

M.T. Pansera, *Hannah Arendt. Per un'etica della responsabilità. Lezioni di teoria politica*, Mimesis, Milano-Udine 2017, 150 pp.

di Germana Giardullo

Il libro qui preso in esame rappresenta l'edizione italiana di testi preparati per un ciclo di lezioni svolte da Hannah Arendt nel 1955, presso il Berkeley College dell'Università della California dove era stata invitata a tenere, nel semestre primaverile, un corso di storia della teoria politica. Il testo, curato da Maria Teresa Pansera, *Hannah Arendt. Per un'etica della responsabilità. Lezioni di teoria politica*, si inserisce nel solco della pubblicazione di scritti inediti arendtiani consultabili presso la Library of Congress di Washington e in copia presso l'Hannah Arendt Zentrum di Oldenburg, in Germania. Questa meticolosa opera di traduzione e comprensione, edita da Mimesis nella collana «Babel. Le parole della filosofia», ha dovuto confrontarsi con una duplice complessità. La prima concerne la natura stessa dei testi: si trattava infatti di appunti, manoscritti utilizzati da Arendt quale materiale preparatorio per le sue lezioni e dunque non destinati, almeno nelle intenzioni della pensatrice ebreo-tedesca, alla pubblicazione. La seconda è la lingua inglese, idioma che, per quanto fosse divenuto familiare dopo la fuga dalla Germania e il trasferimento negli Stati Uniti, l'autrice non padroneggiava quanto la sua lingua madre: «Aveva imparato a scrivere in inglese, da autodidatta, quando era giunta in America a più trentacinque anni e non aveva mai raggiunto in questa lingua la scioltezza che aveva con il tedesco e con il francese» (p. 11). Uno dei meriti della raccolta è di restituire concetti che si rivelano decisivi e ricorrenti nella riflessione arendtiana nel corso degli anni Cinquanta. I testi di questi anni sono interessanti poiché gettano luce sugli sviluppi del pensiero arendtiano nel periodo che intercorre tra *Le origini del totalitarismo*, la cui prima edizione è stata pubblicata nel 1951, e la costituzione dell'originale impianto teorico di *Vita Activa*, apparsa nel 1958. Premessa fondamentale per la comprensione del pensiero politico della pensatrice e della ricerca che lo ha animato, è ricordare quanto esso sia stato occasionato dalla storia e da esperienze di vita vissuta come sottolinea la curatrice: «Dobbiamo ri-

cordare che la Arendt non giunge al pensiero politico da un percorso teorico, ma spinta da reali e pressanti sollecitazioni storiche, per questo motivo la singolarità della prospettiva attraverso cui interpreta la contemporaneità è dovuta all'incredibile complessità del suo vissuto, innestandosi peraltro in un inquietante orizzonte storico» (p. 15).

Il volume *Per un'etica della responsabilità. Lezioni di teoria politica* si articola in 10 capitoli, organizzati in base all'ordine degli autori trattati, ognuno dei quali è preceduto da un commento di Maria Teresa Pantera teso a restituire una sintesi problematica dei temi in esso affrontati. La Arendt dialoga con Hobbes, Locke, Machiavelli, Montesquieu, Rousseau, Tocqueville, Marx e Kant nel tentativo di scorgere, all'interno della tradizione filosofica-politica occidentale, andata in frantumi dopo l'avvento del totalitarismo, elementi che siano in grado di orientare il pensiero e l'azione dell'uomo, in una rinnovata dimensione pubblica e politica. Il libro qui preso in esame ci restituisce, inoltre, parte della metodologia didattica adottata dalla Arendt nel corso delle sue lezioni. Ciò che emerge è l'ampio spazio che ella lasciava alla discussione e al dibattito con gli studenti, lungi dal condurre la classica lezione frontale. Nella *Premessa* la pensatrice ebreo-tedesca chiarisce: «Il dibattito non si conclude al termine della trattazione di un argomento o di un autore, né dopo ogni lezione. Verranno fornite risposte a domande specifiche, effettuate in forma scritta e a me consegnate. Seguirà un dibattito di un'ora ogni tre o quattro ore di lezione. Si svolgeranno esami finali e prove intermedie» (p. 15). Nell'indicare i libri da adottare per seguire le sue lezioni la Arendt precisa la distinzione tra autori e commentatori auspicando un confronto diretto con le opere: «Il mondo in cui si muove il commentatore è il mondo dei libri: il mondo in cui si muove l'autore è lo stesso mondo in cui ci muoviamo noi, il mondo reale. O ancora: Machiavelli – per dirla così – era interessato all'Italia, non alla teoria politica in sé e nemmeno al suo tornaconto. Solo il commentatore è interessato alla teoria politica in quanto tale» (p. 17).

