

Hannah Arendt e l'eredità del mondo in rovina

di

Paolo Vernaglione Berardi

Letizia Konderak, *Mondanità dell'uomo e umanità del mondo. Il superamento dell'acosmismo in Hannah Arendt*, Orthotes, Napoli-Salerno 2022

Amor mundi. Questo è il titolo che Hannah Arendt avrebbe voluto per *Vita activa*. Più che un titolo è una definizione programmatica che la teorica della politica derivò dalla nozione di amore in Agostino. Nella dissertazione dottorale sostenuta nel 1929 l'amore cristiano del prossimo è il presupposto dell'amore per il mondo, amore che corrisponde solo in parte alla pura mondanità.

Rispetto al mondo definito da Heidegger come ciò in cui vive un "essere effettivo", il significato magistrale che Arendt appose alla definizione delle relazioni tra gli uomini denota il luogo originario di ogni legame umano che è il mondo comune.

A differenza dell'ipotesi autoproduttiva della mondità del mondo da cui una volta entrati non si può uscire e che presuppone un "io" isolato, l'idea di mondo espressa nell'opera della filosofa riporta l'insieme delle relazioni umane alla cura che è anzitutto resistenza alla corruzione.

Per Arendt lo sforzo per superare l'isolamento comporta l'adesione al dettato evangelico dell'essere *nel* mondo ma non *del* mondo. La *caritas* infatti si esercita nella relazione paradossale di adesione e ritenzione dalla vita quotidiana che per la filosofa consiste nell'esercitare il pensiero in tempi bui.

"L'amore reciproco dissolve la dipendenza reciproca". La dimensione storica dell'amore è il fatto essenziale dell'essere vivente. "Così come la creatura deriva il suo essere autentico, donato da Dio, dal più remoto passato non mondano e vede in esso la propria origine, l'uomo storico, che esiste *in hoc saeculo*, trae il suo essere dal primo passato storicamente costituito, dal primo uomo. Il mondo storico (*saeculum*) è il mondo per tutti evidente dell'essere insieme".

L'amore per Dio diviene amore del mondo a partire dalla differenza dell'altro: "L'altro, il prossimo, perde il significato che risiede nella sua esperienza mondana concreta – per esempio di amico o nemico... Tutti gli uomini si incontrano in questo amore divino che nega sé stesso e i propri vincoli e tutti sono ugualmente importanti – o meglio, trascurabili – per il proprio essere...nell'adempimento del comandamento dell'amore per il prossimo, l'isolamento viene realizzato e non abolito...".

Per Agostino essere nel mondo è la vita nella città terrena, mentre l'estraneità al mondo è la condizione della città di Dio, presente ma inappropriabile. I cristiani vivono tra due mondi più che in due mondi e tra due tempi, il passato e l'avvenire più che al presente, e questa condizione di estraneità essendo conflittuale con il mondo a maggior ragione contrasta l'isolamento e le tentazioni solipsistiche.

Contro Cicerone Agostino dimostra che non ci fu mai uno stato romano poiché non ci fu un popolo romano, essendo Roma priva di giustizia. Invece nell'*infra* la città terrena e la città spirituale si mescolano. L'amore in Agostino è la condizione prepolitica di liberazione dal bisogno. Se lo "spazio d'amore" è il fondamento politico del "popolo di Dio", è dalla separazione di teoria e politica, pensiero e governo che una politica dell'amore come praticata dalle prime comunità cristiane rompe i vincoli del *saeculum*.

Il bene scelto da questa relazione e da quelle comunità non è andato perduto per la fruizione comune; il che significa che a differenza del "bene pubblico" e dei "beni comuni" in capo allo stato, l'amore non

cresce all'interno della sfera pubblica ma nel legame che la precede; e non è nella società che emana dal governo ma nelle relazioni singolari che l'amore nasce e si esaurisce.

Letizia Konderak ricostruisce in un saggio denso e articolato diviso in tre parti l'andamento della teoria politica di Hannah Arendt, fissando il concetto di mondo comune al pluralismo e alla libertà insita in ogni nascita. La ricerca risponde così all'esigenza di ripercorrere i principali temi arendtiani. Dalla tesi sull'amore in Agostino alla biografia della scrittrice ebrea-tedesca Rahel Vernhagen, a *Le origini del totalitarismo* e *Sulla Rivoluzione*, alla vasta saggistica storico-politica e letteraria, il testo della ricercatrice disegna la mappa della vita della mente dell'autrice di *Vita activa*. Il mondo comune, la pluralità delle opinioni, l'antica delimitazione dell'*oikos* e della *polis*; l'estensione moderna del lavoro all'insieme delle attività umane, la faticosa nozione di sfera pubblica che disegna il profilo liberale e autoritario dell'illuminismo, sono tratteggiati in una descrizione organica del pensiero della filosofa.

