

Hannah Arendt e l'individualismo*

George Kateb

Reading Arendt's unpublished writings may send us back to the work we already know with eyes made more sensitive. Arendt's relation to individualism, would be served by a careful and thorough re-examination of her treatment of individualism in her main works.

In the article Socrate figure is crucial, which helps to understand that inner life is a dialogue «between the two who I am» and that solitude, just because it is the precondition of conscience, is «the necessary condition for the good functioning of the polis».

1. La recente pubblicazione degli scritti, fin qui inediti, di Hannah Arendt deve necessariamente avere alcuni effetti sul nostro modo di intendere il suo contributo alla teoria politica. Estratti da un grande archivio, alcuni degli esemplari che sono stati pubblicati hanno la forza, nella loro ricchezza, allo stesso tempo di riorientarci e di disorientarci, nella misura in cui cerchiamo di venire a patti con uno dei più grandi teorici politici del secolo scorso. Un effetto di questi scritti è di spingerci a guardare con nuovi occhi i libri della Arendt che già conosciamo e pensiamo di aver compreso, mentre un altro effetto è di farci meravigliare dell'apparente discrepanza tra quello che la Arendt pubblicò e ciò che ha lasciato inedito (o serbato per se stessa o limitato alla cerchia di coloro che ne udirono la presentazione) su alcune rilevanti questioni teoretiche.

Ho sperimentato entrambi questi effetti leggendo la parte di *Philosophy and Politics: The Problem of Action and Thought After the French Revolution* (1954), che Jerome Kohn ha curato e pubblicato su

* Questo saggio è apparso originariamente sulla rivista «Social Research», 61 (1994),

«Social Research» (nella primavera 1990), con il titolo *Philosophy and Politics*¹ (l'intero manoscritto era stato distribuito pubblicamente, ma mai dato alle stampe da Arendt). Grazie al Professor Kohn, ho potuto leggere tutto il manoscritto, che è in ogni sua parte molto coinvolgente. Ma è specialmente la parte ora stampata che aiuta, per così dire, a riprendere in esame le pagine dei saggi precedenti e di altri lavori come *Rahel Varnhagen* e *The Human Condition*; essa poi, sullo specifico problema della connessione tra cittadinanza, da una parte, e indagine socratica e introspezione, dall'altra, stabilisce una grande distanza con i successivi lavori che la Arendt scelse di pubblicare, specialmente *Civil Disobedience*, *Thinking and Moral Considerations*, e *The Life of the Mind*. Già di per se stessa, la parte stampata è così innovativa che ci invita ad andare oltre il problema specifico della cittadinanza socratica e ad iniziare a riconsiderare l'intera questione della relazione della Arendt con l'individualismo. In verità, *Philosophy and Politics* aiuta a sensibilizzarci sul fatto che la Arendt, quando tutto sembrava detto e scritto su di lei, si dimostra un vigoroso difensore di un certo tipo di individualismo. Così, la versione di individualismo che ella difende nelle opere edite, per quanto forte, potrebbe sorprenderci come eccessivamente limitata, laddove i contributi non pubblicati, dedicati ad individualismi alternativi più accentuati, non sempre si accordano con quelli contenuti nei contributi da lei dati alle stampe, anche oltre lo specifico problema della cittadinanza socratica, e si tratta di contributi davvero suggestivi.

¹ Sono grato al Professor Kohn per avermi messo a disposizione *Philosophy and Politics: The Problem of Action and Thought After the French Revolution*. Alcuni dei temi di questo scritto sono discussi in M. Canovan, *Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics*, «Social Research», 57 (1990), pp. 135-165. Per un diverso tipo di discrepanza rispetto a quelle che discuto in questo saggio, si veda M. Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 135-138. Canovan mostra che, in alcuni lavori non pubblicati prima e dopo *The Human Condition*, la Arendt rifiuta l'idea che la vita politica quotidiana della polis fosse un vero esempio di azione politica.

Nel riflettere sul rapporto che intercorre fra la Arendt e l'individualismo ho imparato molto dalle conversazioni con Dana Villa e dal suo libro, *The Fate of the Political* (all'epoca della stesura del saggio il libro era in corso di pubblicazione; è stato poi pubblicato nel 1996 con il titolo *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, presso la Princeton University Press (N.d.T.)).

2. *Philosophy and Politics* è un frammento straordinario. È ricco di spunti su Socrate. La Arendt sembra stare senza riserve dalla sua parte, non solo come pensatore modello ma anche come cittadino modello. Nel corso del ragionamento sul perché Socrate fu un grande cittadino, la Arendt offre un bel contributo alla concettualizzazione di un certo tipo di individualismo. Il problema è che il Socrate di *Philosophy and Politics* è sostanzialmente diverso dal Socrate presentato nelle opere pubblicate. Questo significa, a sua volta, che la versione di individualismo che si rinviene in *Philosophy and Politics* è, per alcuni cospicui aspetti, in contrasto con la versione di individualismo caratteristica della Arendt. C'è un qualche terreno comune, ma le discrepanze sono notevoli. Se l'individualismo caratteristico della Arendt è agonistico, l'individualismo di *Philosophy and Politics* è più vicino all'individualità democratica moderna.

La Arendt si occupa di Socrate nell'ultima parte del manoscritto più lungo, dedicata interamente all'avversione che la filosofia ha spesso mostrato nei confronti della vita politica. Nella prima parte del manoscritto, la Arendt affronta una precisa questione. Se la meraviglia stimola la filosofia alla maggior parte dei suoi sforzi, che «sono connessi e rimangono ispirati da una originale meraviglia dinanzi ai miracoli dell'uomo, della terra e dell'Universo e dalla gratitudine che ne consegue», solo la filosofia politica si origina in antagonismo con l'essenza stessa della sua materia. I filosofi chiedono insistentemente «stabilità, permanenza e finalità»². Ma il regno degli affari umani è costituito dagli opposti di questi *desiderata*. Gli uomini mortali compiono futili azioni in un mondo che cambia in modo confuso. Chi può sopportare di prestare attenzione contemplativa a una tale confusione e transitorietà? Platone separa radicalmente pensiero e azione, e la maggior parte dei filosofi ha seguito il suo esempio. Quali che siano le difficoltà nell'insegnamento di Aristotele, egli perlomeno resta saldo, nell'elogiare l'azione, alla non filosofica, comune, opinione greca. Per quanto la Arendt riaffermi la posizione di Aristotele, tuttavia, sostiene un'idea che non appare nelle sue opere pubblicate. Ella non è disposta ad affermare semplicemente che il pensiero dovrebbe precedere, guidare, spiegare, e giustificare l'azione, ma anche che pensiero e azione sono uniti dalla loro comune dipendenza dal discorso. L'implicazione è che pensiero (non solamente, non in misura speciale, quello filosofico) e azione sono più vicini l'uno all'altro di quanto

² H. Arendt, *Philosophy and Politics: The Problem of Action and Thought After the French Revolution* (inedito, 1954, pp. 3-4).

possano esserlo una cosa ad un'altra nell'intera sfera delle attività umane e sono definibili come perfettamente umani. Quando viene propriamente impiegato nell'azione politica, il pensiero non è meramente strumentale. Esso è rivelatore di «verità». «Rendersi conto che attraverso l'azione io posso dischiudere il pensiero e attraverso il pensiero posso agire, perché entrambi si muovono nel *medium* essenzialmente umano del discorso, significa rendersi conto di essere umani in un articolato, specifico senso»³.

Tra i Greci, poi, vi era «quella straordinaria considerazione del discorso come qualcosa che ospita in se stesso l'intera significato dell'esistenza umana. Ma sotto l'influenza della filosofia, ci siamo abituati all'antagonismo terminologico tra pensiero e azione, all'opposizione del pensare [...] all'agire»⁴. Nel suo manoscritto, la Arendt si sofferma sulle varietà storiche della riduzione o snaturamento filosofici dell'azione. Alla fine (nella parte stampata in cui si sofferma su Socrate), la Arendt sollecita l'elaborazione di una «vera filosofia politica»⁵, un progetto, questo, cui dedicò la sua vita, e che raggiunse la sua massima e più originale espressione in *The Human Condition*, pubblicato quattro anni più tardi (1958).

Nelle sue osservazioni conclusive, la Arendt intendeva suggerire che una qualche riconciliazione tra filosofia e politica è possibile. È dubbio, in effetti, che sia rimasta ancorata a tale ideale. Questa sua famosa opera rappresenta una filosofia che contrasta la filosofia (come attività distinta dall'attività di pensiero) in nome dell'azione, come se l'opposizione della filosofia all'azione fosse di lunga durata e come tale imm modificabile. Se così fosse, come è possibile, ella mette in chiaro che la vita politica merita di chiedere ragione di ogni singola cosa quanto di tutti gli altri aspetti dell'esistenza. Ella dice: «Se i filosofi, nonostante il loro necessario estraniamento dagli affari della vita di ogni giorno, dovessero mai arrivare ad una filosofia politica vera, essi dovrebbero fare i conti con la pluralità dell'uomo, dalla quale sorge l'intero regno degli affari umani – nella sua grandezza e miseria – l'oggetto del loro *thumazein*»⁶.

