



# UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO

Dottorato Internazionale in Studi Culturali Europei /Europäische Kulturstudien

Dipartimento Culture e Società

Settore Scientifico Disciplinare: SPS/01

## OLTRE IL SENSO COMUNE. IL CONCETTO DI PLURALITÀ IN HANNAH ARENDT, TRA ESTETICA E POLITICA

IL DOTTORE  
**SALVATORE LANA**

IL COORDINATORE  
**Prof. MICHELE COMETA**

IL TUTOR  
**Prof. PIETRO MALTESE**

IL CO-TUTOR  
**Prof. EMANUELE CRESCIMANNO**

<b>INDICE</b>	2
<b>INTRODUZIONE</b>	3
<b>CAPITOLO I</b> DA KANT AD ARENDT. LESSICO PER UNA CONDIZIONE UMANA PLURALE	13
1.1. Lezioni su una rilettura “infedele”	13
1.2. Gli spettatori della rivoluzione e l’eccezione kantiana	22
1.3. Verso una condizione plurale. Al di fuori da una prospettiva morale	37
1.4. Il concetto di “mondo” in Hannah Arendt	46
<b>CAPITOLO II</b> L’IDEA DI UN SENSO CHE ABBIAMO DEL COMUNE	61
2.1. Dal Gusto al Giudizio. A partire dalla terza Critica	61
2.2. Il concetto di comunicabilità del giudizio tra comunicazione e immaginazione	80
2.3. Il <i>sensus communis</i> da un punto di vista cosmopolitico	92
<b>CAPITOLO III</b> IL SENSO DELLA PLURALITÀ. PER UN RIPENSAMENTO DEL SENSO COMUNE	111
3.1. Il <i>Community sense</i> e il soggetto estetico. Un pensiero arendtiano della comunità	111
3.2. Dalla comunità alla <i>polis</i> . Ripensare alcune categorie politiche	125
3.3. Il <i>sensus communis</i> fuori dalla logica consensuale. Una riflessione ai bordi del politico e dell’estetico	134
<b>CONCLUSIONI</b>	158
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	161

## INTRODUZIONE

A premessa di tutte le riflessioni che sono contenute in questo lavoro di tesi, si impone come necessaria una precisazione al titolo “Oltre il senso comune. Il concetto di pluralità in Hannah Arendt, tra estetica e politica”. Non si tratta, infatti, di una tesi su Hannah Arendt *stricto sensu*. Con il rispetto che si deve ad ogni richiamo e ad ogni citazione, sia consentito prendere in prestito le parole con cui Jean-Francois Lyotard esordisce in un approccio al pensiero della teorica tedesca: “mi lascia nel dubbio di esserle fedele” (Lyotard, 1991, p. 73). È lo stesso dubbio a sollecitare, fin da subito, il chiarimento per cui è forse più appropriato parlare di una tesi *attraverso* il pensiero di Arendt. Non soltanto nel senso strumentale che può avere l’avverbio (certo è per mezzo di alcune categorie concettuali arendtiane che si cercherà di pervenire a determinati esiti teorici), ma soprattutto nel senso proprio dell’attraversamento, del passaggio transiente, dell’andare oltre Arendt.

D’altra parte, non può essere considerato un azzardo affermare che sia la stessa “opzione antisistemica e antifilosofica” (Esposito, 1987, p. 47) della teorica tedesca ad autorizzare uno sguardo il cui obiettivo è creare nuove pertinenze semantiche, piuttosto che affidarsi a un approccio dottrinale. Tale esercizio, per certi versi, si pone in continuità con l’atteggiamento che Arendt assume nei confronti dei filosofi che hanno contribuito alla sua formazione, rimodulando a sintesi originale le influenze che a lei provengono da Kant e da Agostino, da Heidegger e da Jaspers. Anche il modo in cui le lezioni sulla filosofia politica di Kant, presso la New School of Social Research di New York affrontano il tema, è caratterizzato da questa sorta di riappropriazione eterodossa, che mostra una “interpretazione proiettiva” (Forti, 2006, p. 328), preferita ai protocolli del rigore epistemologico. Vi è dunque il ricorso ad una metodologia che possa fare parlare il testo oltre le sue stesse intenzioni, in cui trova seguito il motivo barthesiano per il quale la posta in palio di ogni lavoro di ricerca è sempre la creazione di un oggetto culturale nuovo.

L’autrice di quelle che, qualche anno dopo la sua morte, verranno raccolte nelle *Lectures on Kant’s Political Philosophy* (1982), non si condanna alla lettura di una sola storia, anzi per certi versi, le moltiplica. Non si ferma di fronte alla ricezione

maggioritaria del kantismo, che si affida a quel *corpus* di scritti sulla morale e sul diritto, per ricostruire un pensiero politico del filosofo tedesco. Arendt, infatti, procede per altre strade e lavora direttamente sul testo della *Critica del Giudizio* (1790), per trovare il Kant politico e cioè per mostrare come egli possa essere considerato un filosofo della pluralità. Si tratta letteralmente di una serie di operazioni *sul* testo, che assumono le forme di una “decostruzione selettiva” (Bazzicalupo, 1996), che ritaglia alcuni motivi per rimodularli in una cornice nuova, capace di fornire nuove pertinenze e nuove opportunità teoriche. Come il collezionista benjaminiano, Arendt isola le parti, scompone i testi e crea relazioni inedite che possano restituire nuovi regimi di senso.

Nello specifico, le lezioni newyorkesi procedono dapprima nello spezzare la terza Critica in due parti, isolando, in un esercizio al limite dell’eresia, la prima parte dedicata alla critica del giudizio estetico rispetto alla seconda parte sul giudizio teleologico. In secondo luogo, l’analitica del bello si ritrova in un inedito dialogo con alcuni saggi sulla politica e sulla storia scritti dall’ultimo Kant. Il riferimento è in particolare ai testi di *Risposta alla domanda Che Cos’è l’illuminismo* (1784), *Idea per una storia dal punto di vista cosmopolitico* (1784), *Per la pace perpetua* (1795), *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* (1798), nei quali, per l’appunto, Arendt trova i puntelli rafforzativi per i propri esiti teorici, senza che questi stessi saggi possano, tuttavia, essere autosufficienti. È soprattutto dall’intenso confronto tra questi scritti e la terza Critica che il tema del politico in Kant può essere messo radicalmente in discussione, a seguito di un’operazione azzardata che eccede il tradizionale riferimento all’ambito del diritto e della morale. Infatti, il motivo centrale che percorre, come una dorsale, l’intera articolazione delle *Lectures* è di mostrare come il filosofo tedesco possa essere considerato un pensatore della pluralità, attraverso la visione in filigrana della prima parte della *Critica del Giudizio*, dedicata all’analitica del giudizio estetico.

È qui che è possibile trovare la filosofia politica che Kant non ha mai scritto (cfr. Arendt, 1982, tr. it. 1990, p. 17) ed esattamente nella dinamica intersoggettiva che presiede alla formulazione del giudizio riflettente estetico. Eccoli, dunque, il nodo che Arendt intende sciogliere (o paradossalmente intricare) e cioè la modalità in cui la pluralità interviene, o sarebbe meglio dire, è iscritta alla stessa attività del giudicare. Anzi, si tratta di verificare il modo in cui la riflessione estetica kantiana si dispone al servizio del concetto di pluralità, che lei in gran parte della sua produzione bibliografica aveva dipanato. In effetti, Arendt non aveva mai reso esplicito un interesse diretto per i temi dell’estetica e, come chiaramente avrà modo di scrivere, l’approccio nei confronti

dell'opera di Kant ha obiettivi differenti. Eppure, anche in assenza di una complessa riflessione sul tema, l'estetico si ritrova in filigrana proprio nei passaggi che descrivono la condizione umana. In tutte le riflessioni arendtiane è chiaro il segno dell'influenza della fenomenologia, in particolare dentro il motivo, contenuto nelle pagine di *La vita della mente*, per il quale “essere e apparire coincidono” (Arendt, 1978, tr. it. 1987, p. 99). La considerazione assume in Arendt le forme del manifesto programmatico come un filo rosso che tiene unita ogni altra conclusione. Sì, perché è anche in questo assunto che può trovare sintesi la specifica condizione umana plurale che chiude il perimetro tra *Vita Activa* e *La vita della mente*.

La coincidenza tra essere e apparire, lungi dal perversimento dello spettacolo di Debord<sup>1</sup>, avviene nel segno della descrizione di uno spazio di apparizione nel quale, una volta nato, ognuno si trova a con-vivere reciprocamente. In questo spazio, che è lo spazio dell'essere-in-comune e dell'agire-in-comune, ogni essere umano presuppone sempre l'esistenza di uno spettatore, presupponendo se stesso come attore/agente, in una relazione di ruoli (e posizioni) reciproca e continuamente negoziata. È dunque nel modo in cui continuamente rimediamo noi stessi, attraverso le *performance* che diamo all'apparizione e al giudizio degli altri, che la cifra dell'estetico pertiene alla pluralità arendtiana. Oltre il riconoscimento del valore che viene affidato alla conoscenza sensibile, la “svolta estetica” (Curtis, 1999) che Arendt imprime al proprio ragionamento è la registrazione di quanto l'esperienza estetica possa essere in grado di fornire strumenti di comprensione della realtà che siano applicabili soprattutto al politico (Sjöholm, 2015). Così, dentro l'ambito del politico, i temi della percezione, della comunicabilità, del giudizio, dell'immaginazione acquistano, attraverso la lettura arendtiana di Kant, nuove pertinenze. Quali queste siano diventa allora oggetto di questa tesi.

Alla luce di queste premesse, il primo capitolo intende ripercorrere ciò che unisce Arendt a Kant, nel suo progetto di fortificare la propria idea di pluralità attraverso la lettura della *Critica del Giudizio*. In questo senso, il filo che unisce tra loro le lezioni newyorkesi eccede dalla riflessione estetica e, attraverso di essa, esplora il tema della socievolezza kantiana, e della comunicabilità come suo elemento di fondo, già contenuto nell'illuministico bisogno umano di comunicare. Accanto a ciò, il giusto

---

<sup>1</sup> Sul concetto di spettacolo si misura la distanza tra i due pensatori. L'accezione arendtiana, relativa alla relazione attore-spettatore sfugge all'idea debordiana di “movimento autonomo del non-vivente” (Debord, 1967, tr. it. 2004, p. 53).

risalto viene dato a quel “fattore contingenza” che definisce lo statuto epistemologico della terza Critica, attraverso la centralità che in essa assumono l’elemento della singolarità e dell’accidentalità (Menegoni, 2005, p. 37).

La riflessione estetica si lega allo sguardo sull’accadere storico, che il filosofo di Königsberg unifica dal punto di vista cosmopolitico, e nel quale, tuttavia, irrompe l’eccezionalità dell’evento. All’avviso di Kant, la storia universale supera i singoli fenomeni, il cui senso è comprensibile solo attraverso la trama che la natura astuta costruisce. Ma dentro quest’idea, la singolarità viene salvaguardata, così come la “contingenza desolante” che interviene e ridefinisce il flusso temporale. Il periodo in cui l’ultima Critica trova la luce coincide con il diffondersi dello spirito della Rivoluzione francese ed anche Kant, da parte sua, rimane inevitabilmente influenzato da quegli accadimenti. Alla Rivoluzione francese viene accordata un’attenzione che si sposta dalle azioni proprie dei rivoltosi per riguardare, invece, gli spettatori che, con entusiasmo, partecipano indirettamente a quelle azioni e, in generale, allo sviluppo delle disposizioni morali del genere umano. È questo entusiasmo a destare Arendt, poiché sono soprattutto questi spettatori della Rivoluzione a giocare il ruolo cruciale di fornire il senso generale agli eventi. Tale significato rimane inaccessibile all’agente, poiché egli possiede soltanto una visione parziale e inevitabilmente dipendente dall’opinione degli altri. Attraverso la metafora teatrale, cara alla teorica tedesca, si può esprimere la sintesi di un concetto che affida allo spettatore la visione generale della scena, la stessa che viene negata all’attore. Lo spettatore è colui che si ritira dalla scena, ma non abbandona il teatro, nel quale, cioè, il ritiro dall’azione non coincide con il ritiro dal mondo della faccende umane.

È in questi termini che Arendt definisce l’eccezione kantiana rispetto al tradizionale atteggiamento della filosofia nei confronti della politica. La condanna a morte di Socrate è il segno inaugurale del conflitto tra la filosofia e la politica, la cui soluzione appare agli occhi della teorica tedesca soltanto nelle forme di una subalternità del secondo rispetto al primo termine e che, a sua volta, predispone lo scarto gerarchico tra la vita “activa” e la vita contemplativa. Il mito della Caverna riproduce in allegoria tale assunzione, non solo perpetuando la separazione tra i due mondi – quello vero delle idee e quello delle ombre proiettate – ma, soprattutto, investendo sull’opzione del ritorno, che affida al filosofo una vocazione basileica, un sapere sovrano che è premessa al regno sulle faccende umane.

Kant rovescia il mito platonico e difende l'istanza egualitaria del filosofo come uomo che rimane nella moltitudine degli uomini, in quello che, nei termini utilizzati da Arendt, è lo spazio pubblico di reciproca apparizione. Deriva da qui l'enorme investimento che l'autrice delle *Lectures* fa proprio sul termine "pubblico", a seguito di quella matrice kantiana che fa coincidere lo spirito dell'Illuminismo con l'uso pubblico della propria ragione. È a questa istanza critica e dialogica che Arendt affida il campo di pertinenza del "pubblico" ad una sua sostanziale coincidenza con il concetto di "comune". Si tratta di un rapporto che spinge – forse in maniera eterodossa – verso una visione del politico che non è più leggibile dentro le teorizzazioni sulla morale e sul diritto, bensì all'interno dell'opera che, ad avviso di Arendt, mette per la prima volta gli uomini al plurale come assoluti protagonisti. Se, come sostiene durante la sua terza lezione, nella *Critica della ragion pura* e nella *Critica della ragione pratica*, il protagonista è l'Uomo (con la "U" maiuscola), essere dotato di autonomia razionale, nella prima parte della *Critica del giudizio* a essere protagonisti sono gli "uomini" legati alla terra, dotati di un senso di comunità, che a sua volta non accorpa tale pluralità dentro un'idea di "umanità o di "genere umano" così come indicato nella seconda parte della stessa *Critica* (1982, p. 45).

Da ciò si apre la strada al lessico arendtiano della pluralità, alla sua personale idea di "mondo", alla quale rimarrà sempre fedele, come la cartina di tornasole per confrontare tutte le altre categorie concettuali. In questo senso, il paragrafo 1.4 rappresenta, al contempo, la fine del percorso che da Kant porta ad Arendt sul tema della pluralità e la premessa terminologica per i capitoli successivi. Il "mondo" di Arendt è l'oggettività materiale delle cose, ma è soprattutto il suo eccesso, cioè il senso acquisito soltanto nel momento in cui quelle stesse cose entrano nella relazione con gli uomini. È questo il motivo per cui, il concetto *worldness* è descritto come lo spazio *in-fra* degli uomini, lo spazio relazionale che esiste tra loro (ed esiste tra gli uomini e le cose). Il mondo è la casa che ci accoglie all'atto della nostra nascita, ma è anche una dimensione che eccede la materialità della terra, per indicare lo spazio della reciproca apparizione. Così, il mondo è anche teatro nel quale ogni essere umano può rivelare allo sguardo degli altri l'unicità del proprio "Chi", attraverso le azioni e i discorsi.

Diventa chiaro il motivo per cui tutto ciò che venisse lasciato alle porte della *worldness* arendtiana, non potrebbe ricevere totale comprensione, sia che si parli dell'azione, sia che ci si rivolga all'approccio che la pensatrice ha avuto con la vita della

mente, dentro il quale trova spazio la sua articolazione intorno alla facoltà del giudicare e intorno al concetto di senso comune.

Il capitolo secondo cerca di ricostruire il quadro della concezione kantiana del *sensus communis* e lo fa, tuttavia, utilizzando Arendt come strumento per una mediazione capace di spostare più in là le possibilità teoriche dello stesso concetto. Si procederà attraverso un'analisi a livelli concentrici di approfondimento che procede dalla riflessione sul giudizio riflettente per poi passare ad analizzare il gusto kantiano e infine addentrarsi nell'accezione di senso comune che il filosofo prussiano riporta nella terza Critica. L'esito sarà la constatazione di un'epistemologia *sui generis* nella quale il "fattore contingenza" gioca il suo ruolo decisivo nella transizione tra universale e particolare, compresa alla stessa facoltà del giudicare.

Ne deriva una natura riflettente del giudizio che, all'avviso di Arendt, si ritrova a svolgere il prezioso ruolo di bussola teorica, in assenza di regole e principi che possano orientare il pensiero. Allo studio del "giudizio" avrebbe dovuto essere dedicata l'ultima parte de *La vita della mente*, che invece è rimasta incompleta a causa della prematura scomparsa dell'autrice. Non è così peregrina l'ipotesi che proprio le *Lectures* rappresentino quanto di più vicino ci sia rispetto a quel progetto. Eppure, anche dentro le pagine dedicate al "Giudicare" è possibile scorgere le spie di una facoltà – il giudicare appunto – che ha "una fissa dimora nel mondo che appare" (Arendt, 1978, p.171) e dunque in quello spazio di visibilità che esiste tra gli uomini. Non è dunque un'attività esclusivamente della mente, ma è rivolta al mondo, alle pratiche sociali, "luogo relativo" che si apre alla socialità. In modo particolare, tale apertura si rivela necessaria in quelle situazioni nelle quali l'indebolimento delle determinazioni valoriali e oggettive obbliga ad adottare come punto di riferimento proprio quello spazio pubblico e negoziale che, di volta in volta, costruiamo con il mondo plurale.

Da ciò si comprende perché il principio di comunicabilità del giudizio estetico diventi un passaggio teorico fondamentale. Il secondo paragrafo individua i nessi che uniscono la riflessione kantiana a quella che in Arendt è traducibile come una meccanica della comunicazione, appositamente declinata nei termini di una comunicazione e cioè nelle forme di un'azione (sempre in) comune. La comunicabilità universale del giudizio estetico viene, infatti, presentata come punto d'accesso verso quell'istanza plurale che Arendt ricerca. Non si tratta di raggiungere una sintesi che, dal punto di vista empirico, possa costruire degli standard di giudizio, bensì del processo che descrive il modo in cui è possibile ampliare la propria prospettiva fino a

comprendere tutte le argomentazioni e tutti i discorsi. La particolare validità intersoggettiva che la prima parte della Critica dischiude consiste esattamente nel paradosso per cui ogni giudizio pur rimanendo soggettivo, singolare, si espone *a priori* al consenso altrui.

È in questo contesto che agisce l'immaginazione, intesa come capacità di rendere presente ciò che è assente, che interviene nell'attività del pensare come momento di de-sensibilizzazione, momentanea astrazione dal dato percepito. Ma interviene anche come possibilità di edificare ponti con l'alterità. All'attività immaginativa Arendt dedica un approfondimento *ad hoc* – che la curatela di Beiner (1982) pone in appendice alle lezioni – nel quale l'autrice si addentra nel tema della validità esemplare, nella modalità, cioè, di pensare al particolare che in è sé la regola universale di un concetto. Eppure, l'immaginazione eccede a questo ruolo e sviluppa altresì la capacità di “rendere presente” gli altri nel nostro modo di pensare. In questo senso, essa agisce come momento inclusivo della pluralità, in modo che si possa realizzare quella che lo stesso Kant definisce attraverso il concetto di “mentalità allargata”.

È solo all'interno di questa articolazione che è possibile pensare il *sensus communis* kantiano e coglierne il suo punto di vista cosmopolitico. Dopo una breve ricostruzione del concetto all'interno del lessico kantiano e del quadro teorico in cui esso si muove, il terzo paragrafo fa un'analisi dei passi in cui la *Critica del Giudizio* prende il concetto in considerazione. Qui, il *sensus communis* è definito come “la facoltà di giudicare che nella sua riflessione tiene conto a priori del modo di rappresentarne di tutti gli altri” (Kant, 1790, tr. it. 1997, p. 263). Sostenere l'idea di un gusto come una specie di senso comune, significa dare al gusto una valenza comune, dove l'aggettivo non è indicativo di un reale momento di accordo tra i giudizi, ma deve essere considerato nei termini di una disposizione ad assumere un punto di vista allargato. In particolare, il paragrafo 40 della terza Critica fornisce le esatte coordinate della declinazione kantiana poiché la facoltà di giudicare viene identificata con quella massima che sostiene di “pensare mettendosi al posto degli altri” e interposta tra il pensare autonomamente e il pensare in accordo con se stessi (cfr. *ivi*, p. 265). Accanto a quel principio che guida Kant ad un modo di pensare che sia libero da qualsiasi pregiudizio o adesione conformistica, viene altresì riportata, con la stessa coerenza, quell'istanza di apertura verso gli altri, necessaria al compimento di un pensiero che sia realmente critico. Lungi dal ritenere la considerazione del punto di vista degli altri come

una cessione all'eteronomia, la seconda massima del senso comune sembra sostenere al contrario che l'autonomia delle proprie prospettive viene per così dire conquistata solo a seguito di un potenziale confronto. A quest'apertura fa diretto riferimento la rilettura arendtiana nel suo tentativo di costruire una filosofia politica a partire dalla *Critica del Giudizio*.

L'ultima parte del lavoro, contenuta nel Capitolo III, cerca di spostare ulteriormente le opportunità interpretative, che già nella loro radicalità le lezioni newyorkesi hanno offerto. In questo esercizio, procedere oltre le *Lectures* significa esplorare tutto il pensiero arendtiano, per trovarvi dentro la cassetta degli attrezzi che possa consentire un ripensamento del *community sense* e del senso comune. Se è vero che Arendt ricorre al giudizio kantiano per fedeltà al concetto di pluralità, è in esso che è possibile trovare gli spunti di una riflessione che, da una parte, possa restituire un pensiero arendtiano intorno al tema della comunità (e della comunità politica) e che, dall'altro possa fornire le condizioni di una rilettura del senso comune, che non sia appiattita sull'idea di consenso.

Verosimilmente, la chiave che dà avvio a questo “doppio” processo va ricercata dentro quel termine “comune” che accumula dentro di sé il maggior grado di complessità. La sostanziale sinonimia con il concetto di “pubblico” che Arendt suggerisce già nelle pagine di *Vita Activa* (Arendt, 1958, tr. it. 2011<sup>16</sup>, pp. 37-39) sposta sul piano del “visivo”, della reciproca apparizione, l'intera questione comunitaria. Tale spazio pubblico, infatti, non può essere ridotto a semplice momento dell'incontro e della sintesi, ma è, all'avviso di Arendt, la stessa condizione che permette ai diversi esseri umani di esprimersi e definirsi reciprocamente attraverso l'atto performativo dell'azione e del discorso. Non si tratta dunque di pensare ad una comunità che sia la moltiplicazione infinita di soggetti, in quanto è proprio nella meccanica arendtiana della definizione del “Chi” che avviene, per certi versi, la loro decostruzione.

Per un verso, nel primo paragrafo è visibile quanto la conseguenza principale sia la descrizione di uno spazio comunitario che perde ogni suo orizzonte sistematico nel quale valori e fini possono trovare convergenza. A rinnovare questo orizzonte partecipa, a suo modo, il “noi” del giudizio estetico, il quale è descritto efficacemente da Roberto Esposito come un “Noi-Altri” che impedisce sempre una ricompattazione unitaria (1998, p.66). Se il “Noi-Altri” è il soggetto estetico, ne deriva una specificazione dello spazio intersoggettivo relativo alla stessa condizione umana. La soggettività arendtiana è sempre e comunque una soggettività estetica in quanto il suo elemento precipuo è la

sua stessa esposizione pubblica. Ogni “nascita”, concetto chiave dell’antropologia arendtiana, si presenta dunque come un’insorgenza spettacolare che è insieme performativa e prospettica e cioè rivelata soltanto nell’azione e nel discorso che, in nessun caso, possono essere sottratti allo sguardo e al giudizio degli altri.

Nel dialogo con Arendt che, sebbene da direzioni trasversali, autori come Roberto Esposito, Jean-François Lyotard e Jean-Luc Nancy istruiscono, è possibile raccogliere i pezzi di un pensiero dell’essere-in-comune, nel quale politica e ontologia vengono colti rispettivamente, attraverso la loro stretta relazione. Se ciò, dentro la produzione bibliografica della teorica di Hannover, sembra essere palese, i confronti che le sue categorie concettuali possono innescare utili rappresentazioni. È così, ad esempio, che la comunità arendtiana trova migliore traduzione dentro quell’orizzonte inoperoso che mantiene il tratto distintivo dei soggetti come esseri-singolari-plurali. Difendere tale singolare eccellenza, è per certi versi il filo conduttore di ogni passaggio cruciale del pensiero arendtiano, evincibile sia nella ricostruzione dei fenomeni totalitari, sia nell’articolazione dedicata all’analisi delle attività mentali.

È, infatti, all’unicità di ogni essere umano che Arendt fa richiamo quando premette l’esistenza di un netto discrimine tra “Chi siamo” e “Che cosa siamo” e cioè tra quello che esprimiamo agli altri di noi stessi attraverso le azioni e i discorsi e quello che invece si ingabbia dentro le riduzioni delle etichette sociali e delle determinazioni biologiche. La radicalità di tale ragionamento sfocia in una valutazione dell’agire come incominciamento, nel senso letterale di dare vita a qualcosa di nuovo e che in Arendt assume le forme di una vera e propria seconda nascita. Tale concetto si coglie nel senso specifico di un venire-al-mondo, che è anzitutto un vero e proprio “venire-alla-luce”, ricorrendo ad un’espressione che opportunamente fa richiamo ad una concezione umana plurale che è inevitabilmente connessa all’esposizione delle nostre azioni.

Nell’imprevedibilità di ogni azione, che irrompe sulla scena della storia a scompaginare la continuità del suo flusso, è possibile trovare una sorta di pensiero dell’interruzione che è insito in ogni *novum*, in ogni nascita. Confrontare tale assunto con il modo in cui Arendt declina il *sensus communis* come il senso di realtà che di volta in volta negoziamo e poniamo nell’*in-fra*, si traduce in un possibile radicale ripensamento. Tale possibilità è offerta proprio dalla riflessione intorno al tema del politico, e dalla densità concettuale che esso possiede. È quello che il filosofo francese Jacques Rancière chiama *politique*, intendendo con il termine ‘politica’ il momento in cui l’azione irrompe a riconfigurare i regimi del visibile e del dicibile, in altri termini

certi modi di vedere e di dire le cose che appartengono all'ambito della *police* (1995). È quello che Arendt chiama politica per qualificare quell'azione che permette di pensare altrimenti e cioè di immaginare le cose diversamente da come sono. Per Arendt, senso comune è, anzitutto, questa capacità.

## CAPITOLO I

### DA KANT AD ARENDT. LESSICO PER UNA CONDIZIONE UMANA PLURALE

#### 1.1 Lezioni su una rilettura “infedele”

Quando, nella prima del ciclo di lezioni dedicate al pensiero politico di Immanuel Kant, Hannah Arendt esordisce sostenendo che il filosofo tedesco, a differenza di molti altri filosofi, non ha mai scritto una filosofia politica (Arendt, 1982, p. 17), sembra volutamente rovesciare l’orizzonte d’aspettativa degli studenti della New School of Social Research di New York che nella primavera del 1970 prendono parte al corso. L’affermazione contraddice fin da subito il tema centrale di quelle conferenze – *Lectures on Kant’s Political Philosophy* (pubblicate postume nel 1982, sotto la curatela di Ronald Beiner<sup>1</sup> e tradotte in italiano nel 1990 da Pier Paolo Portinaro con il titolo *Teoria del Giudizio politico*) – e si impone come un vero e proprio avvertimento sulle difficoltà che presentano la discussione e lo studio intorno a un tema sul quale il filosofo di Königsberg non si è espresso attraverso la pubblicazione di una trattazione appositamente dedicata. L’assenza di quella che avrebbe potuto essere una “critica della ragione politica” (Arendt, 2002, tr. it. 2007, p. 463), dove raccogliere in modo compiuto un pensiero filosofico politico, ha reso più problematico il tentativo di articolare il tema dentro il pensiero di Kant. Arendt ne è consapevole e procede in direzione di un’ulteriore radicalizzazione che arriva a negare l’esistenza dell’oggetto stesso delle lezioni. Al terzo incontro con gli studenti, infatti, sostiene che una filosofia politica di Kant “propriamente parlando non esiste”, perché egli cercava di dare risposte sull’uomo in modo assolutamente slegato rispetto al suo essere *zoon politikon* (Arendt, 1982, p. 34).

Posto in questi termini, l’argomento appare chiuso sul nascere, eppure nel corso delle *Lectures* l’intenzione di Arendt è quella di svelare come il paradosso iniziale sia soltanto apparente e che la posta in gioco non si esaurisca nella registrazione di una

---

<sup>1</sup> Nella prefazione all’edizione americana, Ronald Beiner scrive che esiste una *earlier version* dei materiali presentata nei corsi dell’Università di Chicago a cavallo tra il 1964 e il 1966.

sorta di vuoto nel grande *opus* kantiano. D'altra parte, suonerebbe quanto meno strano che tale considerazione possa provenire dalla teorica politica che ha affidato a Kant una posizione di privilegio nel suo personale avvicinamento alla filosofia e, in generale, nel novero delle influenze più pertinenti del proprio pensiero sul politico<sup>2</sup>. Al contrario, la sfida è quella di raccogliere i fili del pensiero kantiano al fine di riannodarli in modo che possano rendere conto dell'esistenza di un "Kant politico", in grado di offrire spunti di riflessione ineludibili, quanto quelli che lo stesso ha offerto alla tradizione del pensiero filosofico *tout court*. In altre parole, anche se non esiste un esteso trattato sulla realtà politica, tutte le altre opere mostrano da parte del filosofo di Königsberg un "interesse non occasionale" (Jaspers, 1957, tr. it. 1973, p. 621). L'insistenza con cui egli fa ritorno sui temi politici negli scritti degli anni Ottanta e Novanta del XVIII secolo partecipa a sostenere l'idea di un'attenzione che probabilmente soffre di un'approssimazione tardiva e dell'assenza di un segmento temporale tanto vasto da permettere una sufficiente articolazione. Le enormi aspettative che avevano anticipato la pubblicazione della *Metafisica dei Costumi* (1797) rimarranno deluse per tutti coloro che richiedevano all'opera sistematicità sul tema del politico (Gonnelli, 2001). Da parte sua, anche Arendt aggira le questioni poste dall'opera, in particolare relative al concetto di legge dentro la filosofia pratica kantiana, "dove l'uomo è concepito come un essere legislatore" (1982, p. 18).

Eppure, lungi dal ridurre a glosse marginali le riflessioni kantiane in tema di politica, l'esordio provocatorio delle lezioni ha l'obiettivo di incidere un'apertura per una rilettura di quelle stesse riflessioni, in modo che possano istruire un nuovo metodo d'indagine sul kantismo politico. Arendt apre una prospettiva da cui deriva l'impegno di guardare all'intero sistema della pubblicistica di Kant, senza omissioni e senza recinti.

---

<sup>2</sup> Kant rappresenta per Arendt il momento di avvicinamento alla filosofia e la sua lettura appartiene già all'ambito delle sue esperienze giovanili. In una celebre intervista rilasciata a Günter Gaus nel 1964, Kant viene rappresentato come un vero e proprio spartiacque tra "studiare filosofia o farla finita" (Arendt, 1965, tr. it. 1990, p.18). Le *Lectures* rappresentano probabilmente il punto di massimo avvicinamento al pensiero del filosofo delle Critiche, ma l'influenza di Kant è evidente in tutto il percorso intellettuale arendtiano e non soltanto relativamente all'ambito della filosofia politica e del giudizio. Si pensi al modo in cui è recepita la separazione tra "essere" e "pensiero" nella filosofia dell'esistenza arendtiana (Arendt, 1946) o al rapporto tra la questione del "male radicale" in Kant e il "male banale" (Arendt, 1963). Circoscrivendo l'ambito ai temi relativi alla filosofia politica e al giudizio, sul rapporto teorico tra Kant e Arendt, fra i tanti saggi scritti, si vedano tra gli altri: Hutchings (1996); Ferrara (2000); Beiner/Nedelsky (a cura di, 2000). Quanto alla pubblicistica in Italia, si vedano: il capitolo XI di Simona Forti (2006) intitolato "Una conciliazione impossibile" interamente dedicato ai temi delle *Lectures* e al dibattito seguito alla ricezione internazionale del testo; le pagine che Roberto Esposito dedica al rapporto tra Arendt e Kant nell'*excursus* al capitolo III di *Communitas* (1998). In anni più recenti, il lavoro di Ornella Crotti (2010) rappresenta un'esaustiva ricognizione del debito intellettuale che Arendt ha nei confronti del filosofo tedesco, anche oltre la questione del giudizio.

In questo senso, l'indicazione della docente non si presta a equivoci e rivolge agli studenti l'invito a una ricerca dentro tutta l'opera kantiana, oltre a quei saggi etichettati come politici (1982, p. 51), avvertendo altresì di tutte le complicazioni dell'impresa. Infatti, il discrimine che potrebbe permettere di isolare un pensiero specificamente politico è talmente ampio da essere suscettibile ad azioni arbitrarie (Gonnelli, 1995, 2001) e obbliga a una scelta, all'adozione di un punto di vista interpretativo, in grado di intraprendere a sua volta un determinato percorso epistemico. Non si può certo dire che Arendt non abbia avuto audacia nel suo tentativo, a partire dal modo in cui si rapporta a quegli "scritti politici", che almeno dal punto di vista nominale, rappresentano quanto di più vicino al tema Kant abbia prodotto. Un ampio lavoro di interpretazione non può fare a meno di questi testi che, a loro volta, mostrano l'impossibilità di una netta separazione dell'ambito del politico rispetto a quello del diritto e della storia<sup>3</sup>. Tale ragione muove Arendt ad andare al di là di essi e ciò anche a causa di un'ulteriore resistenza nel mettere a sistema queste opere in una sorta di "quarta critica" che le possa elevare a un livello teorico paragonabile "per qualità e profondità agli altri scritti kantiani" (Arendt, 1982, p. 17). C'è dunque un suggerimento a guardare "oltre", in modo che si possa sufficientemente raggiungere una quadratura attorno al tema del politico, ma che, paradossalmente, piuttosto che raggiungere un'esaustiva chiarificazione, moltiplica a dismisura le possibilità interpretative.

Uno sguardo, sebbene in questa sede approssimativo<sup>4</sup>, alla pubblicistica che ha accolto la ricezione del pensiero politico di Kant permette di ritracciare differenti percorsi utili. In *Kant and Political Philosophy. The contemporary Legacy*, Ronald Beiner e William Booth individuano almeno quattro approcci:

«Alcuni kantiani contemporanei hanno guardato alla Fondazione della Metafisica dei costumi e alla seconda Critica; altri direttamente ai testi storici e politici, alcuni prendono spunti dalla dottrina della virtù o del diritto, mentre altri ancora svoltano verso la Critica del giudizio estetico o la critica del giudizio teleologico» (1993, p. 4, traduzione mia).

---

<sup>3</sup> Anche nel caso dei testi che possono essere annoverati tra quelli specificamente politici l'orizzonte può essere ampio. Arendt fa riferimento alla raccolta di Hans Reiss, *Kant's Political writings*, (1971). In Italia il riferimento è la raccolta di *Scritti Politici di storia e di diritto* (1965) curata da N. Bobbio, e L. Firpo e V. Mathieu e la più recente curatela di Filippo Gonnelli dal titolo *Scritti di Storia, Politica e diritto* (1995).

<sup>4</sup> Non è intenzione di questo lavoro addentrarsi nell'intero corpo delle opere politiche di Kant, né ovviamente nell'enorme produzione pubblicistica successiva sul tema. In questa sede, mi limito a precisare come il percorso interpretativo di Hannah Arendt sia solo uno tra i possibili e rappresenti altresì un approdo prezioso e insostituibile per l'economia della tesi.

È evidente come l'intero *Opus* offra molteplici strade e probabili incroci, che possono essere attraversati anche al di là delle stesse intenzioni del suo autore. Tra queste direzioni, le *Lectures* di Hannah Arendt propongono un impianto teorico costruito intorno alla lettura della *Critica del giudizio*, e in particolare di quella prima parte del testo che si concentra sulla "Critica del giudizio estetico". Si tratta di un'opera che non può essere inserita nel novero della tradizionale ricezione del kantismo politico, la quale, rispetto alla partizione suggerita da Beiner e Booth, ha registrato una maggioritaria tendenza a spiegare le categorie del politico attraverso una più ampia riflessione intorno alla ragione pratica e alla dottrina del diritto<sup>5</sup>. Lo sforzo arendtiano vuole invece sottrarsi al tentativo di legare a doppio nodo il politico sia alla sfera della morale, sia alla sfera del diritto, al fine di restituire un concetto autonomo del politico, che è legato piuttosto ad una sorta di stato fondativo di una condizione umana plurale, prima di ogni riferimento all'ambito regolativo della comunità.

Ci sarà modo di ritornare sulle modalità in cui le *Lectures* aggirano la questione kantiana dei due governi (cfr. 1.3), ma a questo punto del discorso ciò che appare utile è la nota di metodo con cui Arendt intende procedere nella sua personale lettura della *Critica del giudizio*. L'obiettivo è assumere la questione del giudizio come chiave interpretativa privilegiata, non sulla base del modo in cui gli esseri umani riescono ad auto-fornirsi i criteri per giudicare, bensì a partire dalla convinzione che questa facoltà sia lo strumento per verificare quanto il politico non possa essere pensato al di fuori del fattore contingenza e della pluralità umana. In questo senso, la terza delle Critiche assume un ruolo di assoluta pertinenza all'interno del quadro delle riflessioni arendtiane, il cui accostamento è tutt'altro che digressivo, ma al contrario rivela un processo di maturazione che inizia qualche decennio prima della loro "unificazione" per le lezioni newyorkesi. Ad esempio, non è possibile pensare all'interpretazione arendtiana in modo del tutto autonomo dagli esiti del processo al gerarca nazista Adolf Eichmann, che la stessa Arendt seguirà come cronista e il cui reportage diventerà il

---

<sup>5</sup> A questo proposito è utile notare come in alcuni lavori dedicati alla ricostruzione del pensiero politico di Kant l'apporto della riflessione di Arendt sul tema non venga sostanzialmente preso in considerazione. Ciò avviene ad esempio nel testo di Katrin Flikschuh, *Kant and the modern continental Philosophy* (2000) dove è assente qualsiasi riferimento alla lettura arendtiana e al dibattito successivo. Anche il testo di Filippo Gonnelli, *La filosofia politica di Kant*, (1996) dedica solo uno spazio in nota alle elaborazioni di Arendt e di Lyotard sul tema del politico a partire dalla *Critica del Giudizio*, privilegiando anche in questo caso, gli sviluppi interpretativi di Rawls e Habermas, in direzione di altre opere kantiane. La ricezione maggioritaria tende a rafforzare l'idea che per Kant il problema politico sia relativo al problema morale (Marini, 2007) in rapporto alla legge, alla definizione del diritto repubblicano e alla pacifica convivenza tra stati.

discusso libro *Eichmann in Jerusalem*, nel 1963. L'esperienza in Israele avrà dagli esiti sconcertanti per l'autrice ebrea e, tuttavia, non in modo così assoluto da considerare l'evento come uno spartiacque decisivo del pensiero arendtiano o addirittura una specie di paratia stagna che divide tra loro la trattazione sul tema del politico e sulla condizione umana e le mature considerazioni sulle attività spirituali dell'uomo (cfr. 2.1).

