

Hannah Arendt e il nucleo esoterico delle “*Origini*”

Premessa: alcune riflessioni sulla struttura formale del testo

La struttura di ogni testo, ma in particolare di ogni testo filosofico, non è qualcosa di casuale o di poca rilevanza. Essa non è qualcosa che trascende il testo, che sta fuori, ma fa parte di esso, del pensiero stesso che lo ha generato e, in quanto tale, evidentemente indica qualcosa.

Il testo sulle origini del totalitarismo non si presenta come un accesso diretto al fenomeno totalitario. A una prima e superficiale lettura si potrebbe affermare che le tre parti che lo compongono avrebbero potuto costituire, prese singolarmente, l'oggetto di tre opere distinte trattanti rispettivamente il tema dell'antisemitismo, quello dell'imperialismo e infine la questione del totalitarismo. Tuttavia, sarebbe alquanto ingenuo il lettore che pretendesse di leggere *Le origini del totalitarismo*¹ in questo modo, considerando cioè le tre parti del testo come un qualcosa di autonomo e a se stante. Le diverse sezioni del testo, in apparenza eterogenee, presentano, infatti, dei rimandi (non sempre evidenti), delle corrispondenze interne che fanno del testo un'opera coerente e unitaria. L'intento di questa analisi, tra l'altro, è di mettere in luce tali rimandi e corrispondenze. Sarebbe oltremodo erroneo tentare di individuare nelle prime due sezioni del testo le cause che portarono all'ascesa dei regimi totalitari poiché, come vedremo, l'analisi che Arendt compie non vuole essere una ricostruzione storica del fenomeno totalitario² che ripercorra cronologicamente le tappe che hanno portato alla sua affermazione.

§1. Struttura “nascosta” e unità “visibile”

In riferimento alla struttura formale del testo Arendt non dà indicazioni esplicite interne al testo stesso. Per tali ragioni la nostra attenzione si rivolgerà a diversi enunciati presenti in altri testi della filosofa che chiariscono appunto come esso sia strutturato³. Nel testo *Quaderni e diari 1950-1973*, si legge in proposito:

Il totalitarismo come fenomeno limite della politica (il male radicale) non può semplicemente rinviare alla storia, dove si potrebbe studiarne accuratamente l'eziologia. Da qui la mancanza di cronologicità delle *Origins*.⁴

Il termine “Origins”, scritto dalla stessa Arendt in corsivo maiuscolo, si riferisce presumibilmente all'opera *Le origini del totalitarismo*, come d'altra parte indica il curatore in nota ricordando, tra l'altro, l'insoddisfazione dell'autrice per il titolo del libro. Il totalitarismo dunque non può, per Arendt, rinviare alla storia. Ciò non

¹ Per un'attenta analisi dell'opera arendtiana si veda M., Canovan, *The Origins of Totalitarianism*, in Id., *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, 1992, pp. 17-62.

² Come giustamente afferma Francesca R. Recchia Luciani: “Quello di Hannah Arendt si impone come il primo (e forse unico) rigoroso tentativo di proporre un'«ermeneutica del totalitarismo», ovvero uno sforzo interpretativo teso a inquadrarlo non solo come un avvenimento storico reale, la cui concreta occorrenza devastò gran parte dell'Europa nel Novecento, ma soprattutto come fenomeno filosofico.” F. R. R., Luciani, *L'ermeneutica del totalitarismo di Hannah Arendt*, in Id., *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, Genova 2007, p.7.

significa, chiaramente, che esso non ne faccia parte. Tuttavia l'analisi che la filosofa prospetta non è di tipo storico poiché questo comporterebbe lo studio delle cause⁵ che hanno condotto all'insorgere dei movimenti totalitari e dei rispettivi regimi facendo di essi il semplice effetto di avvenimenti storici precedenti. Da qui – dice Arendt – “la mancanza di cronologicità delle *Origins*”. Quest'ultima osservazione indica, a mio avviso, l'assenza di cronologicità nel testo che, com'è stato precedentemente affermato, non è (e non vuole essere) una ricostruzione storico-causale del fenomeno totalitario. Diversamente da quanto afferma il curatore del testo che invece interpreta lo stesso enunciato come l'indicazione arendtiana del fatto che per il totalitarismo non esiste alcuna successione cronologica delle cause. Tale affermazione è in sé corretta, tuttavia è imprecisa o comunque insufficiente poiché non rende ragione del fatto che Arendt, utilizzando il termine “Origins”, dia al lettore un'indicazione sul testo, sulla sua struttura formale e non sul contenuto. Ciò mette in luce, a mio avviso, la presenza di una correlazione, di una corrispondenza⁶ tra la mancanza di cronologicità del testo e l'impossibilità di rintracciare le cause (che implicano una successione cronologica degli eventi) del totalitarismo. In altre parole, il testo intanto è privo di cronologicità in quanto la tematica affrontata non può essere compresa nei termini di una rigida successione degli eventi che si sviluppi in maniera causale. Quanto appena detto trova riscontro nelle affermazioni di Arendt, contenute nella sua replica alla recensione del libro sulle origini del

³ Il rimando alle diverse opere della Arendt è, in questo contesto (ma non solo in esso), obbligato. Come giustamente affermano diversi studiosi, l'opera sulle origini del totalitarismo deve essere recepita come un'opera “programmatica”: “Se i suoi libri vengono letti come se ognuno si occupasse di un tema che emerge dalle Origini, ma vi è lasciato abbozzato o non sufficientemente chiarito, allora noi riusciremo a vedere questi scritti in una prospettiva realistica e tale da costituire un tutt'uno”. B., Crick, *On reading The Origins of totalitarianism*, citato in C., Vallée, *Hannah Arendt. Socrate e la questione del totalitarismo*, tr. it. di Francesca Fistetti, Bari 2006, cit., p. 13.

⁴ H., Arendt, *Quaderni e diari 1950 – 1973*, edizione italiana a cura di Chantal Marazia, Vicenza 2007, p. 68.

⁵ Del rifiuto arendtiano della categoria della causalità ci offre una lucida analisi Jerome Kohn: “Quando Arendt notava che la causalità, la spiegazione di un evento come determinato da un altro evento o catena di eventi che lo precedono, «è una categoria assolutamente estranea e ingannevole nelle scienze storiche», intendeva dire che nessun evento storico è mai prevedibile. [...] Il rifiuto della causalità nella storia e l'insistenza sulla contingenza, sull'imprevedibilità e sul significato degli eventi determinato non dalla natura, ma dall'azione umana, danno forma al giudizio di Arendt sui crimini incomprensibili e imperdonabili del totalitarismo.” J., Kohn, *Il totalitarismo: il rovesciamento della politica*, in Id., *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, Genova 2007, pp. 47s.

⁶ Seppur in riferimento ad un nucleo tematico differente (ma comunque affine) rispetto a quello che verrà qui esaminato, Mara Casale individua un'analogia corrispondenza nel testo sulle origini del totalitarismo: “In tutta l'opera della Arendt è possibile scorgere una sorta di corrispondenza tra analisi degli avvenimenti concreti e riflessione concettuale, in una rete di rimandi e sollecitazioni imposte dall'urgenza di confrontarsi con il mondo reale e dalla necessità di fornire risposte nell'ambito della teorizzazione filosofico-politica.” M., Casale, *La politica come esistenza autentica e la storia come narrazione: Hannah Arendt e l'esperienza totalitaria*, in Id., *Storicamente*, 2 (2006), disponibile su https://storicamente.org/02casale_2

totalitarismo, fatta dal filosofo politico austriaco Eric Voegelin. Arendt, infatti, afferma:

La struttura elementare del totalitarismo è la struttura nascosta del libro, mentre la sua unità più visibile è fornita da certi concetti fondamentali che percorrono come fili rossi l'insieme del lavoro.⁷

Affermazioni come questa sono, ai fini della presente indagine, concettualmente nevralgiche. Ci forniscono infatti gli strumenti attraverso i quali poter elaborare una strategia interpretativa per un testo che, per la sua vastità e complessità, comporta non pochi problemi di natura ermeneutica. Tuttavia, per circoscrivere l'oggetto della nostra indagine, ci occuperemo, qui, solo della prima parte dell'enunciato poiché la trattazione dell'ultima parte comporterebbe la discussione di un altro tema cardine della riflessione filosofica arendtiana che meriterebbe una trattazione separata.

Innanzitutto è interessante notare il contrasto, probabilmente ricercato, tra ciò che nel testo è “nascosto” (la sua struttura) e ciò che invece è “visibile” (la sua unità): Arendt sta affermando che ne *Le origini del totalitarismo* vi è qualcosa che non si dà immediatamente a vedere, che è nascosto per l'appunto ma, allo stesso tempo, ci dà la chiave per poter rendere manifesto questo contenuto nascosto. Ciò che è nascosto nel testo è la sua struttura; l'enigma si ‘risolve’ nell'identificazione di questa struttura con la struttura - che Arendt definisce qui “elementare” - del totalitarismo. Dopo aver letto il testo però, quest'affermazione potrebbe apparire incongruente e difficilmente comprensibile: in diversi luoghi, infatti, Arendt sottolinea come peculiare caratteristica del regime totalitario la sua mancanza di struttura, di forma.⁸ Dunque, se si assume che “la struttura elementare del totalitarismo è la struttura nascosta del libro” e se a ciò si aggiunge che il totalitarismo è caratterizzato dall'assenza di struttura, se ne deve conseguentemente dedurre che il libro non possiede una struttura, o comunque che non ne abbia una rigorosamente definita. Tuttavia sarebbe riduttivo risolvere il problema semplicemente col dire che il testo non ha una struttura. Applicare il sillogismo del tipo:

a) La struttura elementare del totalitarismo è la struttura nascosta del libro;

b) Il totalitarismo non ha struttura, dunque:

c) Il libro non ha struttura

significherebbe cadere vittime di quel tipo di ragionamento logico (che, per inciso, Arendt sostiene sia la caratteristica fondamentale del pensiero totalitario) che non

⁷ H., Arendt *Una replica a Eric Voegelin*, in Id., *Archivio Arendt 2. 1950 - 1954*, tr. it. di Paolo Costa, Milano 2003, p. 175.

⁸ Si legge a proposito ne *Le origini del totalitarismo*: “Se si considera lo stato totalitario esclusivamente come uno strumento di potere lasciando da parte l'efficienza amministrativa, industriale ed economica, la sua «mancanza di struttura» appare il mezzo ideale per l'attuazione di quello che i nazisti chiamavano il principio del capo.” (H., Arendt, *Le origini del totalitarismo*, tr. it. di Amerigo Guadagnin, Torino 2009, p. 554). Sul tema si vedano anche le pp. 543-547 e 574.

conduce a nessuna chiarificazione o comprensione che invece è propria dell'attività del pensiero e, più in generale, della riflessione filosofica. Al riguardo, nel saggio *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)* Arendt afferma:

Qui la verità in effetti diventa proprio ciò che alcuni logici pretendono che sia, cioè pura coerenza, con l'eccezione che questa identificazione a ben vedere comporta la negazione dell'esistenza stessa della verità, nella misura in cui dalla verità ci si aspetti che riveli qualcosa, mentre la coerenza è solo un modo di concatenare asserzioni, e come tale manca di ogni potere rivelatorio.⁹

Dunque, per quanto significativa e cruciale possa essere l'affermazione arendtiana contenuta nella replica a E. Voegelin, fermarsi ad una sua interpretazione meramente letterale sarebbe un modo di procedere sterile e piuttosto superficiale, che non condurrebbe cioè alla più profonda comprensione dell'enunciato e delle intenzioni arendtiane. Dobbiamo tentare di comprendere perciò cosa la Arendt propriamente intende quando stabilisce un'identità tra la struttura del totalitarismo e quella del libro. La prima, fondamentale, analogia tra le due strutture, com'è stato affermato in precedenza, si riscontra in quella che la Arendt stessa definisce come "assenza di cronologicità" nel testo e l'impossibilità di ricostruire l'evento totalitario a partire da una sua spiegazione di tipo causale, implicante per sua natura una successione cronologica dei fatti. In secondo luogo bisogna tener conto delle affermazioni arendtiane inerenti al totalitarismo e alla sua struttura. Il termine utilizzato dalla Arendt in riferimento alla struttura del totalitarismo, infatti, è "*shapelessness*" che significa letteralmente "mancanza di forma" (benché nell'edizione italiana questo termine venga tradotto con "assenza di struttura"). Nell'edizione italiana de *Le origini del totalitarismo*, si legge:

La duplicazione degli uffici e la divisione dell'autorità, la coesistenza di un potere reale e di un potere apparente sono sufficienti a creare confusione, ma non a spiegare l'«assenza di struttura».¹⁰

Nell'originale in lingua inglese, invece:

Duplication of offices and division of authority, the co-existence of real and ostensible power, are sufficient to create confusion but not to explain the "*shapelessness*" of the whole structure. [corsivo mio]¹¹

Pertanto, se teniamo conto del testo inglese, la Arendt non afferma propriamente che il regime totalitario non ha struttura, bensì che l'intera struttura sia priva di forma. Nella prefazione del testo si parla in proposito di "struttura grottescamente amorfa"¹². Nella sezione dedicata al totalitarismo, il termine che Arendt usa più frequentemente è appunto *shapelessness*; in una sola occasione, nel paragrafo

⁹ H., Arendt, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, in Id., *Archivio Arendt 2. 1950 - 1954*, p. 90.

