado di far vacillare le credenze dei pari – benché esistano posizioni “risolute” che negano questo ruolo al disaccordo e che l’autrice scarta (Kelly 2005) – non è immediatamente chiaro perché le parti debbano anche adottare una posizione “conciliatoria”. Infatti, nel dibattito sull’epistemologia del disaccordo compaiono opzioni che, malgrado riconoscano un ruolo epistemico al disaccordo, derivano conclusioni scettiche e agnostiche riguardo alle credenze che le parti dovrebbero adottare in simili circostanze (Matheson 2015). D’altra parte, se il disaccordo svela un errore di ragionamento, perché non è da ritenersi più razionale sospendere il giudizio e abbandonare le proprie credenze, anziché conciliarle? L’argomento sembra slittare dal riconoscimento del ruolo negativo del disaccordo (in quanto prova di incertezza epistemica) all’affermazione del suo ruolo pratico positivo (in quanto richiesta di conciliazione) senza sufficiente discussione. Bistagnino è consapevole di questo potenziale problema e fa riferimento alla sfida scettica discutendo le obiezioni mosse da May (2005) all’idea di compromesso di principio (115-118). In quel contesto, l’autrice sottolinea come l’opzione dell’impasse scettica debba essere scartata poiché, in contesti politici, astenersi dal prendere una decisione significa affermare passivamente lo *status quo*, e dunque accettare di avvantaggiare implicitamente una posizione fra le altre. Ma questo, continua Bistagnino, contraddirebbe la richiesta epistemica secondo la quale, in circostanze di disaccordo genuino, tutte le posizioni debbano essere egualmente prese in considerazione, poiché tutte razionali e potenzialmente corrette (118). Tuttavia, questa risposta risulta insoddisfacente poiché presuppone ciò che dovrebbe essere innanzitutto dimostrato: ovvero la tesi per cui i disaccordi genuini debbano condurre positivamente alla conciliazione doxastica.

Il secondo slittamento teorico riguarda il passaggio fondamentale che porta dalla richiesta di conciliazione doxastica (quale risposta epistemica al disaccordo genuino) alla difesa del compromesso di principio (quale sua risposta pratica in contesti politici). Oltre a trovare questo passaggio non chiaramente argomentato, credo che possa suscitare qualche perplessità. Infatti, le due idee attorno cui ruota la proposta di Bistagnino – la conciliazione doxastica e il compromesso di principio – appaiono in tensione tra loro. L’opzione della conciliazione doxastica, per come è intesa nel dibattito sull’epistemologia del

disaccordo, prevede che, di fronte a un disaccordo genuino, sia razionale per i pari epistemici ridurre in una certa misura la certezza riposta nelle proprie convinzioni e rivederle adottando un punto di vista in grado di avvicinare le diverse posizioni sostenute (109). In un compromesso, però, le parti non rivedono le proprie convinzioni alla luce del disaccordo, né tantomeno le abbandonano; piuttosto, riconoscono l'esistenza di ragioni indipendenti per accordarsi su una soluzione alternativa, vista l'impossibilità di vedere realizzata la propria preferenza (113). Di per sé, dunque, l'epistemologia del disaccordo non sembra offrire strumenti per giustificare il compromesso di principio: l'epistemologia del disaccordo spiega perché sarebbe razionale per le parti modificare le proprie credenze in seguito all'emersione di un disaccordo genuino, ma non offre motivazioni ulteriori per l'accordo a coloro che non sono in grado di, o non intendono, rivedere le proprie preferenze. Dunque, ritengo risulti poco chiaro come Bistagnino possa giustificare la proposta del compromesso di principio partendo dall'epistemologia del disaccordo. Affinché l'argomentazione possa funzionare, sembra necessario qualche elemento ulteriore che fornisca alle parti una ragione per venirsi incontro malgrado le divergenze. Non è un caso, infatti, che Bistagnino a un certo punto affermi che non è solamente il riconoscimento del disaccordo a giustificare il compromesso, bensì il «riconoscimento della razionalità delle parti» (117). Tuttavia, se il riconoscimento della razionalità deve fare qualcosa di più, e di diverso, rispetto a persuadere i pari epistemici a rivedere le proprie credenze alla luce del disaccordo, ma deve anzi spingerli a rispettarli vicendevolmente malgrado le credenze divergenti, con questa mossa Bistagnino sta introducendo un elemento ulteriore, di carattere morale, che va oltre gli strumenti che l'epistemologia del disaccordo può fornire. Ma allora, ci si potrebbe anche chiedere perché l'autrice avverta la necessità di introdurre la nozione di compromesso e non si accontenti, piuttosto, di parlare semplicemente di conciliazione. Io credo che la ragione vada rintracciata nel fatto che la nozione di compromesso meglio si adatta alla realtà del disaccordo politico. In un disaccordo politico, gli attori sono tipicamente "risoluti", per riprendere una terminologia appartenente all'epistemologia del disaccordo (Matheson 2015): difficilmente gli attori politici cambiano le proprie preferenze e certamente è inusuale che l'accordo si strutturi come un processo collettivo e aperto di ricerca della verità. Il compromesso, dunque, sembra offrire una soluzione pratica più convincente e spendibile in contesti politici perché rispondente alle caratteristiche tipiche delle relazioni politiche. Se è così, da un lato, sembra che