Guardare Kant con gli occhi di Arendt presume la consapevolezza che alla base di ogni interpretazione ci sia un originale gioco di influenze e di saccheggi, dove se è vero, da una parte, che l'autrice procede selettivamente alla lettura dei testi del suo maestro al fine di definirne i bordi del suo pensiero politico, è pur vero che questa collezione riceve il suo elemento unificatore dal senso del politico che l'autrice possiede e che è riducibile allo spazio che esiste tra gli uomini come condizione della loro stessa libertà<sup>6</sup>. Si tratta di uno sforzo fruttuoso, non solo per il contributo che la teorica ha fornito alla filosofia politica del Novecento, quanto per la capacità di sollecitare una fertilizzazione delle possibilità teoriche offerte dalla filosofia di Kant. Le *Lectures* sono diventate uno "snodo significativo" per il kantismo novecentesco e, per loro tramite, la *Critica del giudizio* è diventata un "riferimento per la filosofia politica" (Bazzicalupo, 2001, p. 153). Il risultato più convincente e produttivo di questo sforzo è legato al modo in cui dai testi emerge una semantica che istruisce una via originale del pensiero kantiano sulla comunità e sulla politica (Esposito, 1998, p. 80), in cui acquistano una posizione rilevante i termini relativi alla "pluralità", allo "spazio pubblico", al "giudizio riflettente" e alla "comunicazione". In secondo luogo, è possibile assistere a una riabilitazione dell'estetico all'interno dell'ambito politico, senza i pregiudizi di un coinvolgimento di questo nelle degenerazioni verso l'estetismo, ma all'interno di una più ampia riflessione intorno al ruolo della sensibilità e dell'apparenza nella costruzione del senso. Anzi, è proprio dalle riflessioni sull'estetica di Kant che proviene, altresì, la sollecitazione a indagare quelle trame intersoggettive che sottendono a tale costruzione (cfr. 2.1).

In questo quadro, le *Lectures* ricostruiscono il lessico kantiano riannodato a filo unico con l'obiettivo teorico di Arendt, che si rende esplicito alla lezione numero dieci, quando arriverà a sostenere che "siccome Kant non ha scritto una filosofia politica, il modo migliore per cercare di capire il suo pensiero su questo tema è di rivolgersi alla

---

<sup>6</sup> Più o meno con queste parole si esprimono i frammenti contenuti in *Che cos'è la politica?* (Arendt, 1993) scritti intorno al 1955. Ma in quasi tutti i testi di Arendt il concetto di politico compare intrecciato a molte delle nozioni chiave – "pluralità", "natalità", "azione", "giudizio", "libertà" – motivo per cui una sua completa elaborazione è evincibile dalla totalità della sua teoria.

"Critica del giudizio estetico" (1982, p. 95). La radicalità dell'asserzione sembra spazzare via ogni complessità e qualsiasi ambivalenza che, invece, Arendt ha sempre nutrito nel trattare il pensiero politico kantiano. Quello che tuttavia appare evidente è l'intenzione di procedere in un discorso che non ha la pretesa di approdare sulla terraferma del risultato e neppure a una scientifica chiusura del sistema. In questo senso, suonano quanto mai assonanti le parole con le quali Arendt è intenta a celebrare Gottolhod Lessing per quelle "sue idee che possono essere un po' sconnesse", ma anche materia per i lettori per pensare da sé (Arendt, 1968e, tr.it. 2006, p. 215). Nel suo personale gioco che unisce i puntini senza pervenire a immagine, Arendt mette in connessione e continuità un lessico kantiano in cui trovano spazio i termini di "socievolezza", "uso pubblico della ragione", "comunicabilità del giudizio", "immaginazione produttiva", "mentalità allargata". Un lavoro da collezionista che segue le relazioni inedite che ha saputo rintracciare tra la terza Critica e quelle opere di Kant in cui tali concetti trovano possibilità di confronto.

In realtà, l'ampia teorizzazione, raggiunta alla fine delle tredici lezioni sulla filosofia politica di Kant, non deve apparire come una rivelazione sorprendente rispetto ad alcune delle considerazioni che Arendt ha avuto modo di fare negli scritti precedenti. Si tratta, al contrario, del contatto continuo che la pensatrice di Hannover tiene con il filosofo delle Critiche fin dai suoi studi giovanili. Già nel 1955, alcuni frammenti di un progetto commissionato e mai realizzato intorno alla stesura di una *Introduzione alla politica* (e raccolti in Italia nel 1995 con il titolo *Che cos'è la Politica?*), contengono in nuce le basi delle teorizzazioni che rappresenteranno il corpo centrale delle lezioni, dimostrando la continuità con la quale alcune questioni trovano sviluppo dentro la totalità del pensiero politico dell'autrice. In quegli anni, Arendt si riavvicina alla lettura della terza Critica di Kant in modo da rintracciarvi le connessioni con l'ambito del politico. In una lettera al suo amico e maestro Karl Jaspers, scritta nell'agosto del 1957, esprime con queste parole la sua predilezione per lo scritto kantiano:

«Attualmente sto leggendo con crescente entusiasmo la *Critica del giudizio*. È qui che si cela la vera filosofia politica di Kant, non nella *Critica della ragion pratica*. [...] Qui ci sono le esperienze del giovane Kant nella società, poi ravvivate nella memoria da Kant nella tarda vecchiaia. Fra le tre Critiche di Kant, questo libro è quello che ho sempre prediletto» (1985, tr. it. 1989, p. 161).

Di quello stesso anno è la pubblicazione del profilo di Kant che Jaspers introduce ne *I grandi filosofi* (1957) e dove sembrano avere spazio tutte le sfumature del “Kant arendtiano”. È verosimile che proprio il confronto con il suo maestro rappresenti una sorta di mediazione all’esercizio di analisi delle Critiche messo in atto da Arendt. Non sarebbe peregrino sostenere, infatti, che tali sollecitazioni possano provenire da colui il quale lei considera il vero discepolo di Kant (Arendt, 1982, p. 17), colui che ha colto nella propria prospettiva cosmopolitica le forme di una “comunicazione illimitata”, al di fuori della quale scompare ogni tentativo di costruire una filosofia (Arendt, 1954, tr. it. 1990, p. 44). Se è proprio la comunicazione una delle chiavi interpretative privilegiate nell’avvicinamento alla *Critica del giudizio*, evidentemente gli esiti delle *Lectures* non possono fare a meno delle considerazioni jaspersiane sul tema<sup>7</sup>.

Lo slancio entusiastico che compare nella succitata lettera a Jaspers si tradurrà progressivamente in un consapevole spunto programmatico che farà del testo kantiano una costante di ogni discorso sul politico. In questa direzione, anche il saggio *La crisi della cultura: nella società e nella politica* (1961) deve essere letto come una vera e propria indicazione anticipatoria per quelli che saranno gli sviluppi teorici successivi e contenuti interamente nelle lezioni newyorkesi. Nel testo, Arendt si addentra sul tema del giudizio e sulla relazione tra la verità e il mondo dei giudizi e delle opinioni (cfr. 2.1), mostrando il suo interesse per la pluralità in cui tali giudizi e tali opinioni vengono a costituirsi. Qui la *Critica del giudizio* viene esaltata come l’opera che sostiene un modo di ragionare in cui non è richiesto solo l’accordo con se stessi, ma l’accordo potenziale con gli altri. Sono motivi che permettono ad Arendt, già in quella sede, di ribadire l’ipotesi che la *Critica del giudizio* contenga “una filosofia politica in nuce” (Arendt, 1961, tr. it. 1991, p. 281), dimostrando che l’approdo teorico raggiunto nelle *Lectures* non fosse il frutto di una lettura estemporanea, ma l’esito di un *excursus* analitico rigoroso, sebbene molto personale, dell’opera di Kant.

Da parte sua, la stessa pensatrice tedesca sembra essere cosciente di quanto sia magmatico il terreno sul quale ricostruire un pensiero politico del filosofo di

---

<sup>7</sup> Di Jaspers, Arendt sembra soprattutto apprezzare lo sforzo, già contenuto nella *Psicologia delle visioni del mondo* (1919), di una presa di distanza da una filosofia assoluta in favore invece dell’idea di una trama di visioni del mondo messe in relazione e comunicazione (Arendt, 1968, tr. it. 2015, p. 73). Il pensiero di Arendt si ritrova palesemente influenzato dalla jaspersiana filosofia della comunicazione che è leggibile come trama di un illimitato e reciproco domandare e rispondere (Jaspers, 1932). Ciò emerge anche nell’approccio dell’autrice all’idea di cosmopolitismo in Kant, nel paragrafo 2.2 ci sarà modo di mettere in evidenza quanto la rilettura della comunicabilità kantiana sconti un debito nei confronti di Jaspers.

Königsberg. Infatti, in un intervento del 1965 dal titolo *From Machiavelli to Marx*, Arendt sostiene che se esiste una filosofia politica di Kant, questa vada ricercata nella *Critica della ragion pratica* e nella *Fondazione della Metafisica dei costumi*, in sostanza, nei passaggi in cui viene resa esplicita la teoria dell'imperativo categorico e del doppio governo delle libertà che ci guidano internamente e delle libertà condivise che ci guidano nel rapporto con gli altri (Arendt, 1965b, p. 39). Un'interpretazione, questa, che includerebbe Arendt all'interno di quella *main tradition* che si pone in una posizione differente rispetto alle conclusioni alle quali lei stessa farà approdo nell'ultima fase del suo pensiero. Qualche anno prima, infatti, in un articolo del 1960 dal titolo *Freedom and Politics* veniva considerato il giudizio come un tema che riveste un'importanza maggiore rispetto al tema della "ragione pratica". In questa direzione, nello stesso articolo, Arendt si spinge a ritenere che esistano due filosofie politiche di Kant, una contenuta nella *Critica della ragion pratica*, l'altra legata alla *Critica del Giudizio* (1960, p. 207).

Nelle *Lectures*, la divaricazione tra le due filosofie sembra consumarsi del tutto. Arendt si affida completamente alla *Critica del giudizio*, anche a costo del rischio di allargare l'orizzonte delle possibilità politiche espresse direttamente o indirettamente dal filosofo tedesco. La teorica di Hannover fa riferimento a quei saggi di Kant che possono mostrarsi funzionali al sostegno delle proprie teorie, piuttosto che cercare una fedele interpretazione del testo. Ciò, tuttavia, non avviene a seguito di una lettura disinvolta o errata, ma per un atteggiamento che vuole ridare una "nuova luce" a un'opera filosofica, estrometterla dal contesto originale per trovare nuovi e attuali significati. L'esigenza di cercare la politica di Kant oltre le sue stesse intenzioni è un esercizio che segue una lettura che potremmo definire "eretica" della terza *Critica*, molto vicina a un progetto di "decostruzione" (Bazzicalupo, 2001, p. 153). Così, l'esistenza di un "Kant di Hannah Arendt", epiteto con il quale Laura Bazzicalupo ha voluto sottolineare l'assoluta originalità della rielaborazione arendtiana, non appare così stravagante, ma anzi riesce a fornire l'idea dell'influenza del filosofo tedesco e, al contempo, della sua "rielaborazione".

Accanto ad un evidente "debito" (Crotti, 2010), che fa di Kant un imprescindibile riferimento già negli scritti giovanili, si assiste a quella che è stata definita una "interpretazione proiettiva" (Forti, 2006, p. 328) delle sue opere, in grado cioè di innescare una riflessione ulteriore, più in là dei suoi stessi contenuti, anche attraverso il dialogo inedito con altri testi. Così, la lettura della *Critica del giudizio* non

può essere compresa se non dentro un nuovo gioco di relazioni funzionali a dar vita a una prospettiva – teoria politica e visione filosofica – della sua interprete. Arendt mette le mani sul testo attraverso un continuo esercizio di “ricostruzione selettiva” (Hutchings, 1996, pp. 81 ss.) che attinge dall’enorme bagaglio della scrittura kantiana in maniera strumentale. Dapprima slega la parte dedicata all’analisi del giudizio estetico dalla seconda parte dedicata al giudizio teleologico, ben lontana dalla preoccupazione di difendere un’indissolubile coerenza testuale. L’aver aggirato le tematiche relative alla teleologia è stato considerato come un errore, una “ingiustificata demolizione” (Bazzicalupo, 1994) che ha svuotato la centralità della terza Critica per la comprensione del pensiero politico di Kant, che proprio nella teleologia edifica un ponte con il pensiero morale (Riley, 1992, pp. 305-323). Un’accusa analoga è stata mossa ad Arendt da Jean-François Lyotard, relativamente alla disinvoltura con cui è stata relegata a marginalità l’analitica del sublime (cfr. Lyotard, 1987). Non è quindi isolata la considerazione di George Kateb secondo il quale, pur mostrando delle chiare influenze da Kant, quello di Arendt rimane un progetto essenzialmente non-kantiano (1999, p. 121), anzi è un’appropriazione che “viola lo spirito della filosofia di Kant” (Dostal, 1999, p. 140).

Misconoscere questo processo di riappropriazione, in effetti, significa chiudere gli occhi di fronte al modo in cui Arendt “lavora” con i testi di Kant, cercando in qualche modo di farli parlare tra loro. La “Critica del giudizio estetico” si ritrova al centro di un inedito dialogo con altri saggi di politica e non solo – su tutti *Risposta alla domanda Che Cos’è l’illuminismo* (1784), *Idea per una storia dal punto di vista cosmopolitico* (1784), *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica* (1793), *Per la pace perpetua* (1795), *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* (1798)<sup>8</sup> – che, tuttavia, la stessa teorica di Hannover sembra volere utilizzare soltanto come puntelli rafforzativi della propria tesi, facendo particolare richiamo a quei passaggi in cui il filosofo tedesco conviene sull’importanza della dimensione plurale della condizione umana e della pubblicità di ogni pensiero libero. Inoltre, la pubblicazione di questi saggi, per la maggior parte dei casi, avviene intorno al 1790 e ciò sembra confermare l’idea che “Kant diventa consapevole del politico, come momento, *distinto dal sociale*, della condizione umana del mondo soltanto piuttosto tardi nella sua vita” (Arendt, 1982, p. 20). Agli occhi dell’autrice tale

---

<sup>8</sup> Per ognuno di questi testi, si fa riferimento all’edizione italiana dal titolo *Scritti di Storia, politica e diritto* curata da Filippo Gonnelli nel 1995.

consapevolezza viene maturata negli stessi anni in cui prende piede un'ampia riflessione sul tema del gusto (tema che era diventato centrale nel dibattito filosofico della seconda metà del XVIII secolo) e ciò è dimostrato dall'eminente significato politico che i temi della *Critica del Giudizio* – il particolare, il giudizio come facoltà di pensare il particolare e la socievolezza come condizione del funzionamento della facoltà di giudicare – contenevano (Ivi, p. 27).

## 1.2 Gli spettatori della rivoluzione e l'eccezione kantiana

La datazione della maggior parte degli scritti politici mostra la coincidenza con l'evoluzione dell'eredità culturale lasciata dalla Rivoluzione francese (1789), la cui ricezione influenzerà Kant tanto da trasformare l'evento in un nodo centrale delle riflessioni degli anni Novanta. Lo spirito rivoluzionario (si pensi anche all'eco della Rivoluzione americana) aveva destato il filosofo tedesco dal “sonno politico” (Arendt, 1982, p. 31) in cui aveva vissuto in passato, spingendo ad una maggiore consapevolezza ed una presa di posizione sul tema. In realtà, il rapporto con gli accadimenti parigini può essere considerato “criptico e allusorio” (Gonnelli, 2001), a seguito di un giudizio tutt'altro che univoco. Evidentemente, questo si ritrova influenzato dalle autocensure (Losurdo, 1983) con le quali il filosofo ha dovuto fare i conti, in un momento storico in cui il governo prussiano non guardava certo piacevolmente all'evolversi dei fatti francesi<sup>9</sup>. L'avversione nei confronti del diritto di ribellione, espressa prima nel saggio *Per la pace perpetua* e con maggiore dovizia anche nella *Metafisica dei Costumi*, mostra una posizione palesemente contraria allo spirito della rivoluzione. In quel contesto, Kant avverte l'impossibilità di coniugare la violenza dei rivoltosi agli strumenti del diritto. Tuttavia, è proprio nell'ambito del diritto che, all'avviso di Kant, la Rivoluzione vuole idealmente fare il suo ingresso come momento attraverso cui il popolo rivendica il proprio diritto di darsi una costituzione.

---

<sup>9</sup> Il giudizio storico-politico di Kant nei confronti della Rivoluzione francese è stato al centro di ampie riflessioni. A fronte di autori che hanno osservato una certa distanza nei confronti dell'azione rivoluzione (tra i quali, con i dovuti distinguo di cui rendiamo conto nel presente paragrafo, è possibile annoverare anche Arendt), altri studiosi hanno voluto sottolineare come l'ammirazione per gli accadimenti francesi da parte di Kant non sia stata messa in discussione neppure a seguito dell'evolversi del terrore giacobino (Tosel, 1988). Per una lettura più approfondita, oltre ai già citati saggi di Gonnelli sulla filosofia politica di Kant (1996, 2001) si vedano tra gli altri: Losurdo D. (1984), *Autocensure e compromesso nel pensiero politico di Kant*; Tosel A. (1988), *Kant rivoluzionario*; Bobbio N. (1990), *L'età dei diritti*; Marini G. (2007), *La filosofia cosmopolitica di Kant* e Illuminati A. (1971), *Kant politico*.

Un richiamo allo spirito rivoluzionario è riscontrabile già nello scritto *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica* dove, sebbene compaiano le stesse riserve sull'ammissibilità di un diritto alla resistenza, considerato come un delitto supremo che renderebbe insicura la stessa costituzione civile (Kant, 1793, tr. it. 1995, p. 146), d'altra parte si sostiene che il perseguimento della legge pubblica non può rimanere pura idealità, ma suggerisce una realizzazione pragmatica. Nella seconda sezione de *Il Conflitto delle facoltà*, che prende il titolo *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* (1798), il tema viene affrontato senza reticenze e la posizione di Kant sembra volere sciogliere ogni ambiguità. Egli scrive, infatti, che:

«Questo evento non consiste propriamente in importanti fatti o misfatti compiuti dagli uomini, attraverso i quali ciò che fra essi era grande viene reso piccolo o ciò che era piccolo viene reso grande[...]. No: nulla di tutto questo. È soltanto l'atteggiamento di pensiero degli spettatori che, in questo gioco di grandi rivoluzioni, si rivela pubblicamente e rende manifesta una tanto universale e tuttavia disinteressata partecipazione» (Kant, 1798, tr. it. 1995, p. 228).

Si tratta di un'ulteriore chiarificazione della prospettiva attraverso la quale Kant decide di prendere una posizione meno equivoca e tuttavia liminare rispetto ai fatti o ai misfatti della Rivoluzione. Nel passaggio è messo in evidenza come non siano gli eventi, nel loro stesso avvenire, a possedere un valore storico che può permettere di identificarli come un "segno" del progresso, ma a rivelare il ruolo delle rivoluzioni nel processo storico è il modo con cui il pensiero degli spettatori su di esse si esprime *pubblicamente*. Il grande gioco della Rivoluzione francese ha il suo esito storico attraverso quella forma di partecipazione indiretta che consiste nell'ammirazione dell'avvenimento come tappa del progresso civile dell'umanità. Tale progresso è colto nel momento in cui l'evento si rivela agli spettatori e pertanto può essere pensato e discusso pubblicamente, non soltanto nel suo immediato avvenire, ma anche nel suo consegnarsi alla storia. Pertanto, fa notare Arendt, "l'importanza dell'accaduto sta per lui [Kant] esclusivamente nel giudizio dell'osservatore" (1982, p. 73). È questo il punto su cui si gioca il dialogo arendtiano tra la terza Critica e gli scritti intorno alla Rivoluzione (Kristeva, 1999), incline a sottolineare il momento in cui lo "spettatore kantiano" marca la distanza tra sé e l'azione dei rivoluzionari. Nella sua posizione al di

fuori dell'azione, lo spettatore acquisisce la prospettiva privilegiata di chi può vedere interamente la "scena" e dunque possedere un quadro generale della situazione che gli consente di ricostruire il significato dello "spettacolo". È solo in questa distanza (non riducibile ad inerzia) che l'evento può diventare "segno storico" profetico, premonitore del progresso del genere umano. Questo segno non può essere colto nei termini di una veridicità o verificabilità, ma riposa soltanto sul fatto che un evento di tal portata storica si rivolge alla totalità degli uomini. In altri termini, che gli accadimenti francesi possano diventare "segno" del cammino dell'umanità verso il progresso non è supportato da una prova o da un rapporto di causalità diretta, tuttavia l'idea di progresso è contenuta nella possibilità che si dischiudano nuovi orizzonti per il futuro, ed è questa possibilità a racchiudere in sé il significato della storia. Tale significato rimane inaccessibile all'attore, il quale, a sua volta, possiede soltanto una visione parziale e compromessa, oltre ad essere, inevitabilmente dipendente, non autonomo, dall'opinione degli altri (Arendt, 1982, p. 86). "L'attore deve *fare* la sua parte" in modo che, sostiene ancora la teorica tedesca, ciò che egli fa sia conforme a quanto gli spettatori si aspettano da lui (Arendt, 1978, p. 178), mettendo in rilievo la polisemia che il concetto di *doxa* assumeva nell'antica Grecia. L'autrice, infatti, gioca su una doppia declinazione del termine greco che significa tanto "fama" quanto "opinione", facendo riferimento, in questo caso specifico, al primo dei due significati per indicare quanto per l'attore sia determinante il successo o il fiasco di una "scena".

È solo attraverso questa metafora teatrale – molto cara ad Arendt per identificare con il teatro "l'arte politica per eccellenza" (Arendt, 1958, p. 137) – che è possibile spiegare l'ampio spazio che la teorica politica dedica, tra la settima e l'ottava conferenza delle *Lectures*, alla ricezione della Rivoluzione ne *Il conflitto delle facoltà*. Il passaggio kantiano, riportato per esteso, è utilizzato al fine di rendere comprensibile la volontà di stirare la distanza tra il principio di chi agisce e il principio di chi osserva e giudica. Arendt si esprime nei termini di un "interessamento disinteressato" (1982, p. 84), come il principio che muoverebbe la partecipazione dello spettatore nella forma di una manifestazione di ammirazione. L'ossimoro rende perfettamente la posizione kantiana su quest'aspetto:

«Questa rivoluzione, io dico, trova però negli animi di tutti gli spettatori (che non sono essi stessi coinvolti in questo gioco) una partecipazione di aspirazioni che quasi sconfinano nell'entusiasmo e la cui

manifestazione non era anche disgiunta dal pericolo: partecipazione che dunque non può avere per causa se non una disposizione morale nel genere umano» (Kant, 1798, tr. it. 1995, p. 229).

Lo spettatore è in grado di riconoscere la Rivoluzione come un grande evento proprio a seguito del suo non-coinvolgimento nell'azione e tuttavia attraverso una sua partecipazione simpatetica. Tale simpatia, che sconfina in un vero e proprio entusiasmo, va letta come la forza in grado di innescare una disposizione morale che introduce l'evento rivoluzionario in più ampio progetto di progresso del genere umano. Un progresso che trova nella Rivoluzione francese il momento in cui la teoria ottiene la propria applicazione nella prassi. Evidentemente, ciò che Kant vieta all'uomo di buon senso – e cioè una partecipazione alla violenza rivoluzionaria – assume un significato differente nella posizione di “chi la guarda”, che non rimane distaccato o addirittura assente, ma al contrario corre il rischio nella pubblica manifestazione del proprio entusiasmo. Il filosofo è ben consapevole dell'investimento semantico che richiede l'utilizzo di un termine che già Voltaire aveva contrapposto alla ragione<sup>10</sup> e che, qualche secolo più tardi, porterà Lyotard ad esprimersi nei termini di un'inclinazione patologica “ai limiti della demenza” (1986, tr. it. 1989, p. 46). Il filosofo francese, nella sua critica (kantianamente considerata) alla filosofia della storia di Kant, si sofferma sugli stessi passaggi de *Il Conflitto delle facoltà* che trovano ampio spazio nelle *Lectures*, pervenendo anche egli alla registrazione di una transizione tra l'ambito storico-politico e l'ambito estetico. All'avviso di Lyotard, come per Arendt, l'entusiasmo degli spettatori della Rivoluzione, infatti, rimane dentro l'ambito del giudizio riflettente, come *caso* che si auto-fornisce la regola senza che questa abbia una sua predeterminazione. Ambedue i pensatori condividono la prospettiva sulla storia dalla parte della platea degli spettatori anziché (o non soltanto) della scena storica e in ambedue i casi gli spettatori sono descritti come i possessori del “segno storico”. Tuttavia, i due filosofi raggiungono esiti diversi, in particolare nel modo in cui il concetto di entusiasmo dialoga con la terza Critica. Se per Arendt, infatti, la questione riguarda la pensabilità e la comunicabilità del giudizio storico, per Lyotard attiene

---

<sup>10</sup> A questo proposito è interessante la nota di Norberto Bobbio che in *L'età dei diritti* (1989) riporta la contrapposizione voltairiana tra ragione ed entusiasmo. Per maggiori approfondimenti rimando alla voce contenuta in: Abbagnano N. (1971), *Dizionario di Filosofia*, Torino, Utet, pp. 306-307.

direttamente alla semantica del sublime (kantiano) come qualcosa di incommensurabile, che proprio per questo sfugge da ogni possibilità comunicativa<sup>11</sup>.

L'operazione attraverso cui Arendt inserisce la ricezione kantiana del 1789 all'interno di una più ampia rilettura della *Critica del Giudizio* esula da qualsiasi tentativo di analisi storico-politica dell'evento rivoluzionario, sul quale ha avuto modo di esprimere il proprio pensiero in *Sulla rivoluzione*<sup>12</sup>. In quello stesso libro, tuttavia, è possibile rintracciare la sottolineatura (pertinente al nostro discorso) del ruolo che viene affidato alle rivoluzioni come evento particolare all'interno del processo storico, in grado di trasformare le idee (principi di uguaglianza e di libertà) in azione e mettere così in discussione l'ordine di teoria e prassi nel rapporto tra la filosofia e la storia. Ma già in quell'occasione, Arendt avverte lo spostamento della sfera dell'azione dalla parte dello spettatore che può comprendere la sequenza dei fatti (Arendt, 1963b, tr. it. 2009, p. 53). In gioco c'è l'apertura di una prospettiva sulla storia che, nonostante le decisive distinzioni, trova ancora una volta in Kant la possibilità per un suo radicale ripensamento, misurabile sul terreno di un ribaltamento del rapporto tra il particolare e l'universale. Nel testo *Il concetto di Storia: nell'antichità e oggi* (1958), Arendt ricostruisce il moderno concetto di storia come forma che si sviluppa parallelamente alle scienze naturali, condividendo con esse l'idea di una processualità che supera ogni singolo evento dentro il significato universale (1958b, tr. it. 1991, p. 94). L'annotazione è grossomodo contemporanea all'ultimo capitolo di *Vita Activa*, nel quale l'età moderna

---

<sup>11</sup> Esistono molti punti in comune tra la riflessione di Lyotard e quella di Arendt intorno alla *Critica del Giudizio*, a partire da un riferimento alla speciale normatività del giudizio riflettente, che permette di isolare un approccio storico-politico in Kant, tralasciando la dottrina del diritto. "C'è un'affinità – scrive Lyotard – tra il critico e lo storico politico che sta nell'assenza di regole nel giudizio" (1986, p. 11). La differenza capitale tra i due approcci sta nel fatto che per il filosofo francese il passaggio dall'ambito storico-politico a quello estetico avviene nei termini di un'analogia linguistica tra differenti famiglie di frasi (in pieno sintonia con il lessico della filosofia del linguaggio di Wittgenstein). Arendt invece coglie la transizione tra giudizio estetico e giudizio storico-politico come una possibilità reale. In secondo luogo se la filosofa tedesca si rivolge all'Analitica del bello, Lyotard si rivolge al concetto kantiano di sublime che, nella sua incommensurabilità, non permette il ricompattamento della pluralità delle voci (su questo punto, rimando alle considerazioni in 3.1). Per un approfondimento sul confronto tra i due filosofi si veda Forti, 1993. L'analisi lyotardiana di Kant si mostra tangente ad alcuni temi di Arendt; oltre al succitato *L'entusiasmo*, si vedano anche: *Il dissidio* (1983), *Anima Minima: sul bello e il sublime* (1995).

<sup>12</sup> Il giudizio politico sulla Rivoluzione Francese nelle *Lectures* appare più critico di quello espresso dallo stesso Kant. Arendt tende a sottolineare lo scarto tra attore e spettatore per ribadire una presa di distanza da quella che lei definirà una tradizione giacobino-bolscevica. Nel testo *Sulla Rivoluzione*, l'autrice rende ampiamente conto della sua posizione sugli eventi del 1789, mostrando le critiche sia al modo in cui gli intenti delle *Declaration* rimangano per così dire nell'ambito delle teorie contrattualistiche, sia all'incidenza della necessità sociale sull'ambito del politico, che Arendt insiste nel mantenere come istanze separate. Una puntualizzazione che Arendt intravede soprattutto nel grande equivoco imposto dal concetto di "diritto naturale (Arendt, 1963b, p.123), e che scava un solco tra l'esperienza francese e la Rivoluzione americana (Losurdo, 1987). Quest'ultima all'avviso di Arendt conserva il valore della pluralità, senza l'unificazione dentro un'entità suprema che prende il nome di "popolo" (Arendt, 1963b).

viene descritta come il trionfo di una visione meccanicistica del mondo che insiste sul processo di produzione, facendo così coincidere il senso della storia con il suo fine o, appunto, con il suo “prodotto” (Arendt, 1958, p. 221). È in questo processo che la storia perde la sua prerogativa di narrare “lo svolgersi degli eventi connessi alla vita degli uomini” (Arendt, 1958b, p. 90), assorbendo cioè il valore intrinseco di ogni *story* dentro il più grande contenitore della *History*<sup>13</sup>. Dalla sottolineatura della distinzione tra il racconto e la Storia non soltanto si evince la vocazione antistoricista di Arendt, ma si possono scorgere i segnali preliminari di un pensiero interessato all’evento particolare, piuttosto che alla comprensione universale e al plurale piuttosto che ad una visione unificatrice: il racconto avviene sempre sotto forma di *stories* plurali con molti inizi e nessuna fine (Arendt, 1953, tr. it. 1985, p. 107).

Su questo proposito, la posizione arendtiana stira la distanza rispetto all’idea di Storia universale che emerge negli scritti di Kant e con essa la prospettiva del progresso del genere umano come destinazione, tuttavia, tende a fornire un appiglio in grado di salvare il filosofo delle Critiche dalle derive di una visione metafisica della storia. Per un verso, infatti, a Kant viene riconosciuta l’opportunità di avere disegnato una Storia come trama composta da singoli uomini e da singoli eventi, d’altra parte gli viene rimproverato il mantenimento di un’idea di una “natura astuta” come soggetto che compone l’intreccio per esteso. In altre parole, rimane l’idea che l’accadere storico, sebbene sia sempre ingarbugliato e inevitabilmente coinvolto con la “desolante contingenza”, proceda verso quelle magnifiche sorti progressive che l’ottimismo illuminista aveva lasciato in eredità. La questione posta al centro della seconda sessione de *Il conflitto delle facoltà* è quella di un genere umano che procede verso il meglio, inglobando all’interno del processo storico anche le oscillazioni e gli intervalli caratterizzati dagli antagonismi e dai conflitti, ed in questo senso anche la violenza rivoluzionaria partecipa dialetticamente al disegno naturale della storia. Contribuiscono all’articolazione di questo concetto le nove tesi contenute in *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* nelle quali Kant approda all’idea di una

---

<sup>13</sup> Nel rapporto tra particolare storico e l’idea di una storia universale, il pensiero arendtiano deve molto alle *Tesi di filosofia della storia* (1942) di Walter Benjamin, dalle quali Arendt si distanzia in merito alla visione escatologica che il filosofo berlinese trae dalla tradizione ebraica sulla redenzione. Le tesi tuttavia rappresentano una sorta di uscita d’emergenza per sfuggire da ogni tentativo di costruire un unico soggetto storico inteso come umanità, dentro il quale ad essere mortificata è quella singolarità plurale da Arendt più volte sottolineata. Un legame personale, oltre alle corrispondenze intellettuali, unisce tra loro Arendt e Benjamin; su questo proposito si veda il testo di *L’omino gobbo e il pescatore di perle* contenuto nella raccolta *Il futuro alle spalle* (cfr. Arendt, 1968b, tr. it. 1989). Sulla ricostruzione delle teorie di Arendt sulla storia, si vedano, in modo particolare, i contributi di Laura Bazzicalupo (1995) e Simona Forti (2006).

natura come filo conduttore che ricompone a sistema l'aggregato delle azioni umane (Kant, 1784, tr. it. 1995, p. 41).

Eppure, quando Arendt nega ogni possibile armonizzazione dell'evento con il senso complessivo e oggettivo della storia, siamo di fronte alla rivendicazione di un punto di vista particolare dello spettatore: uomini particolari dentro tempi e spazi particolari (Bazzicalupo, 1995). In questo suo ragionamento, Arendt porta con sé lo stesso Kant, nel tentativo di salvare il maestro da ogni tipo di degenerazione universalista. Nella considerazione dell'uomo come "fine in sé", il concetto di singolarità viene salvaguardato anche a fronte del carattere universale dell'imperativo categorico (Forti, 2006, p. 205). Nell'articolazione del giudizio riflettente, contrapposto al giudizio determinante, la *Critica del Giudizio* continua sulla stessa direzione, immettendo la questione del "particolare" nei meccanismi della processualità storica. L'appiglio è proprio quel punto di vista cosmopolitico che lo spettatore della storia possiede. È in questa intenzione che le *Lectures* procedono al parallelismo tra Kant e Hegel al fine di registrarne tutta la distanza. Ambedue i filosofi convergono nella convinzione che il soggetto della storia non possa essere l'agente, quello che in gergo teatrale può essere definito l'attore, ma soltanto lo spettatore che è in grado cogliere il "qualcos'altro" dell'azione storica. Tuttavia, riporta Arendt, se per il filosofo di Stoccarda nel compimento della Storia si rivela la grandezza dello spirito assoluto, per Kant il progresso storico rivela la grandezza del genere umano ed è immanente ad esso (1982, pp. 88-89). Hegel spinge la filosofia in un contatto inedito con le faccende umane, applicando ad esse, tuttavia, "l'assoluto dei filosofi" e affidando la verità storica non agli uomini (plurale moltitudine delle opinioni), ma all'uomo in quanto uomo (Arendt, 1963b, p.52). Ne *La vita della mente* la distinzione tra i due filosofi è resa con maggiore chiarezza:

«Gli spettatori kantiani esistono nella dimensione della pluralità, e per questo Kant poté pervenire a una filosofia politica. Lo spettatore di Hegel esiste solo strettamente al singolare» (Arendt, 1978, p. 181).

Si tratta di un passaggio per certi versi programmatico, nella cui insistenza Arendt coglie l'opportunità di un rilettura della filosofia della storia di Kant attraverso la corrispondenza che esiste tra il punto di vista cosmopolitico e il punto di osservazione dello spettatore *del* mondo. Anzi, degli spettatori (al plurale) del mondo, nel doppio

senso del genitivo, come coloro che sono in grado di guardare lo spazio mondano pur facendone parte, di assumere cioè una particolare prospettiva, convivente con la molteplicità delle prospettive. Così quell’“altrove” che innesca la distanza prospettica non è un altrove *dal* mondo, ma *nel* mondo.

È, dunque, attraverso l’astensione immediata e temporanea dall’azione pratica che può avvenire la comprensione di quella stessa azione nella sua totalità, e tuttavia questa stessa comprensione può avvenire soltanto se lo spettatore si ritrova immerso nella pluralità delle voci. Così, anch’egli non è indipendente dalle differenti possibilità di percezione (Ivi, p. 178) e prende parte al sistema delle *doxai*, delle opinioni. In Kant come in Arendt, la dilatazione tra la posizione di chi agisce e di chi osserva e giudica, attribuisce a quest’ultimo un primato che, tuttavia, non presume in alcun modo una predeterminata differenza ontologica (Boella, 1995) poiché attori e spettatori non sono entità stabili che acquisiscono la loro “parte” in modo assoluto. Platea e scena sono sempre spazi di negoziazione dove azione e visione/giudizio convivono, senza che tale gioco delle parti sia dato una volta per tutte. Entrambi dunque condividono il mondo come la loro “fissa dimora”.

Tale precisazione spiega la palese differenza tra il ritiro nel giudizio e il ritiro del filosofo. Arendt utilizza l’efficace espressione “attiva non-partecipazione alle faccende quotidiane della vita” (1978, p. 177) per descrivere la prima situazione, riferita, nel dettaglio, allo “spettatore” pitagorico, il cui distaccamento dall’azione non comporta un distaccamento dal mondo. Egli si trova paradigmaticamente in contrapposizione a quella tradizione filosofica che, da Parmenide e da Platone, ha sempre pensato lo spettatore da solo nel suo ritirarsi contemplativo, come se ciò fosse condizione per accedere ad una “regione superiore delle idee” che potesse permettere la comprensione della verità. Questa non è disponibile nel mondo, dove è costretta a confondersi con le apparenze e così questo allontanarsi dalla luce dello spazio pubblico rappresenta l’hegeliano crepuscolo che permette alla nottola di Minerva di iniziare il suo volo.

Attraverso lo stesso – rovesciato – gioco di luci e ombre, Platone offre un’immagine esemplare del rapporto tra il filosofo e il mondo nell’esposizione del mito della caverna nel libro VII della *Repubblica*. La caverna è l’immagine del mondo che si mostra quotidianamente agli uomini e che assume le forme di una prigione, dove gli uomini sono inconsapevolmente legati tra loro e a loro volta legati alla terra per i piedi e per il collo (cfr. Platone, tr. it. 2009, p. 731). Tra costoro, il filosofo è colui il quale è in grado di districarsi dai vincoli e uscire dalla caverna, al cui interno non c’è altra

possibilità che vedere ombre proiettate sulla parete. Egli, dunque, ha esperienza dell'eterno attraverso l'evidenza della luce delle idee che si contrappone alle ombre, al sistema di quelle conoscenze che per Platone (per certi versi vale lo stesso per Heidegger, cfr. 1.4) restano inautentiche. Alla luce che sta oltre la volta della caverna tende il filosofo che, nella "perfetta singolarità" (Arendt, 1958, p. 16), abbandona i compagni, affrancandosi dalle catene. Arendt, nei ripetuti richiami al racconto<sup>14</sup>, accentua il riferimento alla singolarità per ribadire lo scarto esistente che il filosofo scava tra sé e gli altri e che diventa lo scarto tra l'uomo e gli uomini. L'equivoco platonico è assunto dall'autrice tedesca nella pensabilità della solitudine come condizione della verità e della libertà e dunque come verità possibile soltanto in un pensiero liberato "dalla molteplicità delle relazioni nella comunanza" (Arendt, 2002, p. 246). Il pensiero transitorio dall'ombra alla luce presuppone l'esistenza dei due mondi: il mondo vero dell'essere distinto dal mondo della mera apparenza e delle vicende umane e tra questi due mondi il filosofo ha scelto dove stare, tendendo "spiritualmente a rimanere sempre in alto" (Platone, tr. it. 2009, p. 746).

