



Hannah Arendt: critica dell'ontologia e approssimazione
al «concreto»

Deborah Ardilli

Esercizi Filosofici 2, 2007, pp. 1-19

ISSN 1970-0164

link: <http://www.univ.trieste.it/~eserfilo/art207/ardilli207.pdf>

HANNAH ARENDT: CRITICA DELL'ONTOLOGIA E APPROSSIMAZIONE AL «CONCRETO»

Deborah Ardilli

1. Hannah Arendt tra filosofia e politica

Per inquadrare la questione che interessa le pagine che seguono, vale a dire indicare alcune coordinate storiche e filosofiche utili a soppesare il reale apporto di Hannah Arendt al pensiero del Novecento – ammesso che tale apporto esibisca una fisionomia irriducibile all'usurata, sebbene non ancora estinta, formulazione «utopia della polis» – conviene anzitutto prendere le distanze da un'interpretazione troppo angusta della più abusata tra le definizioni che la pensatrice ebrea ha proposto per se stessa. Non v'è dubbio che rivendicando a sé l'etichetta di «teorica della politica» e proclamandosi estranea alla «cerchia dei filosofi di professione»,¹ l'autrice de *Le origini del totalitarismo* abbia contribuito in misura ragguardevole a sollevare una densa cortina fumogena intorno allo statuto di un'impresa intellettuale distribuita nell'arco di mezzo secolo, inaugurata nel 1928 dalla dissertazione *Il concetto d'amore in Agostino* e bruscamente interrotta nel 1975 con la redazione delle prime due sezioni dell'incompiuto *La vita della mente*.

I lavori citati sono, fin dal titolo, emblematici di un percorso intellettuale per il quale la denominazione «teoria politica» suona fatalmente restrittiva. A ogni buon conto, anche volendo astrarre da un esordio giovanile ancora recante evidenti tracce dell'apprendistato esistenzialista presso Martin Heidegger e Karl Jaspers, e da quello che è stato considerato da alcuni come un epilogo contemplativo in parziale rottura con la produzione degli anni Cinquanta e Sessanta, non ci sarebbe motivo di diffidare dell'auto-designazione arendtiana, se non fosse che le opere deputate a realizzare il proposito di guardare alla politica con occhi sgombri dalla filosofia attestano non soltanto la presenza di un dialogo costante con i classici del pensiero filosofico, ma anche un andamento vistosamente digressivo rispetto a ciò che ci si potrebbe attendere da

¹ H. Arendt, *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache* (1964); trad. *Che cosa resta? Resta la lingua. Una conversazione con Günter Gaus*, in S. Forti (a cura di), *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 35.

un trattato di teoria politica.² Quest'ultima notazione deve essere intesa in un'accezione ampia e comprensiva, valevole sia nel caso che l'oggetto appropriato della disciplina in questione venga identificato con la forma del rapporto tra governanti e governati, sia qualora l'attenzione ricada sulle procedure di giustificazione che regolano le scelte collettive. Nulla di tutto questo è dato ritrovare nell'opera di Hannah Arendt, semmai monotona nel puntellare la materia del proprio discorrere ribadendo senza posa che la politica trova nella libertà la sua ragion d'essere. Una tesi, questa, modulata con accenti senz'altro urtanti per sensibilità protese a guardare al medesimo oggetto come al complesso pratico e teorico ordinato alla tutela di diritti ritenuti preesistenti alla sovrastruttura politica e specificati da un sistema di principi fondamentali.³ Vero è che se orientando il proprio favore verso *la* libertà dell'agire politico, anziché verso *le* libertà poste a tutela delle sfere privata, la studiosa del totalitarismo si limitasse a contestare l'ideologia racchiusa nella massima «quanto meno politica, tanto più libertà», avrebbero forse ragione quanti hanno inteso scorgere nella sua opera l'obiettivo di riformare dall'interno il concetto di liberalismo, colpendo la condiscendenza di alcuni dei suoi esponenti verso atteggiamenti auto-interessati. Come è noto, la denuncia dei deragliamenti provocati da una mancata separazione tra semantica dell'*oikos* e semantica della *polis* è ampiamente svolta nella pesante condanna dell'ibridazione tra pubblico e privato – ciò a cui la Arendt si riferisce quando parla, polemicamente, di avvento del «sociale» – ufficialmente consegnata alle pagine di *Vita Activa*, ma già nitidamente percepibile nel capitolo sull'imperialismo incluso nello studio sul totalitarismo. Tuttavia, se si trattasse soltanto di assicurare nuova rinomanza alla dialettica dei distinti, magari amputandola dell'ingombrante rivestimento storicista, l'operazione messa in campo dalla Arendt presenterebbe un interesse decisamente limitato.

Va rilevato, invece, come l'insistita identificazione di libertà e politica, sottesa alla quale è la premessa *critica* (nel senso kantiano del termine) che «un

² Mi riferisco, essenzialmente, a: *The Origins of Totalitarianism* (1951); trad. *Le origini del totalitarismo*, Comunità, Torino 1999; *The Human Condition* (1958); trad. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2000; *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought* (1961); trad. *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1999. La seconda edizione di questa raccolta di interventi contiene anche il saggio *Truth and Politics* (1968); trad. *Verità e politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1995; *On Revolution* (1963); trad. *Sulla rivoluzione*, Comunità, Torino 1996; *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil* (1963); trad. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1999; *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1982); trad. *Teoria del giudizio politico*, il nuovo melangolo, Genova 2005; *Denktagebuch 1950-1973*, a cura di U. Ludz, I. Nordmann, Piper, München 2002.

³ Cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice* (1971); trad. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1999.

“io” libero non potrà mai costituire materia di definizione teorica»,⁴ dia luogo a risultati destinati a entrare in rotta di collisione con il referente epistemico e ontologico a cui il liberalismo filosofico incessantemente allude.

