

# PENSARE SENZA BALAUSTRAS. HANNAH ARENDT E LA TRADIZIONE

Rosalia Peluso

*Abstract*

The article analyzes the concept of “Tradition” in Hannah Arendt’s thought according to three specific interpretations. First, Arendt uses the term as a *diagnosis of the present time*, that is, as a loss of tradition denounced widely in her works as a characteristic feature of the contemporary world. A second sense of the term “Tradition” in Arendt is the *recovery or establishment of another tradition*. In this case, “Tradition” refers to an element of permanence, stability, persistence that serves to make human action durable. This is the sense of “Tradition” that can be seen, for example, in every revolution: if the beginning were not lasting, revolutionary action would be destined to be in vain or to have no consequences in the world; it could not produce effects. Finally, there is a third sense of “Tradition” in Arendt that alludes instead to *a condition of freedom*: as a matter of fact, the above-mentioned diagnosis of the present time exposes individuals to practices of freedom that are free from any tradition. More than enthusiasm, this condition of freedom to which liberation from tradition leads entails risk, disorientation, and a perhaps an even more authentic sense of responsibility. This is exactly the modern situation, effectively summed up by the expression *Denken ohne Geländer, Thinking without a banister*. This metaphor was an indication of direction, the most coherent synthesis of Arendt’s itinerary of thought, with her very personal questioning of the relationship between the autonomously judging individual conscience and Tradition.

*Keywords:* Hannah Arendt, Tradition, Thinking Without a Banister, Revolution, Judgment

## 1. *Preambolo*

Tradizione ha nei testi arendtiani una plurivalenza e pertanto una sua intrinseca problematicità. In primo luogo, è una *diagnosi del tempo presente*, cioè è la perdita di tradizione di cui si parla ad esempio nella Premessa di *Tra passato e futuro*, vale a dire in quella raccolta di “esercizi politici”, uno dei quali ricade proprio sull’idea di

tradizione, subito recepito in Italia da Nicola Chiaromonte sul primo numero di «Tempo presente». Sul tema sono tuttavia da vedere anche alcuni contenuti della parte della *Vita della mente* dedicata a *Pensare*, nonché il confronto con Walter Benjamin che aveva intuito un rapporto con la tradizione molto vicino alla sensibilità arendtiana, all'idea cioè che le catastrofi politiche del Novecento abbiano portato a compimento un'evidenza lungamente preparata: vale a dire il fatto che il filo della tradizione si fosse da tempo spezzato e che dunque risultasse impossibile continuare a pensare il tempo storico come un *continuum*, secondo le coordinate di una temporalità vuota, omogenea e uniforme. Illuminante infine anche l'uso che se ne fa nel confronto di Arendt con Marx, tutto impostato sul rapporto continuità/rottura della tradizione.

Un'ulteriore e interessante ricorrenza del termine tradizione in Arendt si trova in alcuni contesti che alludono al *recupero* o alla *istituzione di un'altra tradizione*: è questo ad esempio il rimando che viene fatto nell'ultimo capitolo del libro *Sulla rivoluzione*, che si intitola *La tradizione rivoluzionaria e il suo tesoro perduto*: “tradizione” in questo contesto rinvia a un elemento di permanenza, di stabilità, di persistenza che serve a rendere durevole l'azione umana, cioè l'inizio contenuto in ogni rivoluzione, altrimenti destinata a vanificarsi o a non avere conseguenze nel mondo, impossibilitata a produrre effetti.

C'è infine un ultimo impiego di tradizione in Arendt che allude invece ad una *condizione di libertà*, al fatto cioè che la diagnosi del tempo presente esponga gli individui a pratiche di libertà svincolate da ogni tradizione. È opportuno richiamare a questo proposito il confronto con il programma del § 6 di *Essere e tempo* dedicato ad illustrare il programma di *Destruktion*, distruzione o destrutturazione della tradizione<sup>1</sup>: è quel che ad esempio Arendt ricorda delle lezioni heideggeriane in quel discusso tributo a Heidegger per i suoi 80 anni<sup>2</sup>. La condizione di libertà che scaturisce dalla liberazione dalla

<sup>1</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927) [nuova edizione italiana a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2001, pp. 33-40 (§ 6: *Il compito di una distruzione della storia dell'ontologia*)].

<sup>2</sup> Cito il testo *Martin Heidegger ha ottant'anni*, apparso nel 1969 sulla rivista «Merkur», da *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, tr. it. di C. Tatasciore, intr. di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1992, pp. 253-266. Ricordando la fama che, durante gli anni Venti, accompagnava Heidegger ancor prima della

tradizione, più che ebbrezza, comporta rischio, disorientamento, spaesatezza e un senso forse ancora più autentico di responsabilità: è esattamente tale situazione moderna a trovarsi condensata nella formula *Denken ohne Geländer*, *Thinking without a banister*, Pensare senza balastra, che dà il titolo a un recente volume di scritti arendtiani. In questo volume, in una testimonianza autobiografica, si scopre che la metafora era, se non un titolo segreto, l'indicazione di rotta, la sintesi più coerente dell'itinerario di pensiero arendtiano, con il suo personalissimo interrogare il rapporto tra la coscienza individuale, autonomamente giudicante, e la tradizione.