Arendt si schiera contro questa opposizione, che contiene in sé la pretesa di un ordine gerarchico tra i due mondi, senza tuttavia cedere mai al tentativo di un ribaltamento. Se, come scrive, "essere e apparire coincidono" (Arendt, 1978, p. 99), tale assunzione è la chiave per descrivere l'ambito di un pensiero che non si può sottrarre al mondo delle vicende umane e delle apparenze se non nei termini di una vera e propria scomparsa dal mondo e dunque nei termini, non così metaforici, della morte (Ivi, pp. 167 ss.). Il ricongiungimento tra la vita attiva e la vita della mente (poli che emblematicamente si ripetono nel percorso teorico arendtiano) può avvenire soltanto nel segno della "vita" (Boella, 1995; Young-Bruehl, 2006) e dunque, inevitabilmente, nel posto in cui essa accade: il mondo. Il vero obiettivo che unisce tra loro le due opere più

---

<sup>14</sup> La lettura da parte di Arendt del mito della caverna è influenzata dall'intermediazione di Heidegger e in particolare del saggio *La dottrina platonica della verità* (1932) contenuto in *Segnavia* come lei stessa indica nella nota 16 a *Che cos'è l'autorità?* (Arendt, 1956, tr. it. 1991, p. 301). Del racconto, il filosofo tedesco sottolinea in particolare il momento dei "passaggi da un soggiorno all'altro" come il trasferimento dall'ambito delle cose all'ambito dell'ente nei termini di uno svelamento (*Unverborgenheit*). È in questo atto di "formazione" che avviene la liberazione dalle catene che, all'avviso di Arendt, manca di un rilievo politico che l'interpretazione heideggeriana sottovaluta (sulla questione si veda anche: Arendt-Heidegger, *Lettere 1925-1975*, pp. 111 ss.). L'allieva fa riferimento a questa lettura del maestro anche in *La tradizione e l'età moderna* (Arendt, 1954b, tr. it. 1991). In una lettera ad Arendt, Karl Jaspers mostrerà le proprie riserve verso questa lettura "troppo heideggeriana" del mito della Caverna (Arendt, Jaspers, 1986, p. 146). Una preziosa analisi del confronto tra Arendt e il mito platonico è contenuta nel saggio *Note arendtiane alla caverna di Platone* (in Forti, 1999), nel quale Adriana Cavarero si sofferma sul concetto di "visione" come chiave interpretativa privilegiata in ognuna delle declinazioni che assume nel racconto, rilevando, da parte sua, l'impossibilità per gli uomini nella caverna di potersi vedere tra loro che, invece, rappresenta per Arendt la caratteristica più preziosa del "mondo".

filosofiche di Arendt è la decostruzione della metafisica, il cui progetto inizia nel 1958 con la pubblicazione di *Vita activa* e termina (per causa di forza maggiore) esattamente vent'anni più tardi, quando l'incompleto *La vita della mente* viene reso pubblico nelle due parti dedicate al "Pensare" e al "Volere", dopo la morte dell'autrice. Nelle pagine conclusive dell'introduzione al testo di "Pensare", l'autrice dichiara apertamente il suo schieramento nelle file di coloro che hanno tentato di smantellare una tradizionale metafisica a partire dalla messa in discussione dell'identità tra essere e pensiero. In questo tentativo c'è la volontà di ristabilire dignità all'uomo attraverso una comprensione dell'esistenza soltanto soggettivamente. Arendt affronta la questione dell'essere in parallelo alla lettura dell'ultimo Merleau-Ponty, di quella "filosofia della percezione" che fa rientrare l'essere "nell'ordine dell'esperienza, dell'essere al mondo e del mondo dell'uomo" (Boella, 1990, p. 85). Evidentemente influenzata dalla sua formazione filosofica, il contatto che la teorica tedesca ha con la fenomenologia merleau-pontyana avviene nel segno di una intermediazione sia della filosofia della comunicazione di Jaspers, sia del concetto di mondo in Heidegger (cfr. 1.4).

Ciò che rimane è soprattutto il recupero del tema della pluralità (insieme a quello della temporalità) a scapito delle pretese metafisiche (Forti, 2006), poiché dalle pagine di *La vita delle mente* emerge una visione filosofica fortemente "antropologizzata" che si rivolge alla finitezza dell'uomo, storico e mondano (Dal Lago, 1987, p. 14) e dunque a quella condizione di essere-nel-mondo contro la quale, all'avviso di Arendt, si è tradizionalmente schierata la filosofia. Si tratta di un posizionamento tutt'altro che innocente, che rimanda alla distanza interposta tra il filosofo e la *polis*. Arendt si rivolge direttamente all'interpretazione traumatica che Platone offre della condanna a morte di Socrate e lo fa non interpellando le dense pagine dell'*Apologia di Socrate* (che danno spazio all'arringa difensiva del sofista), ma chiamando in causa ancora una volta il racconto della caverna. Il mito riproduce l'evento storico quando il filosofo, di ritorno dalla luce delle idee, viene ucciso dai suoi vecchi compagni. Platone espone in questo modo la sua diffidenza nei confronti della *polis*, che si trasforma in vero e proprio distacco fisico nelle forme di un abbandono dell'agorà politica, per rinchiudersi nell'accademia come spazio dove trovare la protezione dall'irragionevolezza della moltitudine e del mondo. Il contatto tra il filosofo e il mondo si condensa nel passaggio del "ritorno" dentro la caverna che, suggerisce Arendt, avviene già nei termini di una gerarchia tra chi ha visto la luce delle idee e chi può vedere solo le ombre. Tale distinzione tra chi sa e chi non sa segna il motivo della filosofia politica come capacità

di trasformare le idee in criteri e in leggi, affidando proprio alla filosofia il compito di governare la città. Il “ritorno” nel mondo è dunque il passaggio aurorale della filosofia politica che si assume la responsabilità di risolvere la tensione tra il filosofo e la *polis*, ma che Arendt avverte come una degradazione del politico nei confronti della filosofia. Si tratta di un argomento ricorrente nel pensiero arendtiano, già presente nei frammenti di *Che cos'è la politica?* nei termini di uno svilimento della isonomia greca dentro il dislivello tra i pochi (i filosofi) e i molti (Arendt, 1993, pp. 42 ss.). Uno scarto che contiene i germi di una “tirannia della filosofia” (Arendt, 1956, pp. 149 ss.), in un'espressione che Arendt volutamente radicalizza, nell'impeto della sua difesa dell'agire e del parlare dentro lo spazio pubblico<sup>15</sup>.

Quanto emerge nella *Repubblica* è una specie di peccato originale del quale si è macchiata tutta la filosofia, fino a comprendere lo stesso Heidegger<sup>16</sup>, il quale si colloca in continuità rispetto all'idea di una funzione basileica della filosofia (Fistetti, 1998, pp. 25 ss.). E' un peccato dal quale Arendt salva soltanto Kant. Quando la teorica tedesca sostiene che egli rappresenta l'eccezione alla tradizionale ostilità dei filosofi contro la politica<sup>17</sup> (Arendt, 1965, p. 11), fa riferimento proprio al modo in cui il pensatore di Königsberg nega alla figura del filosofo, lo spettatore del mondo, una posizione di solitudine contemplativa, di *displacement* dalla pluralità. Il debito costante che la filosofa tedesca ha nei confronti di Kant è condensabile in questa capacità di non negare la mondità come elemento inoppugnabile della condizione umana e dunque anche del filosofo che non può essere elevato rispetto a nessun altro essere mondano. Le considerazioni attorno all'autore delle Critiche fanno eco alle parole di Jaspers, il quale, da parte sua, ha sottolineato la mondità del filosofo tedesco: «Kant vuole operare nel mondo, che è l'unico luogo accessibile all'uomo. Egli non si pone al di fuori del mondo né come sapiente, né come santo» (Jaspers, 1957, p. 696). Con altre parole, le *Lectures*

---

<sup>15</sup> Il passo secondo cui la *Repubblica* di Platone rappresenti l'inizio della filosofia politica ritorna in moltissimi testi di Arendt. Nel saggio *Philosophy and Politics* (1954) la figura del re-filosofo assume le forme del despota (concetto espresso in *Che cos'è l'autorità?* nei termini di autoritarismo della filosofia) che nega lo spazio pubblico. La radicalizzazione di questo assunto porta con sé l'assunzione della tirannia del filosofo in un paragone con le forme del totalitarismo del XX secolo, con il quale condivide appunto la subordinazione alla verità di ogni possibile confronto delle opinioni.

<sup>16</sup> Il ruolo-guida della filosofia è rivendicato da Heidegger nei termini di un sapere essenziale che deve fondare le modalità di comportamento che reggono e determinano la comunità, si veda a questo proposito il testo di *La volontà di potenza come arte* (1961).

<sup>17</sup> La testimonianza di una posizione eccentrica che Kant coprirebbe rispetto alla tradizione filosofica porta con sé una posta in gioco molto più alta che attiene allo status della filosofia nel suo rapporto con la politica. In questo senso appaiono quanto mai esemplari le parole con cui Eric Weil considera il filosofo di Königsberg come colui che ha posto la politica da preoccupazione per i filosofi a problema filosofico, che agisce, cioè, nella totalità del pensiero (Weil, 1970, p. 137).

riprendono il motivo, sottolineando con chiarezza che il filosofo: «resta un uomo come te e me, uno che vive tra uomini e non tra filosofi» (1982, p. 47). Attraverso Kant passa un' esemplare rivendicazione di non superiorità del filosofo rispetto alla pluralità degli uomini, poiché egli non è distante dagli altri, ma immerso nella “moltitudine egualitaria”. Da questa “atipica disposizione filosofica” deriva una nuova prospettiva che dall'interno della filosofia guarda alla pluralità senza nutrire il bisogno di proporre istruzioni ad essa (Betz Hull, 2002, p. 27), richiamandosi direttamente al modello dialogico della maieutica socratica, privata tuttavia di ogni carattere pedagogico.

È in questa consapevolezza che si compie quello che Miguel Abensour ha definito il “capovolgimento kantiano”, che avviene nel segno di un rovesciamento del mito platonico della caverna (Abensour, 2006) e, altresì, di un posizionamento marginale nel quadro della tradizione della filosofia politica. Nelle *Lectures*, ciò suona come una giustificazione alla mancanza di una sistematica opera sul politico che filosofo prussiano non ha scritto:

«Certo, altri filosofi fecero quello che Kant non fece: scrissero delle filosofie politiche. Ma questo non significa che essi ne avessero una più alta opinione o che i problemi politici stessero al centro delle loro filosofie. Gli esempi sono troppo numerosi per iniziare con le citazioni. Ma è chiaro che Platone scrisse la Repubblica per dare un fondamento alla tesi secondo cui i filosofi dovrebbero diventare re, non per una spontanea inclinazione verso la politica» (Arendt, 1982, p. 37).

Kant prende posizione contro questa pretesa nel saggio *Per la pace perpetua*, dove esprime tutta la sua distanza attraverso l'indisponibilità di aspettarsi o di desiderare che i filosofi possano diventare re. Tuttavia, egli auspica che la non diretta partecipazione al governo non si traduca in un ritiro “impolitico” da parte dei filosofi, che, invece, devono intervenire pubblicamente per esprimere le proprie opinioni sul governo (Kant, 1795, p. 188). In questo modo, Kant contribuisce a consegnare l'immagine di un filosofo che esce dall'accademia per fare il suo ritorno nell'agorà, senza che questo possa legittimare un atteggiamento “pedagogico” della filosofia e nondimeno una pretesa giustificazione al governo della città.

Ad essere difeso è un principio di uguaglianza del quale il filosofo non può ricevere alcuna deroga e questo non soltanto a causa di un'insostenibile superiorità rispetto alla moltitudine, piuttosto a seguito del riconoscimento dell'importanza che la

stessa dimensione plurale ricopre per l'attività del pensare. L'immagine della bussola in grado di fornire gli estremi per orientarsi nel pensiero è probabilmente quella che più fedelmente può mostrare quanto Kant ritenesse l'attività del pensare essenzialmente un "pensare in comune con gli altri" (Kant, 1786, tr. it. 1996, p. 62). Non è un caso che, per il filosofo tedesco, tale attività sia strettamente legata alla sua pubblicizzazione, fino all'estrema conseguenza di non potere separare il pensiero dall'opportunità che esso venga espresso. Anche il richiamo allo spettatore di fronte alle grandi trasformazioni della Rivoluzione francese si dispone sul nesso esistente tra l'evento e la sua pensabilità a seguito di una discussione pubblica. È su questo asse che Arendt intende spostare l'attenzione sul piano della comunicabilità dei giudizi all'interno della platea, sottolineando il ruolo tutt'altro che passivo di questa nella definizione dei significati della storia. Anzi, solo attraverso il progresso di un pensiero critico, lo spirito rivoluzionario potrà essere, non solo la fine del dispotismo, ma una vera riforma del modo di pensare (Mattucci, 2006, p. 159). Ciò accresce la posta in palio, poiché mostra quanto il riferimento agli eventi, come tappe del progresso umano, sia profondamente legato alle modalità di accesso alla discussione pubblica, e dunque al suo vaglio critico. Ecco perché il concetto di rivoluzione non può essere semplicemente circoscritto all'evento, al suo eclatante accadere storico, ma è strettamente connesso alla capacità di mutare il punto d'osservazione da cui si giudica (Ivi, p. 117).

L'entusiastica disposizione morale, dunque, si ritrova connessa a quello spirito dell'Illuminismo che auspica e prevede "un uso pubblico della ragione". Kant descrive l'epoca dei lumi non come un semplice evento storico, e neppure come orizzonte teorico che si situa in un'epoca attraverso la definizione dei suoi valori e delle sue idee, ma come un particolare modo di utilizzare la propria ragione. Il saggio *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo* (1784), rappresenta una sorta di manifesto programmatico di quello che deve essere lo spirito illuministico e che può essere condensato nell'investimento che Kant fa sul coraggio di pensare con la propria testa. Il "sapere aude" è liberazione da ogni restrizione di questa possibilità che si presenta come pregiudizio o come autorità che mette l'individuo nelle condizioni di minorità. Minorato, tiene a precisare ancora il filosofo, è colui che, per viltà o per pigrizia, è incapace di servirsi del proprio intelletto e lascia che siano gli altri a guidarlo o a pensare per lui. Al contrario, illuminato è colui che possiede la libertà di fare "uso pubblico della ragione" che Kant distingue rispetto ad un uso privato in questi termini:

«Ma per uso pubblico della propria ragione io intendo quello che ciascuno fa come studioso all'intero pubblico dei lettori. Chiamo uso privato quello che egli può fare della sua ragione in un certo impiego o ufficio civile a lui affidato» (Kant, 1784b, tr. it. 1995, p. 47).

Nel saggio, la soglia tra pubblico e privato è tutt'altro che ovvia, anzi è possibile notare un rovesciamento di senso per entrambi i poli della dicotomia. “Privato”, per Kant, non vuol dire personale o individuale, ma coinciderebbe con una visione “ristretta” della ragione (O'Neill, 2000). Il concetto di “pubblico”, invece, si dilaterrebbe così tanto da diventare un sinonimo di “aperto” (Laursen, 1986), mostrando una declinazione che la *Critica del giudizio* renderà ancora più esplicita. Eppure, alla lettera, il passo sopra citato sembra invitare a una lettura “esclusiva” dell'uso pubblico della ragione che coincide con il rapporto chiuso e privilegiato che si instaura tra lo studioso e il *Publicum* dei propri lettori. Ma tale *Publicum* è in realtà comprensivo di ogni persona che ha il coraggio di pensare da sé, pubblicamente, diventando in questo modo categoria che si dilata al *Welt*, al mondo intero (Taraborrelli, 2004, p. 113). A questo punto il discrimine tra privato e pubblico necessita di una maggiore chiarificazione. Nel senso che Kant lascia intendere, l'uso privato della ragione è il ricorso ad una ragione particolare che, per certi versi, si “restringe” alla cerchia delle proprie competenze e del proprio ambito professionale. La differenza tra pubblico e privato si gioca interamente sul referente (Tomba, 2003, p. 2), nei termini di *audience* (O'Neill, 2000) che da comunità determinata si estende a comunità potenzialmente corrispondente all'intera umanità.

Rivolgersi allo stretto della propria comunità, nell'esercizio della propria funzione professionale, è infatti considerato dal filosofo delle Critiche un uso privato, che viene fatto in nome di una competenza disciplinare che trasforma ogni singolo ruolo in pezzo dell'ingranaggio (Foucault, 1984). In altri termini, nelle professioni è richiesto l'inserimento che non prevede alcuna eccedenza rispetto a ciò che è previsto dal ruolo, laddove nel pubblico discorrere, ogni limitazione si presenta invece come un controsenso. Nel caso del funzionario che opera sulla base di un ragionamento meccanicistico si perde la condizione di autonomia della ragione libera, fagocitata da un'eteronomia che non può fare altro che rispondere con obbedienza al dispositivo gerarchico. Ciò che Arendt vuole sottolineare del saggio è il modo in cui viene separato il meccanismo del ragionare dal meccanismo dell'obbedienza, al fine di salvaguardare

quello spirito di libertà che è esprimibile anzitutto nei termini del rispetto di una vocazione naturale a stare reciprocamente in comunicazione (Kant, 1793, tr. it. 1995, p. 151). Da qui deriva l'esigenza di affrancarsi da una declinazione di Illuminismo come trionfo della deducibilità oggettiva della realtà (in evidente sintonia con la Critica francofortese esposta nella *Dialettica dell'illuminismo*, 1947) in favore del richiamo kantiano alla pubblicità del pensiero.

Nella pubblicità si impone un uso della ragione subordinato alla libera circolazione delle idee. In nessun caso tale circolazione deve essere ridotta o censurata, pena l'esistenza stessa di una sfera pubblica. La rivendicazione kantiana della "libertà di penna", intorno alla quale Kant fa più volte richiamo come "palladio dei diritti del popolo" (Kant, 1793, p. 150), descrive questa concreta possibilità di esprimere le proprie opinioni (potremmo aggiungere "con qualsiasi mezzo"). Non è un caso che questa venga specificata come una libertà e non nei termini di un diritto che viene concesso o ottenuto. Si dispone così la duplice prospettiva di un essere "liberi di" e "liberi da" che pertiene non soltanto alla singolare possibilità per ognuno di esprimersi, ma anche all'importanza che tale libertà assume per tutti, come condizione essenziale della politica. Dunque, il riferimento alla libertà non è semplicemente relativo all'omissione o al superamento di qualsiasi costrizione, bensì al rapporto di presupposizione che unisce la possibilità del pensare all'interazione con gli altri. Nel saggio sull'Illuminismo, Kant pone l'accento sulla relazione comunicativa che unisce lo studioso ai propri lettori non in linea unidirezionale, ma attivata attorno alla reciproca discussione, dove le rispettive opinioni vengono messe in comune.

Esiste una via d'uscita dallo stato di minorità che è iscritta nella libertà della parola e cioè nella possibilità di parlare non in senso fisiologico, ma come capacità di giudicare e prendere parte alla sfera pubblica (Tomba, 2003, p. 1). Se è nella parola che si manifesta l'uomo politico, tale condizione non attiene al possesso del *logos*, quanto alla reale presenza (e dunque alle concrete opportunità di accesso) all'interno di questa sfera pubblica (Ranciere, 1995).

### **1.3 Verso una condizione plurale. Il politico di Kant fuori da una prospettiva morale**

Il concetto di pubblicità mostra di essere una preziosa chiave ermeneutica per mezzo della quale Arendt può agire sul complesso rapporto tra il Kant politico e il Kant morale, con l'obiettivo di porre un intervallo tra i due ambiti e recuperare il concetto del politico in tutta la sua autonomia. Si tratta di un tentativo che è stato considerato fuorviante dalla tradizione maggioritaria del kantismo politico (cfr. 1.1) e che ha relegato le riflessioni arendtiane in una posizione defilata. D'altra parte, se si considerano globalmente i passaggi nei quali avviene l'approccio al pensiero del filosofo di Königsberg, è la stessa Arendt che ammette la complessità del tema, tanto da non potere mai consentire un definitivo affrancamento dalla teorizzazione dell'imperativo categorico e dalla considerazione che in esso vada individuata una concezione politica di Kant (Forti, 2006, p. 326). Tuttavia, gli approdi teorici a cui pervengono le *Lectures* rappresentano l'esito di un progressivo movimento centrifugo che spinge, invece, verso un progetto di separazione tra l'ambito del politico e l'ambito della morale, descritto in parallelo come "il conflitto tra l'attore impegnato e lo spettatore giudicante" (Arendt, 1982, p. 76). Dentro la dialettica attore-spettatore, le lezioni su Kant maturano nel segno di una divaricazione rispetto ad alcune considerazioni che Arendt fa in anni precedenti. Nel 1954, il saggio *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo* annota la stretta relazione tra morale e politica fino alla considerazione secondo cui: "la filosofia morale di Kant è essenzialmente politica in quanto attribuisce a tutti gli uomini la capacità di legiferare e giudicare con una preoccupazione verso l'umanità" (Arendt, 1954, p. 43). Rispetto all'indicazione che prescrive all'uomo di agire in modo tale che la massima della sua azione possa valere come principio di una legge universale (cfr. Kant, 1797), Arendt pone la propria attenzione sul momento dell'azione legiferante, piuttosto che sulla semplice obbedienza alla legge esistente. In questo senso, la legge morale possiede un esercizio – "Agisci" – che fuoriesce dall'ambito del soggetto per rapportarsi con gli altri<sup>18</sup>. Il riferimento alla "legge morale dentro di me", contenuto nella suggestiva conclusione della *Critica della ragion pratica*, perderebbe così ogni ancoraggio all'interiorità dell'essere umano per aprirsi alla pluralità, fornendo le basi per una

---

<sup>18</sup> Su questo punto, Arendt annota nei suoi quaderni che la massima kantiana va letta considerando che "la legge risiede nell'agire stesso" (Arendt, 2002, p. 405) e, dunque, attraverso la sottolineatura del momento dell'agire come legiferazione.

formulazione dell'idea del dovere nella quale il problema degli altri è anteposto a se stessi. Arendt è già di questo avviso nell'autunno del 1951, quando appunta nei suoi quaderni che:

«La grandiosità della soluzione kantiana consiste nel fatto che l'imperativo categorico [...] ha estrapolato la questione morale dalla questione della coscienza dell'individuo (di fronte a Dio) e l'ha posta all'interno della pluralità degli uomini» (2002, p. 117).

Lo sganciamento di religione e morale rimetterebbe la questione del dovere fuori dalla dinamica del rapporto tra Dio e individuo, in favore del rapporto tra gli uomini. In precedenza, nella tesi dottorale scritta nel 1929, e incentrata sul tema dell'amore in Sant'Agostino, viene problematizzato il vincolo divino nel rapporto che gli uomini hanno con il prossimo, fino alle estreme conseguenze di definire l'amore (in ogni relazione io-tu) come sempre antipolitico, perché brucia lo spazio dello stare-insieme attraverso la creazione di mondi "più perfetti" (cfr. Arendt, 1929; Boella, 2001, p. 156). Ma la questione della morale, anche fuori dal suo legame con il divino, pertiene anche a una rivalutazione della "coscienza" che Arendt slega dal tema di una doverosità intima, per ripensarla invece dentro il tema greco della conoscenza di se stessi. Il riferimento è allo "sdoppiamento" implicato nel due-in-uno socratico, definito come una differenza che si insinua nell'unità, per consentire il dialogo con se stessi e l'apparire a se stessi (Arendt, 1978, pp. 272 ss.).

Tornando al ruolo che l'imperativo categorico copre in questo stadio della riflessione arendtiana, si ritroverebbe rafforzato quell'orizzonte comunitario che pone le sue fondamenta nel nesso sistematico tra la morale e la politica in Kant (Pirni, 2006)<sup>19</sup> e che arruolerebbe anche Arendt nella tradizionale ricezione del pensiero politico kantiano. Tuttavia, per la teorica politica, la questione del dovere morale rimane ancorata ad una rivalutazione dell'alterità come strumento che ne verifichi la possibilità, attraverso le condizioni del pensare pubblicamente. È ancora il perimetro dello spazio pubblico che Arendt sopravvaluta, in un ordine che sottopone a se stesso anche la legge. E così procede dalla considerazione che trae dalle lezioni kantiane sull'etica, secondo cui moralità significa potere farsi vedere da tutti (Arendt, 2002, p. 625), insistendo sul tratto della visibilità che rimette in gioco la logica attore-spettatore dentro lo spazio

---

<sup>19</sup> Per una più ampia articolazione sul confronto tra il pensiero comunitario di Kant e quello di Arendt, mi permetto di rimandare al paragrafo 3.1.

dell'apparenza. L'enorme investimento sul termine "pubblico" acquisisce ora l'approssimazione a una valenza etica. Il suo contrario, infatti, passa dalla considerazione che ogni pensiero malvagio è per definizione un pensiero segreto, in un'evidente eco delle istruzioni contenute nelle appendici al saggio *Per la pace perpetua* dove si evince la connaturalità tra il male e la segretezza (Kant, 1795, pp. 194 ss.). Ne viene fuori un quadro che partecipa alla tessitura tra pubblico e morale a seguito del principio che fa della pubblicità il criterio della legalità della legge morale (Arendt, 1982, p. 77), come a sottolineare che la dichiarazione pubblica di una massima è la condizione necessaria della sua moralità. Se l'universalità di una massima è il principio che regge il dovere morale, la sua pubblicizzabilità universale è il principio sotteso al dovere giuridico (Mattucci, 2006, p. 190).

Il concetto di pubblicità in Kant offre una densità semantica tale da permettere diverse possibilità interpretative che, sebbene non siano da parte loro contrapposte o escludenti a vicenda, istruiscono percorsi teorici che possono essere tuttavia autonomi. Da una parte, è possibile cogliere l'accezione di pubblicità attinente al già richiamato metodo illuministico, che fa coincidere il pensare con la propria testa ad un uso pubblico della ragione. Ma, altresì, come fa notare Jürgen Habermas, l'accezione che Kant offre di pubblicità è un ponte di collegamento, un principio mediatore tra la politica e la morale, che ha le forme del principio dell'ordinamento giuridico in cui la sfera pubblica assicura la sovranità delle leggi (Habermas, 1962, tr. it. 1977, pp. 128 ss.). Detto con altri termini, per essere morale e giuridicamente corretta, un'azione politica deve apparire ragionevole, universale e dunque accettata dall'opinione pubblica.

Arendt, da parte sua, sembra imboccare soltanto la prima delle due strade, per raggiungere un significato di "pubblico" soltanto nella dimensione relativa allo "spazio d'apparizione" (cfr. 1.4). In questo modo, la questione dell'azione politica viene posta al di fuori da ogni ambito morale e giuridico, esattamente come viene svincolata la questione del comune (e con esso l'intero pensiero sulla comunità) al tema legalitario. Il ponte che porta il pensiero politico kantiano nella confluenza di diritto, morale e ambito politico come unità sistematica non viene attraversato da Arendt, la quale decide di aggirare la questione, proprio attraverso l'originale rilettura del tema del giudizio. A partire dal principio secondo cui ogni azione morale e ogni azione legale debbano essere anzitutto pubbliche, visibili, valutabili, la teorica tedesca avrebbe potuto supportare l'idea dei due governi, rintracciando l'essenza della politica kantiana nel passaggio dall'ambito morale all'ambito del diritto, attraverso quell'operazione che estende la

legge interna all'esterno, verso gli altri. Dentro questa lettura, *l'exkursus* tra gli "scritti politici" potrebbe supportare quell'ambito già descritto nella Dottrina del diritto e dei costumi che lavora per unire, rendere comunicabile moralità e legalità (Tavani, 2010, pp. 148 ss.). Invece, nel dialogo con la *Critica del giudizio*, Arendt cerca i punti che lavorano in direzione di un allontanamento dalla dottrina del diritto e della morale, per far rinvenire da questi il concetto di una pluralità contingente, imprescindibile dalla sua datità mondana. È dentro l'orizzonte dell'*infra* storico-politico che ogni forma di giustizia è possibile e tale principio vale anche per il "tu-devi" dell'imperativo categorico (Arendt, 2002, pp. 153 ss.). La sottolineatura serve ad Arendt per temperare il tentativo di far corrispondere il concetto di pubblicità con quello di moralità, almeno all'interno di quel lessico politico di cui ella sembra farsi portavoce e che mantiene una certa distanza dal riferimento alla doppia legalità interna ed esterna. In questo senso va letto l'investimento teorico che *Vita Activa* fa sul concetto di pubblico per una sua armonizzazione con il concetto di comune, insistendo sul fatto che ciò che può e deve essere visto e sentito da tutti, coincide esattamente con lo spazio in comune che gli uomini condividono (Arendt, 1958, p. 39).

Di più, Arendt forza la serratura per aprire la possibilità di "una lettura anti-morale" di Kant (Tavani, 2010, p. 151), che abbandona i luoghi teorici dell'imperativo categorico protagonista politico della Ragione Pratica e riferimento per la neo-contrattualistica liberale (Bazzicalupo, 2001). La legge morale, di cui l'uomo ha coscienza di possedere dentro di sé, è indipendente dall'intero mondo sensibile e dunque, per certi versi, slegata dalla pluralità concretamente esistente. Da questa lettura emerge che il rapporto che viene ad istruirsi è quello che l'uomo ha con se stesso, dove il passaggio necessario si concentra nel rispetto della legge interna del "tu-devi", in maniera del tutto intransitiva rispetto all'alterità. All'obbligazione del "tu-devi", Arendt oppone la moralità del "non posso" come tentativo di riabilitare l'emergenza del pensiero rispetto all'automatismo della obbedienza alla legge. Aspetto, quest'ultimo, che diventa centrale nel modo in cui la teorica ebrea affronta il tema dell'orrore della gente comune di fronte alla tragedia del totalitarismo.

A metà degli anni Sessanta, in *Alcune considerazioni di filosofia morale*, Arendt prende in esame il modo in cui la condotta morale sia, in Kant, dipendente da un principio di non contraddizione che salvaguardi l'uomo dal disprezzo di se stesso e sottolinea quanto "per lui [Kant], il problema non è tanto quello dell'altro quanto quello dell'io" (Arendt, 1995, tr. it. 2004, p. 57). La differenza è quindi tutta costruita sulla

preoccupazione per il mondo che, all'avviso della teorica tedesca, subirebbe una costosa sottovalutazione di fronte al rispetto del principio di giustizia iscritto nell'imperativo categorico. Tale considerazione trova conferma nella misura in cui Kant riprende nel testo sulla pace perpetua la massima latina *fiat iustitia, pereat mundi*, e cioè sia fatta giustizia, dovesse anche perire il mondo<sup>20</sup>, per rafforzare l'idea di una necessaria concordanza tra il principio morale e l'ambito del politico, il cui esito deve assecondare la legge universale. Arendt, invece, antepone il mondo (politico) al principio di giustizia e suggerisce un capovolgimento delle parti tra una moralità delle intenzioni e un principio di responsabilità che guida al coraggio di esporsi nel giudizio (Arendt, 1964, tr. it. 2004, p. 16). Quella che Jaspers (attraverso Weber) chiama "etica dell'intenzione", risponde soltanto alla legge morale e così non è necessario che gli uomini conoscano l'esito delle loro azioni, basta soltanto che facciano il loro dovere<sup>21</sup>. Tali azioni dunque sono indipendenti da un principio di responsabilità a posteriori, che tenga conto delle conseguenze concrete nei confronti della pluralità. Nelle riflessioni sul concetto di responsabilità e sul nesso strettissimo che lo lega al giudizio, contenute in *La responsabilità personale in dittatura* (1964) e *Responsabilità collettiva* (1968), Arendt propone una differenza capitale nel quadro del rapporto tra morale e politica, rilevando come "al centro delle considerazioni morali sul comportamento umano sta l'io, al centro delle considerazioni politiche sul comportamento umano sta il mondo" (1968d, tr. it. 2004, p. 132).

Gli anni che seguono il processo Eichmann sono contraddistinti dal tentativo di un ripensamento delle categorie di dovere e di giudizio, soprattutto rispetto alla declinazione che il primo dei due termini assume in relazione alla morale kantiana. Nelle sue dichiarazioni processuali, l'imputato nazista distorce la definizione kantiana del dovere, attraverso l'identificazione della volontà personale con la forza legislativa dei dettami del *führer*. Tali asserzioni avevano lasciato il segno nel pensiero di Arendt, tanto da aprire uno spazio di riflessione enorme, in favore di una valutazione della facoltà del giudizio come opposta alla cieca obbedienza (Arendt, 1963, pp. 143-144). Pur nella consapevolezza del pericoloso *misunderstanding*, l'autrice è dell'idea che l'imperativo categorico può essere considerato una "bussola" per distinguere il bene e il

---

<sup>20</sup> In particolare, il filosofo riprende il motto, attribuito all'imperatore Ferdinando I, in questi termini "regni la giustizia, dovessero anche perire tutti gli scellerati del mondo" (Kant, 1795, p. 197)

<sup>21</sup> Arendt allude ad un passo de *I grandi filosofi*, nel quale Jaspers scrive che "l'etica dell'intenzione diverrebbe immorale quando, in assenza della responsabilità, basandosi invece su astrazioni di un bene, di un giusto e di un santo, essa vedesse l'assolutezza nel conseguimento unilaterale di questi" (Jaspers, 1957, p. 580).

male, e tuttavia rimane “insoddisfacente sul piano politico”, perché l’assenza di un principio di responsabilità perverte la stessa nozione del dovere (Kohn, 2003, tr. it. 2004, p. XIX). In secondo luogo, esso ha in seno la cogenza di ogni tipo di condotta morale che si riversa anche nel confronto con “l’altro”, ma tale “altro” rimane inevitabilmente a-problematico nella definizione e nel conseguente comportamento che l’uomo instaura proprio con la legge morale. Ritorna a essere pertinente qui il parallelismo tra l’imperativo categorico e la legge cristiana che, sebbene sia rivolta all’alterità, non risponde direttamente ad essa, bensì alla cogenza stessa della legge. L’insegnamento che esorta a “amare il prossimo tuo come te stesso” avviene sulla scorta di un amore connesso all’amore per Dio e dunque con una visione dell’altro da una distanza assoluta (Arendt, 1929, p. 128), del tutto svincolata dall’esperienza mondana. Allo stesso modo, anche nell’imperativo kantiano rimane un riferimento all’io che marca una differenza tra ogni proposizione di tipo morale e l’ambito del politico. Quest’ultimo non è in nessun caso una preoccupazione per l’uomo, ma sempre una preoccupazione per gli uomini al plurale.

Contro questa impostazione è dedicato un saggio di Jacinto Rivera de Rosales, il quale rivolge ad Arendt la critica di pensare a un soggetto morale isolato, negando il fatto che l’azione morale kantiana sia in parte individuale e in parte intersoggettiva, cioè aperta all’universalità della ragione (Rivera de Rosales, 2005, p. 5). Si tratta di un punto di vista che Rivera condivide con quei pensatori che colgono l’orizzonte comunitario kantiano dentro la teorizzazione del regno dei fini (cfr. Pini, 2006). Tale posizione presa da Arendt sarebbe da imputare a una visione piuttosto “ristretta e quasi-intuizionista” del concetto di morale che, all’avviso di Seyla Benhabib, lei possederebbe (Benhabib, 1988, p. 31). Tuttavia, al di là della bontà delle rispettive intenzioni ermeneutiche, si tratta di critiche che aggirano il vero obiettivo del pensiero arendtiano, che, anche nelle *Lectures*, è di definire la condizione del politico. Il rischio è perdere di vista il fatto che la teorica tedesca non delinea un ambito morale o normativo dentro il quale iscrivere la meccanica del giudizio (intenzione che invece appartiene al profilo che la stessa Benhabib vuole intende disegnare<sup>22</sup>), e che, al contrario, procede alla formulazione di un lessico politico non circoscrivibile all’ambito regolativo o

---

<sup>22</sup> Benhabib discute il tema arendtiano del giudizio come una facoltà morale che possa guidare l’azione (Cfr. Benhabib, 1988). si tratta di un tentativo che adotta Arendt dentro un paradigma proceduralista, rintracciando in lei l’obiettivo di istituire una teoria normativa basata sui giudizi particolari e sugli esempi, aspettandosi l’edificazione di una coerente etica politica sulla base della formulazione di una consistente teoria del giudizio.

procedurale. Deriva da questa impostazione, il ricorso all'estetica kantiana per trovare una cornice inedita dentro la quale risemantizzare i concetti di “pubblico”, “pluralità”, “apparizione”.

In direzione di questa marcatura lavora la rilettura della *Critica del giudizio*, evidentemente segnata dalla cifra della pluralità più di quanto non avvenga in altre opere appartenenti all'intero sistema critico. Il risultato è un depotenziamento di un punto di vista sull'uomo come essere razionale dotato di autonomia morale in favore di una prospettiva che consideri l'uomo anzitutto come essere abitante la terra. Alla luce di ciò, l'autrice si sofferma sulla distinzione essenziale tra la *Critica della Ragione pratica* e la *Critica del giudizio* che è spiegata in questi termini:

«Le leggi morali della prima sono valide per tutti gli esseri capaci di intelletto, mentre la validità delle regole della seconda è strettamente circoscritta agli esseri umani sulla terra» (Arendt, 1982, p. 24).

Alla terra è attaccata la condizione umana e attraverso questo ancoraggio va visto lo stesso orizzonte dell'essere-in-comune come con-divisione del *mondo*, come lo spazio esistente tra gli uomini. Nelle pagine che seguono avremo modo di approfondire il percorso teorico che Arendt fa intorno alla questione del *comune* (cfr. 3.1), ma a questo punto della trattazione è emergente specificare la particolare declinazione della parola “legge” dentro il lessico arendtiano. Quando sostiene che “la pluralità è la legge della terra” ed è condizione per la politica (Arendt, 1978, p. 99; p. 283), l'autrice di *La vita della mente* sta ridisegnando i bordi del politico dentro un quadro regolativo inedito, in cui la parola “legge” subisce una sorta di svuotamento del suo senso morale o giuridico. È così ribadita una differenza tra l'intersoggettività e l'universalità della ragione (anche della ragione pratica kantiana) che nel primo caso renderebbe pertinente la presenza degli altri e che rimane invece ininfluenza nel caso della legge universale. In ciò può essere sintetizzato lo spostamento che, per mezzo della *Critica del Giudizio*, Arendt fa, riponendo l'accento sulla pluralità, sulle sensazioni e sulle esperienze (Bazzicalupo, 2001, p. 155). Al centro di quella parte che la terza Critica dedica alla riflessione estetica ci sono gli uomini al plurale, incapaci neppure di pensare se non all'interno di dimensione intersoggettiva. Così, lo spostamento della preoccupazione kantiana dall'Uomo agli uomini, sottratti a ogni dimensione essenzialistica, aderisce pienamente con l'idea arendtiana secondo cui la politica è preoccupazione per il mondo.