Il mondo comune nel mondo quotidiano ruota intorno allo spazio naturale tra i viventi che Arendt mette al centro della prassi. L'*infra*, spazio della relazione che precede l'individuazione non ha bisogno di alcun fondo "preindividuale", ma accade come libertà inesauribile della differenza singolare, questa essendo l'originaria possibilità umana. La distanza essenziale che accomuna separando è lo spazio della politica possibile, e lo è non per via di istituzione ma per via genealogica, quando sono riconosciuti i rapporti storici tra vita, opera e azione.

L'esigenza teorico-politica di Arendt è ritornare al punto di insorgenza del fenomeno *vita* che resiste all'entropia quando non è identificato alla prassi e all'opera. Questa condizione che disloca donne e uomini nella storia, associa nell'estraneità al mondo i cristiani, gli apolidi, i perseguitati, gli stranieri, i marginali e i paria. Mentre l'isolamento è il contrario della solitudine, che è cercata, scelta e adattata per contrasto alla imperante socialità, l'estraneità è la situazione storico-esistenziale in cui il mondo si dà una volta come elemento permanente, un'altra come limite della finitudine.

L'*infra* diviene spazio di orientamento nel mondo, spazio che anticipa le possibilità di rapporti tra i singoli, compreso com'è nella temporalità non-presente in cui convergono passato e avvenire. Il riferimento all'attimo dell'eterno ritorno, l'arco di incrocio delle due vie infinite in cui si trova il viandante è il riferimento implicito dell'immaginazione politica di Hannah Arendt; immaginazione che si esprime come in Walter Benjamin nel senso messianico della storia ove il tempo-ora rompe le continuità attualizzanti. Quando infatti l'attuale sopravanza lo storico, quando la mondità distrugge la pluralità che è "la legge della terra", nascono i regimi che sono per sé totalitari a prescindere dalla forma di governo. Sono totalitari per la pretesa umana di produrre la permanenza, di far durare la storia, di rendere stabili istituzioni e saperi per sé fragili. E lo sono perché negano con la violenza il *tra* dell'appartenenza e della ritrazione, della mondanità e dell'estraneità.

Il principio nascosto della politica è l'amore che disordina, isola e meraviglia. Per questo la libertà dei moderni è allo stesso tempo declino del mondo e strumento da opporre ai totalitarismi. È però una libertà ambivalente perché rimane fondata in entrambe le modalità sull'individualità, sull'autonomia e sulla volontà.

Quando la perdita della libertà coincide con la perdita dei diritti, degli astratti diritti umani, si perde la "propria" posizione nel mondo. Lo status delle minoranze, dei profughi e degli esiliati non è l'effetto di destino dell'oppressione; è piuttosto l'effetto di elementi storico-politici dispersi: l'istituzione degli stati nazionali dopo la prima guerra mondiale; i movimenti di emancipazione dei "popoli senza storia"; i trattati di pace che prevedevano l'assimilazione, strumento giuridico che evitava la limitazione della sovranità nazionale. A Versailles "i rappresentanti delle grandi nazioni sapevano bene che i gruppi allogeni...dovevano prima o poi essere assimilati o liquidati.". La paradossale concezione dei diritti umani inalienabili goduti solo dai cittadini più prosperi avrebbe previsto per gli individui privi di diritti i campi

di internamento e di sterminio. “Fin dall’inizio era stata opinione concorde che ci fossero due modi per risolvere il problema: il rimpatrio o la naturalizzazione.”.

Arendt registra l’ambivalenza della politica che quando si mantiene nella pubblicità è indipendente dalle istituzioni mentre quando pretende di far giocare gli interessi privati nella sfera pubblica è totalitarismo. A differenza che nella *polis* ove l’apparizione e la competizione tra uomini liberi avevano come fine il buon governo che doveva garantire la felicità, nella modernità lavoro e socializzazione e la mutazione della proprietà in ricchezza sono i dispositivi di organizzazione, discriminazione e governo della vita intessuti nella libertà individuale. Dunque le istituzioni politiche sono illusioni che divengono realtà e questa realtà è l’esercizio del potere.

Una lettura archeologica del pensiero di Hannah Arendt ne inverte la fragile antropologia incentrata sulla differenza esistenziale tra cittadini nel mondo comune e “animali umani” privati di comunità. Invece di giustificare i processi costituenti, nelle parole della filosofa è la storia a definire l’ambiguità di ogni filosofia politica che non vuole accettare quella che Michel Foucault ha definito la *non necessità* del potere, la mancanza di fondamento del potere.