## 2. *Pensare senza balastra*

Nel novembre 1972 viene organizzata dalla Toronto Society for the Study of Social and Political Thought, con il patrocinio della York University e dal Canada Council, una conferenza sull'opera di Hannah Arendt. La filosofa, piuttosto che relegarsi nel ruolo di ospite d'onore, preferisce partecipare attivamente al dibattito animato, tra gli altri, da Hans Jonas, Mary McCarthy e Hans Morgenthau. Ne viene fuori un interessante montaggio di autobiografia intellettuale: in quegli anni Arendt aveva da poco espresso le sue posizioni sull'uso politico della violenza (1969), riecheggiavano ancora i termini della controversia intorno al libro sulla *Banalità del male* (1963) e alcune distinzioni operanti nella *Condizione umana* (1958) e in *Sulla rivoluzione* (1963). Il convegno cade durante gli anni della riflessione sulla vita contemplativa: in uno dei passaggi del dibattito, Arendt infatti ammette che sta scrivendo un secondo tempo della "condizione

pubblicazione di *Essere e tempo*, presso quanti erano «al corrente della rottura della tradizione e dei "tempi bui" che erano iniziati», Arendt scrive: «La voce che li attirava verso il libero docente a Friburgo e un po' più tardi a Marburgo [qui, nel 1924 avvenne il loro incontro], diceva che c'era uno che faceva le cose che Husserl aveva proclamato, uno che sapeva che non si trattava di questioni accademiche, ma delle domande degli uomini che pensano, e non solo da ieri o da oggi, ma da sempre, e che riscopriva il passato, proprio perché per lui il filo della tradizione si era spezzato. [...] La fama lo diceva in un modo semplicissimo: il pensiero è tornato ad essere vivente, si ridà voce ai tesori della cultura del passato ritenuti estinti e così risulta che essi esprimono cose completamente diverse da quelle che, per differenza, si credeva esprimessero. C'è uno che insegna, forse si può imparare il pensiero» (ivi, p. 255).

umana”. Nel libro del '58 ammette di aver trascurato un aspetto: ha sostenuto che la *vita activa* non va pensata a partire dalla *vita contemplativa*, e dunque a partire dal primato che a essa si attribuisce a partire dalla sistemazione platonico-aristotelica della filosofia; eppure, sostiene, non ha abbastanza problematizzato la nozione di vita contemplativa. Quella attiva si specifica in una pluralità di modalità, delle quali Arendt prende in considerazione in modo particolare il lavoro, l'opera e l'azione – quest'ultima in qualità di attività politica per antonomasia. Allo stesso modo, in quelli che sarebbero stati gli ultimi anni di vita, le pare sempre più rilevante insistere sulla complessità intrinseca della vita contemplativa, sulle sue attività del pensare, volere e giudicare.

I luoghi più interessanti di questo documento cui è stato attribuito il titolo di *Hannah Arendt on Hannah Arendt* sono tuttavia altri, a partire un richiamo all'esistenza di una “altra tradizione” che costituirebbe l'humus teorico della pensatrice<sup>3</sup>. È in modo particolare C.B. Macpherson, professore emerito di economia politica all'Università di Toronto, a interrogare Arendt sulla sua relazione alla tradizione. Egli sostiene infatti che Arendt abbia rigettato la tradizione politica di Hobbes e Rousseau per abbracciare invece un'altra tradizione politica che mette insieme Montesquieu e i Padri Fondatori. Si pronuncia scettico sulla possibilità di negare un filo conduttore tra il pensiero di Hobbes e quello dei *Founding Fathers*, dal momento che è operante per tutti loro uno specifico modello umano: «l'individuo calcolante impegnato a massimizzare i suoi profitti», ovvero il borghese. Interrogata a proposito del rigetto o meno di questo modello umano, socio-politico ancor prima che antropologico, Arendt risponde che rinnegare l'esistenza del borghese, come figura caratteristica della società e della politica contemporanea, sarebbe assurdo. Chiede tuttavia di parlare a proposito di quella “altra tradizione” citata da Macpherson e dice:

Vorrei parlare del modello umano in quest'altra tradizione. La tradizione di Montesquieu da lei menzionata potrebbe essere fatta risalire a Machiavelli, Montaigne e oltre. Tutti loro hanno saccheggiato gli archivi dell'antichità

<sup>3</sup> H. ARENDT, *Hannah Arendt on Hannah Arendt*, in EAD., *Thinking without a Banister. Essays in Understanding 1953-1975*, ed. and intr. by J. Kohn, Schocken Books, New York 2018, pp. 443-475.

con il preciso scopo di trovarvi un differente modello umano. Un umano che non è il borghese, ma il cittadino. Questa distinzione tra *le citoyen* e *le bourgeois* era operante per tutto il diciottesimo secolo; divenne il principale modo di discutere e pensare a proposito di queste questioni durante la Rivoluzione francese e rimase operativo fino al 1848<sup>4</sup>.

Dalla risposta si apprendono due cose significative: l'esistenza dell'"altra tradizione" arendtiana, chiaramente una tradizione politica, mette insieme, nella modernità, i nomi di Machiavelli, Montaigne e Montesquieu, accomunati da un comune interesse nei confronti dell'antichità, che viene "saccheggiana" o – direbbe Benjamin – "spazzolata contropelo", allo scopo di far emergere un modello umano alternativo rispetto alla tradizione hobbesiano-rousseauviana. A questo proposito andrebbero rievocate le pagine delle *Origini del totalitarismo*, nella parte sull'imperialismo, dedicate a Hobbes "filosofo della borghesia"<sup>5</sup>. Ancora, l'opera del '51 si rivela determinante per intendere l'opposizione introdotta da Arendt nella sua risposta tra *citoyen* e *bourgeois*, cittadino e borghese. Qui troviamo entrambe le figure così definite: *bourgeois* è «l'individuo che giudicava e usava le istituzioni pubbliche in base ai suoi interessi privati», mentre *citoyen* è «il cittadino responsabile che si preoccupava degli affari pubblici in quanto affari di tutti»<sup>6</sup>. La specifica lotta tra le due figure, che segna il XIX secolo e che vede chiaramente la sconfitta del "cittadino",

<sup>4</sup> Ivi, p. 467 (qui e di seguito la traduzione è mia).