l'idea di conciliazione doxastica debba essere superata in quanto carente sotto il profilo politico-pratico; dall'altro, questo superamento non sembra essere possibile con i soli strumenti dell'epistemologia del disaccordo e andrebbe discusso più diffusamente per essere convincente.

Vorrei ora soffermarmi sul secondo passaggio dell'argomentazione di Bistagnino: la tesi per cui il compromesso di principio si qualificerebbe come una proposta liberale poiché in grado di tutelare sia la libertà individuale, sia la stabilità politica. Credo che su questo punto la proposta non riesca a essere interamente persuasiva. Nelle ultime sezioni del testo, Bistagnino afferma che il compromesso di principio è consistente con la richiesta liberale che le norme siano rispettose delle libertà individuali, ossia che sappiano essere inclusive dei diversi punti di vista presenti nel dibattito, tutelando in questo modo il libero perseguimento dei diversi piani di vita che ciascuno sceglie per sé. L'autrice sostiene che il compromesso di principio sia coerente con questa vocazione liberale precisamente perché il compromesso di principio rappresenta un tentativo di rispettare, e attivamente includere, i diversi punti di vista presenti nel dibattito (126). Correttamente, però, Bistagnino ammette che ci sono dei limiti alla capacità di inclusione della teoria. Secondo il compromesso di principio la capacità di inclusione è limitata a ciò che gli esperti credono sia legittimo sostenere. Tuttavia, questo aspetto secondo Bistagnino non deve essere considerato un problema: piuttosto, il punto centrale è che il limite all'inclusione previsto dal compromesso di principio è supportato da una giustificazione che si rivolge a tutti, quindi non è un limite arbitrariamente imposto. Infatti, l'autrice sottolinea come anche le teorie della ragione pubblica limitino in modo analogo il campo dell'inclusione, ponendo un vincolo di ragionevolezza alle posizioni che la ragione pubblica può prendere in considerazione. Eppure, mi pare ci sia una differenza sostanziale tra ragione pubblica e compromesso di principio. Nel liberalismo della ragione pubblica, la capacità di far fronte al fatto del pluralismo senza ricorrere all'oppressione è l'interesse fondativo dell'intero sforzo teorico. Il vincolo di ragionevolezza, infatti, è precisamente tracciato per escludere coloro che non intendono cercare e rispettare termini di cooperazione che siano accettabili da parte di tutti. In *Compromessi di principio*, invece, il motore dell'intero progetto è la difesa della verità come fondamento di legittimità. Di conseguenza, nel compromesso di principio, l'inclusione dei punti di vista è un risultato contingente che dipende strettamente dall'opinione degli esperti e dalla discrepanza tra le loro credenze e quelle dei non-esperti. Per questa ragione, la proposta non

