

Il centenario di Hannah Arendt

Tra verità e vergogna

di Luca Savarino

Nel 2006 ricorre il centenario della nascita di Hannah Arendt: un'occasione propizia per fare il punto sulla ricezione della sua opera nel contesto filosofico italiano. Sotto questo profilo, un po' scherzosamente ma non troppo, si potrebbe sostenere che "in principio era Habermas". Dal punto di vista filosofico, infatti, la "fortuna" del pensiero arendtiano in Italia risale ai primi anni ottanta ed è caratterizzata da un'impronta schiettamente teoretica: i principali interpreti dell'epoca si inserirono all'interno di quel filone aperto dal filosofo tedesco, il quale, in un saggio ormai celebre, faceva di Arendt una pioniera sulla via della propria concezione comunicativa del politico. Hegelianamente, con quel briciole di imperfezione che derivava dalla riduzione unilaterale della politica al modello greco della *praxis*: unilateralità che le avrebbe impedito di pensare i fenomeni di violenza strutturale, di cogliere le relazioni del politico con l'economico e di smascherare gli elementi strategici presenti all'interno del politico medesimo. Implicitamente, l'interpretazione habermasiana collocava il pensiero di Hannah Arendt all'interno dell'aristotelismo politico, di quella *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* che ha avuto grande eco nel dibattito filosofico-politologico tedesco a partire dalla prima metà degli anni sessanta.

Non è dunque casuale che anche i primi interpreti italiani abbiano tentato di situare Hannah Arendt all'interno di tale contesto. A distanza di anni, è ora possibile riconoscere i limiti di una simile interpretazione, che possedeva (e tuttora possiede, basta vedere il libro di Paolo Flores D'Arcais, *Hannah Arendt. Esistenza e libertà, autenticità e politica*, pp. 246, € 16,50, Fazi, Roma 2006) l'indubbio merito di portare a una stimolante ripresa della riflessione arendtiana in chiave di attualità politica. In questione non è semplicemente il fatto che l'agire arendtiano non miri all'intesa e non possieda affatto un carattere comunicativo, ma semmai caratteristiche espressive, ludiche, eventuali, in senso lato "estetiche". Il vero problema è che, qualora venga inteso in maniera normativa, vale a dire come un tentativo di rifondare quella sfera pubblica che nella modernità è scomparsa, il pensiero di Arendt non può sfuggire alle critiche di coloro che l'accusano di debolezze costitutive sia sul versante dell'applicabilità pratica sia sul piano della verosimiglianza storica. Per questo motivo, grazie all'estendersi dell'attenzione verso l'intera sua opera e alla ricostruzione sempre più precisa dei referenti filosofici che la sottendono (Heidegger, in primo luogo), nel corso degli anni si è progressivamente fatta strada la consapevolezza del carattere decostruttivo, inattuale, della sua interrogazione, figlio del tentativo di intendere la libertà come un *primum* indeducibile.

Hannah Arendt pensa "contro" la tradizione, con l'intento di mettere in discussione la necessità e l'eternità dei fondamenti della politica e non certo di fondare un nuovo quadro normativo.

Negli ultimi anni, la pubblicazione, in Italia e all'estero, di opere di Hannah Arendt e su Hannah Arendt è continuata a un ritmo assai sostenuto: è lecito chiedersi che cosa tali opere abbiano aggiunto alla nostra comprensione del suo pensiero e come tale comprensione si sia modificata. Il libro di gran lunga più significativo, sotto questo profilo, è il *Denktagebuch 1950 bis 1973* (Piper, 2002): un'opera di pregevole qualità editoriale, in due volumi, curati da Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann, che raccoglie ventotto quaderni manoscritti conservati negli "Hannah Arendt Papers" della Library of Congress di Washington, corredati da un ricco apparato di note e di strumenti bibliografici. Ciò che renderebbe auspicabile una traduzione italiana (ne esiste già una francese) è però il significato filosofico dell'opera: nella gran quantità di appunti, pensieri, citazioni e commenti di opere, il confronto con gli autori della tradizione filosofica occidentale e con le questioni decisive del secolo appena trascorso possiede una nettezza e una radicalità per certi aspetti sorprendenti. La data d'inizio del "diario" è il giugno 1950: Hannah Arendt aveva appena portato a termine *Le origini del totalitarismo*, che sarebbe stato pubblicato l'anno seguente, ed era reduce da un soggiorno di circa tre mesi in Europa, il primo dopo la sua fuga negli Stati Uniti. Gran parte delle riflessioni contenute nel *Denktagebuch* costituiscono il tentativo di venire a capo di un fenomeno che il libro appena terminato aveva certo definito nei tratti essenziali, ma di cui occorreva comprendere il significato. La nascita dei movimenti totalitari ha prodotto una rottura del corso della tradizione occidentale, rendendo inutilizzabili la maggior parte delle categorie e dei criteri di giudizio in campo filosofico, etico, giuridico e politico. Di qui lo sforzo arendtiano, che in alcuni momenti possiede accenti di drammatica partecipazione, per ridefinire il senso di termini come giustizia, ingiustizia, bene e male (uno sforzo, biografico e filosofico al tempo stesso, che il lettore ritroverà nel libro di Julia Kristeva *Hannah Arendt. La vita, le parole*, ed. orig. 2003, trad. dal francese di Monica Guerra, pp. 206, € 23, Donzelli, Roma 2006 e nell'epistolario con Hermann Broch, *Carteggio 1946-1951*, ed. orig. 1996, trad. dal tedesco di Vito Punzi, pp. 308, € 24, Marietti, Milano 2006).