Nel crogiolo bollente di elaborazione del paradigma della sovranità, per le generazioni post-belliche *Le origini del totalitarismo* e *Vita activa* sono stati testi rilevanti, recepiti nel confronto con la storia politica contemporanea; il saggio *Sulla rivoluzione* ha mostrato l’evoluzione del repubblicanesimo nelle prime comunità di coloni statunitensi, che da esperimento di democrazia radicale si è solidificato nell’espressione politica dell’*homo oeconomicus* dotato di diritti e proprietà. D’altra parte uomini e donne “costretti a vivere fuori di ogni comunità”, confinati nella loro “condizione naturale”, sono l’eccezione che giustifica il potere sovrano. Il mondo civile non raggiunge l’uguaglianza ma produce la guerra delle razze e approfondisce le discriminazioni.

La ripresa del pensiero della filosofa alla metà degli anni Ottanta dello scorso ‘900 scopre nella sua opera le mozioni che provengono dall’intarsio del capitalismo mondializzato, del pensiero femminista e delle speranze in un’alternativa allo stato d’eccezione globale: speranze e mozioni denominate “democrazia diretta”.

Rende giustizia a questa temperie l’incomparabile lavoro di Simona Forti che ha assunto la condizione di posterità della politica coincidente con la sua destituzione, mostrando nell’idea arendtiana della nascita la rottura del principio giuridico-politico della rappresentanza in cui si articola l’esercizio liberale del potere di stato. In *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, saggio decisivo per la ricezione europea dell’opera della filosofa, i campi di esercizio ermeneutico del suo pensiero risultano essere stati il femminismo della differenza e l’indagine della microfisica del potere e che ha attraversato la teoria contemporanea disfacendo e ricostituendo la nozione di biopolitica.

Il pensiero femminista ha assunto l’essere singolare-plurale nominato da Jean Luc Nancy nel movimento che dissolve il primato metafisico dell’Essere e dell’Uno, movimento prolungato da Judith Butler fino alla contestazione dell’identità di genere in favore della produttività delle relazioni soggettive di potere.

In secondo luogo dall’analitica arendtiana della politica provengono la contestazione della teoria della sovranità fondata sul rapporto comando-obbedienza e la scoperta del tessuto discorsivo dei rapporti di potere che producono e ricombinano la verità del soggetto nella sua identità giuridica, nella sua natura e nella posizione che assume nel mondo.

Infine, l’infinita questione del potere sulla vita a partire da *Le origini del totalitarismo*, indica un “oltre” che si lascia alle spalle la nozione *extralarge* del “politico” al maschile a cui sono state ricondotte le preoccupazioni intorno alle tecnologie di cattura della vita.

Il presupposto comune alle diverse linee di lettura è la soluzione della metafisica in base all’assunto che “il filo della tradizione si è spezzato e non lo si potrà riannodare”. In altre parole l’ultima eredità del pensiero di Hannah Arendt prosegue la genealogia del “differente” che da Nietzsche a Heidegger ha

costituito la tradizione destituente della filosofia, aprendo il dissidio tra pratiche e discorsi, etica e politica, pensiero e prassi.

La pluralità dei discorsi si trova di continuo a confronto con il regime formale in cui sono ordinati i rapporti di potere almeno da quando, scomparso l'*homo faber*, il lavoro e l'agire strumentale hanno prodotto l'*animal laborans*. Nella modernità i conflitti che si producono nella sfera pubblica non la espongono ad un potere repressivo che ne cattura le istanze, e non generano affatto un agire comunicativo che attenua i conflitti dal basso o per traverso; è piuttosto l'insieme delle pratiche di soggettivazione ed è piuttosto la produzione soggettiva di rapporti di potere ad ordinare le concrete relazioni di dominio; una microfisica della circolazione e la socialità della comunicazione presiedono all'insieme delle tecnologie di governo di sé e degli altri nell'intarsio di regimi di disciplina, poteri di controllo e tecniche di normalizzazione.

Julia Kristeva nel magnifico saggio *Hannah Arendt, la vita, le parole*, ha scritto che il "genio" della filosofa è consistito nel produrre un'opera attualmente inattuale. La vita apolide e a rischio permanente la costrinse a fuggire le identità e le appartenenze politiche, ed è paradossale che le interpretazioni più acute della sua opera ne abbiano delimitato lo spettro invece di indicarne la visione caleidoscopica.