Rispondere alla domanda chi è l'uomo, interrogativo fondamentale per ogni teoria che voglia definirsi politica, ripensare la condizione umana aggredita e distrutta dal totalitarismo che ha eli-

minato sistematicamente gli esseri umani “parlanti e agenti”, sono alcuni degli aspetti che animano la ricerca della pensatrice ebreo-tedesca nel corso degli anni Cinquanta, come testimoniato dai testi delle lezioni qui prese in esame. «Di qui la necessità di ricercare, attraverso sia un riavvicinamento alla *phronesis* aristotelica che al giudizio estetico kantiano, la possibilità di una riconfigurazione dell’umano in cui si mantenga l’equilibrio tra l’aspetto artificiale (cultura e tecnica) e quello naturale (*physis*) entrambi costitutivi del *bios* umano ed indispensabili per vivere bene, per condurre un’esistenza eticamente qualificata» (p. 29). In queste pagine Arendt rilegge e interpreta i principali autori delle teorie politiche moderne nel tentativo da un lato di comprendere quali elementi del loro pensiero, divenuti prassi politica, hanno dato luogo nel Novecento al potere totalitario e dall’altro, al contempo, gettare le basi per cercare di ricreare un’armonia tra etica e politica attraverso la dialettica tra due facoltà: pensare e giudicare. Il giudizio inteso come la capacità di discernere il bene dal male, nell’aprire lo spazio all’azione orientandola, realizza la moralità del pensiero nel senso che lo rende azione.

Con la prospettiva inaugurata da Hobbes, secondo la Arendt, l’uomo cessa di essere *zoon politikon*, diventando animale sociale poiché spinto alla vita in comunità da desideri e bisogni privati. Ciò contribuisce alla definizione dell’uomo come singolo, vivente nella solitudine della paura dell’altro, in uno stato di natura di perenne *guerra di tutti contro tutti*. Il Leviatano, nato dalla stipulazione del contratto sociale con gli individui, diviene sovrano teso a proteggere il singolo dall’istinto di sopraffazione dell’altro e dunque garante della sua sopravvivenza. Questa moderna concezione dello Stato, nell’ottica arendtiana di una rifondazione della politica in una dimensione plurale e condivisa, offusca l’imprevedibilità dell’azione, la sua spontaneità e portata innovativa. Hobbes, nel percorso ideale tracciato da Arendt nei testi delle lezioni di Berkeley, rappresenta solo la prima tappa di un processo, realizzato compiutamente nel Novecento, che porterà “all’ascesa della sfera del sociale” che occulta la distinzione tra sfera pubblica e privata e contribuisce al “livellamento” all’interno della società di massa e alla distruzione del mondo comune. «Chi è l’uomo? Il valore di ogni uomo è determi-

nato dalla società. Hobbes e Locke: l'uomo non è un essere politico ma un essere sociale per via dei suoi bisogni e desideri. Ciò a cui gli uomini rinunciano, non solo in Hobbes, ma anche in Spinoza e Locke, è il potere politico» (p. 49).