<sup>5</sup> H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism* (1951, 1958<sup>2</sup>) [tr. it. di A. Guadagnin, *Le origini del totalitarismo*, intr. di A. Martinelli, con un saggio di S. Forti, Einaudi, Torino 2004, pp. 193-199].

<sup>6</sup> Ivi, p. 465. Su questa differenza così determinante nella riflessione arendtiana va richiamato il giudizio di Kant, il quale, definiva *citoyen* come «cittadino dello Stato» e il *bourgeois* come il «cittadino della città»: cfr. I. KANT, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793) [tr. it. di F. Gonnelli, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, in ID., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bar 2004, pp. 123-161: 142]. Del lungo confronto arendtiano con Kant vanno almeno ricordati: H. ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, tr. it. di P.P. Portinaro, *Teoria del giudizio politico*, il melangolo, Genova 2005, e una serie di annotazioni dell'agosto 1957 che si leggono in EAD., *Denktagebuch. 1950 bis 1973* [ed. it. a cura di C. Marazia, *Quaderni e diari. 1950-1973*, Neri Pozza Editore, Vicenza 2007, pp. 478-492].

l'“eroe politico” di Arendt, si gioca tutta sulla metamorfosi privatistica o personalistica, utilitaristica dello spazio pubblico.

L'“altra tradizione” arendtiana si specifica allora secondo due coordinate: essa intrattiene un rapporto specifico con il mondo antico, il mondo greco-romano in modo particolare, come dimostrano gli autori menzionati da Arendt, e delinea un tipo politico umano completamente differente rispetto al borghese: quello del cittadino.

Il recupero dell'antichità costituisce un tratto specifico della rivolta moderna contro l'assolutismo che Arendt vede operante in modo particolare nelle grandi rivoluzioni moderne: la “citazione” della romanità è presente sia nella Rivoluzione americana sia in quella francese. «Io sento – continua Arendt – lo stesso bisogno di antichità dei grandi rivoluzionari del diciottesimo secolo»<sup>7</sup>. Su questo recupero citazionistico del passato insiste in modo particolare il libro *Sulla rivoluzione* ma andrebbe visto, a proposito, anche il modello benjaminiano di “citazionismo” storico, così come è analizzato da Arendt nel saggio per Benjamin, in modo particolare nell'ultima parte che cade sotto il titolo, poetico e fiabesco, di “pescatore di perle”<sup>8</sup>.

Arendt ha sempre intrattenuto un rapporto diretto con l'antichità, certamente per una speciale predilezione per la cultura antica, per quella greca ancor più che per quella romana. Ma il ritorno teorico-politico dell'antico è da lei giustificato come necessità di formarsi sugli stessi classici che gli autori moderni dell'“altra tradizione” hanno consultato. Ciò allo scopo, continua nella conversazione del '72, di recuperare «un modello per un nuovo ambito della politica»

<sup>7</sup> H. ARENDT, *Hannah Arendt on Hannah Arendt*, cit., p. 468.

<sup>8</sup> Cfr. EAD., *On Revolution*, Penguin Books, London 1963 [tr. it. di M. Magrini, *Sulla rivoluzione*, intr. di R. Zorzi, Einaudi, Torino 2006]. Per la ricostruzione dei rapporti tra Arendt e Benjamin si veda *Arendt und Benjamin. Texte, Briefe, Dokumente*, hrsg. von D. Schöttker, E. Wizisla, Suhrkamp, Frankfurt am Mein 2006 [tr. it. di C. Badocco, H. ARENDT, W. BENJAMIN, *L'angelo della storia. Testi, lettere, documenti*, Giuntina, Firenze 2017], e H. ARENDT, *Walter Benjamin. 1892-1940*, in EAD., *Men in Dark Times*, Harcourt Brace & Co., San Diego-New York-London 1968, pp. 153-206. Di questo saggio arendtiano sono disponibili in italiano diverse traduzioni: H. ARENDT, *Walter Benjamin: l'omino gobbo e il pescatore di perle*, in EAD., *Il futuro alle spalle*, il Mulino, Bologna 1981, pp. 43-103; H. ARENDT, *Walter Benjamin 1892-1940* [tr. it. di M. De Franceschi, a cura di F. Ferrari, SE, Milano 2004].

che i suoi autori hanno chiamato «repubblica», assunto nel significato romano di *res publica* e che nel suo lessico diviene “sfera” o “spazio” pubblico<sup>9</sup>. A questo tipo politico corrisponde il modello umano del cittadino.

Un altro interessante elemento per la definizione di “altra tradizione” emerge dal dialogo con Hans Morgenthau, che le chiede: «Chi sei? Una conservatrice? Una liberale?». Arendt risponde con una serie di dinieghi: né conservatrice, né liberale, né socialista, né comunista. Principalmente emerge che il suo anticonformismo – il carattere che in sostanza la rende estranea alle principali correnti politiche del suo tempo – si struttura come incapacità o libera volontà di appartenere ad un gruppo. Per inciso ricorda che in tutta la sua vita è appartenuta una sola volta ad un gruppo, a quello sionista, in anni in cui la battaglia del *citoyen* contro il “barbaro” – come dice Heinrich Blücher nella loro corrispondenza – andava combattuta non in quanto “essere umano” ma in quanto “ebrea”<sup>10</sup>.

Questa idiosincrasia per i gruppi si coniuga tuttavia con una grande ammirazione da parte di Arendt per le cosiddette forme di democrazia spontanea – non uso il termine “spontaneismo” perché potrebbe generare una serie di equivoci, come ci ricorda la triste “storia degli effetti” di Rosa Luxemburg e del presunto luxemburghismo<sup>11</sup>. Ancora nello scritto in questione Arendt sostiene di avere una sentimentale, «romantica simpatia per il sistema consiliare, finora mai sperimentato»<sup>12</sup>; mai sperimentato fino in fondo, diremmo: i “consigli” sono per Arendt un elemento politico costante, che emerge in ogni rivoluzione moderna, da quella americana a quella ungherese del '56. Il sistema consiliare esprime una volontà politica, ancor prima di una intelligenza politica – ma Arendt non nega che sia presente nei “consigli” un forte elemento organizzativo, a dispetto di quanto dicano i detrattori del cosiddetto spontaneismo.