Si pensi, per circoscrivere soltanto un'influente linea del liberalismo novecentesco, alla teoria della giustizia di John Rawls, e al presupposto che informa la struttura di una proposta filosofico-politica ben intenzionata ad assegnare alla giustizia lo stesso ruolo strategico che la verità gioca nei sistemi di pensiero.⁵ Spogliato dell'altisonante nome di «Spirito», tale referente altri non è che la natura umana assunta in veste di oggetto ideale entro cui pensare l'asintotica convergenza tra il giusto e il bene, tra volizione dell'universale e volizione del particolare, tra spinte alla cooperazione e risoluzioni di ordine prudenziale. Tralasciamo il problema di stabilire se ricongiungendo, fino a renderle indistinguibili, la dimensione del dover-essere a quella di un'inseità umana passibile di descrizione *a priori*, la teoria della giustizia avanzi nel contempo pretese di carattere predittivo, ed eventualmente con quale grado di successo. È risaputo il sarcasmo riservato dalla Arendt alle imprese della ragione calcolante, ma non è questo che ora interessa. Vale invece la pena notare che la strategia appena richiamata promette molto di più di una pianificazione dell'agire resa di volta in volta efficace da ciò che la teoria ha certificato come razionalmente perseguibile. Il liberalismo filosofico coltiva un'ambizione più profonda: ridurre la dissonanza cognitiva provocata dal divario che separa l'auto-comprensione normativa della società liberal-democratica dalle sue effettive realizzazioni, fino al punto di dichiarare non soltanto accessorie, ma anche epistemologicamente impertinenti, le obiezioni addotte dal punto di vista parziale e limitato dell'esperienza storica. Da tutto ciò si ricava una conseguenza: forte del riparo *sub specie aeternitatis* offerto dal rawlsiano «velo di ignoranza» che rende possibile la descrizione metafisica dei soggetti impegnati nella selezione dei principi di giustizia, il liberalismo filosofico sembra non potersi esprimere altrimenti che ricalcando i moduli di un espediente teorico ben collaudato, la teodicea, inserendovi la soggettività umana come garanzia di quella coazione all'ordine e all'unità in cui la filosofia politica moderna, a partire da Hobbes, si dichiara e si riconosce. Ed è precisamente questa postura teorica che la Arendt intende contestare.

⁴ H. Arendt, «Che cos'è la libertà?», in *Tra passato e futuro*, cit., p. 194.

⁵ Sulla Arendt «pensatrice liberale» si veda, da ultimo, R. Viti Cavaliere, *Critica della vita intima. Soggettività e giudizio in Hannah Arendt*, Guida, Napoli 2005, pp. 135-165, che accoglie e rielabora una tesi già difesa da N. Matteucci, *Il liberalismo in un mondo in trasformazione*, Il Mulino, Bologna 1992 e F. Focher, *La consapevolezza dei principii. Hannah Arendt e altri studi*, Franco Angeli, Milano 1995.

2. Ragione e realtà: l'addio arendtiano alla teodicea

Stante quanto appena detto, è opportuno dissipare immediatamente un equivoco che insorge ogniqualvolta si rimprovera al congegno argomentativo della teodicea la pretesa di ricreare un'impressione di congruenza tra piano normativo e piano empirico mediante un esercizio di neutralizzazione della contingenza. Nell'atto stesso di presidiare incondizionatamente i luoghi e le ragioni della contingenza, si va incontro al rischio di protestare le proprie buone intenzioni peccando di inconseguenza. In fondo, il conato all'accerchiamento teorico dell'immediatezza inerente al nudo fatto non dovrebbe risvegliare obiezioni decisive presso quanti riconoscono alla teoria il diritto di muoversi su un terreno sincronico, necessariamente eterogeneo rispetto alla vischiosità dei contesti esperienziali. Ciò dovrebbe valere anche laddove si prediliga, alla costruzione di stilizzazioni normative, il ricorso a modelli narrativi, come accade nella Arendt.⁶ In questo secondo caso, spazio, tempo e nomi propri sono innegabilmente parte in causa, ma mediati da una configurazione narrativa che fa valere sul materiale empirico un diritto di selezione, a propria volta commisurato all'esigenza di afferrare l'esemplarità universale delle parole e delle azioni narrate, e così «farle sopravvivere non solo al labile attimo in cui il discorso era pronunciato e l'atto compiuto, ma anche alla morte fisica dell'agente».⁷ Ne discende, semplificando grossolanamente, che anche la redenzione narrativa della contingenza richiede una vittoria sul tempo, reso appunto immoto da un racconto dotato del potere di infrangere le barriere delle biografie individuali. È proprio per essere salvaguardata che la contingenza deve essere trascesa nel giudizio.

Detto questo, il problema che casomai rende pertinente il riferimento polemico alla tensione apologetica di quella teodicea dottrinale di cui già Kant pronosticava l'insuccesso,⁸ si pone quando la congruenza tra idealità ed empiria è ottenuta versando un tributo troppo oneroso in termini di aderenza all'oggetto. Diamo la parola alla Arendt, prelevando un brano da *La vita della mente*: «Allorché non poterono più lodare» scrive la studiosa in riferimento al

⁶ H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 134-146. Sulla filosofia della narrazione arendtiana si veda almeno A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 2005².

⁷ H. Arendt, «Il concetto di storia: nell'antichità e oggi», in *Tra passato e futuro*, cit., p. 75.

⁸ Il riferimento è a I. Kant, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* (1791); trad. *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea*, in *Scritti di filosofia della religione*, Mursia, Milano 1989, pp. 53-64. Sul problema della teodicea e sulla sua sopravvivenza nella filosofia contemporanea si può vedere, da ultimo, B. Accarino, *Le frontiere del senso. Da Kant a Weber: male radicale e razionalità moderna*, Mimesis, Milano 2005.

Moderno, qui letto, in maniera drasticamente meno sfumata che altrove, come epoca del dubbio generalizzato «gli uomini rivolsero i loro sforzi più intensi a giustificare Dio e la Sua Creazione nelle teodicee».⁹ Il riferimento corre alla «macchina» moderna della giustificazione, che interviene, con il suo programma di *mathesis universalis*, al fine di costruire metodicamente quell'ordine che, dopo la svolta cartesiana, non è più possibile decifrare nella grammatica naturale dell'essere. Un'osservazione di tenore analogo sul tramonto della *laudatio mundi*, si ritrova, retrodatata di due decenni, in un'annotazione di diario. Qui è una domanda, «perché è così difficile *amare* il mondo?», a svolgere un ruolo direttivo circa la curvatura da imprimere all'indagine. A venir messo in gioco è un susseguirsi di interrogativi addensati intorno a quella che la studiosa descrive come un'unica questione: «che cosa c'è nella condizione umana che rende la politica possibile e necessaria? O: perché c'è qualcuno e non piuttosto nessuno? (La doppia minaccia del nulla e del nessuno) O: perché esistiamo al plurale e non al singolare?».¹⁰

Più che porsi al servizio della politica, il modello della giustificazione sembra pregiudicare quelle condizioni di esistenza plurale che consentono di identificare la sfera dell'agire comune quale luogo appropriato, a un tempo, per il discorso sulla libertà e per il discorso sulla realtà. «Reale», in base alla postura anti-idealistica che caratterizza la filosofia della Arendt, è soltanto il finito, ciò che appare nel mondo dei fenomeni, ciò che è oggetto di molteplici punti di vista e che, proprio per questo motivo, può essere fatto oggetto di discorso. Ora, giusta la lettura arendtiana della secolarizzazione come processo di ablazione del riferimento normativo alla trascendenza, ma non *ipso facto* di rinnovato interesse per il mondo, dovrebbe essere chiaro per quale motivo il ricorso allo schema della teodicea è chiamato sul banco degli imputati. Bisogna tener presente, anzitutto, che non è un ripiegamento nostalgico a guidare la penna dell'autrice. Ma nemmeno il trapasso epocale dal «lodare» al «giustificare» il complesso del creato può venire inteso come un progresso verso una dottrina del metodo finalmente adeguata all'ambito dell'interazione politica. *Vita activa* ne precisa i motivi: la filosofia politica moderna, di cui Hobbes resta il principale rappresentante, inciampa sullo scoglio di un «realismo irrazionale» e di un «razionalismo irreal». Riportata alle sue strutture matematiche e alle sue leggi fisiche, la misura di razionalità del reale è posta in subordine alla sfera della fabbricazione e alle esigenze di razionalizzazione del capitalismo nella sua fase nascente: operazione di per sé legittima, se non fosse per la pretesa di

⁹ H. Arendt, *The Life of the Mind* (1978); trad. *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 416.

