

## «Ritrarsi nel mondo degli invisibili»: il «vento del pensiero» e i suoi paradossi ne *La vita della mente* di Hannah Arendt

«I venti in sé sono invisibili, tuttavia ciò che essi fanno è manifesto e in un certo modo avvertiamo il loro avvicinarsi».  
(Senofonte, *Memorabili* IV, iii, 14)

Per una introduzione a *La vita della mente*<sup>1</sup>

È stato scritto che se si vuole comprendere l'opera di Hannah Arendt occorre risalire a *Le origini del totalitarismo* (1951)<sup>2</sup>, la difficile impresa di «raccontare» soprattutto la storia dell'inferno nazista<sup>3</sup> che trova espressione negli interrogativi della *Prefazione*: «che cosa succedeva?», «perché succedeva?», «come era potuto succedere?»<sup>4</sup>. Essi per molti versi guidano tutta la sua riflessione<sup>5</sup>.

*Amor Mundi: il progetto di Introduction into politics*

È in relazione, infatti, al problema del «male radicale» - moralmente legato alla «immagine dell'inferno» dei campi - che la Arendt, in una lettera a Jaspers dell'inizio degli anni Cinquanta (4 marzo 1951), delinea i tratti di un programma di ricerca inteso a decostruire la tradizione del pensiero politico occidentale<sup>6</sup>. Esso sarà al centro della vicenda editoriale e intellettuale della *Introduzione alla politica*, di cui, tra l'autunno del 1955 e quello del 1956, Hannah Arendt - su sollecitazione di e per l'editore Klaus Piper - stende un progetto, ripreso e riarticolato ancora fino alla fine del decennio, prima di essere abbandonato<sup>7</sup>.

Ma, come risulta da una coeva lettera a Jaspers (6 agosto 1955), la Arendt aveva in cantiere un «libro sulle teorie politiche», da intitolare *Amor Mundi*: secondo Ursula Ludz, si trattava probabilmente del complesso di studi cui sono riconducibili *The Human Condition* (1958), *Between Past and Future* (1961), *On Revolution* (1963) e appunto la incompleta *Introduzione alla politica*, che nel loro complesso dovevano fornire articolazione e analisi fenomenologica della *vita activa*.

*Dalla vita activa alla contemplativa*

---

<sup>1</sup>) Mi sono diffusamente interessato dell'argomento in *Del deserto e delle oasi. Hannah Arendt e l'oblio del politico*, consultabile alla pagina [http://www.noein.net/900/deserto\\_oasi.pdf](http://www.noein.net/900/deserto_oasi.pdf). Per un percorso di avvicinamento intellettuale a *La vita della mente*, attraverso la produzione degli anni Cinquanta e Sessanta, si veda Jerome Kohn, "Evil and Plurality: Hannah Arendt's Way to *The Life of the Mind*, I", in *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, edited by L. May and J. Kohn, MIT Press, Cambridge MA 1996, pp. 147-178.

<sup>2</sup>) Anne Amiel, *Hannah Arendt: politique et événement*, PUF, Paris 1996.

<sup>3</sup>) Hannah Arendt, *L'immagine dell'inferno. Scritti sul totalitarismo*, a cura di F. Fistetti, Editori Riuniti, Roma 2001, pp. 100-101.

<sup>4</sup>) Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1999, p. LVI.

<sup>5</sup>) Una convinzione ribadita da Catherine Vallée, *Hannah Arendt: Socrate e la questione del totalitarismo*, Palomar, Bari 2006, p. 10.

<sup>6</sup>) *Commento del curatore* a Hannah Arendt, *Che cos'è la politica*, a cura di U. Ludz, Edizioni di Comunità, Milano 1995, pp. 114-115.

<sup>7</sup>) Per i particolari l'informatissimo commento della Ludz.

Alla fine del 1959 la Arendt avanza alla Rockefeller Foundation richiesta di finanziamento per una *Introduction into Politics*, prospettata come un seguito di *The Human Condition*: in termini di attività umane, essa avrebbe preso in esame «esclusivamente l'azione e il pensiero»<sup>8</sup>.

Nello specifico, la Arendt delinea i contorni di un'opera divisa in due parti: un riesame critico dei concetti tradizionali del pensiero politico; un esame sistematico di quelle sfere del mondo e della vita umana che indichiamo generalmente come politiche<sup>9</sup>. Lo scopo della *Introduzione alla politica* era insomma duplice: (i) scoprire la provenienza delle strutture concettuali portanti della nostra tradizione, esaminando le concrete esperienze storiche e politiche alla loro origine: in questo senso esse andavano «ricatturate e riattualizzate», per evitare pericolose generalizzazioni; (ii) esaminare sistematicamente le sfere del mondo e della vita umana considerate propriamente politiche: sfera pubblica e azione. In relazione a ciò, la Arendt rileva:

«In termini di pluralità umana, vi sono due modi fondamentali dell'essere-insieme: l'essere-insieme con gli altri uomini e con i propri pari, da cui scaturisce l'azione, e l'essere-insieme con il proprio Sé, cui corrisponde l'attività di pensare. La conclusione dovrebbe dunque vertere sulla relazione tra agire e pensare, tra politica e filosofia»<sup>10</sup>.

### *Filosofia e politica*

Tale programma di ricerca ha riscontro anche nella intensa attività di insegnamento della Arendt, come rivelano in particolare le lezioni del 1954 presso la Notre Dame University, dedicate al rapporto tra *filosofia e politica*. In questo caso il problema che la pensatrice affronta è prospettato come alternativa tra interpretare l'esperienza filosofica con categorie tratte dal regno degli affari umani, ovvero reclamare la priorità della esperienza filosofica e giudicare di conseguenza ogni politica<sup>11</sup>.

Rispetto al progetto de *La vita della mente* troviamo - già alla metà degli anni Cinquanta - chiaramente determinata la tesi secondo cui il filosofo, in quanto esperto del *thaumazein*, di una esperienza ultima e ineffabile, si pone al di fuori della politica<sup>12</sup>, in cui la più elevata facoltà umana è il discorso: lo *shock* filosofico lo mette a confronto per un fugace momento con l'intero universo e in questo senso lo aliena dalla città degli uomini. A questa deriva è opposta la originaria e originale «posizione socratica», nata da una relazione ancora intatta tra politica e esperienza specificamente filosofica: in particolare la Arendt mette nelle sue pagine a fuoco un motivo essenziale della meditazione posteriore sulle attività spirituali: il dialogo nella solitudine, il dialogo pensante dei due-in-uno, parte integrante del vivere e dell'essere con gli altri. È in

---

<sup>8</sup> ) *Ivi*, p. 160.

<sup>9</sup> ) *Ivi*, pp. 160-161.

<sup>10</sup> ) *Ibidem*.

<sup>11</sup> ) Hannah Arendt, *Filosofia e politica*, trad. it. a cura di Maria Giungati, «Humanitas», Nuova Serie, LIII, n. 6, dicembre 1998, pp. 941-976, p. 966 (si tratta della terza e ultima parte della serie di lezioni dalla Arendt tenuta nel marzo 1954 presso la Notre Dame University, pubblicata in «Social Research» LVII, 1, 1990, pp. 73-103). Sul tema si veda Margaret Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, CUP, Cambridge 1992, in particolare pp. 253 ss..

<sup>12</sup> ) Si tratta di un tema variamente e ripetutamente rielaborato nei corsi e nei saggi: presente in Hannah Arendt, *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought* (1961, traduzione italiana *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1999), lo si ritrova ancora nel corso alla New School for Social Research del secondo semestre 1969, dal titolo *Philosophy and Politics. What is Political Philosophy?*, tradotto parzialmente da Simona Forti, *Che cos'è la filosofia politica?*, in «Micromega» 1/2007, pp. 99-116.

quella solitudine che il filosofo Socrate non può fare a meno di formarsi opinioni come gli altri, pur rimanendo sempre pronto a subire il *pathos* della meraviglia.

La costellazione originaria della ricerca

*La vita della mente* è un'opera postuma – pubblicata, a quasi tre anni dalla morte della autrice, per la cura della amica Mary McCarthy - e incompiuta, dal momento che la sua articolazione prevedeva, dopo il volume comprendente la sezione *Pensare* (il più corposo), quello con le sezioni *Volere* (finita pochi giorni prima della morte) e *Giudicare*, di cui fu abbozzato solo il frontespizio.

Proposto nei suoi corsi alla New School for Social Research di New York<sup>13</sup> e nelle conferenze dei primi anni Settanta<sup>14</sup>, l'indice fu utilizzato per i cicli di lezione (*Gifford Lectures*) che la Arendt tenne alla Università di Aberdeen nel 1973 (*Thinking*) e, molto parzialmente (a causa di una crisi cardiaca in occasione della prima conferenza) nel 1974 (*Willing*), progettandone il completamento per il 1976 (con il non realizzato *Judging* appunto).

Nel presentare il proprio programma di ricerca, l'autrice pone l'accento su due esperienze alla origine del suo interesse per le «attività spirituali» (*mental activities*).

*Dal male radicale alla «banalità del male»*

In primo luogo il processo a Eichmann e la «banalità del male»<sup>15</sup>: contro la tradizione per cui il male è qualcosa di demoniaco, la Arendt a Gerusalemme fa esperienza della superficialità del colpevole. I crimini di Eichmann non potevano essere ricondotti a un livello più profondo di motivazioni: colpita dalla assenza di radicate opinioni ideologiche ovvero di principi in sé “malvagi”, la pensatrice deve rivedere la sua originaria convinzione che nelle vicende che hanno sconvolto l'Europa si fosse manifestato il «male radicale». Ciò che ella si trova di fronte a Gerusalemme è qualcosa di interamente negativo: non stupidità ma «mancanza di pensiero» (*thoughtlessness*)<sup>16</sup>. Bisognava prendere atto del paradosso di atti mostruosi compiuti da un attore ordinario e mediocre: il male, dunque, non appariva *radicale*, piuttosto diffusivo e superficiale perché senza radici, come un «fungo». Era stato probabilmente il maestro e amico Karl Jaspers, nella corrispondenza del 1946 – quindi ben prima della svolta di Gerusalemme -, a suggerire, contestando il giudizio arendtiano sul nazismo, l'idea di *banalità*:

«Il suo [della Arendt] modo di vedere la cosa mi sembra un po' inquietante poiché la colpa che sopravanza ogni crimine finora concepito, assume inevitabilmente un connotato di “grandezza” – di satanica grandezza – [...] Mi sembra che si debbano ricondurre le cose

---

<sup>13</sup> ) Se ne può avere riscontro, presso il sito «The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress», consultando direttamente l'elenco dei corsi e le immagini dei dattiloscritti delle lezioni all'url <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/mharendtFolderP04.html>.

<sup>14</sup> ) Una, in particolare, si rivela molto utile per un approccio sintetico al primo volume: *Thinking and Moral Considerations*, «Il pensiero e le considerazioni morali» in Hannah Arendt, *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, Einaudi, Torino 2003, pp. 137-163.

<sup>15</sup> ) La Arendt seguì lo svolgimento processuale tra l'aprile e il giugno 1961 come inviata della rivista *The New Yorker*. I suoi resoconti furono in seguito (1963) proposti in un unico volume, dal significativo titolo: *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (traduzione italiana: *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1964).

<sup>16</sup> ) Hannah Arendt, *La vita della mente [The Life of the Mind]*, il Mulino, Bologna 1987 [1978], pp. 83-4.

alla loro pura e semplice banalità, alla loro piatta nullità – i batteri provocano epidemie capaci di annientare intere popolazioni, eppure restano batteri e nulla più»<sup>17</sup>

L'esperienza a Gerusalemme solleva, insomma, un problema: la malvagità è davvero condizione necessaria per compiere il male? Ovvero, con diversa formulazione e prendendo proprio spunto da quel fenomeno di *thoughtlessness*: non è possibile che la nostra facoltà di discernimento morale (di ciò che è giusto e ciò che è sbagliato) sia connessa con la nostra facoltà di pensiero (di cui l'autrice sperimenta l'assenza in Eichmann)? O ancora, questa volta volgendo l'interrogazione in positivo: è possibile che l'attività del pensare come tale, l'abitudine di esaminare ciò che accade indipendentemente dai risultati, concorra a indurre gli uomini ad astenersi dal fare il male o addirittura a «condizionarli» (*condition*) contro di esso?<sup>18</sup>

*Che cosa facciamo quando pensiamo?*

In secondo luogo, ricorda l'autrice, quei problemi morali risvegliarono perplessità che l'avevano assillata dai tempi di *The Human Condition* (1958) (*Vita activa* nelle intenzioni della Arendt<sup>19</sup>), dove si era occupata del problema della Azione, la preoccupazione più antica della teoria politica: il termine stesso – *vita activa* – era stato coniato da uomini dediti alla vita contemplativa, che a partire da quella prospettiva consideravano ogni forma di vita.

La Vita Contemplativa risultava, nella tradizione, a tal punto soverchiante che tutte le differenze all'interno della Vita Activa (che i Greci avevano originariamente marcato come *ponēin*, *poiein*, *prattein*) erano progressivamente scomparse (con una serie di “guasti” che l'opera mette a fuoco), così che Marx, per esempio - osserva la Arendt - usa *praxis* genericamente per indicare *ciò che l'uomo fa* in opposizione a *ciò che l'uomo pensa*. *La condizione umana*, tuttavia, si chiudeva significativamente con una citazione da Cicerone, il quale attribuiva a Catone la seguente indicazione (apparentemente) paradossale: «mai un uomo è più attivo di quando non fa nulla, mai è meno solo di quando è solo con se stesso».