<sup>9</sup> H. ARENDT, *Hannah Arendt on Hannah Arendt*, cit., p. 468.

<sup>10</sup> Cfr. *ivi*, pp. 470-71 e *Within Four Walls. The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher 1936-1968*, ed. by L. Kohler [tr. by P. Costantine, Harcourt Inc., New York/San Diego/London 2000, pp. 84-86]. La lettera porta la data del 15 luglio 1946.

<sup>11</sup> Per questi argomenti si veda H. ARENDT, *Rosa Luxemburg. 1871-1919*, a cura di R. Peluso, Mimesis, Milano, in stampa.

<sup>12</sup> EAD., *Hannah Arendt on Hannah Arendt*, cit., p. 465.

Essi, «de comuni, i consigli, i *Räte*, i soviet», sono «organi popolari» «d'azione» ma anche «d'ordine»<sup>13</sup>. Forme di un'esperienza politica «che si costruisce a partire dalla base, in modo che si possa veramente dire *potestas in populo*, vale a dire che il potere viene dal basso e non dall'alto»<sup>14</sup>.

Recupero dell'antichità, elogio del cittadino e della repubblica, idiosincrasia per i gruppi, democrazia consiliare: a questi elementi finora emersi si aggiunge la metafora del “pensare senza balaustra”, che idealmente chiude le riflessioni sull'esistenza di un’“altra” o “nascosta” tradizione arendtiana. La formula esprime uno specifico rapporto con la tradizione e i suoi effetti nella coscienza individuale. Arendt stessa ne parla nel dialogo con Mary McCarthy, che aveva fatto riferimento ad una formula utilizzata da Stan Spyros Draenos, docente al tempo della York University e analista politico. La formula è «groundless thinking», pensare sradicato, incapace di affondare radici in una terra, cioè in una tradizione. Così Arendt risponde:

Ho una metafora non proprio male, che non ho mai espressa ma che ho tenuto per me. La chiamo: *thinking without a banister*, pensare senza balaustra. In tedesco *Denken ohne Geländer*. Cioè, quando si sale e scende per le scale ci si può reggere alla balaustra per non cadere. Ma noi abbiamo perso questa balaustra. [...] Quanto alla questione che la tradizione è spezzata, il filo di Arianna è stato tagliato...bene, non è proprio una novità come l'ho fatta sembrare. È stato Tocqueville, dopo tutto, a dire che “da quando il passato ha cessato di gettare la sua luce sul futuro, la mente umana vaga nell'oscurità”. Questa è una situazione che risale alla metà del diciannovesimo secolo e, dal punto di vista di Tocqueville, è interamente vera. Ho sempre pensato che si inizi a pensare come se nessuno avesse mai pensato prima, e poi si comincia ad imparare da qualcun altro<sup>15</sup>.

Questa citazione, conclusiva e riassuntiva, fa emergere molto bene la plurivalenza problematica dell'uso di tradizione in Arendt: da un lato “pensare senza balaustra” è la *diagnosi del tempo presente*, vale dire quell'andare su e giù per le scale della storia senza potersi reggere al sostegno di una tradizione che ci eviti di precipitare, ovvero di essere incerti, approssimativi o imprecisi nei nostri giudizi. Se esiste

<sup>13</sup> EAD., *Sulla rivoluzione*, cit., p. 296.

<sup>14</sup> EAD., *Hannah Arendt on Hannah Arendt*, cit., p. 465.

<sup>15</sup> Ivi, p. 473.

una caratteristica della condizione moderna, essa risiede nell'essere condannati a pensare e agire senza l'appoggio di una tradizione. Dall'altro la metafora è espressione di una *condizione di libertà* strutturale al pensiero: pensare significa ogni volta farlo come se nessuno mai avesse pensato prima, cioè, come suggerisce il *Selbstdenken* lessinghiano-kantiano, pensare a partire da se stessi<sup>16</sup>. Prima ci si coltiva nella propria autonomia di pensiero e di giudizio, prima cioè si libera la mente dalle scorie del dogmatismo, diceva Kant, ovvero dai pregiudizi, dalle superstizioni, dai tutorati mentali, dai servaggi psicologici<sup>17</sup>. Soltanto allora, soltanto dopo che abbiamo spazzato da soli le stanze della nostra ragione, possiamo cominciare ad imparare da altri. Allora abbiamo bisogno di costruirci un'"altra tradizione", vale a dire, come è più spesso ripetuto nei confronti arendtiani con Kant, andare in cerca di "esempi" che ci hanno preceduti nel pensare come pensiamo noi<sup>18</sup>. O ancora, com'è detto nel saggio sulla *Crisi della cultura*, nel sapersi scegliere le proprie amicizie intellettuali, nel passato come nel presente. L'"altra tradizione" di Arendt andrebbe pensata anche come una comunità di amici, non trascurando il dato, decisamente rilevante per lei, che l'amicizia sia l'unico affetto privato in grado di resistere alla luce del pubblico. Una comunità di amici, ma tutti attivi nello spazio pubblico, cioè destinati a riconoscersi nello spazio pubblico in cui ciascuno di essi è entrato autonomamente<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Su Lessing si veda il discorso pronunciato da Arendt nel 1959, quando le fu attribuito dalla città di Amburgo il Premio Lessing: H. ARENDT, *On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing*, in EAD., *Men in Dark Times*, cit., pp. 3-31 [ed. it. a cura di L. Boella, *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006].