A distanza di 30 anni dalla ripresa del suo pensiero in Italia, in Francia e negli Stati Uniti, ripresa che in parte ha contribuito a spostare la filosofia politica al di fuori dell'accademia e in parte ne ha indurito l'opera all'interno, urge la domanda intorno a ciò che rimane delle teorie arendtiane. La questione è quella dello stato residuale delle costituzioni democratiche. Cosa rimane del pluralismo che avrebbe attrezzato la politica contro il potere? Cosa rimane della libertà rivendicata contro i totalitarismi e contro la moderna società dello spettacolo? Cosa rimane delle alternative liberaldemocratiche ai regimi totalitari? E cosa della cosiddetta democrazia radicale? Cosa rimane del mondo costituito da lavoro, opera e azione?

Rimangono le rovine, le rovine della cittadinanza e della spartizione ineguale di diritti e prerogative. Rimane l'armamentario retorico della rappresentanza; rimane la libertà di sfruttare, schiavizzare e immiserire; rimangono la guerra e la distruzione della terra in nome del libero mercato. Ed è difficile dire se ciò che rimane del pensiero politico di Arendt vada cercato nella lingua materna.

Ci sembra invece di cogliere in quella riflessione una politica del pensiero: "...io devo comprendere. In questa comprensione rientra anche la scrittura. La scrittura è per me parte essenziale del processo di comprensione...Ciò che mi importa è il processo stesso del pensiero...E quando altri comprendono – nello stesso senso in cui io ho compreso – allora provo una soddisfazione comparabile a quella che si prova quando ci si sente a casa propria...".

Ma l'arte eccelsa del paradosso permetterà ad Arendt di scrivere nella sua ultima opera interrotta, *La vita della mente*, che il pensiero ritratto dal mondo non ha mai fatto sentire nessun filosofo a casa propria. Se infatti la modernità è, con René Char, il tempo in cui le eredità non sono assicurate da un testamento, il pensiero è rischio, è l'impresa del funambolo che cammina sulla corda tesa nel vuoto.

Se assumiamo il presente come epoca terminale a partire dalla quale scorriamo i principi metafisici che hanno governato la politica è il momento di leggere la politica a partire dalla chiusura del pensiero e registrare la chiusura del pensiero significa revocare i principi.

Il filosofo Reiner Schürmann ha mostrato come dall'antichità una sequela di principi metafisici ha comandato la politica in occidente. Nel magistrale, imponente lavoro di ricostruzione genealogica dei principi, *Des hégémonies brisées*, Schürmann narra l'Uno, la Natura e la Coscienza che hanno segnato il decorso della classicità greca, dell'era latino-cristiana e dell'epoca moderna. Nel divenire di istituzione e destituzione i principi metafisici hanno governato le rispettive epoche. Il loro caratteristico movimento di appropriazione e deappropriazione corrisponde alla nascita originale e all'originaria corruzione che segna la finitudine.

Così, il momento egemonico dell'Uno si è dato nell'unità di essere e pensiero in Parmenide; il suo esaurimento è occorso in Plotino. Il fantasma egemonico della Natura è comparso in Agostino, mentre la sua destituzione in Maestro Eckhart; la moderna Coscienza è nata e si è sdoppiata tra Lutero e Kant, mentre la disfatta dell'identità si è data nella differenza dell'essere e dell'altro in Heidegger.

Nell'importante opera sull'essere e l'agire in Heidegger, *Dai principi all'anarchia* dedicato ad Hannah Arendt, Schürmann, risalendo a ritroso l'opera del filosofo ha mostrato come l'articolazione di cose, azioni e parole ha formato le relazioni mondane nei diversi luoghi storico-politici dell'occidente.

Le diverse situazioni storiche che Nietzsche aveva identificato risultano dal differenziale tra il principio che le dirige e le concrete relazioni tra agire, pensare e produrre. Laddove ogni epoca è comandata da un'*arché* che traduce l'Uno nel mondo comune fatto di parole, cose e azioni, si impongono un ordine del discorso, un certo esercizio della sovranità e un certo regime di produzione e di consumo.

Il passo indietro in cui consiste la svolta nella considerazione dei principi va dunque in direzione del punto di insorgenza di ciascuna economia epocale in modo da scoprire ciò che la comanda. Risulteranno così chiare l'origine e la finalità delle diverse forme di dominio; ma soprattutto si otterrà una visione prospettica delle ragioni per cui la politica è il luogo dell'identità di senso dell'origine, del principio e del comando.

Il "politico" è il *luogo* governato dall'Uno. Se sostituiamo alla domanda metafisica "perché?", quella della provenienza dei fenomeni, "da dove?", scopriamo la genealogia dei principi e intravediamo il modo di sciogliere la prassi dal dominio. Per Schürmann Aristotele nell'*Etica a Nicomaco* distingue *poiesis* e *praxis* ma non risolve del tutto l'ambiguità relativa all'azione: "...Sebbene, però, Aristotele consideri l'agire superiore al fare, il vocabolario relativo al fine, nonché il termine *energeia* da lui coniato, mostrano che qui...lo schema paradigmatico per la comprensione di *arché* e di *telos* è costituito dalla produzione".