Catone offre allora alla Arendt lo spunto per due interrogativi cruciali: che cosa «facciamo» quando non stiamo facendo altro che pensare? Dove siamo noi, circondati normalmente dai nostri simili, quando siamo soltanto con noi stessi?<sup>20</sup> La loro formulazione allude al paradosso di una distinzione, quella dei «due mondi», nella cultura contemporanea ormai giunta alla fine, in quanto campo di indagine tradizionale della «filosofia» (o «metafisica»), caduta in discredito<sup>21</sup>. Eppure la Arendt è convinta - e tale convinzione è di fatto traccia della sua ricerca – che le fallacie metafisiche contengano gli unici indizi in nostro possesso di ciò che significhi pensare per coloro che si impegnino in questa attività<sup>22</sup>: negli uomini esiste una inclinazione a pensare al di

---

<sup>17</sup> ) Hannah Arendt-Karl Jaspers, *Carteggio (1926-1969)*, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1989, p. 71. Citato in Sara Condorelli, *Hanna Arendt. Il pensiero ritrovato*, C.U.E.C.M., Catania 2005, pp. 160-1.

<sup>18</sup> ) *La vita della mente*, cit., pp. 85-6.

<sup>19</sup> ) Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1964.

<sup>20</sup> ) *La vita della mente*, cit., p. 88.

<sup>21</sup> ) *Ivi*, pp. 88-9.

<sup>22</sup> ) *Ivi*, p. 94. Sul tema, in lingua italiana, è disponibile il saggio di Marco Cangiotti, *Il pensiero come comprensione. La teoria “ermeneutica” di Hannah Arendt*, in *Il legame segreto. La libertà in Hannah Arendt*, a cura di S. Maletta, Rubettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 29-44. Utili soprattutto le pagine 30-5.

là dei limiti della conoscenza, a trarre da simile attitudine qualcosa di più che uno strumento del sapere e del fare<sup>23</sup>.

#### *Ricerca di verità e ricerca di significato*

È all'interno di questo orizzonte di senso che ella recupera la cruciale distinzione kantiana tra *Vernunft* e *Verstand*, ragione e intelletto: Kant traccia la distinzione tra le due facoltà spirituali, una volta accertato che la nostra mente non può giungere a conoscenza certa e verificabile su materie di cui comunque non può fare a meno di pensare.

In realtà, secondo la Arendt, la distinzione tra ragione e intelletto coincide – al di là della consapevolezza kantiana - con la distinzione tra due attività spirituali completamente diverse, pensare e conoscere, e tra due ordini di interessi altrettanto diversi, il significato e il sapere<sup>24</sup>: «*il bisogno di ragione non è ispirato dalla ricerca di verità ma dalla ricerca di significato. E verità e significato non solo la stessa cosa*»<sup>25</sup>.

#### *Una terza traccia*

C'è tuttavia ancora (almeno) un terzo elemento nella costellazione originaria entro cui si colloca questa ricerca: una preoccupazione che la Arendt esprime in conclusione del terzo capitolo.

Dopo aver osservato come il pensiero in sé sia immediatamente di scarso profitto per la società (certamente inferiore a quello prodotto dalla sete di conoscenza) e addirittura – a causa della sua natura critica - crei imbarazzo dissolvendo le regole di condotta, ella conclude allusivamente: il pensiero non possiede alcuna rilevanza politica, *a meno che non insorgano particolari situazioni di emergenza*<sup>26</sup>:

«Quando tutti si lasciano trasportare senza riflettere da ciò che tutti gli altri credono e fanno, coloro che pensano sono tratti fuori dal loro nascondiglio perché il loro rifiuto di unirsi alla maggioranza è appariscente, e si converte per ciò stesso in una sorta di azione. In simili situazioni di emergenza la componente catartica del pensare (la maieutica di Socrate, che porta in luce le implicazioni delle opinioni irriflesse e lasciate senza esame, e con ciò le distrugge – si tratti di valori, di dottrine, di teorie, persino di convinzioni) si rivela implicitamente politica. Tale distruzione, infatti, ha un effetto liberatorio su un'altra facoltà, la facoltà di giudizio, che non senza ragione si potrebbe definire la più politica fra le attitudini spirituali dell'uomo. Si tratta della facoltà che giudica i *particolari* senza sussumerli sotto quelle regole generali che si possono insegnare e apprendere finché non si convertano in abitudini, sostituibili da altre abitudini e altre regole»<sup>27</sup>.

Queste righe, nei loro riferimenti espliciti (Socrate) e impliciti (in genere la «colpa» tedesca, in particolare l'atteggiamento del maestro e amico Heidegger di fronte al nazismo), rivelerebbero – come crede Richard Bernstein<sup>28</sup> - una profonda, imbarazzante tensione nella riflessione arendtiana, evidenziatasi in due saggi dell'autunno 1971 (quasi contemporanei, quindi, alla stesura di *Thinking*), *Thinking and Moral Considerations* e *Martin Heidegger at Eighty*.

---

<sup>23</sup> ) *La vita della mente*, p. 93.

<sup>24</sup> ) *Ivi*, pp. 95-6.

<sup>25</sup> ) *Ivi*, p. 97. Rilievo dell'autrice.

<sup>26</sup> ) *Ivi*, p. 287. Rilievo mio.

<sup>27</sup> ) *Ivi*, p. 288.

<sup>28</sup> ) Richard J. Bernstein, "Arendt on thinking", in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, edited by D. Villa, Cambridge 2000, pp. 288 ss..

Nel primo la Arendt stabilisce – coerentemente con la impostazione de *La vita della mente* - che se esiste una relazione tra capacità\incapacità di pensare e il problema del male, allora la capacità di pensare deve essere ascritta a tutti: Socrate è un modello, il modello di colui che pensa senza diventare filosofo. In questa prospettiva Heidegger appare come un «pensatore professionale», estraneo a un confronto di opinioni tra cittadini, e a un autentico dialogare socratico: difficile attribuire a tutti il suo pensare, che non si può davvero sostenere abbia liberato la sua facoltà di giudicare in un momento di crisi.

#### *Il vento del pensiero*

Il caso Heidegger avrebbe potuto allora falsificare l'ipotesi di connessione tra assenza di pensiero e male *banale*: in questa prospettiva capire in che cosa risieda la differenza tra il pensare di Heidegger e quello di Socrate è essenziale. Ma nello specifico emerge un paradosso: la Arendt, nel caso di Socrate, riconosce la statura del pensatore nella capacità di resistere alla tentazione di abbandonare il mondo degli uomini per vivere nel puro pensiero; nel caso di Heidegger, invece, sottolinea come l'errore compiuto (adesione al nazismo) risalga proprio alla pretesa di abbandonare il regno del puro pensiero per abitare il mondo degli uomini. Nonostante la sua abilità nel tracciare distinzioni, la Arendt non scioglie complessivamente questo nodo.

Tuttavia è evidente come in esso si delinea un tema essenziale delle analisi de *La vita della mente*: la distinzione e complementarità tra pensiero e giudizio. La facoltà di giudicare (giusto e sbagliato, bello e brutto) è diversa da quella di pensare: il pensiero ha a che fare con l'invisibile, con le rappresentazioni di cose che sono assenti; il giudicare concerne sempre particolari nelle vicinanze. Ma le due attività sono in relazione reciproca:

«il giudicare [...] realizza il pensiero, lo rende manifesto nel mondo della apparenze, là dove non sono mai solo e sono sempre troppo indaffarato per essere in grado di pensare. La manifestazione del vento del pensiero non è la conoscenza; è l'attitudine a discernere il bene dal male, il bello dal brutto. Il che, forse, nei rari momenti in cui ogni posta è in gioco, è realmente in grado di impedire le catastrofi, almeno per il proprio sé»<sup>29</sup>.

#### Il metodo della ricerca

La cifra che contraddistingue soprattutto il primo volume de *La vita della mente* è la paradossalità del suo progetto: confermando l'approccio metodologico dell'antico maestro (in particolare in *Essere e tempo*), e compiendo quanto iniziato con *Vita attiva* (una fenomenologia dell'agire umano nel mondo), la Arendt intende proporre e sviluppare una «fenomenologia del pensiero» (Bernstein), in altre parole lasciarne manifestare i fenomeni per palesarne condizioni e caratteri. Senonché il pensiero – come vedremo - richiede un ritiro dal mondo delle apparenze ed è essenzialmente riferito a invisibili: può darsi *fenomenologia* di ciò che non è *phainomenon*?<sup>30</sup>

#### *Decongelare le metafore*

La stessa scelta del titolo dell'opera ci offre una chiave per risolvere il paradosso: la Arendt per tracciare l'ambito della propria indagine impiega una *metafora*, l'unica possibile per concepire la peculiarità delle attività della mente nella esperienza umana: la sensazione di essere vivi. Senza il respiro della vita il corpo è un cadavere; senza il

<sup>29</sup> ) *La vita della mente*, cit., pp. 288-9.

<sup>30</sup> ) Bernstein, *op. cit.*, pp. 286-7.

respiro del pensiero, la mente umana è morta<sup>31</sup>. Insomma, l'occasione per penetrare e appalesare quanto facciamo quando pensiamo è proposta dalla relazione tra pensiero, linguaggio e metafora.

Pur essendo capaci di pensare, noi non siamo esseri puramente pensanti: viviamo in un mondo di apparenze, da cui abbiamo la possibilità talvolta di ritrarci per pensare in solitudine; tuttavia, anche quando lo facciamo, manteniamo comunque l'urgenza di manifestare agli altri, nel linguaggio, quello che pensiamo. In questo senso le metafore svolgono appunto un ruolo essenziale, producendo una "paradossale" (apparentemente impossibile) *metabasis eis allo genos*, il trasferimento da uno stato esistenziale – quello del pensare – a un altro – quello di essere apparenza tra apparenze: ciò avviene attraverso *analogie*.

Senza metafore non può esserci alcuna tangibile espressione del pensiero: tutti i termini filosofici sono metafore, analogie congelate il cui vero significato si rivela quando dissolviamo il termine nel suo contesto originario, vivido nella mente del primo filosofo che lo ha impiegato<sup>32</sup>. Così, insieme alle esperienze condensate e irrigidite nelle *fallacie*, metafore e analogie costituiscono a un tempo una palestra per pensare e (conseguentemente) una via di accesso privilegiata a quel fenomeno paradossale.

#### *Il crollo della tradizione*

Si tratta di una applicazione della *distruzione* da Heidegger prospettata nel programma di ricerche di *Essere e tempo* in relazione alla concettualità della tradizione metafisica e poi sviluppata nei corsi e nelle opere degli anni Trenta. Essa, a sua volta, aveva almeno due padri nobili: da un lato il «filosofare storico-genetico» di Nietzsche, dall'altro la contemporanea rilettura dell'«obiettivismo» moderno nelle riflessioni di Husserl a partire dagli anni Venti.

La Arendt è tornata di frequente su questa prospettiva decostruttiva, inserendola effettivamente all'interno della crisi generata dalla affermazione delle forme totalitarie del Novecento e dal conseguente crollo della tradizione. Un crollo che avrebbe travolto le categorie che potevano orientare la riflessione, imponendo la urgenza di imparare a pensare in modi nuovi.

L'operazione suggerita - con il ricorso appunto a una metafora (dell'amico Walter Benjamin) - è quella di un recupero selettivo dal passato. Come il «pescatore di perle», il quale si immerge solo per recuperare perle e coralli (prodotti delle trasformazioni sottomarine) e riportarli in superficie, così il pensiero si immerge nel passato guidato dalla convinzione che, nel corso del tempo, sopravvivano, in forme cristallizzate, schegge di esperienza, pronte per essere recuperate al mondo dei vivi, come «frammenti di pensiero», ricco e strano, una sorta di incorruttibile «fenomeno originario» (*Urphänomene*)<sup>33</sup>.

#### *Eredità senza testamento*

Ciò che è perduto, dunque, secondo l'autrice, è la continuità del passato, così come sembrava tramandarsi di generazione in generazione, sviluppando nel corso del processo la sua coerenza interna<sup>34</sup>. Perciò, già nella *Prefazione a Between Past and*

---

<sup>31</sup> ) *Ibidem*.

<sup>32</sup> ) *Ibidem*.

<sup>33</sup> ) Bernstein, *op. cit.*, pp. 278-9. Si tratta di rilievi dalla Arendt proposti nel suo discorso del 1959 per la consegna del Premio Lessing: *Sulla umanità in tempi bui: pensieri su Lessing*.

<sup>34</sup> ) *La vita della mente*, cit., p. 307.

*Future* (1961), Arendt aveva citato René Char: «la nostra eredità non è preceduta da alcun testamento», che si trasforma in una sorta di *refrain* dei suoi *Essays in Understanding*.

La Arendt riconosce nell'opera<sup>35</sup> di aver fatto uso «in modo periferico» di quella tecnica che definisce «processo di smantellamento»: essa presuppone un passato *in frammenti*, che ha perduto la certezza del suo criterio di valutazione. Ella ha modo di rilevare il «vantaggio virtuale» (liberatorio) di una simile situazione (la «nostra»), dopo il «tramonto della metafisica»: è possibile guardare al passato con occhi nuovi, liberi dalla costrizione di qualsiasi tradizione, e disporre di un patrimonio di esperienze immediate, senza essere vincolati da alcuna prescrizione sul modo di trattarle<sup>36</sup>.

### *Tipi ideali*

Per la comprensione della peculiarità del metodo seguito dalla Arendt nella concreta realizzazione della sua (paradossale) indagine fenomenologica intorno alle attività spirituali, è utile, infine, rilevare come ella si serva – allo scopo di focalizzare atteggiamenti intellettuali e manifestarne le costanti – di *Idealtypen* sul modello di Weber. Tecnicamente un *ideal-tipo* è l'artificio teorico cui si ricorre per comprendere i tratti essenziali di una realtà storico-sociale, concentrandone i dati e riconducendoli a un unico paradigma.