¹⁰ H. Arendt, *Denktagebuch*, cit., pp. 522-523 (corsivo mio). Le annotazioni, rispettivamente [21] e [26], sono datate marzo-aprile 1955.

trasportare il modello della fabbricazione nell'ambito dell'agire. Mentre nel caso della fabbricazione si tratta di istituire un rapporto tra soggetto e oggetto in vista della creazione di uno spazio artificiale di prevedibilità e sicurezza, nella sfera dell'interazione politica rientra un rapporto tra soggetti mediato dall'esistenza di un *Lebenswelt* «dove nulla accade più spesso dell'assolutamente inaspettato».¹¹ Le maggiori perplessità della Arendt si appuntano su una pretesa di conoscenza edificata, per un verso, sulle macerie della spontaneità che, insieme alla pluralità degli attori, caratterizza il dominio dell'*inter-esse* politico. Per altro verso, tali perplessità si dirigono sulla rimozione di qualcosa che meramente accidentale non è, vale a dire delle contraddizioni che percorrono le dinamiche storiche della modernizzazione mettendone costantemente in crisi la logica. Va da sé che ciò equivale a sostenere che la certezza dell'identità tra l'Idea e il mondo oggettivo è destinata a frantumarsi, dal momento che la mediazione politica moderna si scopre irrazionale e ineffettuale precisamente per via di un parossistico eccesso di razionalità. Nella critica arendtiana, l'universale politico moderno (lo Stato), indicato da Hegel come il «Medio sostanziale in cui gli individui e i loro appagamenti hanno e conservano la loro riempita Realtà, Mediazione e Sussistenza»,¹² si scopre privo di quella concretezza che l'autore dell'*Enciclopedia* gli ascrive, annunciandosi piuttosto come meccanismo formale. L'argomentazione della Arendt, però, non termina qui. Se l'universale politico moderno si rivela, per dir così, vuoto di mondo e se, di conseguenza, ragione e realtà prendono congedo l'una dall'altra, imboccando per vie separate una comune dissoluzione, cedere alla tentazione di ricucirne le sorti rimettendole al piano della filosofia della storia significherebbe portare ancora acqua al mulino dell'acosmismo moderno. Incorporare la dimensione diacronica nella logica della teodicea vorrebbe dire, per la Arendt, vincolare i soggetti non soltanto al decorso storico di una legge di connessione sì immanente, ma destinata a rimanere sconosciuta ai singoli agenti. Significherebbe, altresì, costringerli al giogo di un'attesa logorante, infinita, subalterna a mete che pongono la libertà al termine del processo.

Queste, in definitiva, le ragioni per cui «è così difficile amare il mondo»: non si tratta di rintracciarne l'origine in una casistica psicologica o di immaginarle come escogitazioni solitarie. L'impedimento che ostacola l'amore del mondo presenta tutto lo spessore di formazioni ideali dotate di una struttura autonoma, tale da renderle capaci, al limite, di proiettare la propria cogenza oltre il contesto ristretto della loro genesi e insinuarsi – lo vedremo presto – dove meno sarebbe ragionevole attenderselo. Non è difficile vedere come queste

¹¹ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 223.

¹² G.F.W. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grudrisse* (1830); trad. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, § 198, Bompiani, Milano 2000, p. 373.

formazioni di pensiero coincidano con le grandi scansioni ideali della filosofia politica moderna. Alla mediazione razional-costruttiva segue, senza risolverne le difficoltà, quella dialettica.¹³ Ovvero, in termini arendtiani: alla fuga dal mondo sanzionata dalla scienza politica hobbesiana, segue il primato hegelomarxiano della prospezione futurologica, motivata dall'assunto dell'idealità del finito.¹⁴

La sequenza appena tracciata non è tuttavia lineare come, di primo acchito, potrebbe apparire. Intanto, perché la studiosa del totalitarismo non dà nemmeno a intendere l'eventualità che il nominalismo hobbesiano funga da antecedente diretto a quella sottrazione di significato al particolare che connota la «filosofia classica» tedesca. In secondo luogo, perché la Arendt indebolisce il paradigma continuista che, a partire almeno da Engels, evidenzia il nesso di continuità che da Kant, passando per Hegel, conduce fino a Marx. E proprio per effetto di tale indebolimento emerge in tutto il suo rilievo l'eccezionalità della posizione kantiana. Malgrado la presenza, in Kant, di qualche «rudimentale intuizione» della dialettica storica, la predominanza dell'orientamento pratico, ovvero la centralità assegnata a un agire che non si lascia valutare secondo i criteri del successo postumo, è l'opzione strategica che avrebbe permesso all'illuminista tedesco di rendersi conto dell'inconveniente cruciale legato al sovradimensionamento politico della filosofia della storia.¹⁵ All'astrazione che mette l'uomo hobbesiano nelle condizioni di non poter agire e di non poter parlare altrimenti che *nomine alieno*, divenendo individuo per incremento di sicurezza e sottrazione di mondo, la Arendt non ha mai cessato di opporsi, esasperando il versante polemico dell'inchiesta fino al punto di dichiarare reciprocamente incompatibili libertà e sovranità.¹⁶ Che cosa se ne deve dedurre?

¹³ Per una introduzione alla problematica della mediazione razionale moderna e della sua crisi cfr. C. Galli, *La 'macchina' della modernità. Metafisica e contingenza nel moderno pensiero politico*, in C. Galli (a cura di), *Logiche e crisi della modernità*, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 83-141; Id., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 1996. Per quello che riguarda, nel dettaglio, la posizione arendtiana rispetto al Moderno, si possono vedere C. Galli, *Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità*, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile*, cit., pp. 14-28; Id. Strauss, *Voegelin, Arendt: tre paradigmi interpretativi della forma politica nella modernità*, in G. Duso (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 25-52; E. Brient, *Hans Blumenberg and Hannah Arendt on the 'unwordly wordliness' of the modern age*, «Journal of the History of Ideas», LXI, 3, 2000, pp. 513-532.

¹⁴ Per la tesi di un primato della dimensione del futuro in Hegel – tesi effettivamente contrastante con la rappresentazione che vuole la filosofia hegeliana come rinuncia all'azione e considerazione pensante del passato – la Arendt è tributaria della prospettiva difesa da A. Koyré, «Hegel à Iéna», in *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris 1971, pp. 147-189.