Per Arendt quando il *bios theoreticos* indicato da Aristotele come la forma di vita beata si trasforma nel Medioevo in *vita contemplativa* separandosi dalla *vita attiva*, l'esperienza si frammenta. La modernità ha introdotto l'azione, e l'agire invece di guadagnare senso dall'autonomia conquistata ha finito per coincidere con il lavoro dissolvendo l'operare. Il mondo comune che aveva sostituito il cosmo in Giordano Bruno e nella rivoluzione millenarista di Campanella deflagra nella colonizzazione e finisce ad Auschwitz, – mentre il racconto della crisi della modernità sottrae il mondo "all'entropia sulla cui china esso si dissolve".

Quando l'azione diviene produzione e la produzione appropriata il lavoro e l'opera; quando l'agire diventa il principio-comando tramite la tecnica, la prassi perde il significato originario di un sapere della vita e si riduce al nesso causale del 'volere' e del 'fare'.

Diremmo dunque che è nel "tra" l'opera, l'azione e il pensiero, e "tra" la costituzione e la destituzione dei principi che si situa una prassi in cui si disimplicano libertà e verità. Quando il rapporto tra libertà e verità è un *evento*, non un principio né un'istituzione, la libertà non è più l'esito di un processo di liberazione, né è la dimensione esistenziale inerente alla finitudine, – ma è la situazione epocale nella quale sono possibili certe forme di vita ad esclusione di altre. E la verità non è espressione di un principio che governa, ma il modo e l'insieme delle pratiche in cui un soggetto si forma e si trasforma in rapporto al mondo.

La pluralità delle opinioni è il molteplice non dipendente dall'Uno e il lavoro, l'opera e l'azione sono pratiche che formano i differenti *siti* storico-politici. Nella teoria politica di Arendt l'accentuazione della portata antimetafisica del giudizio politico derivante dal giudizio estetico corrisponde allo spirito che dissolve le pretese della ragione strumentale. Se la politica è amore per il mondo si può ben affermare che il giudizio politico è questione di sensibilità. Tradotta nella lingua materna questa asserzione suona: "nella mia vita non ho mai 'amato' nessun popolo o collettività – né il popolo tedesco, né quello francese, né

quello americano, né la classe operaia, né nulla di questo genere. Io amo ‘solo’ i miei amici e la sola specie d’amore che conosco e in cui credo è l’amore per le persone...”.

L’amore è indipendente dalla relazione al mondo altrimenti “ci si cadrebbe addosso gli uni gli altri”. La crisi del mondo comune che la fenomenologia aveva registrato nella crisi delle scienze e che Heidegger ha direzionato nella crisi della nozione dell’essenza dell’uomo, Arendt orienta nella storia.

Dopo il 1933 è stata questa la questione di vita e di morte. Alla domanda se lo shock del 1933 consistesse nel fatto che gli eventi politici si erano mutati in fatti personali, Arendt rispose tra l’altro che “in primo luogo, ciò che riguardava la sfera del politico riguardava il destino personale, in quanto si emigrava. In secondo luogo, lei sa cos’è la *Gleichshaltung* (allineamento). E questo significava che anche gli amici si allineavano...il problema personale, non era tanto quello che facevano i nemici, ma quello che facevano gli amici...Io vivevo in un *milieu* di intellettuali...e potevo constatare che tra gli intellettuali allinearsi era la regola, mentre non avveniva in altri ambienti. E non l’ho mai dimenticato...”.

In questa memoria era racchiusa la speranza che in tempi bui l’“umanità” non riapparisse nelle ideologie costituenti dei funzionari dell’umanità e dei propagandisti di futuro. Questa fragile speranza era però già allora talmente consapevole di sé da indicare la direttiva contraria – l’uomo sulla luna, il progresso infinito, la democrazia liberale.

Un pensiero si riattiva passando la storia contropelo per trovare le perle tra le macerie del passato. Di fronte al volere o non volere il mondo, all’estraneità apolide e all’integrazione, la storia del mondo è distruzione. Nella devastazione spazio-temporale che è l’abisso in cui cadono dittature e governo della vita, conoscenza e verità, gli imperialismi e i totalitarismi si sono convertiti nelle democrazie liberali. In esse si sono indurite le rivoluzioni, sono aumentate le popolazioni di paria, miserabili e dannati della terra e lo sviluppo incrementale delle tecnologie ha accompagnato la catastrofe antropologica in territori divenuti deserti.