La Arendt avrebbe sfruttato il modello weberiano (ripreso poi anche, in ambito psicologico, dal suo maestro Jaspers) nel corso della sua produzione per porre in evidenza certi caratteri giudicati distintivi di un determinato fenomeno, praticamente riferendoli a un caso – opportunamente manipolato – per poterli, plasticamente, unitariamente e efficacemente, palesare. Secondo Tuija Parvikko, la ricercatrice finlandese cui si deve questo rilievo metodologico, sarebbero da interpretare in senso *idealtipico* e non storico per esempio le riflessioni arendtiane sulla *polis*, in cui l'enfasi sarebbe stata posta unilateralmente su certi aspetti della azione politica nella città-stato greca, al fine di denunciarne la scomparsa nella tradizione politica occidentale. Analogamente la Arendt avrebbe operato con la figura di Eichmann e la personalità di Socrate<sup>37</sup>.

Ne *La vita della mente*<sup>38</sup>, la Arendt rivendica (introducendo le sue riflessioni sulla posizione socratica) esplicitamente la costruzione di «tipi ideali», indicandone i criteri guida: (i) evitare di creare figure allegoriche e astrazioni personificate; (ii) valersi, in alternativa, di figure storiche che si prestino per il loro «significato rappresentativo» (è il caso, appunto, di Socrate); (iii) fare astrazione dai tratti in cui si esprime la loro «debolezza umana»<sup>39</sup>. Come osserva la Parvikko, gli *ideal-types* arendtiani non sono neutrali né storici, nel senso che, prescindendo da ogni preoccupazione di rigore storico, la Arendt è interessata a rappresentare certe caratteristiche della azione umana,

---

<sup>35</sup> ) *Ibidem*.

<sup>36</sup> ) *Ivi*, p. 94.

<sup>37</sup> ) Tuija Parvikko, *Committed to Think, Judge and Act: Hannah Arendt's Ideal-Typical Approach to Human Faculties*, in *The Judge and the Spectator. Hannah Arendt's Political Philosophy*, J.J. Hermsen and D.R. Villa (eds.), Peeters, Leuven 1999, pp. 114-5. La quasi totale assenza di riferimenti a questo importante impatto del modello weberiano sulla Arendt sarebbe da imputare, secondo la studiosa, alla scarsa frequentazione critica della produzione giovanile della Arendt (dedicata alla *Jewish pariahdom*, che riprenderebbe palesamente la interpretazione weberiana dell'ebraismo europeo), che solo recentemente ha ricevuto la dovuta attenzione.

<sup>38</sup> ) Ma anche in *Thinking and Moral Considerations*, traduzione italiana pp. 146-7.

<sup>39</sup> ) *La vita della mente*, cit., p. 262.

tracciando i contorni delle proprie figure essenzialmente per illuminare il proprio punto di vista teorico<sup>40</sup>.

Il mondo e il «ritrarsi»: le apparenze e l'invisibile

L'indagine della Arendt sulle facoltà spirituali e sul loro esercizio (ovvero intorno a *the life of the mind*) si apre con due nozioni già cardinali nella sua rassegna fenomenologica dei modi della *vita activa*: la «pluralità» e il «mondo», segni caratteristici della *human condition*.

Non l'*Uomo* ma *uomini* abitano la terra (il pianeta in cui si radica la nostra condizione): la pluralità ne è la legge<sup>41</sup>. D'altra parte, proprio in forza di tale legge, gli uomini (ma la Arendt si riferisce anche agli altri viventi) non si muovono semplicemente in un luogo fisico, ma su una scena, in cui fanno ingresso nascendo e da cui poi scompaiono: una scena comune a tutti, ma che *pare* diversa a ciascuna specie e a ciascun individuo. Il mondo – questa scena – contiene molte cose, che hanno in comune il fatto di *apparire*: tutto ciò che è fatto per essere percepito da qualcuno; nulla di ciò che è, nella misura in cui appare, esiste al singolare<sup>42</sup>.

*La mondità dei viventi: esibizione e presentazione*

Muovendosi con originalità all'interno di un solco heideggeriano, esplicitamente articolato dal contributo di Merleau-Ponty, l'autrice sottolinea come la *mondità* (*wordliness*) delle cose viventi implichi l'apparire, il *parere* agli altri, secondo la prospettiva degli «spettatori»: esso corrisponde al fatto che ogni apparenza è percepita da una pluralità di spettatori, ovvero che il «mi-pare» (*dokei moi*) è il modo in cui un mondo che appare è percepito<sup>43</sup> e il modo che ne garantisce anche la realtà oggettiva. Con una esplicita intenzione anti-idealistica, l'autrice nota come «coscienza» (*consciousness*), consapevolezza di sé (il fatto cioè di poter in un certo senso apparire a sé stessi) non sarebbero sufficienti a garantire la realtà senza la esperienza comune del «mi-pare»<sup>44</sup>.

Ma la Arendt non è interessata solo a marcare la coincidenza tra *essere* (al mondo) e *apparire*: il suo interesse è quello di mostrare la appartenenza strutturale dei viventi a un mondo di apparenze, cui si adattano attraverso il peculiare impulso alla autoesibizione. Ciò rivela come il vivente in genere si sviluppi nell'apparire e per l'apparire<sup>45</sup>, ma anche come, in tale ambito, agli uomini spetti una posizione critica. Essi, in realtà, oltre a condividere l'impulso alla autoesibizione, si *presentano* con atti e parole, in pratica indicando il modo in cui *desiderano* apparire: questo elemento di scelta deliberata interno a ciò che si mostra o si nasconde sembra alla Arendt specificamente umano<sup>46</sup>. Mentre, in effetti, l'esibirsi non può che mostrare tutte le proprietà di un essere vivente, la autopresentazione implica un certo grado di consapevolezza di sé, connessa al carattere riflessivo delle attività spirituali: essa, cioè, si distingue dalla autoesibizione grazie alla scelta attiva e consapevole della immagine mostrata<sup>47</sup>.

---

<sup>40</sup> ) Parvikko, *op. cit.*, p. 115.

<sup>41</sup> ) *La vita della mente*, cit., p. 99.

<sup>42</sup> ) *Ibidem*.

<sup>43</sup> ) *Ivi*, pp. 101-2.

<sup>44</sup> ) *Ivi*, pp. 99-100.

<sup>45</sup> ) Nello sviluppare questo punto la Arendt ricorre ampiamente alle tesi del biologo e zoologo svizzero Adolf Portmann.

<sup>46</sup> ) *La vita della mente*, cit., p. 115.

<sup>47</sup> ) *Ivi*, p. 118.

### *I «due mondi»*

La possibilità di condizionare l'apparire nella presentazione di sé manifesta la relazione *al limite* delle facoltà spirituali con l'apparenza: esse, infatti, pur distinte tra loro, hanno in comune un «*ritrarsi*» dal mondo quale appare.

La cosa non avrebbe grandi conseguenze se noi fossimo solo spettatori, in altre parole se considerassimo come specifico della condizione umana semplicemente il «mi-pare»: ma – come osserva la Arendt - «*noi siamo del mondo e non semplicemente in esso*»<sup>48</sup>, cioè, mentre ci ritiriamo dal mondo, impegnati in attività spirituali, da esso non dileguiamo. In questa particolare situazione assume la sua funzione disvelante una vecchia fallacia metafisica, la cosiddetta «teoria dei due mondi».

In realtà, più che di una teoria dovremmo parlare di una metafora, con cui esprimiamo la paradossale coappartenenza dell'uomo alla scena dell'apparire (mondo) e al problematico “luogo” del ripiegamento, verso cui ripara nelle attività spirituali, ovvero riconosciamo intricate nell'uomo le possibilità di apparire e ritrarsi dalla apparenza. Tale indicazione metaforica circa la collocazione umana è anche il primo importante esempio, nell'opera, del libero riutilizzo di un *topos* classico che ne reinventa il senso: una teoria metafisica è recuperata come reperto fenomenologico, sintomo (nell'apparire) di una irriducibilità delle attività umane al (mero) apparire. È significativo che la Arendt rimarchi come essa non sarebbe riuscita a sopravvivere se non corrispondesse ad alcune esperienze fondamentali.

### *Il «persistente predominio della apparenza»*

In ogni caso, la vecchia dicotomia metafisica di (vero) essere e (mera) apparenza riposa sulla priorità della apparenza: il filosofo, il professionista del pensiero, – per conoscere ciò che veramente è - deve *lasciare* il mondo delle apparenze tra le quali si sente naturalmente e originariamente a suo agio<sup>49</sup>.

Il primato della apparenza è dalla Arendt confermato attraverso tre distinte ma convergenti prospettive:

(i) il filosofo della *periagōgē* platonica (nel mito della caverna, dove si accomiata dal mondo dato ai sensi e si converte alla vita spirituale) si fa guidare dal primo mondo (della *doxa*, appunto) ricercando qualcosa che possa rivelare la verità soggiacente, concepita proprio come un'«altra apparenza» (per la quale la Arendt richiama la heideggeriana *alētheia*, «ciò che è disvelato», ovvero ciò che esce dal nascondimento), un fenomeno originario, di ordine superiore;

(ii) lo scienziato moderno a sua volta dipende dalle apparenze: in quanto analizza ciò che appare in superficie per osservare l'interno; in quanto tenta di intercettare oggetti nascosti mediante strumentazioni che privano le cose delle proprietà esteriori con cui si mostrano ai nostri sensi<sup>50</sup>;

(iii) la vita di tutti i giorni è talmente condizionata dalla apparenza che le stesse nozioni di filosofi e scienziati non a caso appaiono “strane”.

Insomma, non c'è modo, eliminando errori o dissipando illusioni, di spingersi in una regione al di là della apparenza: ogni evidenza è perduta a vantaggio di un'altra, ogni apparenza è distrutta per lasciare posto a nuova apparenza<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> ) *Ivi*, p. 103. Rilievo della autrice.

<sup>49</sup> ) *Ibidem*.

<sup>50</sup> ) *Ivi*, p. 104.

<sup>51</sup> ) *Ivi*, p. 107. In questo contesto non sfugge alla Arendt un paradosso (già segnalato nel Prologo di *Vita attiva*): la ricerca incessante del fondo sottostante da parte della scienza moderna ha di fatto costretto allo

### *Interno-esterno*

D'altra parte, se tutte le attività mentali si manifestano, in negativo - cioè segnalandosi all'attore nella perdita del mondo e agli altri nella *distrazione* dell'attore (secondo quanto insegna l'antico aneddoto su Talete irriso dalla servetta tracia) -, ritraendosi dal mondo delle apparenze, è secondo la Arendt ingenuo – effetto di postulazioni e pregiudizi metafisici – credere che ciò avvenga «verso un interno dell'io o dell'anima». La nostra vita interiore non sarebbe più intima per noi, inerente a quello che siamo *realmente*, rispetto a ciò che di noi appare all'esterno; né, quindi, la espressione esterna di sentimenti, passioni ed emozioni (che non sono fatti per apparire, proprio come i nostri organi interni) è garanzia di accesso all'io. La Arendt stigmatizza come ciò che appare all'esterno delle nostre emozioni non sia genuino, ma risultato di una conversione attraverso operazioni di pensiero<sup>52</sup>.

Il fatto che pensiero e linguaggio concettuale occorrono in «un essere che è a casa propria nelle apparenze» guiderà l'autrice a una delle acquisizioni più interessanti della sua opera: la valorizzazione – già segnalata - della dimensione metaforica nella espressione del pensare, necessaria per colmare lo scarto tra un mondo dato alla esperienza dei sensi e una sfera in cui una simile apprensione immediata non esiste.

### *Apparenza e parvenza*

Il «mondo», abbiamo visto, appare nel modo del «mi-pare», secondo prospettive particolari, determinate dalla ubicazione nel mondo e dalla particolarità degli organi percettivi. Questo genera errore, che è possibile correggere mutando posizione o rafforzando gli organi di percezione con apparecchi appropriati, ma anche, sottolinea la Arendt, vere e proprie *parvenze*, apparenze ingannevoli cui non è possibile sottrarsi perché strutturalmente radicate nella nostra posizione sulla terra e nella nostra esistenza di apparenze tra le apparenze terrestri<sup>53</sup>.

Tra queste parvenze (come parvenze della ragione) dobbiamo iscrivere anche le cosiddette «fallacie metafisiche», di cui si deve giudicare se siano risultato di assunti arbitrari, miraggi che possiamo analiticamente dissolvere, ovvero connaturate alla condizione paradossale di un essere vivente che, pur parte del mondo delle apparenze, è in possesso di una facoltà – la capacità di pensare – che permette alla mente di ritrarsi dal mondo senza riuscire mai a staccarsene o trascenderlo<sup>54</sup>. In tal caso, esse vengono a costituire un reperto essenziale per poter manifestare ciò che di per sé non è fenomeno.

### *Ritrarsi e sensus communis*

Questo accade, per esempio con il *solipsismo*. Accanto alla teoria dei *due-mondi*, la Arendt pone l'accento su questa che ritiene «la fallacia più tenace della filosofia» (moderna): per il filosofo che parla della esperienza dell'io che pensa, l'uomo è per natura la incarnazione sempre misteriosa della capacità di pensare<sup>55</sup>. Il solipsismo è in questo senso parvenza del tutto autentica della stessa attività del pensiero: quando un

---

scoperto il fondamento delle apparenze, così che l'uomo – creatura predisposta per le apparenze – se ne impadronisse e lo manipolasse. Ma nessun uomo può vivere tra «cause» o rendere conto, nel naturale linguaggio umano, di un Essere la cui verità può essere dimostrata scientificamente in laboratorio e verificata praticamente nel mondo reale mediante la tecnologia.

<sup>52</sup> ) *Ivi*, p. 112.

<sup>53</sup> ) *Ivi*, pp. 119-120.