può essere al riparo da derive “illiberali”, intese come la possibilità che il compromesso di principio porti a una mancanza di rispetto della pluralità dei punti di vista presenti nel dibattito. Bistagnino ha ben presente questo possibile problema; infatti, ha cura di sottolineare come non vi sia un reale pericolo di derive illiberali, poiché le questioni che ci stanno più a cuore sono solitamente oggetto di disaccordo genuino e una verità definitiva su di esse è difficile da raggiungere con gli strumenti di cui attualmente disponiamo (102-103). Ma questo, appunto, è un dato contingente. In virtù di ciò, mi chiedo se sia effettivamente appropriato definire la proposta di Bistagnino una proposta liberale e trovo, dunque, che la relazione tra compromesso di principio e libertà dovrebbe essere meglio esplicitata e valorizzata.

Questo punto mi porta naturalmente a discutere l'idea di compromesso di principio in relazione alla richiesta di stabilità politica. Secondo Bistagnino, il compromesso di principio non genererebbe particolari problemi di stabilità proprio in virtù della sua capacità inclusiva. Inoltre, siccome il compromesso di principio fonda la legittimità sulla verità, gli accordi non sarebbero precari come quelli giustificati dalle teorie del *modus vivendi*, quest'ultimi variabili al variare degli interessi delle parti in gioco (127-128). Tuttavia, trovo la trattazione del problema della stabilità politica debole dal punto di vista descrittivo. Innanzitutto, come ho appena spiegato, il compromesso di principio rende l'inclusione dei punti di vista un risultato tutelato contingentemente. Per questa ragione, credo che ci sia ragione di affermare che anche la stabilità, che è certamente legata alla possibilità di vedere tutelate le proprie preferenze, sia un interesse che la teoria non riesce a garantire o che rischia persino di minare. Questo però non è l'unico problema. Vi sono alcune questioni che sorgono specificatamente in contesti politici e che dovrebbero essere tenute in considerazione al fine di chiarire adeguatamente la relazione tra compromesso di principio e stabilità politica. Ne ricordo almeno tre: i) in che modo gli esperti possono influenzare le credenze dei non-esperti?; ii) quali sono i fattori che formano e influenzano l'opinione pubblica?; iii) che tipo di disposizioni esibiscono i non-esperti nei confronti degli esperti? Chiarire questi punti è essenziale poiché, nell'ambito di una discussione relativa al disaccordo politico, si deve presupporre che si possa dare una discrepanza di opinioni tra esperti e non-esperti. Inoltre, la relazione tra esperti e non-esperti non può essere considerata una mera relazione epistemica, bensì deve essere ritenuta una relazione politica a tutti gli effetti: si tratta di una relazione che coinvolge rapporti di potere, che si strutturano tra gruppi che hanno opinioni e interes-

si contrastanti, tra fazioni che non hanno possibilità di ragionare egualmente, e che perciò non giudicheranno allo stesso modo il ruolo del parere degli esperti. Dunque, se si vuole affrontare il tema della stabilità politica adeguatamente, bisogna innanzitutto trattare il tema della relazione tra esperti e non-esperti alla luce delle sue caratteristiche politiche complesse. Nella trattazione di Bistagnino, questi elementi non sono esaminati a sufficienza e, per questo, trovo l'argomentazione poco persuasiva.

La critica in questione mira a un punto fondamentale della teoria, poiché la capacità della teoria di tutelare la stabilità politica e la libertà individuale non sono requisiti accessori per l'argomentazione di Bistagnino. Come ricordavo, Bistagnino non si impegna in una giustificazione dell'oggettivismo. Piuttosto, il tentativo consiste nel difendere la sua teoria mostrandone la superiorità rispetto alle rivali. Ciò implica mostrare, da un lato, che la sua proposta è capace di tutelare gli stessi interessi teorici ma, dall'altro, che è anche in grado di fare qualcosa di più: ovvero garantire il rispetto per la verità. Vengo dunque brevemente al terzo passaggio dell'argomentazione di Bistagnino. Alla luce di quanto detto finora, credo che l'opera di comparazione tra compromesso di principio, ragione pubblica e *modus vivendi*, risulti meno intuitiva e convincente di quanto l'autrice vorrebbe. Questo perché i tre paradigmi, oltre a farsi interpreti della stabilità e della libertà in modo diverso, tutelano questi interessi in maniera differente sotto il profilo sia teorico, sia pratico. Dunque, non si dà semplicemente il caso che il compromesso di principio riesca a ottenere qualcosa in più rispetto alle teorie rivali. La comparazione tra le tre teorie del disaccordo è più complessa e, per questo, credo la conclusione di Bistagnino sia meno forte di quello vorrebbe.