I dispositivi di disciplinamento nella modernità riducono la prassi ad azione volontaria, il mondo all’utile intramondano, l’opera al lavoro. Nel momento in cui la produzione installa dispositivi di controllo, la tecnologia trasforma le cose in oggetti, la creazione in produzione e i soggetti in individui da governare. Per questo l’epoca della tecnologia è al tempo stesso istituyente e destituyente, ‘archica’ e ‘anarchica’.

Tuttavia Arendt non è andata fino in fondo nel proposito di smantellare la metafisica. Nella recensione a *La vita della mente*, Schürmann notava che l’interpretazione non trascendentale delle facoltà kantiane di conoscere, agire e giudicare non adduceva la loro risignificazione storica; ciò perché Arendt rimase comunque legata ad una ontologia della mente che non si converte per sé in *epocalità*. La critica della mente separata si ancora ad un’analitica che distingue pensiero e conoscenza, il primo annesso alla Ragione, il secondo all’Intelletto, e che rinvia ad una astratta differenza temporale tra presente (l’antichità greca, luogo del pensare), futuro (da Agostino luogo del volere, del progetto) e passato (luogo del giudizio).

La comprensione e non la conoscenza né l’accumulo di sapere né l’ambizione formano per Arendt la posizione singolare nel mondo, così come formano i rapporti alle istituzioni del sapere e le relazioni di potere. Tuttavia non c’è una relazione diretta tra la fenomenologia della mente così disegnata e la temporalità concreta dell’epoca storica in cui viene rilevata.

Arendt considera l’azione come mezzo per abitare il mondo, ma l’azione compromessa dal lavoro ha dissolto i possibili mondi della vita; e anche se l’azione viene difesa nel suo stesso spazio, quando questo spazio è negato – esuli e apolidi sono la traccia vivente di questa negazione – è negato l’agire. Quando la vita diviene eccezione, e la vita di Hannah Arendt è esempio lampante di questa esperienza estrema, il tema esistenziale non è la ricostruzione dell’azione ma della presenza, laddove nel fare politica ne va della stessa vita.

La vita apolide essendo la ‘nuda vita’, fin dall’inizio è soggetta al potere e non ha bisogno di alcuna ‘azione’ per manifestarsi ed eccipire, lottare e trattenersi. In questo senso la biopolitica è il tratto d’eccezione che investe corpi e popolazioni e corrisponde all’estensione esponenziale dei dispositivi di governo delle attività umane, lavoro, opera, azione, con tecnologie sempre più raffinate.

Non ci sembra dunque il caso di opporre la teoria politica del mondo comune al passo del biopotere e alla cattura della nuda vita da parte del potere sovrano. È invece il caso di scoprire l’operazione dei poteri che separa e connette vita e produzione. Seguendo la riflessione arendtiana constatiamo che la riproduzione della vita non assicura la permanenza nel mondo, mentre l’opera fino a che non è attratta nell’orbita della produzione replica l’azione formando mondo. Le buone cose utili alla vita sono generalmente di breve durata. “Dopo una breve sosta nel mondo, ritornano nel processo naturale...La vita è un processo che ovunque impedisce alle cose di durare...”.

Quando la produzione inizia a dominare la vita a partire dal XVIII secolo, la vita pretende di durare e diventa sacra. Questa durevolezza artificiale è quella della forza-lavoro che “non si esaurisce nella produzione dei mezzi per la sussistenza e sopravvivenza ma è capace di fornire un “surplus”, cioè più del necessario per la propria riproduzione”. La critica a Marx innescata in *Vita activa* non riguarda tanto la realtà del lavoro *sans phrase*, sfruttato in quanto tale; riguarda piuttosto il fatto che la forza-lavoro non produce solo lavoro ma produce ‘vita’.

Lo sguardo rivolto alla vita messa in produzione non riduce la distanza di Arendt da Marx ma al contrario la aumenta al punto da scoprirne la vera natura: il capitalismo mantiene il rapporto tra vita e potere sulla vita riducendo l’azione e potenziando al massimo la forza-lavoro. “Il solo fattore materiale indispensabile alla generazione del potere è il vivere insieme delle persone. Solo dove gli uomini vivono in tale prossimità che le potenzialità dell’azione sono sempre presenti, il potere può restare con loro...”.

L’esempio è la fondazione della *polis*. “Ciò che tiene unite le persone dopo che il momento fuggevole dell’azione è trascorso...è ciò che, nello stesso tempo, le persone mantengono in vita stando insieme è il potere”. L’azione infatti è evanescente; sono gli effetti dell’azione ad istituire e mantenere il potere.