<sup>54</sup> ) *Ivi*, p. 128.

<sup>55</sup> ) *Ivi*, p. 129.

uomo si abbandona al puro pensare vive completamente al singolare, in completa solitudine, «come se non gli uomini ma l'Uomo popolasse la terra». Questo *ritrarsi* dalla moltitudine - e quindi dal «mi-pare» (oltre che dalle apparenze) - nella solitudine della riflessione ha rappresentato la caratteristica saliente della vita dei filosofi, veri monopolisti del pensare.

Il solipsismo manifesta non solo l'esperienza (e il movimento) del ritrarsi nel pensiero, ma anche il dramma della sua impotenza: il pensiero, infatti, può afferrare e far propria ogni cosa reale; il suo essere reale, la sua realtà, tuttavia, resta al di là della sua portata. Dall'io penso si può inferire solo l'esistenza di *cogitationes*; una realtà indipendente non si può dedurre. Certamente nella attività dell'io penso è presupposto l'io sono, ma tale presupposizione non può essere dimostrata né confutata<sup>56</sup>.

La realtà, l'*essere-reale* è una proprietà mondana, garantita cioè da un contesto che comprende altri uomini (che percepiscono come me), ma anche (e soprattutto) dalla azione combinata dei cinque sensi. Così la soggettività del «mi-pare» è compensata dal fatto che lo stesso oggetto appare (sebbene in modo diverso) anche agli altri. Essenziale a questa compensazione è il *sensus communis* (espressione con cui la Scolastica aveva recuperato spunti aristotelici), una sorta di sesto senso necessario per coordinare i dati degli altri cinque e garantire che si riferiscano allo stesso oggetto. La Arendt gli attribuisce il compito fondamentale di «intonare» le sensazioni - *private* - a un mondo comune condiviso con gli altri<sup>57</sup>.

#### *Il sesto senso e il pensiero*

L'approccio fenomenologico alla tradizionale "trappola" filosofica del solipsismo ci ha condotto a mettere a fuoco (i) l'esperienza del ritrarsi nella solitudine del pensiero e la sua impotenza rispetto alla realtà, (ii) la natura *mondana* dell'essere-reale (*realness*) e il *sesto senso* che lo manifesta. Qui, tuttavia, si annida un nuovo paradosso.

La realtà non è proprietà che possa essere percepita alla stregua delle altre proprietà sensoriali: non è una sensazione come le altre, è in rapporto al mondo, in altre parole al *contesto* in cui appaiono i singoli oggetti e nel quale noi stessi, come apparenze, esistiamo tra altre creature che appaiono. Analogamente all'Essere heideggeriano, che, in quanto Essere, non appare mai in un mondo pieno di enti, tale contesto è sfuggente, non appare mai. Mentre, tuttavia, non prenderemmo in considerazione la possibilità di una percezione dell'Essere, in quanto esso è ente del pensiero, l'*essere-reale*, invece – sottolinea la Arendt - è «affine alla sensazione»: è esso che, accompagnando di fatto tutte le percezioni, garantisce loro un «senso».

Il senso comune, dunque, condivide la *invisibilità* con il pensiero, sebbene il pensiero abbia *anche* oggetti invisibili. Questo comporta doppiamente – in virtù del *ritrarsi* e del suo oggetto - che il pensiero non possieda una relazione naturale e scontata con la realtà, come rivela la sua propensione a sottoporre a dubbio tutto ciò di cui si impadronisce<sup>58</sup>. A dispetto di una apparente somiglianza nella invisibilità (mi sia concesso l'ossimoro), in genere tutti coloro che pensano fanno registrare una perdita di senso comune (più spesso nel caso dei «pensatori di professione»). Nonostante abbia avuto modo di interessarsi a lungo delle implicazioni politiche di tale perdita di realtà da parte dei filosofi, ne *La vita della mente* – dove cerca di fondare sistematicamente in termini

---

<sup>56</sup> ) *Ivi*, p. 132.

<sup>57</sup> ) *Ivi*, p. 133.

<sup>58</sup> ) *Ivi*, p. 136.

filosofici lo *spazio politico*<sup>59</sup> - la Arendt rimarca come essa non rappresenti un rischio per il fatto che «l'io che pensa si afferma solo temporaneamente»<sup>60</sup>.

#### *Scienza, pensiero, senso comune*

Il quadro offerto dalla Arendt si fa ancora più affascinante quando è articolato in riferimento al sapere scientifico: nella tensione tra la “sensazione di realtà” che, come un’ombra, scorta le nostre percezioni senza apparire, e il ritrarsi radicale del pensiero dal mondo, ella colloca, infatti, l’impresa scientifica moderna.

Il pensiero svolge un ruolo enorme in ogni impresa scientifica, ma un ruolo di mezzo in vista di un fine: lo scienziato moderno distrugge tutte le verosimiglianze dell’apparato sensoriale senza perdere la sua sensazione di realtà, in quanto il fine si identifica in una verità che, una volta conseguita, sarà integrata nel mondo. Con il ragionamento di senso comune non sarebbe mai stato possibile penetrare le apparenze, sconvolgerle e smascherarle come parvenze, eppure sapere e sete di conoscenza non abbandonano mai del tutto il mondo: se lo scienziato se ne ritrae – osserva la Arendt - è solo per scoprire strade migliori (metodi) verso quel mondo.

Questa fondamentale continuità tra scienza e senso comune è chiaramente individuabile attraverso il loro comune criterio: la evidenza, connaturata a un mondo di apparenze, cui, attraverso il laboratorio (dove ciò che non appare spontaneamente è costretto ad apparire), anche le teorie fanno ritorno<sup>61</sup>. In questo senso, in quanto impiegato nello sforzo di conoscenza, il pensiero non è mai veramente se stesso: alla utilità e funzionalità della conoscenza, che ogni civiltà integra nel suo mondo, si contrappone la apparente futilità del pensiero, che non lascia nulla di tangibile dietro di sé.

Pensare equivale a suscitare interrogativi che riguardano non la costituzione della realtà, ma il suo possibile significato. Un ricerca di significato che è priva di significato nell’ottica della scienza e del senso comune: proprio in quanto ci dispone in accordo con il dato complessivo dei sensi, esso ci fa sentire a casa nel mondo delle apparenze, senza urgenza di domande ulteriori di senso<sup>62</sup>.

#### *Senso e direzione del ritrarsi*

Abbiamo già sottolineato come, secondo la Arendt, rispetto al mondo delle apparenze e ai suoi condizionamenti, la *invisibilità* sia il tratto (paradossalmente il *fenomeno* negativo) principale delle attività della mente: esse non appaiono mai. Non solo: possiamo esserne consapevoli solo nella misura in cui dura la loro attività. Eppure i principi in base ai quali si agisce e i criteri con cui si giudica e si conduce la propria vita dipendono in ultima analisi dalla vita della mente, dalla sue operazioni spirituali.

Il problema rilevato dalla autrice è che gli uomini - esistenzialmente del tutto condizionati - possono certamente trascendere tutte queste condizioni *spiritualmente*, ma non nella realtà: giudicare positivamente o negativamente la realtà, volere l’impossibile, pensare in modo da attribuire significati all’ignoto o all’inconoscibile, sebbene tutto ciò non possa cambiare immediatamente la realtà<sup>63</sup>.

---

<sup>59</sup> ) Così Alessandro Dal Lago nella sua *Introduzione alla edizione italiana*, in H. Arendt, *La Vita della mente*, cit., p. 45.

<sup>60</sup> ) *Ivi*, p. 137.

<sup>61</sup> ) *Ivi*, pp. 137-8.

<sup>62</sup> ) Richiama l’attenzione su questo aspetto M. Cangiotti, *op. cit.*, p. 37.

<sup>63</sup> ) *La vita della mente*, cit., p. 153.

### *Ritirarsi in solitudine*

La facoltà umana che ha a che fare con l'invisibile - il pensiero - è «non manifesta» anche quando pienamente in atto: la sola manifestazione esteriore della sua attività è la *distrazione*, segno di noncuranza del mondo circostante, che non illustra tuttavia positivamente ciò che è di per sé invisibile. In questo senso i pensatori sono per eccellenza «uomini non in vista».

Le attività spirituali - non apparenti in un mondo di apparenze - non possono scaturire che da un *ritirarsi* dalle apparenze. Ciò avviene, per lo più, allontanando il mondo nel suo essere presente ai sensi: solo il pensiero, con la sua tendenza a generalizzare, spinge a ritirarsi completamente dal mondo. Ora, se, come la Arendt ha marcato introduttivamente, pluralità e apparire costituiscono i cardini della *mondità* dei viventi, e la pluralità è anche condizione essenziale della vita umana sulla terra, «essere presso di sé» e intrattenere rapporti solo con sé stessi - che hanno come condizione il *ritirarsi* - improntano, invece, la vita della mente.

Nella vita della mente, insomma, la pluralità si riduce alla «dualità implicita nel fatto e nella parola *coscienza*» (*consciousness, syneidenai*, conoscere con me stesso): uno stato in cui tengo compagnia a me stesso, indicato dalla Arendt come «solitudine» (*solitude*) per distinguerlo dalla «desolazione» (*loneliness*), situazione di abbandono anche dalla virtuale compagnia di sé stessi. Le attività spirituali stesse recano tutte testimonianza, con la loro natura *riflessa*, della *dualità* connaturata alla coscienza: esse possono essere intese come la attuazione di quella dualità o scissione originaria tra me e me stesso che è inerente alla coscienza<sup>64</sup>.

Il *ritirarsi* si realizza sottraendosi alla presenza del mondo ai sensi, ovvero, presentando a sé stessi ciò che è assente ai sensi: in questa prospettiva, ogni atto spirituale si fonda sulla *immaginazione*. Essa trasforma un oggetto visibile in una immagine invisibile desensibilizzandolo: è a tali immagini che la mente ricorre, deliberatamente e attivamente, quando ricorda e raccoglie dal deposito della memoria ciò che desti il suo interesse. In questo modo essa apprende come affrontare e trattare le cose che sono assenti e si prepara ad «andare oltre», verso la comprensione di cose che sono per sempre assenti, mai state presenti alla esperienza sensibile<sup>65</sup>.

### *Innaturalità del pensare: la morte vivente*

Se il ritirarsi dal mondo delle apparenze costituisce la sola preconditione essenziale del pensare, allora non sorprende che esso - la ricerca di significato - sia stato spesso sentito come attività *innaturale*, contraria alla condizione umana. Ciò trova limpida espressione in un *cliché* della tradizione filosofica (in cui sono depositate, ricordiamolo, le esperienze di coloro che hanno preteso il monopolio del pensare): l'idea (platonica ma spesso ribadita fino a Heidegger) di una affinità tra filosofia e morte. La Arendt cita la massima «assumi il colore dei morti»<sup>66</sup>, per marcare come la *distrazione* del *professionista* del pensiero debba apparire agli occhi del senso comune (*in primis* dello stesso filosofo) «fuori dell'ordinario» (secondo l'espressione heideggeriana<sup>67</sup> cui ricorre la Arendt). I filosofi hanno interpretato tale conflitto tra senso comune (che accorda i cinque sensi al mondo comune) e pensiero come «ostilità naturale della moltitudine e

---

<sup>64</sup> ) *Ivi*, p. 157.

<sup>65</sup> ) *Ivi*, p. 160.

<sup>66</sup> ) Secondo Diogene Laerzio (7.2) tale sarebbe stato il responso delfico a Zenone stoico che chiedeva che cosa dovesse fare per vivere meglio.

<sup>67</sup> ) *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1986, p. 24.

delle sue opinioni verso i pochi e la loro verità»: in realtà la reazione naturale della moltitudine di fronte alle inquietudini del filosofo e alla inutilità manifesta delle sue occupazioni è non la ostilità ma il riso, un riso del tutto innocente<sup>68</sup>.

In ogni caso la inversione metaforica di morte e vita appalesa come il pensiero si imponga facendosi cieco alle condizioni sensibili, rimuovendo ciò che è vicino, con l'intento di liberare spazio alla manifestazione del lontano. È per questo, appunto, che il pensiero è «fuori dell'ordine»: non solo perché sospende l'assorbimento nelle altre attività indispensabili alla vita, ma perché capovolge i rapporti ordinari (ciò che è vicino appare lontano, ciò che è lontano è effettivamente presente)<sup>69</sup>.

Dal punto di vista della immediatezza della vita, il pensare equivale certamente a una morte vivente, a uno scivolare fuori dal mondo delle apparenze; eppure, adottando l'ottica del pensiero, è piuttosto la vita nel puro e semplice esserci a essere priva di significato e, quindi, una sorte di morte. A questi elementi ricavati dalla tradizione greca (Eraclito, Parmenide, Platone, Aristotele), la Arendt aggiunge una sottolineatura decisiva: l'io che pensa non ha nozione del proprio ritrarsi dal mondo comune delle apparenze; per lui è come se fosse l'invisibile a farsi avanti e il molteplice delle apparenze a sviare la mente<sup>70</sup>.

#### *La quiete dello spettatore*

Complessivamente l'analisi delle esperienze alla base della massima «assumi il colore dei morti» rivela tre caratteristiche salienti della attività di pensiero: (i) il suo ritrarsi dal mondo; (ii) la sua improduttività ma anche la tendenza autodistruttiva rispetto ai suoi stessi risultati; (iii) la sua riflessività e consapevolezza (per cui si possono conoscere le proprie facoltà spirituali solo nella misura in cui tale attività si protragga).

In effetti, secondo la Arendt, ciò che accomuna le attività spirituali è una peculiare *quiete*, di cui il ritrarsi è requisito<sup>71</sup>. Per illustrare adeguatamente il senso di tale ritrarsi, ella ricorre ancora alla considerazione di una metafora e delle esperienze che ne sono matrici. Pitagora in Diogene Laerzio (VIII, 1, 8): «La vita ... è come una pubblica festa: come nelle feste alcuni vengono per competere nella lotta, altri per esercitare il loro commercio, ma i migliori vengono come spettatori [*theatai*], così nella vita gli uomini schiavi vanno a caccia di fama [*doxa*] o di guadagno, i filosofi della verità».