È all'interno di questo contesto che andrebbero letti i numerosi testi arendtiani che negli ultimi anni sono stati resi disponibili al lettore italiano: in primo luogo i due volumi curati da Simona Forti (*Archivio Arendt 1 e 2*, pp. 272 e 227, € 28 e 30, Feltrinelli, Milano 2001 e 2003) che sono tra-

duzione degli *Essays in Understanding* pubblicati negli Stati Uniti nei primi anni novanta e raccolgono la maggior parte dei saggi pubblicati da Hannah Arendt tra il 1930 e il 1954. E poi i saggi di *Responsabilità e giudizio*, a cura di Jerome Kohn (ed. orig. 2003, trad. dall'inglese di Davide Tarizzo, pp. 237, € 22, Einaudi, Torino 2004), di cui la casa editrice torinese ha scelto di ripubblicare proprio in questi giorni, in edizione separata, il saggio più interessante, *Alcune questioni di filosofia morale*. Testi che, nel loro complesso, consentono di precisare una volta per tutte alcune questioni interpretative su cui in passato si è ampiamente discusso. Anche a una lettura superficiale, infatti, appare immediatamente evidente come – a dispetto delle ripetute affermazioni di Arendt circa la sua estraneità alla corporazione dei "pensatori di professione" – il tema portante di tutta la sua riflessione sia l'idea di una responsabilità del pensiero nel naufragio della tradizione.

Hannah Arendt, "pensatore per vocazione", dunque, a tal punto che, provocatoriamente e contro una certa vulgata interpretativa, verrebbe da dire che la sua opera contiene una rivalutazione del pensiero, molto più che dell'*agire* politico. Ancora più chiara appare, in secondo luogo, la sostanziale e ininterrotta continuità del percorso arendtiano: le meditazioni sulle differenti capacità umane e sulle loro reciproche

relazioni, iniziano sin dai primi anni cinquanta e si sviluppano in parallelo. La domanda fondamentale di Hannah Arendt, in tal modo, è una sola, e si colloca su un piano non puramente politico, ma antropologico e ontologico al tempo stesso: chi è l'essere umano – colui che agisce, produce, lavora, pensa, vuole e giudica – in che mondo vive e quali sono i suoi rapporti con se stesso e con gli altri? Quale, tra le svariate attività e capacità di cui dispone, ha avuto la forza, nelle diverse epoche, di imporsi e di apparire alla luce della considerazione pubblica come "la più alta capacità che definisce l'umano"? Una complessità che le più recenti opere su Hannah Arendt sono ormai in grado di restituire in tutta la sua ampiezza (si veda a questo proposito, il libro curato da Margarete Durst e Aldo Meccariello che contiene gli atti di un convegno svoltosi nel 2005, in occasione del trentesimo anniversario della morte: *Hannah Arendt*, pp. 220, € 15, Giuntina, Firenze 2006).

Capacità di comprendere il presente, si diceva, ma altrettanta capacità di immaginare il futuro. Tra gli altri, due temi dell'opera arendtiana – che compaiono a più riprese, ma acquisiscono sempre maggiore centralità nel corso degli anni – meritano di essere citati come eredità per il pensiero a venire (si veda, a questo proposito, Simona Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, pp. 416, € 15, Bruno Mondadori, Milano 2006, uno tra i migliori libri mai scritti su Arendt, ora riproposto con

l'aggiunta di una nuova introduzione e di un repertorio bibliografico aggiornato): il rapporto tra verità e menzogna e la questione del male. Le riflessioni sul rapporto tra verità e politica riflettono, a partire dall'assunto heideggeriano della non originarietà della verità oggettiva e dalla conseguente distinzione tra pensare e conoscere, il tentativo di ridare un senso alla nozione di verità in politica (su questo tema è in uscita presso la casa editrice Marietti la ristampa di un testo ormai in trovable di Arendt, a cura di Olivia Guaraldo: *La menzogna in politica. Riflessione sui Pentagon Papers*, ed. orig. 1972).