L’*infra*, spazio per l’azione, si inverte in potere che per sé è senza sostanza e la acquista laddove l’azione diviene permanente, ove l’agire è scambiato in valore durevole. Allo stesso modo ove “forze impotenti sostituiscono il potere, si istaura una tirannide, e il tradizionale timore per questa forma di governo non è ispirato in esclusiva dalla sua crudeltà...ma dall’impotenza e dalla futilità cui condanna sia i governanti che i governati.”. Ma il potere del popolo non è altro che la volontà generale del sovrano. Per questa ulteriore considerazione la teoria politica arendtiana, se invertita, può fare luce sui rapporti tra vita e potere.

Il monopolio della violenza legittima essendo secondo Walter Benjamin violenza mitica, violenza tramite cui il potere produce e mantiene il diritto, – le azioni che vi si oppongono sarebbero in teoria positive scontrandosi con la violenza negativa del potere. È il caso dello sciopero generale. Ma in pratica l’iniziativa violenta è sconfitta storicamente dal potere e tanto più lo è quanto più il potere si esercita tramite la generalizzata partecipazione ad esso. L’esito dello scontro tra forze prodotto dall’azione come aveva intuito Nietzsche non è la neutralizzazione del campo del potere, ma il dominio dell’una sull’altra forza fin quando il divenire dei rapporti tra forze non sopravanza l’azione del potere vittorioso.

L’azione non coincide con la possibilità di agire. La potenza di agire prevede la potenza di patire e il *pathos* dell’azione è ciò che rimane dell’azione rivoluzionaria quando non si trasforma in un gesto, quando non inverte il rapporto tra la propria e la potenza del mondo.

In un momento della sua vita apolide, giunta a New York, la verità dell’amicizia, non la dottrina politica, sovverte la realtà personale di Hannah Arendt. Nella eccezionale biografia di Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo*, ne è testimonianza l’incontro con Adorno.

Giorni dopo l'arrivo Hannah portò i manoscritti di Benjamin ad Adorno che aveva ricostituito l'Istituto di Ricerca Sociale. Nel riceverli Adorno si comportò in modo da procurarle grande agitazione e preoccupazione. Tempo dopo ricevette una lettera che la informava che uno dei manoscritti era perduto. "La Arendt era incredula e le nacque il sospetto che il manoscritto fosse stato semplicemente soppresso". L'impressione era che i membri dell'Istituto non avessero nessuna intenzione di pubblicare gli scritti di Benjamin. Lo ritenevano infatti un "cattivo marxista" e la triste vicenda del saggio su Baudelaire che Benjamin nel 1938 rimaneggiò su invito di Adorno (i fatti sono ricostruiti nel recente volume a cura di Giorgio Agamben *Charles Baudelaire. Un poeta lirico nell'età del capitalismo avanzato*), era stato un precedente memorabile dell'incuria dell'Istituto per la sorte di Benjamin manifestatasi peraltro in diverse occasioni. Alla fine Arendt decise di lasciare le cose come stavano fino a quando il servizio postale con la Palestina non fosse stato ripristinato. "In realtà... non avrebbe mai voluto dare ad Adorno i manoscritti di Benjamin se non vi fosse stata obbligata dalle istruzioni dell'amico". Un anno dopo Arendt scrive a Scholem ma Scholem le risponde che i suoi tentativi di spingere Adorno a pubblicare i manoscritti erano falliti. Solo nel 1955 fu pubblicata una raccolta di scritti. Nel 1968 Arendt curò la raccolta *Illuminations* in traduzione inglese con una prefazione. Nel 1975 poco prima di morire stava lavorando a un secondo volume da intitolarsi *Reflections*. Nel 1966 esce una raccolta in due volumi delle lettere a cura di Scholem e Adorno, ma le note che Benjamin aveva inviato ad Hannah, scritte nell'estate precedente al suicidio, non vennero accluse, "perché Scholem aveva rotto con la Arendt dopo l'uscita di *La banalità del male*, libro che egli giudicava spregevole".

Elias Canetti ha scritto che considerava Adorno e Horkheimer responsabili della morte di Benjamin. Non possiamo saperlo ma la vicenda conferma, insieme con altri fatti documentati dall'archivio, che il cosiddetto mondo comune della teoria critica era il riparo dogmatico dietro cui si nascondeva l'incapacità di pensare l'amicizia.

La natalità che è libertà, potenza dell'avvenire, è destinata a mutarsi in soggezione qualora non si mantiene in stato d'infanzia. D'altra parte lo spazio pubblico è rivoluzionario quando realizza la pluralità, al momento della nascita, ma volge al dominio tramite il consenso di massa.

Forziamo Arendt? Forse, ma non al punto da tradire l'idea che la politica è conflitto permanente tra nascita e dominio della società e in questo conflitto si gioca la presenza nel mondo.