Tale preoccupazione non può essere imbrigliata dalle determinazioni della logica e della morale ed è da questo assunto che avviene la scoperta kantiana della dimensione pubblica e della pluralità sulla scorta del bello, poiché, spiega ancora Arendt, nel bello appare il mondo: non l'umanità, ma il mondo abitato dagli uomini (Arendt, 1993, p. 152).

È proprio in riferimento al mondo che si consuma la grande distanza della “Critica del Giudizio estetico” sia dalla parte che nella stessa Critica Kant dedica al giudizio teleologico, sia alle due critiche precedenti. Un riferimento che segue a un evidente cambio di prospettiva che Arendt stimola a vedere nella salienza delle grandi domande che forniscono la base delle riflessioni kantiane. Non è più dunque il “perché esiste l'uomo?” ma il “perché esistano gli uomini?” al plurale che Kant pone nella sua riflessione sul giudizio estetico. Esso è attinente a due fattori di questo tipo di giudizio (che vedremo nel paragrafo successivo) che sono il fattore della contingenza e il fattore della pluralità. Nello scritto *Idee per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* l'attenzione è tutta spostata sul piano universale del genere umano, inteso nella tua totalità che trascende il singolo individuo e porta a trascurare il particolare. È in questa totalità che il fine ultimo è il progresso della specie al di sopra di ogni singolo individuo. È questo idea di scopo, questo *telos* con il quale la natura inserisce l'individuo in una più ampia tessitura. Dall'altra parte, la seconda nozione kantiana fa riferimento alla dignità morale dell'uomo in sé come individuo dove è l'uomo come essere morale e fine in sé a essere al centro della riflessione. È lo spettacolo della legge morale interna a ogni uomo, in questo caso, a presentarsi come totalmente svincolata sia al dato sensibile, sia alla pluralità degli uomini. Questi sono invece i protagonisti della prima parte della *Critica del giudizio*.

Questo tratto emerge già ad esordio delle *Lectures*, quando viene attribuito a Kant il riconoscimento della *socievolezza* come “scopo supremo della destinazione umana” (Arendt, 1982, p. 19). In Arendt, tale socievolezza viene colta come datità, piuttosto che come destinazione e, soprattutto, mantiene intatta la distanza di ogni singolarità a fronte di ogni forma di ricompattamento olistico. In altre parole, se in Kant la pluralità mantiene una “insocievolezza” contingente per raggiungere un'idea di umanità come destinazione, in Arendt tale destinazione naufraga dentro la stessa condizione plurale. Si tratta di una coniugazione sempre al presente, come tempo per la politica (Bazzicalupo, 1993) che celebra il trionfo della contingenza su qualsiasi ipotesi teleologica che non sia limitata al pensiero della salvaguardia dello spazio-in-comune

(*Amor mundi*). Sono le forme del pensiero critico che, dalla lettura foucaultiana dell'illuminismo kantiano, si configura come un'ontologia del presente (Foucault, 1984) che si preoccupa di come siamo, al di là dell'esistenza di un *telos* finalistico. Con una certa affinità, Arendt insiste sulla specificità della "Critica del giudizio estetico" rispetto alla parte dedicata al giudizio teleologico, che viene rivendicata in questi termini: "la prima parte parla degli uomini al plurale, come effettivamente sono vivendo in società, la seconda parla del genere umano" (Arendt, 1982, p. 25). Dal punto di vista di Arendt, ciò sarebbe sufficiente a spiegare il limitato interesse prestato alla teleologia kantiana in rapporto con il suo pensiero politico.

Nella quarta delle sue lezioni, Arendt perviene alla sintesi delle distinzioni interne al sistema critico di Kant. Una sintesi che racchiude il travagliato processo speculativo per mezzo del quale Arendt ha potuto individuare le possibilità di una condizione umana plurale nella filosofia kantiana. Si tratta di tre prospettive che prendono in considerazione il genere umano inteso come totalità storica e naturale, l'uomo come essere morale e ragionevole e infine gli uomini al plurale. Rispettivamente, queste tre prospettive emergono nelle tre Critiche in questo modo:

«Genere umano = umanità = parte della natura = sottomesso alla "storia", all'astuzia della natura = da considerare secondo l'idea di "scopo", giudizio teleologico: seconda parte della *Critica del Giudizio*.

Uomo = essere ragionevole, sottoposto alle leggi della ragion pratica, che egli dà a se stesso, autonomo, scopo in sé, appartenente a un "*Geisterreich*", regno degli esseri intellegibili: *Critica della ragion pratica* e *Critica della ragion pura*.

Uomini = creature legate alla terra, viventi in comunità, dotate di senso comune, *sensus communis*, senso della comunità; non autonomi, bisognosi di socialità anche per pensare ("libertà di penna"): prima parte delle *Critica del Giudizio*, giudizio estetico» (Ivi, p. 45).

Sulla terza delle suddette categorie, Arendt ricostruisce dunque il "suo" Kant, trovando in esso i puntelli del concetto del politico che ella da più parti sostiene. Evidentemente, il raggiungimento di una coerenza teorica alla categoria degli "uomini", non si realizza soltanto per differenziazione quanto per un progressivo smantellamento delle altre due categorie. È possibile definirlo un lavoro di potatura che vuole restituire il concetto di politico nel pensiero di Kant attraverso un percorso ermeneutico che, forse con troppa leggerezza, si allontana da ogni retaggio metafisico, da qualsiasi *telos*

previsto in una visione filosofica della storia e infine da ogni tentativo di ridurre l'ambito del politico a quello della morale. Ciò che resta è una rilettura della *Critica del Giudizio* che, paradossalmente sembra volersi emancipare anche dalle stesse dinamiche della facoltà di giudicare giudizio, spostando l'obiettivo verso la restituzione delle coordinate lessicali di una condizione umana plurale. Il riferimento agli "uomini", alla "terra", alla "pubblicità", alla "comunità, che l'autrice delle *Lectures* ricava dal testo kantiano, è comprensibile soltanto a condizione di vedere il lavoro di tessitura che rende tutti i concetti nella loro imprescindibile relazione. È soprattutto nel personale sviluppo teorico del concetto di *World* che è l'esito di tale tessitura diventa tangibile.

#### **1.4 Il concetto di "mondo" in Hannah Arendt. L'essere-in-comune e lo spazio di apparizione**

Probabilmente non esiste altro concetto che possa meglio sintetizzare l'intreccio tra le categorie semantiche arendtiane quanto il concetto di "mondo", e di "mondità", *worldness*, come suo derivato. Tale densità fa necessariamente i conti con la vicenda esistenziale della stessa Arendt, così intensa da non consentire una netta separazione rispetto alle sue teorizzazioni. Avviene, infatti, in nome del "mondo" che la giovane studentessa decide di affrancarsi progressivamente dalla filosofia (tentativo probabilmente mai riuscito), a causa del disagio, dello spaesamento di fronte all'inimicizia che questa sembra nutrire nei confronti del mondo comune delle faccende umane. Nella celebre intervista a Günter Gaus del 1964, Arendt si trova costretta a "protestare" garbatamente contro il suo interlocutore che ha modo di assumerla all'interno della "cerchia dei filosofi" (1965, p. 11), sentendosi, invece, a proprio agio nelle vesti di teorica della politica. In quella stessa occasione, alla domanda diretta che chiedeva cosa fosse il "mondo" la risposta è altrettanto decisa: "Per mondo va inteso uno spazio per la politica" (Ivi, p. 28). L'intendimento era definire quello spazio che si dà quando gli uomini si trovano insieme e, per lo stesso motivo, formano un interesse pubblico, nell'accezione originaria del termine che designa il "tra" gli uomini, appunto *inter-essi* (cfr. Arendt, 1958, p. 133).

Per altro verso, è ancora la difesa di questo spazio tra gli uomini ad offrire una preziosa chiave ermeneutica per leggere il totalitarismo, al quale va imputata l'enorme

colpa di distruggere lo spazio comune e la distanza che esiste tra gli uomini. Il terrore autoritario sostituisce la comunicazione con il vincolo ideologico che tiene uniti gli uomini, funzionando come un sesto senso che corregge e soppianta il giudizio (Abensour, 1999, p. 36). Il fenomeno, analizzato attraverso gli strumenti del teorico politico, piuttosto che con la dovizia dello storiografo, trova ampia dissertazione dentro il testo di *Le origini del totalitarismo* (1951)<sup>23</sup>. Ma, chiaramente, farà ritorno, a più riprese, lungo l'intero arco temporale del pensiero di una donna che ha vissuto sulla propria pelle l'orrore del nazismo e che parla in presa diretta della negazione della dignità e della vita umane con la quale non soltanto gli ebrei come lei hanno dovuto fare i conti<sup>24</sup>. A ciò si aggiunge un elemento che la teorica della politica sottolinea come collaterale, ma non per questo secondario, alla deriva sterminatrice del regime totalitario e che coincide con la volontà sistematica di annullare la distanza esistente tra gli uomini, la stessa che permette loro di agire e di giudicare, di vedere ed essere visti. In ciò avviene la negazione del mondo, quella che Arendt definisce *worldlessness*, ricorrendo a un termine nel quale convergono da ogni direzione tutti quegli elementi che rendono superflua la pluralità degli uomini.

Così, il “mondo di Arendt” può essere descritto anche nella controluce del concetto che esprime esattamente il suo opposto o addirittura la sua stessa negazione. La *worldlessness* – traducibile con a-mondità o a-cosmia – risulta così un termine complesso, al quale fare ricorso per descrivere fenomeni incomparabili, se non attraverso la densità semantica che viene accordata al “mondo”. A-cosmico è l'atteggiamento del filosofo che si richiude nella propria solitudine e decide di astenersi dal mondo delle faccende umane, ma a-cosmico è anche quel fenomeno di alienazione, caratteristico dell'età moderna, che Arendt descrive attraverso una serie di fenomeni – la scoperta dell'America, la Riforma protestante, l'invenzione del telescopio – che hanno avuto come fondamentale conseguenza la modifica della stessa spazialità

---

<sup>23</sup> Nei confronti del totalitarismo (e del nazismo in particolare), si concentrano tanti sguardi “trasversali” che affrontano il tema dal punto di vista storico, filosofico e politico (punto di vista privilegiato da questo lavoro), oltre ovviamente alla cifra biografica percepibile in tutto il pensiero arendtiano. Per un approfondimento su altri testi si veda l'antologia dei testi arendtiani raccolti, nella versione italiana curata da Simona Forti, in *Archivio Arendt 1* (con saggi che vanno dal 1930 al 1948) e soprattutto *Archivio Arendt 2* (con saggi dal 1948 al 1954). Forti si è concentrata in diverse occasioni sul tema: oltre al testo introduttivo all'edizione di *Le origini del totalitarismo* (Arendt, 2004), si vedano *Il totalitarismo* (Forti, 2001) e l'antologia *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica* (2004b) che oltre Arendt, raccoglie saggi che mostrano il modo in cui la filosofia del Novecento si è rapportata con il fenomeno.

<sup>24</sup> Sulla vicenda personale di Hannah Arendt, soprattutto in relazione all'avvento del nazismo in Germania e al suo esilio obbligatorio negli Stati Uniti, si veda la minuziosa bibliografia di Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Per amore del mondo*, (Young-Bruehl, 1994).

terrestre (1958, pp. 183 ss.). L'ultimo capitolo di *Vita activa* contiene l'ampia ricostruzione di questi fenomeni della modernità, che hanno progressivamente espropriato all'uomo questo spazio, fino all'epilogo dell'uomo-massa solitario. Qui, l'ossimoro tra solitudine e massificazione rende l'idea della pericolosità di quella tendenza a estraniarsi dal mondo che Arendt avverte nei movimenti ideologici di massa (Ivi, p. 190). Il paradosso è spiegato dal modo in cui il concetto di solitudine possa essere declinato nelle parole inglesi *solitude* and *loneliness* utilizzate da Arendt per esprimere rispettivamente la solitudine e l'isolamento. Con il primo termine si intende la situazione umana per cui "io tengo compagnia a me stesso" mentre con il secondo viene descritta la desolazione dell'isolamento che "si produce quando sono solo senza essere capace di scindermi nel due-in-uno" (Arendt, 1978, p. 280). La differenza è tutt'altro che marginale se il primo dei due termini viene indicato come la condizione necessaria per cui si attiva quello sdoppiamento dialogico che, con più forza rispetto a qualsiasi altra argomentazione, vuole suggerire l'esistenza dell'uomo *essenzialmente* al plurale (Ibidem). Ciò significa che nel pensare non si è mai completamente soli, ma si è sempre in dialogo con se stessi, in un processo di unificazione delle differenze. Come suo rovescio, la *loneliness* mostra il senso di "estraneazione" e di abbandono che l'uomo vive nella massificazione e che paradossalmente si fa sentire in maniera più acuta nella moltitudine (Arendt, 1951, tr. it. 2004, p. 652), in quella condizione che, annullando la distanza tra le persone, ne impoverisce, fino ad inibirla, la comprensione reciproca.

Il totalitarismo, in questo quadro, non è altro che la conseguenza più evidente di tale processo. La radicalizzazione del male assume le vesti di una vera deumanizzazione dell'essere umano attraverso la negazione della vita, non solo nella soluzione finale che ha le forme dello sterminio fisico, ma nel senso della sottrazione della specificità della vita umana, indicata nell'intervallo di tempo tra apparizione e scomparsa (cfr. Arendt, 1958, p. 69). Avviene cioè, allo stesso tempo, la dissoluzione della vita "activa" e della vita della mente, dello spazio dell'agire che rende unici e distingue gli uomini tra loro e della stessa facoltà del pensare autonomamente, ambedue legati all'esistenza di una pluralità di uomini. Tra i suoi quaderni Arendt appunta la proporzionalità diretta esistente tra l'onnipotenza dell'uomo (al singolare) e la superfluità degli uomini (al plurale) e, quindi, maggiore è la convinzione che tutto sia possibile, maggiore è l'attitudine a rendere superflui gli uomini attraverso la loro liquidazione *qua* uomini (cfr. Arendt, 2002, p. 52). Tuttavia, si tratta di uno stato

d'eccezione che diventa stato di normalità dentro quella società di massa che sembra riprodurre con altri mezzi lo stesso procedimento che usa e consuma l'essere-in-comune come interesse privato e, di conseguenza, sottrae all'uomo il proprio posto nel mondo (cfr. Arendt, 1958). Il messaggio, non certo consolatorio, è che il meccanismo di automazione delle masse che riproduce la vita con logica utilitaristica rimane identico nei regimi autoritari come nelle società industriali e democratiche (cfr. Kristeva, 1999, tr. it. 2005, p. 22). Il *motivo* è quello della critica alla società di massa che, più o meno negli stessi anni, era stata mossa dalla scuola di Francoforte e le cui consonanze teoriche sono avvertibili proprio sulla ragione disumanizzante che accomuna i campi di concentramento agli ingranaggi delle macchine di produzione<sup>25</sup>.

La questione totalitaria fa esondare la vicenda esistenziale di Arendt dentro un pensiero che già dagli studi giovanili mostra l'incanto nei confronti dell'esperienza mondana e il crescente interesse per il politico come dispositivo per poterla difendere. Attraverso il concetto di mondo è possibile seguire il filo rosso che unisce le teorizzazioni arendtiane come pezzi di puzzle, a partire dagli studi di filosofia fino al maturo interesse per il senso comune kantiano. Anzitutto, il "mondo" mantiene il doppio piano che sovrappone allo spazio oggettivo delle cose, lo spazio relazionale nel quale gli uomini agiscono e parlano direttamente gli uni agli altri e che Arendt definisce con il termine di *infra* soggettivo (Arendt, 1958, p. 133). È una duplicità già rintracciata dentro il pensiero di Agostino da Ippona, argomento centrale della sua dissertazione dottorale, nel quale il mondo è creazione di Dio che contempla insieme la terra e il cielo, ma analogamente è l'insieme di tutti i suoi abitanti (Arendt, 1929, p. 77). La declinazione arendtiana sembra volere privilegiare questo secondo significato, particolarmente efficace a mostrare l'accento sulla pluralità degli uomini che abitano la terra. È la premessa alla distinzione tra due "mondi arendtiani" un *infra* oggettivo che comprende le opere nella loro utilizzabilità e nella loro durevolezza e un *infra* soggettivo atto a descrivere l'intreccio delle azioni e delle relazioni umane<sup>26</sup>. Esprimersi nei termini di *infra* (*in-between*) significa preoccuparsi di mostrare la natura sempre intermediale delle cose, il modo in cui anche la "cosalità" delle cose assume significato dalla loro posizione tra gli uomini e offre altresì la misura di un senso della realtà, che

---

<sup>25</sup> Sul rapporto teorico tra Arendt e i francofortesi, Margherita Redaelli (2014) offre degli spunti di riflessione interessanti, mostrando intuizioni condivise e distanze prospettiche.

<sup>26</sup> Sebbene Arendt distingua terminologicamente "mondo oggettivo" e "mondo soggettivo", trovo molto efficace la declinazione di mondo come *infra* proposta in Cavarero, 1993 e contenuta anche in Possenti 2002, in quanto sottolinea il posizionamento anche delle "cose" nello spazio plurale arendtiano.

viene negoziata con la pluralità. A questo proposito, nelle pagine di *Vita Activa* si legge che:

«L'oggettività del mondo – il suo carattere oggettivo e cosale – e la condizione umana si integrano reciprocamente; poiché l'esistenza umana è un'esistenza condizionata, sarebbe impossibile senza le cose, e le cose sarebbero un coacervo di enti privi di relazioni, un non-mondo, se non condizionassero l'esistenza umana» (p. 9).

Uomini e cose formano un mondo che acquista significato in virtù della loro reciprocità, che trascende sia l'operazione della produzione, sia la funzionalità delle cose stesse. Tra le righe dello stesso saggio, Arendt esprime per metafora la sintesi della propria costruzione teorica, mostrando gli uomini seduti ad un tavolo, il quale nello stesso tempo li unisce e li divide, permette loro di stare insieme e altresì permette loro di non cadere l'uno addosso all'altro (p. 39). Il tavolo rappresenta così il mondo di cose che sta tra gli uomini, al di là della sua stessa materialità e in questo senso, come sottolineato ha Hans Jonas, si tratta di un'osservazione straordinariamente semplice e tuttavia superiore a tutto ciò che Heidegger ha da dire a proposito della mondità del mondo, poiché è sì riferimento alle cose utilizzabili, ma soprattutto dimora autentica (Jonas, 1990, p. 53).

Quella arendtiana è chiaramente una definizione di mondità che non può non mostrare gli influssi della sua formazione dalla quale rimangono udibili gli echi della fenomenologia husserliana, soprattutto nel solco di quella ri-creazione soggettiva del mondo come oggetto reale della coscienza e che, per l'autrice, assumerà le forme di un esito soprattutto inter-soggettivo. Come del resto sono presenti le fascinazioni che provengono dal pensiero di Merleau-Ponty, il quale diventerà un prezioso riferimento negli anni in cui la teorizzazione intorno al senso comune diventerà più persistente (cfr. 2.2). Ma è soprattutto nei confronti di Martin Heidegger che il "mondo arendtiano" mostra il proprio debito, con particolare riferimento agli anni in cui i legami tra il maestro e l'allieva sono intensissimi<sup>27</sup>. Sono gli anni che approssimativamente coincidono con la stesura da parte di Heidegger di *Essere e Tempo* (1927), lungo i quali

---

<sup>27</sup> Sulla complicata relazione, intellettuale e non solo, tra Arendt e Heidegger si è scritto molto. Si veda a questo proposito la già citata biografia di Young-Bruehl, 1994. Preziose annotazioni provengono anche dalle corrispondenze che i due intrattengono dal 1925 al 1975 e curate da Ursula Ludz (Arendt-Heidegger, 1998). Molto interessante, ai fini di questo lavoro, è la pubblicistica sul confronto tra i due pensatori, utile a misurare le influenze e le distanze. Tra i tanti testi, si vedano: Taminaux, 1990; Barash, 1996; Fistetti, 1998; Bernstein, 1999; Villa, 2000; Maletta, 2001.

trovano maturazione moltissime delle considerazioni di quello che anni più tardi diventerà *Vita Activa*<sup>28</sup>. Non è difficile rintracciare dentro la condizione umana arendtiana il segno di quell'apertura verso una concezione plurale dell'essere che il testo heideggeriano contiene:

«Perché Heidegger definisce l'esistenza umana come essere-nel-mondo, egli attribuisce rilevanza filosofica a quelle strutture della vita quotidiana, che sono completamente incomprensibili se l'uomo non è soprattutto inteso come essere-con-gli-altri» (Arendt, 1954, p. 45).

Il modo in cui la pluralità interviene dentro la temporalità storica è mantenuto entro termini ontologici e non antropologici e tuttavia per Arendt il riferimento alla condizione plurale rimane illuminante per il seguito di tutto il suo pensiero. Sulla scorta di tale concezione, si muove un distacco rispetto alla stessa socievolezza kantiana troppo legata all'idea di un'emancipazione da una sorta di originaria natura insocievole e in nome del quale la pluralità stessa diventa per gli uomini una destinazione, uno scopo supremo. Se ha ragione Lucien Goldmann nel registrare la differenza tra il mondo di Heidegger come qualcosa di dato e il mondo di Kant come qualcosa che deve essere creato nell'unificazione tra totalità perfetta, mondo e regno dei fini, (Goldmann, 1967, tr. it. 1975, p. 48), ecco che riemergono tutte le influenze che, su questo argomento, Arendt ha ricevuto dal suo professore a Friburgo. Dell'interpretazione heideggeriana del mondo ad essere sottolineata è, in particolare, la caratterizzazione di un'esistenza umana inserita in una pre-strutturata relazione di uomini e cose, che, all'avviso di Arendt, mostra la possibilità di un superamento dell'isolamento filosofico dal mondo comune degli affari umani (Barash, 1996, p. 154).

E tuttavia, lungi dalla possibilità di cogliere soltanto i segni di una continuità, tra il maestro e l'allieva rimane il segno di una transizione mai completamente avvenuta, il cui ostacolo è già contenuto nel giudizio tutt'altro che univoco sul pensiero del filosofo tedesco. È sempre difficile ritenere Arendt come una discepola di Heidegger e, d'altra parte, l'impossibilità di inquadrarla all'interno di una data scuola di pensiero è stata una costante dell'autrice. È una considerazione che vale per ognuno dei filosofi ai quali è stato dichiarato un debito di riconoscenza, da Kant a Jaspers, e insieme con loro anche

---

<sup>28</sup> In una lettera del 28 ottobre del 1960, a margine dell'invio della copia in lingua tedesca di *Vita Activa*, Arendt scrive: "ha cominciato a prendere forma fin dai tempi di Freiburg, e ti è debitore, sotto ogni aspetto, di quasi tutto" (Arendt-Heidegger, 1998, p. 114).

lo stesso Heidegger, il cui processo di appropriazione da parte di Arendt è avvenuto nel segno della discontinuità. Il confronto, a distanza di pochi anni, tra *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?* (1946) e *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo* (1954), mostra tutti i caratteri di quest'oscillazione tra riappropriazione e critica, debito e rigetto, in ogni caso imprescindibile al legame affettivo. Nel primo testo, infatti, si assiste a una decisa presa di distanza rispetto alle posizioni del maestro, troppo legate ad un'ontologia dagli esiti ancora metafisici, in controtendenza rispetto al tentativo kantiano di demolizione del concetto di essere (Arendt, 1946, tr. it. 1998, p. 66), e il cui esito nichilistico riduce la mondanità dentro l'angoscia di fronte alla morte. Questo accenno di mondanità – la filosofia di Heidegger è la prima ad essere mondana in assoluto e senza compromessi (Ivi, p. 69) – riappare con maggiore convinzione nel secondo testo. Qui, avviene una sorta di ritorno sui propri passi e un più ampio ripensamento, attraverso una rivalutazione del concetto di mondo inteso da Heidegger come essere-con-altri e utilizzato ad integrazione della “comunicazione” jaspersiana nella quale la pluralità umana è pensata come condizione dell'esistenza dell'uomo. Il “mondo heideggeriano”, infatti, potrebbe essere utile a superare quel limite di fondo che, in termini politici, rimane nella filosofia di Jaspers e che consiste nel pensare comunque l'uomo al singolare (Arendt, 1954, p. 45).

Del tentativo di dialogo tra i due filosofi rimane soprattutto questa indicazione di una *human condition* plurale, nella quale, ripulito da ogni tentativo di identificazione metafisica, l'essere (umano) è sempre pensabile a partire dal con-essere insieme agli altri. Si tratta, tuttavia, di un'esistenza comune nella quale la doppia cifra (estetica potremmo dire) dell'apparire e del conseguente giudicare trova nel pensiero arendtiano un peso specifico che la stessa teorica registra come colpevolmente assente in Heidegger, in particolare nel tentativo di classificare come inautentico l'ambito mondano delle apparenze. Il giudizio che già in *Essere e tempo* mostra la diffidenza nei confronti della pubblicità è probabilmente il punto di massima divergenza. Arendt, infatti, non segue l'idea che essa oscura e dissimila tutto (Heidegger, 1927, tr. it. 1976, p. 164), ma, esattamente al contrario, ritiene che sia proprio nei momenti in cui la luce dello spazio pubblico si spegne che l'umanità vive quelli che chiama i “tempi bui”. A questa convinzione rimane fedele anche a seguito del rinnovato interesse per il filosofo, maturato già dopo gli anni Cinquanta<sup>29</sup>. E' comunque una distanza che spinge un lettore

---

<sup>29</sup> In un appunto datato agosto 1969, ribadisce che l'errore di *Essere e tempo* è la “lotta contro la dimensione pubblica” automatica conseguenza di una coincidenza tra essere e pensiero per cui io divento

come Richard Bernstein a ribadire la difficoltà di trovare un'eredità heideggeriana in Arendt, avvertendo invece quanto l'elaborazione di un pensiero della pluralità contenga, al contrario, l'esercizio di "arruolare" Heidegger contro Heidegger (Bernstein, 1999)<sup>30</sup>. All'avviso di Bernstein non è in alcun modo possibile accostare il *Mitsein* all'idea arendtiana di pluralità e ciò a causa dell'insensibilità che il filosofo nutre nei confronti della dimensione concreta e vitale degli affari umani (Ivi, p. 235). Il punto di attrito rispetto l'idea di pluralità in Arendt corrisponde al fatto che la pluralità heideggeriana non si rivela nei discorsi e nell'azione che avvengono nella dimensione del pubblico, la quale è conosciuta nelle maniere d'essere del "Si" inautentico (Heidegger, 1927, pp. 162 ss.). La prospettiva, a questo punto, si rovescia nell'opposta considerazione che maestro e allieva possiedono del concetto di autenticità che, ad avviso di Arendt, si rivela soltanto nella reciproca comparizione all'interno della sfera pubblica, luogo in cui "le cose possono emergere dall'oscurità di un'esistenza protetta" (Arendt, 1958, p. 39) e gli individui possono costruire la loro identità.

Tale sfera è lo spazio dell'agire e del giudicare, la condizione del vedere e dell'essere visti dagli altri e pertanto si configura come concetto fondamentale, soprattutto in relazione all'accostamento che il termine "pubblico" ha con il termine "comune" (cfr. 3.1). Scrive, infatti, Arendt:

«Il termine pubblico denota due fenomeni: esso significa che ogni cosa che appare in pubblico deve/può essere vista e sentita da tutti e, in secondo luogo, il termine designa il mondo stesso in quanto spazio comune, distinto dallo spazio che ognuno vive privatamente» (Ibidem).

Descrivere lo spazio pubblico nei termini di uno spazio dell'apparenza, nel suo senso più ampio, significa potere pensare all'esistenza umana anzitutto come un'epifania, concentrata sul momento in cui ognuno appare all'altro in maniera reciproca. Ciò si traduce nel fatto che, non solo la pluralità è la *conditio sine qua non* perché possa esistere questo vicendevole scambio di apparizioni, ma che essa determini la stessa esistenza degli individui, mostrando l'impossibilità di separare nettamente un

---

me stesso, ovvero "io *qua Sé*, solo in quanto penso" (Arendt, 2002, p. 564). Sullo stesso tema si veda anche la prefazione a *Men in dark times* (Arendt, 1970).

<sup>30</sup> Sulla stessa linea, all'avviso di Jacques Taminiaux sono proprio i concetti di mondo, pluralità e natalità che si sono imposti in opposizione diretta a Heidegger (Taminiaux, 1990, p. 67). Più temperata la posizione di Simona Forti che reputa quello arendtiano un tentativo di andare oltre Heidegger attraverso Heidegger (Forti, 2006, p. 63). A questo proposito per Dana Villa avvien un'appropriazione dei temi heideggeriani per usarli contro la tradizione ostile alla pluralità e alla politica (Villa, 1996, p. 14).

ambito politico da un ambito ontologico. Sebbene non riducibili l'uno sull'altro, infatti, agire-in-pubblico ed essere-in-comune partecipano a quella concezione comunicativa del potere che per Arendt si dà nel momento in cui gli uomini agiscono insieme, nella consapevolezza, cioè, che l'azione non può avvenire fuori dalla pluralità degli individui (cfr. 3.2).

La tripartizione di lavoro, opera e azione, che costituisce la dorsale di un testo come *Vita Activa*, è appositamente strumentale alla descrizione delle modalità per cui proprio l'azione, a differenza delle altre due categorie – sia compiuta espressione della condizione umana plurale. Scrive, infatti, Arendt che:

«Tutte le attività umane sono condizionate dal fatto che gli uomini vivono insieme, ma solo l'azione non può essere nemmeno immaginata fuori della società degli uomini» (Ivi, p. 18).

È una premessa alla descrizione di uno *status* proprio dell'azione, sul quale si concentra l'investimento teorico della pensatrice tedesca anche fuori dallo specifico *frame* del saggio sulla condizione umana. Tale impostazione verrà mantenuta anche quando l'attenzione sarà rivolta verso ambiti differenti, che attengono all'analisi delle rivoluzioni moderne o allo studio dell'attività mentali (solo per citare le due maggiori opere successive). Nelle pagine che introducono all'edizione italiana di *La vita della mente*, Alessandro Dal Lago elenca alcune caratteristiche che possono fornire una sintesi di questo statuto dell'agire, utilizzando un'ampia definizione che è utile riportare per intero:

«In primo luogo [l'azione] è *gratuita*, nel senso che non può limitarsi alle opere (che la trascenderebbero, dissolvendola); è *rivolta agli altri*, ed è possibile solo con gli altri, ma non è comunicativa, nel senso che non mira a comunioni o comunità, ma a un confronto agonale con gli altri, è inevitabilmente *plurale*, perché scaturisce da individui che mantengono una loro autonomia (pluralismo e diversità) nella sfera privata. E, potremmo aggiungere, è *ludica*, perché trascende i confini pratici e mondani» (1987, pp. 32-33).

Sono queste, infatti, le matrici dalle quali è possibile direzionare ogni approccio ermeneutico alla teoria arendtiana dell'azione, soprattutto nella consapevole importanza

che questa attribuisce alla pluralità<sup>31</sup>. In questo senso, l'apertura al testo di *Vita activa* offre un'inequivocabile premessa a tutte le considerazioni successive:

«L'azione, la sola attività che metta in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali, corrisponde alla condizione umana della pluralità, al fatto che gli uomini, e non l'Uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo» (p. 7).

È dentro la categoria dell'azione che il “mondo” diventa specificamente umano. A due piani differenti, infatti, corrispondono “terra” e “mondo”, termini che rispettivamente denotano lo sfondo biologico della vita all'interno del limite della sua finitudine e la vita in comune che si esprime nel reciproco spazio d'azione/apparizione che abitiamo insieme agli altri<sup>32</sup>. L'analisi arendtiana fa proprio il motivo heideggeriano dell'abitare come “il soggiorno dei mortali sulla terra” (Heidegger, 1952, tr. it. 1976, p. 99) nel quale la relazione tra spazio e uomo viene ripensata attraverso l'impossibilità di una separazione distintiva<sup>33</sup>. E tuttavia, in maniera più indipendente dal “costruire”, si deve registrare il superamento della questione tecnico-produttiva, in favore di una dimensione pubblico-politica, nella quale la scena dell'apparire si apre all'Esserci. In *La vita della mente* la questione dell'essere è pensata come una vera e propria epifania, anzi come una vera e propria scena. Torna a essere protagonista il motivo del rapporto attore-spettatore, già indagato dentro la filosofia kantiana della storia (1.2), ma stavolta con un'assunzione più radicale che supera la stessa questione della significatività dell'azione storica. Se, in *Vita activa*, la dimensione dell'apparire è ancora legata a una esplicita intenzione umana (p. 145), e dunque a un esercizio di auto-esposizione deliberata, qualche decennio più tardi, una maggiore fertilizzazione teorica è in grado di offrire, in un senso più generale, la valutazione di una natura fenomenica del mondo. Infatti, Arendt nettamente scrive:

---

<sup>31</sup> La definizione di Dal Lago è un'anticipazione preziosa di quelli che saranno alcuni sviluppi di questo lavoro, soprattutto relativamente ai temi della comunità e dell'agonismo che verranno affrontati nel Capitolo III. È anche una sintesi molto fedele ad Arendt, sebbene sia necessario chiarire che l'autonomia e la diversità sono due aspetti che l'essere umano mantiene a maggior veduta nella sfera pubblica, e in secondo luogo che il riferimento al termine “mondano”, va qui letto in senso materiale.

<sup>32</sup> Sulla distinzione concettuale tra mondo e terra: cfr. Canovan (1992, pp. 105 ss.).

<sup>33</sup> Si tratta di un passaggio che mostra le sue influenze sull'antropologia arendtiana: «Dire: “la relazione tra uomo e spazio” fa pensare che l'uomo stia da una parte e lo spazio dall'altro. Invece lo spazio non è qualcosa che sta di fronte all'uomo. Non è né un oggetto esterno né un'esperienza interiore. Non ci sono uomini e inoltre *spazio*» (Heidegger, 1952, p. 104).

«Il mondo in cui gli uomini nascono contiene molte cose, naturali e artificiali, vive e morte, caduche ed eterne, che hanno tutte in comune il fatto di apparire, e sono quindi destinate a essere viste, udite, toccate, gustate e odorate, a essere percepite da creature senzienti munite degli appropriati organi di senso [...]. “Non esiste in questo mondo nulla e nessuno il cui essere stesso non presupponga uno spettatore, nulla e nessuno esiste al singolare, ma per essere percepito da qualcuno». (1978, p. 99).

Si tratta di un'ulteriore chiarificazione sul concetto di mondo che, da parte sua, Elena Tavani ha sintetizzato con un'efficace formula che distingue un “mondo-dimora” da un “mondo-teatro” (Tavani, 2010, p. 33). Sono due aspetti di uno stesso fenomeno che mostrano quanto lo spazio sulla terra in cui viviamo coincida con lo spazio che, in qualche modo, ci mostra agli altri. La condizione umana si ritrova così inseparabile da una dimensione della visibilità (e del giudizio), dal momento in cui non può ritirarsi dal mondo, e ciò vale indistintamente sia per l'azione che per il pensiero<sup>34</sup>.

Pensare e agire in un mondo plurale dell'apparenze determina esattamente quella condizione umana che Arendt opportunamente distingue dall'idea di una natura umana dalla quale fuggire per non subire, politicamente, il pretesto di determinazioni biologiche che possano giustificare l'eguaglianza o l'ineguaglianza degli uomini. Su questo aspetto, è possibile seguire Margareth Canovan quando suggerisce una declinazione del “mondo arendtiano” come “cultura”, che eccede all'ambito materiale e tecnico (cfr. Canovan, 1992, p. 109) e che supera altresì il dato naturale. In tal senso, anche il riferimento all'abitare il suolo terrestre va visto nel quadro più ampio dell'emancipazione umana rispetto alla natura e alle sue astuzie. Sulla stessa linea si ritrova anche Marco Cangiotti, il quale, nella giustapposizione dei concetti di mondo e cultura (incontro tra umano e realtà), rintraccia un contenuto spirituale che trascende la costituzione materiale (Cangiotti, 1990, p. 211). Tuttavia, l'esibizione dell'eventuale coincidenza tra mondo e cultura (nel quale comprendere uomini, manufatti, simboli, costumi) rischia di “riempire” troppo quello spazio tra gli uomini, che Arendt, per certi versi, mantiene vuoto. E così, il tentativo mostra l'evidente incapacità di esprimere fedelmente quel concetto pluralità (*l'infra* mondano), i cui confini non corrispondono in alcun modo a nessuna forma di costruzione culturale, almeno che proprio con il termine

---

<sup>34</sup> Se in *Vita activa*, Arendt esprime l'impossibilità di immaginare l'azione fuori dal mondo degli uomini, allo stesso modo, in *La vita della mente*, sostiene che l'io-che-pensa non può ritirarsi dal mondo comune perché sarebbe come ritirarsi dall'essere (1978, p. 171).

“cultura” non si voglia specificamente indicare le trame delle diversità co-implicantisi (Ibidem, p. 8), al di là del tessuto che si intende costruire<sup>35</sup>.

A supporto è chiamata in causa la declinazione del concetto di nascita/natalità, irriducibile all'ingresso nella vita biologica, quanto invece coincidente con l'accesso allo spazio pubblico. In questo modo, il venire-al-mondo acquisisce il significato di un vero e proprio venire-alla-luce, nel senso del mostrarsi, dell'essere-visti, così che il nascere abbia il significato specifico dell'inserirsi nel mondo umano. È ancora in Sant'Agostino che Arendt ritrova la fonte ispiratrice di un pensiero che sottolinea l'elemento caratterizzante di ogni essere umano dentro la sua capacità di prendere l'iniziativa, esattamente nel senso di dare inizio a qualcosa di nuovo. È questa l'idea di libertà, contenuta nelle pagine del *De civitate dei*, che è in grado di rompere la routine naturale, attraverso l'avverarsi dell'improbabile (Arendt, 1960, tr. it. 1991, p. 225). Il filosofo cristiano è stato il primo a pensare compiutamente alla nascita nei termini relativi all'imprevedibilità di ogni inizio e alla sacralità della spontaneità umana. Una cifra quest'ultima che può essere ricondotta anche a Kant, il quale da parte sua rappresenta un altro puntello rafforzativo di un edificio teorico che si preoccupa di far coincidere la libertà dell'uomo, non con la sovranità sulle proprie azioni, quanto sulla possibilità di iniziarle, come pura spontaneità, che si incontra e si scontra nella coesistenza degli altri agenti. L'obiettivo, in questo caso, è superare la coincidenza tra libertà e libero arbitrio, tra libertà e sovranità (Ivi, p. 222).

A tal proposito avviene il recupero dell'originario significato della parola greca *archein* relativa proprio all'agire come possibilità di iniziare e che, a sua volta, Arendt svuota di un altro senso – dalla ricezione più fortunata – che lo fa coincidere con il termine condurre, comandare, e che vuole riproporre il tema della volontà sull'azione. Si tratta di una duplicità semantica che porta con sé il segno tutt'altro che innocente di una mutazione filosofica della pura spontaneità dell'inizio all'idea della volontà di potenza. Dunque, la questione va ben al di là della semplice disputa lessicologica, perché su di essa si concentra il punto di massima tensione tra la filosofia e la politica nel loro rapporto reciproco (cfr. 1.2). Inoltre, prendendo per buona la seconda delle due accezioni, sarebbe necessario considerare ogni nascita sempre come an-archica, poiché esiste un carattere “sorprendente” della vita umana che è relativo al fatto dall'uomo si

---

<sup>35</sup> Si tratta di un tema molto interessante per il dibattito sulla ricezione arendtiana, poiché attiene anche alle diverse possibilità di traduzione del senso comune (cfr. 2.2) e che, per altri versi, sarà dirimente nella parte di questo lavoro dedicata al pensiero comunitario di Arendt (cfr. 3.2).

può attendere l'inatteso, l'imprevedibile e ciò, scrive Arendt, è possibile "perché ogni uomo è unico e con la nascita di qualcuno viene al mondo qualcosa di nuovo nella sua unicità" (Arendt, 1958, p. 129).