¹⁰ H., Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 547.

¹¹ H., Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Cleveland 1951, p. 398.

¹² H., Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. LXVIII.

dedicato alla descrizione dell'“apparato statale”¹³ viene usato il termine *structurelessness*¹⁴, che significa esattamente “assenza di struttura”. Ad ogni modo, la struttura del totalitarismo viene descritta dalla filosofa come qualcosa di poco definito, di instabile. Si potrebbe perciò ipotizzare che l’analogia, la corrispondenza che Arendt individua tra la struttura del suo libro e quella del totalitarismo si riferisca proprio a questo carattere d’indeterminatezza, al fatto cioè che nel regime totalitario non si possa individuare una struttura fissa e stabile così come non è possibile individuarla all’interno del libro. Connesso a queste riflessioni, infatti, vi è la constatazione del carattere non monolitico del regime, del fatto che esso sia “deliberatamente edificato intorno a funzioni sovrappontentisi, duplicative e parallele”¹⁵. Al carattere non monolitico del regime farebbe dunque riscontro quello non unitario del testo; monolitico, infatti, è per definizione, ciò che è formato da un solo blocco, che manifesta compattezza, unità di intenti. Sembrerebbe quindi che il libro, la sua struttura interna, manchi di unitarietà; questa è, per inciso, una critica che, come la Arendt stessa afferma, le è stata rivolta spesso¹⁶. La struttura del regime totalitario perde tuttavia questo carattere di indefinitezza quando Arendt tenta di descriverla ricorrendo alla metafora¹⁷ della cipolla:

La moltiplicazione degli uffici, la duplicazione delle funzioni e l’adattamento del rapporto partito-fronte alle nuove condizioni indicano semplicemente il mantenimento della struttura a cipolla del movimento, in cui ogni strato era la facciata e il fronte di un gruppo più radicale.¹⁸

A questo punto, se si tiene fede all’analogia delineata dalla Arendt tra la struttura del totalitarismo e quella del libro, sembrerebbe lecito pensare che anche il testo rispecchi questa stessa “struttura a cipolla”. Ma in che senso allora dobbiamo

¹³ Anche in questo caso non è irrilevante segnalare la traduzione imprecisa del titolo del paragrafo: il traduttore infatti parla di “apparato statale”, là dove Arendt, per sottolineare il fatto che con i regimi totalitari non siamo propriamente di fronte a quello che tradizionalmente viene definito “stato”, scrive: “The So-called Totalitarian State” (H., Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, cit., p. 392).

¹⁴ H., Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, cit., p. 418 (= tr. it. p. 574).

¹⁵ H., Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. LXVIII.

¹⁶ Afferma Arendt: “Il mio problema è stato, quindi, come scrivere la storia di qualcosa – il totalitarismo – che non volevo conservare, e che, al contrario, mi sentivo impegnata a distruggere. Il mio modo di risolvere questo problema ha fatto sì che al libro venisse rimproverata la mancanza di unità” (H., Arendt, *Una replica a Eric Voegelin*, in Id., *Archivio Arendt 2. 1950 - 1954*, cit. p. 174).

¹⁷ Sull’uso arendtiano delle metafore Wolfgang Heuer afferma: “L’opera di Hannah Arendt è piena di metafore, e precisamente esse sono sempre là dove ne va della descrizione della particolarità di un fenomeno. [...] La metafora non si lascia definire in altro modo che metaforicamente. Essa è per Arendt un «ponte sull’abisso tra il mondo fenomenico e le attività spirituali invisibili e interiori».” W., Heuer, *Il comprendere come chiarificazione dell’esperienza*, in Id., *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, Genova 2007, pp. 95s.

¹⁸ H., Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 566.

intendere questa analogia? La cipolla è costituita da una moltitudine variabile di strati che, a partire da quello più superficiale, si contengono a vicenda fino ad arrivare allo strato più interno che ne costituisce il nucleo. Tradotto in termini filosofici, ci sarebbe, nell'opera arendtiana, un contenuto celato, in qualche modo occultato, ciò che Leo Strauss avrebbe definito come "nucleo esoterico" al quale farebbe riscontro un contenuto superficiale, visibile ai più.¹⁹ Questa ipotesi sarebbe peraltro suffragata dal fatto che la stessa Arendt parli appunto di "struttura nascosta" contrapponendola ad una "unità visibile". In riferimento al passo sopra citato ci sarebbe per di più qualcosa che appare in superficie e qualcosa, di più radicale e non visibile immediatamente, che invece si trova negli strati successivi, che è sottinteso, implicito. Dunque, ciò che Arendt dice apertamente sarebbe solo la "facciata" di qualcosa di più radicale che non viene espresso esplicitamente e che quindi va ricercato, per dirla ancora con Strauss, "tra le righe" del testo. Questo nucleo esoterico sarebbe costituito perciò da una serie di contenuti che Arendt decide, volontariamente, di tacere, di passare sotto silenzio. Tali contenuti talvolta sono solo accennati, ma spesso del tutto taciuti. In particolare (se escludiamo un accenno nella prefazione alla prima edizione) non troviamo nel testo nessuna indicazione esplicita di carattere formale, sul metodo di analisi utilizzato da Arendt nell'affrontare il fenomeno totalitario come ad esempio l'avvertimento, che Arendt darà in altri luoghi, di come debba intendersi il termine origine²⁰. Ma per quali ragioni Arendt avrebbe dovuto tacere sulla questione inerente al significato da lei attribuito al termine "origini"? Per quale motivo cioè, avrebbe dovuto avere delle riserve su una questione di carattere formale e non propriamente di contenuto? A questi quesiti si potrebbero dare, a mio avviso, due differenti risposte. La prima spiegazione potrebbe definirsi di carattere 'metodologico': nell'intento di analizzare il fenomeno totalitario, e solo il fenomeno totalitario, Arendt avrebbe evitato di distogliere l'attenzione (la sua e quella del lettore) da esso, evitando di dirigerla verso questioni che avrebbero reso il testo meno unitario. La seconda è strettamente connessa alla prima: Arendt non avrebbe esplicitato la metodologia²¹ da lei utilizzata perché questo avrebbe comportato, inevitabilmente, la trattazione di un altro problema, ovvero la critica da lei mossa contro le discipline storiche incapaci, a suo dire, di comprendere il fenomeno totalitario se non attraverso una spiegazione di tipo causale.

¹⁹ Mi riferisco qui, al saggio di Leo Strauss intitolato: *Scrittura e persecuzione*, in Id., *Filosofia politica del '900*. Arendt, Berlin, Strauss, a cura di Lelio Porta, Firenze 1997, pp. 62-66.

²⁰ Arendt chiarisce che per "origini" non si deve intendere "cause" e sostiene che sia più corretto parlare di "elementi" (come d'altra parte è indicato dal titolo della versione tedesca dell'opera sul totalitarismo: *Elemente der totalen herrschaft*). Si veda H., Arendt, *Quaderni e diari 1950-1973*, pp 92, 107. Sul tema si veda inoltre E., Tassin, *Gli elementi totalitari delle società post-totalitarie*, in Id., *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, pp. 163-173.

²¹ In riferimento alle riserve arendtiane riguardanti il proprio metodo d'analisi Jerome Kohn afferma: "Il significato della storia (story), che la Arendt continuò a raccontare senza mai stancarsi, consiste interamente nel presente, ed era pienamente consapevole che il suo «metodo», un argomento che era poco incline a discutere, andava controcorrente non solo rispetto agli scienziati politici e sociali, ma, cosa ancora più importante per lei, anche in relazione a quei giornalisti, storici e poeti che in modi diversi cercarono di preservare, nel tempo o al di fuori del tempo, ciò che ricordano, raccontano e immaginano." J., Kohn, *Il totalitarismo: il rovesciamento della politica*, cit., p. 49.

§2. Il nucleo esoterico: sulla coappartenenza dei due pensieri.

Abbiamo visto che la metafora della cipolla, della quale Arendt si serve per descrivere la struttura del regime totalitario, dà luogo, in maniera speculare rispetto al testo, a quello che nelle pagine precedenti è stato definito come “nucleo esoterico”. Questi contenuti inespressi acquistano valore proprio per il loro “esser nascosti” poiché, paradossalmente, più essi sono nascosti e più manifestano la loro forza all’interno del testo. Il loro “esser nascosti” è cioè, per così dire, inversamente proporzionale al peso che essi hanno nella riflessione arendtiana sul fenomeno totalitario, ma non solo su esso. Per dirla con Arendt – che qui si riferisce al regime totalitario –:

L'unica regola su cui può contare in un regime totalitario è che quanto più un'istituzione è in vista, tanto meno autorità possiede, e quanto meno è conosciuta, tanto più potente finisce per apparire.²²

Dunque, conformemente all’analogia delineata attraverso la metafora sopra citata, ciò che nel testo è visibile avrebbe, per così dire, “meno autorità” e sarebbe destinato ad un pubblico più vasto (il “mondo non-totalitario per quanto concerne il regime), mentre ciò che è nascosto – il ‘non-detto’ nel nostro caso – acquisterebbe maggior valore teorico e filosofico²³. Ciò che è nascosto attira l’attenzione su di sé proprio per via del suo nascondersi e, per la stessa ragione, induce il lettore quantomeno a un tentativo di comprensione. Tenteremo di comprendere qui, in via del tutto (e necessariamente) ipotetica, da cosa propriamente sia costituito questo nucleo esoterico, questo contenuto non apertamente dichiarato che Arendt inserisce, in maniera sotterranea, nel testo sulle origini del totalitarismo. Com’è stato affermato all’inizio di queste considerazioni, la struttura di un testo non è qualcosa di marginale o superfluo, ma fa parte del testo e del pensiero che lo ha generato ed è quindi determinante ai fini della comprensione delle intenzioni dell’autrice.

L’analogia, l’identità che Arendt pone tra la struttura del totalitarismo e quella del testo rivela, a ben vedere, una problematicità intrinseca che potrebbe dar luogo a delle ambiguità sia sul piano strettamente ermeneutico che su quello teorico speculativo. Affermare l’identità della struttura del testo con quella del totalitarismo, infatti, significa ammettere, seppur implicitamente, la presenza di una ‘contaminazione totalitaria’ in esso e, di conseguenza, nel pensiero che lo ha ideato. Si potrebbe addirittura ipotizzare una ‘inquietante’ coappartenenza del

²² H., Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 554.