In conclusione, trovo che la proposta di Bistagnino presenti qualche fragilità nel momento in cui l'argomentazione tenta di compiere il passaggio dall'epistemologia del disaccordo alla prassi politica. Se *Compromessi di principio* ha il grande pregio di esaminare il disaccordo come fatto innanzitutto epistemico, ancorché pratico, questo spostamento è compiuto a parziale discapito di un'analisi del disaccordo in quanto fatto politico. Quindi, benché Bistagnino compia un'operazione di grande importanza riportando attenzione, in modo scevro da pregiudizi, sul tema cruciale del ruolo della verità in politica e offra mezzi del tutto originali per farlo, questa operazione è condotta distogliendo in parte lo sguardo dalla politica stessa. In altre parole, lo scarto tra epistemologia del disaccordo e politica del disaccordo non viene completamente colmato. Queste, però, sono fragilità che si inseriscono in un

testo che offre un contributo radicalmente innovativo all'interno di un dibattito di cruciale importanza filosofico-politica. Come ho cercato di mostrare, infatti, *Compromessi di principio* è un libro articolato, originale, stimolante, che incoraggia una revisione critica dei paradigmi teorici classici. Perciò, le osservazioni proposte rappresentano dichiarazioni d'interesse per futuri sviluppi. Malgrado io creda che il libro di Bistagnino non riesca a rispondere del tutto alle problematiche che insorgono nell'interazione tra verità e politica, credo che rappresenti un primo valido tentativo di riportare la verità ad avere un ruolo nell'ambito della discussione pubblica. Questo è un tema di grande rilevanza attuale, destinato a impegnare i teorici della politica per i prossimi anni.

BIBLIOGRAFIA

- Bistagnino G. (2018), *Compromessi di principio. Il disaccordo nella filosofia politica contemporanea*, Roma, Carocci
- Christensen D. (2009), "Disagreement as evidence: The epistemology of controversy", *Philosophy Compass*, vol. 4, n. 5, pp. 756-767
- Elga A. (2007), "Reflection and disagreement", *Noûs*, vol. 41, n. 3, pp. 478-502
- Feldman R. (2006), "Epistemological puzzles about disagreement", in S. Hetherington (ed.), *Epistemology Futures*, Oxford, Oxford University Press, pp. 378-398
- Kelly T. (2005), "The epistemic significance of disagreement", in T. Gendler, J. Hawthorne (eds), *Oxford University Studies in Epistemology I*, Oxford, Oxford University Press, pp. 167-195
- (2010), "Peer disagreement and higher order evidence", in R. Feldman, T.A. Warfield (eds), *Disagreement*, Oxford, Oxford University Press, pp. 111-174
- Lackey J. (2010), "A justificationist view of disagreement's epistemic significance", in A. Haddock, A. Millar, D. Pritchard (eds), *Social Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, pp. 298-325
- Matheson J. (2015), "Disagreement and epistemic peers", *Oxford Handbooks Online* (<http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935314.001.0001/oxfordhb-9780199935314-e-13>)
- May S. (2005), "Principled compromise and the abortion controversy", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 3, n. 4, pp. 317-348

Antonella Besussi

A self-contained politics

This essay considers Hannah Arendt's conception of politics as a self-contained space whose meaning is internally shaped without dependence or recourse to any external source of value. More specifically it is argued that anti-instrumentalism and anti-moralism represent two different but inseparable dimensions of an original and radical version of the "autonomy of politics" thesis.