Nelle pagine delle lezioni dedicate al pensiero politico di Locke la Arendt mette in luce la distinzione tra oggetti d'uso e beni di consumo e quanto i primi siano il frutto dell'opera delle mani, i secondi prodotto del lavoro del corpo. Questa distinzione prefigura quelle che in *Vita Activa* saranno tre categorie fondamentali: il lavoro, l'opera e l'azione. La condizione umana dell'attività lavorativa è la vita stessa ovvero ciascuno deve lavorare per soddisfare i bisogni primari contribuendo alla conservazione della vita; quella dell'operare è "l'essere-nel-mondo", un mondo che è il prodotto artificiale della costituzione degli uomini, distinto, dunque, dall'ambiente naturale; presupposto dell'azione è la pluralità umana, condizione necessaria e sufficiente per ogni dimensione e attività politica. In una dimensione in cui prevalgono il lavoro e la fabbricazione ciò che viene progressivamente occultato è l'autentico significato dell'azione politica distinta dall'opera e dal lavoro per la sua capacità di dare vita a qualcosa di nuovo, per il suo carattere di imprevedibilità e irreversibilità, e infine per il suo essere inscindibilmente legata alla pluralità umana.

Nel pensiero di Machiavelli la Arendt ritrova netta la distinzione tra sfera pubblica e privata e l'inserimento dell'agire politico nello spazio pubblico. Ciò rappresenta una inversione di tendenza rispetto alla tradizione, la politica riacquista la sua autonomia poiché non più ricondotta ad un fine ultimo (terreno o ultraterreno), non più vincolata da condizionamenti di tipo morale o religioso. «Con Machiavelli vediamo come la politica rifiuti ogni sanzione religiosa, cioè la dipendenza del potere politico da Roma, e la presenza della religione in tutti gli aspetti politici: la paura dell'inferno non gioca più alcun ruolo» (p. 32). In questa prospettiva, secondo la pensatrice ebreo-tedesca, Machiavelli resta l'unico tra gli autori presi in esame a non chiedersi a cosa serva la politica: essa non rappresenta un mezzo per raggiungere un fine ulteriore, più alto ma costituisce la sfera essenziale degli esseri umani «dove i mortali possono acquisire l'immortalità terreste» (p. 75).

All'interno del percorso teorico tracciato dalla Arendt nel tentativo sotteso di una rifondazione della politica, Montesquieu viene presentato come un pensatore capace di insidiare la deriva autoritaria del potere tramite il ricorso a due concetti: la libertà di pensiero, che nel diciottesimo secolo si era tradotta in libertà dal pregiudizio, e la separazione dei poteri. Arendt inserisce il filosofo francese tra la schiera degli intellettuali che diedero impulso alla preparazione della Rivoluzione francese prefigurandone gli scenari e le implicazioni. La forza di questa classe di nobili intellettuali risiede nell'aver dato vita un corpo politico slegato dal riferimento ad un confine territoriale. Torna in queste pagine il concetto heideggeriano dell'*in-between*, dell'"essere tra gli uomini" che diviene condizione di possibilità di una pluralità agente. Laddove l'azione non è possibile e l'individuo è isolato prevale la sfiducia e la paura: «Montesquieu pensa che un corpo politico fondato sulla paura non possa sopravvivere e porti in sé il germe della distruzione (contro Hobbes che aveva fatto di questa paura il principio guida del suo Leviatano)» (p. 85). L'insistenza arendtiana sulla distinzione tra fare ed agire nel tentativo di una rivalutazione dell'azione rispetto alle altre attività che costituiscono la vita attiva, diviene comprensibile se si condivide con l'autrice la convinzione che la politica non debba essere ridotta ad una forma di reificazione.