La esperienza alla origine della metafora è dunque la scoperta che soltanto lo spettatore può comprendere ciò che si offra allo sguardo come spettacolo. Una scoperta che, secondo l'autrice, avrebbe contribuito alla convinzione dei filosofi greci circa la superiorità del modo di vita contemplativo: come spettatori (da *theatai* deriva poi «teoria») è possibile comprendere la «verità» di ciò che si svolge sulla scena; analogamente il filosofo può percepire il *kosmos* come un tutto armoniosamente ordinato.

Solo lo spettatore (a differenza dell'attore coinvolto in un ruolo parziale, che ha il suo senso nel complesso), ha il privilegio di una posizione che gli consente di cogliere l'insieme della recita<sup>72</sup>. Il prezzo da pagare – rileva la Arendt - è appunto il ritrarsi da ogni partecipazione allo spettacolo. Il luogo degli spettatori è nel mondo, non appartiene a una regione superiore (come poi per Parmenide e Platone): ritrarsi dal coinvolgimento

---

<sup>68</sup> ) *La vita della mente*, cit., p. 165.

<sup>69</sup> ) *Ivi*, p. 169.

<sup>70</sup> ) *Ivi*, p. 171.

<sup>71</sup> ) *Ivi*, pp. 176-7.

<sup>72</sup> ) *Ivi*, p. 178.

diretto in un punto di osservazione esterno garantisce (oltre al giudizio arbitrare) la comprensione del significato complessivo dello spettacolo.

### *Il luogo del ritiro*

Se dunque le metafore prese in esame scoprono il ritrarsi della mente come condizione di tutte le attività spirituali, qual è il luogo verso cui è diretto il «movimento dell'assentarsi»? Le considerazioni condotte sulla metafora dello spettatore documentano due tendenze e direzioni di fondo (essenziali anche alla sua prospettiva teorico-politica) che la Arendt *idealtipicamente* mette a fuoco.

Da un lato abbiamo il ritiro dello spettatore di Pitagora, chiamato a giudicare lo spettacolo: egli non abbandona il mondo delle apparenze, ma si limita a ritrarsi dal coinvolgimento attivo in una posizione privilegiata da cui contemplare l'insieme, e rimane, inoltre, membro di un pubblico, per cui il suo giudizio, sebbene non condizionato da interessi, risente della percezione degli altri. Nel caso del giudizio dello spettatore, insomma, a dispetto della sua riflessività, la regione di ritiro è interna al nostro mondo ordinario.

Dall'altro lato abbiamo il ritrarsi del filosofo (Platone), il cui *bios theōretikos* impone il commiato dai suoi simili e dalle loro incerte opinioni: egli pretende di emulare con il pensiero solitudine e autosufficienza di un dio supremo<sup>73</sup>. Dove ripara dunque il *professionista* del pensiero? Il suo caso limite e eclatante dovrebbe agevolmente consentire di rispondere a un interrogativo più generale: dove siamo quando pensiamo? È sintomatico per la Arendt che in Platone, in colui che, per antonomasia, traccia la direzione del ritiro dal mondo, il problema "topologico" abbia avuto una formulazione implicita nel progetto (incompiuto) del trittico *Sofista-Politico-Filosofo*, per non ricevere, infine, soluzione: il luogo del filosofo, infatti, a differenza di quello del sofista, non è indicato. Il sofista si trova a casa propria nella oscurità del non-essere, dove è difficile distinguerlo; il filosofo è, a sua volta, difficilmente osservabile per la ragione opposta: a causa della luminosità della regione<sup>74</sup>.

### Tra visibile e invisibile

Nel percorso compiuto per determinare la facoltà spirituale al centro della indagine, abbiamo comunque già individuato uno strumento privilegiato di accesso all'universo del pensiero. Abbiamo in effetti seguito la Arendt in operazioni di recupero di metafore (i due mondi, lo spettatore e lo spettacolo) intese come reperti attraverso cui manifestare esperienze indicative circa la natura del pensare. Esse, in qualche modo, illustrano una "zona d'ombra" tra visibile e invisibile in cui è ora necessario addentrarsi.

### *Discorrere e pensare*

Le attività spirituali, invisibili in sé e rivolte all'invisibile, divengono manifeste nella e attraverso la parola: gli esseri che pensano, secondo la Arendt, hanno l'impulso a parlare, sebbene esso non presupponga necessariamente degli ascoltatori.

Il pensiero discorsivo – che l'autrice ritiene inconcepibile senza parole già munite di significato – è il mezzo con cui esplichiamo il «bisogno di ragione», cioè di *rendere conto* (*logon didonai*) di ciò che accade. La funzione del «ragionare silenziosamente con sé stessi» è di venire a capo di ciò che è dato ai sensi nelle apparenze quotidiane: non per sete di conoscenza, ma per ricercarne il significato.

---

<sup>73</sup> ) *Ivi*, p. 179.

<sup>74</sup> ) *Ivi*, p. 182.

Ciò avviene, in primo luogo, attraverso quel modo umano di «disalienare il mondo» in cui ognuno è gettato che è il nominare le cose<sup>75</sup>. Il linguaggio ordinario, tuttavia, non è, secondo la Arendt, immediatamente adeguato alla attività del pensare: il linguaggio filosofico e gran parte di quello poetico sono appunto metaforici. Quando il pensiero rimane nei confini del ragionamento di senso comune, illustra i concetti (astrazioni ricavate dalle apparenze) con *esempi*. Quando, invece, si spinge oltre i limiti del mondo dato, e dunque non trova adeguate intuizioni corrispondenti, la risorsa cui ricorre è il *metapherein* («trans-portare»), che rappresenta di fatto il passaggio da uno stato esistenziale, quello del pensare, a un altro, quello dell'apparire.

*Nel linguaggio, con il linguaggio, oltre il visibile*

Alla attività metaforica, dunque, spetta il compito impossibile di annullare gli effetti del ritrarsi dal mondo delle apparenze, preconditione delle attività spirituali: un compito che può essere svolto solo attraverso *analogie*, in altre parole sfruttando la «*somiglianza perfetta di due rapporti tra cose del tutto dissimili*»<sup>76</sup>. Kantianamente la metafora fornisce una intuizione tratta dal mondo delle apparenze, la cui funzione è di «provare la realtà dei nostri concetti»: è in questo senso che i termini filosofici sono dalla Arendt considerati metafore, «analogie “congelate”», il cui significato autentico si dischiude quando la parola sia ricondotta all'uso e al significato pre-filosofici. In questo consiste appunto, come abbiamo introduttivamente ricordato, gran parte del lavoro filosofico della autrice, in questa come in altre opere.

Se il linguaggio del pensiero è essenzialmente metaforico, ne deriva che il mondo delle apparenze si insinua nel pensiero: il linguaggio ci permette di pensare, di avere commercio con il non-sensibile, proprio perché consente di «portare oltre» - *metapherein* - le nostre esperienze sensibili<sup>77</sup>. Da questa interpretazione della Arendt seguono due importanti rilievi: (i) la vicinanza (di ascendenza heideggeriana ma anche nietzscheana) tra linguaggio filosofico e linguaggio poetico; (ii) il rischio implicito nella evidenza procurata dalla metafora, per esempio nel ragionamento scientifico, quando essa può rendere plausibili mere ipotesi (esempi nelle pseudoscienze: psicanalisi).

*Il pensiero e l'ineffabile*

Eppure, provando a incamminarci lungo il sentiero della scrittura filosofica per imboccare la direzione e spingerci verso l'invisibile, incontriamo presto ostacoli apparentemente insormontabili. Tra i *professionisti* del pensiero, alla origine della nostra tradizione metafisica, infatti, ritroviamo chiaramente enunciato un paradosso: il nesso tra *filosofia* e *meraviglia*, con il rinvio a una esperienza essenzialmente estranea alla espressione (*aneu logou*).

Per Platone (*Teeteto* 155d) non esiste altro *archē philosophias* che lo «stupore»: *thaumazein* è individuato esplicitamente come *to pathos philosophou*. Aristotele, a sua volta, associò *philosophēin* a *thaumazein* (*Metafisica* A2, 982 b 11 ss.), sebbene la Arendt correttamente rilevi la differenza rispetto a Platone: nella prospettiva aristotelica, lo stupore platonico non è principio ma solo cominciamento, sorpresa o perplessità (*aporein*), che induce consapevolezza della propria ignoranza, quindi spinge a fuggirla. Il nodo cruciale che l'autrice intende far emergere è quello - drammaticamente

---

<sup>75</sup> ) *Ivi*, p. 185.

<sup>76</sup> ) *Ivi*, p. 189.

<sup>77</sup> ) *Ivi*, p. 197.

enunciato nella *VII Lettera* platonica - della impossibilità di tradurre in parole le verità di cui il filosofo si occupa:

«[Le] pagine della *Settima lettera* [...] illumina[no] l'esperienza altrimenti inattuabile di una virtuale incompatibilità tra intuizione – metafora guida della verità filosofica – e parola, il medium in cui si manifesta il pensiero: la prima ci pone di fronte a un molteplice simultaneo, la seconda si dischiude in una sequenza di parole e frasi»<sup>78</sup>.

Sebbene indisponibile, secondo la Arendt, a sottoscrivere le affermazioni platoniche, Aristotele non era meno consapevole di una verità *aneu logou*, che sfugge alla espressione: nel caso del sillogismo, per esempio, la verità dipende da una premessa «percepita per intuizione», non soggetta ad errore perché non *meta logou*, non conseguente alle parole. Le difficoltà cui la metafisica ha dato origine, sin dagli esordi, si riassumono così nella tensione naturale tra *theōria* e *logos*, visione e ragionamento verbale<sup>79</sup>.

A differenza della indagine scientifica, che muove dalle apparenze e trova convalida nella evidenza sensibile, il pensiero ha bisogno del discorso per essere attivato e non può essere convalidato da elementi di autoevidenza offerti da una contemplazione muta: esso, in altri termini, articolandosi in sequenze di enunciati, non può trovare il proprio fine (e la propria fine) in una intuizione.

Ma il pensiero denuncia una difficoltà ancora più preoccupante: il suo linguaggio è interamente metaforico, la sua armatura concettuale dipende interamente dal dono della metafora, eppure, secondo la Arendt, non esiste metafora che possa illuminare in modo plausibile questa particolare attività della mente, in cui qualcosa di invisibile dentro di noi si rapporta con l'invisibile del mondo. L'unica metafora che si possa concepire per la vita della mente è quella della sensazione di vitalità: privo del soffio vitale, il corpo umano è un cadavere; priva del pensiero la mente dell'uomo è morta<sup>80</sup>.

Perché pensare?

Fino a questo punto non abbiamo fatto altro che denunciare i paradossi del pensare, di una attività «fuori dell'ordine» e dell'ordinario, indicandone genericamente la ragion d'essere nella ricerca di significato in quel che accade nella nostra esperienza e la modalità, il ritrarsi. La Arendt non si limita a questo rilevamento approssimativo: sfruttando esemplarmente i reperti metaforici della tradizione filosofica, dei *professionisti* del pensare, ella cerca una risposta all'interrogativo: «che cosa ci fa pensare?»

*Riscattare la propria mortalità*

I pensatori ellenici erano convinti che la filosofia consentisse agli uomini mortali di soggiornare in prossimità delle cose immortali: il filosofare li trasforma in creature simili agli dei («dei mortali» per Cicerone: *theōrein* in tal senso era fatto derivare da *theos*). In questo senso, la parabola pitagorica dello spettatore aveva implicazioni più ampie di quelle sopra rilevate, per il sorgere della filosofia occidentale.

La concezione greca del divino era, infatti, strettamente legata al primato del *theōrein*: gli dei immortali incarnavano la vita dello spettatore, contemplando dall'Olimpo le

---

<sup>78</sup> ) *Ivi*, p. 206.

<sup>79</sup> ) *Ivi*, p. 209.

<sup>80</sup> ) *Ivi*, p. 212.

vicende umane, mero spettacolo per il loro divertimento<sup>81</sup>. L'atteggiamento fondamentale dei Greci nei confronti del mondo si esprime nella passione del vedere: qualsiasi cosa apparisse si dava in primo luogo per essere guardata e ammirata, donde la centralità dell'ordine (*kosmos*) e della bellezza (*to kalon*) delle apparenze. Ogni cosa esistente era reputata in primo luogo spettacolo conveniente agli dei e quanto più gli uomini potevano dedicarsi alla contemplazione, tanto più si avvicinavano al modo di vita degli dei.

La Arendt riferisce di un racconto presente in una opera perduta di Pindaro (*Inno a Zeus*, fr. 12 Bowra). Dopo aver ordinato il mondo e il regno degli dei, Zeus domanda loro se manchi ancora qualcosa; essi lo pregano allora di creare alcune divinità per «celebrare [*katakosmēsai*] con parole e musica quelle grandi opere e l'intero suo ordinamento». Celebrare l'edificazione e la divina profondità del mondo significa *mostrare*, rivelare l'essere nella sua totalità: a tale scopo, a completare definitivamente l'essere delle cose, intervengono nuove divinità, le Muse. Il mondo si compie così con la nascita della parola, del canto (originariamente identici), manifestazioni divine che ne rivelano l'essere. I poeti sono veicoli di questi nuovi esseri divini, che scortano gli uomini alla immortalità.