<sup>17</sup> Cfr. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft* (1790) [ed. it. a cura di L. Amoroso, *Critica della capacità di giudizio*, BUR, Milano 1995], § 40, dove Kant specifica la "funzione negativa" dell'Illuminismo (*Aufklärung*) come emancipazione da stati di incantamento del mondo.

<sup>18</sup> Sull'uso degli "esempi" nell'attività di giudicare si veda in particolare il seminario *Immaginazione* in H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico*, cit., pp. 119-127.

<sup>19</sup> Cfr. H. ARENDT, *The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance*, in EAD., *Between Past and Future*, 1961, 1968<sup>2</sup> [tr. it. di T. Gargiulo, *Tra passato e futuro*, intr. di A. Dal Lago, Garzanti, Milano 2001, pp. 256-289].

### 3. *La diagnosi del tempo presente*

Nel primo numero di «Tempo presente» – siamo nell’anno della rivoluzione ungherese del ’56 – Chiaromonte, nel suo contributo inaugurale alla vita della Rivista intitolato *La situazione di massa e i valori nobili*, si riferisce al saggio arendtiano *Tradition and the Modern Age*, apparso su «Partisan Review» nel 1954 e ristampato da Arendt in *Between Past and Future*<sup>20</sup>: quest’ultimo sarebbe da definire il libro delle “crisi”, dal momento che tutti gli “esercizi politici” su tradizione, autorità, storia, libertà, cultura, istruzione, sono tesi a far emergere lo stato lacunoso in cui giacciono questi concetti nel mondo contemporaneo, la loro facilmente diagnosticabile situazione di crisi.

Un approccio rilevante nell’ermeneutica arendtiana della crisi è la connessione stabilita tra inizio e fine per la loro condivisa capacità di far emergere i concetti e le categorie nella loro purezza: altrettanto puri sono i concetti nel loro stadio finale, quanto lo sono nei loro inizi: «Le operazioni di capovolgimento con cui la tradizione finisce portano alla luce il principio»<sup>21</sup>. Si potrebbe dire che per Arendt i momenti di crisi e di crollo portino alla luce un’evidenza che invece i tempi di affermazione, gli apogei, tengono invece in una condizione di latenza. È esattamente quanto accade con la «realtà della tradizione», della quale, scrive la pensatrice, l’umanità sembra essere stata consapevole soltanto quando i romani istituirono la loro tradizione radicandola nel mondo culturale greco, o quando i romantici acquisirono una nuova consapevolezza della tradizione e la glorificarono<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Cfr. N. CHIAROMONTE, *La situazione di massa e i valori nobili*, in «Tempo presente», I, 1/1956, pp. 23-36, e H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, cit., pp. 41-69: *La tradizione e l’età moderna*. Su Arendt e Chiaromonte si veda P. CARLUCCI, *Intellettuali nel Novecento: il confronto di Nicola Chiaromonte con Hannah Arendt*, in «Ricerche di storia politica», 1/2011, pp. 3-28, e diffusamente C. PANIZZA, *Nicola Chiaromonte. Una biografia*, Donzelli Editore, Roma 2017. La presenza di Chiaromonte è presente anche nel carteggio tra Arendt e McCarthy: *Tra amiche. La corrispondenza tra Hannah Arendt e Mary McCarthy 1949-1975*, Sellerio, Palermo 2008.

<sup>21</sup> H. ARENDT, *La tradizione e l’età moderna*, cit., p. 63.

<sup>22</sup> Ivi, p. 51.

Tornando a Chiaromonte, l'intellettuale italiano inserisce le riflessioni arendtiane in un contesto di critica ai contenuti del libro *La ribellione delle masse* di Ortega y Gasset e al rapporto che, da Marx in poi, si è instaurato tra l'intellettuale e la massa: se Marx con il suo *animal laborans* si fa assertore della tesi che dalla «caverna» – dalla condizione di servaggio della situazione umana originaria descritta da Platone nel celebre mito della *Repubblica* – «si uscirà [...] tutti insieme, o non si uscirà affatto», Chiaromonte rivendica un principio differente: vale a dire che «dalla caverna, non si esce in massa, ma solo uno per uno», ovvero, fuor di metafora, che

questo punto di riferimento: la situazione di coscienza dell'individuo, bisogna cercarlo partendo dall'esperienza soggettiva. Nessuna inchiesta sociologica può darcelo. Dobbiamo affidarci alla certezza intuitiva che, se l'esperienza di uno non è l'esperienza di tutti, essa ne è però parte integrante<sup>23</sup>.

A tal proposito mostra di condividere l'opinione di Arendt secondo la quale Marx avrebbe interrotto la continuità della tradizione filosofico-politica occidentale iniziata con Platone e Aristotele; condivide altresì che con Marx abbia fatto comparsa nella scena politica il primato della necessità sulla libertà, come sostenuto più volte da Arendt nei suoi confronti con il pensatore di Treviri. Chiaromonte chiude il suo richiamo a Arendt sostenendo:

Hannah Arendt ha ragione nel dire che, rovesciando radicalmente il rapporto classico tra il pensiero e l'azione come egli ha fatto, Marx ha segnato la fine di una tradizione, annunciando una crisi che ancora dura e che è, in primo luogo, la crisi della cultura e dei “valori nobili” nel mondo contemporaneo<sup>24</sup>.

Il saggio arendtiano dedicato alla *Tradizione e l'età moderna* che, si ricordi, è presentato da Arendt come uno degli “esercizi politici” di cui si compone il volume *Tra passato e futuro*, ha l'obiettivo principale di determinare la posizione di Marx nei confronti della tradizione. La tradizione qui menzionata è principalmente quella filosofico-politica che ha avuto inizio con Platone e Aristotele – si badi: è la stessa

<sup>23</sup> N. CHIAROMONTE, *La situazione di massa e i valori nobili*, cit., p. 28.