¹⁵ Cfr. H. Arendt, «Il concetto di storia: nell'antichità e oggi», cit., p. 120.

¹⁶ Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 169-174.

Verosimilmente, che se nella pensatrice tedesca prevale un'accezione della libertà legata al positivo dispiegarsi dell'azione concertata dei *plures*, ciò non esclude la simultanea presenza di una sua peculiare declinazione negativa. Come è stato giustamente osservato, «il soggetto di quest'azione è l'uomo libero (principalmente libero dalle categorie logiche ed esperienziali della modernità), non il liberale storico». ¹⁷ Si può aggiungere, a fronte della prevedibile obiezione che vede insinuarsi in questa concezione il rischio di una deriva scettica, che la diagnosi della bancarotta delle logiche della modernità non annuncia affatto la scoperta di una sottostante logica del nichilismo provvista di un qualche carattere necessitante. «Tutte le interpretazioni di questo tipo» osserva la Arendt, riferendosi al pensiero della crisi «presuppongono implicitamente che si possa confidare nel giudizio degli uomini soltanto laddove si possiedano dei criteri, e che dunque il giudizio non vada oltre la facoltà di attribuire correttamente e con criterio il particolare alla relativa generalità, accettata da tutti». ¹⁸

Con il che non si vuole negare la rilevanza, nella filosofia della Arendt, di un momento scettico. Ma si tratta, appunto, di un momento ben circostanziato, di uno stadio transitorio funzionale all'operazione che consente alla Arendt di riformulare i termini della problematica politica *ab imis fundamentis*. Il potenziale cognitivo di tale consapevolezza risulterebbe tuttavia notevolmente ridotto qualora, come da più parti è stato rimproverato all'autrice di *Vita activa*, si traducesse in un'esaltazione estetizzante della *politique par la politique*, in un abuso ideologico dell'azione degradata a cieco attivismo indifferente a ogni oggettività e in un abbassamento degli *standard* teorici in nome di una aderenza più immediata alla prassi. Viceversa, si intende sostenere in queste pagine che l'idea secondo cui nell'itinerario dell'allieva di Heidegger si consumerebbe un processo senza appello alla filosofia tutta, avvalorato da un indiscriminato movimento di auto-esonero dal campo vero e proprio della riflessione critica, necessita di una profonda revisione. E qui, naturalmente, cominciano i veri problemi. Una volta compreso che la strategia arendtiana non consiste nel contrapporre ordine a ordine, ma nemmeno disordine a ordine, si tratta capire in che modo la filosofa ebrea si disponga ad aggredire le radici del *contemptus mundi*. Sia detto senza ulteriori indugi: se ciò che è andato storto è la politica, l'anello debole della catena va cercato nell'impostazione tradizionale del problema antropologico e nell'idea filosofica di soggettività a cui questa mette

¹⁷ C. Galli, *Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità*, cit., p. 26.

¹⁸ H. Arendt, *Was ist Politik?*(1993); trad. *Che cos'è la politica?*, Edizioni di Comunità, Torino 2001, p. 16. Ma si veda anche il testo della conferenza *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought* (1954); trad. *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, S. Forti (a cura di), *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 199-219.

capo. E se le categorie logiche ed esperienziali originatesi a partire dall'impostazione hobbesiana del problema politico costituiscono un elemento di aggravio, ciò non equivale, per la Arendt, a descrivere il Moderno come la genealogia indivisa di un unico grande errore filosofico a cui addebitare la crisi organica della politica messa in evidenza dall'esperienza totalitaria. Ancora una volta, il piano più propriamente filosofico, quello storico-concettuale e quello politico si intrecciano tra loro in maniera tale da evitare posture ideologiche pregiudicate da un'ipoteca riduzionista.

3. Critica dell'ontologia

Ricostruire estesamente i tornanti del ragionamento arendtiano è, per motivi di spazio, impossibile. Se ne possono tuttavia evidenziare i nessi più pregnanti ripercorrendo la trama di un saggio – non tra i più studiati del *corpus* arendtiano – che ha il pregio di fare luce sulla cornice teorica messa definitivamente a punto nell'arco di un decennio e alla quale l'intellettuale ebrea rimarrà sostanzialmente fedele anche nei lavori successivi.¹⁹ Prima di passare all'esame dello scritto del 1946 sulla filosofia dell'esistenza, sono però opportune alcune precisazioni supplementari in ordine alle non sempre benevole sanzioni che hanno accompagnato la conclamata estraneità della pensatrice tedesca all'ambito della riflessione filosofica. È il caso, ad esempio, di Hans Jonas, perentorio nell'affermare che la Arendt «non ha lasciato alcuna filosofia, né ha mai aspirato a uno scopo di questo genere».²⁰ Ed è anche il caso, forse ancor più significativo, di Martin Heidegger: non già in virtù di un esplicito pronunciamento pubblico sulla traiettoria teorica dell'ex allieva, bensì, all'opposto, per l'eloquente silenzio (accompagnato, stando alle testimonianze, da un'esplosione di ostilità) lasciato cadere su un'opera come *Vita activa*, comprensibilmente baciata da scarsa fortuna presso il filosofo che ha concepito l'azione come il movimento del pensiero che «porta a compimento il riferimento dell'essere all'essenza dell'uomo».²¹

A meno che non si voglia imputare tutto a poco plausibili difetti di comprensione, converrà assegnare il dovuto rilievo alla matrice filosofica a

¹⁹ H. Arendt, *Was ist Existenz Philosophy?* (1946); trad. *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, in S. Forti (a cura di), *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 197-221.

²⁰ H. Jonas, *Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work* (1977); trad. *Agire, conoscere, pensare: spigolature nell'opera filosofica di Hannah Arendt*, «Aut Aut», 239-240, 1990, p. 48.

²¹ Sulla reazione di Heidegger a *Vita activa* si veda E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World* (1982); trad. *Hannah Arendt. Per amore del mondo 1906-1975*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, pp. 351-352.