²³ Sin dall’antichità le dottrine esoteriche rappresentavano quei contenuti riservati ai pochi ‘iniziati’, mentre gli insegnamenti essoterici erano destinati ad un pubblico più vasto ma meno preparato. È interessante rilevare qui un’ulteriore possibile corrispondenza nelle affermazioni della Arendt immediatamente successive all’esposizione della metafora della cipolla: “L’apparato dello stato è trasformato in un fronte di burocrati simpatizzanti, che in politica interna hanno la funzione di diffondere fiducia fra le masse dei cittadini meramente allineati e in politica estera quella di ingannare il mondo non totalitario” (H., Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 566). L’ “inganno del mondo non totalitario” potrebbe essere inteso come la “nobile bugia” di cui parla Strauss e di cui i filosofi si servono per occultare quei contenuti che sarebbero rivolti ai soli filosofi e che rimarrebbero invece incomprensibili alla maggioranza dei non filosofi. L., Strauss, *Scrittura e persecuzione*, in Id., *Filosofia politica del ‘900 Arendt, Berlin, Strauss*, cit. pp. 64 s.

pensiero, così come lo intende Arendt, e del pensiero totalitario. In *Ideologia e terrore*²⁴ Arendt contrappone nettamente l'attività del pensiero²⁵ al ragionamento logico²⁶ che permea la struttura dei regimi totalitari. In realtà, questa contrapposizione risulta essere molto meno stringente di quanto possa sembrare. Per comprendere quella che è stata qui definita come “coappartenenza” (ma che potrebbe anche dirsi “cooriginarietà”) dei due pensieri – quello totalitario e quello ‘filosofico’ – bisognerà ora esaminare le caratteristiche specifiche di entrambi. Partiamo pertanto dalle stesse affermazioni arendtiane riguardanti le caratteristiche totalitarie del pensiero ideologico, evidenziando in esse delle singolari affinità con l'attività del pensiero. La prima caratteristica totalitaria comune a ogni pensiero ideologico è rappresentata dal suo rivolgersi costantemente all'elemento di movimento. Afferma Arendt:

[...] le ideologie hanno la tendenza a spiegare non quel che è, ma quel che diviene, quel che nasce e muore. Esse si occupano in ogni caso soltanto dell'elemento di movimento.²⁷

Per comprendere in che modo questo riferirsi all'elemento di movimento sia specularmente conforme all'attività del pensiero è necessario fare luce, in primo luogo, su questo stesso carattere di movimento che contraddistingue non solo l'ideologia, ma la stessa configurazione del regime totalitario che, anche quando è divenuto propriamente “regime”²⁸ mantiene, fondamentale, le caratteristiche del “movimento”. Innanzitutto il presentarsi dei movimenti totalitari sotto questa veste evidenzia, oltre alla loro diversità rispetto ai partiti tradizionali, quella che Arendt definisce come “smania di moto perpetuo dei movimenti totalitari, che rimangono al potere solo finché continuano a muoversi e a far muovere ogni cosa intorno a loro”²⁹. I movimenti totalitari non hanno un programma ben definito, non si propongono dei fini precisi, ben delineati; queste caratteristiche trovano,

²⁴ *Ideologia e terrore* costituisce l'ultimo capitolo (quello, a mio avviso, di maggiore rilevanza filosofica) de *Le origini del totalitarismo*. In esso si può mettere in evidenza un mutamento di 'tonalità' rispetto alle parti precedenti del testo. Tale mutamento si avverte tuttavia già dalla sezione dedicata al totalitarismo che si discosta dalle altre proprio per via di un'intonazione che è, per così dire, più 'sofferta emotivamente' da parte dell'autrice.

²⁵ Sull'attività del pensiero in Hannah Arendt si veda H., Jonas. *Agire, conoscere, pensare: spigolature dell'opera filosofica di Hannah Arendt*, in Id., *Aut aut* 239-240, settembre-dicembre 1990, pp. 47-63.

²⁶ Valgano qui, a titolo di esempio, due passi tratti da *Le origini del totalitarismo*: “Il pericolo inerente al passaggio dall'inevitabile insicurezza del pensiero filosofico alla spiegazione totale di un'ideologia e della sua *Weltanschauung* non consiste tanto nel lasciarsi irretire da un'ipotesi spesso volgare, ma sempre acritica, quanto nell'abbandonare la libertà implicita nella capacità di pensare per la camicia di forza della logica, mediante la quale l'uomo può farsi violenza quasi con la stessa brutalità usata da una forza esterna.” Si legge ancora: “Per la limitata mobilitazione popolare, di cui pure essi hanno ancora bisogno, i regimi totalitari contano sulla coercizione con cui ci facciamo violenza nel timore di perderci nelle contraddizioni. Questa coercizione interiore è la tirannia della logicità, alla quale non si oppone altro che la grande capacità umana di dare inizio a qualcosa di nuovo.” (H., Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 644, 648.)

²⁷ Ivi, p. 644.

per Arendt, le loro radici nei pan-movimenti che possono essere considerati dei precursori di quelli totalitari.³⁰ La mancanza di un programma definito, il disprezzo per la legge e per qualsiasi forma stabile di governo genera necessariamente una certa instabilità. Tuttavia questa potrebbe dirsi una instabilità funzionale per il regime, poiché ogni forma statale stabile costituirebbe un ostacolo per il movimento e ne decreterebbe la fine. Scrive Arendt:

L'instabilità è invero un requisito funzionale del dominio totalitario, che è basato su una finzione ideologica e presuppone la conquista del potere da parte di un movimento, in quanto forma distinta dal partito. La caratteristica di tale sistema è che il potere sostanziale, la forza materiale e il benessere del paese, è costantemente sacrificato al potere dell'organizzazione, come la verità dei fatti è sacrificata alle esigenze della coerenza ideologica.³¹

Ci sarebbe quindi, paradossalmente, una stabilità che per il regime si rivela essere generatrice di instabilità³². Ancor più chiaramente Arendt afferma:

Il governatore totalitario si trova infatti di fronte a un duplice compito, contraddittorio fino all'assurdo: deve instaurare il mondo fittizio del movimento come realtà tangibile della vita quotidiana e, allo stesso tempo, impedire che questo mondo «rivoluzionario» si stabilizzi, perché la stabilizzazione delle sue leggi e

²⁸ Bisogna tener presente che, nonostante alcune caratteristiche del movimento permangano quando esso sia divenuto regime, Arendt delinea comunque una differenza tra questi due modi di governare: “Un’importante differenza tra il movimento totalitario e il suo regime è che il dittatore deve praticare l’arte della menzogna più spesso e più coerentemente che come capo del movimento. Ciò è conseguenza in parte dell’ingrossamento delle file dei simpatizzanti, e in parte del fatto che le dichiarazioni spiacevoli di uno statista non sono così revocabili come quelle di un demagogo dirigente di un partito.” E ancora: “La menzogna sistematica nei confronti del mondo intero può essere tranquillamente praticata soltanto nelle condizioni del regime totalitario, in cui il carattere fittizio della realtà quotidiana rende la propaganda in gran parte superflua” (H., Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 566 s).

²⁹ Ivi, p. 424.

³⁰ A tal proposito Arendt afferma: “Tale attrazione, tetragona ai rovesci e ai continui mutamenti di programma, preannunciava già una caratteristica dei successivi movimenti totalitari, che avrebbero potuto rimanere nel vago per quanto concerneva gli scopi concreti e cambiare di giorno in giorno la linea seguita senza disgustare i loro seguaci. Quel che teneva uniti i membri dei pan-movimenti era più uno stato d’animo generale che un obiettivo chiaramente definito.” [...] “I movimenti totalitari, ciascuno a modo suo, hanno fatto del loro meglio per sbarazzarsi dei programmi che specificavano dei punti concreti e che essi avevano ereditato dalle fasi di sviluppo precedenti, non totalitarie” (H., Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 314, 448). Sul tema si vedano anche le pp. 339, 360, 431, 449 e 547.

³¹ Ivi, cit., p. LXIX.

³² La stessa logica fu adottata per il sistema concentrazionario: “I delinquenti non appartengono propriamente ai *Lager* [...] Se essi costituiscono una categoria permanente fra gli internati, si tratta di una concessione dello stato totalitario ai pregiudizi della società, che in tal modo può più facilmente abituarsi all’esistenza dei campi. Al fine, poi, di mantenere intatto il sistema, è essenziale, finché c’è una procedura penale nel paese, che i criminali vengano internati soltanto al completamento della pena, cioè quando hanno diritto a riottenere la libertà. In nessun caso il *Lager* deve diventare un luogo di pena calcolabile per reati ben definiti” (H., Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 613).

istituzioni distruggerebbe sicuramente il movimento e con esso la speranza della futura conquista del globo.³³

È dunque chiaro che la stabilizzazione in una forma di governo determinata e fissa sancirebbe la fine del movimento totalitario che invece trae la sua linfa vitale proprio dal suo esser incessantemente in marcia: “il governo totalitario è solo in quanto si mantiene in costante movimento.”³⁴ Ma cosa ha a che fare la delineazione di queste caratteristiche del pensiero ideologico, e il suo riferirsi al movimento, con l’attività del pensiero puro, così come viene inteso dalla Arendt? Astraendo da questo discorso i caratteri basilari del movimento totalitario e del pensiero ideologico, si può affermare che essi siano caratterizzati:

1. dal moto perpetuo che tiene in marcia il movimento e che rappresenta l’oggetto stesso dell’ideologia;
2. dalla mancanza di un programma e di un fine prestabilito dalla quale scaturisce la loro imprevedibilità;
3. da un’assoluta libertà alla quale consegue una pressoché totale assenza di limiti.

Prendendo ora in considerazione l’attività del pensiero, appare evidente una certa familiarità con le caratteristiche sopra elencate. Si potrebbe persino mostrare un particolare tipo di isomorfismo tra i due pensieri. Questi ultimi possono essere considerati come quelli che, nel linguaggio della chimica, vengono definiti enantiomeri, ovvero entità molecolari che sono tra loro speculari, ma non sovrapponibili. Essi cioè presentano la caratteristica della chiralità, termine che deriva dal greco *chèir* (mano) e che indica l’impossibilità della sovrapposizione alla propria immagine speculare (come per l’appunto avviene con le mani). La terminologia chimica ci è utile per chiarire quel capovolgimento, di cui si parlerà in seguito, che è conseguente alla specularità tra i due pensieri che si sta tentando qui di delineare.

La prima caratteristica che mostra la specularità sopra annunciata è la necessità del movimento continuo, del “moto perpetuo” appunto, è una peculiarità anche del pensiero così come viene descritto da Arendt non solo nell’opera dedicata al fenomeno totalitario, ma anche in opere ad essa successive. Per descrivere l’attività del pensiero puro Arendt decide di servirsi di quello che lei stessa definisce un modello; adotterà Socrate come figura paradigmatica di tale attività.³⁵ Socrate, com’è risaputo, non scrisse nulla. Arendt fa perciò riferimento ai dialoghi socratici di Platone che, notoriamente, si contraddistinguono per il fatto di essere, nella maggior parte dei casi, aporetici: essi non conducono cioè a nessun risultato,

³³ Ivi, cit., p. 538.

³⁴ H., Arendt, *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione*, in Id., *Archivio Arendt 2 1950-1954*, cit., p. 115.