È sorprendente, comunque, che nello stesso anno, ma in una diversa occasione (*Concern with Politics in Recent European Philosophical*

³ H. Arendt, *Philosophy and Politics: The Problem of Action and Thought After the French Revolution*, cit., p. 6.

⁴ H. Arendt, *Philosophy and Politics: The Problem of Action and Thought After the French Revolution*, cit., pp. 10, 11.

⁵ H. Arendt, *Philosophy and Politics*, «Social Research», 57 (1990), pp. 73-103, 103.

⁶ H. Arendt, *Philosophy and Politics*, cit., p. 103.

Thought), la Arendt indichi di sfuggita quale sia la sorgente politica della meraviglia. Ella fa notare che l'orrore muto davanti al male politico è «in molti modi connesso alla muta meraviglia di gratitudine da cui sorgono le questioni della filosofia»⁷. L'osservazione è sconcertante. Come possono l'orrore e la gratitudine essere connessi? Chiaramente ella pensa che l'azione politica più vera dovrebbe suscitare meraviglia tanto intensamente quanto lo fa il male politico, che l'azione politica più vera, quando sia propriamente teorizzata, possa suscitare gratitudine tanto quanto ogni altra cosa che esiste. Così, ella lavorò sola o quasi sola quando lavorò per riconciliare filosofia e politica. Ancora nella parte stampata del manoscritto – si dovrebbe dire, nella parte finalmente stampata – la Arendt prefigura un filosofo (un filosofo 'non professionista' consumato dal pensiero) che cerca, nella pratica della sua filosofia, di riconciliare filosofia e politica. L'eroe è Socrate, con la sua meraviglia muta, che cerca di condividere, per così dire, la possibilità della meraviglia con i suoi cittadini. Mi piacerebbe ora soffermarmi su alcuni aspetti del Socrate che la Arendt presenta solamente in questo manoscritto, che non pubblico.

3. In *Philosophy and Politics*, l'enfasi della Arendt è sostanzialmente diversa da *Thinking and Moral Considerations*⁸. È centrata su Socrate come levatrice per i pensieri degli altri, come colui che assolve la funzione «maieutica». Si riferisce alle qualità tipiche di un tafano incarnate da Socrate, ma trasforma il tafano da qualcosa di irritante che non permette la risposta in qualcosa che vuole rendere i cittadini più autentici, e non menziona affatto il «pungiglione» di Socrate, l'interrogatorio del quale paralizzava le persone e le ostacola dal muoversi spensieratamente. Ella, invece, vuole che concepiamo Socrate come impegnato nell'aiutare i suoi concittadini a provare ad esprimere il loro animo e quindi a 'partorire' loro stessi ciò che è dentro di loro, che attende di nascere e di realizzarsi concretamente. La Arendt vede Socrate come impegnato a liberare l'opinione o la *doxa* che ogni individuo porta con sé, ma di cui non può affat-

⁷ H. Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, a cura di J. Kohn, New York, Harcourt Brace, 1994. Gli studiosi della Arendt sono fortemente in debito con il Professor Kohn per il suo lavoro editoriale nel pubblicare questo volume; così come per la pubblicazione, inizialmente, di *Philosophy and Politics*.

⁸ H. Arendt, *Thinking and Moral Considerations*, «Social Research», 38 (1973), pp. 417-446.

to liberarsi senza assistenza. La città è quindi costituita di persone che parlano imparando a parlare e che si aiutano vicendevolmente a fare ciò; la vera città è una città fatta di parole. In *Philosophy and Politics* la Arendt propone la sua più attraente utopia.

Il metodo di Socrate era il dialogo, che la Arendt considera sinonimo di dialettica⁹. Diversamente da Platone, Socrate non considerò il dialogo come l'opposto della persuasione politica o retorica. Effettivamente, il Socrate della Arendt era impegnato a cercare di sostituire la retorica con il dialogo, la voce impersonale e artificiale degli oratori pubblici con la voce dell'amicizia. Lo scopo di Socrate era spiegare la voce dell'amicizia – ma della sua versione rivista di amicizia – fuori dal suo originale spazio privato in spazi pubblici. «Socrate cercava di fare amicizia al di là della cittadinanza di Atene»¹⁰. Assumendo un'insuale disposizione, la Arendt è fermamente decisa a considerare con simpatia la possibilità che la vita pubblica possa indirizzarsi verso il meglio, incorporando lo spirito di una caratteristica o pratica essenzialmente privata. Di sicuro, ella riconosce che Socrate fallì, o dovette fallire, e pagò o dovette pagare un prezzo. A dire il vero, con la propria voce, ella ritorna al suo ammirato maestro, Karl Jaspers, in un altro pezzo non pubblicato (anche se fatto circolare pubblicamente) dello stesso anno di *Philosophy and Politics* e rifiuta il concetto che il dialogo abbia qualcosa a che vedere con la politica (sia in Grecia sia in qualunque altro luogo). Ella scrive:

La 'comunicazione' – il termine così come l'esperienza che ne sta alla base – ha le sue radici non nella sfera pubblica politica, ma nell'incontro personale di Io e Tu. Questa relazione di semplice dialogo è più vicina all'originaria esperienza di pensiero – il dialogo con se stessi in solitudine – che ad ogni altra cosa. Nello stesso senso, essa contiene meno esperienza specificamente politica di quasi qualunque relazione che caratterizza le nostre vite comuni di ogni giorno¹¹.

Ma la Arendt non sviluppa questo punto critico in *Philosophy and Politics*. L'omissione è assolutamente pertinente perché ella è risoluta nell'approvare il proposito socratico di «fare amicizia al di là della cittadinanza di Atene». Questo proposito era, osserva, molto comprensibile

⁹ H. Arendt, *Philosophy and Politics*, cit., p. 79.

¹⁰ H. Arendt, *Philosophy and Politics*, cit., p. 82.

¹¹ H. Arendt, *Essays in Understanding*, cit., p. 443.

in una *polis* in cui la vita consisteva in una intensa e ininterrotta competizione di tutti contro tutti, in un *aei aristetein*, mostrando incessantemente di essere i migliori di tutti. In questo spirito agonistico, che da ultimo finì per portare le città-stato greche alla rovina perché comportò alleanze tra loro quasi impossibili e avvelenò la vita privata dei cittadini con invidie e mutue ostilità (l'invidia era il vizio nazionale dell'antica Grecia), il bene comune era costantemente minacciato¹².

L'elogio della missione civica socratica corrisponde ad una inusuale (e non data alle stampe) svalutazione della *polis* «non-socraticizzata», e dell'agone stesso, che diventa odiosamente hobbesiano.

Nel contesto di una strana somiglianza con la prospettiva di Emerson, la Arendt legge Socrate come colui che connette strettamente il dialogo, che è proprio dell'amicizia, con il conseguimento della verità. Individui autentici rendono buoni i cittadini. Cos'è qui la verità? La risposta arendtiana sembra solo parzialmente greca e perlopiù nietzschiana (così come Heidegger, la Arendt spesso utilizza concettualizzazioni greche per consolidare l'esistenzialismo). Ella dice, nel quadro di un ideale magnificamente rielaborato di prospettivismo, che Socrate cercò con l'aiuto di tutti quelli con cui parlò di scoprire la particolare verità che ogni persona porta con sé nella forma di quella opinione o *doxa* che le è propria. *Doxa* deriva da *dokei moi*, che significa «ciò che appare a me», «il mondo così come si manifesta a me». Il mondo «si apre in modo diverso a ciascuno uomo, a seconda della sua posizione in esso». Una *doxa* non è, comunque, né «fantasia soggettiva» né «arbitrarietà», anche se non è «qualcosa di assoluto o valido per tutti»¹³. Il mondo diventa mondo comune quando ognuno riconosce che è lo stesso mondo che si manifesta in modo diverso a tutti, e inoltre (congiuntamente) riconosce che insieme «tu ed io siamo esseri umani» – ovvero, che ogni *doxa* merita di essere discussa e ascoltata.

Non essendo né fantasia né arbitrarietà, la *doxa* di ognuno è ciò che si è personalmente preparati o messi in grado di vedere e dire. La *doxa* è ciò che si è, nella propria unicità individuale; e essere in grado di far valere la propria opinione è la ragione per volere un'opportunità di mostrarsi se stessi agli altri, mentre pazientemente si permette agli altri di mostrarsi in modo analogo. La Arendt attribuisce a Socrate la convinzione che nessuno dovrebbe presumere di sapere in cosa consiste la *doxa* di

¹² H. Arendt, *Philosophy and Politics*, cit., p. 82.