Nell'azione e nel linguaggio la nascita si riattualizza, nel senso del continuo rinnovamento dell'inizio, il quale, esprime l'unicità di ogni persona come distinta da quella di ogni altro. In altre parole, è attraverso le azioni e i discorsi che l'uomo conquista la propria identità, che coincide in quell'atto specificamente umano che contiene "la risposta alla domanda posta ad ogni nuovo venuto: "Chi sei?" (Ibidem). Non è un caso che proprio in *Vita activa* Arendt preferisca i termini "agente" (*doer*) e "parlante" (*speaker*) al termine "soggetto", maggiormente legato a quella tradizione metafisica da cui la stessa autrice intende prendere le distanze. La scelta lessicale partecipa attivamente al tentativo di svuotamento delle categorie di identificazione della persona, che rappresentano non solo il modo più facile per chiamarla (dare nome o etichette), ma anche per fornirne un profilo coerente, proprio sulla base di quelle stesse categorie. Arendt invece insiste nel mostrare che c'è una capitale distinzione il *What* e il *Who*, tra il chiedersi "Che cosa siamo?" e il chiedersi "Chi siamo?". Sono due domande che richiedono due risposte differenti: la prima va rintracciata dentro tutte le pre-determinazioni biologiche e sociali che forniscono i marchi classificatori – femmina, ebreo, omosessuale, migrante – che servono a ridurre la complessità del reale, attraverso il conforto del già conosciuto. Arendt è cosciente della difficoltà che interviene nel ripulire il "Chi" dal "Che Cosa" in quanto ognuno di noi si ritrova impigliato "in una descrizione delle qualità che egli condivide necessariamente con i suoi simili" (Ivi, p. 133), Attraverso la definizione per differenziazione del "Chi", Arendt procede allo svuotamento prima delle compromissioni biologiche dentro la nozione di "natura umana" e, in secondo luogo, si affranca dall'idea di una dignità dell'uomo (con la U maiuscola), inteso come entità metafisica. Ciò che rimane è la condizione umana, legata alla terra come è legata al mondo, e cioè ad un'idea di pluralità, fuori dalla quale risultano impossibili azione e giudizio. È questo il carattere paradossale dell'idea per cui gli "uomini [sono] bisognosi degli altri anche per pensare" (Arendt, 1982, p. 45), che mostra il punto di forza e, al contempo, il contrappunto di una reciproca esposizione alla socievolezza, nella quale l'essere umano si ritrova indebolito dalla doppia cifra della dipendenza dell'altro e dall'altro (Cavarero, Butler, 2005, p. 135). Eppure, questo è l'indirizzo dove va ricercata l'unicità che ognuno esprime di se stesso attraverso le azioni e i discorsi che si realizzano nella convivenza con gli altri e la cui misura consiste

appunto nell'*infra* degli uomini (Kristeva, 1999, p. 93). Ciò significa che lungi dall'essere espressione diretta della volontà dell'agente, la definizione del "Chi" è un procedimento complesso, nel quale a ribaltare il flusso tra volontà e azione, interviene l'imprevedibilità dell'azioni, relativa alla co-esistenza insieme agli altri soggetti agenti (Arendt, 2002, p. 74). Agire in un spazio pubblico comprende il meccanismo che offre agli altri la possibilità di rinegoziare il senso stesso dell'azione e, allo stesso tempo, impedire la cristallizzazione del "Chi" dentro coordinate definite una volta per tutte. In altre parole, impedisce al "Chi" di reificarsi nelle forme del "Che Cosa" (cfr. 3.2). Lo stesso meccanismo della testimonianza presiede all'apparizione e alla narrazione che c'è dentro ogni "Chi" e che di conseguenza non è pensabile al di fuori della relazione tra attore e spettatore.

Il mondo, così, si riafferma come teatro, metafora molto cara ad Arendt poiché le permette di rendere più fecondo il nesso tra arte e politica, anche oltre la mera registrazione della convivenza nello spazio pubblico (Arendt, 1958, p. 137; Arendt, 1961, p. 280). Ma, soprattutto, il teatro è la categoria lessicale che perfettamente descrive la scena dentro la quale avviene l'atto performativo rivelatore del "Chi" e che, a sua volta, rafforza l'assunto arendtiano che "essere e apparire coincidono" (Arendt, 1978, p. 99), assestato dentro il riferimento alla vita "attiva" come sempre esposta alla pluralità degli spettatori. È proprio il gioco di posizionamenti – mai stabiliti in definitivo – tra attori e spettatori a rendere pertinente il tema della facoltà del giudicare dentro l'articolazione della vita "attiva". Se è il nesso tra azione e giudizio a fornire il senso dell'evento storico, è lo stesso nesso che presiede alla rivelazione del "Chi", mostrando il peso che la pluralità degli sguardi ha in questo procedimento. Tuttavia, con la stessa chiarezza con la quale essa interviene nella definizione identitaria, fornisce un dispositivo di immunizzazione rispetto al tentativo di un cedimento all'alterità. Non si tratta cioè di fornire all'azione una legittimazione che provenga dagli altri, fino alla sua degenerazione verso l'eteronomia, bensì della consapevolezza che ogni azione è sempre impensabile fuori da uno spazio di comune visibilità, anzi essa in questo spazio acquisisce senso. Detto con altre parole, si è soggetti agli altri soltanto nella misura per cui si è soggetti "con" e "tra" gli altri e dunque sempre nei termini di una co-esistenza, che non sia mai conformismo, così, la centralità dell'*infra*, a cui Arendt ricorre per svuotare l'idea prometeica della volontà di potenza, non si risolve nell'assoggettamento all'alterità che fagocita l'autonomia.

La lettura della *Critica del Giudizio* e, al suo interno, dei meccanismi propri della facoltà del giudicare riflettente è sostanzialmente funzionale alla descrizione di questo spazio, pubblico e comune allo stesso tempo. In esso avviene la definizione del senso, in ognuno delle accezioni che questo termine, dall'estetica kantiana e non solo, riceve: sensibilità, significato, direzione, orientamento. Su tutti questi aspetti cercherà di fare luce il capitolo che segue.

## CAPITOLO II

### L'IDEA DI UN SENSO CHE ABBIAMO DEL COMUNE

#### 2.1 Dal Gusto al Giudizio. A partire dalla terza Critica

Il Capitolo primo ha cercato di mostrare che la lettura arendtiana della *Critica del Giudizio* non è il frutto di un'interpretazione *in vitro*, isolata da una più ampia articolazione intorno al tema della pluralità. Ciò rimane valido sia per l'opera che è in oggetto di studio, sia per le lezioni che ne raccolgono l'esercizio interpretativo, capace di restituirci il dialogo che la terza delle Critiche instaura con gli scritti più marcatamente politici di Kant. Esiste una feconda corrispondenza tra questo *corpus* di saggi e l'elaborazione del concetto di "mondo" in Arendt. Si tratta di una corrispondenza che procede in direzione reciproca, dacché mostra, per un verso, la costante influenza del filosofo prussiano sull'evoluzione del lessico arendtiano e, per altro verso, mostra l'impossibilità di comprendere l'interpretazione arendtiana di Kant al di fuori di questo lessico. Tale considerazione supporta l'ipotesi che le *Lectures* mantengano una continuità teorica rispetto agli scritti in cui direttamente è affrontato il tema dell'azione (politica) all'interno dello spazio pubblico. Tuttavia, esse sono in grado di immettere un motivo ulteriore che è rappresentato dalla facoltà di giudicare, probabilmente l'ambito sul quale insiste la maggior parte delle opere più mature di Arendt. In questo obiettivo, pertanto, nel suo corso su Kant la teorica tedesca si rivolge direttamente all'opera che ha trattato con maggiore completezza il tema del giudizio e lo fa seguendo un percorso interpretativo che permette di restituire dei preziosi spunti al tema centrale della pluralità. Anzi, le *Lectures* mostrano che tale concetto non può essere pensato al di fuori di quella spazialità che la facoltà del giudizio instaura e dentro la quale acquista pertinenza l'articolazione del *sensus communis* kantiano.

Alla facoltà di giudicare Arendt aveva già prestato il proprio interesse negli scritti degli anni Cinquanta. Il riferimento è rivolto in particolare alle bozze di *Che cos'è la politica?* nelle quali il giudizio e il pregiudizio sono introdotti come organici

all'ambito del politico (Arendt, 1993)<sup>1</sup>. Quelle pagine contengono *in nuce* alcune delle considerazioni che matureranno progressivamente fino agli anni Settanta, in direzione di una sempre maggiore dilatazione tra i due ambiti. Il pregiudizio, infatti, viene considerato come sintomo di debolezza dei criteri di valutazione e di comprensione della realtà e tuttavia ciò sembra aprire delle possibilità per un modo di giudicare che possa guardare oltre quegli stessi criteri. Ciò che Arendt suggerisce è che i fatti che sfuggono ai nostri tradizionali parametri, come la drammaticità dei totalitarismi, possono “ri-attivare” il pensiero critico, proprio in contrapposizione al pregiudizio, coincidente con la negazione stessa dell'esercizio del giudicare. È un'ipotesi che, in un testo del 1964, dal titolo *La responsabilità personale sotto la dittatura*, assume le forme dell'esortazione a una presa di responsabilità, che può avvenire soltanto:

“Se pensiamo che esista una facoltà umana capace di farci giudicare in maniera razionale, senza venir travolti dalle emozioni o dagli interessi personali; e solo se pensiamo che questa facoltà funzioni in maniera spontanea, senza cioè restare vincolata a norme o regole di giudizio preconcepite, sotto le quali sussumere semplicemente i casi che via via si presentano; solo se pensiamo insomma che questa facoltà sia in grado di produrre essa stessa i principi che governano l'attività del giudizio” (Arendt, 1964, p. 23).

Al di là, o forse in virtù, del contesto in cui sono inserite (sono gli anni che seguono la pubblicazione di *La banalità del male* e tutte le polemiche che immediatamente dopo investirono l'autrice), le parole succitate anticipano alcuni tratti di quella che è stata definita la “teoria del giudizio” di Arendt<sup>2</sup>, in una sorta di manifesto programmatico. Infatti, oltre all'evidente eco degli stimoli kantiani ad uscire dalla

---

<sup>1</sup> Nel fornire una paradigmatica definizione di giudizio come sussunzione del particolare entro entità generali, il testo avverte che un certo livello di pregiudizio non possa essere escluso dall'attività del giudicare (Arendt, 1993, p. 15). Pur facendo parte della condizione umana, i pregiudizi sono, tuttavia, pericolosi dentro l'ambito del politico, poiché possono raccogliere un facile consenso, attribuitogli da una totale assenza di un atteggiamento critico.

<sup>2</sup> È questa la linea interpretativa che il curatore delle *Lectures* Ronald Beiner suggerisce nel saggio interpretativo posto in appendice al testo del 1982, alla quale ha fatto seguito un ampio dibattito che ha tentato di rendere più consistente la teorizzazione intorno al giudizio politico. A tale dibattito partecipano immediatamente il saggio dello stesso Beiner *Political Judgment* (1983) e, da prospettive diverse, *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen* (1987) di Ernst Vollrath. Sul tema del giudizio in Hannah Arendt esiste un'ampia letteratura, tra i testi che hanno affrontato compiutamente l'argomento si ricordano: Bernstein (1986); Benhabib (1988); Passerin d'Entreves (1994); Kateb (2001); Deutscher (2007); Yeatman et Al. (2010). Il riferimento ad una teoria del giudizio è l'intenzione esplicita al titolo dell'edizione italiana curata da Pier Paolo Portinaro, anch'essa seguita da un dibattito nel nostro paese; tra i tanti saggi: Henry (1992); Bazzicalupo (1996); Viti Cavaliere (2005); Ferrara (2008).

minorità attraverso l'uso della propria ragione, la citazione incide tre massime che condensano l'intero processo di avvicinamento alla facoltà del giudicare esteticamente. Il richiamo al disinteresse nel giudizio, la regolarità indeterminata dalle norme e dai preconcetti, l'idea stessa di un autogoverno che non può ricevere principi al di fuori di se stesso, sono alcuni dei punti intorno ai quali le lezioni arendtiane interrogano la *Critica del Giudizio* come l'opera che ha saputo offrire con maggiore compiutezza un'articolazione intorno alla facoltà di giudicare. A ciò si deve l'inedita attenzione che Arendt rivolge nei confronti dell'estetica, ambito disciplinare che non le è consueto e che tuttavia è da lei analizzato al fine di rendere palesi le pertinenze rispetto all'ambito politico<sup>3</sup>.

Estetica e politica condividerebbero una meccanica del giudicare la cui valorizzazione si sposta dalla ricerca della verità per dare luogo a una ricerca sotto il segno della valutazione o, meglio, delle valutazioni differenti (Bazzicalupo, 1996, p. 285). Non si tratta, tuttavia, di registrare la giustapposizione tra fenomeni estetici e politici sulla base di una presunta omologia tra i due giudizi, come sostenuto da George Kateb (2001, p. 129), neppure nei termini di una parentela linguistica che, in senso lyotardiano, avvicina i due ambiti come famiglie di frasi (Lyotard, 1986). Alla base della riflessione arendtiana, infatti, non c'è l'indicazione che giudizio estetico e giudizio politico funzionino esattamente allo stesso modo e pertanto non può seguirne la distinzione, dal punto di vista procedurale, tra un buon giudizio e un cattivo giudizio, come è stato "richiesto" allo sforzo analitico delle *Lectures*<sup>4</sup>. L'ipotesi di due tipologie di giudizio interscambiabili, sulla base di una "stima genuina delle apparenze politiche", si blocca inevitabilmente dentro una teoria formalizzata e pertanto insufficiente a configurare il giudizio politico (Beiner, 1982, p. 187)<sup>5</sup>. Quest'obiettivo, infatti, esula dalle reali intenzioni della stessa Arendt, che vuole inserire la facoltà del giudicare

---

<sup>3</sup> In un intervento all'American Society for Christian Ethics, nel 1973, Arendt si esprime in questi termini: "il motivo per il quale io credo tanto nella *Critica del Giudizio* di Kant, non è perché mi interessi l'estetica, ma perché credo che il modo in cui noi diciamo "questo è giusto e quello è sbagliato non sia molto diverso dal modo in cui diciamo questo è bello e quello è brutto" (citazione riportata in Young-Bruehl, 1982, tr. it. 1994, p. 508).

<sup>4</sup> All'avviso di Peter J. Steinberger manca, nelle *Lectures*, l'indicazione di una formale distinzione tra un buon giudizio e un cattivo giudizio (Steinberger, 1990). Sulle difficoltà di comparazione tra giudizio estetico e giudizio politico, Barbara Henry avverte l'impossibilità di ritenere il giudizio politico come giudizio riflettente (1987, p. 374).

<sup>5</sup> In realtà, Beiner pone in maniera problematica ciò che a nostro avviso coincide con il punto più produttivo dell'interpretazione arendtiana. Egli infatti ritiene che il tentativo di costruire una teoria del giudizio politico a partire dalla terza Critica è inefficace perché "Kant offre una interpretazione altamente formalizzata del significato di giudizio, perché non ha a che fare con le configurazioni di questo o quel giudizio, ma piuttosto con le condizioni universali della possibile validità dei nostri giudizi" (Beiner, 1982, p. 183).

come possibilità per la politica (Hutchings, 1996, p. 81 ss.), all'interno cioè di una riflessione più ampia sui modelli di convivenza (Beiner, 1982, p. 187). Piuttosto che cercare le eventuali analogie tra giudizio estetico e giudizio politico, il contenuto più rilevante dalla rilettura arendtiana appare il riconoscimento di una politicità propria del giudizio estetico kantiano, in quanto lega l'opportunità della scelta all'esperienza della socialità.

In questo senso, la pertinenza tra l'ambito dell'estetico e l'ambito del politico trova spiegazione nell'analisi di quello spazio pubblico comune che è richiesto a entrambi, poiché intesi essenzialmente come fenomeni "mondani". Sono fenomeni del mondo, non perché avvengano in uno stesso spazio geografico, bensì perché avvengono in virtù di questo spazio comune, che si comporta come *conditio per quam* del giudizio. A tal proposito, nel saggio *La crisi della cultura*, Arendt aggiunge:

“Tanto in estetica, come in politica, giudicando si prende una decisione, la quale, benché sempre condizionata da un certo grado di soggettivismo [...], si appoggia anche sul fatto che il mondo stesso è un dato oggettivo, comune a tutti i suoi abitanti” (1961, p. 285).

Oggettivo e comune si avvicinano fino a giustapporsi, per descrivere il mondo come un effetto di mediazione tra modalità di percezione e di giudizio differenti. Così nelle parole succitate emerge quale sia per Arendt il quadro nel quale iscriverne anche un'articolazione sulla facoltà di giudicare. La posta in gioco non si esaurisce nel progetto di edificare una personale teoria del giudizio sulle solide fondamenta dello scritto kantiano. È assolutamente condivisibile, a questo proposito, la lucida conclusione di Laura Bazzicalupo, secondo cui:

“Il tentativo arendtiano non sta in una compiuta teoria del giudizio, ma in un ripensamento della politica in relazione all'etica e lo individua in una ripresa della dimensione estetica del giudizio [...], ripristinandone la specificità di luogo della pluralità” (2005, pp. 47-48).

Appare invece più evidente che il testo raccolto dalle conferenze newyorkesi ripone la questione del giudicare in maniera funzionale alla definizione di una *human condition* plurale, filo rosso che unisce l'intero pensiero politico di Arendt. Così che il dialogo con il Kant della terza critica può essere descritto come un percorso per tappe,

dal gusto al giudizio, al fine poi di addentrarsi nella concettualizzazione del *sensus communis*, che rappresenta il vero obiettivo teorico. Sarà soprattutto l'analisi di questo concetto a dimostrare il tratto d'unione che proprio la semantica della pluralità intrattiene con la facoltà del giudicare.

Se Arendt decide di sbilanciarsi nell'affermare che giudicare è “la più politica delle attività della mente” (Arendt, 1971, p. 163), tale affermazione può essere validata soltanto a condizione di stabilirne “una fissa dimora nel mondo che appare” (Arendt, 1978, pp. 171 ss.) e dunque in quello spazio di visibilità che esiste tra gli uomini. Tale spazio si comporta da fattore discriminante tra l'attività del pensare e l'attività del giudicare. In particolare, la distanza si misura nella constatazione che la prima è in nessun luogo e si muove tra gli universali e tra essenze invisibili (Ivi, p. 294), mentre la seconda, al contrario, non può fare a meno di una localizzazione sempre rivolta al particolare e al contingente. Non è, dunque, un'attività esclusivamente della mente, ma è rivolta al mondo, alle pratiche sociali, come una specie di “porta girevole” tra dentro e fuori, tra interiore ed esteriore (Campillo, 2009, p. 143), “luogo relativo” che si apre alla socialità.

Tra giudizio e pensiero, in realtà, c'è un discrimine che Arendt non rende chiaro mai una volta per tutte, anche a causa dell'incompletezza di *La vita della mente* che ha lasciato dentro la parte dedicata al pensiero soltanto delle spie, degli accenni preziosi intorno a quella che sarebbe potuta essere una trattazione più completa sul giudizio. D'altra parte, proprio quelle stesse pagine di *Pensare* sembrano posizionare dentro lo spazio delle apparenze tutte le attività della mente, come a ribadire l'impossibilità di sottrarsi al mondo comune *tout court*, anche a fronte del tentativo di difendere la specificità del pensiero attraverso una necessaria de-sensibilizzazione, intesa come deliberato ritiro dai sensi. Al contrario, è possibile registrare come l'opera che affronta con più intensità il tema delle attività mentali (ambito che potremmo definire contemplativo), si appoggi paradossalmente sulla visibilità (Assy, 2008, tr. it. 2014, p. 61). Qui, Arendt, non diversamente da quanto scritto in passato, sottolinea come il tratto esistenziale degli uomini debba essere considerato nei termini di un'epifania, nella quale attività pratiche e attività della mente non abbandonano mai il mondo delle apparenze. Nel capitolo precedente è stato messo in luce che il non coinvolgimento diretto dello spettatore nell'azione non debba essere interpretato come un ritiro passivo (cfr. 1.2). Anzi, la dialettica tra attori e spettatori, che muove dalla filosofia kantiana della storia, non può essere pensata al di fuori di quello spazio di apparizione in cui

convergono azione e giudizio, in quanto categorie pubbliche. Condividere lo spazio pubblico significa condividere il destino di doversi mostrare alla pluralità per avere senso, e così azione e giudizio si avvicinano tanto da essere comprensibili in un'unica articolazione teorica che non sembra avere soluzione di continuità.

In questo modo, perderebbero quotazioni le ipotesi che esista una cesura, uno scarto profondo tra due teorie del giudizio in Arendt. Secondo questa lettura, infatti, il pensiero arendtiano sarebbe diviso in una prima riflessione intorno alla vita "attiva" e una successiva maturazione dell'interesse nei confronti della vita della mente. In effetti, è la stessa autrice di *La vita della mente* che, ad introduzione del suo ultimo testo, giustifica l'interesse per le attività spirituali umane a seguito dell'enorme peso di considerazioni filosofiche che il processo a Eichmann ha lasciato in eredità, non soltanto sulla questione del male, ma anche intorno all'interrogazione "Che cos'è pensare?" (Arendt, 1978, pp. 83-86). Tutte le opere che succedono a quest'evento mostrano, in qualche modo, il segno indelebile di un'esperienza drammatica, quanto sorprendente, per la studiosa ebrea, che ha cercato di guardare con occhi puri anche la tragedia del nazismo. Il testo di *Eichmann in Jerusalem* (1963) ha presentato la banalità del male come l'inaspettato rovescio rispetto alla sua radicalità, senza che ciò comportasse un depotenziamento, mostrando, al contrario, la drammatica "normalità" con cui l'orrore può essere vissuto e raccontato. A dispetto di ogni previsione, l'imputato non è un mostro, ma un uomo mediocre, avulso da intenzioni malvage o sentimenti antisemiti, e tuttavia, è un uomo che allo stesso tempo si mostra incapace di pensare (Arendt, 1963, pp. 33-34, 62). È una tesi che Arendt ripete nel testo di *Il pensiero e le considerazioni morali* (1971), dove avrà modo di ribadire che le risposte alle sollecitazioni dell'interrogatorio avevano mostrato in Eichmann un'assoluta incapacità di giudicare, di distinguere il bene dal male, il bello dal brutto (pp. 137-138) e che questa era la sua più grave colpa. La banalità è l'incapacità di comunicare nella pluralità e di relazionarsi in modo da comprendere la differenza (Mack, 2011, p. 26) ed è per questo che Arendt la rintraccia al di fuori del *clichés* del nazista, quanto piuttosto in ogni essere umano che perde il contatto con il proprio senso comune.

All'avviso di interpreti come Ronald Beiner e Margareth Canovan, l'opera è cruciale poiché rappresenta un vero e proprio spartiacque nella riflessione arendtiana (Beiner, 1982; Canovan, 1992; Assy, 2008), in modo particolare intorno al rapporto tra pensiero e azione, che viene descritto nei termini di una reciproca esclusione. "È vero – scrive Arendt – che quando noi cominciamo a pensare a qualcosa, smettiamo subito di

fare quello che stavamo facendo” ed è vero vicendevolmente il contrario, “come se ci muovessimo tra due mondi” (1971, p. 142). Si ripresenterebbe, così, la dicotomia tra azione e contemplazione, che già in esordio del suo libro sulla condizione umana, Arendt aveva messo in discussione e che arruolerebbe il giudizio tra le fila della “seconda fazione”. Beiner, infatti, assume la facoltà del giudicare come prerogativa dell’uomo contemplativo in opposizione all’uomo attivo (Beiner, 1982, pp. 143-144), inaugurando quella linea interpretativa (privilegiata da molti critici<sup>6</sup>) secondo cui esistono due modelli differenti di giudizio. Ad una prima fase, in cui il giudizio è riconosciuto come funzionale alla facoltà dell’azione nello spazio pubblico, fa seguito una fase di avvicinamento ad un modello basato sul *displacement* non-partecipante dello spettatore-giudicante (Passerin d’Entreves, 2000). A essere dilatate non sono soltanto due prospettive sulla funzionalità politica della facoltà di giudicare, ma due intervisioni antropologiche iscritte nelle due opere più filosofiche di Arendt, *Vita Activa* e *La vita della mente*. Il maturato interesse per le attività spirituali, visibile nella seconda delle due opere, configurerebbe lo spettatore proprio come colui che si allontana dall’azione per potere giudicare. Tale posizionamento, tuttavia, non può in alcun modo essere ridotto a ritiro dal mondo comune, anche quando si verifichi un allontanamento immediato dagli affari umani. D’altra parte, appare troppo stretta e insufficiente l’ipotesi di opporre “ciò che l’uomo fa” da “ciò che l’uomo pensa” (Arendt, 1978, p. 88) e così anche in riferimento alla contemplazione, Arendt preferisce utilizzare la parola “attività” dentro questo campo semantico. Ciò vale soprattutto per il giudizio, il quale, lungi dall’essere riducibile a una riflessione meramente passiva, “agisce” sullo spazio, in quanto in esso è sempre iscritta l’attività della valutazione e del discernimento e come tale “lavora” come critica delle molteplici configurazioni dell’esperienza.

Piuttosto che perpetuare il conflitto tra teoria e prassi, sostenuto da Arendt nelle forme della tradizionale opposizione tra *bios theorikos* e *bios politikos*, il giudizio si

---

<sup>6</sup> Sebbene avvenga con ampiezze variabili, la separazione tra due teorie del giudizio è registrata da molti lettori di Arendt, a partire dal succitato Ronald Beiner. Ma tra gli altri si segnalano: Marco Cangiotti (1990), Maurizio Passerin d’Entreves (1994, 2000), Maijd Yar (2000) e Seyla Benhabib (2001) secondo cui la dilatazione tra le teorie è registrabile nella distanza esistente tra i due modelli che Arendt persegue e cioè il sapere pratico aristotelico e il giudizio kantiano. Su un fronte che potremmo definire opposto, Pietro Montani (2007) sostiene che anche nell’ultima parte del suo pensiero, “la *Vita activa* non è stata mai abbandonata e Arendt ha solo avvertito il bisogno di un suo risalimento verso condizioni fondative: dall’agire al comprendere” (Montani, 2007, p. 22). In un recente pubblicazione, Margherita Redaelli considera l’opportunità di mettere in rilievo i motivi costanti nel pensiero di Arendt, attribuendo proprio all’autorità di Beiner la sottovalutazione di questa chiave interpretativa da parte della maggioranza dei critici arendtiani (Redaelli, 2014, p. 49). Contraria alla lettura delle due teorie del giudizio in Arendt anche Degryse (2010, p. 356).

trova ad essere l'elemento di mediazione tra i due ambiti. Anzi, avendo direttamente a che fare con i particolari e non con le vuote generalizzazioni, esso si avvicina all'azione e cioè a quell'ambito pratico-politico in cui solo gli enunciati particolari possono avere validità (Ivi, p. 295). Alla luce di ciò, non sembra possibile edificare delle paratie stagne tra i due ambiti di riflessione e ciò nella considerazione che è impossibile separare nettamente chi agisce e chi giudica. Così lo spostamento dal progetto "di pensare attorno a ciò che facciamo" al chiedersi "cosa facciamo quando pensiamo e giudichiamo" (Young-Bruehl, 2006, p. 154), assume le forme di una conciliazione, piuttosto che di uno scarto.

C'è poi un altro aspetto che favorisce l'interpretazione di una continuità tra le modalità in cui la teorizzazione dell'azione e quella del giudizio avvengono nel pensiero arendtiano e che concerne la localizzazione della facoltà del giudizio, dentro il perimetro di uno spazio dell'apparenza. In questo senso, se gli ultimi sforzi teorici dell'autrice delle *Lectures* mostrano una crescente attenzione per le attività della mente, è pur vero che tali attività hanno impulso a mostrarsi, in modo che l'esperienza sensibile diventi necessaria al *logos* (Arendt, 1978, p. 182). In *Vita activa* è possibile rintracciare le basi teoriche per la descrizione di una condizione umana che potremmo definire radicalmente estetica<sup>7</sup>, poiché fa seguito all'identificazione dello spazio che gli uomini vivono in comune con lo spazio che pone tra loro una distanza di visibilità e li restituisce come emergenze spettacolari. Qui gli esseri umani vedono e sono visti a loro volta, sentono e sono sentiti dagli altri e attraverso questo loro prendere parte, contribuiscono alla stessa costruzione dello spazio, le cui coordinate sono delineate proprio dalla reciproca dinamica del vedere e dell'apparire (cfr. 1.4). Viene così recuperata, nel suo significato originario, una dimensione dell'*Aisthesis*, inerente alla

---

<sup>7</sup> Questa parte del capitolo ha il difficile compito di districarsi tra le diverse declinazioni del termine "estetica". In questo caso, l'uso dell'espressione "radicalmente estetica" si riferisce direttamente all'etimo della parola greca *Aisthesis*, "sensazione", al quale Baumgarten fa richiamo nel coniare il neologismo "estetica" per indicare la possibilità di una scienza dei dati sensibili della conoscenza (si vedano a questo proposito le *Meditatione philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, del 1735, considerabili come l'atto di nascita dell'estetica come disciplina). In questa "dimensione originaria" dell'estetica si rivela molto pertinente la definizione offerta da Pietro Montani "di un essenziale accordo con la grandissima molteplicità ed eterogeneità delle forme della natura che vengono incontrate nella ricettività" (Montani, 2007, p. 40). Tuttavia il concetto di estetica ha conosciuto un'evoluzione che ne moltiplicato le possibili declinazioni, in riferimento non solo alla sensibilità, ma anche alla bellezza, all'arte, al giudizio e alla stessa capacità di valutare l'esperienza e costruire effetti di senso. Per una maggiore comprensione intorno al concetto di estetica e sui molteplici modi di intenderlo si è rivelato molto utile il saggio di Paolo D'Angelo, *Tre modi (più uno) di intendere l'estetica*, (D'Angelo, 2010). L'autore ritorna sul tema in *Estetica*, (D'Angelo, 2011); ma si vedano anche: Amoroso L. (2000), *Ratio & aethetica. La nascita dell'estetica e la filosofia moderna*, Pisa, ETS; Franzini E., Mazzocut-Mis M. (2000), *Estetica: i nomi, i concetti, le correnti*, Bruno Milano, Bruno Mondadori.

sensazione come relazione percettiva con l'ambiente e ciò permette la comprensione di quel motivo arendtiano che fa coincidere essere ed apparire (Arendt, 1978, p. 99).

È la sottolineatura di un'esistenza che, inevitabilmente, si mostra agli occhi degli altri in un senso tutt'altro che passivo e investe così l'ambito del discernimento e della valutazione (nonché della responsabilità conseguente). Quello che Arendt sembra aggiungere nella riflessione raccolta nelle *Lectures* è che la logica che sottende al vedere/essere visti non può essere sottratta all'ambito della socialità quanto non può essere sottratta al dominio del giudizio (dominio al quale sembrano sottostare tutti i dispositivi di volizione). Esso viene definito come facoltà di comprensione della realtà, che non può essere appiattita a sentimento inattivo, proprio perché esercizio di cui si fa continuamente esperienza. Ciò impone come inaggirabile un'attenta riflessione sul giudizio per mezzo del quale il concetto di pluralità si emancipa dall'identificazione con una "socievolezza" che Arendt vorrebbe, da parte sua, salvaguardare da qualsiasi declinazione come datità apolitica. Alla pluralità, infatti, ella fa affidamento non soltanto come semplice idea della moltitudine, bensì come essenziale allargamento rispetto alla singolarità che sta alla base del compiacimento estetico (Tavani, 2010, p. 155). Detto con altri termini, l'enunciazione (differente dall'enunciato) del "mi piace/non mi piace, pur essendo di per sé attività soggettiva, è già atto di interlocuzione e, come efficacemente aggiunge Laura Boella, allo stesso tempo è atto di "presentazione di ciò che è nel mondo comune" (2012, p. 98). Arendt, da parte sua, radicalizza le possibilità del giudizio di gusto, come possibilità di una coappartenenza di natura né morale né teoretica e che tuttavia "è l'unica cosa a cui possiamo fare affidamento" (2002, p. 487). È una spinta in direzione di quel nesso tra l'ambito dell'estetico e quello del politico che è comprensibile soltanto compiendo uno sforzo ulteriore rispetto alla semplice registrazione che ambedue siano fenomeni del mondo pubblico, come appare in modo alquanto vago nelle conclusioni di *La Crisi della Cultura* (Arendt, 1961, pp. 280-281). Occorre manifestare le peculiarità dell'estetico come ambito che è in grado di fornire un modello di comprensione del reale e che può essere rintracciato soltanto dentro le dinamiche del giudicare esteticamente. E alla luce di ciò che Arendt si rivolge direttamente alla *Critica del giudizio estetico* e anzi procede ad un isolamento dal resto dell'opera, con l'obiettivo di potenziarne il contenuto<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Arendt è consapevole di rivolgersi all'opera di Kant maggiormente compromessa con il tema dell'estetico. Nella *Critica del Giudizio*, Kant recepisce il termine, spostando la riflessione dall'estetica trascendentale come scienza di tutti gli *a priori* della sensibilità in direzione di una teorizzazione intorno al sentimento di piacere o dispiacere provato dal soggetto di fronte ad una rappresentazione. In questo

Dentro l'attestazione della "scoperta kantiana di una dimensione pubblica e della pluralità sulla scorta del bello", contenuta nel saggio *Che Cos'è la politica?* (Arendt, 1993, p. 152), c'è il suggerimento di un'investigazione attenta del concetto di "bello" che rimanda all'ambito dell'estetico soltanto attraverso una complessa articolazione, nella quale la dimensione valutativa del giudizio occupa un posto di assoluto rilievo. Arendt continua, ribadendo tutta la densità semantica che la parola "bello" possiede, anche e soprattutto nella possibilità di ricalcare i confini di quella che è la sua idea di "mondo" e pertanto si avverte l'impossibilità di separare la definizione di ciò che è bello dalla condizione umana della pluralità. Presupporre sempre uno spettatore che possa rendere conto dell'impossibilità di una vita al singolare comporta che a tale dimensione spettatoriale sia affidato il compito produrre una prospettiva. Tale punto di vista è la risultante di un processo che evolve il momento percettivo in favore di un momento legato sia al sentimento, sia alla valutazione. L'investimento che la *Critica del Giudizio* fa intorno al concetto di "bello" è anzitutto uno spostamento funzionale dalla piacevolezza della percezione verso il sentimento di piacere (o dispiacere) provato nell'atto stesso della valutazione. Giocando sul significante della parola "sentire", il piano estetico che si delinea nell'opera di Kant procede dal riferimento alla sensazione (atto del percepire attraverso l'apparato sensoriale) per avvicinarsi al concetto di "sentimento", colto nella sua dimensione affettiva e, in un ulteriore passaggio, al concetto di "senso", ampliato nel suo campo semantico per indicare l'atto di comprensione dell'esperienza<sup>9</sup>.

Come efficacemente sostenuto da Elena Tavani, apparire (e potremmo aggiungere il percepire come suo corrispettivo) diventa un'occasione per produrre un'esperienza estetica, in grado a sua volta di suscitare sentimenti di piacere o di dispiacere (2010, p. 20) e, a seguito di questo sentimento, suscitare un'operazione di riflessione (Arendt, 1982, p. 105). Il tema dell'apparire trova inevitabile luogo dentro un ambito relativo alla capacità di distinguere e a quella dimensione che definiamo con il

---

senso sebbene il riferimento all'Estetica come dottrina compaia una sola volta, il testo kantiano partecipa alla definizione del concetto. In questo paragrafo si è voluto presentare un breve quadro sinottico dell'opera di Kant al solo fine di presentare alcuni riferimenti della riflessione arendtiana. Per una più dettagliata analisi testuale della *Critica del Giudizio* (e soprattutto della parte dedicata al giudizio estetico) si vedano almeno: Pareyson (1984); Menegoni (1995); Allison (2001); Desideri (2003); Bianchi (2005); Meo (2011).

<sup>9</sup> A questo proposito, notevoli pensatori come Emilio Garroni, Leonardo Amoroso, Pietro Montani spingono in favore di una lettura dell'estetica come una filosofia "non-speciale", una "filosofia del senso" come possibilità di analisi dell'esperienza *tout court*.

termine “gusto”, operazione che ridefinisce il concetto del “bello” al di fuori dell’ambito della morale nel quale coinciderebbe con il concetto di “bene”<sup>10</sup>.

Alcuni anni prima delle lezioni su Kant, Arendt si avvicina al tema, cercando di mostrare quanto i meccanismi del gusto contenuti nella prima parte della *Critica del Giudizio* possano essere funzionali ad una riflessione sul politico. In *La crisi della Cultura*, infatti, nell’interpretare una citazione di Pericle sul rapporto tra l’arte e la *polis*, Arendt avverte che i limiti all’amore per la bellezza vengono posti dalla capacità di discernimento e di scelta e cioè da quella facoltà che possiamo chiamare gusto e che per i greci trovava attuazione soltanto dentro i confini della *polis* (1961, pp. 276-277). Nell’abbozzo di quello che sarà una costante della sua ricerca e in particolare del suo avvicinamento alla riflessione estetica kantiana, è possibile trovare nelle parole suddette l’attestazione dell’esistenza di un amore “attivo” per la bellezza che coincide con le stesse dinamiche del giudizio di gusto (Ivi, p. 281). La sottolineatura è tutt’altro che marginale, in quanto suggerisce il riferimento a una “attività” della bellezza non relativa (esclusivamente) alla produzione artistica, quanto invece al momento del giudizio. In apparente contrasto con la definizione di “riflessione inattiva”, il giudizio si spoglia di ogni declinazione al passivo, per avvicinarsi alla definizione arendtiana di azione. Il richiamo alla *polis* è presentabile come il tentativo di disegnare il perimetro entro cui tale giudizio possa essere formulato e, allo stesso tempo, è l’avvertimento che esiste una spazialità del giudizio che è necessaria alla sua stessa formulazione. Tuttavia, l’antica città greca non può essere considerata come unico modello entro cui tali dinamiche possano avvenire, quanto piuttosto rappresenta l’opportunità di ricordare che soltanto nel mondo pubblico possono esistere cose belle<sup>11</sup>. Si tratta di una considerazione che, lungi dall’essere una riproposizione a-problematica del tema della pluralità, acquisisce una sua inaggirabile pertinenza proprio nell’ambito della facoltà di giudicare esteticamente, in cui la presenza degli altri è funzionale all’idea di bellezza.