<sup>24</sup> Ivi, p. 26.

che dà contemporaneamente inizio alla tradizione metafisica occidentale – e che trova in Marx il suo compimento, il suo superamento, il suo rovesciamento addirittura, scrive Arendt, la sua «morte».

La filosofia politica non può non rilevare la posizione del filosofo nei riguardi della politica: la sua tradizione cominciò quando, dopo aver abbandonato la politica, i filosofi tornarono ad occuparsene per imporre il proprio criterio nelle faccende umane. La fine venne quando i filosofi volsero le spalle alla filosofia per realizzarla nella politica<sup>25</sup>.

La funzione di rottura che Marx avrebbe esercitato sulla tradizione, nonché le conseguenze che questa rottura hanno prodotto nella modernità e ancor di più nell'epoca contemporanea, sono analizzate nel dettaglio anche in altri scritti arendtiani, confluiti poi sotto il titolo di *Karl Marx e la tradizione politica occidentale*<sup>26</sup>. Gli attacchi più rivelanti sono da Arendt circoscritti ad alcune tesi fondamentali del pensiero marxiano, come quella sulla violenza “levatrice della storia” e delle rivoluzioni come acceleratori storici. Tuttavia, dal suo punto vista, sia politico che antropologico, l'attacco principale sarebbe provenuto dal rovesciamento della figura antropologica della tradizione occidentale, quella che da Aristotele in poi era stata definita la “vita razionale” (*zōon logon echon*), radicate sul principio della libertà, in una nuova figura che è l'*animal laborans*, retta dal principio della necessità.

Eppure, si verifica con Marx e con gli altri cosiddetti “maestri del sospetto” – Kierkegaard e Nietzsche – così come più tardi accade anche con Heidegger, che il tentativo di “rovesciare” la tradizione si infrange contro il limite di dover continuare a usare lessico e categorie tradizionali per esprimere il “nuovo pensiero”. Tutti questi sforzi rendono pertanto quanto mai ambivalente la posizione dei ribelli della filosofia contro la tradizione.

Un aspetto determinante, tuttavia, su cui è opportuno riflettere è contenuto nella seconda parte del saggio sulla *Tradizione*, là dove Arendt legge la sua “crisi” come una contemporanea crisi dell'auto-

<sup>25</sup> H. ARENDT, *La tradizione e l'età moderna*, in EAD., *Tra passato e futuro*, cit., p. 41.

<sup>26</sup> EAD., *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought* [tr. it. di S. Forti, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, con un saggio critico di A. Cavarero, Raffaello Cortina Editore, Milano 2016].

rità: a essa, la più indefinibile delle categorie politiche, come ci ricordano le riflessioni *Sulla violenza*, è dedicato in *Tra passato e futuro* è dedicato un altro “esercizio di pensiero”<sup>27</sup>. In tutti questi contesti, la crisi della tradizione, esperita contemporaneamente anche come crisi dell’autorità, è posta in relazione ai totalitarismi<sup>28</sup>. Più che i colpi di martello con cui i filosofi hanno demolito la tradizione precedente, la mente di Arendt è attratta da un evento reale, da un evento cioè sottoposto alla fragile legge della “verità di fatto”<sup>29</sup>: il “fatto” irrevocabile che alla tradizione dell’Occidente abbiano posto concretamente fine solo i regimi totalitari. Essi, infatti, più che le proposizioni marxiane, sono state in grado di produrre quel salto al di fuori di un tracciato etico, giuridico, politico e in un’ultima istanza filosofico, la cui ampiezza impedisce da allora di pensare la tradizione in termini di continuità.

La fine di una tradizione non significa necessariamente che le concezioni tradizionali non esercitino più una presa sullo spirito degli uomini. Al contrario, a volte sembra che nozioni e categorie consunte esercitino un potere via via più tirannico nella misura in cui perdono forza vitale e il ricordo del loro punto di partenza si affievolisce; anzi talvolta possono rivelare la loro potenza di coercizione addirittura dopo la fine di quella tradizione, quando gli uomini non vi si ribellano neppure più. Questa sembra almeno la morale più ovvia del filosofare affannoso e formalista del XX secolo, succeduto alle sfide lanciate da Kierkegaard, Marx e Nietzsche contro i presupposti fondamentali della religione, della teoria politica e della metafisica tradizionale. Tuttavia, né il periodo posteriore, nel XX secolo, né quello della vera e propria sfida alla tradizione, nel secolo precedente, costituirono le cause

<sup>27</sup> EAD., *On Violence* (1969), in EAD., *Crises of the Republic*, Harcourt Brace & Co., San Diego-New York-London 1972, pp. 103-198 [tr. it. *Sulla violenza*, a cura di S. D’Amico, Ugo Guanda Editore, Milano 2017].

<sup>28</sup> Si vedano su questo punto anche alcuni scritti arendtiani degli anni Quaranta, nei quali è stabilita l’assoluta estraneità dei regimi totalitari, e del nazionalsocialismo in modo particolare, ad ogni tradizione: *Archivio Arendt*. 1. 1930-1948, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2001.

<sup>29</sup> Sull’impiego di questa formulazione leibniziana in qualità di criterio di validazione delle verità storiche si veda H. ARENDT, *Truth and Politics*, in EAD., *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, second edition, The Viking Press, New York 1968, pp. 227-264 [tr. it. *Verità e politica*, seguito da *La conquista dello spazio e la statura dell’uomo*, a cura di V. Sorrentino, Bollati Boringhieri, Torino 1995].

autentiche della frattura nella nostra storia. Quest'ultima si verificò in seguito alle caotiche perplessità di massa suscitate dalla politica e alle opinioni di massa dominanti nella sfera spirituale, che i movimenti totalitari, con i mezzi del terrore e dell'ideologia, cristallizzarono in una nuova forma di governo e di dominio. Il totalitarismo [...] ha infranto la continuità della storia dell'Occidente. La frattura della nostra tradizione è oggi un fatto compiuto, che non nasce per scelta deliberata di qualcuno né può esser cancellato da un ripensamento<sup>30</sup>.