partire dalla quale si ritagliano gli interdetti appena evocati: entrambi figli di un orientamento proteso a contrastare lo sfinimento entropico del Moderno mediante l'espunzione della problematica epistemologica e il recupero in grande stile di una prospettiva ontologica. Vige in questi pensatori, pur nella rispettiva e incontestabile autonomia, l'idea che la filosofia debba onorare i propri compiti reagendo all'inconsequenza che accompagna il formalismo della ragione moderna, vale a dire il suo volersi sovrana e assoluta, lasciando però decadere fuori di sé la realtà. Apparentemente, il terreno non potrebbe essere più propizio per un incontro con la Arendt. In realtà, quest'impressione deve essere corretta. Nulla di più lontano dalla Arendt di quel «bisogno ontologico» che ha spinto Adorno, in perpetua polemica con l'«ideologia tedesca», a parlare di rovesciamento conformistico dell'istanza non conformistica della filosofia. Per rendersene conto, e non incorrere nell'errore di trasformare un elemento (pur decisivo) della formazione della Arendt in un momento organico della sua filosofia, conviene tenere a mente la cornice intellettuale entro cui maturano le riflessioni del 1946. Dal punto di vista storico, è d'obbligo collegare lo scritto sulla filosofia dell'esistenza, tradotto in francese l'anno successivo per la rivista «Deucalion» diretta da Jean Wahl, a quel dibattito sul «concreto» – avviato in Francia proprio da Wahl – a cui partecipano, tra le due guerre, vasti settori della cultura europea. Lo sfondo del dibattito è dato dalla rinascita hegeliana che nei seminari di Kojève tenuti all'*Ecole des hautes études* tra il 1933 e il 1939 trova forse il suo episodio più vivace.²² E proprio da questi ambienti, frequentati dalla Arendt negli otto anni dell'esilio parigino, emerge come risultato coerente della ricerca del 'concreto', quell'orientamento antropologico segnato dall'impegno a operare in forme innovative uno scarto rispetto al blocco concettuale moderno che congela l'individuo nella figura del cittadino dello Stato. Come si inserisce la Arendt nel dibattito, al di là dell'identità formale di una parola d'ordine condivisa? In prima istanza, dissociando nettamente la ricerca del concreto da qualsivoglia programma di riabilitazione dell'ontologia, additata dall'allieva di Heidegger come soluzione di ripiego volta a «ristabilire l'unità di pensiero ed essere, sia che ricreino quell'armonia proclamando il primato della materia (materialismo) o il primato dello spirito (idealismo), sia che combinino diverse prospettive per creare una totalità che rievoca quella spinoziana».²³

Il ritorno alle «cose stesse», dunque, sembra configurarsi come un monismo investito da una insostenibile pregiudiziale armonicistica. Questa

²² Di Kojève si veda il testo, dalla Arendt giudicato «fondamentale», tratto dagli appunti delle lezioni e curato da R. Queneau, *Introduction à la lecture de Hegel* (1947); trad. *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996.

²³ H. Arendt, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, cit., p. 198. Sulla critica arendtiana dell'ontologia il contributo più informato resta quello di L. Boella, *Hannah Arendt «fenomenologa». Smantellamento della metafisica e critica dell'ontologia*, «Aut Aut», 239-240, 1990, pp. 83-110.

consapevolezza si fa largo già nelle poche battute che la filosofa ebrea dedica all'«arrogante modestia» di Husserl: apprezzato per il contributo di un'indagine che riporta al centro dell'interesse filosofico l'uomo, e «non il flusso storico, naturale, biologico o psicologico di cui egli è preda», ma respinto a causa della pretesa di ricreare il mondo, inteso come «fenomeno di validità», nell'immanenza della coscienza trascendentale.²⁴ Non tragga in inganno il piglio *prima facie* heideggeriano della critica: a ben vedere, queste pagine non si dilungano a rimproverare al fondatore della fenomenologia un'involuzione teoreticista o una scomposizione dell'umano in uno strato trascendentale e in uno strato materiale, e anzi il lettore è messo in guardia dal ritenere che l'influenza di Husserl dipenda soltanto dagli apporti metodologici della fenomenologia. Il vero bersaglio polemico va cercato nell'impianto di una filosofia trascendentale che, a dispetto del nome, prospetta l'abbandono di una metafisica ingenua (ovvero kantiana) in vista di una metafisica scientifica.²⁵ A dispetto del luogo comune che invita a leggere la Arendt come una pensatrice sì «eretica», ma pur sempre riconducibile alla *koinè* fenomenologica, la futura autrice di *Vita activa* non si lascia sorprendere dalle conseguenze della critica a Husserl e, lungi dal ritrarsene, le conduce fino in fondo, escludendo categoricamente l'eventualità che la sostituzione del *Dasein* alla *Bewußtsein* segni un reale avanzamento in direzione del superamento dell'acosmismo. Le inadempienze dell'ontologia fondamentale, misurabili in rapporto alla tematizzazione della libertà, della pluralità e del mondo sono tali da renderla inemendabile, oltre che politicamente ambigua. Non mette conto pronunciarsi qui sull'equità della valutazione: questa è l'opinione della Arendt, e dalle argomentazioni che la informano provengono precise indicazioni sul luogo della sua enunciazione e sul punto di vista che la sorregge. In sinergia con la critica dell'ontologia fondamentale (e del lato husserliano della sua preistoria), prende infatti corpo una genealogia filosofica del Moderno che introduce un'interessante complicazione rispetto a quella profilata, poco più tardi, ne *Le origini del totalitarismo* e in *Vita activa*. Se nelle due opere degli anni Cinquanta prevale il versante critico-decostruttivo dell'inchiesta, nel saggio del

²⁴ H. Arendt, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, cit., p. 200.

²⁵ Tale è l'aspirazione ontologica dell'«idealismo trascendentale» di Husserl, per il quale l'essenza logica del concetto esprime «le determinazioni costitutive e incondizionatamente necessarie di un oggetto trascendentale». Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913); trad. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, Einaudi, Torino 2002, p. 29. Ma si veda anche Id., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1950); trad. *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1997, p. 33: «Mediante la fenomenologia viene esclusa solo ogni metafisica ingenua che opera con cose in sé insensate, non la metafisica in generale».

1946 si tratta invece di evidenziare le conquiste oltre le quali non è seriamente possibile retrocedere e, su questa base, tentare di stabilire un rapporto equilibrato tra critica e legittimazione del Moderno. Anche in questo caso la ricostruzione genealogica deve procedere individuando, anzitutto, un padre fondatore: e, questa volta, non si tratta di Hobbes. «Padre nascosto» e «re segreto» della filosofia moderna è Kant, colui che ha «privato l'uomo dell'antica sicurezza nell'essere portando alla luce la struttura antinomica della ragione e che con la sua analisi dei giudizi ha dimostrato che ogni volta che afferriamo qualcosa sulla realtà andiamo sempre oltre il concetto (la *essentia*) di qualsiasi cosa data».²⁶ Inoltre, alla distruzione kantiana dell'antica unità di pensiero ed essere vengono attribuite «conseguenze molto più rilevanti di quelle che in genere desumiamo dalla storia della secolarizzazione. [...] in un mondo senza Dio, l'uomo può essere interpretato alla luce della sua condizione di "abbandono" o di "autonomia individuale"».²⁷ L'interesse della studiosa verte, essenzialmente, sui risultati della *Dialettica trascendentale* e della *Critica della ragion pratica*, mai esplicitamente nominate, ancorché presenti nell'obiezione sollevata contro una delle pietre miliari della «filosofia dell'esistenza» – l'analitica esistenziale di *Essere e tempo* – rea di «ridurre l'uomo ad alcuni *modi* dell'essere fenomenologicamente dimostrabili, prescindendo così da tutte quelle caratteristiche umane, provvisoriamente definite da Kant come libertà, dignità umana e ragione, che derivano dalla spontaneità umana e che, perciò, non sono fenomenologicamente dimostrabili».²⁸