È proprio intorno all’idea di una socialità del bello che Kant procede alla rielaborazione dell’estetica settecentesca, mediante un processo di soggettivazione della

---

<sup>10</sup> Nella tradizione platonica ed in generale nell’antica Grecia il concetto di “bello” è coincidente con l’idea del bene, dunque senza alcun riferimento all’arte (considerata come “saper fare”) e alla percezione sensibile, ma piuttosto all’interno di una metafisica della bellezza, che rivendica il bello come riferito al mondo delle idee, non il mondo terreno, e quindi inaccessibile all’apparenza. Per maggiori approfondimenti: D’Angelo (2010); Amoroso (1993).

<sup>11</sup> Nel prossimo capitolo, ci sarà modo di mostrare quanto il costante richiamo che Arendt fa alla *polis* greca non avvenga nelle more di una ri-attualizzazione del modello dell’antica città greca, ma come modello critico-ermeneutico (cfr. 3.2).

bellezza<sup>12</sup>. Il problema della valutazione del bello è posto nell'ambito di pertinenza della sensibilità (e del sentimento) e, tuttavia, soltanto a seguito di un lavoro critico nel senso kantiano, quindi solo dopo il riconoscimento di principi *a priori* (Pareyson, 1984, p. 10). In questo senso, la questione del bello è sottratta a una visione formalista<sup>13</sup>, intenta a indicare i parametri costituenti di un canone al quale ogni oggetto estetico dovrebbe iscriversi e pertiene, invece, all'ambito del gusto estetico e cioè al momento in cui la rappresentazione dell'oggetto produce un sentimento di piacere o di dispiacere. Tuttavia questo compiacimento è avvertito nelle forme di una "contemplazione pura" che slega la formulazione del giudizio estetico a qualsiasi interesse nei confronti dell'esistenza dell'oggetto.

A questo proposito, l'*Analitica del bello* contiene una minuziosa indagine che ha come obiettivo quello di definire il campo del "bello" come specifico sia rispetto al "buono" e all'"utile", sia al "piacevole" e dunque svincolato rispettivamente da una valutazione concettuale o pratica e da una piacevolezza meramente soggettiva della sensazione. Il giudizio per mezzo del quale si considera un oggetto piacevole esprime un desiderio nei confronti dell'esistenza dell'oggetto stesso e dunque rivela un interesse. Al contrario, nel giudicare il bello, il soggetto giudicante si sentirà libero da ogni inclinazione e potrà parlare come se la bellezza fosse una qualità dell'oggetto (Kant, 1790, p. 89). Su quest'aspetto, Kant procede alla distinzione tra il piacevole e il bello, tra quello che è definito un "gusto dei sensi" e un "gusto della riflessione", poiché "il primo – spiega Kant – dà semplici giudizi personali, il secondo invece giudizi che vogliono valere universalmente (pubblici)" (Ivi, pp. 93-95). In questo caso, la valenza pubblica del giudizio di gusto è organica alla libertà e al disinteresse con i quali viene formulato, permettendo di uscire dalla privatezza del giudizio individuale. L'autenticità di questa libertà è condizione perché un giudizio possa essere non solo reso pubblico attraverso un atto di comunicazione, ma tendere all'universalità. Si tratta di

---

<sup>12</sup> Si pensi a titolo esemplificativo all'introduzione del concetto di gusto da parte di Du Bos e Addison nei quali la riflessione estetica è giocata nel campo della percezione della bellezza e della questione del gusto come dimensione valutativa. Inoltre, in ambedue i casi, è presente una riflessione alla dimensione intersoggettiva che, sebbene con esiti non esattamente coincidenti, mostra il quadro teorico entro cui si muove il senso comune estetico di Kant (cfr. 2.3). Per un esaustivo quadro sinottico sul concetto di gusto: Russo L. (a cura di), *Il gusto. Storia di un'idea estetica*, Palermo, Aesthetica, 2000.

<sup>13</sup> Non si vuole in questa sede ridimensionare il ruolo del genio agente nella creazione dell'arte bella, anche perché l'estetica kantiana (paragrafi §46-50) si sofferma sulla compartecipazione di genio e gusto alla definizione dell'arte bella. Una relazione nella quale, rispetto al genio, il gusto si conforma come la disciplina che, per usare ancora parole kantiane, "gli ritaglia le ali [...], mostrandogli dove e fino a che punto può estendersi per non smarrirsi" (Kant, 1790, p. 317). Nelle *Lectures*, Arendt, pur mantenendosi ai margini di una riflessione sull'arte, sottolinea la funzione "originaria" del genio di "rendere lo stato d'animo universalmente comunicabile" (1982, p. 96).

un'universalità particolare che non può avvalersi di principi o di regole, così come non può addurre alcuna determinazione concettuale. È questo il motivo per cui il giudizio estetico non potrà essere un giudizio logico-conoscitivo dacché il suo fondamento non potrà essere se non soggettivo (Ivi, p. 71). Altresì, esso non è approssimabile neppure al giudizio morale, anche questo formulato come un giudizio soggettivo e tuttavia universalizzabile attraverso i concetti della ragione.

L'interesse per l'ambito estetico, pertanto, si mostra funzionale alla definizione della facoltà del giudicare riflettente, poiché descrive un procedimento che non segue i concetti, ma soltanto una regola (cfr. Ivi, p. 59). Così se può apparire almeno radicale la considerazione di Emilio Garroni secondo cui il tema dell'estetico (come anche la teleologia) sarebbe marginale proprio al problema epistemologico (Garroni, 1976, p. 24), è innegabile che la trattazione dei problemi conoscitivi del giudizio riflettente pongano estetica ed epistemologia in un rapporto così funzionale da rappresentare un aspetto inaggrabile nell'intero progetto della terza Critica<sup>14</sup>. Al di là della ricostruzione storiografica del testo kantiano che, sostiene Arendt, vorrebbe l'elaborazione della *Critica del giudizio* come successiva alla volontà di scrivere una "Critica sul gusto"<sup>15</sup>, tuttavia essa non è considerabile come un'immediata elaborazione intorno ai temi del gusto estetico e dell'arte bella (Cassirer, 1918, tr. it. 1977, p. 325), bensì alla facoltà che sottende al giudizio di gusto. Eppure, come ricorda Fabrizio Desideri, è soprattutto nella parte del libro dedicata alla critica del giudizio estetico che è possibile cogliere i meccanismi del giudizio riflettente (Desideri, 2003, p. 69), come del resto avverte lo stesso Kant nell'ottavo paragrafo dell'Introduzione (1790, pp. 57-59).

A tale aspetto Arendt fa richiamo già nella prima delle sue lezioni, nella quale fin da subito il punto di focalizzazione è spostato sulla facoltà del giudizio riflettente nella sua totalità, introducendo la definizione del gusto come dinamica della scelta. Ella sostiene, infatti, che:

«Dietro il gusto, [...], Kant aveva scoperto una facoltà umana interamente nuova, vale a dire il giudizio; ma, allo stesso tempo, egli aveva sottratto le proposizioni etiche alla competenza di questa nuova facoltà. In altri termini: qualcosa di più del semplice gusto era ora chiamato a decidere

---

<sup>14</sup> Emilio Garroni insiste sul rapporto tra giudizio riflettente e principi conoscitivi, ricordando che "c'è qualcosa di irriducibilmente estetico nella nostra possibilità di conoscere che non può essere riportato a logica (Garroni, 1976, p. 79).

<sup>15</sup> A questo aspetto fa riferimento la prima delle *Lectures* di Arendt, nella quale si sostiene che la questione del gusto sia già da tempo al centro della riflessione kantiana, sottolineando altresì che la *Metafisica dei costumi* avrebbe dovuto chiamarsi *Critica del gusto morale* (Arendt, 1982, p. 21).

sul bello e sul brutto, mentre il problema del giusto e dell'ingiusto non doveva esser deciso né dal gusto né dal giudizio, ma dalla ragione soltanto» (1982, p. 21).

L'interesse kantiano va chiaramente oltre quella declinazione del termine gusto che soggettivamente apprezza, diverso invece dal gusto che "distingue" e che può offrire le condizioni di un accordo universale. Nell'*Antropologia Pragmatica* tale concetto viene ribadito nel chiarimento intorno alla duplicità della parola "gusto". Sebbene, di per sé, descriva delle proprietà organiche, il gusto "si adopera anche per indicare un potere giudicativo sensibile" (Kant, 1798b, tr. it. 1994, p. 129). Esso dunque si presenta come un eccesso dal godimento e (come suo contrario) dal dolore, per accedere, invece, a quella operazione riflessiva che sta alla base del giudicare.

I meccanismi del gusto, una volta accertata la loro indipendenza dalla gradevolezza immediata della sensazione, rientrano così nel dominio di quella facoltà di giudicare che non obbedisce ai principi universali della scienza e della morale, ma obbedisce a regole di volta in volta sempre diverse (Menegoni, 1995, p. 15). Giudicare in questo senso potrebbe declinarsi nei termini di un'attività di orientamento nel pensiero in un senso strettamente kantiano, e cioè identificabile nella sua radice empirica, essenzialmente estetica (Desideri, 2003, p. 20). Alla base c'è un principio soggettivo che definisce l'uomo come essere-nel-mondo, il quale acquisisce la capacità di orientarsi proprio a partire dal suo contatto con il mondo delle cose e degli uomini. Questo implicito riferimento al mondo, che la *Critica del Giudizio* farebbe a partire da un peculiare "fattore contingenza", offre ad Arendt una decisa opportunità per gli esiti della sua interpretazione. Esiste infatti nell'opera di Kant un qualificante statuto epistemologico del particolare e del contingente (Menegoni, 1995, pp. 37-38) che, nella relazione con l'universale, permette di spiegare la distinzione tra il giudizio riflettente e il giudizio determinante. Il disegno di un campo di pertinenza proprio della facoltà di giudicare riflettente permette di localizzare la posizione del giudizio estetico non solo nell'economia dell'opera, ma anche in relazione all'intero impianto critico kantiano<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Il giudizio si trova in una posizione intermedia tra intelletto e ragione, (oggetto rispettivamente della *Critica della ragione pura* e della *Critica della ragione pratica*). Trova spiegazione così l'urgenza con la quale Kant decide di mettere mano a un nuovo scritto critico a pochi anni di distanza dalla pubblicazione del secondo, dimostrando quanto quello stesso progetto mancasse di una sintesi. Se infatti il primo ambito attiene alle leggi della natura di cui l'uomo stesso fa parte e che egli può conoscere attraverso l'intelletto, il secondo ambito è relativo alla libertà di volere e desiderare. In altri termini, l'uomo è soggetto alle leggi tecnico-pratiche della natura, ma si libera di questi vincoli scegliendo di obbedire alla legge morale (Bianchi, 2005). Sull'unità dinamica delle tre Critiche sul fatto che la terza rappresenti il compimento di

Già nell'introduzione al secondo libro della *Critica della ragione pura*, che prende il titolo di "Del giudizio trascendentale in genere", Kant ha modo di definire il giudizio come la facoltà di sussumere sotto regole, cioè di distinguere se qualcosa cada o no sotto una data regola (1781, tr. it. 2005, pp. 189 ss.). Ma è nella *Critica del Giudizio* che il filosofo offre al tema una trattazione compiuta. La IV sezione dell'*Introduzione*, nella definizione del giudicare come "la facoltà di pensare il particolare contenuto nell'universale" (Kant, 1790, p. 27), configura la relazione che ogni singolo fenomeno instaura con una legge o principio generale che possa essere valido per tutti gli altri casi. Da qui, Kant inizia a distinguere nettamente il "giudizio determinante" dal "giudizio riflettente" in questi termini:

«Se è dato l'universale (la regola, il principio, la legge), il Giudizio che opera la sussunzione del particolare (anche se esso, in quanto Giudizio trascendentale, fornisce *a priori* le condizioni secondo le quali soltanto può avvenire la sussunzione a quell'universale) è determinante. Se è invece dato solo il particolare, e il Giudizio deve trovare l'universale, esso è semplicemente riflettente» (Ivi, pp. 27, 29).

Nel primo caso il giudizio sussume il particolare all'interno di un universale dato che è la regola (principio o legge) *a priori* che permette la sussunzione stessa. Il caso singolo viene ricondotto alle leggi generali che il soggetto giudicante ha in qualche modo acquisito. Formulando un giudizio del tipo "x è una rosa", non solo trova determinazione ciò che è indeterminato, ma trova anche espressione il concetto universale (nel nostro esempio il concetto di rosa) che si esibisce nel particolare concreto. Nel secondo caso, dato soltanto il particolare, il giudizio deve trovare l'universale per quel solo determinato caso. Procedendo in direzione inversa rispetto al giudizio determinante, il riflettente deve cogliere nel particolare la legge generale che, pertanto, non è già acquisita dal soggetto. Esso, continua ancora Kant, ha bisogno di un principio che deve fondare l'unità di principii empirici superiori e non può derivarlo da altro, bensì darselo a se stesso come legge. Così, il giudizio riflettente non ha una legislazione oggettiva e ciò perché non fornisce nessuna conoscenza rispetto all'oggetto. È, invece, possibile apprendere l'esistenza di una legislazione soggettiva, che in assenza di determinazioni concettuali, possa permettere al soggetto di supportare la validità

---

un sistema, Kant si esprime sia nella Prefazione che nel paragrafo III dell'Introduzione. In riferimento a questa sistematicità e al posto che occupa al facoltà estetica di giudizio si veda Hohenegger (2004).

della propria asserzione attraverso il solo ricorso a se stesso, affidandosi cioè soltanto alla propria libertà come principio di legislazione (Lyotard, 1986). In altri termini, egli deve pensare da sé a una legge che, invece, nel caso del giudizio determinante è fornita dai concetti. In questo quadro, il giudicare riflettente significa insistere sull'indeterminato, sull'assenza di parametri e leggi da cui deve passare il vaglio critico. Questa incommensurabilità rimane come un recesso inesplorato nelle prime due Critiche e spiega l'urgenza con la quale Kant decide di mettere mano alla stesura di una terza Critica.

A questa indeterminatezza Arendt si rivolge per definire il giudizio come la possibilità di un orientamento nel pensiero che passi sotto il segno delle valorizzazioni plurali date alle cose particolari. Il "fattore contingenza" a cui si è fatto richiamo è la condizione riflettente della facoltà del criticare (in senso kantiano), nel quale il particolare fornisce esso stesso un modello che, di volta in volta, rinegozia la sua legislazione. Ciò non significa totale assenza di criteri di giudizio, bensì la consapevolezza dell'essenza magmatica di tali criteri, mai validi una volta per tutte ed essi stessi oggetti della valutazione. Ha ragione, a tal proposito, Julia Kristeva, quando ravvisa una "vulnerabilità" del giudizio una volta sottratto all'intelletto e alla ragione, sottolineando, di contro, come questa sia una condizione necessaria perché possa rendere conto del "chi" e non irrigidirsi in un sistema di valori dato (Kristeva, 1999, p. 269). Come è stato sostenuto in apertura del capitolo, l'effetto paradossale del giudizio riflettente è la capacità di offrire le maggiori possibilità solo nelle condizioni di un'apparente debolezza. Tale facoltà, infatti, avviene all'interno del perimetro dell'evidenza del giudicato e non ha altri presupposti che se stessa, l'umana facoltà di giudizio, la quale ha molto più a che fare con la facoltà di discernere che con la facoltà di ordinare e sussumere (Arendt, 1993, p. 15).

Ciò diventa ancora più necessario nei momenti di crisi dei tradizionali impianti di valorizzazione e di comprensione del reale che non possono essere valutati oltre il loro stesso accadere. Per Arendt, questo limite assume le forme dei sistemi totalitari, in particolare il regime nazista con il quale ha dovuto fare i conti direttamente di persona. Al totalitarismo è attribuita più di ogni altra cosa un oscurantismo del pensiero che ha operato sulla base di una scala di valori così diversa che "nessuna delle categorie tradizionali, giuridiche, morali o del buon senso, poteva servire per giudicare o prevedere la loro azione" (Arendt, 1951, p. 630). È per questo che il richiamo al giudizio riflettente kantiano si innesta dentro un ragionamento più ampio intorno alla

capacità degli uomini di esprimere i propri giudizi, anche in assenza di riferimenti assoluti. Soprattutto in questi contesti, ciò che Arendt sembra volere suggerire è che quanto minore sarà la possibilità di ricorrere a criteri di giudizio oggettivo, tanto maggiore sarà il peso che gli “altri” possono acquisire nel ruolo di pietra di paragone del nostro modo di giudicare. È proprio nei “tempi bui” che, scrive in *Comprensione e politica*, entra in gioco il senso comune, inteso come il senso che ci mette in relazione con il mondo, con lo spazio comune che viviamo insieme agli altri. Tale senso è contrapposto al ragionamento logico, il quale può rivendicare un’evidenza e un’attendibilità del tutto indipendenti dall’esistenza degli altri. La stessa pretesa all’autoevidenza è attribuita alle ideologie, definite da Arendt come degenerazione dell’idea in una premessa logica (1953, p.103). Le ideologie contengono anch’esse un perverso funzionamento, proprio perché indipendente dalla pluralità, sviluppa una pericolosa capacità oppressiva. A questo proposito, il testo continua:

«Quando il mondo comune *tra* gli uomini è andato distrutto e ci si può affidare solo alle tautologie senza significato dell’autoevidenza, questa capacità logica può diventare «produttiva» e sviluppare le proprie linee di pensiero, la cui principale caratteristica politica è quella di implicare sempre un potere costringente di persuasione. Ricondurre pensiero e comprensione a queste operazioni logiche significa ridurre la facoltà di pensare». (Ivi, p.104)

La preoccupazione di salvaguardare lo spazio comune, come *conditio* della e per la stessa attività del comprendere, pertiene alla riabilitazione dell’opinione sulla verità. Se la prima infatti è strettamente legata al mondo comune, la seconda invece ne è indipendente in quanto risponde soltanto al rigore delle validazioni oggettive. Arendt affronta la questione sul piano filosofico e sul piano politico, che proprio nel rapporto rispettivo con la verità si pongono in opposizione. L’obiettivo polemico è quella “tirannia del vero” che avrebbe nella filosofia di Platone il suo momento aurorale, con implicazioni anche sul piano dei rapporti di forza all’interno della *Polis*, come è stato già annotato nel precedente capitolo (cfr. 1.2). In *Alcune questioni di filosofia morale*, Arendt sostiene che Platone ci insegna che esistono idee per natura che è possibile raggiungere solo attraverso l’anima, che è l’unica in grado di pervenire alla verità (1966, p. 73). Questa, non è accessibile nel mondo comune, adombrato dalle inautenticità delle apparenze e dalle fluttuazioni delle opinioni molteplici e così facendo egli ha inaugurato quel tentativo della metafisica di sostituire l’Uomo agli uomini. In

un'operazione filologica e storica rischiosa<sup>17</sup> (Cavarero, 2015, p. 77), la teorica tedesca contrappone a Platone la figura di Socrate, come il filosofo che ha posto il rapporto con la verità su un piano differente. L'obiettivo è quello di recuperare un modello critico-dialogico nel quale l'attività del pensare è intesa come dialogo ininterrotto con se stessi, che mai giunge a compimento perché mai ha bisogno di una conclusione per avere un significato. Ciò Arendt fa nel testo di *Socrates*<sup>18</sup>, interamente dedicato al filosofo, nel quale il pensiero dialogico assume le modalità di un "discorso tra amici" dove il *tra* "è la capacità di comunicare fra gli altri, per rendere evidente l'essere-in-comune del mondo" (Arendt, 2005, tr. it. 2015, p. 39).

Rimane così intatto quel motivo che l'autrice già aveva mutuato da Kant, che interpone una differenza tra il significato e la verità e che, a sua volta, riproduce la distinzione tra pensare e conoscere. Nel primo caso, l'attività della mente corrisponde ad un'interminabile ricerca intorno al senso delle cose, che non si acquieta nelle idee luminose e non lascia dietro di sé nulla di tangibile (Arendt, 1978, p. 147). Nel secondo, il pensiero è utilizzato come mezzo in vista di un fine che è il pervenire ad un sapere che è esito di verificabilità intellettuale. Definire per differenza uno spazio autonomo del senso rispetto alla verità rappresenta probabilmente uno dei motivi teorici più importanti che Arendt raccoglie da Kant nella sua articolazione del *Pensare* come attività della "vita della mente". È certo la cassetta degli attrezzi di cui si serve per "sferrare l'attacco" a quel contrappunto teorico che è rappresentato dalla verità. Infatti – soprattutto nel quadro del presente lavoro – la questione è anzitutto lo status della verità rispetto all'ambito del politico. È dentro questo perimetro che viene registrata la distinzione tra verità razionali e le verità di fatto, dove quest'ultime si mostrano maggiormente suscettibili al controllo e all'esercizio del potere. Un testo del 1967 dal titolo emblematico, *Verità e politica*, affronta direttamente la questione, tenendo sempre come orientamento concettuale quel motivo totalitario che vuole fare scomparire il dato di fatto dentro una sistematica fabbricazione della verità. In questo modo, suggerisce Arendt, l'unico modo per salvare la politica è quello di sciogliere i nodi che la legano proprio all'idea tradizionale di verità. A scapito di ogni considerazione che vorrebbe salvaguardare la coincidenza del vero con il giusto, Arendt sposta l'asse del contendere

---

<sup>17</sup> Il rischio è dato dall'impossibilità di distinguere nettamente un pensiero di Socrate perché mediato dalle opere di Platone.

<sup>18</sup> Si tratta di un testo del 1954, edito nel 1990 originariamente con il titolo *Philosophy and Politics* e raccolto successivamente in *The Promise of Politics* nel 2005, edizione alla quale fa riferimento la traduzione italiana.

sulla libertà di parola e sulla possibilità di pensare in comunità con gli altri. Ancora una volta è evidente l'interesse per la pluralità che si esprime nella forza dell'opinione, intesa come esito di un pensiero rappresentativo che tiene conto delle opinioni degli altri. E così il testo giunge all'auspicio di “uno spostamento dalla verità razionale all'opinione [che] implica uno spostamento dall'uomo singolare agli uomini al plurale” (Arendt, 1967, tr. it. 2012<sup>2</sup>, p. 40). Uno spostamento, avverte tuttavia l'autrice, che non può tradursi nella negazione o nel pervertimento di ogni verità, diluita nella molteplicità dei punti di vista. Ma la verità di fatto deve essere sempre connessa agli altri ed ha sempre una relazione con gli eventi, le circostanze e le opinioni, le quali, da parte loro, “rimangono legittime quando rispettano le verità di fatto” (Ivi, p. 44). L'obiettivo polemico di Arendt è evidentemente il modo di asserzione della validità di tutte le verità, nel momento in cui si pongono al di là dell'accordo, della discussione. Giungendo così all'asserzione secondo cui “considerata dal punto di vista della politica – scrive Arendt – la verità ha un carattere dispotico” (Ivi, p. 47). La verità non si misura con i criteri della logica o della morale, ma attraverso una serie di accordi temporanei, azioni di concerto che avvengono in modo contingente (Guaraldo, 2006) per scardinare la pretesa di un idealismo della verità che unisce in modo trasversale il destino delle ideologie politiche, dei dogmi religiosi e delle determinazioni scientifiche. Eppure, in Arendt non c'è la volontà di impoverire la verità e abbassarla a opinione, come d'altra parte l'ultima sua parola sul tema non si può esaurire nella loro opposizione dicotomica. Si tratta, invece, di salvare il politico come spazio autonomo da tutto ciò, per rivendicarlo come azione e discorso che avvengono nella pluralità e la riflessione sul giudizio riflettente partecipa a questo obiettivo. È solo dall'acquisizione di questa consapevolezza che è possibile cogliere l'importanza del giudizio nella riflessione arendtiana che avrebbe avuto il suo acme in quella terza sezione di *La vita della mente* interamente dedicata alla facoltà di giudicare.

Hannah Arendt muore prima che l'intero progetto possa considerarsi concluso. L'opera, infatti, rimane orfana di quella parte dedicata al “Giudicare” che avrebbe dovuto rappresentare una sorta di quadratura del cerchio rispetto alle considerazioni precedenti. Probabilmente sarebbe potuto essere una definitiva conclusione sul tema del giudizio, sebbene la filosofa di Hannover si è sempre mostrata reticente alle chiusure teoriche, confermando l'immagine di una pensatrice anti-sistemica, decisamente lontana dalla convinzione che si possa mai arrivare ad approdi teorici completi e definitivi. Da parte sua, l'incompletezza di *La vita delle mente* contribuisce materialmente a questa

anti-sistematicità, rientrando tra quelle opere aperte che facilmente si prestano a interpretazioni talvolta decisamente arbitrarie. Nello specifico, quella parte dell'opera che avrebbe dovuto essere dedicata alla facoltà di giudicare è considerabile come un *terrain vague* soggetto a molteplici interventi. Ciò potrebbe spiegare il crescente interesse verso il giudizio arendtiano dagli anni Ottanta a oggi che ha altresì aperto un nuovo capitolo nell'esegesi kantiana nel XX secolo. In questo quadro se non è possibile decretare con assoluta certezza che le *Lectures* rappresentino il nucleo centrale di quello che sarebbe dovuto essere il testo di "Giudicare", è pur vero che esse forniscono almeno il quadro teorico dentro il quale la pensatrice si muoveva.

## **2.2. Il concetto di comunicabilità del giudizio estetico tra comunicazione e immaginazione**

Ciò che sta a cuore ad Arendt intorno al tema del giudizio è la possibilità di esaminare una sorta di natura riflettente che sfugge alle determinazioni assolute e cerca nella *doxa* la propria legittimazione. Sul tema della *doxa* si misura il distacco più visibile di Arendt rispetto alla mondità che lei stessa apprende dalle influenze heideggeriane (cfr. 1.4), anche perché è proprio l'opinione che riceve con maggiore intensità un processo di riabilitazione. Tuttavia, non si tratta semplicemente di ristabilire lo status gnoseologico dell'opinione in rapporto (o in opposizione) con la verità, quanto piuttosto di sottolineare una logica del "mi-pare", che non ha bisogno di testare la veridicità o la dimostrabilità del giudizio, bensì la sua stessa comunicazione considerata sempre come una potenzialità che deve essere presupposta ad ogni giudizio. Pensare al soggetto anzitutto come percipiente e spettatore che vive al plurale, significa "rimediare la soggettività del mi-pare" attraverso il fatto che gli altri possano percepire lo stesso, definendo un senso dell'essere-reale. Ecco perché Arendt guarda alla verità sempre come "verità della comunicazione", in evidente continuità con il pensiero del suo maestro Karl Jaspers, la cui influenza non è ostentata e tuttavia appare costante, tanto da essere percepita come filtro mediatore nel modo di approcciarsi a Kant.

Il saggio del 1954 *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo* mostra gli indizi di quest'eredità culturale, nella quale il concetto di comunicazione non viene ridotto a espressione (e trasmissione) di pensieri o di

sentimenti. Piuttosto, “la verità stessa è comunicativa e scompare al di fuori della comunicazione”, sostiene Arendt, a conferma del motivo per cui il pensiero è sempre dialogica pratica inter-umana (p. 44). Questo è il senso strettissimo che raccoglie dalla jaspersiana “comunicazione illimitata”, per certi versi considerata come consustanziale alla verità filosofica (cfr. Arendt, 1982, p. 64). Essa, viene posta costantemente sul terreno del confronto e in tal modo si affranca dal peso “coercitivo” delle assolutizzazioni e si trasforma in “visione del mondo”, senso di realtà, intesa come ciò che interessa gli uomini nell’accezione che descrive lo spazio esistente tra di loro (*inter-essi*). A Jaspers si deve il quadro di un’ampia riflessione sul significato esistenziale della comunicazione (e dunque non solo sul piano informativo) che Arendt assimila dentro le dinamiche del giudizio estetico kantiano. In questo senso, l’attività del comunicare, è imprescindibile al linguaggio, e tuttavia eccede ad esso, mostrandosi come una “direzione del pensiero che si distingue non solo dalla pura e semplice retorica, ma anche dalla logica (Henry, 1987, p. 369). La *Critica del giudizio* istruisce una definizione della comunicazione che non può essere ridotta ai meccanismi dell’argomentazione razionale e neppure agli artifici della retorica e della persuasione, utili a “corteggiare” l’approvazione degli altri. In tal senso, la riflessione estetica kantiana si presenta come l’apertura verso ambiti diversi ed è proprio nel modo in cui essa introduce la questione della comunicabilità (*Mitteilbarkeit*) del gusto che avviene la rielaborazione arendtiana, funzionale a definire una condizione dell’essere-incomune. A causa forse del loro carattere provvisorio, nelle *Lectures* tale esercizio non appare come l’esito programmatico di una teoria forte, quanto piuttosto un discorso *in fieri*, immaginabile come una navigazione a vista, che tuttavia nell’immenso mare kantiano ha saputo trovare spunti teoricamente interessanti. Nello sguardo estetico la comunicabilità diventa cruciale perché, sostiene Arendt, è la “*conditio sine qua non* per l’esistenza di oggetti belli”, in quanto “crea lo spazio senza il quale simili oggetti non potrebbero mai apparire” (1982, p. 97).

Senza addentrarsi in un’articolazione estetologica, l’autrice delle *Lectures* fa proprio il pensiero di Kant, il quale in tutti i momenti in cui si è accostato al tema del giudizio sulle cose belle lo ha fatto attraverso la sottolineatura di una socialità del gusto che pone la pluralità come elemento imprescindibile alla sua formulazione. Ciò avviene già nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e sul sublime* (1764), dove è contenuta una riflessione estetica che tiene conto di quella dimensione intersoggettiva e pubblica che verrà ampiamente esplorata nel 1790. Tuttavia, da un lato essa si rivela ancora

incastrata alla constatazione di una naturale socialità degli uomini e dall'altro lato si ferma ad una fenomenologia descrittiva che non fornisce del gusto una definizione, ma soltanto un quadro di parametri empirici (Tedesco, 2005). La prospettiva comunitaria con cui Kant esamina il gusto è ricorrente anche in quelle riflessioni antropologiche<sup>19</sup> nelle quali la riflessione si avvicina con maggiore intensità alle conclusioni contenute nella terza delle Critiche, a partire dalla comprensione di un tutto che unisce sensazione, facoltà di giudicare, spirito e gusto in una facoltà comunicativa e simpatetica, strettamente legata alla capacità di una scelta valida universalmente. Così, il periodo che separa le *Osservazioni* dalla *Critica del giudizio* mostra la maturazione di un percorso teorico che da un'estetica che potremmo definire empirico-psicologica procede verso un'estetica a fondazione trascendentale (Meo, 2013, p. 11). Kant predispose il campo per specificare la differenza tra interesse empirico e interesse intellettuale per il bello. Nel paragrafo 41 della *Critica del Giudizio*, egli infatti ritorna sul tema della socialità del gusto, ribadendo che “empiricamente il bello interessa solo nella società”, avvertendo altresì che “per se stesso un uomo relegato in un'isola deserta non ornerebbe né la sua capanna, né la sua persona”(Kant, 1790, p. 271). Eppure, nelle righe successive, Kant conferma che il focus della “critica del giudizio estetico” è diverso da quel piano empirico che “non ha alcuna importanza per noi che dobbiamo guardare soltanto a ciò che può riferirsi *a priori* al giudizio di gusto” (Ivi, p. 273).

Evidentemente la questione è ben più complessa di una critica sociale del gusto e va oltre la presa di coscienza di una natura pubblica del giudizio estetico, i cui meccanismi sono ridotti all'interno di una pragmatica della comunicazione. L'adagio secondo cui sui gusti non è possibile disputare è considerato da Kant soltanto di sorvolo<sup>20</sup>, quanto basta per circoscrivere il campo della comunicabilità del gusto al di fuori di una razionalità discorsiva, senza che questo possa svalutare il ruolo della pluralità come vaglio critico. Su questo punto, il filosofo di Königsberg torna più volte<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Si veda, a questo proposito, il testo di *Riflessioni sul gusto*, curato da Oscar Meo nel 2013, nel quale sono raccolte le annotazioni e le riflessioni di Kant sul tema dell'estetico, in un periodo compreso tra il 1764 e il 1790.

<sup>20</sup> Nell'Antinomia del gusto la questione è tutta giocata nella distinzione tra disputare e contendere, dove, seguendo il lessico di Kant, nel primo caso si procede alla ricerca di principi oggettivi nel riscontro dei giudizi, mentre nel secondo caso sostiene possibile un confronto tra i giudicanti in vista di un accordo potenziale (cfr. 1790, p. 355).

<sup>21</sup> La difesa dell'assoluta autonomia del giudizio estetico avviene nella *Critica del giudizio* a più riprese e in momenti diversi. Kant dapprima sostiene l'impossibilità di fare assegnamento al consenso altrui nelle forme di una esperienza ripetuta “solo perché quel consenso vi è stato” (§8); in secondo luogo, sebbene il postulato accordo tra i soggetti possa definire degli esempi, il gusto non può essere acquisito con l'imitazione di tali modelli (§17); in terzo luogo, avvertendo dai rischi di un “accomodamento” del giudizio sui giudizi degli altri che definisce con il termine eteronomia (§32).

a sgomberare il campo da qualsiasi equivoco che possa sostenere un principio di costruzione eteronomica del gusto come il risultato sintetico di una sommatoria dei giudizi degli altri, oppure un'adesione ad "una sorta di *standard of taste* a valenza empirica" (Meo, 2011, p. 72). A conferma di ciò, il paragrafo 31 riporta che:

«[la] Validità universale non può derivare dal consenso comune e da un'inchiesta sul modo di sentire altrui, ma deve fondarsi su un'autonomia del soggetto che giudica del sentimento del piacere (...), cioè sul suo gusto, e senza esser derivata da concetti» (Kant, 1790, p. 239).

In questi passaggi Kant intende suggerire l'impossibilità di ridurre il principio della comunicabilità alla comunicazione sul piano empirico che potrebbe suggerire l'esistenza di una normatività estetica a seguito di un esito procedurale esterno. Al contrario, il principio di comunicabilità che Kant iscrive all'interno di ogni giudizio estetico sembra essere concepito come un processo che "all'interno" si apre fino a comprendere l'intera gamma delle argomentazioni possibili. Ciò andrebbe a supporto delle conclusioni – assolutamente condivisibili – di Alessandro Ferrara, secondo il quale la dimensione sociale del gusto viene presa in considerazione da Kant soltanto dal punto di vista della giustificazione del giudizio di gusto e non dal punto di vista della sua genesi (Ferrara, 1998, p. 72). Un motivo, quest'ultimo, che ridurrebbe il giudizio estetico all'esito diretto di un'intesa di valori e di credenze e che, di conseguenza, farebbe scivolare la riflessione kantiana dentro quell'orizzonte che essa stessa rigetta, e cioè all'identificazione a scienza del bello che fornirebbe dei principi di giudizio sulla base di una condivisione (Kant, 1790, p. 391). Su questo punto, già nelle pagine della Prefazione alla *Critica del Giudizio*, Kant si premura di stabilire che lo studio del gusto "non è qui intrapreso allo scopo di educarlo o coltivarlo" (Ivi, p. 9), rimandando in altre sedi l'analisi intorno ad un orizzonte empirico del giudicare esteticamente<sup>22</sup>.

Seguendo il ragionamento contenuto nella *Critica del Giudizio*, la posta in gioco è invece attinente al fatto che la questione della comunicabilità si rivolge direttamente al processo di universalizzazione del giudizio, facendo del rapporto tra i due concetti il vero obiettivo teorico dell'indagine estetica della terza Critica (D'Angelo, 2011, p. 102). Già nel paragrafo VII dell'Introduzione, Kant avverte della stranezza di un sentimento

---

<sup>22</sup> Ciò avviene nell'*Antropologia pragmatica*, nel quale il compiacimento della condivisione è spinto dentro osservazioni antropologiche sulla moda e sulle arti, nei termini di "uno sforzo per piacere agli altri" (cfr. Kant, 1798b, §§ 69 ss.).

di piacere (o dispiacere) che, pur essendo singolare ed empirico, “pretende con ragione al consenso di ognuno”. Un piacere, continua il paragrafo, che trova fondamento in quella particolare condizione, universale ma soggettiva, dei giudizi riflettenti e cioè dell’accordo di una conoscenza empirica di un’oggetto d’arte o di natura con il gioco di intelletto e immaginazione (Kant, 1790, p. 53). In maniera più specifica, l’analisi condotta nel momento della quantità (§§ 6-9) mostra il giudizio di gusto alla luce del rapporto tra la singolarità (relativamente anche all’autonomia del soggetto) e la totalità, intesa da Kant come unità della pluralità. Ogni giudizio è sempre singolare poiché è pronunciato da un solo soggetto e, tuttavia, esso è pronunciabile come “valido per ognuno” in nome di un presupposto o presunto accordo con la totalità che corrisponde all’intera comunità umana<sup>23</sup>. Siamo all’interno di quello che Oscar Meo definisce il “paradosso della quantità del giudizio di gusto” (Meo, 2011, p. 68) per descrivere la complessità della conciliazione tra universalità e singolarità. Kant lo risolve attraverso l’esposizione di una meccanica della comunicabilità del giudizio che può essere spiegata sul piano trascendentale e attiene alle disposizioni delle facoltà nell’atto stesso dell’*Urteilkraft*. L’universalità dei giudizi di gusto, infatti, si basa sul libero gioco di intelletto e immaginazione: un gioco che è libero proprio perché scevro da ogni interesse e svincolato dalle determinazioni concettuali. Il piacere presupposto è l’esito di questo accordo che non ha le forme di una legislazione oggettiva, bensì, ricorda Gilles Deleuze, di una “pura armonia soggettiva” che non può essere intellettualmente conosciuta, ma soltanto sentita (1973, tr. it. 1979, p. 111). Si tratta di un rapporto nel quale l’immaginazione mette in moto una “dischiusura” o “espansione estetica” (Allison, 2001, p. 257), che connette concetti e rappresentazioni sensibili attraverso una regolarità analogica. Sulla base di ciò, ogni giudicante “parlerà del bello *come se* la bellezza fosse una qualità dell’oggetto” (Kant, 1790, p. 89) e, pur essendo ben cosciente dell’indimostrabilità logica di tale asserzione, egli può estendere il proprio giudizio all’intera sfera dei giudicanti, *come se* questi dovessero convergere esattamente su quel giudizio. Kant esprime tale armonia attraverso la concettualizzazione della “voce universale” (*allgemeine Stimme*) che ogni giudicante sente di possedere dentro di sé come esigenza dell’adesione di ognuno (Ivi, p. 99). Ciò avviene a seguito del fatto che, all’avviso di Kant, il libero gioco di intelletto e immaginazione è assimilabile in tutti gli

---

<sup>23</sup> In questa chiave di lettura, mi avvalgo del supporto di Lucien Goldmann che utilizza il concetto di totalità in relazione ai concetti di mondo e di comunità umana (1967, p. 41), anche alla luce di un’idea di totalità della soggettività che sarebbe comunque raggiungibile soltanto all’interno della comunità (Ivi, p. 182).

esseri umani, rendendo possibile – in potenza – una forma di comunicazione tra gli uomini in materia di giudizio. Egli infatti scrive:

«La comunicabilità soggettiva universale del modo di rappresentare propria del giudizio di gusto, poiché deve sussistere senza presupporre un concetto determinato, non può essere altro che lo stato d'animo del libero giuoco di immaginazione e intelletto (...); perché noi sappiamo che questo rapporto soggettivo appropriato alla conoscenza in generale deve valere per ognuno, e quindi essere universalmente comunicabile» (Ivi, pp. 101-103).