I tramonti hanno lo stesso potere rischiaratore delle albe: è la conclusione cui perviene Arendt in forza della tragica occasione storica di aver assistito al crollo di una tradizione che, seppur lungamente preparato nella sfera teoretica, ha prodotto i suoi effetti pratici nel mondo soltanto quando si è incarnata in un fenomeno storico inedito, inconciliabile con la tradizione precedente. Questo comporta forse che il totalitarismo, in quanto evento irrevocabile, abbia istituito una nuova tradizione? È da presumere, dal momento che gli “elementi del totalitarismo” – come preferiva chiamarli Arendt – sono presenti anche in regimi non totalitari. La domanda, tuttavia, ci rimanda ad un ulteriore livello di analisi, vale a dire: posto il crollo inesorabile di una tradizione, è possibile istituirne una nuova? e, in caso di risposta affermativa, quali sono gli elementi che conservano questa tradizione in quanto tale, trasformano cioè un patrimonio culturale di parte in un condiviso humus spirituale?

#### 4. *Istituire una tradizione*

Si può istituire una tradizione? è la domanda cui in conclusione si cerca di dare risposta. Per farlo dobbiamo innanzitutto appellarci a quegli elementi che rendono una tradizione tale. Essi hanno a che fare con la durevolezza, con la permanenza, con la stabilità delle cose. Il tentativo di risposta a questo interrogativo ci obbliga a fare un breve passo all'indietro.

Hannah Arendt si è spesso appellata ai suoi “esempi” e, tra loro, ad un aforisma di René Char, poeta combattente, poeta resistente, che dice: «Notre héritagé n'est précédé d'aucun testament», la nostra

<sup>30</sup> EAD., *La tradizione e l'età moderna*, cit., pp. 51-52.

eredità non è preceduta da alcun testamento<sup>31</sup>. Testamento, specifica Arendt, sta per tradizione. Fuor di metafora l'aforisma suonerebbe così: il nostro tesoro non viene da una tradizione. A commento di questa tesi Arendt ha dedicato pagine indimenticabili nella Premessa a *Tra passato e futuro*, intitolata *La lacuna tra passato e futuro*: questa lacuna diviene poi, nella *Vita della mente*, il luogo del presente (*nunc stans*) in cui si esercita in solitudine il pensiero e si allena il giudizio, cioè la capacità di pensare in autonomia, per poi poter essere espresso nello spazio pubblico alla presenza di altri<sup>32</sup>.

La prima edizione delle *Origini del totalitarismo* era aperta da un altro esergo esemplare tratto dalla “logica filosofica” di Jaspers, che dice: «Non esser posseduti né dal passato né dal futuro. Occorre essere totalmente presenti»<sup>33</sup>. Questo “essere totalmente presenti”, questa urgenza storica di “pensare da sé”, è la condanna della situazione umana in cui il passato, dice il Tocqueville già citato da Arendt, non rischiarà più il futuro e getta il presente in uno stato di tenebre: si tratta di quelli che, con un'altra pregnante metafora poetica di Brecht, Arendt ha chiamato i “tempi bui” (*dark times*)<sup>34</sup>. La storia delle citazioni arendtiane – che meriterebbe un'esegesi più approfondita – nomina a riguardo una cosa sola: il filo della tradizione si è spezzato e a spezzarlo definitivamente è stato, lo abbiamo visto, l'evento storico inedito di un fenomeno politico, il totalitarismo; di conseguenza, noi postumi e/o sopravvissuti riceviamo un'eredità senza esplicita volontà da parte dei donatori.

Vorrei dunque dedicare le ultime riflessioni alla “consistenza” di questa eredità, di questo “tesoro”, in modo particolare perché esso

<sup>31</sup> EAD., *La lacuna tra passato e futuro*, Premessa a EAD., *Tra passato e futuro*, cit., pp. 25-39: 25.

<sup>32</sup> EAD., *The Life of the Mind* (1978) [tr. it. di G. Zanetti, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987, pp. 296-307].

<sup>33</sup> EAD., *Le origini del totalitarismo*, cit., p. LXXIX.

<sup>34</sup> Sulla persistenza di questa metafora brechtiana nei lavori arendtiani mi permetto di rinviare al mio *Sulla “humanity in dark times” di Hannah Arendt*, in «Shift. International Journal of Philosophical Studies», 2/2017, Mimesis, Milano 2017, pp. 61-77, e a E. TRAVERSO, *Tempi bui*, in *Il Novecento di Hannah Arendt. Un lessico politico*, a cura di O. Guaraldo, Ombre Corte, Verona 2008, pp. 101-116. Il testo della poesia *In finsternen Zeiten* si legge in B. BRECHT, *Poesie politiche*, ed. it. a cura di E. Ganni, intr. di A. Asor Rosa, Einaudi, Torino 2014, pp. 192-193.

compare nell'ultimo capitolo del libro *Sulla rivoluzione* che si intitola *La tradizione rivoluzionaria e il suo tesoro perduto*<sup>35</sup>.