La politica assume una funzione salvifica nella prospettiva rousseauiana laddove la stipulazione del Contratto sociale e la "trasformazione dell'uomo" in cittadino sancisce uno stato di uguaglianza e tutela del bene comune. Non appare distante da questa visione, come sottolinea M.T. Pansera, la concezione arendtiana dell'*amor mundi*: «inteso come la cifra del suo pensiero che, segnando una profonda frattura rispetto ad una tradizione filosofica segnata dal sospetto, dalla paura o dal disprezzo per il mondo, vuole recuperare una dimensione autentica e unitaria dell'uomo» (p. 91). La società moderna è tutt'altro che esente da storture e criticità. Le lezioni dedicate al pensiero politico di Alexis de Tocqueville consentono alla Arendt di mettere in luce le insidie nascoste nella "sfera del sociale". Quando la pensatrice ebreo-tedesca parla di società o sfera sociale si riferisce alla società di massa che, come nell'immagine tocquevilliana, si presenta uniforme, omogenea e conforme; al suo

interno il desiderio della distinzione, principale motore dell'azione politica, svanisce. Il generale conformismo realizzato nella società di massa e la scomparsa dell'ambito pubblico dietro il sociale distrugge, confondendo privato e pubblico, quella molteplicità di visioni e prospettive garantita dalla costitutiva pluralità umana. «L'uguaglianza è cosa buona per agire insieme o come principio di azione; è cosa cattiva per vivere insieme o per la società» (p. 106). In tal contesto la *phronesis*, aristotelicamente intesa, considerata da Tocqueville come uno dei presupposti della filosofia politica, si traduce nella capacità di vedere qualcosa da diversi punti vista garantendone la "comprensione" e in uno strumento per scongiurare le degenerazioni in cui potrebbe incorrere lo Stato democratico. La saggezza aristotelica, nell'ottica arendtiana, è da intendersi «come una ricerca sempre *in fieri*, un continuo interrogarsi sulle cose del mondo, un bisogno di approfondire sempre nuovi significati in un ambito di apertura, incontro, dialogo e comunicazione in cui ogni io diviene una parte fondamentale, irriducibile, inviolabile, insostituibile di quel libero, creativo, imprevedibile fluire che è la vita nella pluralità» (p. 103). La pluralità così intesa preserva il mantenimento dell'eguaglianza nella distinzione tra diversi. L'alterità che l'uomo condivide con qualsiasi altra cosa e la distinzione rispetto agli altri esseri viventi, determinano la sua unicità.

Sostenere con Marx che "il lavoro è il creatore dell'uomo", la più disprezzata delle attività umane dalla tradizione, risulta inaccettabile per la Arendt poiché in aperto contrasto con la classica definizione dell'uomo come animale razionale. «Arendt riscontra nel pensiero marxiano numerose contraddizioni, la più evidente consiste nella glorificazione del lavoro. Infatti, pur considerandolo come un elemento indispensabile all'esistenza umana, nello stesso tempo ipotizza una futura libertà basata sulla liberazione dal lavoro stesso» (p. 109). La sostanziale indistinzione tra il lavoro e la fabbricazione, inoltre, produce la dissoluzione dell'*animal rationale* e il trionfo dell'*animal laborans*. Ciò ha come effetto diretto la produzione di una forma alienata di relazioni umane: nel processo produttivo infatti l'uomo è isolato.

A Kant, alla sua visione della dignità umana come nucleo propulsore della ragion pratica, è dedicata l'ultima lezione di questa

preziosa raccolta. Proprio alla terza *Critica* kantiana la Arendt si rivolge per reperire nella teoria del giudizio una facoltà che sia in grado riconciliare etica e politica, pensiero e azione. Il giudizio, nella sua natura riflettente, è in grado di inaugurare una dimensione di universale comunicabilità, e tuttavia, valida solo a partire da un'esperienza contingente e particolare. L'intrinseca politicità di un giudizio così inteso resta l'unica arma valida per la rifondazione di uno spazio comunitario che, dopo la distruzione prodotta da forme totalitarie del potere del XX secolo, voglia dirsi autenticamente umano.