Laura Boella

Reading Hannah Arendt: A new beginning

The first two volumes of the Hannah Arendt's *Kritische Gesamtausgabe*, which appeared in 2018, will mark surely a turning point in the approach to the philosopher's writings. I consider especially relevant the focus on the bilingual quality of Arendt's writings. From the critical edition will come out a new reading of the "canonical" works, first of all, of *Human Condition*, one of the most multilayered and difficult Arendtian books. Among the numerous threads interwoven in this book, I focus on the conference held in 1954, *The interest in politics in recent European philosophical thought*. Here it is possible not only to see how the reflection about the human condition is connected to the debacle of the philosophical political tradition, but also how in *Human Condition* Arendt puts the basis of a transformation of philosophy, and not simply of a leave from

philosophy in direction of the political theory. This is the great and unexplored legacy of Arendt's "experimental" thinking.

Martine Leibovici

Good works and glorious actions. Hannah Arendt, the ethical and the political

In *The Human Condition*, Arendt includes good works or *das tätiges Gut* into human activities, but whereas she spends two long chapters analyzing non political activities as labour and works, she only takes moral activity into account to stress an incompatibility between its criterion – goodness – and action's criterion – glory or beauty. Such an incompatibility is related with the intrinsically public character of action, whereas moral action is corrupted when publicly performed. This is what Matthew teaches: «Be careful not to practice your righteousness in front of others to be seen by them». Moreover, Arendt follows Machiavelli's distrust of any direct irruption of good into the political sphere. However this does not imply that, for her, action is completely separated from ethics. A lot of political actions are motivated by moral motivations. Although rising from a non-public sphere, moral motivations are not purely subjective and, following Montesquieu, some of them are principles enacted by action itself, even if, when performed, action meets questions intractable from a moral point of view. Moreover, whether moral or political, principles are always susceptible to being made public, when somebody is asked to account for what he or she has done.

Beatrice Magni

My thinking is my fighting: Arendt's conception of politics

In the present paper my concern is to explore the connections in Arendt's work between public life and political thinking, and the ways in which each informs the other. By approaching *The Human Condition* via the Arendt's analytical couple of the "social" and the "barbarism", and analysing in the detail an essay not often treated extensively, *On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing*, my aim is to demonstrate that in Arendt the source of freedom and the political are identical or one. On the one hand, human freedom in this world is attainable only politically – if we are not to fall into the *worldlessness* trap –, while on the other, freedom is the sole reason for the subsistence and justification of politics. Participation in public life is the essence of human freedom and the *polis* is the realm in which individuals uniqueness is

revealed. Politics stands above subject's private life concerns and their social needs. It is not to be subordinated to other ends nor revolutionary goals. Starting and always confirming the arendtian anti-essentialist position, ultimately the paper suggests that the distinction between liberty and freedom puts Arendt's political thought and her key concepts in a new light and offers elements of a distinctively Arendtian account of politics, and of an earthly political philosophy that still doesn't miss its normative ambition.

Antonella Besussi teaches Political Philosophy at the University of Milan. Her research interests concern normative political theory and political philosophy with particular reference to methodological and theoretical questions.

Laura Boella is Full Professor of Moral Philosophy at the Department of Philosophy at the University of Milan. Her research deals with philosophers such as Hannah Arendt, Simone Weil, Maria Zambrano and Edith Stein. She developed the theme of intersubjective relationships and feelings of sympathy, empathy, compassion with reference to the phenomenological thought, as well as to experimental studies on the neurobiological basis of empathy.

Books: *Hannah Arendt. Pensare politicamente, agire politicamente*, Feltrinelli, 2005 (2nd ed.); *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Cortina, 2006; *Neuroetica. La morale prima della morale*, Cortina, 2008; *Il coraggio dell'etica. Per una nuova immaginazione morale*, Cortina, 2012; *Empatie. L'esperienza empatica nella società del conflitto*, Cortina, 2018. Italian editions: M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, Franco Angeli, 2010; *E. Bloch, Eredità del nostro tempo*, Mimesis, 2015; *A. Heller, Un'etica della personalità*, Mimesis, 2018; *H. Arendt, Il concetto d'amore in Agostino*, SE, 2000; *H. Arendt - K. Blumenfeld, Carteggio 1933-1963*, Ombre Corte, 2015; *H. Arendt, La disobbedienza civile*, Chiarelettere, 2017; *H. Arendt, Umanità in tempi bui*, Cortina, 2019 (new ed.).