³⁵ Scrive Arendt: “Questo sarà il modello da cui prenderemo spunto, un uomo che ha pensato senza tuttavia diventare un filosofo, un cittadino tra i cittadini, che non ha fatto nulla, che non ha preteso nulla, salvo ciò che ogni cittadino deve o dovrebbe pretendere. Avrete già indovinato che si tratta di Socrate – e spero che nessuno vorrà mettere in dubbio la bontà della mia scelta sotto il profilo storico” (H., Arendt, *Il pensiero e le considerazioni morali*, in Id., *Responsabilità e giudizio*, tr. it. di Davide Tarizzo, Torino 2004, p. 146).

non danno una soluzione e il discorso non giunge mai ad una conclusione stabilita una volta per tutte, ma rimane aperto e in continuo movimento. Raggiungere un risultato significherebbe infatti contraddire, in un certo senso, la stessa attività del pensiero che si caratterizza proprio per la continua messa in discussione di tutto e, di conseguenza, per il suo essere sempre in movimento.³⁶ La stessa metafora utilizzata dalla Arendt per descrivere l'attività del pensiero è indicativa di tale caratteristica. L'occupazione di pensare, afferma infatti Arendt, «somiglia alla tela di Penelope: ogni mattina viene disfatto ciò che era stato finito la notte precedente».³⁷

Sembrerebbe dunque che anche l'attività del pensiero si autoalimenti attraverso il suo moto perpetuo che, analogamente al movimento totalitario, è l'elemento che la mantiene in vita. In secondo luogo, anche la mancanza di un fine prestabilito accorcerebbe, per così dire, la distanza che separa il pensiero puro da quello totalitario. Lo scopo dell'attività del pensiero, infatti, non è quello di pervenire ad una conoscenza, non è il raggiungimento di una verità: essa è appunto un'attività che non si prefigge scopo alcuno.³⁸ Da queste considerazioni deriva che l'attività del pensiero non conosce limiti, se non quelli posti dalla vita quotidiana: poiché è un'attività che si svolge essenzialmente in solitudine, essa viene interrotta quando si è immersi negli affari quotidiani, nelle attività che, necessariamente e momentaneamente, sospendono il dialogo silenzioso tra me e me. Anche stavolta quindi si può rinvenire una 'fratellanza' dei due pensieri nella comune assenza di scopi e limiti e nella loro conseguente imprevedibilità. L'esser strutturalmente, geneticamente affini del pensiero critico-filosofico e di quello totalitario si rende, a mio avviso, sorprendentemente manifesto quando Arendt prende in considerazione le tre massime del senso comune³⁹ delineate da Kant ne *La critica del giudizio*.⁴⁰ Queste tre massime rappresentano, infatti, tre diverse modalità di pensare: 1. pensare da sé; 2. pensare mettendosi al posto degli altri; 3. pensare in modo da essere sempre d'accordo con se stesso.

³⁶ Si legge in proposito ne *La vita della mente*: "Ciò che in primo luogo colpisce nei dialoghi socratici di Platone è che sono tutti aporetici. L'argomentazione o non porta in nessun luogo o ruota in cerchio su sé stessa. [...] Nessuno dei *logoi*, gli argomenti, sta mai fermo al suo posto: essi si muovono in modo circolare" (H., Arendt, *La vita della mente*, tr. it. di Giorgio Zanetti, Bologna 2009, p. 263). Arendt specifica qui che l'argomentazione si muove in maniera circolare. Anche in questo caso si potrebbe trovare un riscontro con il ragionamento logico: la logica dialettica potrebbe infatti essere rappresentata attraverso l'immagine di una spirale in cui gli elementi successivi contengono al loro interno quelli precedenti e il loro movimento sarebbe perciò di tipo circolare.

³⁷ Ivi, p. 172. Nella prospettiva della specularità qui individuata, la metafora della "tela di Penelope" potrebbe essere accostata alle affermazioni arendtiane relative al condizionamento causato dai nazisti nella coscienza dei tedeschi e nella loro percezione della realtà: "[...] essi percepiscono la realtà non più come la somma totale di fatti duri e inevitabili, bensì come un agglomerato di eventi e parole in costante mutamento, nel quale *oggi può esser vero ciò che domani è già falso*" [corsivo mio] (H., Arendt, *Ritorno in Germania*, tr. it. di Pierpaolo Ciccarelli, Roma 1996, p. 30).

³⁸ È doveroso chiarire però che, benché l'attività del pensiero non si prefigga il raggiungimento di una conoscenza o della verità, essa non è un'attività sterile. Dall'attività del pensiero si ottiene quello che Arendt definisce come "sottoprodotto dell'effetto liberatorio del pensiero": il giudizio (H., Arendt, *Il pensiero e le considerazioni morali*, in Id., *Responsabilità e giudizio*, cit., p. 163).

Analizzando singolarmente queste tre massime si chiarirà in che senso esse siano speculari al pensiero totalitario. Esamineremo di seguito la prima e la terza massima, lasciando per ultima la seconda. La prima prescrive di “pensare da sé” e stabilisce quindi la libertà del pensiero da qualsiasi fattore o condizionamento esterno. Nel pensiero totalitario avviene qualcosa di analogo: esso non tiene conto di nient’altro all’infuori di se stesso, la sua stabilità dipende dall’isolare il mondo fittizio, che esso ha creato, dalla realtà e da qualsiasi tipo di esperienza. Le strategie volte alla realizzazione di tale separazione del pensiero dalla realtà si basano sulla messa in atto del ragionamento logico che, secondo Arendt, permea la struttura dei regimi totalitari⁴¹.

La terza massima prescrive invece di “pensare in modo da essere sempre d’accordo con se stessi”. La specularità con il pensiero totalitario è, in questo caso, manifesta: alla base del ragionamento logico che, come precedentemente chiarito, permea la struttura dei regimi totalitari, vi è proprio la necessità di non contraddire se stessi: «La forza coercitiva della logicità sembra avere qui la sua fonte; deriva dal nostro timore di contraddirci.»⁴²

³⁹ Sulla trattazione arendtiana del senso comune kantiano si veda B., Assy, *Coltivare sentimenti pubblici. La struttura pubblica della Vita della mente di Arendt*, in Id., *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, pp. 131-149.

⁴⁰ L’interesse di Arendt per la terza critica kantiana diverge, nella metodologia d’analisi e negli intenti, rispetto alla sua ricezione tradizionale. Arendt, infatti, interpreta l’opera kantiana non già per l’importanza che essa riveste dal punto di vista della filosofia estetica, ma per quella che la filosofa ritiene che essa abbia sul piano strettamente politico. Nelle lezioni tenute alla New school for social Research di New York nel 1970 e pubblicate postume nel 1982, Arendt compie infatti una traslazione dal piano estetico a quello politico, facendo del giudizio estetico kantiano il modello di ogni giudizio e in particolare di quello politico. Sul tema si veda *Teoria del giudizio politico*, tr. it. di Pier Paolo Portinaro, Genova 2005. Osserva in proposito Francesco Fistetti: “Ma è dalla terza *Critica* che Arendt è attratta per due ragioni: non solo perché in essa, come scrive in una lettera a Jaspers, «si cela la vera filosofia politica di Kant, non nella *Critica della ragion pratica*», ma soprattutto perché il «giudizio riflettente», ove si tratta di cogliere l’individuale senza la possibilità di disporre di un concetto o categoria (come avviene nel «giudizio determinante»), è lo stesso tipo di giudizio (*Urteilkraft*) che interviene nella sfera politica.” F., Fistetti, *Immaginazione e ragione politica. Totalitarismo e democrazia*, in Id., *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, Genova 2007, p. 56. Bisogna inoltre evidenziare che l’interpretazione arendtiana della *Critica del giudizio* e, in particolare, l’identificazione del giudizio riflettente con quello politico è possibile proprio per via dell’assenza, nel primo, di qualsiasi determinazione concettuale. Questo aspetto, infatti, consente ad Arendt di sottrarre dalla sua formulazione del “giudizio politico” qualsivoglia implicazione logica. Sul tema si veda: S., Forti, *Sul «giudizio riflettente kantiano»: Arendt e Lyotard a confronto*, in Id., *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, Napoli 1993, pp. 117-137. Sull’influenza kantiana nel pensiero di Hannah Arendt si veda M., L., Genzano, *Hannah Arendt interprete di Immanuel Kant*, in *Dialegethai* 2009 (ISSN 1128-5478), disponibile su <https://mondodomani.org/dialegethai/mlg01.htm>.

⁴¹ In riferimento a tali strategie Arendt afferma: “Esse ordinano i fatti in un meccanismo assolutamente logico che parte da una premessa accettata in modo assiomatico, deducendone ogni altra cosa; procedono così con una coerenza che non esiste affatto nel regno della realtà. [...] Una volta stabilita la premessa, il punto di partenza, in pensiero ideologico rifiuta gli insegnamenti della realtà.” (H., Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 645s.)

⁴² H., Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 647.

Individuare la specularità tra la seconda massima del senso comune e il pensiero totalitario risulta essere meno agevole rispetto alle due precedentemente delineate e potrebbe portare a degli equivoci. In primo luogo è doveroso chiarire che parlare di “specularità” implica, oltre alla cooriginarietà dei due pensieri, il fatto che essi siano – come in uno specchio – identici, ma in forma invertita, capovolta e quindi, in un certo senso, perversa. L’individuazione di questa specularità (accennata mediante la metafora chimica) non deve dunque dar luogo a dei fraintendimenti: com’è stato precedentemente chiarito, l’esser speculare dei due pensieri genera un capovolgimento in virtù del quale la massima del senso comune che prescrive di “pensare mettendosi al posto degli altri” viene sovvertita, e perciò radicalmente stravolta, rispetto all’originaria intenzione kantiana⁴³ dando luogo quindi ad una sua grottesca pantomima. La seconda massima invita, come precedentemente annunciato, a “pensare mettendosi al posto degli altri”. Si potrebbe affermare che anche per quanto riguarda il pensiero totalitario vi sia un “mettersi al posto degli altri”. Tuttavia esso sarebbe qualcosa di funzionale, strumentale e strategico rispetto agli intenti del regime. Quest’ultimo si serve del ragionamento logico, della logicità per la sua capacità di previsione poiché, data una certa premessa, le conseguenze sono sempre calcolabili. Dunque anche il comportamento degli individui deve essere in qualche modo calcolabile e prevedibile: “mettersi al posto degli altri” significa qui, osservare il comportamento di soggetti isolati ed estraniati al fine di poterne prevedere le re-azioni, poiché la possibilità dell’azione vera e propria è sempre negata. Inoltre, l’uso della spaventosa combinazione di ideologia e terrore⁴⁴ serve al regime proprio per “indurre a”, per ottenere cioè causalmente e meccanicamente una determinata risposta comportamentale da parte dei soggetti sottomessi. Ideologia e terrore sono, in tal senso, i mezzi

⁴³ Queste considerazioni richiamano, inevitabilmente, a quello che potremmo definire, per così dire, “l’autoinganno” di Eichmann. Egli, infatti, sosteneva di aver obbedito alle leggi e giustificava questa “obbedienza cieca” appellandosi all’imperativo categorico kantiano. In questa «versione ad uso privato» dell’imperativo kantiano si rinviene la medesima distorsione delle originarie intenzioni del filosofo. Tale distorsione dà luogo quindi a un imperativo categorico “snaturato” rispetto alla sua autentica essenza. Afferma Arendt: “[...] tutto ciò che restava dello spirito kantiano era che l’uomo deve fare qualcosa di più che obbedire alla legge, deve andare al di là della semplice obbedienza e identificare la propria volontà col principio che sta dietro la legge – la fonte da cui la legge è scaturita. Nella filosofia di Kant questa fonte era la ragione pratica; per Eichmann, era la volontà del Führer.” (H., Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, tr. It di P. Bernardini, Milano 1992, pp. 143 s.). L’accostamento arendtiano del comportamento di Eichmann alla filosofia kantiana si rivela, nella nostra prospettiva, meramente ironico. Al riguardo, l’interpretazione di Simona Forti sembra invece lasciare intendere che, nell’analisi arendtiana, ci sia qualcosa di più del semplice sarcasmo. Si veda: S., Forti, *La doppia eredità di una provocazione*, in Id., *Sulla normalità del male*, Milano 2014, pp. 23-29, disponibile su: www.istitutodegasperi-emilia-romagna.it/pdf-mail/182-13062014a3.pdf. Un’analisi accorta dell’ironia arendtiana ci viene inoltre fornita da Marisa Forcina: “Va notato, ancora, che *ironicamente* va inteso non nel senso di *comicamente* o per *umoristicamente*, bensì nell’accezione kierkegaardiana, secondo cui l’ironia è ridimensionamento dell’oggetto. In tal senso il «fatto», l’uomo Eichmann, con la sua evidente superficialità, il suo apparire «ordinario» e «mediocre», con il «suo linguaggio dominato da clichés», produce l’effetto, per chi lo guarda da un altro piano, di «una sorta di macabra commedia».” (M., Forcina, *Ironia contro metafisica*, in Id., *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, pp. 90 s.)