¹³ H. Arendt, *Philosophy and Politics*, cit., pp. 80, 85.

un'altra persona, e che nessuno «può conoscere da solo e senza ulteriore aiuto l'intrinseca verità della sua stessa opinione»¹⁴. Di qui il bisogno della procedura maieutica. Si ha bisogno di aiuto, da adulti, per arrivare a concepire se stessi come individui. Il problema è che i cittadini, in quanto tali, non si aiutano l'un l'altro nella mutua causa di dedurre la verità. La Arendt sostiene la convinzione di Socrate di essere indispensabile all'integrità della città. Ella è attenta a negare, comunque, che egli abbia mai aspirato a dire *la* verità, la verità filosofica, agli altri, credesse o no che ve ne fosse alcuna. A sostegno di questa visione è quanto ella pubblicò in precedenza (1946, 1948) in *What Is Existential Philosophy?* In evidente accordo con Jaspers, scrive: «Per Jaspers, una qualsiasi ontologia che pretendia di poter dire che cosa sia realmente l'Essere è una ricaduta dentro l'assolutizzazione di categorie individuali dell'essere. Il significato esistenziale di una tale ricaduta sarebbe un privare l'uomo della sua libertà, che può essere mantenuta solamente se l'uomo non conosce cosa realmente l'Essere sia»¹⁵. Il nemico delle verità è la Verità che, in ogni caso, non può mai essere conosciuta da noi. È bene che sia così.

Socrate «voleva rendere la città più autentica, 'sgravando' ogni cittadino delle proprie verità»¹⁶. La sua dialettica — il dialogo tra amici e (presunti) eguali — è al servizio del perfezionamento di quello che noi (non Socrate, non la Arendt) chiameremmo prospettivismo. Tale perfezionamento, stranamente, consiste nella coesistenza di prospettive che sono ognuna in qualche senso *vera*. Piuttosto che abbandonarlo come insostenibile, la Arendt conserva il concetto di verità, sostenendo la desiderabilità di opinioni coesistenti e divergenti. Suppongo intenda che nel parlare autenticamente, nell'essere eventualmente capaci di dire cosa ci sia realmente nella mente di ognuno e come si giudichino oggetti ed eventi e condizioni nel mondo comune, si possa (per quanto approssimativamente o in modo incompleto) essere se stessi. Differenti (incarnate) verità arricchiscono il mondo e lo rendono magnifico. Questa conquista era la costante aspirazione di Socrate. La Arendt non fa posto ai cittadini che cercano di influenzare gli altri: il suo concetto di *doxa* implica un legame così stretto tra l'opinione e la persona di ognuno che è difficile immaginare di fuggire da se stessi, eccetto che in modo ingannevole. Più precisamente, solamente quando i cittadini non sono sinceri, quando non stan-

no cercando di 'sgravare' se stessi delle loro rispettive verità, essi possono influenzarsi l'uno con l'altro. Cioè essi, con idee e dottrine, possono corrompersi ma non migliorarsi l'un l'altro. Ciò che i cittadini imparano veramente gli uni dagli altri, è quanta differenza esiste nel loro mondo. Naturalmente, la Arendt non dice esplicitamente ciò che io ho appena detto. Ma non vedo che altro potrebbe derivare da quello che dice esplicitamente. Non c'è da stupirsi se non diede alle stampe *Philosophy and Politics*.

Per quanto portatori di diverse *doxai*, i cittadini possono diventare amici. Ogni persona è un mondo, ma i mondi possono comprenderci l'un l'altro e volere vivere insieme. Vedere il mondo dal punto di vista dell'altra persona è ciò che gli amici fanno l'uno nei confronti dell'altro. «Questo tipo di comprensione [...] è la versione politica di intuito per eccellenza». Senza censura, perfino senza scetticismo, la Arendt attribuisce a Socrate il pensiero, la speranza che «la funzione politica del filosofo fosse di aiutare a stabilire questo tipo di mondo comune, basato sulla comprensione dell'amicizia, in cui non ci fosse bisogno di dominio»¹⁷. Thoreau, che ella più tardi¹⁸ cercherà di escludere dal novero dei cittadini, non espresse ciò in modo migliore.

La Arendt afferma che Socrate fa leva su una doppia «intuizione» nel compiere la sua funzione maieutica: da una parte, il conosci te stesso, dall'altra, la necessità di essere in accordo con se stessi¹⁹. Nei successivi scritti pubblicati, la riflessione arendtiana è dominata da questa seconda intuizione, ma essa gioca un ruolo importante pure in *Philosophy and Politics*. In questo lavoro, prima di tutto, ella assimila conoscere se stessi con «conoscere ciò che appare a me». «Per i mortali la cosa importante è rendere la *doxa* autentica, vedere in ogni *doxa* la verità e discutere in modo tale che la verità dell'opinione di ciascuno si mostri a lui stesso e agli altri»²⁰. Perciò la propria verità è la sola verità per se stessi. Con l'aiuto del filosofo-amico, si può aspirare a conoscere se stessi e quindi essere

¹⁷ H. Arendt, *Philosophy and Politics*, cit., p. 84.

¹⁸ H. Arendt, *Civil Disobedience*, «The New Yorker», 1970, pp. 70-105 [ristampato in H. Arendt, *Crisis of the Republic*, New York, Harcourt Brace and Jovanovich, 1972, e in E. V. Rostow (a cura di), *Is Law Dead?*, New York, Simon and Schuster, 1971; trad. it. di T. Serra col titolo *La disobbedienza civile*, in T. Serra (a cura di), *La disobbedienza civile e altri saggi*, Milano, Giuffrè, 1985, pp. 29-88 (N.d.T.)].

¹⁹ H. Arendt, *Philosophy and Politics*, cit., p. 84.

²⁰ H. Arendt, *Philosophy and Politics*, cit., pp. 84-85.

¹⁴ H. Arendt, *Philosophy and Politics*, cit., p. 81.

¹⁵ H. Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, cit., p. 185.

¹⁶ H. Arendt, *Philosophy and Politics*, cit., p. 81.

autenticamente svelati. Ma se si necessita di aiuto da un amico per conoscersi, ci si deve anche ripiegare in se stessi. Ci si deve sottoporre ad esame, ma si deve anche praticare l'introspezione. Naturalmente, il mondo offre molte vie di uscita dall'introspezione, ma presto o tardi anche la persona più attiva, o la più malvagia, avrà almeno un momento di solitudine. La Arendt vede Socrate come colui che incoraggia un'attitudine alla solitudine tra i suoi concittadini così che si potrebbe volere vivere con se stessi ed essere anche capaci di farlo.

Nella prospettiva della Arendt, il criterio principale per la persona che parla autenticamente è l'essere in accordo con se stessa e il non contraddirsi. Il timore di contraddirsi deriva dalla capacità di «parlare con se stessi [...] come se si fosse in due». In *Philosophy and Politics*, la Arendt rinvia allo sviluppo di una coscienza laica tratta dalla pratica di un dialogo interno: «la ragione per cui tu non dovresti uccidere, anche nelle condizioni in cui nessuno potrebbe vederti, è che è impossibile che tu voglia convivere con un assassino». Dopo tutto, «l'io è la sola persona da cui non posso dividermi, che non posso lasciare, con la quale sono tutt'uno»²¹.

Se questi pensieri sono per noi familiari grazie agli scritti successivi pubblicati, una differenza è degna di nota. La possibilità di sviluppare una coscienza laica, scrive la Arendt in *Philosophy and Politics*, è «della massima rilevanza per la politica». Normalmente, ella relega la coscienza ai margini della vita politica, ai casi o condizioni di emergenza o di eccezionalità. Proprio nello stesso anno di *Philosophy and Politics*, in uno scritto circolato pubblicamente ma non dato alle stampe, ella dice che «per l'uomo – nella misura in cui è politico – la solitudine è una essenziale ma tuttavia marginale esperienza»²². Perché, poi, la coscienza laica è «della massima rilevanza»? La ragione è che i Greci compresero lo spazio pubblico-politico come il luogo in cui «gli uomini raggiungono la loro piena umanità, la loro piena realtà come uomini, perché essi non solo sono (come nella *privacy* della loro dimora) ma *appaionon*». L'apparenza è realtà; è il modello o l'aspetto intelligibile della realtà. Perciò, ognuno dovrebbe seguire il consiglio di Socrate: «Sì come ti piace apparire agli altri», che la Arendt rende come «apparire a te stesso come vorresti apparire se visto dagli altri». Impara a conoscere te stesso così che tu

possa imparare a vivere con te stesso. La solitudine è tanto indispensabile quanto la coscienza e ne è la sua sorgente. Così lungi dall'essere «anti-politica», la solitudine, proprio perché è la precondizione della coscienza, è «la necessaria condizione per il buon funzionamento della *polis*»²³. Sebbene sia un fine in se stesso, l'imparare a discutere la propria *doxa* in modo autentico, senza contraddirsi, è anche, e allo stesso tempo, una precondizione per agire decentemente. Nella formulazione arendtiana: «Solo qualcuno che ha avuto l'esperienza di parlare con se stesso è capace di essere un amico, di acquisire un altro io. La condizione è che egli sia concorde con se stesso, in accordo con se stesso [...] perché qualcuno che contraddice se stesso è inaffidabile»²⁴. La Arendt poi combina il piacere di una società di amici autentici con la convenienza di una società di cittadini coscientiosi.