Tuttavia, derivare la comunicabilità del giudizio di gusto da una dotazione di intelletto e immaginazione comune a tutti gli individui autorizza a pensare che Kant voglia ridurre la base della condivisione umana attraverso il ricorso ad un naturalismo che appiattirebbe l'universalità del giudizio estetico all'universalità dell'apparato cognitivo (Ferrara, 2008, p. 51). Un'interpretazione, quest'ultima, che inevitabilmente si ritroverebbe molto distante dalle istanze politiche che, invece, Arendt vorrebbe iscrivere all'interno delle dinamiche del senso comune estetico. Questa possibilità viene rigettata dall'autrice delle *Lectures* dal momento in cui mette in atto lo sforzo di sfuggire ad ogni tipo di soluzione "cognitivista" o "psicologista". Al contrario, il pensiero critico, iscritto nel procedimento di formulazione di un giudizio riflettente, non può essere ridotto ad una sorta di "empatia dilatata" (Arendt, 1982, p. 68), secondo cui è possibile pensare ciò che gli altri effettivamente pensano sulla base di una comune dotazione strutturale<sup>24</sup>.

Al centro della riflessione kantiana c'è l'universalità del sentimento di piacere che non può essere spiegato dalla piacevolezza che sottende al potere comunicare agli altri il proprio stato d'animo. Non è un piacere per l'oggetto che, spiega ancora Kant, diventa comunicabile in funzione di una naturale socievolezza dell'uomo, bensì dell'esigenza che gli altri concordino con il nostro giudizio, il quale appunto considera *a priori* tale accordo nella sua stessa formulazione. Così, un'istanza di pubblicità è incorporata alla formulazione di un giudizio estetico, in opposizione alla privatezza della semplice gradevolezza. Rientrando nel lessico arendtiano, ciò può essere traducibile come una transizione del giudizio estetico nella quale il piacere esce

---

<sup>24</sup> Una rilettura che rimette in gioco il ruolo dell'empatia è quella di George Kateb (1999, 2010), secondo cui è il vero referente arendtiano rispetto al potere dell'immaginazione dialogica. È interessante, invece, sottolineare quanto Arendt rigetti, in diverse occasioni, il concetto di empatia come forza motrice che avvicini gli individui nella loro possibilità di comunicazione. Ciò è ulteriormente visibile nella critica che rivolge al sentimento della compassione nei rivoluzionari francesi che, all'avviso dell'autrice, avrebbe spostato gli esiti della Rivoluzione da politici ed economico-sociali (Arendt, 1963b, pp. 84 ss.).

dall'ambito privato per accedere allo spazio pubblico sotto forma di condivisione potenziale. In questo senso, Kant è chiaro quando sostiene che nel bello c'è un orizzonte che va oltre l'asserzione di un privato "bello per me", che sulla base delle distinzioni suddette, rimane un'asserzione chiusa nella sua impossibilità.

Sebbene ogni giudizio di gusto rimanga sempre singolare, l'abbandono di questa privatezza, lo espone *a priori* al consenso altrui e ciò senza trovare il supporto di alcuna spiegazione logica. Il fatto che tale pretesa al consenso possa essere pensata oltre la dimostrabilità concettuale è spiegabile proprio dall'intervento dell'immaginazione nella formulazione di un giudizio di gusto. La compartecipazione di intelletto e immaginazione rivela uno sbilanciamento a favore del secondo dei termini che interverrebbe nel libero gioco a rendere l'apporto del primo in maniera "condizionata" e quindi differente rispetto all'incondizionato delle determinazioni (cfr. Kant, 1790, pp. 141-143). Così, sebbene risulti impossibile sottrarsi alla regolarità dell'intelletto, nel giudicare esteticamente avviene la registrazione di un eccesso rispetto a tale regolarità che sta nella capacità dell'uomo di immaginare, nel senso di "creare immagini"<sup>25</sup>. All'avviso di Arendt, il ruolo svolto dall'immaginazione nell'ambito delle facoltà conoscitive è "la più grande scoperta fatta da Kant nella *Critica della ragione pura* (Arendt, 1982, p. 121). In particolare, nel paragrafo 24 è offerta una definizione del concetto come sintesi figurata delle molteplicità dell'intuizione sensibile e dunque capacità di "rappresentare un oggetto, anche senza la sua presenza, nell'intuizione" (Kant, 1781, p. 177).

In realtà, più che attenere alla creazione, l'immaginazione attiene alla creatività e al modo in cui essa riesce a rielaborare la molteplicità data dai sensi e fornire a sua volta "materia all'intelletto per procurare ai suoi concetti un contenuto" (Kant, 1798b, p. 54)<sup>26</sup>. Essa, dunque, mantiene una dipendenza dall'intelletto come clausola di salvaguardia dal non-senso (*Unsinn*), inteso da Kant come il rischio che l'immaginazione possa disperdersi nella "stravaganza". In questo quadro, ci vengono in aiuto le parole con le quali Georges Didi-Huberman riprende la distinzione tra la fantasia e l'immaginazione, dove questa è descritta come la facoltà che percepisce il legame segreto delle cose, le corrispondenze, le analogie (Didi-Huberman, 2009, tr. it.

---

<sup>25</sup> Per un approfondimento sul concetto di immaginazione in Kant, soprattutto nello spazio che esso trova nella terza Critica, tra le tante opere si segnalano: Makkrell (1990); Kneller (2007); in Italia, si deve soprattutto a Pietro Montani e a Maurizio Ferraris un'interessante letteratura sul tema. Di Ferraris si segnala il testo *L'immaginazione* (1996) per l'articolazione sinottica e storica.

<sup>26</sup> Già nella *Critica della ragione pura*, Kant pone la distinzione che poi nella terza Critica e nell'*Antropologia Pragmatica*, tra immaginazione produttiva e riproduttiva.

2010, p. 135)<sup>27</sup>. In questo processo avviene il superamento della stessa sensibilità in favore di quella kantiana “operazione nella riflessione” che può verificarsi soltanto a seguito di un distanziamento dalla percezione immediata. In *La vita della Mente* tale distanziamento è attinente al pensare nelle forme di una “de-sensibilizzazione”, intesa come esercizio di ritiro dall’immediato desiderio o interesse. Probabilmente Arendt forza un po’ la mano in questa considerazione che sembra sottrarre il pensare al “mondo”, attraverso la sostituzione di una visione sensoriale ed esterna con una visione interna, che è appunto relativa all’immaginazione (1978, pp. 159 ss.). Eppure da questo ragionamento, a nostro avviso, è possibile salvaguardare quell’istanza socializzante che permette a ogni soggetto di pensare, contenendo nel proprio punto di vista quello di chiunque altro. Si tratta di un distanziamento anche dalla validità privata del proprio giudizio, in direzione di un’occasione della condivisione, dell’opportunità cioè che, attraverso un pensare analogico, si possano rappresentare tutte le corrispondenze possibili. A favore di quest’istanza pluralizzante andrebbe letto l’impulso che fornisce l’immaginazione alla formulazione del giudizio estetico, con delle modalità autonome rispetto al ruolo che la stessa facoltà ricopre nella formazione della validità esemplare e ciò anche a rischio di imporre una forzatura al modo in cui la stessa Arendt trova nel testo kantiano il suo specifico ambito di applicazione<sup>28</sup>.

La tematica dell’esempio è sviluppata da Arendt parallelamente al tema dell’immaginazione e trova approfondimento in quegli appunti che, ad appendice delle lezioni su Kant, sono raccolti proprio sotto il titolo “Immaginazione” al fine di ampliare alcune considerazioni contenute nelle lezioni dodicesima e tredicesima. La facoltà di immaginare è avvicinata alla creazione dell’esempio, inteso come “il particolare, che contiene in sé un concetto o regola universale o di cui si assume che la contenga” (Arendt, 1982, p. 126). All’avviso del curatore Ronald Beiner si tratta di un tassello indispensabile per completare la teoria arendtiana sul giudizio, poiché fornisce la base per una concezione della scienza politica centrata sul particolare e non sull’universale

---

<sup>27</sup> Nel saggio *Come le lucciole* (2009), Didi-Huberman sostiene la relazione strettissima tra politica e immaginazione: “la politica non può esistere, in un momento o in un altro, senza la facoltà d’immaginare come ha dimostrato Hannah Arendt partendo da premesse molto generali attinte dalla filosofia di Kant” (Didi-Huberman, 2010, pp. 38-39). A partire da premesse distanti (come il rapporto tra immaginazione pubblica e letteratura), Martha Nussbaum sembra condividere con Arendt l’idea di un’immaginazione visitante, in direzione di un’educazione cosmopolitica.

<sup>28</sup> Nell’appendice alle *Lectures*, Arendt elogia il ruolo che Kant attribuisce all’immaginazione nell’ambito delle facoltà conoscitive; il riferimento è al paragrafo 59 della *Critica del Giudizio* nel quale si trova un parallelismo tra lo schema e l’esempio: “Per provare la realtà dei nostri concetti sono necessarie sempre le intuizioni. Se i concetti sono empirici, le intuizioni si chiamano esempi, e si chiamano schemi quando i concetti sono concetti puri dell’intelletto” (Kant, 1790, p. 381).

(Ivi, p. 119. Nota del curatore). Attraverso l'immaginazione, ogni caso singolo particolare diventa punto di riferimento per giudizi concreti perché è in grado di "portare un significato intersoggettivamente comprensibile" (Bazzicalupo, 2005, p. 54). Arendt rimane fedele a una visione nella quale le singole storie acquisiscono una pertinenza superiore all'idea stessa del processo storico (cfr. 1.2) e, tuttavia, riproponendo l'idea della *story* come modello, ella istruisce un processo che, anche nel suo carattere sempre particolare e contingente, farebbe riemergere quella cristallizzazione archetipica che vorrebbe rigettare, in quanto attenuerebbe le potenzialità negoziali. In questo modo, infatti, la normatività "forte" delle leggi e dei principii che viene accompagnata alla porta, rientrerebbe dalla finestra sotto forma di modelli da seguire, la cui esperienza esemplare diviene generalizzabile<sup>29</sup>. Nel suggerimento di un modello normativo basato sull'esempio, Arendt applica sul piano della particolarità fenomenica, lo schematismo contenuto nella *Critica della Ragion Pura*, (cfr. Kant, 1781, pp. 136 ss.) come a volere indicare un parallelo in cui si staglia tuttavia una distinzione capitale: il fatto cioè che l'esempio rimane sempre nel particolare.

L'ambito nel quale tali considerazioni maturano è soprattutto quello del giudizio storico, il quale richiede una distinzione rispetto alla sfera del politico. Infatti, l'idea di una "politica per esempi" (Mattucci, 2012, p. 222), sebbene possa avere il merito di spostare sull'esperienza ogni possibilità di legittimazione, mantiene sui modelli esemplari quella coerenza che Arendt si è sforzata di sottrarre ai concetti e alle norme. Se nell'*exemplum* cerchiamo delle ricorrenze che siano riconoscibili e valide sempre, nelle diverse epoche (vedi le figure emblematiche di Achille e Gesù a cui la stessa Arendt fa richiamo), questa formula mantiene intatto uno schematismo del particolare, che non può trovare salvezza nella sua autoreferenzialità. Si può considerare, seguendo Alessandro Ferrara, la distinzione tra un esempio "conosciuto" e un esempio "innovativo" che renda conto dei mutamenti (Ferrara, 2008) e, tuttavia, ciò non può comportare la transizione verso quello che lo stesso Ferrara definisce universalismo

---

<sup>29</sup> Nelle *Lectures*, Arendt ricorre alle figure di Achille e di Gesù per mostrare il caso esemplare rispettivamente del coraggio e della bontà, avvertendo della necessità di scegliere "correttamente un esempio. Come suggerisce Bazzicalupo, quella proposta è "una storiografia idealitipica che trova nella folla, nel passato o nel presente, la personificazione di un attributo" (Bazzicalupo, 1995, p. 309). In questo modo si propone un modello come precedente storico su cui è possibile generare un giudizio consensuale. Sull'interpretazione dell'esemplarità arendtiana, si vedano le conclusioni di Alessandro Ferrara in *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio* nel quale l'idea regolativa del giudizio si basa sull'integrità e sull'autenticità dell'esempio (Ferrara, 2008, pp. 83 ss.).

esemplare, basato su un'idea di autenticità riflessiva, che non richiede alcuna traduzione<sup>30</sup>.

Così, anche oltre le stesse elaborazioni arendtiane, una via d'uscita potrebbe essere guardare all'esempio non come oggetto epistemico o come oggetto normativo, ma, seguendo l'indicazione di Velotti, semplicemente come qualcosa di singolare, storico, irripetibile (Velotti, 2014), in modo da sfuggire alla richiesta di fornire unità di misura alle quali attenersi. Non si tratta, dunque, di trascogliere dei modelli esemplari che possano istruire il giudizio, bensì di un procedimento che, in modo inverso, possa pensare a ogni giudizio come esempio, capace di edificare un ponte con gli altri attraverso un processo analogico. Se è vero che è l'immaginazione a guidare la scelta di un esempio perché presentifica il punto di vista degli altri (Bazzicalupo, 2005, p. 54), è proprio su questo secondo passaggio che, dal punto di vista politico, essa può offrire degli spunti interessanti. Solo in questo modo a un giudizio potrà essere attribuita una validità esemplare (*exemplarische Gültigkeit*) che è leggibile anzitutto come una validità comune, nell'accezione che lo stesso Kant gli attribuisce nel paragrafo 8 della terza Critica, sottolineandone il carattere essenzialmente estetico e dunque validabile senza fondamenti logici.

Si delinea un pensiero del “come se” che è anzitutto una possibilità includente del pensiero degli altri. In questo modo l'immaginazione rivela il proprio ruolo “disidentificante” (Velotti, 2012) che ci permetta di uscire da noi stessi per predisporci verso il giudizio degli altri e allo stesso tempo rivela il proprio ruolo pontefice, capace cioè di gettare ponti tra gli ordini di realtà più distanti” (Didi-Huberman, 2009, p. 135). Così, l'attività immaginativa istruisce una via originale per interpretare il ruolo della comunicabilità universale nella definizione dell'essere-in-comune, attraverso la simulazione della prospettiva altrui che è attività chiamata a garanzia di una sfera pubblica condivisa (Velotti, 2012). Quest'ultima definizione di Velotti risulta molto efficace poiché impegna l'immaginazione a ruolo di garante, e non di costruttrice, di una sfera pubblica che, di per sé, non potrebbe esistere soltanto nella riduzione della presentazione dell'altro sotto forma immaginifica. A questo proposito, Nancy Fraser critica ad Arendt il suo affidarsi completamente all'immaginazione solitaria, che ridurrebbe il giudizio a un processo monologico, a scapito di una reale esigenza di

---

<sup>30</sup> Sull'esempio, Ferrara (2003, 2008) ha rielaborato alcuni motivi kantiani e arendtiani in maniera assai originale, pervenendo tuttavia ad esiti non del tutto condivisibili, a partire dal concetto di autenticità che porta con l'idea di una congruenza singolare dell'identità umana e l'idea di riuscita dell'opera d'arte.

confronto (Fraser, 2007). In realtà, tale preoccupazione può essere supportata soltanto se fosse dichiarato che il processo immaginativo esclude proprio l'attività comunicativa dai suoi possibili stimoli. Invece, lungi dal potere ritenere immaginazione come un monolite indipendente dalle sollecitazioni esterne e dal rapporto con gli altri uomini, essa riceve proprio dalla comunicabilità il criterio che le permette di accrescere l'ampiezza dello sguardo. Tale risultato può essere raggiunto solo se l'immaginazione venga allenata attraverso il suo costante esercizio (Bowring, 2011) e richiede altresì un'educazione all'immaginazione che risolva la staticità, senza correre il rischio di cadere dentro le maglie del conformismo, del visto e del sentito da tutti<sup>31</sup>.

Lo stesso Kant, infatti, avverte del fatto che l'attitudine degli uomini di comunicare tra loro esige un rapporto con l'immaginazione relativamente sia alla comunicazione del pensiero, sia a “un sentimento intimo di uno stato finalistico dell'animo” (1790, p. 269). D'altra parte, nel seguire il modello dialogico socratico, le arendtiane attività della mente non possono derogare all'atto immaginativo, in quel processo di sdoppiamento nel due-in-uno che sarebbe iscritto all'attività del pensare. Il pensiero che aspira a comprendere mette in relazione la riflessione e la capacità di immaginare nei termini di una “immaginazione critica”, che permette al pensiero di aprirsi alle differenze del mondo-in-comune e al quale non può mancare l'ampiezza, la lungimiranza e l'apertura (Viti Cavaliere, 2005, pp. 165-166). Così, ha ragione John McGowan quando sottolinea la centralità dell'immaginazione sia per il pensiero che per il giudizio, poiché, scrive, “essa è legata alla relazione del sé con gli altri, ai problemi della pluralità e della differenza” (McGowan, 2011, pp. 91).

Arendt fa ricorso all'espressione “pensiero rappresentativo” per descrivere questa possibilità di considerare gli altri nella formulazione del proprio giudizio. In particolare, nelle pagine di *Verità e politica*, nel quadro più ampio del rapporto tra la verità e l'opinione, essa fornisce una definizione che è molto utile riportare per esteso:

«Il pensiero politico è rappresentativo. Io mi formo un'opinione considerando una data questione da differenti punti di vista, rendendo presente alla mia mente le posizioni di coloro che sono assenti; in altri termini li rappresento. Questo processo di rappresentazione non adotta ciecamente le vedute effettive di coloro che stanno altrove e guardano il

---

<sup>31</sup> Sul tema dell'educazione al giudizio, come arte che non si può insegnare e imparare, si veda il saggio di Margarete Durst, *Immaginazione, giudizio e azione educativa in Hannah Arendt* nel quale si richiama all'educazione come una sorta di “apprendistato alla messa a confronto pluriprospectica dell'opinione individuale, in cui entrano in gioco menti diverse con punti di vista diversi” (Durst, 2006, p. 119).

mondo da una prospettiva diversa; non si tratta di né di empatia, come se provassi a essere o sentire come qualcun altro, né di contare i presenti e di unirmi a una maggioranza, ma piuttosto di essere e pensare nella mia identità dove non sono realmente. Quante più posizioni ho presenti nella mia mente mentre sto ponderando una data questione, e quanto meglio posso immaginare come sentirei e penserei se fossi al posto di queste persone, tanto più forte sarà la mia capacità di pensiero rappresentativo e tanto più valide saranno le mie conclusioni, le mie opinioni». (Arendt, 1967, p. 48).

Nella sua interezza, il passaggio si presta ad essere adottato come un manifesto delle riflessioni arendtiane sul tema del giudizio e serve soprattutto a chiarire quanto l'immaginazione sia un dispositivo socializzante, impensabile al di fuori della pluralità. Pur nell'avvertimento dei rischi di un adattamento eteronomico e maggioritario, Arendt vuole così mettere in rilievo che il processo rappresentativo si costituisce come esercizio che tiene in conto gli altri e, rivolgendosi all'immaginazione nel giudizio estetico kantiano, sottolinea che essa produce un senso del valore degli altri esseri umani come parte del mondo (Kneller, 2007, pp. 44-45). A questa possibilità Chiara Bottici ascrive le opportunità teoriche delle *Lectures* nel più ampio contesto di una "politica immaginale"<sup>32</sup>, nella quale l'atto di immaginazione, che permette di considerare nel proprio il punto di vista degli altri, fornisce un paradigma teorico nella definizione dell'essere-in-comune (Bottici, 2011). Riferendosi direttamente ad Arendt, infatti, avviene la sottolineatura che la politica è immaginale "perché dipende dalla possibilità socialmente plasmata di immaginare comunanze" (Bottici, 2010, p. 71), costituendo così un termine medio nel rapporto tra l'immaginazione individuale e la definizione di un immaginario sociale. Pensare, infatti, all'immaginazione e alla comunicazione in un rapporto di presupposizione reciproca, nell'ambito di una riflessione sulla kantiana mentalità allargata, rende perfettamente l'idea di quanto l'esercizio immaginativo sia stimolato dalla vita in-comune e a sua volta ogni possibilità di comunicazione e di comprensione debba contenere uno sforzo ulteriore rispetto alla mera conoscenza dell'altro. In altri termini, essa deve comportarsi contenendo in sé gli anticorpi che possano salvaguardare il pensare largo dalla generalizzazione dell'alterità, dentro la quale rischia di naufragare quel "fattore contingenza" che è la traccia più preziosa del giudizio estetico kantiano. In questo senso il processo di "immaginare

---

<sup>32</sup> Nel quadro delle diverse opportunità interpretative che può offrire il concetto di immaginazione, anche Bottici, istruisce un interessante nesso tra immaginazione e natalità (Bottici, 2011, pp. 68 ss.) il cui approfondimento è rimandato ai capitoli successivi.

l'altro", che Gayatri Spivak suggerisce come imperativo (Spivak, 2006), appare la riproposizione più convincente (e de-trascendentalizzata) del dovere (*Sollen*), iscritto all'interno del *sensus communis*, che costantemente allena l'apertura mentale<sup>33</sup>. Concretamente, ciò si traduce nello sforzo di "immaginare in modo simultaneo quale sarebbe il proprio giudizio se [ci] si trovasse nella prospettiva altrui" (Bazzicalupo, 1996, p. 304). Ogni situazione particolare richiede da sé questo sforzo e, a sua volta, esercita quello che Arendt declina come senso comune e ne rinnova le possibilità.

### 2.3 Il *sensus communis* da un punto di vista cosmopolitico

Quale spazio, dunque, ricopre l'articolazione del *sensus communis* nell'economia della *Critica del Giudizio*, se evidentemente rappresenta il punto di maggiore investimento della lettura di Arendt?<sup>34</sup> Una prima risposta che è possibile fornire è che il senso comune (estetico) è la condizione di necessità di un giudizio di gusto che, non essendo legittimato da principi o leggi oggettive come nel caso di un giudizio logico, deve trovare un sentimento – senso – che, pur riferendosi soltanto al soggetto, possa essere universalmente valido, poiché universalmente comunicabile. Detto in altri termini, Kant avverte che un giudizio di gusto può essere pronunciato soltanto nell'ipotesi dell'esistenza di un senso comune (*Gemeinsinn*), inteso come l'effetto del libero gioco tra intelletto e immaginazione. Dalla considerazione che tale gioco possa essere sentito da tutti gli uomini, deriva la possibilità di comunicare a ognuno di essi ogni conoscenza e, allo stesso modo, anche "quello stato d'animo che consiste nella disposizione delle facoltà conoscitive rispetto alla conoscenza in generale" (Kant, 1790, p. 145). Su questo aspetto, il filosofo di Königsberg ritorna nel paragrafo 39, nel quale sostiene che la comunicazione della sensazione può realizzarsi sulla base dell'ipotesi che "il piacere deve necessariamente fondarsi in ognuno sulle

---

<sup>33</sup> Un'analisi preziosa di questo e di altri testi di Spivak è offerta da Boella (2012) la quale inserisce l'autrice indiana in una più ampia discussione sul ruolo morale dell'immaginazione che concretamente fa riferimento fa coincidere la pratica dell'immaginare al "trasporre, tradurre, trasferire, rinviare ad altro" in un'eco chiaramente udibile rispetto all'immaginazione arendtiana.

<sup>34</sup> All'avviso di Francesca Menegoni, in realtà, il ruolo del senso comune nell'impianto critico kantiano (come nelle riflessioni antropologiche) è piuttosto marginale ed è stato riproposto come centrale soltanto grazie all'attenzione ricevuta da pensatori del XX secolo, tra cui la stessa Arendt (Menegoni, 1992, p. 14).

stesse condizioni” (Ivi, pp. 262-263), che sono le stesse condizioni soggettive che rendono possibile la conoscenza.

Eppure, l’intera articolazione verte su una regolarità estetica del tutto propria nella quale appunto la peculiarità del *Gemeinsinn* kantiano procede in parallelo alla peculiarità del giudizio estetico, la cui validità universale non proviene dai concetti, ma dalla comunicabilità che chi giudica in fatto di gusto attribuisce *a priori* al proprio sentimento di piacere. Così, la sua qualità specifica è uniformemente comunicabile “soltanto nell’ipotesi che ciascuno abbia lo stesso senso che abbiamo noi” (Ivi, p. 259). Kant fa quadrato intorno ad un sintagma che esprime “un principio di carattere specificamente estetico” (Meo, 2011, p. 170n), sul quale egli stesso offre una sorta di anticipazione, quando nel paragrafo 8 fa richiamo alla “voce universale” come postulato al giudizio di gusto. Così, al di là del fatto che venga presentato come norma o principio del giudizio di gusto o che venga stirato fino a una sostanziale coincidenza con quest’ultimo<sup>35</sup>, il *sensus communis* mantiene il punto d’unificazione dentro il riferimento al sentire esteticamente, inteso come la facoltà della discriminazione e della valutazione. In tutti i passaggi in cui avviene il contatto con il termine, da parte sua, il testo procede a specificazioni ulteriori, fornendo sempre nuove possibilità interpretative a un concetto che si mostra di per sé particolarmente magmatico<sup>36</sup>.

In altre occasioni, infatti, il filosofo di Königsberg convoca il “senso comune” con un’assunzione di significato mai univoca, alla quale corrisponde un rispettivo avvicendamento linguistico. Così, l’espressione inedita, contenuta nella terza Critica, rappresenta un’ulteriore declinazione rispetto a una lunga tradizione che – a partire da Aristotele e Cicerone, fino a Vico, Paine, Shaftesbury – ha percorso sentieri interpretativi differenti<sup>37</sup>. A prestare il fianco a questa vulnerabilità semantica è già il riferimento al “senso”, il cui termine è utilizzato per indicare il contatto percettivo tra il mondo e gli organi sensoriali, ma anche per intendere, in maniera più generale, la stessa

---

<sup>35</sup> Paul Guyer ha messo in evidenza come, nei diversi passaggi in cui il concetto ricorre nel testo, il senso comune estetico sia presentato ora come principio soggettivo (§ 20), ora norma ideale (§ 21), fino alla dichiarazione contenuta nel titolo del paragrafo 40 dove nel titolo il riferimento al gusto come “una specie di *sensus communis*”, sembra suggerirne una sostanziale coincidenza (cfr. Guyer, 1997).

<sup>36</sup> L’ampiezza semantica del concetto è dovuta sia ad una lunga tradizione filosofica (Amoroso, 1995), sia al modo in cui il senso comune è entrato nel linguaggio diffuso (Menegoni, 1992).

<sup>37</sup> Nella ricostruzione dei diversi usi che Kant fa del concetto di senso comune mi sono avvalso del prezioso contributo di Marina Savi, *Il concetto di senso comune in Kant* (1998), il quale fornisce il quadro dei significati che esso ha assunto anche in relazione alla tradizione precedente e contemporanea al filosofo. In questo senso, Savi procede ad una quadripartizione del senso comune come: i) senso che coordina la percezione attraverso tutti i cinque sensi (tradizione aristotelico-tomistica); ii) senso della comunità, in Vico e nei moralisti inglesi; iii) come il complesso delle credenze immediatamente certe (scuola scozzese); iv) facoltà della ragione stessa (razionalismo cartesiano).

facoltà del ragionare. D'altra parte, il concetto di "comune", nella fattispecie, serve a indicare il tratto che unifica tra loro – accomuna – i cinque sensi o il tratto che unisce gli esseri umani come possessori delle stesse condizioni del conoscere. Ma "comune" può essere usato anche per descrivere le relazioni esistenti tra gli uomini, come l'idea di un essere-in-comune che sorvola sulle eguaglianze strutturali, per evidenziarne invece il tratto distintivo, che in Kant si manifesta nella reciprocità contrastante tra forze socializzanti e resistenze (cfr. Kant, 1784).

In questo quadro, la terza Critica partecipa al rinnovo delle indicazioni concettuali, che vale la pena passare brevemente in rassegna. Il testo ricorre all'espressione *gemeiner Menschenverstand* per designare quella disposizione razionale al modo di conoscere e di comprendere l'esperienza che appartiene a tutti gli uomini. Questa forma di comprensione umana acquisisce l'appellativo di "comune" in maniera sovrapposta e spesso equivalente alla definizione di una *gesunder Menschenverstand* con la quale si vuole fare riferimento al sano intelletto come forma di buon senso. L'avvicinamento dei due concetti fino all'estremo di una loro sostanziale sinonimia, avverte tuttavia Francesca Menegoni, autorizza un'interpretazione del senso comune in senso più intimistico, relativa al buon funzionamento di una facoltà di ragionare che sia slegata dal mondo comune (Menegoni, 1992, p. 18) e che dunque si ritroverebbe svuotata dell'originaria duplicità tra un piano privato e un piano sociale.

Nella *Critica del giudizio* avviene l'esordio di una declinazione di senso comune resa attraverso l'adozione dell'espressione in lingua tedesca *Gemeinsinn*, in alcuni casi accompagnata dal latinismo *sensus communis*<sup>38</sup>. Al di là delle differenziazioni di carattere linguistico o nominale, la versione per certi versi inedita del concetto supporta l'intenzione di uno scarto semantico che lo stesso Kant esprime con una preziosa precisazione al paragrafo 20, quando spiega l'esistenza di un principio soggettivo che determini universalmente ciò che piace, come un senso comune che è:

«Essenzialmente diverso dall'intelligenza comune [gemein Verstand],  
talvolta si chiama anche senso comune (sensus communis); perché

---

<sup>38</sup> Per Arendt, l'esordio della locuzione in latino è il segno di una mutazione semantica del senso comune che designerebbe l'appartenenza alla comunità, in continuità con la tradizione ciceroniana del termine. L'autrice riporta una citazione dal *De Oratore*, nella quale Cicerone afferma che gli uomini giudicano di arte grazie ad una sorta di senso tacito, radicato nel senso comune che ognuno può sentire ed averne esperienze (Arendt, 1982, p. 97). In una accezione più ampia, Cicerone ricorre all'espressione *communis consensus* per indicare l'insieme delle credenze e delle nozioni sulle quali esiste un accordo implicito da parte di tutti gli uomini, avvertendo quindi una dimensione intersoggettiva non esplicita nella tradizione aristotelica precedente.

quest'ultima giudica non secondo i sentimenti, ma sempre secondo concetti»  
(1790, p. 143).

A fronte di un'apparente scambiabilità, il passo citato è considerabile come la raccomandazione di non confondere senso comune e intelligenza comune. Una precisazione, questa, che ritorna nel celebre paragrafo 40, nel quale Kant ha modo di ribadire la distinzione tra loro *sensus communis aestheticus* e *sensus communis logicus* (Ivi, p. 267)<sup>39</sup>. Alla base c'è dunque la definizione di un perimetro del *Sinn* distinguibile dall'ambito della *Verstand*, per circoscrivere una sfera regolativa del giudizio nella quale proprio il concetto di "senso" sfugge sia alla riduzione rispetto alla sensorialità organica, sia a ogni tipo di determinazione concettuale. Nel primo caso, la terza Critica, precisa la distinzione tra senso come sentimento (riflessione) e senso come percezione, al fine di evitare la riduzione del senso comune all'espressione aristotelica di *aisthesis koiné* come di un senso che coordina la percezione attraverso tutti gli altri sensi (Savi, 1998, p. 73). Nel secondo caso esclude l'intervento dei concetti, che renderebbe la comunicabilità dei giudizi conseguenza della sua oggettività. Ne deriva pertanto una definizione chiara dell'ambito del comune, strettamente legata al giudizio estetico. Infatti, l'orizzonte comunitario che si dischiuderebbe all'interno della sfera estetica è pensabile soltanto in virtù dello sforzo immaginativo che consente a ogni giudizio di gusto di essere universalmente comunicato.

In realtà, quando il filosofo di Königsberg torna sul tema nell'*Antropologia Pragmatica* il confine tra *aestheticus* e *logicus*, così netto nella terza Critica, appare diluito dentro una nuova strategia teorica che ricomponе un ampio concetto di *sensus communis* in modo funzionale alla distinzione sia rispetto al *sensus vulgaris*, sia rispetto agli uomini di scienza. Qui, infatti, il senso comune viene articolato in modo da delineare un particolare tipo di conoscenza delle regole nel momento concreto della loro applicazione, in opposizione a una conoscenza che si limita alla loro astrazione (Kant, 1798b, p. 22). Vengono così riproposte da Kant alcune considerazioni contenute negli scritti precritici, in particolare in *Sogni di un visionario chiariti coi sogni della metafisica* (1763) nel quale per senso comune viene inteso un certo modo di conoscere che non ha bisogno di verifica e chiarimento. A questa concettualizzazione si apre un

---

<sup>39</sup> Su questo proposito, una delle critiche che viene mossa alla rilettura arendtiana del *sensus communis* è la confusione tra ambito dell'*aestheticus* e del *logicus*, utilizzati di fatto con una disinvolta giustapposizione (Rivera de Rosales, 2005, p. 25). Tuttavia, sebbene Arendt sembra eccedere rispetto alle specificità del senso comune estetico kantiano, rimane fedele all'isolamento del *sense* rispetto a qualsiasi determinazione concettuale.

orizzonte conoscitivo che lega azione e razionalità, pensiero e capacità pratica e che sarebbe alla base del tentativo di assimilare il senso comune kantiano alla *phronesis* aristotelica. Essa viene presentata diffusamente nel VI libro dell'*Etica Nicomachea* e potrebbe essere sintetizzata come la capacità che rende gli attori (politici) in grado di deliberare e agire nello spazio pubblico. Il concetto viene accolto da Arendt nelle forme dell'intuizione e della saggezza politiche. Nelle pagine di *La crisi della cultura* l'autrice partecipa alla sua definizione attraverso il legame semantico che avrebbe proprio con il senso comune:

«I Greci chiamavano questa facoltà *φρόνησις*, intuizione, considerandola virtù primaria dell'uomo politico, da contrapporre alla sapienza del filosofo. La differenza tra l'intuizione del giudizio e il pensiero speculativo è nell'avere il primo le sue radici in quello che chiamiamo di solito *common sense*, mentre l'altro lo trascende sempre. Il *common sense*, che i francesi chiamano in modo così suggestivo “buon senso”, *le bon sens*, ci svela la natura del mondo, in quanto patrimonio comune a tutti noi: grazie al buon senso, i nostri cinque sensi, strettamente privati e “soggettivi” e i dati da essi forniti, possono adattarsi a un mondo non soggettivo, ma “oggettivo”, che abbiamo in comune e dividiamo con altri. Il giudicare è una delle più importanti, se non la più importante attività nella quale si manifesti il nostro “condividere il mondo con altri» (Arendt, 1961, p. 284).

Attraverso questa lettura arendtiana, infatti, il senso comune rientrerebbe in quell'orizzonte della riabilitazione del sapere pratico come forma di “sapere che cresce insieme all'azione”, oltre il rigore scientifico o l'arbitrio soggettivo, ma sulla base di una peculiarità comunicativa (Volpi, 1987, p. 88). È proprio sulla scorta di tali parole che un'attenta lettrice come Seyla Benhabib ha voluto mostrare che le coordinate su cui si muovono le teorizzazioni arendtiane siano soprattutto il tentativo di una mediazione sincretica tra la *phronesis* aristotelica e il giudizio riflettente kantiano<sup>40</sup>.

Dalle stesse parole, tuttavia, sembra emergere più di ogni altra indicazione, l'investimento semantico sopra il termine “comune”, utilizzato per sottolineare l'esistenza di un mondo che condividiamo con gli altri, i quali a loro volta partecipano alla costruzione del nostro senso di realtà. Così sebbene faccia superficialmente riferimento alla tradizionale polisemia del concetto di senso comune,

---

<sup>40</sup> Oltre alla succitata Benhabib (1992), per un approfondimento sul tema si vedano almeno: Bernstein (1986) e Passerin D'Entreves (1994).

Arendt si rivolge soprattutto al nesso che la facoltà del giudicare ha con il mondo. Questo sarà il motivo costante dell'approccio alla lettura del *sensus communis* della terza Critica, procedendo verso una sua dilatazione rispetto alla *phronesis*. Se l'originario campo semantico del termine aristotelico fa riferimento ad una forma di sapere che si esercita nello spazio attraverso l'azione pratica e diventa patrimonio comune, l'indicazione che proviene dal pensiero arendtiano è che quel patrimonio non è da ricercare come prodotto del mondo comune, ma coincide esattamente con esso.

Quello della terza Critica è un concetto che mostra alcune differenze sostanziali anche dalla definizione che matura nell'*Antropologia Pragmatica*, le cui suggestioni sono pienamente riscontrabili nelle conclusioni arendtiane. Tuttavia, è proprio all'ambito specifico dall'analisi del giudizio estetico di gusto che il senso comune arendtiano trova fondamento teorico. La sua specificità attiene al già richiamato riferimento al "senso" e alla relazione strettissima che esso intrattiene col "comune". Nella *Critica del Giudizio*, Kant introduce una declinazione del termine "comune" che direttamente inerente a quella relazione intersoggettiva, peculiarmente estetica, che si dà nella formulazione del giudizio di gusto. Su questo punto, il filosofo di Königsberg farà ritorno nel paragrafo 40, quando si premura a chiarire che:

«L'intelligenza comune [*gemeine Menschenverstand*], che, in quanto semplice sano intelletto (non peranco coltivato), si riguarda come il minimo che si possa sempre aspettare da chi aspiri al nome di uomo ha anche perciò il non lusinghiero onore di ricevere il nome di senso comune (*sensus communis*), e che per modo che con la parola comune [...] s'intende il *vulgare*, ciò che si trova dovunque» (Kant, 1790, p. 263).

Il passo dice con chiarezza che il significato di *Gemein* non fa riferimento a un'intelligenza minima posseduta da tutti gli uomini dotati di intelletto, motivo per cui il termine si svincola dall'accezione più diffusa nella vulgata che riduce l'aggettivo "comune" alla sua sinonimia con parole come "normale, consueto, ordinario". Il fatto è meno marginale di quanto potrebbe apparire perché scioglie il nodo aperto dallo stesso Kant nell'introdurre il tema della comunicabilità del giudizio di gusto (cfr. 2.2). Non si tratta, infatti, della constatazione di una capacità di prevedere in tutti le stesse modalità di giudizio, ma quanto l'esistenza degli altri sia necessaria al suo funzionamento. È solo a partire da questa considerazione che può essere letto il richiamo che proprio l'antropologia fa al pluralismo in opposizione all'egoismo. Che sia egoista logico,

morale o egoista estetico, egli è colui che si isola nel proprio giudizio, non ritenendo necessario sottoporlo alla pietra di paragone del giudizio degli altri (Kant, 1798b, p. 11 ss.). In questo modo, Kant vuole sottolineare l'opposizione esistente rispetto a un *sensus privatus*, senso logico personale e soggettivo che viene ricondotto a una perdita del senso comune come segno generale della pazzia (Ivi, p. 107)<sup>41</sup>. Non diversamente, nell'ambito dell'estetico avviene l'interiorizzazione degli altri giudizi come criterio di valutazione, considerato imprescindibile perché possa esserci un giudizio di gusto. Nella sua formulazione, infatti, è inscritta la necessità di non accontentarsi di una piacevolezza "per me", in favore invece di un eccesso rispetto a un *sensus proprius*, cosicché, pur nella sua soggettività, un giudizio estetico richiede un senso comune come condizione della sua comunicabilità.