⁴⁴ Sulla questione del terrore si veda: A., Cavarero, *Terrore*, in Id., *Il novecento di Hannah Arendt. Un lessico politico*, a cura di Olivia Guaraldo, Verona 2008, pp. 117-126.

funzionali al raggiungimento degli obiettivi del regime; primo fra tutti l'annullamento della spontaneità negli individui e la possibilità di una loro azione libera o, detto in termini arendtiani, la possibilità di un "nuovo inizio"⁴⁵. Questa tesi sembra peraltro avvalorata dalle affermazioni arendtiane immediatamente successive alle riflessioni sul ragionamento logico e sulla sua capacità di creare una coerenza inesistente nella realtà:

La comprensione ha luogo perché l'intelletto imita, logicamente o dialetticamente, le leggi dei movimenti «scientificamente» accertati e con l'imitazione si inserisce in essi.⁴⁶

Il fatto che l'intelletto "imiti" significa che, in un certo senso, esso fa suo il ragionamento logico, dunque l'individuo si illude di essere l'autore reale delle proprie azioni, non rendendosi conto che esse sono invece indotte. Strettamente connesse a questo discorso sono le riflessioni arendtiane relative al tentativo dei regimi totalitari di eliminare la spontaneità negli individui.⁴⁷ I luoghi deputati al raggiungimento di tale obiettivo sono i campi⁴⁸ di concentramento e di sterminio che Arendt considera come "la vera istituzione centrale del potere totalitario"⁴⁹; in essi gli individui vengono ridotti a quelli che Arendt definisce "fasci di reazioni". Significativo, al riguardo, è il fatto che la filosofa istituisca un'analogia tra ciò che avviene nei lager e l'esperimento, condotto dal fisiologo russo Ivan Pavlov, volto alla dimostrazione dei suoi studi sul riflesso condizionato:

I lager servono, oltre che a sterminare e a degradare gli individui, a compiere l'orrendo esperimento di eliminare, in condizioni scientificamente controllate, la spontaneità stessa come espressione del comportamento umano e di trasformare l'uomo in un oggetto, in qualcosa che neppure gli animali sono; perché il cane di Pavlov che, com'è noto, era ammaestrato a mangiare, non quando aveva fame, ma quando suonava una campana, era un animale perverso.⁵⁰

Il risultato dell'esperimento di Pavlov è la creazione di quello che Arendt chiama, a ragione, "animale perverso". Il rovesciamento della natura del cane comporta perciò la creazione di una sorta di surrogato animale; analogamente, nei lager, si

⁴⁵ Sulla "categoria" arendtiana di «nuovo inizio» e quella di «natalità» ad essa connessa si vedano rispettivamente L., Daddabbo, *Inizi. Foucault e Arendt*, Milano 2003 e C., Esposito, *Ripensare la nascita. La traccia di Hannah Arendt*, in Id., *Il pensare – Rivista di filosofia*, Anno VI, n. 6, 2017, disponibile su www.ilpensare.net/wp-content/uploads/2018/02/il-pensare-2017-Esposito.pdf

⁴⁶ H., Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 645.

⁴⁷ Afferma Arendt: "Il dominio totalitario, invece, mira a distruggerla, ad eliminare la spontaneità umana in genere, e non si accontenta affatto di una sua riduzione, per quanto tirannica" (H., Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 555).

⁴⁸ Sul tema si veda F., Sessi, *Campo*, in Id., *Il novecento di Hannah Arendt. Un lessico politico*, pp. 25-40.

⁴⁹ H., Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 600.

⁵⁰ Ibidem.

ha la creazione di un nuovo “tipo” umano⁵¹, che tuttavia conserva ben poco delle caratteristiche umane⁵². Ancora più eloquentemente Arendt afferma:

Allora non rimangono che sinistre marionette con volti umani, che si comportano tutte come il cane dell’esperimento di Pavlov, che reagiscono tutte con perfetta regolarità anche quando vanno incontro alla propria morte, e che si limitano a reagire. [...] Il cane di Pavlov, l’esemplare umano ridotto alle reazioni più elementari, eliminabile o sostituibile in qualsiasi momento con altri fasci di reazioni che si comportano in modo identico, è il cittadino modello di uno stato totalitario, un cittadino che può essere prodotto solo imperfettamente fuori dei campi.⁵³

Arendt riassume il processo che porta alla distruzione della spontaneità umana, ma più in generale della persona umana nel suo insieme, in tre momenti⁵⁴: il primo corrisponde all’uccisione del soggetto di diritto (*giuridical person*) che è nell’uomo; il secondo è l’uccisione della personalità morale e nell’ultimo momento avviene l’eliminazione della peculiare identità, dell’individualità e dell’unicità umane. La soppressione dell’individualità e dell’unicità umane suscita, per Arendt, un orrore superiore rispetto allo sdegno provato dalla persona giuridica e da quella morale. Questo orrore – sostiene Arendt – porta a compiere delle generalizzazioni e a sostenere che “infondo tutti gli uomini indistintamente sono bestie.”⁵⁵ In seguito a queste riflessioni Arendt afferma:

In verità, l’esperienza dei campi di concentramento dimostra che gli uomini possono essere trasformati in esemplari dell’animale umano, e che la «natura» è «umana»

⁵¹ Nonostante Arendt descriva i lager come i luoghi deputati alla creazione di un nuovo “tipo umano”, nel suo ‘paradigma’ del totalitarismo non compare mai la categoria di “biopolitica”. Al riguardo si veda il breve saggio di R. Esposito, *Totalitarismo o biopolitica*, in Id., *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, pp. 153-161. Si veda inoltre: G., Agamben, *Auschwitz. L’archivio e il testimone*, in Id., *Homo sacer*, Macerata 2018, pp. 759-881.

⁵² Nella sezione del testo dedicata ai campi di concentramento si legge in proposito: “Si tratta di fabbricare qualcosa che non esiste, cioè un tipo umano simile agli animali, la cui unica «libertà» consisterebbe nel «preservare la specie». E ancora: “La riduzione dell’uomo a un fascio di reazioni lo separa, con la stessa radicalità di una malattia mentale, da tutto ciò che in lui è personalità o carattere” (H., Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 599, 604).

⁵³ Ivi, pp. 623s. Straordinariamente affine a questa descrizione di Arendt è quella che dei “detenuti” dei lager ci offre Primo Levi nel celebre libro *Se questo è un uomo*. I prigionieri vengono “accompagnati” al lavoro con il sottofondo di canzoni popolari tedesche: “Quando questa musica suona, noi sappiamo che i compagni, fuori nella nebbia, partono in marcia come automi; le loro anime sono morte e la musica li spinge, come il vento le foglie secche, e si sostituisce alla loro volontà. Non c’è più volontà: ogni pulsazione diventa un passo, una contrazione riflessa dei muscoli sfatti. I tedeschi sono riusciti a questo. Sono diecimila, e sono una sola grigia macchia; sono esattamente determinati; non pensano e non vogliono, camminano.” P., Levi, *Se questo è un uomo*, Torino 1958, p. 53.

⁵⁴ Sul tema si veda anche: C., Vallè, *Hannah Arendt. Socrate e la questione del totalitarismo*, pp. 98 ss.

⁵⁵ H., Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 622 s.

soltanto nella misura in cui schiude all'uomo la possibilità di diventare qualcosa di estremamente innaturale, cioè un uomo.⁵⁶

Queste affermazioni sono direttamente connesse a quanto precedentemente affermato circa l'analogia posta da Arendt tra l'«esperimento» dei campi di concentramento e quello condotto da Pavlov. Tuttavia esse si rendono intelleggibili solo se prendiamo in esame lo stesso luogo del testo, nell'edizione inglese, che non ci sembra ben restituito dalla traduzione italiana:

Actually the experience of the concentration camps does show that human beings can be transformed into specimens of the human animal, and that *man's "nature"* is *only* "human" insofar as it opens up to man the possibility of becoming something highly unnatural, that is, a man⁵⁷. [corsivo mio]

Il contatto con la realtà dei campi di concentramento dimostra, secondo Arendt, che gli uomini possono essere trasformanti in quelli che qui vengono definiti come «esemplari dell'animale umano». È importante sottolineare che qui Arendt parla degli uomini in generale e si riferisce, presumibilmente, sia alle «vittime» dei campi che ai loro «carnefici». L'esperienza dei campi cioè, trasformerebbe in «bestie» gli uni e gli altri in maniera indistinta: «Rousset ha quindi ragione quando sostiene che la verità è che «vittima e carnefice sono ugualmente ignobili; la lezione dei campi è la fraternità dell'abiezione.»⁵⁸. Trasformare gli uomini in «esemplari dell'animale umano» significa ridurli alla loro mera istintualità, ridurli per l'appunto a «fasci di reazioni», creare quel «tipo» umano capace di compiere (o di non compiere) qualsiasi azione al solo scopo di rimanere in vita.⁵⁹

Ad essere problematica è la seconda parte dell'enunciato poiché nell'edizione italiana leggiamo: «la «natura» è «umana» soltanto nella misura in cui [...]» là dove, se si resta fedeli al testo inglese, avremmo dovuto leggere: «la natura umana è solo umana nella misura in cui [...]». Quella che qui sembra una sottigliezza potrebbe invece modificare il senso delle affermazioni arendtiane e, di conseguenza, travisarne le intenzioni. Arendt sostiene che la natura umana è soltanto umana (e quindi non qualcosa di diverso dall'umano, il bestiale per l'appunto) «soltanto nella misura in cui dischiude all'uomo la possibilità di diventare qualcosa di estremamente innaturale, cioè un uomo». Queste affermazioni potrebbero sembrare, in apparenza, paradossali poiché qui Arendt sostiene che l'uomo sia in sé qualcosa di «estremamente innaturale», ma allo stesso tempo è questo suo «essere innaturale» a conferirgli la qualità di uomo. Ma in che senso allora dobbiamo intendere quest'affermazione arendtiana? Innaturale

⁵⁶ Ivi, p. 623.

⁵⁷ H., Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, cit., p. 455.

⁵⁸ H., Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 620.

⁵⁹ La distanza tra le vittime e i carnefici dei campi di concentramento appare, per certi aspetti, assai breve: «[...] questi crimini mostruosi avvengono in un mondo spettrale, peraltro materializzatesi, in un mondo privo di quella struttura di conseguenze e responsabilità senza la quale la realtà rimane per noi una massa di dati incomprensibili; di modo che alla fine né il torturatore né il torturato, e ancor meno l'estraneo, possono rendersi conto che quanto sta accadendo è qualcosa più che un gioco crudele o un sogno assurdo» (H., Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 610).