Greta Favara has a PhD in Political Studies from the Graduate School in Social and Political Sciences of the University of Milan, where she defended a thesis about the methodological foundations of political theory. She obtained

her MA in Philosophy at Vita-Salute San Raffaele University in Milan where she defended a thesis which reconsidered the role of *modus vivendi* in theories of political liberalism. She has conducted research activities at the Centre for Philosophy of Natural and Social Sciences of the London School of Economics and Political Science in 2014 and 2015.

Martine Leibovici is Lecturer emerita at the Denis Diderot University (Paris VII), member of the Laboratoire de Changement Social et Politique. Recent books published: *Autobiographies de transfuges. Karl Philipp Moritz, Richard Wright, Assia Djebar* (Le Manuscrit, 2013) and with Anne-Marie Roviello, *Le perversionnement totalitaire. La banalité du mal selon Hannah Arendt*, Kimé, 2017.

Beatrice Magni was born in 1970, she holds a BA degree in Political Sciences from the University of Milan, an MPhil in Political Philosophy from the Ehes (École des Hautes Études en Sciences Sociales) of Paris, and a PhD in Political Studies from the University of Paris VII Denis Diderot, Paris. She is Assistant Professor since 2009 at the University of Milan, where she teaches Political Philosophy and Bioethics. Her research interests are in political theory, theories of justice and injustice, political realism and compromise. Among her publications: *Hannah Arendt et la condition politique*, L'Harmattan (2018), "New wine in old bottles: The kind of political philosophy we need", *Phenomenology and Mind* (2017), *Machiavelli. Sette saggi di teoria politica*, Mimesis (2017).

Étienne Tassin, born on April 4th, 1955, was Full Professor of Political Philosophy at the University of Paris VII - Diderot. Tassin has been one of the most important scholars of Hannah Arendt and Maurice Merleau-Ponty. He died, in Paris, on January 9th, 2018. Among his most relevant publications, we can recall *Le trésor perdu: Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Payot & Rivages, coll. «Critique de la politique», 1999 (rééd. Klincksieck, 2017); *Un monde commun: pour une cosmo-politique des conflits*, Seuil, coll. «La couleur des idées», 2003; *Le maléfice de la vie à plusieurs: la politique est-elle vouée à l'échec?*, Bayard, 2012.



Centro
di Ricerca
e Documentazione
Luigi Einaudi

«**Biblioteca della libertà**» è pubblicata nell'ambito dell'attività culturale del Centro di Ricerca e Documentazione Luigi Einaudi di Torino. Il Centro, fondato a Torino nel 1963 da Fulvio Guerrini, è un'associazione privata indipendente. La sua attività si ispira all'einaudiano «conoscere per deliberare».

Direttore responsabile Salvatore Carrubba

Condirettori Maurizio Ferrera, Beatrice Magni

Comitato Scientifico Dario Antiseri, H. Tristram Engelhardt Jr †, Lorenzo Infantino, Piero Ostellino †, Angelo M. Petroni, Richard A. Posner, Michele Salvati, Giuliano Urbani, Christian Watrin, Giovanna Zincone

Comitato Editoriale Antonella Besussi, Anna Caffarena, Emanuela Ceva, Giuseppina De Santis, Margarita Estevez-Abe, Anna Elisabetta Galeotti, Umberto Gentiloni Silveri, Federica Liveriero, Glynn Morgan, Massimo Occhiena, Giuseppe Russo, Stefano Sacchi, Roberta Sala

Coordinamento Anna Maria Gonella

Copertina Concetta Fiorenti

Cura dei testi Segnalibro

I lavori proposti per la pubblicazione vanno inviati in formato Word all'indirizzo email della direzione: bdl@centroeinaudi.it. La loro accettazione è subordinata al parere favorevole di due referees anonimi.

Papers should be sent in Word format to the email address: bdl@centroeinaudi.it. Their acceptance is subject to two anonymous peer reviews.