L'elevazione della centralità della coscienza in *Philosophy and Politics* è sorprendente nel contesto dell'intera opera della Arendt. Ancora più sorprendente è l'abbraccio della solitudine non solo da parte dei filosofi, ma da parte di ciascuno. Il fatto è che la Arendt, in questo pezzo non pubblicato, espone un modo di abbracciare la solitudine che non è confinato ai suoi buoni effetti sulla coscienza, così come il suo abbracciare la discussione della propria *doxa* autenticamente non è confinato ai suoi soli effetti civili, ma favorisce anche largamente il suo significato individualista. La solitudine costituisce l'apertura entro la pluralità umana come tale. La Arendt espone così il tema: «dovessi anche vivere interamente da sola, dovrei, finché sono viva, vivere nella condizione di pluralità»²⁵. Più è assoluta la solitudine, più la persona è consegnata alla pluralità interna. In *Philosophy and Politics*, comunque, la Arendt identifica questa pluralità esclusivamente con il dialogo «tra i due che io sono». In un altro lavoro non pubblicato, *On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding*, la cui datazione va fatta risalire a non più tardi del 1954, ella sviluppa una più ricca concezione di pluralità interna, anche se meno direttamente rilevante per la coscienza laica.

Ora, in *On the Nature of Totalitarianism* la Arendt lo afferma esplicitamente che in solitudine «noi siamo sempre due-in-uno», ma si trovano anche formulazioni più incisive. L'interna pluralità sembra divenire inter-

²¹ H. Arendt, *Philosophy and Politics*, cit., pp. 85, 87, 87.

²² H. Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, cit., p. 443.

²³ H. Arendt, *Philosophy and Politics*, cit., p. 87.

²⁴ H. Arendt, *Philosophy and Politics*, cit., p. 85.

²⁵ H. Arendt, *Philosophy and Politics*, cit., p. 86.

na molteplicità. Non posso insistere su questo punto; la Arendt non lo sviluppa. Ma ella dice che quando si è soli, si è «perciò potenzialmente insieme con tutti»; «l'essere insieme con il proprio io» significa quindi essere «con tutti»²⁶. Vorrei pensare che la Arendt è qui simpatetica con l'idea, intrinseca alla individualità democratica, che ogni persona è intormentemente varia, piena di pensieri, mezzi pensieri, impulsi, desideri, fantistiche, intuizioni ed eventi che sembrano non venire da un centro, ma dalle «moltitudini» contenute in se stessi, per usare le parole de *Il canto di me stesso* di Whitman. Quest'ultimo desidera che tale molteplicità serva come un espediente per connettere noi agli altri e alle altre cose: noi dobbiamo riconoscere che partecipiamo, in qualche misura, di quello che ci circonda e che siamo anche inclini ad ignorare o a condannare come estraneo o sbagliato. Il pensiero di Whitman è che la molteplicità interna, che racchiude moltitudini, debba di necessità essere una condizione di autocontraddizione. Le persone reali «si contraddicono» l'una con l'altra. Ogni persona è una realizzazione di desideri e intuizioni cui si consente di dominare tutto il resto di quella sua interiore molteplicità. Data questa, non ci si rappresenta tanto la contraddizione ma si ammette che si è capaci, o quasi capaci, di essere nel giusto o di compiere il giusto su ogni cosa. Una simile ammissione potrebbe creare relazione. La concatenazione cantata in versi da Whitman è una delle più grandi fra le visioni di concatenazione, ed è intensamente individualistica e intensamente dipendente dalla pratica della solitudine.

La Arendt rimane fedele, negli scritti non pubblicati, all'idea che la vera vita interiore è un dialogo tra se stessi. Naturalmente, è perfettamente consapevole che la mente che sta in silenzio racchiude assai più elementi di due voci che conversano. Ma ella vuole che la vita interiore sia in movimento verso l'esterno, non che indugi in se stessa e si esplori, non che sondi se stessa nelle sue profondità. Non mi è chiaro fino a che punto la prospettiva arendtiana della migliore vita interiore nel suo complesso sia modellata dalla voce interiore socratica di negazione e proibizione; ma che il *demone* socratico fornisca una tendenza generale per la concettualizzazione arendtiana è plausibile. Socrate potrebbe dire che la sua voce interiore gli venne da un potere esterno, che era una guida divina. D'altra parte, la Arendt non ci fornisce una fenomenologia dell'interiorità, della sua attività e passività, e dell'identità delle sue apparenti dif-

ferenze come pure dell'improvviso accadere in essa di elementi esterni o inaspettati. Ma noi stessi di fronte alla sua idea di dialogo interiore di due-in-uno, siamo portati a chiederci, 'se so chi sono, come identifico l'altro che vive dentro di me per conversare con me'? È l'altro un dono o un artificio del linguaggio, o qualcosa di persino più misterioso?

La Arendt non conduce la sua teoria della solitudine in una direzione whitmaniana. In *Of the Nature of Totalitarianism* ella propone un altro modo di esaltarla. Il dono che, a suo avviso, conferisce la solitudine è che essa «ci prepara per certe forme rilevanti di rapporto umano, come l'amore e l'amicizia, cioè per tutti i rapporti che trascendono i canali pre-stabiliti della comunicazione umana»²⁷. Se si impara a stare in propria compagnia, si è equipaggiati per l'essere in compagnia degli altri. Le proposte della Arendt sono qui, per tono e per sostanza, diverse da quelle che si trovano in *Philosophy and Politics* riguardo alla relazione tra il discutere la propria *doxa* in modo autentico (grazie in parte alla solitaria introspezione) e l'essere un concittadino. I due scritti condividono, comunque, un elogio della solitudine come parte della vita di *ognuno*, e perciò trasmettono qualcosa che manca nelle opere pubblicate. In tale elogio si ritrova, penso, qualche aspetto degli sforzi successivi e incompiuti della Arendt per elaborare una teoria del giudizio, in cui questo è interpretato come la capacità di prevedere che cosa gli altri penseranno su alcune questioni pubbliche e cercare di vedere perché essi pensano in tal modo e anche se al loro posto si penserebbe, o si dovrebbe pensare, come loro. Il giudizio facilitato o l'accordo o il mutuo rispetto tra coloro che sono in disaccordo (la facoltà di giudicare non osa mai esigere la conoscenza di ciò che qualcun altro sarebbe effettivamente). La riflessione contenuta negli scritti inediti della Arendt intorno alla solitudine apre una ricca linea di ricerca.

Tuttavia, sono persuaso che, per quanto molto suggestiva, la difesa arendtiana della solitudine, e dell'introspezione che l'accompagna, siano deliberatamente limitate. Il suo forte timore in ogni parte è che la solitudine si riveli un piacere troppo grande, si mantenga come una forza interiore dove si cerca rifugio da un mondo ostile. «Il pensare se stessi», come ella lo chiama nel suo spietato libro, *Rahel Varnhagen* (la cui datazione risale alla prima metà degli anni '30), può far sì che il pensare solitario o «introspezione» possa ri-creare il mondo e situarlo piacevolmente

²⁶ H. Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, cit., pp. 358, 359, 360.

²⁷ H. Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, cit., pp. 358-359.

nella propria mente, oppure salvare se stessi da forze aggressive o da condizioni degradanti prefigurando un santuario riservato e impervio. Solo tardi Rahel imparò ad accettare il suo ebraismo come un fatto inalterabile e iniziò a sentirsi ebrea legata da vincoli di solidarietà con gli altri ebrei. Fino ad allora, la Arendt dice che Rahel aveva vissuto una menzogna, la menzogna del rifiuto. Una forma essenziale di rifiuto era l'impegnarsi in una costante introspezione, cercando il vero io, l'io che non fa spazio a nessuno dei caratteri per cui il mondo condannò gli Ebrei, l'io che potrebbe anche ri-ordinare il mondo attraverso la continua ricerca di prevederlo o attraverso la ri-descrizione e re-interpretazione di esso in modo tale che la sua realtà si dissolvesse in costruzioni mentali. Animata sia dal piacere che dalla paura — una paura che si trasforma dolorosamente nelle sembianze del piacere — «l'introspezione e i suoi ibridi generano menzogna»²⁸ (in *The Human Condition*, la Arendt rinnova la sua accusa all'introspezione per il suo essere congiunta a una perdita di senso comune e di mondo comune²⁹).

La Arendt desidera che Rahel «acconsentita a se stessa», come desidera che tutti acconsentano a se stessi. Tale consenso è rifiutato quando si sceglie di vivere la propria vita reale soli con se stessi, dentro se stessi. Si subisce l'illusione dell'infinità individuale (per usare un'espressione emersoniana). «L'autonomia dell'uomo diviene la vittoria delle possibilità che respinge ogni realtà». Scrive la Arendt:

Poiché le possibilità di essere altro da ciò che si è sono infinite, una volta detto no a se stessi, non c'è più scelta. C'è solamente una possibilità: esser sempre esattamente ed in ogni momento altro da quello che si è. Mai affermarsi, diventare adattabili, essere tutto, ma non se stessi.