È questo riferimento a Kant che consente alla Arendt non soltanto di distanziarsi dall'unilateralità dell'anti-modernismo heideggeriano, ma anche di intervenire criticamente sulla pretesa di concretezza che governa l'analitica esistenziale. Si direbbe che la Arendt intenda spingere l'argomentazione fino al punto d'incrocio tra differenti ordini di problemi, per poi mostrare come, in Heidegger, convivano problematicamente due differenti registri analitici e tematici – l'uno più sbilanciato sul versante dell'esperienza, l'altro sul versante della teoresi – destinati a mancare quell'obiettivo di aderenza alla dimensione della *Faktizität* a cui, pure, il nome del primo Heidegger è inestricabilmente legato. Da un lato, alle descrizioni fenomenologiche di *Essere e tempo* viene imputata una malcelata indulgenza verso una cattiva empiria, tanto più grave perché presentata da Heidegger come istanza *lebendig* con cui infondere nuova linfa a un'impostazione per altro verso del tutto interna alla tradizione. La cattiva empiria, per la Arendt, risiede nell'appiattimento della riflessione filosofica su descrizioni che presumono di delucidare le strutture fondamentali

²⁶ H. Arendt, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, cit., p. 202.

²⁷ Ivi, pp. 202-203.

²⁸ Ivi, p. 212.

dell'essere-nel-mondo, ma altro non fanno che ritradurre in foggia ontologica le forme già deificate e depoliticizzate dell'interazione *sociale*. Nella pagina heideggeriana si delinea, allora, una vera e propria «antropologia della sfera della circolazione», che immette il soggetto nella legalità immanente di processi impersonali a partire dai quali l'ostensione della libertà è semplicemente impossibile. Non per nulla, la studiosa vi legge in filigrana una riedizione del realismo politico hobbesiano, dal momento che «sia il funzionalismo heideggeriano che il realismo hobbesiano finiscono per proporre un modello antropologico secondo il quale l'uomo funzionerebbe persino meglio in un mondo pre-ordinato, perché così sarebbe "liberato" di ogni spontaneità».²⁹

Anche a prescindere dalla tenuta del paragone (in ogni caso significativo), l'argomentazione procede con un ulteriore affondo. Le strutture dell'essere-nel-mondo vantano, infatti, una peculiarità aggiuntiva, strettamente congiunta al proposito heideggeriano di mettere la ricerca sulla vita fattizia al riparo da un'inconcludente fuga nel vitalismo irrazionalistico. Poiché le strutture dell'essere-nel-mondo non hanno origine nell'incontro estrinseco e contingente di un oggetto con un soggetto, ma rappresentano determinazioni *a priori* dell'intenzionalità, radunate intorno alla figura temporale della *trascendenza*, il filosofo addestrato alla scuola della fenomenologia detiene un privilegio su di esse: le conosce. E, conoscendole, sfugge alla condizione deiettiva che altrimenti lo incatenerebbe al mondo, alla sfera reificata della semplice-presenza, a un'interazione comunicativa degradata a «chiacchiera» inerte in ordine alla produzione di senso. La distinzione critica tra *conoscere* e *pensare* perde, a questo punto, ogni ragion d'essere.³⁰ Ecco allora che la requisitoria arendtiana punta sul versante «alto» del programma heideggeriano, al quale sembra non si possa accedere altrimenti che tramite una vera e propria *metabasis* dalla sfera dell'inautenticità a quella dell'autenticità. In tal senso, la riabilitazione heideggeriana dell'ontologia viene interpretata dalla Arendt come uno spinozismo spurio che, pensando il rapporto tra uomo ed essere come inerenza dei modi finiti alla sostanza, vanifica e sospende una fondamentale intuizione kantiana. Si ricordi, a tal proposito, quanto si legge nella *Critica della ragion pratica* in ordine al rapporto tra distruzione dell'ontologia e tematizzazione della libertà. Nel capitolo intitolato *Della proporzione saggiamente conveniente delle facoltà di conoscere dell'uomo rispetto alla sua destinazione pratica*, ipotizzando le conseguenze derivanti da un eventuale uso speculativo della ragione, l'illuminista tedesco conclude che, qualora si desse il caso, la condotta umana «sarebbe mutata in un semplice meccanismo, in cui,

²⁹ H. Arendt, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, cit., p. 212.

³⁰ Sulla distinzione kantiana tra «conoscere» e «pensare» resta fondamentale il contributo di E. Weil, *Problèmes kantians* (1970²); trad. *Problemi kantiani*, Quattro Venti, Urbino 1980, pp. 19-61.

come nel teatro delle marionette, il tutto gesticolerebbe bene, ma nelle figure non si troverebbe vita alcuna».³¹ Non è arbitrario riprendere questo riferimento per chiarire che, secondo la lettura proposta dalla filosofa ebrea, tale marionetta gesticolante altri non è che l'uomo colto dall'analitica esistenziale *prima* del raccoglimento nell'esistenza autentica del Sé. Ma la Arendt si domanda pure che cosa accada *dopo* che il raccoglimento del filosofo dallo stato di deiezione mondana ha avuto luogo. In questo caso, l'immagine antropologica elaborata da *Essere e tempo* si modifica sensibilmente. L'intersezione tra la domanda sul senso dell'essere e quella sul senso di un Sé ritiratosi dal coinvolgimento con la quotidianità media, comporta, in ultima analisi, una trasfigurazione dell'uomo «deietto» in ciò che Dio era per l'ontologia precedente: «un simile essere supremo è concepibile solo come singolo, unico e senza eguali. Ciò che Heidegger conseguentemente designa come la "caduta" include tutti quei modi dell'esistenza umana in cui l'uomo non è Dio ma vive coi suoi simili nel mondo».³²

Si dirà – e in effetti è stato detto – che siamo in presenza di un'esegesi ingenua e sbrigativa, incapace di immedesimarsi nello sforzo heideggeriano di indicare proprio nel mondo il contenuto di senso della vita, e nella vita la radice primigenia della filosofia. Un'esegesi condizionata dal risentimento nutrito nei confronti del maestro, alla quale fa difetto una considerazione imparziale dell'impegno profuso dal filosofo di *Essere e tempo* per denunciare la tacita complicità tra antropologia e metafisica. Per di più, un'interpretazione, quella della Arendt, poco persuasiva per effetto di un orientamento di fondo riluttante a misurarsi seriamente con la categoria di «vita».³³ Naturalmente, non c'è motivo di trasformare uno spunto polemico della Arendt in criterio aureo per l'interpretazione di Heidegger. Ma prima di biasimare una ristrettezza della studiosa, sarà bene ricordare che è lo stesso Heidegger a confermare indirettamente la lettura arendtiana, allorché proclama che, all'uomo, l'essenza del divino «è più vicina di quanto non lo sia l'estraneità degli esseri-viventi».³⁴ Questo passo della *Lettera sull'«umanismo»* è stato recentemente impugnato da più parti, a riprova di una pregiudiziale anti-biologistica che tratterrebbe il filosofo di *Essere e tempo* nell'orbita di un umanismo ancora troppo

³¹ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1790); trad. *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 145.