La questione della banalità del male, infine, se vista con occhi liberi dalle feroci polemiche sorte in occasione della pubblicazione del reportage sul caso Eichmann, si rivela per quello che è: certamente non un modo per cancellare, o minimizzare, le responsabilità dei criminali nazisti, ma il tentativo, filosoficamente ardito e purtroppo incompiuto, di ripensare il problema della colpa nelle condizioni di una società di massa tecnicizzata. Un problema che va posto al di fuori dello schema tradizionale, che ha troppo spesso privato la nozione di male di qualsiasi realtà ontologica, riducendola a pura e semplice privazione di bene.

savarino@unipmn.it

L. Savarino è assegnista di ricerca presso il Dipartimento di politiche pubbliche dell'Università del Piemonte Orientale

Babele. Osservatorio sulla proliferazione semantica

Antifascismo, s.m. Numerosi sono i neologismi prodotti dall'enfasi oratoria e dall'attività giornalistica di Mussolini. Tra tali neologismi non vi è "fascismo" (cfr. "L'Indice", 2003, n. 3). Quindi, il neologismo più diffuso è paradigmaticamente "antifascismo". Il termine compare infatti per la prima volta su "Il Popolo d'Italia" in un articolo mussoliniano del 16 settembre 1921. "Antifascismo" ha dunque all'inizio un'intenzionalità ingiuriosa e allude a ciò che è "antinazionale", oltre che avversario vero o presunto dei fascisti.

Non immediatamente il termine viene accolto con significato positivo dai non fascisti. I liberali moderati, infatti, ritengono che ci si possa attendere una costituzionalizzazione del movimento fascista e non pochi cattolici che si possa ipotizzare un'azione volta alla conciliazione tra stato e chiesa, il che comporterebbe lo stemperarsi delle asperità del fascismo. Settori del mondo sindacale si attendono invece una deriva nazional-laburistica. Ci si aspetta insomma, da parte moderata, una trasformazione del movimento e quindi una sua progressiva defascistizzazione. Davanti a un fascismo-meteora non si dà antifascismo. I comunisti, a loro volta, subito dopo la marcia su Roma, negano ogni novità. Il governo di Mussolini, come i precedenti governi, non è che una delle forme della dittatura borghese. I socialisti massimalisti, poi, nella stessa circostanza, sottolineano che il dominio dell'avversario di classe si svela ora nella sua nuda realtà. La battaglia contro il fascismo, per comunisti e massimalisti, non si differenzia cioè dalla lotta di classe anticapitalistica. E senza specificità del fascismo non vi è antifascismo.

Rivelando la propria natura, che per alcuni (come Amendola e Turati) affossa decenni di civiltà liberale, è però il fascismo a imporre agli oppositori, con il delitto Matteotti (1924) e con la virata totalitaria del 1925-26, soluzioni defi-

nite "antifasciste". Già nel novembre 1922, tuttavia, Gobetti intravede nel nuovo esecutivo un'occasione storica per rigenerare, combattendo mediante la pratica antifascista, l'intera vicenda unitaria. Nasce così una cultura politica, poi confluita in GL e negli azionisti, che coglie in pieno la novità storica regressiva, e insieme "moderna", del fascismo, e che, a differenza delle altre famiglie politiche (la liberale, la socialista, la cattolica), viene al mondo proprio in antitesi a tale novità. L'antifascismo è comunque, nel corso del ventennio, declinato in vari modi: è "di classe", è "risorgimentale", è insomma "borghese" nei confronti della volgarità delle nuove élite. E la stessa Resistenza, nella tripartizione suggerita da Claudio Pavone, è guerra di liberazione nazionale, guerra civile, guerra di classe. L'antifascismo in armi contiene tutti questi aspetti, anche se, a fianco degli alleati, è la guerra di liberazione che inevitabilmente prevale. L'antifascismo, infatti, in quanto tale, necessita di larghe intese ed esclude, per sempre, la monoclasse soluzione rivoluzionaria. Diviene allora fondamento dell'Italia libera (anni quaranta), temuto e avversato grida del comunista (anni cinquanta), paradigma repubblicano (anni sessanta), transizione in attesa di compimento (anni settanta), monumentalizzazione commemorativa (anni ottanta). Si inserisce poi, a opera di nuovi soggetti politici, un triviale anti-antifascismo, che impedisce all'antifascismo di sciogliersi serenamente, diventando religione civile di tutti, nei principi di democrazia, libertà ed egualianza. Del resto, sino a che, nutrito dal risentimento dei *parvenus*, l'anti-antifascismo vivrà, irrigidendone il passato, l'antifascismo vivrà a sua volta in quanto tale, restando aggrappato al processo rigenerativo di parte, e insieme universale, che l'ha alimentato.

BRUNO BONGIOVANNI