La Arendt riesce poi a mettere in dubbio il modo in cui il distacco che l'introspezione può alimentare possa condurre ad una infinita recettività: «In Henriette Herz la libertà da ogni idea è tradotta in semplice recettività verso ogni cosa: ogni cosa diviene comprensibile. La sua libertà da le-

²⁸ H. Arendt, *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman*, New York, Harcourt Brace and Jovanovich, 1974, p. 11 [trad. it. a cura di L. Ritter Santini col titolo *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea*, Milano, Il Saggiatore, 1988, p. 19].

²⁹ H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, pp. 280-294, 293 [trad. it. di S. Finzi col titolo *Vita activa: la condizione umana*, introduzione di A. Dal Lago, Milano, Bompiani, 1989, pp. 202-211, 210].

gami si manifesta in un'abilità senza senso e senza oggettività. Tale recettività indica il rifiuto di «un particolare mondo condizionato storicamente»³⁰.

Dovermmo notare, tuttavia, che in uno scritto pubblicato nel 1954, *Understanding and Politics* (che costituisce la prima parte del manoscritto *On the Nature of Totalitarianism*), la Arendt rende un memorabile tributo al potere dell'immaginazione solitaria. Questo è un tema insolito nella Arendt, insolito quanto la pratica di essa è in lei frequente. Immaginazione è comprensione, «il dono del cuore che comprende», e consiste nello sforzo di penetrare la «singolare oscurità del cuore umano e la particolare densità che avvolge ogni cosa che è reale». La comprensione non stanca perché confida nel fatto che l'immaginazione «coglierà per lo meno un barlume della sempre terrorizzante luce della verità»³¹. Con parole che sembrano portare con loro per lo meno un implicito rifiuto delle più estreme critiche all'introspezione fatte in *Rahel Varnhagen*, la Arendt definisce l'immaginazione «la sola bussola morale che abbiamo» e conclude enfaticamente:

L'immaginazione sola ci rende capaci di vedere le cose nella prospettiva loro propria, di essere abbastanza forti da mettere ciò che è troppo vicino ad una certa distanza così che possiamo vederlo e comprenderlo senza deformazione e pregiudizio, di essere abbastanza "generosi", d'altra parte, da colmare le profondità della distanza fino al punto che noi possiamo vedere e comprendere ogni cosa che è troppo lontana da noi come se fosse affare nostro. Questo distanziare alcune cose e colmare le profondità verso altre è parte del dialogo della comprensione, per i principi del quale l'esperienza diretta stabilisce un contatto troppo ravvicinato e la mera conoscenza erige barriere artificiali³².

Il saggio si conclude, comunque, non con un generalizzato rafforzamento della recettività in quanto resa possibile dalla solitudine, ma con un richiamo volto ad una approfondita comprensione del totalitarismo, quasi immediatamente a limitare l'immaginazione e a gravarla con un compito quasi sovrumano: «Noi siamo contemporanei solamente fin dove arriva la nostra comprensione. Se vogliamo sentirci a casa su questa terra, anche al prezzo di essere a casa in questo secolo, noi dobbiamo

³⁰ H. Arendt, *Rahel Varnhagen*, cit., pp. 13, 10, 13, 34 [pp. 20, 18, 21, 41 della trad. it. cit.].

³¹ H. Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, cit., pp. 322.

³² H. Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, cit., pp. 323.

cercare di prendere parte all'interminabile dialogo con l'essenza del totalitarismo»³³. Ella aveva già compiuto questo dovere dell'immaginazione in *The Origins of Totalitarianism* (1951) e stava per assumerlo ancora in *Eichmann in Jerusalem* (1963).

La lode dell'immaginazione, per la quale la solitudine è indispensabile, è poi meno tipica della Arendt di quanto non sia l'elogio della solitudine per ognuno, non solo per i filosofi. La Arendt si sente costretta a limitare il ruolo della solitudine nello sforzo di conoscere se stessi e nel promuovere la comprensione immaginativa della alterità. Sto presupponendo che questi usi della solitudine non siano solo tra le principali caratteristiche di molti tipi di individualismo ma siano, nella teoria dell'individualità democratica come insegnata da Emerson, Thoreau e Whitman (con Socrate come antenato principale), la ragione per essere, o cercare di essere o divenire, un individuo. Come ho detto, la Arendt potrebbe essere vista nel complesso del suo lavoro come una teorica ed esponente di una certa versione dell'individualismo – vale a dire, l'individualismo agonistico. Le riflessioni trovate in alcuni degli scritti che ho discusso, pubblicati o da lei lasciati inediti, sono orientate in una differente direzione rispetto all'idea dell'agone come sorgente e luogo per divenire un individuo. Questi scritti valutano la solitudine come una preparazione per comunicare la propria opinione e prestare attenzione alle opinioni dei propri compagni ed amici. Ma non valutano la solitudine per i rapporti attraverso i quali si guarda dentro se stessi *in primis* per amore di se stessi; ma se lo si fa per se stessi, nello spirito emersoniano, allora necessariamente lo si fa per amore del mondo. La lezione emersoniana è che si è congiunti a tutto ciò che è esterno a noi. La comprensione di se stessi e la comprensione del mondo si rafforzano reciprocamente l'una con l'altra. Non è soddisfatto di capire e di essere capito solamente dai propri compagni ed amici, chi non comprende che il mondo intero esige comprensione immaginativa. E neppure è la comprensione dei perpetratori del male sistematico l'unica prova straordinaria, per quanto ardua, che l'immaginazione deve imporre a se stessa.

Se l'agone non è esplicitamente in gioco negli scritti dove possiamo riscontrare l'apprezzamento arendtiano per solitudine, conoscenza di sé, e comprensione immaginativa della alterità, perché quell'apprezzamento è tuttavia limitato? Perché non celebrare, come fa Whitman, la moltepli-

cià interiore anche al punto di celebrare la contraddizione interiore? La ragione, come abbiamo visto, è che la Arendt insiste perché un buon amico e cittadino debba essere in accordo con se stesso; altrimenti è inaffidabile. Egli deve temere i biasimi della coscienza se vuole agire decentemente. Ma di sicuro una coltivata consapevolezza della propria contraddizione interiore, della propria interiore molteplicità, non costituisce una preparazione per tradurre in pratica desideri e fantastiche contraddittorie. Normalmente, essa potrebbe agire per inibire ogni cosa meschina o distruttiva. Il forte timore della Arendt è che dalla pratica costante dell'introspezione scaturirà un ripiegamento dentro se stessi. Può essere certamente così, sotto gli auspici stoici. Ma ci sono altri auspici – quelli emersoniani per esempio – e quindi altre possibili conseguenze. La Arendt arriva a dire che diventiamo individui non in solitudine (dove noi siamo sempre due-in-uno) ma «attraverso, e solo attraverso, la compagnia degli altri»³⁴. Ognuno è tale solo quando è chiamato fuori dall'interiorità e obbligato ad essere coerente e integro come reazione alla presenza d'altri. Voglio dire, sì e no. Dobbiamo costituire un fronte unito per poter operare. Ma un buon accordo è lungi dal venire se non è stato mai espresso; e ciò che è espresso è spesso non la propria verità, ma la propria obbedienza alle esigenze del proprio ruolo o posizione o la propria interpretazione di essi. Per lo più quando si agisce, non si sta agendo in quanto se stessi. Come il suo libro su Rahel Varnhagen e altri scritti dimostrano, la Arendt sembra credere che ognuno di noi ha un'essenza; che è ciò che significa essere un individuo. Certo, «chi è essenzialmente qualcuno, lo sappiamo solo dopo che è morto»³⁵. Ma la Arendt pensa che ognuno abbia un centro esistenziale e che esso si riveli solo nell'azione, specialmente nell'azione politica. Uno non conosce mai realmente chi è; solo gli altri lo conoscono, come egli conosce solo gli altri, e tutto in conseguenza all'azione. Conoscere la propria *doxa* non significa, per la Arendt, assoluta conoscenza di se stessi. Così, anche quando ella non è intenta a difendere l'individualismo agonistico, ciononostante ha in primo luogo in mente l'azione nel mondo. In modo alternativo, noi possiamo supporre che la Arendt sia lungi dal preservare il mistero che è proprio di ogni individuo. L'attribuire troppa potenza all'introspezione significa rendersi falsamente autocoscienti. L'attribuire troppa potenza alla

³³ H. Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, cit., pp. 323.

³⁴ H. Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, cit., p. 358.

³⁵ H. Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, cit., p. 309.

comprensione immaginativa, nella forma di una empatia che pretende di conoscere gli altri come essi si conoscono (o desiderano essere conosciuti) senza impegnare loro stessi direttamente nel dialogo, non è solamente presuntuoso ma malvagio. Cancella l'individualità delle persone, che è in ultima istanza inaccettabile. È distruttivo del mondo perché sostituisce l'immaginario al concretamente reale.