#### *Vedere l'invisibile*

Essa, tuttavia, non era solo «alla portata» nella contemplazione delle cose divine: in un certo senso anche il «grande nome», ricompensa preziosa per «le grandi imprese e le grandi parole» (Omero), conferiva all'uomo immortalità virtuale. Nella Grecia prefilosofica, in cui l'unico incentivo degno dell'uomo era riconosciuto nella tensione alla immortalità, la grande impresa è bella e degna di lode non perché sia di giovamento alla patria, ma per «acquistarsi imperitura e eterna gloria».

Anche in questo caso, comunque, è la poesia a svolgere una funzione decisiva, non solo perché poeti e aedi riferiscono le gesta e le parole, ma anche perché, insieme, le rettificano, fornendo, con la narrazione, un senso (l'ente di pensiero) accessibile solo allo spettatore (non all'attore). L'episodio omerico di Ulisse presso i Feaci è esemplare: Ulisse solo sentendo cantare le proprie vicende, coglie, nel racconto, il loro significato. Mondo e uomini hanno bisogno di spettatori perché ne sia apprezzata la bellezza: poiché appaiono nel mondo delle apparenze, gli uomini hanno bisogno di spettatori. Senza spettatori, il mondo sarebbe imperfetto. Senza spettatori che contemplanano e rettificano i racconti, volgendo in parole, non potrebbero essere colti dallo sguardo parziale degli attori l'accordo e la armonia tra gli enti, l'invisibile nel visibile<sup>82</sup>. È indicativo che colui che opera il disvelamento sia cieco, al riparo dal visibile, proprio per «vedere» l'invisibile, il senso che si rivela nella storia da narrare.

#### *Dimorare presso cose che sono per sempre*

Pur essendo comune ai Greci la convinzione che i mortali debbano rendersi immortali, distintivo della filosofia greca sarebbe, per la Arendt, proprio la rottura con la valutazione del modo di vita più alto possibile ai mortali: Anassagora e Aristotele, rispondendo all'interrogativo su che cosa dia valore alla vita, indicarono rispettivamente la contemplazione del cosmo e il filosofare.

Nell'Essere che sostituì gli dei olimpici, la filosofia trovava la possibilità di attingere la immortalità dimorando presso cose che sono per sempre, grazie alla intelligenza, al

---

<sup>81</sup> ) *Ivi*, p. 218.

<sup>82</sup> ) *Ivi*, p. 221.

*nous*<sup>83</sup>: servendosi del proprio *nous* e ritraendosi spiritualmente da tutte le cose periture, l'uomo si assimila al divino (Aristotele: «immortalarsi», *athanatizein*)<sup>84</sup>.

Tale «conseguimento della immortalità» si svolgeva secondo la Arendt in due fasi: (i) attività del *nous*, consistente nella contemplazione muta dell'eterno; (ii) attività del *logos*, (difficile) tentativo di traduzione della visione in parole, ovvero *alētheuein*: dire le cose come sono senza nascondere nulla. Criterio del discorso filosofico è allora *homoiōsis*, «produrre una somiglianza» o assimilare nelle parole, il più fedelmente possibile, la visione procurata dal *nous*, in se stessa priva di discorso in quanto «vede» direttamente, senza alcun processo discorsivo<sup>85</sup>.

Essa si pone l'obiettivo originario greco, quella immortalità, limitandosi solo a proporre un'altra via per raggiungerlo: un obiettivo che sarebbe dileguato con il declino della cultura ellenica, per sparire completamente dalla filosofia con l'avvento del Cristianesimo. L'ultima traccia della ricerca greca dell'eterno è intravista dalla Arendt nel *nunc stans* della contemplazione dei mistici medievali, una formula di notevole rilievo, che corrisponde a una esperienza molto caratteristica dell'io che pensa<sup>86</sup>.

#### *Naufragio con spettatore*

Un sintomo della trasformazione è rilevato dall'autrice nel mutamento del senso metaforico dell'essere spettatori: non più in teatro, a mirare dall'alto, simili agli dei, i giochi del mondo, ma sul lido, nel porto, a osservare, da un rifugio sicuro, i marosi imprevedibili e selvaggi del mare in tempesta. La rilevanza filosofica greca dell'essere spettatori va completamente perduta; Lucrezio ne sottolinea i vantaggi nel «guardare da terra il naufragio lontano»<sup>87</sup>.

Accanto a una fonte *greca* della filosofia - lo stupore ammirato di fronte allo spettacolo del cosmo - la Arendt ne individua così anche una *latina*: lo sgomento, l'angoscia estremi di essere stati gettati in un mondo ostile, in cui domina la paura e da cui gli uomini cercano in ogni modo di fuggire. Sebbene tale angoscia non fosse ignota ai Greci («meglio non essere nati...» formula proverbiale), essa, secondo l'autrice, non avrebbe mai costituito fonte autentica del pensiero greco. Ciò che accomuna queste fonti è il fatto che, in entrambi i casi, il pensiero si separi dal mondo delle apparenze<sup>88</sup>.

#### *Physis kryptesthai philei*

Abbiamo già sopra accennato al muto stupore come *pathos* originario e autentico del filosofare, e alle sue implicazioni: la meraviglia che l'uomo patisce non può essere espressa a parole perché è troppo generale e profonda per le parole; non appena tale stato si trasforma in parola, formula le questioni ultime, le “grandi domande” di senso. Ciò che muove lo stupore umano è qualcosa di familiare e tuttavia normalmente invisibile (nei termini della parabola pitagorica, per esempio, si tratterà della bellezza del gioco del mondo).

Il discorso filosofico assume in un certo senso la forma della lode rivolta non alle cose del mondo, ma all'ordine armonioso dietro di esse, in sé non visibile nelle apparenze, se

---

<sup>83</sup> ) Su questo passaggio si può consultare Peg Birmingham, “Hannah Arendt: The spectator's vision”, in *The Judge and The Spectator. Hannah Arendt's Political Philosophy*, cit., pp. 29-41, in particolare pp. 30-32.

<sup>84</sup> ) *La vita della mente*, cit., p. 225.

<sup>85</sup> ) *Ivi*, p. 227.

<sup>86</sup> ) *Ivi*, p. 228.

<sup>87</sup> ) *Ivi*, p. 229.

<sup>88</sup> ) *Ivi*, p. 255.

non per bagliori: *opsis gar tōn adēlōn ta phainomena* (Anassagora). La filosofia comincia con l'avvertimento dell'ordine armonioso invisibile del *kosmos*, manifesto negli enti visibili come fossero divenuti trasparenti. Il filosofo si meraviglia di fronte alla «armonia invisibile»: Eraclito sottolineava esplicitamente (fr. 54) come la *harmoniē aphanēs* (armonia invisibile, non manifesta) fosse «più potente» (migliore) della *phanerēs* (visibile, manifesta). Nei suoi frammenti, ricorda la Arendt, troviamo il termine antico per designare l'invisibile in seno alle apparenze: *physis*, come in *physis kryptesthai philei* («la natura profonda ama nascondersi» DK22 B123)<sup>89</sup>.

#### *Fuggire il mondo*

La Arendt nota come a Roma, finché la cosa pubblica fu integra, la cultura non fu mai considerata senza sospetto: fu solo con la decadenza (della repubblica e dell'impero) che la filosofia si fece occupazione seria, convertendosi in *animi medicina* (Cicerone). La sua celebre parola d'ordine divenne *nil admirari* (non sorprenderti di niente, non ammirare nulla): essa insegnava agli uomini come curare i loro animi disperati fuggendo il mondo mediante il pensiero<sup>90</sup>. In questo senso il pensiero non scaturisce da un bisogno della ragione, ma ha radice esistenziale nella infelicità.

L'impulso a pensare coincide con l'impulso a fuggire un mondo divenuto insopportabile: improbabile che esso fosse meno antico dello stupore ammirato, ma difficile trovarne espressione prima della trasformazione *romana* della filosofia con Lucrezio e Cicerone. Con Epitteto il pensare muta addirittura in una *technē*, in una particolare abilità, il cui prodotto finale è la condotta della vita individuale: la capacità del pensiero di rendere presente ciò che è assente è sfruttata per far scomparire del tutto la realtà, così che ciò che è presente risulti assente. Una tentazione, quella di mettere tra parentesi la realtà (riducendola a fenomeno della mente), che, secondo la Arendt, sarebbe rimasta forte tra i «pensatori di professione» (Hegel)<sup>91</sup>.

#### *Relativizzare il mondo*

Indicativo della decadenza e del senso del filosofare presso i Romani, è, per la Arendt, il *Somnium Scipionis* (capitolo conclusivo della *Repubblica* di Cicerone), in cui è implicitamente delineata una situazione politica drammatica ed estrema: senza la promessa di una ricompensa celeste gli uomini potrebbero rifiutarsi di ottemperare ai loro obblighi pubblici. Le ricompense di questo mondo, insomma, non sarebbero sufficienti a ricompensare le fatiche. A Scipione Emiliano, prima dello scontro decisivo con i Cartaginesi, in sogno, dall'antenato Scipione Africano, viene predetto l'esito e annunciato il suo destino politico, con la consolatoria rivelazione che coloro i quali abbiano preservato la patria sono sicuri della elezione in cielo e della beatitudine eterna. Dall'alto e dallo splendore della Via Lattea, Scipione è invitato a gettare uno sguardo sulla terra, che appare così piccola che «fu addolorato di vedere il nostro impero ridotto a un punto». Una visione da rinnovare costantemente nelle sue implicazioni: egli, in terra, avrebbe dovuto, infatti, tenere sempre lo sguardo rivolto al cielo, per essere in grado di disprezzare le cose degli uomini. Quello sguardo avrebbe dovuto evocare la visione dall'alto, ma non una muta meraviglia di fronte al cosmo: il significato del pensare è ora, secondo la Arendt, quello di condurre a un punto di vista esterno al mondo delle apparenze e alla vita, relativizzandoli. La filosofia, sottolinea l'autrice, è

---

<sup>89</sup> ) *Ivi*, p. 233.

<sup>90</sup> ) *Ivi*, p. 243.

<sup>91</sup> ) *Ivi*, pp. 248-9.

invocata a compensazione delle frustrazioni della vita politica e della vita in genere. Inizio di una tradizione che arriva al *De Consolatione Philosophiae* di Boezio<sup>92</sup>.

### Che cosa significa pensare

Sebbene per manifestare la attività del pensare il ricorso al modello del professionista di tale attività possa risultare opportuno, nella intenzione fenomenologica della Arendt esso appare problematico. La risposta alla domanda «che cosa ci fa pensare?» quando proviene da un pensatore professionale è, secondo lei, sospetta, in quanto condizionata da interessi *professionali* o dal senso comune, che lo spinge a riflettere su una attività che nel mondo ordinario è fuori dell'ordine.

Per questo le risposte – pur convergenti nell'esprimere l'esigenza di ricercare il significato di tutto ciò che avviene - sarebbero troppo vaghe per avere senso nella vita comune, dove la esperienza del pensare interrompe il vivere ordinario e questo il pensiero. Tutte, comunque, attestano la incapacità dell'io pensante di rendere conto adeguatamente di se stesso<sup>93</sup>.

### *Il paradigma del pensatore*

Dal momento che, nella prospettiva del mondo delle apparenze, l'io che pensa vive sempre nascosto, la interrogazione fenomenologica della Arendt punta a «stanzarlo», per renderlo manifesto. È a tale scopo che ella ricorre a un *ideal-tipo*, in altre parole ricerca il *paradigma* di pensatore non professionale, in cui sia possibile cogliere, nella stessa persona, le due passioni apertamente contraddittorie del pensare e dell'agire. Un pensatore che rimanga sempre «uomo tra gli uomini», cioè che non sia *filosofo*: Socrate. Una volta individuato questo modello di pensatore immerso nella vita pubblica, la Arendt si impegna a illustrarne le esperienze. In questo modo: reinterpreta gli elementi della tradizionale immagine socratica, ella cerca di risalire all'esercizio di pensiero da cui scaturiscono. Così, invece di ripetere quanto appreso da Aristotele – che Socrate sarebbe lo scopritore del «concetto» -, ella prova a indicare quali fossero le operazioni che portarono Socrate a scoprirlo. L'esempio proposto è quello, banale e quotidiano, di una casa: il concetto di «casa» - in quanto oggetto (invisibile) del pensiero – contrapposto agli edifici che incontriamo nel commercio abituale con il mondo.

La casa in sé e per sé, quella in virtù della quale usiamo la parola per tutti gli edifici particolari e molto diversi, resta invisibile: ogni casa della immaginazione, per quanto fornita solo del minimo indispensabile per renderla riconoscibile, è già casa particolare. L'altra casa, quella invisibile, di cui abbiamo bisogno come criterio per discernere quegli edifici particolari come case, non implica alcuna struttura percepita. La parola «casa» è la «misura non vista» (per usare una espressione attribuita a Solone) di tutto quanto attiene all'abitare, in cui cioè si concentrano ovvero precipitano i pensieri sull'abitare. La Arendt ricorre a una espressione molto efficace: la parola costituisce una «abbreviazione stenografica», «una sorta di pensiero congelato che il pensare deve *disgelare*» ogni volta che voglia portarne alla luce il significato originario (come nella meditazione medievale)<sup>94</sup>.

È appunto nella discussione di concetti, virtù e valori che Socrate dis-gela ciò che il linguaggio – *medium* del pensiero – ha con-gelato in parole (debolezza e rigidità delle

---

<sup>92</sup> ) *Ivi*, p. 252.

<sup>93</sup> ) *Ivi*, p. 259.

<sup>94</sup> ) *Ivi*, pp. 264-5.

quali Platone denuncia nella *Settima lettera*). È questa attività, che già Senofonte indicava come il «vento del pensiero», a caratterizzare paradigmaticamente la esperienza socratica<sup>95</sup>. Tale de-congelamento, in cui il pensiero si esercita sulle cristallizzazioni linguistico-concettuali, non produce a sua volta alcun risultato tangibile, se non appunto quello di distruggere quelle cristallizzazioni, nel tentativo di riportarle alla vita<sup>96</sup>.