è, per definizione, ciò che non è conforme alle leggi della natura; dunque in riferimento a quanto precedentemente affermato, la legge suprema a cui “gli esemplari dell’animale umano” obbediscono è quella che promuove la sopravvivenza, lo spirito di autoconservazione. Innaturale diviene dunque ciò che tiene a bada questo istinto, non sopprimendolo del tutto ma, dove necessario, lo subordina ad altre necessità che, nelle circostanze dell’internamento in un campo di sterminio, potrebbero essere quelle dell’amicizia, della solidarietà verso gli altri internati ecc. Si tratta perciò di tutte quelle qualità, quei valori umani, quelle regole di condotta che ci vengono impartite a partire dall’infanzia e che, per questo motivo, sono innaturali, sono cioè state create per porre un freno a quella naturalità, altrettanto estrema, che potrebbe sconfinare nell’animalità, nella bestialità. Si potrebbe dunque supporre che la Arendt si riferisca qui anche (ma non solo) alla moralità. Ma sappiamo bene, e i Lager ne sono la prova provata, che essa non è sufficiente a impedire che l’uomo compia il male, anche nella sua forma più estrema e radicale:

In quel momento, fu come se la morale, nell’istante del suo totale collasso in una vecchia nazione altamente civilizzata, si rivelasse per ciò che essa è secondo l’etimo della parola, ossia un insieme di *mores*, di costumi e maniere, che può tranquillamente essere sostituito da un altro, così come si cambiano le buone maniere a tavola.⁶⁰

Neppure la morale dunque è capace di porre un freno all’uomo e di impedirgli di compiere il male. Nelle opere successive al testo sulle origini del totalitarismo, Arendt, dopo aver assistito al processo del criminale nazista, Adolf Eichmann⁶¹, e dopo aver formulato la sua tesi sul “male banale”⁶², troverà un antidoto contro il male: il pensiero, la facoltà umana di esaminare tutto ciò che ci accade intorno e dalla quale scaturisce un’altra facoltà umana: il giudizio. Ora, l’ipotesi qui sviluppata, che postula la coappartenenza del pensiero totalitario con il pensiero critico, rende problematico l’intero impianto dell’opera di Arendt ma, soprattutto, fa sorgere necessariamente il seguente quesito: esiste un pensiero che non sia in sé totalitario? Abbiamo motivo di credere che non sia possibile dare una risposta univoca a tale quesito, ed è Arendt stessa a fornirci gli elementi teorici che ci consentono di sostenere questa tesi.

§3. Le “colpe” della filosofia

Nel precedente paragrafo è stato affermato che la formulazione della prima massima del senso comune – che prescrive di “pensare da sé” – stabilisce l’autonomia del pensiero rispetto ai condizionamenti derivanti dall’esterno. Tuttavia, bisogna tener conto di alcune affermazioni arendtiane inerenti per

⁶⁰ H., Arendt, *La responsabilità personale sotto la dittatura*, in Id., *Responsabilità e giudizio*, p. 36.

⁶¹ Sul tema si veda S., Forti, *Un processo esemplare*, in Id., *Sulla normalità del male*, pp.7-21.

⁶² Sulla originale formulazione arendtiana e sulle polemiche da essa suscitate si veda T., White, *What did Hannah Arendt really mean by the banality of evil?*, Aprile 2018, disponibile su: <https://aeon.co/ideas/what-did-hannah-arendt-really-mean-by-the-banality-of-evil>

l'appunto il pensiero, presenti nella premessa all'opera *Tra passato e futuro*, dove si legge che:

[...] il pensiero stesso nasc[e] da fatti dell'esperienza viva e de[ve] rimanervi legato come agli unici segni indicatori validi per la propria ispirazione⁶³.

Questo enunciato sembrerebbe smentire palesemente le affermazioni precedenti circa l'indipendenza del pensiero rispetto ai condizionamenti esterni. Tuttavia il problema rimane aperto se poniamo in connessione queste affermazioni con quanto pronunciato da Arendt quando, nel discorso per gli ottant'anni del suo maestro, afferma che con Heidegger "il pensiero è tornato a diventare vivo"⁶⁴. Com'è noto, nel 1933, Heidegger aderì al nazismo e la recente scoperta dei cosiddetti *Quaderni neri* attesta addirittura la presenza in lui di convinzioni antisemite. L'adesione di Heidegger al nazismo e, più in generale, il fenomeno dell'allineamento da parte degli intellettuali tedeschi, rappresenta un evento decisivo per Arendt, non solo dal punto di vista strettamente biografico, ma anche e soprattutto per la sua attività di pensatrice⁶⁵. Gli avvenimenti degli anni '30, infatti, porteranno Arendt a distanziarsi progressivamente dalla filosofia fino ad arrivare a rifiutare l'attribuzione del ruolo di 'filosofa' preferendo definirsi una "teorica della politica". Queste considerazioni di carattere generale conducono, necessariamente, alla discussione di un tema che, a mio avviso, è centrale nell'opera arendtiana, ovvero il rapporto tra pensiero e politica, e alla delineazione di quelle che vengono qui definite come "colpe" della filosofia⁶⁶. Secondo Arendt, infatti, "[...] esiste una tensione vitale tra filosofia e politica. Vi è cioè una tensione tra l'uomo come essere che pensa e l'uomo come essere che agisce [...]"⁶⁷. Perciò il rapporto di tensione, il dissidio tra filosofia e politica corrisponde in sostanza al rapporto, anch'esso sempre teso e problematico, tra teoria e prassi. Per comprendere questa relazione di tensione permanente dovremo però volgere lo sguardo all'origine di questo dissidio, della frattura che si è creata tra filosofia e politica. Partiamo dunque dalle stesse affermazioni arendtiane in proposito:

⁶³ H., Arendt, *Tra passato e futuro*, tr. it. di Tania Gargiulo, Milano 1991, p. 38

⁶⁴ H., Arendt, *Heidegger compie ottant'anni*, in Id., *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Roma 1998, cit., p. 65.

⁶⁵ Al riguardo C. Vallée afferma: "[...] l'adesione di Heidegger al nazismo va oltre la delusione provocata da un uomo e da un filosofo, è proprio lo scacco della filosofia. Come mai Heidegger ha potuto? Non bisogna quindi disperare di ogni filosofia?" E ancora: "E che cosa significa «pensare», se la storia della Germania ci ha insegnato che non è necessario né sufficiente essere un pensatore per non comprometersi col male politico?" (C., Vallée, *Hannah Arendt. Socrate e la questione del totalitarismo*, pp. 16, 21).

⁶⁶ Sul tema si veda: H., Arendt, *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, in Id., *Archivio Arendt 2 1950-1954*.

⁶⁷ H., Arendt, H., Arendt, "Che cosa resta? Resta la lingua." *Una conversazione con Günter Gaus*, in Id., *Archivio Arendt 1 1939-1948* cit., p. 36.

L'abisso tra filosofia e politica si aprì storicamente con il processo e la condanna a morte di Socrate, che nella storia del pensiero politico giocano lo stesso ruolo di svolta del processo e della condanna di Gesù nella storia della religione.⁶⁸

La prima “colpa” della filosofia è rappresentata, per Arendt, dall’opposizione, a cui pervenne Platone, tra verità e opinione, proprio in seguito al processo e alla condanna a morte di Socrate. L’opposizione tra verità e opinione, tuttavia, è solo la prima tappa di quel percorso della filosofia platonica (ma non solo platonica) che, per Arendt, condurrà a quella che può essere considerata come la “colpa principe” della filosofia: l’eliminazione della pluralità umana. Ripercorreremo dunque, per sommi capi, le varie fasi che condussero a questo esito nefasto, a questo “divorzio” tra filosofia e politica.

Uno degli aspetti ‘traumatici’ del processo e della condanna a morte di Socrate risiede in quello che potremmo definire come il fallimento della “persuasione”, espressione che traduce il termine greco *paithein* e designa la forma di discorso specificamente politica. Socrate, infatti, non riuscì a persuadere né i giudici né i suoi concittadini della propria innocenza. In diretta connessione con il fallimento della persuasione vi è la condanna platonica della *doxa* e la sua rigida contrapposizione alla verità. Il dramma di cui Socrate fu protagonista, infatti, fu esattamente la sottomissione della sua opinione alle opinioni irresponsabili degli ateniesi ed è dal ‘trauma’ conseguente a tale dramma che Platone pervenne alla ferrea opposizione tra verità e opinione: “la conclusione più antisocratica che Platone trasse dal processo di Socrate.”⁶⁹ Perciò, conseguentemente alla morte di Socrate, Platone giunse al disprezzo per le opinioni e rivendicò la necessità di “criteri assoluti” mediante i quali poter giudicare le azioni umane e attraverso i quali i pensieri umani potessero raggiungere un certo grado di attendibilità. Dunque:

Ciò che, nella *Repubblica*, appare come un’argomentazione strettamente filosofica, è stata sollecitata da un’esperienza esclusivamente politica – il processo e la morte di Socrate – e non è stato Platone, ma Socrate, il primo filosofo ad oltrepassare la linea tracciata dalla polis per il *sophos*, l’uomo che si occupa di cose eterne, non umane e non politiche.⁷⁰

È in questo contesto che Platone elaborò quella che Arendt definisce come la sua “tirannia della verità” in cui:

non è quello che è temporalmente buono e di cui gli uomini possono essere persuasi, ma è la verità eterna, di cui gli uomini non possono essere persuasi, che deve governare la città.⁷¹

Sempre in seguito al processo di Socrate e alle sue implicazioni, Platone pervenne ad un’ulteriore distinzione; quella tra persuasione e dialettica (*dialegesthai*). Quest’ultima deve essere intesa come la forma di discorso specificamente

⁶⁸ H., Arendt, *Filosofia e politica*, “Humanitas”, n. 6, 1998, tr. it. di M. Giungati, cit., p. 946.

⁶⁹ Ivi, p. 948.

⁷⁰ Ivi, pp. 950 s.

⁷¹ Ivi, p. 951.

filosofica che si distingue dalla persuasione poiché è uno scambio che avviene tra soli due individui, mentre la persuasione implica il rivolgersi alla moltitudine. Socrate cadde dunque nell'errore di parlare ai giudici in forma dialettica, non riuscendo, per questo motivo, a persuaderli. A questo punto però, si rende manifesta la differenziazione – che per Arendt sarà fondamentale quando deciderà di adottare Socrate come modello dell'attività del pensiero – tra Platone e Socrate. Quest'ultimo, infatti, utilizzò la dialettica senza contrapporla alla persuasione ed egli non oppose neppure la verità all'opinione, come invece fece Platone. La *doxa*, l'opinione, fu intesa da Socrate come la manifestazione, nel discorso, della percezione del mondo da parte dei singoli individui. Era dunque qualcosa che si poneva, per così dire, a cavallo tra l'assoluta arbitrarietà e soggettività e la verità assoluta. Afferma Arendt:

L'assunto era che il mondo si apre per ciascun uomo in maniera diversa, a seconda della posizione che il singolo uomo occupa in esso; e che la «identità» del mondo, la sua comunanza (*Koinon* come direbbero i greci, comune a tutti) o «oggettività» (come diremo noi dal punto di vista soggettivo della filosofia moderna) risiede nel fatto che lo stesso mondo si apre a ciascuno e che, nonostante le differenze tra gli uomini e le loro posizioni nel mondo – e, conseguentemente, le loro *doxai* (opinioni) –, «io e te siamo entrambi umani».⁷²

Il passo sopracitato può essere considerato come una prima declinazione del senso comune che, come vedremo in seguito, è strettamente connesso al riconoscimento della pluralità umana.