La solitudine potrebbe prepararci a «certe rilevanti forme di rapporto umano, come l'amicizia e l'amore, cioè, per tutti quei rapporti che trascendono i canali prestabiliti della comunicazione umana». La Arendt è disposta a dire, comunque, che superiori alle relazioni trascendenti sono «forse anche i più primitivi rapporti tra uomini e la sfera che essi costituiscono, derivanti semplicemente dal fatto della pluralità umana»³⁶. Anche negli scritti arendtiani in cui non è presente il tratto agonistico, la comunità politica trascende la trascendenza. «Rapporti e convenzioni, nel loro aspetto generale, sono tanto irrevocabili quanto la natura»³⁷. La questione è toccata nel vivo dall'avvertimento arendtiano per cui:

il pericolo nella condizione di solitudine è di perdere il proprio io, così che, invece di stare insieme con tutti, si è letteralmente abbandonati da tutti. Questo è stato il rischio professionale dei filosofi [...] che hanno bisogno della solitudine [...] come una sorta di condizione di lavoro [...] Questo interesse li ha naturalmente condotti a simpatizzare per le tirannie dove non ci si aspetta l'azione dei cittadini»³⁸.

Possiamo rispondere: qualcuno dei più grandi filosofi ha simpatizzato con le tirannidi, ma molti dei più grandi le hanno detestate. Per di più, c'è una umana incongruenza tra il favorire la solitudine per se stessi e ogni altro e l'essere disposti a porgere un benvenuto a tiranni che agiscono per annientare la vita pubblica. Quelli che apprezzano la solitudine come una generale conquista umana sono spesso tra i primi a protestare o resistere o perlomeno a cercare modi per non cooperare con il tiranno, anche se normalmente si astengono dalla vita pubblica. Ma naturalmente io sto solo ripetendo ciò che la Arendt stessa dice o suggerisce nel suo elogio di Socrate.

Anche negli scritti che non diede alle stampe, poi, la Arendt modifica l'inusuale prospettiva che qui presenta. Il progetto di creare una filosofia

politica, concretizzatosi in *The Human Condition*, guida le sue modifiche e ne pone i limiti. Perciò, quando ci chiediamo perché c'è una discrepanza tra le opinioni contenute nelle sue opere pubblicate e quelle contenute nelle sue opere inedite, dobbiamo anzitutto rilevare che queste ultime non sono inequivocabili. La solitudine per amore della conoscenza di sé è elogiata ma guardata con un qualche sospetto; l'immaginazione, uno dei prodotti della solitudine, è elogiata ma limitata. Poi possiamo proseguire dicendo che la sua più profonda aspirazione teorica è rendere la vita politica di nuovo accessibile ad un pubblico sollecito, e di farlo occupandose ne tanto insistentemente e caratteristicamente da renderla attraente. Non c'è nessun ulteriore motivo nascosto al di là di quella aspirazione. La vita politica è, nella filosofia arendtiana, la manifestazione dell'individualità e la miglior forma che l'attaccamento di una persona comune al mondo come dimora può assumere. Proprio nel nome di una certa versione di individualismo, la Arendt deve criticare o elogiare solo in modo misurato particolari caratteristiche di altre versioni di individualismo, sia esso democratico, soggettivista o persino esistenzialista.

Nonostante tutte le critiche che si possono rivolgere ai contributi arendtiani sull'idea di individualismo e malgrado la sua permanente distanza dall'aspirazione all'individualità democratica, i suoi scritti inediti, insieme con alcuni occasionali (ma non salienti) lavori pubblicati, costituiscono un grande contributo per riflettere sull'individualismo in generale, e anche su versioni di individualismo che ella non potrebbe approvare.

4. Ho osservato che alcuni degli scritti che la Arendt scelse di non pubblicare contengono idee significativamente differenti da quelle trovate nei suoi lavori dati alle stampe. Al tempo stesso gli scritti non pubblicati potrebbero rimandarci alle opere che già conosciamo con occhi, per così dire, più sensibili. L'interesse di questo saggio, il cui è oggetto appunto il rapporto della Arendt con l'individualismo, dovrebbe servire per un attempto e profondo riesame della trattazione arendtiana dell'individualismo nelle sue opere principali. Posso illustrare qui solamente alcune considerazioni.

The Human Condition fornisce il più ampio resoconto dell'individualismo agonistico. La Arendt si impegna a mostrare che la città-stato greca era «il più individualistico e il meno conformistico dei corpi politici noti». Il cittadino, attraverso l'agire in compagnia dei suoi simili, arriva alla realtà mondana perché si mostra ai più piuttosto che a pochi, ognuno dei

³⁶ H. Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, cit., pp. 359, 360.

³⁷ H. Arendt, *The Human Condition*, cit., p. 14 [p. 9 della trad. it. cit.].

³⁸ H. Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, cit., pp. 359-360.

quali lo osserva da un diverso punto di vista. La vita dell'intimità o domestica non può mai esaurire la propria identità perché queste dimensioni non possono sostituire «la realtà che scaturisce dalla somma totale degli aspetti offerti da un oggetto a una moltitudine di spettatori». Si è tutto ciò che gli altri autenticamente dicono di noi quando si è stati osservati in circostanze che ci hanno indotto ad alzarci in piedi e a parlare a voce alta su un problema comune a tutti. Lo spazio pubblico era la sola dimensione «dove gli uomini potevano mostrare chi essi erano realmente e in modo peculiare»; esso era «riservato all'individualità». Di qui, ogni cittadino «doveva costantemente distinguersi da tutti gli altri, mostrare con gesta e imprese fuori del comune di essere il migliore di tutti»³⁹.

L'individualismo arendtiano è agonistico perché è competitivo; ma diversamente da altre modalità di competizione, la competizione pubblica politica è animata da spirito pubblico: essa ricerca un bene comune. Il proprio bene – in definitiva, la propria fama immortale – non è concepibile a prescindere da quello della città. Le ricompense non possono in alcun modo essere segrete o private. Brillare più degli altri non significa sconfiggerli. L'individualismo agonistico è cooperativo; il suo lavoro è conservativo dell'organizzazione che ha permesso di raggiungere l'identità come individui. Si può essere se stessi, comunque, solamente in un gruppo politico, all'interno di una pluralità; dove si vive come «un distinto e unico essere tra eguali»⁴⁰. Non c'è nessuna individualità senza un'eguaglianza pluralistica. Particolarmente rilevante in questa connessione è la pungente critica arendtiana ad Heidegger in *What Is Existential Philosophy?* (1948). Ella lo accusa di porre un Io in completa solitudine la cui «caduta» è solamente vivere «insieme con la propria specie nel mondo». L'Io in completa solitudine è preoccupato della sua morte, e una simile preoccupazione garantisce «che tutto ciò che conta in definitiva è me stesso». Questo Io è «l'esatto opposto dell'uomo» e rappresenta «niente altro che la sua nullità»; «l'essere-un-Io ha preso il posto dell'essere umano». La Arendt ammette solamente di sfuggita che qualcosa di buono possa venire dal pensiero della morte – come, per esempio, un maggiore amore per la vita o una maggiore sensibilità allo stupore per tutte le cose finite, mortali, o precarie. Ella osserva che soltanto Nietzsche (e Ja-

³⁹ H. Arendt, *The Human Condition*, cit., pp. 43, 57, 41 [pp. 32, 43, 31 della trad. it. cit.].

⁴⁰ H. Arendt, *The Human Condition*, cit., pp. 178 [pp. 129 della trad. it. cit.].

spers come suo seguace) afferma la vita o l'esistenza umana come tale attraverso l'utilizzo della morte come un «punto di partenza»⁴¹.

Ma le cose non sono mai semplici con la Arendt. Le sue riflessioni sull'individualità in *The Human Condition* includono idee che non contribuiscono facilmente al sostegno dell'individualismo agonistico, ammesso che vi contribuiscano affatto. Non dico che esse assomiglino sotto ogni rispetto alle idee individualistiche rinvenute negli scritti non pubblicati che ho già discusso. Piuttosto, esse sono abbastanza simili a certi pensieri che sono fondamentalmente (per quanto non di certo peculiari) emersoniani. Ciò che conta ora non è la difesa della solitudine e dell'introspezione di Emerson o la difesa della identificazione simpatetica con l'alterità di Whitman, ma la generale preoccupazione emersoniana per l'infinità di ogni individuo. *The Human Condition* contiene passaggi che lasciano certamente molto più spazio all'infinità che non *Rahel Varnhagen*, e persino più degli scritti inediti.