#### *Socrate e il «vento del pensiero»*

Certamente tale esperienza è molto originale. Socrate non insegnava nulla, perché non aveva alcunché da insegnare, era «sterile» (come le levatrici greche), e per questo fu sospettato di non rivelare mai il suo punto di vista: a differenza dei *pensatori professionali*, in realtà egli sembra avvertire la esigenza di verificare con i suoi simili se condividessero le sue perplessità.

Socrate è un «tafano»: sa come pungolare i suoi concittadini a pensare e esaminare, attività senza le quali la vita non sarebbe pienamente tale. Socrate è «levatrice»: proprio perché sterile sa come «sgravare», liberare gli altri dei loro pensieri. Egli - come sottolinea Platone, a proposito della «nobile sofistica» (*Sofista*) - purgava gli altri delle loro «opinioni», di quei pregiudizi irriflessi che impedirebbero loro di pensare. Egli dunque non è un filosofo (nulla sa e insegna), né un sofista (non pretende di rendere gli uomini sapienti). Rivendica la attività del pensare e dell'esaminare, che costituisce dal suo punto di vista il bene più grande per la Città<sup>97</sup>.

È chiaro che questo «vento del pensiero», levandosi, ha una efficacia essenzialmente critica e la prerogativa di abolire le sue manifestazioni precedenti. In questo senso il pensiero possiede un effetto distruttivo, tale da minare in profondità tutti i criteri fissati. La Arendt ne sottolinea la duplice paralisi: (i) la interruzione di tutte le altre attività è inerente al *fermati-e-pensa*: dal momento che nessuna regola o criterio ne è esente, può prodursi un senso di insicurezza; (ii) i non-risultati della disamina critica possono tradursi – come nel caso di Crizia e Alcibiade – in risultati negativi.

#### *Pensiero e nichilismo*

Il *nichilismo* è il rischio reale della attività del pensiero: non ci sono pensieri pericolosi, rileva la Arendt, il pensiero stesso è pericoloso. Il nichilismo, tuttavia, non è un suo prodotto: esso si annida, invece, nella convenzionalità, di cui nega i valori correnti pur rimanendovi comunque legato<sup>98</sup>.

Il problema è che pensare è pericoloso per tutti i credi, non producendone per sé di nuovi. D'altra parte, il non-pensare presenta, a sua volta, rischi molto gravi, abituando, in particolare, ad attenersi a tutto ciò che prescrivono le regole (Eichmann). Gli uomini, finiscono così per abituarsi non al loro contenuto, ma al possesso di regole sotto cui sussumere i casi particolari. Con un occhio rivolto alla contemporaneità novecentesca, la Arendt può allora sottolineare come (i) chi intendesse cambiare le regole, non incontrerebbe difficoltà, a patto di rimpiazzarle con nuove, e (ii) non avrebbe bisogno di

---

<sup>95</sup> ) La metafora è ripresa da Sofocle (*Antigone*). Anche Heidegger (nell'unico luogo in cui ne parla – *Was heisst Denken?* -, indicandolo come «il più puro dei pensatori dell'Occidente»), come ricorda la Arendt, a proposito di Socrate ricorre alla immagine della «tempesta del pensiero».

<sup>96</sup> ) M. Cangiotti, *op. cit.*, p. 40.

<sup>97</sup> ) *La vita della mente*, cit., pp. 266-7.

<sup>98</sup> ) *Ivi*, p. 270.

ricorrere alla forza di persuasione: i primi a ubbidire alle nuove regole sarebbero i pilastri della società retta dalle vecchie, coloro meno abituati a metterle in discussione<sup>99</sup>. D'altra parte, secondo la Arendt, se il pensare dissolve i concetti positivi nel loro significato originario, farà lo stesso con quelli negativi, nella loro assenza di significato, rivelando il loro nulla: la negatività (male, bruttezza, ecc.) è esclusa dal campo del pensiero<sup>100</sup>.

#### *La radice dei paradossi*

Alla ricerca di una conferma alla ipotesi che nel pensare esista realmente qualcosa che possa impedire agli uomini di fare del male, la Arendt non si ferma tuttavia a una semplice analisi ispirata ai luoghi comuni dell'immaginario socratico. Il suo impegno è piuttosto quello di individuare una proprietà inerente alla attività stessa, che dia conto della sua criticità: è in questa prospettiva che può rivelare la eccentricità fondamentale del pensatore Socrate, dell'uomo «essenzialmente votato al pensiero».

Ciò che Platone propose come essenza del pensiero – il dialogo senza voce tra me e me stesso – è, per la Arendt, un reperto socratico originale, il paradossale «due-in-uno»: il processo di pensiero è in realtà scissione nella *coscienza* (che etimologicamente allude a tale dualità: «conoscere con me stesso»), in cui tengo compagnia a me stesso e sono appunto due-in-uno. Non ci sarebbe allora unità nell'io che pensa: il due-in-uno ritorna Uno solo appena richiamato per nome nel mondo delle apparenze (laddove è sempre Uno), interrompendo il processo di pensiero<sup>101</sup>.

Quando appaio agli altri e finché sto con gli altri sono *uno*, sono come appaio agli altri. Eppure, benché non possa dirsi che appaio a me stesso, io non sono solo per gli altri, ma anche per me, dunque non sono solo uno<sup>102</sup>. Il pensiero, in termini esistenziali, è una occupazione solitaria (*solitary*), ma non è la occupazione di un isolato (*lonely business*). La solitudine (*solitude*) è, secondo la Arendt, quella situazione umana in cui tengo «compagnia a me stesso». La «desolazione dell'isolamento» (*loneliness*) si produce, invece, quando sono solo senza essere in grado di scindermi nel due-in-uno, di tenere compagnia a me stesso.

Donde un nuovo paradosso: l'atto di pensare, il «due-in-uno» attivo nella solitudine della coscienza, manifesta che l'uomo esiste *essenzialmente* al plurale. Senza tale dualità il pensare non sarebbe una attività vera e propria, in cui sono a un tempo colui che domanda e colui che risponde: è in forza di essa che il pensiero diventa dialettico e critico<sup>103</sup>.

#### *L'esperienza dell'io che pensa*

Per Socrate il partner che si presenta quando sei solo è l'unico cui non sia possibile sottrarsi se non cessando di pensare: l'io che pensa non pensa *a* qualcosa - non è soggetto concentrato e rivolto a un oggetto presente alla coscienza - ma pensa *su*, dibatte *intorno* a qualcosa, cioè procedendo in un dialogo silenzioso, dialetticamente.

È dalla esperienza concreta dell'io che pensa che discende l'unico criterio del pensare socratico: l'accordo, l'essere coerenti con sé stessi. Il suo opposto, l'essere in contraddizione con sé stessi, significa trasformarsi nel proprio stesso avversario: in

---

<sup>99</sup> ) *Ivi*, p. 271.

<sup>100</sup> ) *Ivi*, p. 273.

<sup>101</sup> ) *Ivi*, p. 278.

<sup>102</sup> ) *Ibidem*.

<sup>103</sup> ) *Ivi*, p. 280.

questo senso, secondo la Arendt, il principio di non-contraddizione è un assioma<sup>104</sup>. Così, attraverso questo filo socratico, ella perviene a determinare il nesso che cercava: il pensiero è attualizzazione della differenza che si dà nella coscienza, dunque un bisogno naturale della vita umana, una facoltà costantemente presente in ognuno di noi. Proprio in quanto processo, il pensiero è tutt'uno con la vita: come è possibile una vita che non sviluppi a pieno la propria essenza, così la incapacità di pensare è sempre incombente<sup>105</sup>.

Essere «fuori dell'ordine»: il non-luogo e il non-tempo del pensiero

Nel proprio percorso di ricerca la Arendt – come abbiamo potuto constatare - individua molteplici reperti che manifestano le «esperienze autentiche dell'io che pensa»: fallacie metafisiche (come la teoria dei «due mondi») e «descrizioni pre-teoriche», diffuse nella cultura arcaica, in cui l'atto di pensare era prospettato come una sorta di morte, ovvero sintomo di appartenenza a un altro mondo (Aristotele: *bios theorētikos* come *bios xenikos*, vita di uno straniero). Analogamente ella ricorre a un tipico quadretto socratico – i rapiti silenzi di Socrate, immerso nei suoi pensieri e isolato da ogni compagnia, di cui ci dà notizia il *Simposio* platonico – per illustrare come il pensare interrompa tutte le attività ordinarie e ne sia interrotto. Si tratta di segnali del suo peculiare essere sempre «fuori dell'ordine», ovvero della intensità della sua esperienza.

*Essere «senza patria»*

Esprimendoci in termini spaziali, per la specificità del proprio atto e del proprio oggetto, l'io che pensa è in nessun luogo, ovvero «senza patria»<sup>106</sup>. Le “stranezze” del pensare, a vario titolo evocate, hanno a che fare con il suo «ritrarsi»: il pensiero è sempre impegnato con cose assenti e si allontana da ciò che è presente e vicino. Inoltre suoi oggetti sono solo i «distillati della de-sensibilizzazione» (un tempo chiamati «essenze»). La Arendt impiega la metafora dello spremere per suggerire la operazione di estrazione di senso: il pensiero generalizza sempre, cioè sprema dalla molteplicità dei particolari ogni significato che sia loro inerente<sup>107</sup>. In tal modo, muovendosi tra universali e essenze invisibili, esso abbandona il mondo del particolare: l'«essenziale» è ciò che è applicabile ovunque, e questo «ovunque» è appunto un «non-luogo». Esso è amato dai filosofi quasi fosse il loro paese natio: l'autrice ricorda come nel *Protreptikos* aristotelico (Düring B56) il *bios theōrētikos* venisse celebrato in quanto non ha bisogno «né di strumenti, né di luoghi speciali; in qualunque luogo sulla terra uno si dedichi al pensare, ovunque sarà a contatto con la verità come se essa fosse presente»<sup>108</sup>.

*Un puro vuoto del tempo*

Detto del «non-luogo» del pensiero, rimarrebbe la possibilità di individuarlo nel tempo: qual è, dunque, la nostra posizione temporale quando pensiamo? Per rispondere all'interrogativo, la Arendt ricorre a una parabola kafkiana:

«Egli ha due avversari: il primo lo incalza alle spalle, dall'origine, il secondo gli taglia la strada davanti. Egli combatte con entrambi. Veramente il primo lo soccorre nella lotta col secondo perché vuole spingerlo avanti, e altrettanto lo soccorre il secondo nella lotta contro il primo perché lo spinge indietro. Questo però soltanto in teoria, poiché non ci sono

---

<sup>104</sup> ) *Ivi*, p. 281.

<sup>105</sup> ) *Ivi*, p. 286.

<sup>106</sup> ) *Ivi*, p. 294.

<sup>107</sup> ) *Ivi*, p. 293.

<sup>108</sup> ) *Ivi*, p. 294.

soltanto i due avversari, ma anche lui stesso: e chi può dire di conoscere le sue intenzioni? Certo sarebbe il suo sogno uscire una volta, in un momento non osservato – è vero che per questo ci vuole una notte buia come non è stata mai – dalla linea di combattimento, e per la sua esperienza nella lotta essere nominato arbitro dei suoi avversari, che combattono tra loro»<sup>109</sup>.

La parabola è dalla Arendt riferita all'io che pensa, in quanto si sia ritirato dalle faccende quotidiane: l'attività del pensiero è in questo senso interpretata come lotta contro il tempo. Passato e futuro si manifestano come pure entità: un *non-più* che incalza in avanti, un *non-ancora* che respinge indietro. Il dramma rappresentato è appunto quello di un pensare (il cui oggetto – ricorda la Arendt - è costituito da ciò che è assente, scomparso o non ancora comparso) che non è sorretto dalla continuità della vita quotidiana in un mondo di apparenze<sup>110</sup>.

Il significato ultimo della parabola emerge nella aspirazione di «Egli» a fuoriuscire dalla linea di combattimento e a trasformarsi in arbitro, spettatore e giudice fuori dal gioco della vita, in cui non sia più coinvolto. Si tratta di un movimento “laterale” rispetto alla direzione dello scontro, a partire dal punto in cui le due grandi direttrici temporali si toccano. In questa prospettiva «Egli» è situato nella lacuna temporale di un presente sospeso, senza mutamento: il luogo del tempo dell'io che pensa sarebbe ciò che è «tra» il passato e il futuro, un «adesso» misterioso, un «puro vuoto del tempo» - sottolinea la Arendt<sup>111</sup> - verso cui sono diretti i tempi più consistenti del passato e del futuro. Senza l'io che pensa, passato e futuro non si scontrerebbero, né, propriamente, si incontrerebbero, limitandosi a fluire: è il pensiero che irrompe nello scorrere uniforme, annidandosi «tra», creando una «lacuna»<sup>112</sup>.

#### *La lacuna tra passato e futuro*

È ancora in forma metaforica che la Arendt conclude il proprio sondaggio, estraendo dalla parabola kafkiana una rappresentazione adeguata alla attività del pensiero: immagina la relazione tra passato, futuro e presente come un parallelogramma di forze, in cui la diagonale risultante scaturirebbe dal punto di incontro (il presente) tra le forze antagoniste di passato e futuro, che non hanno un inizio determinato ma un termine ultimo nel presente in cui si scontrano. La risultante avrebbe, invece, una origine determinata (la puntualità del presente), una direzione definita dal passato e dal futuro, ma sarebbe indeterminata quanto al suo termine ultimo<sup>113</sup>.