Partiamo dalla Premessa a *Tra passato e futuro*, dove Arendt scrive:

Dall'estate del 1776 a Filadelfia e l'estate del 1789 a Parigi fino all'autunno del 1956 a Budapest, la storia delle rivoluzioni, chiave politica per decifrare la storia più recondita dell'epoca moderna, potrebbe essere narrata come la favola di un tesoro antichissimo, che appare all'improvviso nelle circostanze più diverse, e quindi scompare di nuovo celandosi sotto i più svariati e misteriosi travestimenti, come una fata morgana. [...] se volgessimo lo sguardo agli inizi di questa nostra epoca, e in particolare al periodo immediatamente precedente, potremmo scoprire che su entrambe le sponde atlantiche il XVIII secolo aveva dato al tesoro un nome; nome da lungo tempo dimenticato e smarrito, si sarebbe tentati di dire, già prima della scomparsa del tesoro stesso. In America il nome era "felicità pubblica", un'espressione che nelle sue risonanze di "virtù" e "gloria" ci rimane poco meno oscuro di quella corrispondente in francese, "libertà pubblica": in entrambi i casi, restiamo perplessi per il rilievo dato all'aggettivo "pubblico"<sup>36</sup>.

Del "tesoro", della nostra eredità che viene da una tradizione, abbiamo perso per prima cosa il nome. L'aforisma di Char ci colpisce dunque nella sua spietatezza: in quanto eredi siamo i legittimi proprietari di qualcosa di cui fatichiamo a comprendere l'essenza, il contenuto, e men che mai a possederne il nome. Il testamento-tradizione avrebbe dovuto legare al passato – essa, infatti, era un "ponte" – il nostro esercizio di eredi che dispongono di un patrimonio di cui si "gode" nel presente e si trasmette in eredità alle generazioni future, per non far gravare sulle loro spalle il fardello del nostro tempo e per non costringerle a dover ricostituire il mondo ogni volta daccapo, com'è accaduto alla generazione di Hannah Arendt e degli altri esponenti dell'"altra tradizione". Invece, ecco il paradosso: ciò di cui disponiamo è giunto nelle nostre mani senza esplicita volontà testamentaria. In primo luogo, perché, ad averne smarrito il senso, sono stati coloro nelle cui mani il tesoro si era costituito:

<sup>35</sup> H. ARENDT, *The Revolutionary Tradition and Its Lost Treasure*, in EAD., *On Revolution*, Penguin Books, London 1963, pp. 215-330 [trad. it. *La tradizione rivoluzionaria e il suo tesoro perduto*, in EAD., *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 247-326].

<sup>36</sup> EAD., *La lacuna tra passato e futuro*, cit., pp. 26-27.

il tesoro non si è perduto per le circostanze storiche o per l'urto con una realtà avversa, bensì perché il suo apparire e il suo esistere non erano stati previsti da una tradizione, perché il tesoro stesso non era stato legato ad un testamento. Comunque, la perdita (forse inevitabile in termini di realtà politica) fu dovuta all'oblio, a una lacuna della memoria che non colpì soltanto gli eredi, ma anche, si vorrebbe dire, gli attori, i testimoni, quanti per un attimo fugace avevano avuto il tesoro tra le mani, insomma quelli che lo avevano vissuto. [...] I primi a non ricordare come fosse fatto il tesoro furono dunque proprio quanti lo avevano posseduto e lo avevano trovato così strano da non saper neppure dargli un nome<sup>37</sup>.

Queste riflessioni ci rimandano all'analisi del fenomeno delle rivoluzioni, cioè nel mezzo di quelle fratture della storia che interrompono il filo della tradizione, che non sono state previste, dice Arendt, da nessuna tradizione. Il capitolo finale di *On Revolution*, che stringe in sintesi tradizione e tesoro, può servire ad illuminare questo aspetto. Parlare di fenomeni rivoluzionari, significa quasi sempre parlare dell'irruzione di «qualcosa di nuovo» nella storia, qualcosa che si produce spontaneamente. Si presta invece poca attenzione a un elemento, altrettanto decisivo nelle rivoluzioni, che ha a che fare con l'istituzione di un ordine nuovo, vale a dire a quel «qualcosa di permanente e duraturo» che accompagna l'impeto e la spontaneità dei processi rivoluzionari e che solo può renderli durevoli<sup>38</sup>. Il fine di ogni rivoluzione moderna non è stato soltanto il rovesciamento dell'ordine preesistente ma l'instaurazione di un ordine più equo, più giusto, vale a dire quasi un ampliamento della stessa libertà: il costituirsi di uno spazio pubblico in cui gli effetti della libertà non rimanessero petizioni di principio ma producessero nella realtà delle azioni concrete.

Nella sua analisi delle grandi rivoluzioni moderne, Arendt nota che negli Stati Uniti non si è mai costituita una tradizione rivoluzionaria, che invece trova riscontro nei paesi europei, dove tra l'altro, tra il XIX e il XX secolo si è affermata la figura del «rivoluzionario di professione». Eppure, in nessun luogo della terra attraversato dalle rivoluzioni si è mai sviluppata una discussione sul «tesoro» politico nascosto in ogni rivoluzione. In sostanza si è prestata poca attenzione all'elemento di durezza, persistenza, permanenza che

<sup>37</sup> Ivi, p. 28.

<sup>38</sup> EAD., *Sulla rivoluzione*, cit., p. 268.

accompagna l'irruzione del nuovo, e che solo può rendere il mondo umano stabile. Quest'elemento è espresso negli organi popolari di democrazia consiliare cui ci siamo già riferiti: organi, ricordiamo, "d'azione" e d'ordine, dice Arendt. Azione sta per inizio, spontaneità, non artificio; ordine sta per organizzazione, indirizzo, durata. «Tutto questo, – conclude Arendt – e forse ancora di più, andò perduto quando lo spirito della rivoluzione – uno spirito nuovo e la volontà di dar inizio a qualcosa di nuovo – non riuscì a trovare un'istituzione appropriata»<sup>39</sup>. Non riuscì cioè nel compito di istituire una tradizione.

<sup>39</sup> Ivi, p. 324.