La Arendt svela efficacemente il senso dell'individuo come maggiore di qualsiasi cosa egli faccia e maggiore di un insieme di qualità, inclinazioni o talenti. L'attore eccede tutti i suoi atti e quindi eccede una definizione. Noi non possiamo «solidificare in parole l'essenza vivente della persona», più di quanto una persona possa esaurire la sua identità persino in una intera vita di azione. Possiamo dire «cosa» un individuo è, con riferimento alle sue capacità e livello di cultura; ma dire «chi» quella persona è, è raramente possibile o addirittura impossibile. «La manifestazione di chi parla e agisce peculiarmente, sebbene sia del tutto visibile, mantiene una singolare intangibilità che elude tutti gli sforzi di offrire un'espressione verbale non equivoca». La Arendt è condotta ad una dichiarazione misteriosa che usa gli oracoli come un'analogia: «la rivelazione del "chi" avviene nello stesso modo in cui avvenivano le rivelazioni notoriamente inaffidabili degli antichi oracoli, che, secondo Eracrito, "non rivelano né nascondono con le parole, ma danno segni manifesti"». Il "chi" è elusivo non solamente per se stessi ma (anche) per gli amici e pari della persona (lo è anche per i propri intimi?). È l'unicità della persona che spiega il residuale e inestinguibile mistero dell'identità: «l'unicità di ogni persona trascende la somma totale delle sue qualità». Ognuno di noi potrebbe essere reso solido, reificato dalla ripetizione della messa teatrale, come se solamente un attore potesse rappresentare se stesso

⁴¹ H. Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, cit., pp. 180, 180-181, 174.

so in modo appropriato. Uno scrittore può condensare una vita in una storia e forse distillarne l'essenza. Ma si può stare certi che la storia non contiene la verità che l'attore recitando ha percepito:

Ciò che il narratore racconta deve necessariamente essere tenuto nascosto all'attore stesso, perlomeno fin quando egli è coinvolto in quell'atto oppure è coinvolto nelle conseguenze di quell'atto, perché per lui il significato dell'atto non è la storia che ne segue. Anche se le storie sono l'inevitabile risultato di azioni, non è l'attore ma il narratore che comprende e 'fa' la storia⁴².

Potremmo noi dire che ognuno muore con il suo segreto non detto e intatto? Noi ignoranti di noi stessi ci muoviamo tra coloro che sono ignoranti di noi e anche di se stessi.

Con queste idee la Arendt, per così dire, è più emersoniana di Emerson. Naturalmente, è evidente per un lettore pensare che, bloccando l'accesso alla propria essenza, la Arendt stia offrendo ancora un ulteriore incitamento ad abbandonare una troppo ampia solitudine e introspezione, così che si sarà portati a volere un mondo in cui si possa pubblicamente apparire agli altri. Cercare di conoscere se stessi diviene, oltre un certo punto, futile. Se anche l'azione mondana tende alla futilità, è perlomeno un avvenimento palpabile, «l'inizio di qualcosa di nuovo di cui l'esito è imprevedibile», secondo l'idea di Malraux⁴³. Ma dubito che la Arendt svolga un ragionamento meramente tattico. Per quanto voglia difendere il mondo dall'abbandono, ella ha anche un'eccezionale devozione per l'individuo come qualcosa di unico, come un mondo in se stesso, come un nuovo mondo, un mondo deteriorabile che non dovrebbe svanire senza lasciare una traccia. È straordinario vedere la profondità arendtiana creare ostacoli nella modalità di approccio all'azione politica (anche riguardo al suo miglior ideale greco) come adeguata per giudicare le capacità dell'umanità. È difficile, pure, nascondere la sensazione che una buona parte della profondità arendtiana sulle controversie dell'identità e dell'individualismo sia nutrita non solo da Agostino ma dai moderni esistenzialisti, piuttosto che dalla letteratura greca.

⁴² H. Arendt, *The Human Condition*, cit., pp. 181, 182, 210, 192 [pp. 131, 132, 155, 140 della trad. it. cit.].

⁴³ H. Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, cit., p. 429.

5. C'è un altro tema connesso all'individualismo sul quale gli scritti non pubblicati fanno luce. È quello della singolarità, che figura in *The Human Condition*, ma che è trattato forse anche in modo più interessante in *Philosophy and Politics*. Quella della singolarità è un'idea che è sottesa alle questioni filosofiche che più interessarono la Arendt. Il termine di contrasto è pluralità, principale nozione arendtiana e sineddoche basilare per la vita politica. Singolarità è quindi non-politica; forse è anche anti-politica. Si riferisce alla condizione di pensare che si è soli nel mondo, ma non nel senso di quella assoluta solitudine egoistica che, secondo la Arendt, Heidegger favorisce. Si è soli nel senso che si innalza se stessi sopra al mondo e lo si guarda nella sua interezza. Si sperimenta lo choc della meraviglia che c'è un mondo. Tale choc è disinteressato, impersonale; e proprio come non si cura dell'io, così sfugge a tutte le limitazioni in particolari e luoghi che riguardano l'io. La meraviglia va anche oltre la recettività di tutti i particolari, e il tentativo di vedere ogni cosa com'è.

In *Philosophy and Politics* la Arendt scrive:

La sorpresa filosofica, comunque, colpisce l'uomo nella sua singolarità, cioè, né nella sua eguaglianza con tutti gli altri né nella sua assoluta diversità da loro. In questa sorpresa, l'uomo nella sua singolarità, per così dire, è per un momento fugace confrontato con la totalità dell'universo, così come egli lo sarà di nuovo solo al momento della sua morte. Egli è per una certa misura alienato dalla città degli uomini, che possono solo vedere con sospetto ogni cosa che concerne l'uomo nella sua singolarità⁴⁴.

Queste parole ricordano quei momenti in Emerson, Thoreau e Whitman dove il completamento dell'individualità democratica è descritto come un'*ecstasy* impersonale occasionata dallo choc della meraviglia di essere. Gli emersoniani si sforzano di incoraggiare tutti gli individui ad avere momenti impersonali. La somiglianza è tanto più interessante perché la Arendt tocca un aspetto insolito in questo saggio. Ella sembra accettare una nozione che legge nel mito platonico della caverna; vale a dire, che tutte le persone, guardando fisso, come devono, alle ombre sul muro, sono potenzialmente filosofi perché esse «amano il vedere se stesse in quanto talis». La Arendt si muove quindi nella direzione di democratizzare la meraviglia su una base radicalmente individuale. Ella è anche molto più vicina agli emersoniani che a Platone quando rimprovera quest'ultimo di pensare che potrebbe esserci un indefinito prolungamento

⁴⁴ H. Arendt, *Philosophy and Politics*, cit., p. 100.

dell'esperienza della meraviglia, piuttosto che limitarsi all'ammissione che questa esperienza potrebbe essere solamente momentanea, anche se ricorrente. Non si può «sviluppare in modo di vita [...] ciò che può essere soltanto un momento fugace o [...] la scintilla volante del fuoco tra due pietre»⁴⁵.

In qualunque luogo dei suoi lavori appaiano, le riflessioni della Arendt sulla meraviglia per l'esistenza nella sua completezza – meraviglia per il fatto che c'è qualcosa piuttosto che il nulla – sono assai meritevoli di essere lette. Ancora, esse sono, per così dire, leggermente imbarazzanti. La causa è la preoccupazione che la meraviglia non può fornire per la maggior parte delle persone il radicamento richiesto al mondo, radicamento che scaturisce nel sentimento che il mondo è la propria casa. La Arendt vuole sconfiggere l'alienazione dal mondo. Se per pochi filosofi non ci può essere nessun miglior radicamento, nessun miglior sentimento di sentirsi a casa, che la meraviglia intrisa di gratitudine per il fatto che c'è un mondo piuttosto che nulla, la maggior parte delle persone ha bisogno di qualche altro tipo di radicamento.

Sostenere la filosofia contro la politica significa sostenere le singolarità contro non solo la pluralità ma anche l'individualità. E sostenere il mondo in quanto tale contro una locale e particolare dimora. Ma la Arendt non sosterrà la filosofia, a meno che essa non sia l'«anti-filosofia filosofica» di Socrate. Qualunque sia il sentiero proprio della Arendt, ella spende il suo talento al servizio della teorizzazione della fine dell'alienazione per le persone normali e del loro giungere, in modo agonistico, alla percezione di essere individui tra i loro eguali. Ella deve difendere la politica; questo è il suo contributo al recupero del completo equilibrio umano.

Per quello che la Arendt può constatare, la maggior parte delle persone non potrebbe mai trasformare la meraviglia in un nuovo attaccamento al mondo. La ragione di ciò è sviluppata nel modo migliore in *Philosophy and Politics*. Seguendo Platone, ella chiama lo choc della meraviglia per l'esistenza *pathos*, «qualcosa che è sofferto». La massa delle persone normali (e anche la maggior parte dei filosofi) potrebbe conoscere lo choc, potrebbe sentirlo, ma rifiuta di sopportarlo⁴⁶. È a mala pena sopportabile. Rende muto chiunque lo sente in modo profondo. Come può

andare avanti una città se ognuno si lascia trasportare, oppure è sul punto di farlo? La gente chiede insistentemente discorsi, il che vuol dire che chiede insistentemente dottrine, significati stabili e sicuri. Ma le sole vere parole di muta meraviglia sono domande, quelle cui non si può rispondere, della cosmologia, della metafisica e della condizione umana, per non parlare delle domande cui non si può rispondere dell'identità. Pochi filosofi possono vivere di una siffatta scarsità di domande, di pensieri senza conclusioni e permanentemente insoddisfacenti. Ma anche essi producono e promuovono dottrine. Il vero pensatore è diverso dalle altre persone non perché egli è in possesso di una speciale verità, ma piuttosto perché «resta sempre pronto a sopportare il *pathos* della meraviglia e così sfugge il dogmatismo dei portatori di mere opinioni»⁴⁷.