Nella lacuna tra passato e futuro ci troviamo quando pensiamo, in altre parole quando siamo sufficientemente discosti dalle vicende della esistenza umana da poterne svelare il significato, e, pur senza mai la pretesa di una soluzione definitiva, essere pronti a risposte sempre nuove alle loro domande di senso. È significativo che la Arendt rilevi come a tale lacuna si sia alluso nelle metafore medievali come *nunc stans*, per designare la condizione di eterna presenzialità (*nunc aeternitatis*) divina<sup>114</sup>.

Potremmo aggiungere, in conclusione, che – replicando all'interrogativo «dove siamo quando pensiamo?» con il rilievo del non-luogo e del non-tempo del pensiero – ella finisce per riparare nell'origine, nella esperienza degli inafferrabili *confini* dell'anima di

---

<sup>109</sup> ) Franz Kafka, *Confessioni e Diari*, Milano 1972, pp. 811-2.

<sup>110</sup> ) *La vita della mente*, cit., p. 300.

<sup>111</sup> ) *Ivi*, pp. 302-3.

<sup>112</sup> ) S. Condorelli, *op. cit.*, p. 144.

<sup>113</sup> ) *La vita della mente*, cit., pp. 303-4.

<sup>114</sup> ) *Ivi*, p. 304.

Eraclito («I confini dell'anima non li potrai mai raggiungere, per quanto tu vada e fino in fondo percorra le sue strade: così profondo è il suo λόγος» DK22 B45) e della puntualità senza tempo dell'«ora» (*nun*) che il pensiero rivela a Parmenide («Né una volta era, né sarà, perché è ora insieme tutto quanto » DK28 B8, 5).

Conclusione: la lezione socratica di Hannah Arendt

Il 28 ottobre 1964 Hannah Arendt fu intervistata da Günther Gauss per la seconda rete televisiva tedesca, all'interno della serie «Zur Person»: la conversazione assunse poi la veste di saggio, noto con il titolo di *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache* (Che cosa rimane? Rimane la lingua madre). In apertura dell'intervista, Gauss, ricordando come la «signora Arendt» fosse la prima donna a partecipare alla serie, precisa:

«La prima donna, inoltre, che esercita una professione solitamente riservata agli uomini. Lei è infatti una filosofa»<sup>115</sup>.

Pronta la replica della intervistata:

«Temo di dover cominciare con una protesta. Io non appartengo alla cerchia dei filosofi. La mia professione, per parlare in generale, è la teoria politica. Non mi sento in alcun modo una filosofa, e non credo nemmeno di essere stata accettata nella cerchia dei filosofi, come lei ha detto benevolmente»<sup>116</sup>.

Il diniego della Arendt ha certamente anche a che fare con i nodi del volume *Thinking*, con quelle due tracce di cui ella apertamente parla nella sua introduzione e con la terza che abbiamo individuato implicita nei passaggi dell'opera.

*I volti di Socrate*

Ricapitolando, tre sono i riferimenti cronologici essenziali nelle esperienze alla base delle riflessioni che confluiscono ne *La vita della mente*<sup>117</sup>:

(i) 1933: il conformismo e il collaborazionismo tra gli intellettuali, dopo l'avvento di Hitler al potere, colpisce la Arendt, producendo una sorta di rigetto della «filosofia» tradizionalmente intesa e praticata, di cui essa denuncerà – soprattutto nelle opere degli anni Cinquanta, la ostilità nei confronti di una politica autentica.

(ii) 1943: il problema – essenzialmente morale – che la scoperta della “soluzione finale” suscita è rappresentato dalla approvazione e connivenza di centinaia di migliaia di cittadini “normali”, che non hanno agito per convinzione, ma seguendo passivamente la corrente.

(iii) 1961: a Gerusalemme la Arendt scopre che il mostro Eichmann non è mostruoso, che il suo male è senza radici né moventi, praticato come compito ordinario. Eichmann si rivela incapace di pensare, di interrogarsi sul senso delle proprie azioni: se ne è preventivamente «lavato le mani», sollevandosi da ogni responsabilità.

In questi passaggi suggeriti da Catherine Vallée abbiamo la opportunità di riconoscere il peso specifico della interpretazione arendtiana – articolatasi in un ventennio - del «pensatore» Socrate, di cui sono proposti tre volti: (i) il cittadino-filosofo che aiuta a ripensare la relazione tra filosofia e politica (concetto fondamentale: «pluralità»); (ii) il moralista che aiuta a ripensare il nesso tra politica e morale (concetto fondamentale:

<sup>115</sup> ) Hannah Arendt, *La lingua madre. La condizione umana e il pensiero plurale*, a cura di A. Dal Lago, Mimesis, Milano 2005, p. 25.

<sup>116</sup> ) *Ibidem*.

<sup>117</sup> ) C. Vallée, *Hannah Arendt...*, cit., pp. 15 ss..

«due-in-uno»); (iii) il pensatore critico che consente di indagare il rapporto tra il pensiero (o la assenza di pensiero) e la facoltà di discriminare il bene dal male (concetto fondamentale: «giudizio»)<sup>118</sup>.

#### *La cecità di Heidegger*

In quel doloroso 1933 fu tanto più drammatico scoprire che, nel fallimento della filosofia tradizionale di fronte al nazismo, un ruolo chiave era stato giocato proprio dal maestro e amico Heidegger, proprio da colui considerato una sorta di nuovo paradigma del pensare: come era stato possibile che in Heidegger tanta profondità filosofica avesse condotto a un così grande ottenebramento politico?

Non è dunque del tutto vero che fosse stato Eichmann a richiamare per primo l'attenzione dell'autrice sul nesso problematico tra il male e il pensiero: l'ordinario funzionario nazista sotto processo fece certamente riflettere la Arendt sulla natura «banale» di un male spaventoso ma senza radici. Il vero nodo, tuttavia, era quello suscitato dalla delusione di trent'anni prima per Heidegger: se Eichmann si rivelerà incapace di riflettere sul senso e sulle implicazioni morali delle proprie azioni, il «pensatore professionale» Heidegger aveva illustrato ampiamente l'impotenza di un pensiero che pretenda di occultare la «condizione umana», e la sua responsabilità nello stravolgimento degli ingredienti essenziali della libertà umana: «pluralità» e «natalità».

#### *Contro Heidegger, via Platone?*

È probabile, in questo senso, che, nel lungo confronto (di fatto parallelo a quello con Socrate) con Platone – iniziatore della tradizione della «filosofia politica» -, la Arendt in realtà mirasse a Heidegger. Le contestazioni di fondo alla posizione (idealtipica) platonica si possono ridurre, in estrema sintesi a due:

(i) la invenzione della «vita contemplativa», la fuga «dalla futilità delle cose umane per rifugiarsi nella stabilità della quiete e dell'ordine»;

(ii) la sostituzione della politica come azione plurale e partecipazione (idealtipo della *polis*) con la opposizione tra quelli che decidono e quelli che eseguono.

È contro l'abuso del *thaumazein* da parte di Platone, ma anche contro la sua ripresa in Heidegger, che la Arendt fa appello a una meraviglia che prenda sul serio la pluralità e sappia stupirsi di fronte al fatto che noi non siamo soli. In questo senso Jacques Taminiaux<sup>119</sup> ha sottolineato come la Arendt riprenda molto spesso concetti heideggeriani per “politicizzarli”, recuperandoli al «mondo»<sup>120</sup>.

In effetti, per entrambi, esso è la vera dimora umana, ma per la Arendt «noi siamo del mondo – non semplicemente in esso»: il mondo si pone non solo tra l'uomo e la natura ma soprattutto tra gli uomini. Se esserci è «essere-con», per Heidegger tuttavia lo spazio pubblico è il regno del «Si», dell'inautentico, non della apparizione e della gioia di rivelarsi misurandosi con gli altri. Il mondo autentico per Heidegger si apre nella solitudine e nell'angoscia: l'individuazione non presuppone la presenza degli altri<sup>121</sup>.

---

<sup>118</sup> ) *Ivi*, p. 25.

<sup>119</sup> ) Jacques Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger*, SUNY Press, Albany 1997.

<sup>120</sup> ) Una lettura più complessa è quella proposta da Dana R. Villa “The Banality of Philosophy: Arendt on Heidegger and Eichmann”, in *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, cit., pp. 179-196, e nel volume *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996.

<sup>121</sup> ) C. Vallée, op. cit., p. 93.

A Heidegger, il quale, pur riconoscendo in Socrate il «pensatore più puro» della tradizione occidentale, incontra la sorgente di ogni filosofia autentica al di fuori di ogni confronto di opinioni, nella meraviglia di fronte alla contingenza della esistenza, nella possibilità della morte, la Arendt contrappone Socrate e il suo autentico, liberatorio, dialogare, tra gli uomini, sulla scena condivisa del mondo. Analogamente, all'«essere-per-la-morte» la Arendt oppone il principio agostiniano della «natalità», che manifesta la capacità dell'uomo di essere libero, di essere un «iniziatore».

#### *Pensiero e coscienza morale*

Se accettiamo il rilievo della scansione cronologica proposta, non vi è dubbio che la ragione di fondo che spinge la Arendt a focalizzare (ne *La vita della mente* e in altri contributi) il nesso tra pensiero, dialogo interiore, solitudine e coscienza (morale, *conscience*) è la sua esperienza del totalitarismo, in particolare il fatto che la coscienza morale non abbia funzionato in quelle condizioni politiche<sup>122</sup>.

La *idealtipizzazione* di Socrate consente, infatti, alla Arendt di tematizzare il ruolo essenziale del pensare per la formazione della coscienza (*conscience*): non appaio solo agli altri ma anche a me stesso, da cui l'esigenza di coerenza, di accordo con sé stessi. Ciò ovviamente comporta riconoscere come non sia possibile preservare intatta la propria coscienza (*conscience*) senza attualizzare il dialogo interiore, cioè senza esercitare, nella solitudine richiesta, il pensare<sup>123</sup>.

#### *Sulla struttura dell'opera*

La seconda parte dell'opera, rimasta incompiuta, avrebbe dovuto trattare delle altre due attività spirituali, volontà (la cui analisi è stata condotta e pubblicata postuma) e giudizio. La Arendt ne sottolinea preliminarmente due differenze rispetto al pensare: (i) dal punto di vista della speculazione sul tempo, esse concernono cose che sono assenti o perché non sono ancora o perché non sono più; (ii) diversamente dalla attività di pensiero che in ogni esperienza frequenta ciò che è invisibile, tende sempre a generalizzare, esse hanno sempre a che fare con ciò che è particolare, e in questo senso sono molto più prossime al mondo delle apparenze<sup>124</sup>.

Tale struttura non deve, tuttavia, far sospettare un tentativo di riconciliazione con il senso comune, per cui il bisogno della ragione di perseguire la ricerca di significato sarebbe giustificato come indispensabile alla decisione intorno a ciò che sarà o alla valutazione di ciò che non è più. Anche in questa direzione la attività del pensiero è priva di utilità pratica: la decisione cui perviene la volontà, secondo la Arendt, non si può far derivare da precedenti deliberazioni dell'intelletto. Essa è l'organo della libera spontaneità che spezza tutte le concatenazioni causali di motivazione<sup>125</sup>.

Il giudizio, a sua volta, ha a che fare con ciò che è particolare: non appena l'io che pensa, che si muove tra generalizzazioni, riemerge dal suo ritiro e fa ritorno al mondo delle apparenze particolari, ecco che, per affrontarle, ha bisogno di un nuovo «dono»<sup>126</sup>. Si tratta di una facoltà della mente che non opera attraverso le comuni operazioni

---

<sup>122</sup> ) R.J. Bernstein, *op. cit.*, p. 281.

<sup>123</sup> ) *Ivi*, pp. 281-2.

<sup>124</sup> ) *La vita della mente*, *cit.*, p. 308.

<sup>125</sup> ) *Ibidem*.

<sup>126</sup> ) *Ivi*, p. 310. Sulla relazione tra pensiero e giudizio sono molto utili i saggi di Dana R. Villa ("Thinking and Judging") e Jacques Taminiaux ("Time and the inner conflicts of the mind"), in *The Judge and The Spectator. Hannah Arendt's Political Philosophy*, *cit.*, pp. 9-28 e pp. 43-58.

logiche – deduzione o induzione, di un «senso silenzioso» che Kant pensava come «gusto», afferente cioè alla sfera estetica<sup>127</sup>. La Arendt, ne *La vita della mente*, fa del giudizio la facoltà che si occupa del passato: lo storico (in Omero *histor* è il giudice) è l'indagatore curioso che, raccontando «come fu» (Erodoto, *legein ta onta*), siede in giudizio sopra di esso. Qui si apre, comunque, un problema, quello del rapporto tra questo ruolo valutativo del passato attribuito al giudicare in questa tarda riflessione, e quello più direttamente politico, legato all'agire, della riflessione precedente. Materiale per un'altra relazione!<sup>128</sup>

Dario Zucchello

Como, ottobre-novembre 2008

---

<sup>127</sup> ) *La vita della mente*, cit., p. 310.

<sup>128</sup> ) Per questo si può intanto vedere l'importante saggio interpretativo di Ronald Beiner in H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, a cura di R. Beiner, Il nuovo melangolo, Genova, 2005. Sulla discussione dei due presunti modelli di *giudizio* - dal punto di vista dell'attore politico l'uno, dal punto di vista dello spettatore (*in primis* poeti e storici) l'altro - e relative fonti (Aristotele, Kant), si veda, invece, soprattutto Maurizio Passerin D'Etrèves: *The political philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London 1994, ora anche "Arendt's theory of Judgement", in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, edited by Dana Villa, Cambridge 2000. Una valutazione critica molto acuta si può leggere in Albrecht Wellner, "Hannah Arendt on Judgement": The Unwritten Doctrine of Reason", in *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, cit., pp. 33-52. Seyla Benhabib dedica al problema del giudizio l'ultimo capitolo del suo *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, Thousands Oaks CA 1996.