³² H. Arendt, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, cit., p. 214.

³³ Questa è l'opinione di R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, pp. 164-166.

³⁴ M. Heidegger, *Briefe über den Humanismus* (1946); trad. *Lettera sull'«umanismo»*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1994, p. 279.

compromesso con le strutture metafisiche della soggettività.³⁵ Estremamente prudente nel servirsi della concettualità sottesa alla coppia umanismo/antumanismo, la Arendt propende per un'interpretazione parzialmente differente. Nel suo assoluto isolamento e nel suo assoluto egoismo, il Sé viene legittimato da Heidegger unicamente ai sensi di un nominalismo antropologico assoluto. Il minimo che si possa dire di questo nominalismo antropologico è che non convoglia né un motivo umanistico, perché programmaticamente rinuncia all'idea di una soggettività libera; né un motivo propriamente anti-umanistico, perché la soggettività trascesa sul piano esistitivo dell'essere-nel-mondo viene magicamente riguadagnata, come *imago dei* identificantesi con il filosofo-pastore dell'essere, sul piano dell'interrogazione propriamente ontologica. Non è difficile intuire il presupposto della lettura arendtiana: se, a partire da Kant, è inconcepibile pensare il soggetto senza pensare, al tempo stesso, lo svilimento o il riscatto di tutta l'umanità in ogni singolo individuo, l'analitica esistenziale esprime, all'opposto, la completa separazione dell'individuo dal resto dell'umanità. Fuoriuscito dalle secche teoriche della cosiddetta metafisica della soggettività, all'individuo heideggeriano non resta che rappresentare se stesso e la propria nullità. Una volta ridotta la soggettività a puntiforme centro di raccolta per l'ascolto dell'essere, la ricostituzione del vincolo mondano non può che acquistare i contorni, vagamente sacrificali, della remissione della libertà alla comunione fusionale, a quel «giocare tutto in comune per una medesima causa» che non tarderà a tradursi nel riferimento, politicamente inequivocabile, alla comunità di destino e al suo «autentico» storicizzarsi.³⁶ Nella *Überwindung* heideggeriana si consumano, insomma, tutte le illusioni di una filosofia che ritiene di poter semplicemente aggirare la sfida lanciata da Kant a seguito della distruzione dell'armonia prestabilita di *essentia* e *existentia*, di uomo e mondo.

Il problema, per chi intenda raccogliere la sfida, è come muoversi in una situazione in cui l'universale, su cui precedentemente la filosofia si era concentrata soltanto in veste di conoscenza *a priori*, deve essere ricondotto a una «relazione concreta con l'uomo».³⁷ Il primo requisito – si badi: necessario, ma non sufficiente – di una risposta all'altezza consiste, per la Arendt, nell'integrare la scoperta kantiana della spontaneità, della libertà di dare inizio a

³⁵ Cfr. M. Russo, *Animalitas. Heidegger e l'antropologia filosofica*, «Discipline filosofiche», XII, 1, 2002, pp. 167-195; R. Esposito, *Heidegger e la natura umana*, «Micromega», 4, 2005, pp. 227-238.

³⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927); trad. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2002, in particolare su questo § 26, p. 158; §§ 74-75, pp. 458-469. Al riguardo si veda D. Losurdo, *La comunità, la morte, l'occidente. Heidegger e l'«ideologia della guerra»*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

³⁷ H. Arendt, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, cit., p. 207.

una serie di eventi non deducibile a partire dalla causalità naturale. Ciò, tuttavia, non basta. Resta aperto il problema di articolare il linguaggio di una nuova possibile mediazione. Questione complessa perché, posto il primato della ragion pratica al quale la studiosa sembra non voler rinunciare, la mediazione non potrà avvalersi di uno *schematismo* che, in quanto tale, verrebbe a trovarsi in contraddizione con la definizione stessa del «pratico» a cui la concezione arendtiana della libertà rimanda. Affiora in queste pagine del 1946 la consapevolezza che non si restituisce significato all'esperienza politica dell'uomo moderno attraverso l'innesto di una forma su di un molteplice dato. Sta qui l'origine dell'idea arendtiana della *irrapresentabilità* della libertà. Irrapresentabile, perché cognitivamente inaccessibile e dunque refrattaria a farsi oggetto di «scienza»; parimenti, irriducibile alla compattezza di una volontà che pretende di incorporare e concentrare nella decisione sovrana tutta la politicità dei soggetti. Decisiva, nell'articolazione dei problemi che germinano intorno alla questione della libertà, è il suo non poter essere pensata altrimenti che *in concreto*, in conformità con il significato etimologico di *concreresco*: concreto non è né l'universale di una forma *a priori* dell'intelletto; né il molteplice empirico di entità singolari irrelate; né, ovviamente, la loro estrinseca e morta riunificazione. Contemporaneamente, è viva nella Arendt una profonda insoddisfazione nei confronti della maniera con cui le principali correnti della filosofia post-kantiana si dispongono ad affrontare le questioni in campo. Di Husserl e Heidegger si è già detto. Occorre aggiungere che, ai limiti riscontrati sul versante di un'inchiesta ontologica, non si pone certo rimedio con una iniezione di soggettivismo. Sotto questo profilo, l'autrice di *Vita activa* non è disponibile a fare sconti alle proposte portate a fraintendere la richiesta di concretezza con un'immersione, sovente accompagnata da pose anti-filosofiche, nel volontarismo. Si vede bene il difetto che inquina alla fonte questo falso rovesciamento: limitarsi a far ruotare l'asse della coazione sovrana dalla sfera meta-individuale dello Stato a quella del singolo «condannato» alla propria solipsistica libertà, altro non vuol dire che ribadire la dipendenza dalla costellazione concettuale che si intende mettere in stato d'accusa. A caratterizzare questi tentativi di esodo dalla filosofia è, in fin dei conti, una reazione «angosciata» e infantile di fronte agli esiti del criticismo. Mentre, infatti, l'obiettivo della distruzione kantiana è quello di staccare l'uomo dal contesto universale dell'essere in cui egli è solo una *res cogitans* e reimmetterlo nel mondo in qualità di soggetto, la linea «esistenzialista» (nel senso lato che lo scritto del 1946 accorda al termine «esistenzialismo») che prende atto della frattura epocale intervenuta con il criticismo sembra consegnarsi a una gestione paradossale di questa eredità. L'*amor fati* nitscheano, l'attivismo esistenzialista e in fondo anche la quota di decisionismo che ancora alberga nell'analitica esistenziale, costituiscono, per la filosofa ebrea, altrettanti passi indietro verso una forma di soggettivismo cartesiano, oltre che la più chiara manifestazione di

una scarsa dimestichezza con la rilevanza filosofica della problematica politica e con la portata politica della rivoluzione filosofica kantiana.