Abbiamo visto che Socrate non oppose la *doxa* alla verità, considerandola invece come la modalità fondamentale attraverso cui gli individui esprimevano la propria verità, il modo in cui il mondo appariva loro. In questa prospettiva, appare chiaro il ruolo eminentemente politico rivestito dalla stessa *doxa* di cui Arendt sottolinea i molteplici significati. Il termine, infatti, non significa soltanto “opinione”, ma anche “splendore” e “fama”; per questa ragione essa si connette al regno della politica, alla sfera pubblica nella quale ognuno appare e si mostra agli altri. Dunque la *doxa* appartiene al regno della “pubblicità”, di ciò che appare, ed è proprio questa caratteristica – l'apparire – che contraddistingue il mondo pubblico-politico dalla sfera privata. Il ruolo svolto da Socrate nella piazza fu quello di favorire la manifestazione delle opinioni di ognuno attraverso il *dialegesthai*, la dialettica che, nelle mani di Socrate, diventò lo strumento utile non alla distruzione delle opinioni, ma alla rivelazione della *doxa* nella sua propria veridicità. Non si tratta per l'appunto di pervenire ad una verità generale, assoluta – questo non era l'intento di Socrate – ma di ‘portare alla luce’ la verità di ognuno. La maieutica socratica (quello che Platone chiamerà in seguito *dialegesthai*) diviene perciò a tutti gli effetti un'attività politica per via del coinvolgimento di più persone e per lo spazio pubblico (la piazza) in cui essa viene messa in atto. Vi è perciò una coimplicazione tra l'azione politica e il discorso e tale coimplicazione segnerà tutta l'opera arendtiana poiché essa è, a mio avviso, alla base di quella tensione tra filosofia e politica che si sta cercando qui di comprendere. La facoltà del discorso si trova inoltre in diretta connessione con la questione della pluralità umana. Il criterio, per Socrate fondamentale, attraverso il quale ognuno deve esprimere la propria opinione, risiede in quello

⁷² Ivi, p. 953.

che verrà successivamente definito da Aristotele come principio di non contraddizione. La Arendt fa riferimento in particolare ad un enunciato socratico presente nel dialogo platonico *Gorgia* che recita: “[...] è meglio essere in disaccordo con il mondo intero, piuttosto che, essendo uno, essere in disaccordo con me stesso.”⁷³ In che modo quest’affermazione si ricollegli alla questione della pluralità non è immediatamente evidente, ma tale connessione si rende manifesta nella apparente contraddittorietà dello stesso enunciato. Socrate afferma che sarebbe meglio essere in contraddizione con la moltitudine piuttosto che – essendo uno – essere in disaccordo con se stesso. Ma come è possibile che qualcosa di assolutamente unico possa entrare in contraddizione con se stesso? Evidentemente si è venuta a creare, nell’unicità della persona di Socrate, una dualità. Socrate cioè, è diventato due-in-uno. Da ciò scaturisce la paura di contraddirsi poiché ognuno di noi, nonostante sia uno, può parlare con se stesso: questa è la condizione che si verifica quando pensiamo. È proprio a partire da questa primaria condizione di dualità che ci troviamo dinnanzi alla prima, inalienabile, forma di pluralità. Questa è, per Arendt, la ragione per la quale la pluralità degli uomini non può mai essere completamente abolita. Per la stessa ragione, la fuga del filosofo dal regno degli affari umani, dunque dalla pluralità, risulta essere una mera illusione: “persino se vivessi completamente solo con me stesso, finché resto in vita, vivo in una condizione di pluralità”⁷⁴. Questo essere “due-in-uno” è già indice della pluralità umana. Gli uomini, cioè, non soltanto esistono al plurale, ma posseggono in sé il segno di questa stessa pluralità⁷⁵. Il paradosso insito nella condizione del filosofo è costituito dal fatto che, nel suo tentativo di sfuggire alla condizione della pluralità umana, egli si ritrova consegnato ad essa nel modo più radicale possibile poiché egli fugge da quella sola possibilità di rendersi nuovamente “uno” che è data appunto dall’associarsi con gli altri. Ciò che le affermazioni socratiche lasciano intendere è che “vivere insieme agli altri comincia con il vivere insieme a se stesso.”⁷⁶ Condizione essenziale per poter vivere con se stessi è, come abbiamo visto, non entrare in contraddizione con l’altro me con cui ho a che fare. Proprio in riferimento all’enunciato socratico che sostiene che sia meglio essere in disaccordo col mondo intero piuttosto che con se stesso, Arendt afferma:

L’etica, non meno che la logica, ha la propria origine in quest’affermazione perché, nel senso più generale, la coscienza si basa sul fatto che io posso essere in accordo o in disaccordo con me stesso, e ciò significa che io appaio non soltanto agli altri, ma anche a me stesso.⁷⁷

⁷³ Platone, *Gorgia*, 482c.

⁷⁴ H., Arendt, *Filosofia e politica*, p. 959.

⁷⁵ Al riguardo, Bethania Assy parla, giustamente, di “pluralità ontologica arendtiana”. B., Assy, *Coltivare sentimenti pubblici. La struttura pubblica della vita della Vita della mente di Arendt*, cit., p. 133.

⁷⁶ H., Arendt, *Filosofia e politica*, p. 960.

⁷⁷ *Ibidem*.

Quest'affermazione arendtiana risulta essere centrale per il nostro discorso: Arendt mette in luce la comune origine di etica e logica nella "paura della contraddizione" e questa stessa paura è una regola fondamentale del pensiero⁷⁸. Alla luce di queste riflessioni, la "cooriginarietà" di cui si discuteva nel precedente paragrafo si rende, se non del tutto evidente, perlomeno più comprensibile. Abbiamo visto, infatti, che la struttura dei regimi totalitari è permeata dal ragionamento logico alla base del quale vi è per l'appunto la necessità di non contraddire se stessi. La forza coercitiva della logicità ha cioè, per Arendt, la sua fonte proprio nel nostro timore di contraddirci. Per "cooriginarietà" deve dunque intendersi questa uguaglianza, identità nell'origine di 'oggetti' (etica, totalitarismo e pensiero) che sembrano tra loro sconnessi o, addirittura, in un rapporto di opposizione.

Torniamo però sulla questione della tensione tra filosofia e politica e sul suo legame con la pluralità dalla quale sono sorte queste riflessioni. Arendt sostiene che il rapporto tra filosofia e politica sia esemplificato chiaramente nel mito della caverna di Platone che rappresenterebbe l'atteggiamento del filosofo nei confronti della polis. Tale allegoria si dispiega, per Arendt, in tre fasi ognuna delle quali costituisce una svolta segnalata, non a caso, dall'azione del "voltarsi" compiuta dal futuro filosofo. Gli abitanti della caverna platonica si trovano incatenati e immobilizzati in maniera tale che essi possano vedere solo ciò che sta dinnanzi a loro (le immagini delle loro opinioni, il modo in cui le cose appaiono ad essi). La prima "svolta" avviene proprio all'interno della caverna: liberatosi dai vincoli che lo immobilizzavano, il futuro filosofo si volta e vede il fuoco artificiale che proietta le ombre delle cose sulla sola parete visibile ai suoi compagni ancora incatenati. Arendt sottolinea il fatto che Platone si serve esclusivamente di metafore tratte dalla vista e dalla percezione visiva ricollegando questa preferenza al fatto che l'espressione greca *doxa*, a differenza del nostro termine "opinione", contiene in sé la connotazione del visibile. Non pago della visione del fuoco, il filosofo si gira nuovamente trovando l'uscita della caverna. Fuori da essa ha modo di vedere le idee – le essenze eterne delle cose finite – illuminate dal sole, l'idea delle idee, "che mette colui che la contempla in grado di vedere e le idee in grado di risplendere"⁷⁹. È in questo momento che, per Arendt, comincia la tragedia del filosofo:

Essendo ancora un mortale, egli non fa parte di quel mondo e non può rimanervi, ma deve tornare alla caverna come alla sua casa terrena, e tuttavia nella caverna egli non può più sentirsi a casa propria.⁸⁰

Arendt mette in evidenza il fatto che ogni svolta è contrassegnata dalla perdita, da parte del filosofo, del senso di orientamento. Il primo momento di "smarrimento" si verifica quando il filosofo, appena liberatosi, si volta verso il fuoco e – essendo

⁷⁸ Afferma Arendt: "La paura della contraddizione è la paura della scissione, del non rimanere più uno e questo è il motivo per cui il principio di contraddizione ha potuto diventare una regola fondamentale del pensiero" (H., Arendt, *Filosofia e politica*, p. 959).

⁷⁹ Ivi, p. 968.

⁸⁰ Ibidem.

abituato a guardare solo le ombre proiettate nella parete – viene abbagliato dalla luce emanata da questo. Questa sensazione verrà intensificata dalla vista della luce del sole, all'esterno della caverna. Ma la cosa peggiore – afferma Arendt – è la perdita dell'orientamento che si verifica quando il filosofo, che si era adattato alla luce del sole, deve ritornare nell'oscurità della caverna. La situazione di spaesamento in cui il filosofo si viene a trovare al momento del suo rientro nella caverna è emblematica poiché spiega per quale motivo i filosofi non sappiano “ciò che è bene per loro” e come essi si siano estraniati dagli affari umani. La perdita dell'orientamento da parte del filosofo nel momento in cui egli ridiscende nella caverna corrisponde, per Arendt, alla perdita di quello che chiamiamo senso comune. Conseguenza di tale perdita è il pericolo a cui il filosofo inevitabilmente si espone quando, tornato dai suoi vecchi compagni, non è più in grado di orientarsi in quel mondo comune a tutti e i suoi pensieri contraddicono quello stesso senso comune del mondo.

Nell'allegoria della caverna, come precedentemente chiarito, Platone si serve essenzialmente di metafore visive. Arendt sostiene che l'aspetto sconcertante del mito è rappresentato dal fatto che le parole che designano l'attività umana – pensiero e azione (*lexis* e *praxis*) – siano del tutto assenti. Tenendo conto dell'identità tra discorso e pensiero (entrambe designate con l'espressione *logos*) nella cultura greca, si comprende in che modo la coimplicazione tra azione e discorso, di cui si è parlato in precedenza, sia alla base della tensione tra filosofia e politica. L'unica occupazione degli abitanti della caverna è guardare le ombre nella parete che sta di fronte a loro. Essi sono dunque descritti da Platone come uomini comuni, intenti però in quella sola attività che li accomuna con il filosofo:

[...] sono rappresentati da Platone come filosofi potenziali, che si occupano, nell'oscurità e nell'ignoranza, della stessa cosa di cui il filosofo si preoccupa nella luminosità e nella piena conoscenza.⁸¹

Il mito di Platone ha, per Arendt, lo scopo di rappresentare non il modo in cui il filosofo appare agli occhi del politico, ma come “il regno degli affari umani” appare dalla prospettiva della filosofia. Tuttavia Arendt sostiene che Platone non dice, nel mito della caverna, che cosa propriamente distingue il filosofo dagli altri uomini e che cosa lo induce a iniziare il suo percorso solitario che lo condurrà fuori dalla caverna delle illusioni. Alla fine del mito, Platone accenna ai pericoli nei quali il filosofo incorrerà una volta tornato nella caverna e dalla riflessione su questi pericoli conclude che, nonostante il filosofo non sia interessato alle vicende umane, egli deve comunque assumere la guida del governo per evitare di essere comandato da coloro che ancora vivono in uno stato di ignoranza. Platone non dice neppure quale sia il motivo per il quale il filosofo, tornato nella caverna, non riesce a persuadere i suoi vecchi compagni. Per rispondere a questi quesiti rimasti insoluti nella *Repubblica*, Arendt rivolge la sua attenzione verso altre due opere platoniche: il *Teeteto* e la *Lettera Settima*. In questi testi sono presenti delle affermazioni che, per Arendt, chiariscono il significato del mito della caverna. In particolare, si tratta di due enunciati dai quali apprendiamo l'inizio e la fine della vita del filosofo di cui Platone fornisce una sorta di “biografia” proprio attraverso il mito della caverna. Il passo del *Teeteto* a cui Arendt fa riferimento recita: “[...]”