Se l'esperienza di singolarità, che idealmente è causata dallo choc della meraviglia, non è giudicata idonea per le persone normali, molti filosofi nascondono il loro *pathos* di meraviglia e quindi rifiutano di sopportarlo. Altri, debitori verso la rivoluzione cartesiana del dubbio, non lo sentono mai. Il nascondere è la tattica dei filosofi soggettivisti che, sentendosi ingannati dai loro sensi, ripiegano dentro di sé per trovare la certezza dell'esistenza. I pensatori esistenzialisti, come Heidegger, sostengono di fatto che l'Essere è Nulla o Nullità così che l'umanità può arbitrariamente continuare a produrre *ex nihilo*⁴⁸. L'ira nasce dalla passione del risentimento, padre dell'alienazione. Anche Kierkegaard interpretò la meraviglia, «che non è mai correlata con alcuna cosa particolare», come «l'esperienza del nulla, della nullità»⁴⁹. Anche Sartre mantiene la meraviglia, dato che egli trasforma il mondo opaco e vischioso nella nullità; ma la sua meraviglia non è quella della gratitudine, o della ammirazione o dell'affermazione, bensì quella inestricabilmente connessa alla sua nausea⁵⁰. E anche le filosofie pre-socratiche, che teorizzano o mostrano un'affermativa meraviglia fanno così solo perché ritengono di scoprire una segreta armonia nell'universo. Quanto a Platone, la sua meraviglia cede il passo ad una supposta contemplazione di un invisibile mondo di forme. L'individualità filosofica o esi-

⁴⁵ H. Arendt, *Philosophy and Politics*, cit., p. 101.

⁴⁶ H. Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, cit., p. 177.

⁴⁷ H. Arendt, *Philosophy and Politics*, cit., pp. 98.

⁴⁸ H. Arendt, *The Life of the Mind*, Vol. I (*Thinking*), New York, Harcourt Brace and Jovanovich, 1978, pp. 147-148 [trad. it. di S. Forti con il titolo *La vita della mente*, a cura di A. Dal Lago, Bologna, Il Mulino, 1986, pp. 237-238].

⁴⁵ H. Arendt, *Philosophy and Politics*, cit., pp. 96, 101.

⁴⁶ H. Arendt, *Philosophy and Politics*, cit., pp. 97, 99.

stenzialista, nella forma della singolarità, è quindi regolarmente compromessa. Se i filosofi sfuggono alla meraviglia, o la professano senza gratitudine o *estasi*, che cosa possiamo noi aspettarci dalle persone normali?

Non dico che, nei suoi scritti del primo dopoguerra, la Arendt sia favorevole ad Heidegger. Credo che in lui si trovi la proposta che la meraviglia è più genuina quando è interamente separata da ogni dottrina di teologia o metafisica. Nei suoi momenti migliori, egli segue Nietzsche in un mondo non garantito di radicale ateismo. Le riflessioni proprie della Arendt sulla meraviglia sono, all'inizio, grandemente debitorie verso Heidegger. Nella migliore interpretazione del mondo e dell'esistenza, l'Essere è, precisamente, non-nulla (non è nulla o nullità). Lo choc della meraviglia è al massimo grado quando si riconosce che non c'è nessuna scaturigine per l'esistenza e nessuna ragione di essa. La gratitudine è sentita ma non verso un Creatore istituito. Il vero problema è che lo choc della meraviglia, sentito per la giusta ragione non-teistica e non-metafisica, non rende una persona disposta a prendere se stessa seriamente come una persona attiva nel mondo e desiderosa di trovare o forgiare la propria identità individuale tra eguali. L'inquietudine segna la discussione arendtiana del *Gelassenheit* heideggeriano, la «Volontà-di-non volentà», in *Willing [Volere]*, la seconda parte di *The Life of the Mind*. Ella insiste sul fatto che la meraviglia «non può essere trasformata in una attività qualunque, poiché anche l'attività del pensiero, che ha luogo in noi per mezzo di parole, è ovviamente non solo inadeguata a renderla ma interromperebbe e impedirebbe l'esperienza stessa»⁵¹. La meraviglia può condurre ad una abdicazione non solo della piena volontà intellettuale (la piena volontà dell'adirato e sdegnato soggettivismo o esistenzialismo) ma della grande sollecitudine ad agire in gloriose imprese politiche mondane con i propri simili.

Elogiare lo choc della meraviglia è qualcosa che la Arendt deve fare. Ma può farlo solo con circospezione e in modo complicato. Ella sembra evitare di chiedersi come la meraviglia possa sorgere, assumendola come una possibilità sempre latente che in qualche modo è attualizzata dai filosofi, qua e là. Potrebbe essere che ella fosse preoccupata dal pensiero che l'alienazione dal proprio mondo giocasse un ruolo nell'emergere della meraviglia? Certamente ella non vuole associare la meraviglia all'aliena-

zione perché in modo tipico fa derivare l'alienazione dal risentimento per la condizione umana. Il risentimento per la costituzione del mondo non potrebbe mai condurre allo choc della meraviglia. L'alienazione, comunque, potrebbe derivare da qualcosa di completamente diverso – doloroso disappunto verso se stessi e la propria società. Questo tipo di alienazione può essere radicale, in quanto distinta da quella moderata avvertita dagli individui democratici come reazione all'incertezza e alla fluidità della vita quotidiana, e che non dovrebbe mai essere sopraffatta. L'alienazione radicale sa che né l'io né la società è o sarà mai del tutto ciò che potrebbe o dovrebbe essere. Ci si ritira dentro se stessi per guarire se stessi, e per disperdere il pensiero di Sileno secondo cui sarebbe stato meglio non essere mai nati. Cercando la consolazione, la riconciliazione, non si può trovarla in se stessi o nella propria società. Si potrebbe trovarla, qualora la si trovi davvero, prima nella bellezza delle apparenze, dell'esteriorità e poi, alla fine, nel fatto del «mero essere» (per usare un'espressione di Santayana tratta da *The Sense of Beauty*). Si progredisce dall'essere un individuo alienato all'essere, a momenti, una singolarità impersonale e de-individualizzata. Il fatto del mero essere (l'essere di essere) segna come uno choc, lo choc della meraviglia. L'alienazione delusa (non sdegnata) può volgersi in gratitudine per il mondo nella sua interezza.

Sospetto che le persone più predisposte a sentire questo choc siano quelle che hanno prima stabilito di pensare a loro stesse come individui – come sufficientemente obiettive nel giudicare e nel cercare cose che sono di assoluta necessità; e che poi potrebbero procedere dalla delusione all'alienazione e poi alla meraviglia. Elogiare la meraviglia potrebbe implicare l'elogiare l'alienazione di un certo tipo. Forse la Arendt pensò così. Verso la fine dell'inedito *On the Nature of Totalitarianism*, ella scrive: «Niente è più difficile e più raro [dell'esperienza] di persone che, dal disperato bisogno di essere soli, trovano la forza di fuggire nella solitudine, in compagnia con se stessi, riparando perciò i legami infranti che li legano ad altri uomini». La Arendt cita Nietzsche in un particolare momento della sua vita. Certo la caratteristica che ho appena menzionato non è esattamente la stessa che la Arendt vede in Nietzsche e in pochi altri (probabilmente includendo se stessa). Ma ci sono delle somiglianze. In ogni caso, la Arendt di fatto elogia lo choc della meraviglia – e ha contrariato quanto nessun altro, ad eccezione di Heidegger, in questo secolo, per mantenerla viva – ma la elogia in maniera circospetta, come ho detto.

Qui raggiungiamo il più importante limite della sua apertura ad una qualsivoglia sorta di individualismo che non sia agonistico, considerando

⁵¹ H. Arendt, *The Human Condition*, cit., p. 20 [p. 16 della trad. it. cit.].

gli scritti che ella scelse di pubblicare o meno. Ogni individualismo che diminuisce il gusto per l'azione o che trova una buona parola in favore dell'alienazione sociale suscita sospetto. I pericoli del nichilismo, che sorgono dalla incomprendione, sono troppo grandi. Le persone normali non devono essere dissuase dal prestigio della filosofia e neppure dalla meraviglia dall'impegnarsi nella cittadinanza eguale, dovessero essere fortunate abbastanza da ereditarla o essere in una posizione adatta per darle vita. La maggior parte di noi per amare il mondo deve essere messa in grado di amarne solo la propria parte, il nostro mondo. Nella lotta tra il meglio e il bene, la Arendt prende le parti del bene.

(Traduzione di Thomas Casadei)