In ogni caso, non è la polemica anti-esistenzialista l'ultima parola della Arendt:

Noi possiamo accettare la «frammentazione dell'essere» (dove «essere» non significa più l'essere delle diverse ontologie) e possiamo riconciliare il sentimento moderno di alienazione dal mondo con il desiderio moderno di creare, in un mondo che non è più una dimora per noi, un mondo umano che potrebbe diventare la nostra dimora. [...] Il movimento, essenziale per la natura umana, del trascendimento nel pensiero e il naufragio del pensiero inscritto in questo movimento ci inducono quantomeno a riconoscere che l'uomo, in quanto «signore dei suoi pensieri», non solo è più di ciò che pensa – e già questo potrebbe probabilmente bastare per offrire una nuova definizione della dignità umana – ma è anche costitutivamente un essere che è più di un sé e che vuole più di se stesso. Comprendendo ciò la filosofia dell'esistenza ha oltrepassato la fase del puro egotismo.³⁸

4. Verso il concreto

È obiettivamente difficile dichiararsi soddisfatti delle parole, riferite a Karl Jaspers che concludono lo scritto del 1946. Se il superamento dell'egotismo deve essere affidato all'incontro puramente difettivo con le «situazioni-limite», non si vede come le risorse a disposizione della filosofia dell'esistenza possano onorare le richieste del «concreto». E tuttavia, un segmento dell'insegnamento di Jaspers sembra proiettarsi oltre la filosofia dell'esistenza e sottrarsi alle difficoltà a cui questa va incontro. Si tratta – la Arendt lo preciserà a chiare lettere nel 1957 – della circostanza che pone il lavoro di Jaspers sotto le insegne del «punto di vista cosmopolitico», creando così le condizioni per una «filosofia dell'umanità» distinta, in quanto capace di farsi carico degli uomini *al plurale*, da una «filosofia dell'uomo».³⁹ È assai probabile che la studiosa isoli, accentuandola oltre misura, una flessione del discorso che nel filosofo di Heidelberg non detiene il privilegio assiale che qui si tende ad attribuirle. Sta di fatto che ciò che in Jaspers si delinea come generico ideale cosmopolita, nella Arendt assume ben altro peso strategico. Paragonabile soltanto al rilievo assegnato da Kant, nel capitolo sull'architettonica della prima *Critica* e poi nell'introduzione alla *Logica* del 1800, a quel «concetto cosmico» (*Weltbegriff*)

³⁸ H. Arendt, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, cit., pp. 220-221.

³⁹ Cfr. H. Arendt, *Karl Jaspers. Bürger der Welt*, in P.A. Schlipp (a cura di), *Karl Jaspers*, Kohlhammer, Stuttgart 1957, pp. 532-543.

di filosofia abilitato in via esclusiva – extra-trascendentale – a sollevare la domanda sul *chi* dell'uomo e a giustificarne lo svolgimento in chiave antropologico-pragmatica.⁴⁰

Centrali, nell'elaborazione arendtiana di questa giuntura concettuale, sono due aspetti. Intanto, la convinzione che soltanto il punto di vista cosmopolitico, in virtù del primato accordato a un concetto di mondo non più soggiacente a riduzione trascendentale o ad analisi esistenziale, segni uno stacco netto rispetto all'ontologia come formula dell'esercizio professionale del pensiero. In secondo luogo, l'idea che proprio a partire da tale simmetria contrastiva si generino le premesse per mettere a tema un'antropologia politica della pluralità, evitando nel contempo concessioni alle filosofie «altruistiche» che pagano la fuoriuscita dall'ontologia con la polverizzazione del problema della mediazione.⁴¹ Ed evitando altresì, più in generale, la ricaduta nel vizio che porta a definire la politica sulla base di esperienze apolitiche (se non apertamente anti-politiche), oppure a proporre per la politica un'antropologia posta sotto la giurisdizione ultima di scienze settoriali, a fronte della quale alla filosofia non resta, nel migliore dei casi, che consacrarsi alla registrazione notarile di conoscenze elaborate in altra sede. È significativo, pertanto, che la Arendt – mai così lontana dall'utopia – subordini il senso della domanda sulla politica alla perentoria affermazione che «poiché la filosofia e la teologia si occupano sempre dell'Uomo, e tutti i loro enunciati sarebbero giusti anche se esistesse soltanto un Uomo, o soltanto due Uomini, o soltanto uomini identici, esse non hanno trovato una valida risposta filosofica alla domanda: che cos'è la politica? Peggio ancora: per tutto il pensiero scientifico esiste solo l'Uomo, in biologia o in psicologia come in filosofia e in teologia, così come per la zoologia esiste

⁴⁰ Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787); trad. *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 509-519; Id., *Logik* (1800); trad. *Logica*, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 18-20. Per una riconsiderazione dell'architettonica kantiana e dell'idea di filosofia in senso cosmopolitico si vedano H. Holzhey, *Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und bedeutungsanalytische Untersuchungen* (1970); trad. *Il concetto kantiano di esperienza. Radici filosofiche delle fonti e dei significati*, Le Lettere, Firenze 1997, in particolare pp. 147-329; G. Garelli, *La teleologia secondo Kant. Architettonica, finalità, sistema (1781-1790)*, Pendragon, Bologna 1999; O. Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, Beck, München 2003, pp. 303-313; C. La Rocca, «Istruzioni per costruire. La dottrina del metodo della prima Critica», in *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Marsilio, Venezia 2003, pp. 183-215; P. Manchester, *Kant's Conception of Architectonic in Its Historical Context*, «Journal of the History of Philosophy», XLI, 2, 2003, pp. 187-207; H. Hohenegger, *Kant, filosofo dell'architettonica. Saggio sulla Critica della facoltà di giudizio*, Quodlibet, Macerata 2004; R. Martinelli, *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 64-83.

⁴¹ L'esempio tipico è quello di E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (1961); trad. *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 2000. Un accenno polemico alle retoriche dell'alterità si trova in H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 127-128.

solo il leone».⁴² Questa, vista dal lato della sua tormentata genesi filosofica, l'approssimazione arendtiana al «concreto», la maniera di misurarsi in forma né euforica, né liquidatoria con l'eredità del Moderno: di pensare il pensabile senza rimettere la filosofia a quel destino di *traurige Wissenschaft* che altre voci della riflessione contemporanea, magari anche nobilmente impegnate a denunciare il trapasso nell'ideologia dello sguardo aperto sulla vita,⁴³ non hanno saputo o non hanno voluto risparmiarle.

⁴² H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 5 (corsivo mio).

⁴³ Il riferimento è alla «triste scienza» di Th.W. Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (1951); trad. *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1994, p. 3.