⁸¹ Ivi, p. 969.

perché la meraviglia è ciò che il filosofo patisce maggiormente; perché non c'è altro inizio della filosofia che la meraviglia.”⁸² Mentre l'enunciato della *Lettera settima*, che si riferisce alla filosofia, è il seguente:

[...] è del tutto impossibile parlare di questa come delle altre cose che apprendiamo; piuttosto, dalla lunga familiarità con essa ... una luce si accende come da un fuoco volante.⁸³

Arendt mette in luce il comune denominatore che sta alla base di questi due enunciati: l'impossibilità d'espressione. Infatti, così come la meraviglia, dalla quale prende avvio la filosofia, viene patita, subita dal filosofo e non può essere espressa dalle parole poiché essa è troppo generale per queste, allo stesso modo è impossibile parlare della filosofia “come delle altre cose che apprendiamo”. Platone contrappone in questo modo il *thaumazein* (la meraviglia) al *doxazein* ovvero il formarsi di un'opinione su qualcosa. La meraviglia di cui parla Platone è, infatti, “meraviglia di tutto ciò che è così come è, non è mai legata ad alcuna cosa particolare”⁸⁴. Qualora questo stato di “muta meraviglia” venisse commutato in parole, allora – afferma Arendt – non fornirà definizioni, ma si tradurrà in quelle infinite variazioni che chiamiamo “le questioni ultime”. A queste non è possibile dare delle risposte scientifiche ed è proprio a questa impossibilità che si riferisce l'affermazione di Socrate “so di non sapere”. La differenza tra il filosofo e la moltitudine risiede, non nel fatto che quest'ultima non conosce il pathos della meraviglia, ma che si rifiuta di sopportarlo. Tale rifiuto si rende manifesto attraverso il *doxazein*, ovvero il crearsi un'opinione anche su questioni per le quali non è possibile avere opinioni: “La *doxa*, in altre parole, potrebbe diventare l'opposto della verità perché *doxazein* è in effetti l'opposto del *thaumazein*.”⁸⁵ Il filosofo si pone perciò al di fuori della politica poiché essa richiede proprio quella facoltà umana del discorso che è ciò che rende l'uomo un “essere politico” (*zōon politikon*). Arendt sottolinea inoltre che la meraviglia è un qualcosa che colpisce l'uomo nella sua singolarità: “ovvero né nella sua eguaglianza con tutti gli altri né nella sua assoluta distinzione da essi.”⁸⁶ Inoltre, poiché la meraviglia è una caratteristica propria della condizione umana, e la strategia adottata dalla moltitudine per uscire da essa è quella di crearsi delle opinioni, il filosofo si troverà necessariamente in conflitto con tali opinioni. Essendo l'unico a non possedere un'opinione su questioni sulle quali non è possibile averne una, il filosofo che ritorna nel regno della politica (dunque all'interno della caverna) sarà in svantaggio poiché, come già chiarito in precedenza, egli non solo non ha un'opinione da poter confrontare con le altre, ma ha oltretutto perso quel senso comune che unisce tutti in un mondo comune e che egli tratterà invece sempre in termini di “non-senso”.

⁸² Platone, *Teeteto*, 155 d.

⁸³ Platone, *Lettera settima*, 341 c.

⁸⁴ H., Arendt, *Filosofia e politica*, cit., p. 971.

⁸⁵ Ivi, p. 972.

⁸⁶ Ivi, p. 973.

La rottura tra filosofia e politica avviene nel momento in cui Platone, con l'intento di generalizzare lo *shock* iniziale della meraviglia, finisce per perdere in questo modo le intuizioni socratiche⁸⁷:

Platone propose di prolungare indefinitamente la muta meraviglia che è all'origine e alla fine della filosofia. Egli cercò di sviluppare questa muta meraviglia in uno stile di vita (il *bios theōrētikos*) che può consistere soltanto in un attimo fuggente o, per usare la metafora dello stesso Platone, la scintilla di fuoco che balena tra due pietre focaie.⁸⁸

Il tentativo platonico conduce perciò alla delineaazione della figura del filosofo che basa la sua esperienza sulla singolarità che egli ha vissuto nel momento in cui ha subito il *pathos* della meraviglia. Quest'ultima, come precedentemente chiarito, è muta, e colpisce l'uomo nella sua singolarità. È essenzialmente per questo motivo che essa si differenzia dalla solitudine in cui avviene il dialogo del pensiero; in questa solitudine neppure il filosofo può fare a meno di crearsi delle opinioni. Generalizzando il *pathos* della meraviglia e innalzandolo, per così dire, a stile di vita, Platone “distrugge la pluralità della condizione umana all'interno di sé”.⁸⁹ Siamo dunque giunti alla radice dell'eliminazione della pluralità umana ad opera della filosofia e perciò all'origine del dissidio tra filosofia e politica. Sebbene la tradizione filosofica, portatrice di questo dissidio, non è una causa diretta del fenomeno totalitario, la filosofia non è, per Arendt, del tutto innocente da questo punto di vista. In una lettera a Karl Jaspers, Arendt, in riferimento al fenomeno totalitario e al male radicale, afferma:

Ebbene, ho il sospetto che in tutto questo pasticcio la filosofia non sia innocente e monda di ogni macchia. Naturalmente, non nel senso che Hitler abbia qualcosa a che fare con Platone. [...] Direi, piuttosto, nel senso che questa filosofia occidentale non ha mai avuto un concetto puro della realtà politica, e non poteva averne uno. Poiché essa ha parlato dell'uomo costretta dalla necessità, e ha trattato della pluralità solo incidentalmente.⁹⁰

Il limite, la colpa della filosofia è stata dunque quella di aver trattato della pluralità solo incidentalmente. Alla luce di queste riflessioni, si rendono intellegibili anche alcune annotazioni – che apparivano inizialmente enigmatiche ed ermetiche – presenti nei *Quaderni*:

⁸⁷ La figura di Socrate assume, in questo contesto, una connotazione paradossale. Come sottolinea Catherine Vallée: “Ora, vi è un evidente paradosso nel fare di Socrate colui che concilia e riconcilia (contro Platone e una tradizione millenaria) il pensiero e la politica. Sorge spontanea l'obiezione: come spiegare che la città abbia condannato a morte il filosofo? Socrate, con ogni evenienza, non è solamente colui che risolve il conflitto tra filosofia e politica, è anche colui con il quale questo conflitto sorge e colui che ne fa comprendere l'origine” (C., Vallée, *Hannah Arendt. Socrate e la questione del totalitarismo*, p. 73).

⁸⁸ H., Arendt, *Filosofia e politica*, p.974.

⁸⁹ Ibidem.

⁹⁰ H., Arendt, *Hannah Arendt Karl Jaspers. Carteggio. Filosofia e politica*, tr. it. di Quirino Principe, Milano 1989, p. 105.

*Se l'uomo è il tema della filosofia, mentre **gli** uomini il soggetto della politica, allora nel totalitarismo ha luogo una vittoria della «filosofia» sulla politica – e non viceversa. È come se la vittoria definitiva della filosofia comportasse lo sterminio definitivo dei filosofi. Forse essi sono divenuti «superflui».*⁹¹

Questo passo chiarifica, e in parte radicalizza, le riflessioni precedenti. Arendt sostiene che il tema della filosofia sia l'uomo mentre il soggetto della politica sono gli uomini. L'articolo determinativo "gli" viene, non a caso, posto da Arendt in grassetto al fine di sottolineare il numero plurale dello stesso soggetto. Non bisogna trascurare neppure il fatto che, per quanto concerne la filosofia Arendt utilizza la parola "tema" piuttosto che – come fa per la politica – la parola "soggetto". Parlare di "tema" comporta il far battere l'accento sul carattere quasi 'impersonale' che l'uomo ha assunto nella prospettiva filosofica. La filosofia si occupa perciò dell'uomo nella sua singolarità ed è proprio questa singolarità che porta Arendt a porre in analogia l'esperienza filosofica con quella totalitaria, arrivando persino ad affermare che "nel totalitarismo ha luogo una vittoria della «filosofia» sulla politica". Nei regimi totalitari per Arendt "appare evidente che l'onnipotenza dell'uomo corrisponde alla superfluità degli uomini"⁹² quindi dalla convinzione che "tutto sia possibile" scaturisce il tentativo di rendere superflui, in ogni modo, gli uomini. L'onnipotenza dell'uomo è smentita, o comunque limitata dalla presenza di ogni secondo uomo che costituisce la prova vivente del fatto che non tutto sia possibile. Ancora più eloquentemente Arendt afferma:

È in primo luogo la pluralità che limita il potere degli uomini e dell'uomo. L'idea dell'onnipotenza del tutto-è-possibile conduce necessariamente alla singolarità. Di tutti i tradizionali predicati di Dio è l'onnipotenza e il «per Dio nulla è impossibile» a escludere il politeismo. Potrebbe darsi che le teorie politiche europee si siano ridotte a semplici teoremi del potere perché la filosofia europea ha preso le mosse dall'uomo e dal Dio unico.⁹³

È dunque chiaro che l'eliminazione della pluralità è il sintomo più vistoso della scissione tra filosofia e politica e il motivo per il quale Arendt individua determinate affinità tra la filosofia e l'esperienza totalitaria. Inoltre, la comune origine di logica (che sta alla base del pensiero totalitario), etica e pensiero nel principio di non contraddizione, di cui si è parlato in precedenza, conduce inevitabilmente alla delimitazione del carattere tirannico del pensiero e di quella che Arendt stessa definisce come "inclinazione al tirannico"⁹⁴ che è riscontrabile – fatta eccezione di Kant – in quasi tutti i grandi pensatori.⁹⁵ A conclusione di tali riflessioni, le parole di Arendt stessa richiamano alla domanda con la quale abbiamo concluso il precedente paragrafo:

La logica occidentale, che passa per pensiero e ragione, è tiranna *by definition*. Di fronte alle leggi immodificabili della logica non vi è nessuna libertà [...] La questione è: **esiste un pensiero che non sia tirannico?** Proprio questo è lo sforzo di Jaspers, senza che egli ne sia pienamente consapevole. La comunicazione, infatti, a

⁹¹ H., Arendt, *Quaderni e diari 1950-1973*, p. 47.

⁹² Ivi, p. 56.

⁹³ Ivi, pp. 56 s.

⁹⁴ H., Arendt, *Martin Heidegger compie ottant'anni*, p. 73.

differenza della discussione – del pensiero «avvocatorio» -, non vuole accertarsi della verità attraverso la superiorità del ragionamento.⁹⁶

Arendt sembra porre, alla fine di questo passo, una distinzione (richiamando l'opposizione platonica tra verità e *doxa*) tra il pensiero conoscitivo, volto appunto al raggiungimento di una conoscenza, di una verità, e la comunicazione. Quest'ultima rimanda, attraverso Jaspers, alla figura di Socrate e a un tipo di pensiero critico che non mira al raggiungimento di un risultato, a una verità ultima. Tuttavia, in virtù di quanto è stato affermato in questo e nel precedente paragrafo, non possiamo affermare che questo tipo di pensiero critico sia al riparo dal rischio di una 'contaminazione' totalitaria. La domanda arendtiana formulata in questo contesto, che pone in essere una radicale problematizzazione delle radici del pensiero critico-filosofico, rimane perciò in qualche modo evasa.

⁹⁵ Afferma Arendt: "Noi, che vogliamo onorare i pensatori, anche se la nostra dimora sta in mezzo al mondo, difficilmente possiamo fare a meno di notare e magari anche di trovare increscioso che Platone, come pure Heidegger, allorché si confrontarono con le vicende umane, si siano dati alla fuga davanti a tiranni e duci. Ciò non dovrebbe dipendere solo dalle rispettive circostanze storiche e ancor meno da questioni caratteriali, quanto piuttosto essere imputato a quella che i francesi chiamano una *deformation professionnelle*" (H., Arendt, *Martin Heidegger compie ottant'anni*, in Id., *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, p.73).

⁹⁶ H., Arendt, *Quaderni e diari 1950-1973*, cit., pp. 48 s.