A proposito del saggio su *Socrate* Simona Forti ha indicato nell'opposizione Eichmann/Socrate l'ambito della riflessione etica che Arendt elaborerà ne *La vita della mente*. L'ufficiale nazista non trasgredisce alcuna legge morale, anzi "ascolta la voce della coscienza... che parla però la lingua della collettività, a sua volta espressione del contenuto e della vigenza del nuovo ordine normativo". Il *daimon* di Socrate contesta la coscienza sulla linea di resistenza alla prescrizione normativa, sdoppiando il sé nel conflitto continuo con l'Uno e l'univoco. Nell'esercizio del "due-in-uno", pensiero e prassi si legano trasformando il soggetto in *altro* nella contestazione dello stato del mondo. In questo movimento la revoca permanente del sé è opera di qualcosa fuori di sé, – possessione divina, mania. Un'estetica dell'esistenza, trasposta nella lingua di Hannah Arendt darebbe senso ad un giudizio etico riflettente che è sensibilità alla superficie del pensiero. Non un'etica della politica secondo una norma razionale dell'agire, ma una politica basata sulla percezione del potere, delle sue articolazioni e dei suoi dispositivi, "ecco l'estetica dell'esistenza del socratismo radicale: il tentativo di trasformare la propria vita nello spazio di visibilità della verità". Il coraggio della verità, parlare francamente, è questo "qualcosa" che non si trova né nell'interiorità, né nell'azione collettiva, ma accade. La verità non normativa, la verità che trasforma è l'evento dell'*infra* nel luogo anonimo dell'individuazione. Il *pathos* della verità che separa la *polis* dal sé e il sé dal mondo è la voce che contraria le intenzioni, l'affezione del vero tra l'uomo e l'oltreuomo.

L'esercizio socratico comporta un'atletica della trasformazione di sé indicata da Foucault come l'indice di una forma di *vita altra*. Dire la verità del potere, rischiare la propria vita, esercitare la critica continua

delle forme di governo. Gli effetti della verità comportano la coincidenza di *logos* ed *ergon*, discorso e prassi.

Indirettamente Arendt dà ragione alla irrevocabile condanna della *polis* da parte di Platone: “Se erano arrivati ad uccidere Socrate, gli Ateniesi sarebbero stati fin troppo propensi a dimenticarlo una volta morto. Per salvaguardare la sua mortalità terrena, occorreva incoraggiare i filosofi a una solidarietà tutta loro, contrapposta alla solidarietà con la *polis* e con i concittadini”. L’adesione alla maieutica socratica qualifica il mondo comune squalificando la *polis*. Socrate è il filosofo che aiuta i cittadini a stabilire un mondo comune sulla verità dell’opinione e sulla comprensione tra amici, “in cui non c’è bisogno che qualcuno stia al comando”. La dialettica uccide l’amicizia perché tra amici non c’è bisogno di molte parole. “L’errore di Socrate fu quello di rivolgersi ai suoi giudici in forma dialettica, il che spiega perché non riuscì a persuaderli”.

Verità e amicizia confliggono con retorica e competizione tra i migliori. Le relazioni che formano il mondo non qualificano l’azione politica e non realizzano il governo. La ricostruzione delle condizioni della politica non giustifica la necessità del potere mentre giustifica la finzione delle istituzioni. La differenza tra mondo e sfera pubblica è che il mondo si costituisce nel comparire sulla scena e prendere parola, non nell’istituire, perché istituire è sostituirsi alla creazione, alla *fabbrica dei*. L’agire politico non è azione ma rivelazione di chi si è, ed è racconto del mondo; non creazione né istaurazione di un ordine giuridico-politico, ma nascita, presa di parola, gioco che disattiva le tecnologie di potere.

Il mondo non è la *polis* e il “discorso breve” adottato da Socrate non è la versione sintetica dell’agire comunicativo e non è la versione antica dell’agire razionale rispetto allo scopo; è invece la contestazione continua della retorica che cattura corpi e menti. Essere *nel* mondo è praticare la verità all’esterno della *polis*, non essere *del* mondo.

Ci sembra questo il fuori testo del pensiero arendtiano da recuperare; un testo a margine, non scritto, che disloca la relazione tra mondo comune, azione e politica nello spazio dei principi da abrogare.

La presa di posizione antifilosofica di Arendt contesta il filosofo che si fa consigliere del principe e tutore dell’ordine giuridico-politico, e lo contesta come soggetto del sapere. L’alternativa alle relazioni di dominio basata sul confronto di opinioni è risibile perché ha la pretesa di fondare qualcosa di permanente sul discorso. Non è la vita né è il discorso a fondare alcunché. È la memoria della politica, la memoria di ciò che sono stati e che sono i poteri, le lotte e le resistenze, se permangono nella pura inattualità. E sono forse queste le verità di una vita sapute e non conosciute.