Tornando così alla *Critica del Giudizio*, nel paragrafo § 40, Kant delinea le coordinate del *sensus communis*, in questi termini:

«Ma per *sensus communis* si deve intendere l'idea di un senso che abbiamo in comune, cioè di una facoltà di giudicare che nella riflessione tiene conto a priori, del modo di rappresentarne di tutti gli altri» (Kant, 1790, p. 263).

È questo senso, sostiene il filosofo di Königsberg, che guida la facoltà di giudicare verso una validità che possa essere tale per ognuno. Essa è una capacità comune a tutti gli uomini nel momento in cui tengono conto anche del giudizio potenziale degli altri, suggerendo così un'apertura verso il confronto. Il ricorso al termine *Gemeinsinn* trova in questo passaggio un'ulteriore spiegazione che va oltre la sottolineatura del discrimine di un'intelligenza razionale minima, in direzione di una capacità di comunicare, condividere, rendere pubblico il proprio giudizio e confrontarlo con quello degli altri (cfr. Menegoni, 1995, pp. 107-108). Sostenere l'idea di un gusto come "una specie di *sensus communis*", significa dare al gusto una valenza comune, dove l'aggettivo non è indicativo di un reale momento di accordo tra i giudizi, ma deve essere considerato nei termini di un consenso universale di coloro che sono in grado di assumere un punto di vista allargato (Ferrara, 1999). A questo proposito, infatti, il passaggio kantiano procede nella chiarificazione che la possibilità di ampliare il raggio

---

<sup>41</sup> A questo proposito Francesca Menegoni sostiene che nel *Gemeinsinn* siano inclusi un piano privato e un piano pubblico del significato, che vengono tenuti uniti (fondo di un'ineliminabile duplicità) come buon senso o sana ragione individuale e senso sociale che sta a fondamento del vivere comunitario (cfr. 1992, p. 22).

della propria prospettiva avviene non dal confronto tra i giudizi effettivi, ma consiste piuttosto nel paragonare il nostro giudizio con gli altri giudizi possibili (Kant, 1790, p. 267). Si tratta di una presa di posizione che, ancora una volta, intende sottolineare il ruolo dell'immaginazione come funzionale a una disposizione alla comunicazione. Essa trova applicazione soltanto a seguito di un processo di astrazione rispetto alle nostre limitazioni attinenti al giudizio e ciò, continua Kant, "si ottiene rigettando dal nostro stato rappresentativo tutto ciò che è materia, cioè sensazione, e portando unicamente l'attenzione sulle proprietà formali della nostra rappresentazione" (Ibidem).

Alla luce di ciò avviene la "mutazione" del senso comune nelle forme un "senso-extra" che, all'avviso di Arendt, ci inserisce in una comunità (Arendt, 1790, p. 108), e in questo modo realizza la nostra riconciliazione con il mondo. Si tratta di un richiamo alla comunità, il quale, piuttosto che supportare un paradigma comunitario del *community sense* inteso come senso di appartenenza ad una comunità di uomini (cfr. 3.1), è traducibile piuttosto nella constatazione che i sensi non sono soggettivi, perché sono rivolti sempre a un mondo nel quale funzionano. Se il gusto può essere chiamato *sensus communis*, continua Kant, è perché al giudizio estetico spetta il nome di senso comune, cioè di un senso comunitario (*gemeinschaftliche Sinn*) che presiede alla facoltà di giudicare ciò che rende universalmente comunicabile il nostro sentimento rispetto a una data rappresentazione (Kant, 1790, p. 267). Vengono, così, riannodati i fili con quella tradizione aristotelico-tomista per la quale il senso comune è quel misterioso sesto senso che accomuna tra loro tutti i sensi (Arendt, 1978, p. 133) e consente la riconciliazione con l'ambiente circostante. Tra gli appunti in uno dei suoi quaderni, la definizione che Arendt ne offre è espressa in questi termini:

«Il senso che tutti abbiamo in comune serve a controllare e ad accordare le esperienze particolari dei cinque sensi in modo tale che si costituisca un mondo comune» (2002, pp. 274-275).

In *La vita della mente* tale concetto viene ulteriormente ribadito in favore di un allontanamento da una possibile accentuazione di tipo sinestetico, implicita alla *koinè aisthesis*, per dar luogo invece alla funzionalità intermediale operata proprio dal "mondo comune condiviso con gli altri". A questo proposito, la teorica tedesca sostiene che:

«La soggettività del mi-pare è rimediata dal fatto che lo stesso oggetto appare anche agli altri, benché il suo modo di apparire possa essere diverso.

Più che la somiglianza dell'apparenza fisica, è l'intersoggettività del mondo a persuadere gli uomini di appartenere alla stessa specie» (1978, p. 133).

Non è un mistero l'influenza che considerazioni come questa ricevono dal “pensiero fatto carne” iscritto dentro la fenomenologia di Merleau-Ponty. Nella fattispecie, Arendt fa diretto richiamo alle pagine in cui *Il visibile e l'invisibile* (1964), affronta il tema della “fede percettiva” per dimostrare quanto la certezza delle cose che percepiamo sia indipendente dall'atto stesso del percepire e dipendente piuttosto dal riconoscimento tacito che gli oggetti possano apparire agli altri come appaiono a noi (Ivi, p. 129). Tale riconoscimento è presupposto e dunque non è esito di un reale confronto che faccia da garante, ma al contrario esso ipotizza che sia proprio questa apertura fiduciaria ad istruirsi come preconditione della condivisione. Ne deriva così l'autorizzazione a tradurre il *sensus communis* come un senso-di-realtà per intendere un senso che ci fornisce la garanzia dell'esistenza del mondo come sfera dell'interrelazione. A mostrare il rapporto produttivo tra le due possibili definizioni ha contribuito il lavoro di Laura Boella, la quale assumendo Arendt all'interno dell'orizzonte della fenomenologia, scrive a proposito del senso comune:

«Il senso comune garantisce dell'esistenza del mondo reale non tanto a partire da una somiglianza, un'analogia tra le sensazioni dei singoli individui, quanto piuttosto a partire dalla situazione di intersoggettività che è propria del mondo dell'apparenza. Il senso comune dà il senso della realtà in quanto corrisponde all'esistenza di un contesto comune, relazionale, nell'ambito del quale i cinque sensi esercitano le loro funzioni» (1990, p. 96).

È la sottolineatura di una dimensione intersoggettiva dell'esperienza alla quale non è possibile sottrarre la percezione, e neppure il pensiero. La certezza sensibile si ritrova così strettamente legata a quella comunicazione iscritta nel mondo dell'apparenza. Pertanto, più che sostenere l'originario kantiano di una “idea di un senso che abbiamo in comune”, il *sensus communis* arendtiano sembra spingersi in direzione di un “senso che abbiamo *del* comune”, autorizzando la svolta semantica a partire dall'asserzione secondo cui l'in-comune è proprio il mondo in cui con-viviamo con gli altri. Questa potrebbe essere una feconda interpretazione di quel pensiero arendtiano che insiste sul fatto che gli uomini siano del mondo, prima ancora di essere nel mondo (cfr. Arendt, 1978, p. 99). Una volta assunta la tesi che si allontana dall'idea di una

comunione di sensi, prende corpo l'ipotesi che fa coincidere il *sensus communis* proprio al concetto di mondo. Questa è la condivisibile conclusione alla quale perviene Anne-Marie Roviello quando sostiene che il senso comune è la constatazione che “c'è il mondo” (1987, p. 148), con tutte le conseguenze che tale accertamento porta con sé, soprattutto in virtù dell'investimento semantico che Arendt fa sul concetto (cfr. 1.4).

Il rischio a questo punto è quello di radicalizzare quell'interpretazione che vuole la lettura arendtiana della terza critica come un sostanziale progetto di de-trascendentalizzazione del *sensus communis* kantiano<sup>42</sup>. Le *Lectures*, infatti, rappresentano un tassello di quel tentativo di smantellare la metafisica che Arendt persegue per l'intera parabola del suo pensiero e che assume proprio Kant e la fenomenologia come alleati. Soprattutto nel rapporto con il filosofo di Königsberg, Arendt si espone a una lettura che è apparsa eccessivamente antropologizzata e umanista (Esposito, 1998). Sullo stesso binario si muove la critica di Lyotard verso quella che considera una lettura sociologizzante della *Critica del giudizio*. Egli rimprovera ad Arendt l'aver plasmato l'interpretazione di Kant al servizio di un progetto politico dentro il quale iscrivere una più ampia nozione di cittadinanza e di comunità politica (Lyotard, 1991). A questo fine, ella avrebbe pertanto sacrificato la valenza trascendentale del *sensus communis* che, all'avviso del filosofo francese, ne rappresenta la specificità, il quale conclude ribadendo, invece, l'originale intenzione kantiana secondo cui tale senso non può essere comune, ma solo comunicabile per principio (Lyotard, 1987, pp. 19; 48)<sup>43</sup>. Sarebbe questo il radicamento trascendentale che, secondo le annotazioni critiche di Hans-George Gadamer, disporrebbe il senso comune kantiano a debita distanza da quel contenuto politico che, invece, una lettrice come Arendt ha cercato di rintracciare. Mantenendosi su un piano esclusivamente trascendentale – avverte il testo di *Verità e Metodo* – la definizione kantiana comprime qualsiasi contenuto sociale e politico, in quanto si ritroverebbe ridotto a facoltà teoretica del giudicare (Gadamer, 1960, tr. it. 1989, pp. 42-54).

Con un approccio esattamente opposto, le lezioni arendtiane spingono in favore di un'interpretazione del senso comune come elemento essenziale che fa degli esseri

---

<sup>42</sup> Di questa linea di pensiero è il curatore delle *Lectures* Ronald Beiner, secondo cui Arendt sottovaluterebbe il fatto che il lessico che lei recupera da Kant consista di categoria trascendentali, laddove invece il modello comunicativo arendtiano necessita di un vero dialogo tra interlocutori reali (Beiner, 1999). Dello stesso avviso è anche Majid Yar che avverte come Arendt ponga la questione della mentalità allargata dentro il dialogo reale tra gli uomini (Yar, 2000, p. 21).

<sup>43</sup> Sul tema della comunità – in particolare al confronto con Esposito e Lyotard – si rimanda al paragrafo successivo (cfr. 3.1).

umani degli esseri politici e tuttavia tale obiettivo teorico non avviene aggirando la questione trascendentale in favore di una lettura che sovradimensioni l'apporto dell'esperienza comunicativa. Infatti, indicare quello di Arendt come il tentativo di ridurre il *sensus communis* a dato empirico rischia di appiattare il concetto di comunicazione sul suo esercizio pragmatico. È una possibilità che la stessa autrice delle *Lectures* rigetta, mantenendo sempre presente una distinzione cruciale tra *Urteil* e *Urteilkraft*, tra il giudizio e la facoltà che sottende. Da questo punto di vista è avvenuta una lettura piuttosto fedele delle indicazioni kantiane e in generale dell'intenzione che unisce la riflessione della terza critica. In tal senso è utile raccogliere il suggerimento di Amoroso secondo cui il progetto critico kantiano assume le forme di un'analisi del discorso o meglio come una logica trascendentale dove non si considera il giudizio in quanto realtà dell'enunciato, ma si tematizza la struttura del giudizio in quanto (possibilità della) enunciazione (Amoroso, 1984). Con altri termini ci viene incontro Adriana Cavarero quando sostiene un'efficace distinzione tra il "detto" (e il "fatto") funzionale alla comunità, e il "dire" (e il "fare") intesi nella relazionalità dell'atto (Cavarero, 2003, pp. 206 ss.). Si tratta di uno degli aspetti più delicati del senso comune arendtiano troppo spesso superficialmente incluso nel novero della teoria dell'agire comunicativo, e più in generale all'interno di una sorta di *communicative turn* che iscriverebbe la normatività dell'estetica kantiana all'interno delle regole linguistiche della comunicazione. Al contrario, Arendt, esclude proprio quell'orizzonte dell'agire strategico, considerato da Habermas, e ciò sulla base di una differenza di fondo intorno all'idea stessa di comunicazione. All'avviso di Habermas, il quale giudica eccessivamente ingenua l'opposizione arendtiana tra verità e opinione (cfr. 2.1), il pensiero rappresentativo non è separabile dall'argomentazione, tanto da potere fornire fondamento cognitivo alle convinzioni condivise (Habermas, 1976, tr. it. 2000, p. 196)<sup>44</sup>.

Dunque, nel tentativo di allargare il quadro delle possibilità teoriche offerte dall'analisi del giudizio estetico, il *sensus communis* può essere assunto come il principio di una validità che sconfina oltre la sfera estetica, in favore di un'estensione funzionale a descrivere la relazione intersoggettiva, in un senso più generale. Tuttavia, in questo tentativo di sconfinamento non è inclusa la descrizione procedurale di una

---

<sup>44</sup> Nel capitolo successivo ci sarà modo di approfondire le dinamiche che hanno istruito alcuni tra i più attenti studiosi di Arendt (Seyla Benhabib e Maurizio Passerin D'Entreves su tutti) a porre in dialogo le teorizzazioni arendtiane sul giudizio con la teoria dell'agire comunicativo.

comunità sociale e politica empiricamente data. Da Arendt non proviene in alcun modo l'indicazione che essa sia l'esito di una azione comunicativa, rovesciando al contrario il rapporto di implicazione tra la comunità e la comunicazione. Quando sostiene che la comunicazione implica necessariamente una comunità di uomini (Arendt, 1982), l'autrice delle *Lectures*, forse in modo approssimativo, fornisce un paradigma comunitario, nel quale non sono i singoli atti di comunicazione a costruire la comunità, ma è vero il contrario. Alla pragmatica del linguaggio e dell'argomentazione, quindi, viene negata una funzionalità legislativa del giudizio riflettente, che all'avviso di Arendt va cercata altrove.

Questo luogo è la pluralità stessa, come “legge della terra” (Arendt, 1978, p. 99), istanza legittimante alla quale il senso comune fa affidamento come principio *a priori* del giudicare. Ha ragione Miguel Abensour (2006) quando sostiene che tale *a priori* nella *Critica del Giudizio* consiste appunto nella presenza degli altri, mantenuta, scrive, su un piano trascendentale e cioè relativamente al modo in cui tale alterità si ritrova sempre iscritta nella formulazione di un giudizio riflettente. A partire dalle esplicite indicazioni contenute nel paragrafo 41 della *Critica del Giudizio*, l'idea che sottende al *sensus communis* è quindi quella del contratto originario. Le *Lectures* arendtiane fanno ampio ricorso a questa formula che, sebbene faccia riferimento all'idea di un'istituzione auto-fondatrice (contenuta nel termine contratto), fa invece richiamo alla comunità dentro l'orizzonte analogico del “come se” (Abensour, 2006). Il recupero della socialità avviene, dunque, in chiave trascendentale, senza individuare le condizioni di possibilità di una comunità politica effettivamente esistente, ma nella rappresentazione di qualsiasi forma comunitaria nel soggetto (Menegoni, 1992, p. 41). L'istanza universalistica iscritta nel giudizio estetico kantiano viene in questo modo specificata come apertura alla pluralità. Se, come sostenuto da Cassirer nella sua lettura della terza Critica, l'universalità soggettiva è l'asserzione e la richiesta di un'universalità della soggettività stessa (Cassirer, 1918, p. 380), in Arendt tale potenziamento del soggetto avviene soltanto descrivendo una pluralità interna alla soggettività in chiave dialogica e immaginativa. È a ciò che ella fa riferimento nei suoi diari, quando sostiene che nel gusto emerge il modo in cui gli uomini si co-appartengono, e così “al senso di sé della ragione che vive dell'io-penso, si contrappone il senso del mondo” (Arendt, 2002, p. 31).

Se un contenuto politico può essere ricondotto al *sensus communis* è nella forma di una sua “condizione trascendentale” (Henry, 1989) che è la stessa condizione che *a*

*priori* detiene la comunicabilità del giudizio estetico. Se è vero che il senso comune della terza Critica è descrivibile come presupposto *a priori* alla formulazione del giudizio estetico e altrettanto vero che in esso è iscritta un'idea della comunanza che si specifica come azione reciproca (Menegoni, 1992, p. 40). Così, se un'operazione di de-trascendentalizzazione può essere ascritta alle *Lectures* e in generale al rapporto di Arendt con la filosofia di Kant, questa avviene nel modo in cui Arendt insiste sul fatto che siano gli uomini al plurale il "soggetto" della terza critica, come a segnare uno scarto dal soggetto trascendentale kantiano. Attraverso l'articolazione del *sensus communis*, la pensatrice tedesca esplicita il principio di validazione di quel pensiero secondo cui non l'uomo, ma gli uomini, al plurale, abitano la terra. L'originalità del *sensus communis* sta proprio nell'aver fatto entrare prepotentemente il piano intersoggettivo dentro il piano trascendentale (D'Angelo, 1997, p. XVII), senza tuttavia che ciò ne comporti il superamento.

Il terreno su cui Arendt ci porta, sebbene pericolosamente magmatico, è quello di una non-opposizione tra il trascendentale e l'empirico, quanto invece di un necessario e vicendevole "orientamento" (Roviello, 1987). A questo proposito, ci appropriamo delle considerazioni di Pietro Montani, per il quale il giudizio trova il suo "terreno originario" nello sconfinamento reciproco tra empirico e trascendentale, luogo di intreccio (e di tensione) tra la vita della mente e il dominio delle apparenze (Montani, 2007, p. 22). Nei suoi *Quaderni e diari*, Arendt attribuisce questo obiettivo teorico proprio al giudizio kantiano, che, a suo avviso, può essere recepito come il tentativo decostruttivo del piano a priori/a posteriori. Infatti scrive:

«Il motivo per cui Kant non poté compiere il passo dall'a priori all'a posteriori potrebbe essere il fatto che la scoperta del giudizio infrange lo schema a priori a posteriori» (Arendt, 2002, p. 478).

Senza dovere seguire Arendt sul terreno dell'ortodossia filologica, il passo citato permette di presentare il quadro di riferimento entro cui avviene la rilettura del *sensus communis*. Un quadro in cui risulta molto efficace l'espressione con la quale Simona Forti ha voluto descrivere il senso comune arendtiano nei termini di un "a priori fattuale" (1993, p. 123; 2006, p. 342). L'indicazione suggerita dal sintagma ossimorico descrive perfettamente la tensione non risolta tra piano empirico e piano trascendentale e pertanto merita di essere riportata per esteso, in quanto, a nostro avviso, contiene

verosimilmente l'interpretazione più fedele rispetto alle reali intenzioni dei corsi arendtiani. Scrive, infatti, Forti:

«Il *sensus communis* non coincide con un principio ontologico che fonda la naturale socievolezza dell'uomo e di conseguenza l'esistenza della comunità politica, ma è un dato di fatto, fenomenologicamente riscontrabile, che si presenta al contempo come la condizione di possibilità del linguaggio, della comunicazione e della condivisione in generale» (1993, p. 124).

Tale condizione di possibilità fa riferimento al modo in cui lo stesso Kant teorizza il *sensus communis* anzitutto attraverso l'articolazione concettuale della mentalità larga e cioè dello sforzo di apertura nei confronti degli altri che è iscritto all'interno della stessa formulazione del giudizio estetico. Su questo punto, maggiore chiarezza è offerta quando il celebre paragrafo 40 della *Critica del giudizio* illustra le tre massime del senso comune:

«Le massime del senso comune non le esponiamo qui come parti della critica del gusto, ma possono servire alla spiegazione dei suoi principii: 1) pensare da sé; 2) pensare mettendosi al posto degli altri; 3) pensare in modo da essere sempre d'accordo con se stesso» (Kant, 1790, p. 265).

Si tratta verosimilmente del passaggio intorno al quale è costruita l'intera ipotesi arendtiana di politicizzare la *Critica del Giudizio* ed è pertanto meritevole di una più dettagliata osservazione. Questa potrebbe concentrarsi sulla seconda massima che Kant considera "la massima del Giudizio" e nella quale si addensa l'intero impianto teorico della validità comune del giudizio estetico. Tuttavia il rapporto reciproco di tutte e tre le asserzioni restituisce meglio il contesto generale entro cui si muove l'intero progetto critico. Così, nel sostenere come prima massima il pensare da sé, Kant introduce l'articolazione del giudizio estetico dentro quello spirito dell'Illuminismo che rivendica un modo di pensare autonomo dai pregiudizi, ma anche immune da ogni degenerazione verso l'eteronomia. Un avvertimento, quest'ultimo, che sembra anticipare, oltre gli auspici di un pensare che tenga conto anche delle prospettive altrui, le controindicazioni di una totale cessione all'alterità. Ecco perché Kant chiude il cerchio attraverso la massima del pensare conseguentemente, cioè del pensare in modo da essere sempre d'accordo con sé stessi, in un implicito richiamo a Socrate. La questione della mentalità allargata partecipa all'economia della terza Critica appositamente nei termini di un

sollevamento rispetto alle condizioni private del giudizio che, con una formula molto efficace, Jennifer Nedelsky definisce “autonomia relazionale” (2000, p. 111). Si tratta, cioè, di un’ autonomia che viene “conquistata”, nel segno di una dinamicità del proprio pensiero che comprenda la realtà come una realtà in-comune. Ciò spiegherebbe perché il ricorso al disinteresse del puro giudizio di gusto non è mai pensato come una neutralizzazione dei punti di vista, quanto piuttosto declinabile in una nietzschiana “obiettività prospettica” (Constancjo, 2011)<sup>45</sup>, nella quale l’attività del giudicare sia sempre considerata come dialogica.

È soprattutto nella seconda massima che si concentra la prospettiva teorica aperta dal *sensus communis*, in quanto contiene il riferimento alla pluralità che concretizza l’istanza intersoggettiva della *Critica del Giudizio*. Il passaggio che insiste sulla necessità di pensare mettendosi al posto degli altri, è un ulteriore tassello che chiarifica la necessità della comunicabilità del giudizio estetico. Se infatti è necessaria alla stessa formulazione del giudizio, la pluralità parrebbe elemento a-problematico nelle teorizzazioni contenute nelle Critiche precedenti. E così, sebbene sia stato notato un parallelismo tra la seconda massima del *sensus communis* e la prima massima dell’imperativo categorico che istruisce ad un’azione che trasformi la volontà in legge universale (Meo, 2011), resta sullo sfondo la capitale differenza che la legge è e rimane una e non ha alcun rapporto costitutivo con la pluralità dei soggetti (Amoroso, 1984, p. 156). Infatti, la cogenza universalizzante dell’imperativo categorico rimane intatta anche a scapito di una pluralità, la cui presenza è cruciale anche nella legalità del *Sollen* (si *dovrà* accordare). Non si tratta di escludere il legame che la ragione pratica istruisce tra la legge e l’intersoggettività, ma il tentativo di rovesciare i rapporti gerarchici tra la giustizia e il mondo plurale. In questa direzione va interpretato il progetto arendtiano di riformulare la legge universale kantiana sulle tracce del patto originario che sussiste al *sensus communis* (Arendt, 1982, p. 115). A questa “esigenza originaria di comunicazione universale”, come la definisce Abensour, dovrebbero rispondere ogni giudizio e ogni azione, attraverso una sua continua ri-attualizzazione.

---

<sup>45</sup> Joao Constancjo mette in atto un confronto tra il *sensus communis* la nozione di obiettività nella *Genealogia della morale* di Nietzsche. Si tratta di un esperimento interessante che, pur nelle considerazioni delle riserve che il filosofo nutre verso i concetti kantiani di “disinteresse” e “obiettività estetica”, cerca di istruire un dialogo tra la mentalità allargata e quell’obiettività data dalla moltiplicazione delle prospettive affettive (Constancjo, 2011, p. 4). Si tratta di un dialogo che, in altre sedi, è meritevole di ulteriori approfondimenti ed qui riportato sinteticamente al fine di comprendere al meglio il tentativo arendtiano di accrescere l’ampiezza semantica degli stessi concetti.

Non si tratta, come avremo modo di spiegare nel capitolo successivo, di un'idea di fusione, poiché il vero obiettivo delle conferenze newyorkesi è concentrato sul modo in cui Kant descrive il *sensus communis* soprattutto nei termini di un'ampiezza dello sguardo. E così Arendt ricerca nella *Critica del Giudizio* proprio quegli appigli che servono a rafforzare teoricamente questo tentativo. Infatti, tornando direttamente sul testo, Kant sostiene che il senso comune è relativo all'uomo che:

«Mostrerà di avere un largo modo di pensare, quando si elevi al di sopra delle condizioni soggettive particolari del giudizio, [...], e rifletta sul proprio giudizio da un punto di vista universale (che può determinare soltanto mettendosi dal punto di vista degli altri)» (Kant, 1790, p. 267).

Si tratta così di un'apertura verso gli altri che consiste essenzialmente nell'accesso ad uno spazio extra-soggettivo, inteso come lo spazio del fuori-da-sé nel quale incontriamo gli altri. A questa apertura mentale è richiesto lo scarto immaginativo inteso come capacità di rendere presente ciò è assente nell'immediato. Mettendosi dal punto di vista di chiunque altro, quest'alterità viene immaginata nelle forme di una rappresentazione (*Darstellung*), che Arendt distingue energicamente rispetto ad un "parlare per" (*Vertretung*). Ne deriva così l'opposizione tra rappresentazione e rappresentanza politica che scioglie l'eventuale equivoco di leggere la seconda massima del senso comune kantiano traducendo il passaggio della ri-presentazione nelle forme della delega politica. Da questa possibilità, infatti, la teorica di Hannover rifugge con convinzione già nelle pagine di *Sulla Rivoluzione*, dove sottolinea la distanza antitetica delle istituzioni rappresentative rispetto all'azione e alla partecipazione agli affari pubblici (Arendt, 1963b, p. 315) e ribadisce l'idea di un potere che, essendo immanente nella pluralità del mondo, non è in alcun modo rappresentabile (Arendt, 1970)<sup>46</sup>.

Ma, d'altra parte, sottrarsi a questo procedimento significa anche prendere le distanze dalla volontà generale rousseauiana, alla quale è stata accostata l'idea di "voce universale" come suo analogo estetico (Allison, 2001, p. 107). Se, in questo parallelismo ambedue rappresentano *de iuris* un'idea normativa alla quale attenersi come garanzia della correttezza del proprio giudizio, la lettura arendtiana invita a

---

<sup>46</sup> Su questo proposito Giorgio Galli avverte che la rappresentanza politica sia il costante obiettivo polemico di Arendt per il suo tentativo di far valere la sfera pubblica come somma trasformata delle privatezze individuale (Galli, 1987, p. 21), sulla stessa linea, Esposito sostiene il disagio della teorica tedesca nei confronti di un'istituzione rappresentativa che trascende in ogni caso la volontà dei soggetti rappresentati (Esposito, 1987, pp. 60 ss.).

trovare questa pietra di paragone nei molteplici e diversi punti di vista degli altri uomini, piuttosto che in una volontà unificata, raggiunta attraverso uno spostamento verticalistico. Nel *Contratto sociale* di Rousseau, Arendt avverte la riduzione di tutte le volontà particolari all'interno di un'unica volontà del corpo politico (Arendt, 1960, p. 218)<sup>47</sup>, costituendo così un principio di identità che escluderebbe le contraddizioni interne. Tali considerazioni trovano ampio spazio, ancora una volta, nel testo di *Sulla Rivoluzione*, sotto forma di una critica della Rivoluzione francese come evento che ha reso le teorie del filosofo di Ginevra perseguite sul piano storico-politico. Qui Arendt si scaglia contro l'idea di una "volontà generale che ispirasse e dirigesse la nazione, come se non fosse più composta da una moltitudine di uomini ma fosse veramente una sola persona" (Arendt, 1963b, p. 175). Si tratta, scrive Arendt, di una deificazione del concetto di popolo (Ivi, p. 209), che ripropone così una teologia politica sotto altre spoglie (Forti, 2006, p. 165).

Superare le condizioni particolari del proprio giudizio richiede invece un *displacement* orizzontale sotto forma di uno spostamento visuale che è allo stesso tempo spaziale e immaginativo, poiché, come sostiene Arendt in *Comprensione e politica*:

«Solo l'immaginazione ci permette di vedere le cose sotto il loro vero aspetto, di porre a distanza ciò che è troppo vicino in modo da comprenderlo senza parzialità né pregiudizi, di colmare l'abisso che ci separa da ciò che è troppo lontano in modo da comprenderlo come se ci fosse familiare» (1953, p. 110).

Essa così diventa forza motrice di quel distacco dal proprio punto di vista come passo iniziale per la reciproca comprensione (Passerin D'Entreves, 2000). Il concetto di imparzialità con il quale viene descritto l'ambito dello spettatore kantiano si ritrova così irriducibile in alcun modo ad una non-prospettiva. Arendt rifugge dall'idea che l'imparzialità sia il prodotto di un punto di vista superiore rispetto alle prospettive particolari, ma è un concetto che è sovrapponibile all'idea di ampliamento del proprio pensiero (Arendt, 1982, pp. 67-68), che si consegue tenendo conto dei punti di vista degli altri. Non appare così condivisibile l'idea, sostenuta da Eddy Carli, secondo cui

---

<sup>47</sup> In *Che Cos'è la libertà?* Arendt prende le distanze dalle riflessioni di Rousseau sulla sovranità, scrivendo a tale proposito: "Rousseau sosteneva che il potere deve essere sovrano, ossia indiviso, perché «una volontà divisa sarebbe inconcepibile». Senza eludere le conseguenze del suo estremo individualismo, arrivò a vagheggiare uno Stato ideale in cui i «cittadini non comunicassero tra loro», e, per evitare le fazioni, «ogni cittadino dovesse pensare soltanto i propri pensieri»" (1960, p. 218).

nelle lezioni arendtiane avvenga il superamento del punto-di-vista nell'istanza de-prospettivizzata dell'universalità interpersonale (Carli, 1993, p. 174). La mentalità allargata non si risolve nella negazione di una prospettiva propria, quanto invece nella consapevolezza dello spazio comune come presenza simultanea di tutte le altre (Cavarero, 1993, p. 32).

Essere cittadino del mondo vuol dire considerare il mondo come un luogo dal quale nessuno si possa sentire estraneo (Taraborrelli, 2004, p. 30), senza che ciò comporti l'annullamento di ogni alterità possibile all'interno del proprio punto di vista. Ne deriva la necessità di risolvere l'ambiguità interna al lemma "comprendere" che non è da interpretare nel passaggio che include il "fuori", piuttosto nel segno di una apertura verso gli altri. E' qui che il *sensus communis* è traducibile come un modo di pensare kantianamente cosmopolitico, dove il concetto di cosmopolitismo designa appunto un determinato atteggiamento del pensiero, propedeutico ad ogni possibile soluzione giuridica o amministrativa in tal senso. In questo quadro, risulta fecondo il *pendant* che il *sensus communis* fa con il diritto di visita che lo stesso Kant propone nel saggio sulla pace perpetua, in un passo che l'autrice delle *Lectures* opportunamente richiama (Arendt, 1982, p. 115). Il riferimento alla visita, infatti, suggerisce quanto l'ampliamento della mente non sia soltanto un processo immaginativo. Anzi, l'immaginazione riceve stimolo continuo dal potere sensibilmente e fisicamente muoversi nel mondo e tra le prospettive in cui è possibile visionarlo). Nell'intervento che dedica alla figura di Lessing (e che diventerà un saggio sotto il titolo di *L'umanità in tempi bui*), Arendt sostiene con chiarezza che la libertà di movimento è la più elementare tra tutte, perché "è condizione indispensabile dell'azione, ed è nell'azione che gli uomini fanno esperienza primaria della libertà nel mondo" e aggiunge che "azione e pensiero avvengono nella forma del movimento" (1968e, pp. 215-216).

Giocare sulla radice lessicale che unisce tra loro la "visita" e la "visione", consente la rilettura del cosmopolitismo kantiano così come è contenuto dentro il riferimento al comune diritto al possesso della superficie della terra e alla possibilità di spostarsi su di essa sulla base di un'universale ospitalità (Kant, 1795, pp. 177 ss.). La transizione concettuale attraverso cui Arendt rende coincidenti il "cittadino del mondo" con lo "spettatore del mondo", orienta il giudicare e l'agire politicamente all'idea

(distinta dalla sua effettualità<sup>48</sup>) di una “esistenza cosmopolitica” (Arendt, 1982, p. 116). Nella mediazione arendtiana, l’universale assetto cosmopolitico, contenuto nel pensiero politico del filosofo (Kant, 1784, p. 41), rifugge dal suo senso convenzionale - relativo all’istituzione di un diritto di ordine mondiale – per diventare, invece, metafora dell’atteggiamento di apertura mentale che ogni uomo dovrebbe possedere nel proprio personale rapporto con il mondo. Nella sua rilettura, il termine perde il riferimento al diritto internazionale e il suggestivo appiglio di un qualsiasi progetto pacifista. Cosmopolitico diventa così l’estensione concettuale, funzionale a designare il perimetro di uno spazio per la politica, che per Arendt, come sappiamo, coincide con il mondo.

In un testo degli anni Sessanta dal titolo *Karl Jaspers cittadino del mondo?* il concetto di *Weltbürger* viene estrapolato da un possibile appiglio rispetto ad una concreta possibilità politico-giuridica, in favore invece di una declinazione che potremmo definire filosofica<sup>49</sup>. Prendendo le distanze dall’idea di un impero mondiale ridotto a visione unificante, il cosmopolitismo jaspersiano si risolve invece in un rapporto pacifico fra le nazioni, nel quale viene è appositamente mantenuto il *fra* come tratto della distinzione. Parallelamente, anche tra gli uomini si mantiene il tratto discreto dell’*in-fra*, inteso in questo caso come la trama delle diverse “visioni del mondo”, messe in relazione reciproca. È una reciprocità delle prospettive che, nelle pagine dell’*Antropologia Pragmatica* è espressa facendo ricorso al termine “pluralismo”, opposto alle diverse forme di egoismo. Il pluralismo, scrive Kant, consiste in “quel modo di pensare per cui non si abbraccia nel proprio io tutto il mondo, ma ci si considera e comporta come cittadini del mondo” (1798b, p. 12) e ciò esattamente nel momento in cui l’essere umano è inteso come sintesi in atto del suo legame con il mondo. L’interpretazione arendtiana comporta l’estensione del perimetro del “pluralismo”, poiché non si tratta semplicemente di registrare la coesistenza di punti di vista differenti che, in qualche modo, cercano di dialogare per pervenire a sintesi. Si tratta, invece, di un concetto più ampio di “pluralità”, che in Arendt assume delle particolari coordinate ontologiche, che si tenterà di analizzare nel capitolo che segue.

---

<sup>48</sup> La questione del diritto cosmopolitico apre ad uno dei temi più stimolanti della riflessione arendtiana che meriterebbe in altre sedi l’essere trattato con maggiore estensione. È la questione relativa al diritto di avere diritti che Arendt affronta in *Le origini del totalitarismo*.

<sup>49</sup> È significativo come il testo originario (recensione di *Origine e senso della Storia* di Jaspers) del 1957 sia stato ripubblicato, nel 1968, con l’aggiunta di un punto interrogativo a dimostrazione della perplessità dell’autrice nei confronti di quella retorica del cosmopolitismo che va in direzione di una sorta di “sradicamento” dalla propria cittadinanza nazionale (Arendt, 1968, p. 69). Al di là dei contenuti giuridici e politici, la recensione sembra dialogare con il pensiero filosofico di Jaspers, in particolare con la *Psicologia delle visioni del mondo* (1919), testo che prende le distanze da un’assolutizzazione della filosofia in favore appunto di una comunicazione tra visioni del mondo.

## CAPITOLO III

### IL SENSO DELLA PLURALITÀ. PER UN RIPENSAMENTO DEL SENSO COMUNE

#### **3.1 Oltre il *community sense* e il “soggetto estetico”. Un pensiero arendtiano della comunità**

La declinazione di “comune”, che nella teorizzazione arendtiana ricorre in una sostanziale coincidenza con il termine “pubblico”, è la via più efficace per comprendere a pieno il significato dell’espressione *community sense* nell’economia delle lezioni su Kant. Il concetto di “senso di comunità” è probabilmente l’approdo teorico più interessante e rappresenta altresì la modalità più efficace per istruire un radicale ripensamento del *sensus communis*. Nel precedente capitolo si è cercato di mostrare come il concetto kantiano subisca una sorta di fertilizzazione semantica capace di renderlo funzionale al discorso politico di Arendt, soprattutto nella relazione che proprio il politico possiede con la riflessione fenomenologica ed estetica. Si tratta di un uso che, inevitabilmente, pertiene a quello che può essere indicato come un pensiero della comunità in Arendt – anche in questo caso – impossibile da argomentare se non attraverso un passaggio nel suo lessico politico.

È a partire da questa premessa che è possibile cogliere le affinità tra il *sensus communis* della terza Critica e il *community sense* arendtiano. Le due espressioni, infatti, vengono accostate quasi a volerne suggerire la sinonimia o una progressiva chiarificazione, in favore dell’ingresso nell’ambito concettuale della comunità. Questo, in realtà, non viene reso completamente esplicito nello spazio che la *Critica del giudizio* offre al termine *gemeinschaftliche Sinn*, con il quale lo stesso Kant perfeziona la definizione di senso comune. Da parte sua, Arendt trova qui la legittimazione per un uso di questo “senso della comunità” che, tuttavia, avviene con l’obiettivo di rendere la locuzione funzionale ad un nuovo inquadramento semantico. Si tratta di un orizzonte che non può essere realmente compreso se non si mette sufficientemente a fuoco

l'investimento teorico che viene attribuito al significato di *common*, già dalle pagine di *Vita activa*. Qui, come è stato già osservato (cfr. 1.4), la dimensione pubblica dell'essere-in-comune mette in risalto il lato "visivo", per certi versi esposto all'apparizione agli altri (Esposito, 1999, p. 94), in modo che il tema della comunità non sia relativo a ciò che si condivide o si possiede insieme, quanto piuttosto a ciò che reciprocamente può essere visto, in quanto fa la sua apparizione agli altri e con gli altri: fa appunto la sua "comparizione".

In Arendt, infatti, quello di comunità è uno specifico ambito concettuale che non descrive in alcun modo il perimetro di un corpo sociale coeso, fondato su valori comuni e relazioni organicistiche<sup>1</sup>. Piuttosto, si tratta di un pensiero dell'essere-in-comune dentro il quale trovano dimora alcune specificità del lessico arendtiano, in particolare le teorie per il quale l'agire è sempre un agire in comune, e le dinamiche che definiscono lo spazio pubblico sulla scorta di un reciproco apparire. L'avvertenza è richiesta dall'ambiguità che l'espressione arendtiana "senso di comunità" di per sé possiede e che proprio attraverso le *Lectures* smentisce l'idea che la *community* possa rappresentare una delimitazione allo specifico ambito del *sense*. Il rischio è, infatti, che proprio l'uso del genitivo possa agire per restringere da due parti l'ambito di pertinenza della comunità e, con esso, quello del senso. A rendere il percorso più chiaro ci vengono in aiuto le parole con cui Lyotard intende specificare quanto il *sensus* kantiano non sia in alcun modo un patrimonio comune di conoscenze e neppure un piacere "culturale" condiviso (1987, p. 25), escludendo, in questo modo, l'idea di una cronologia e di una progettualità del *sense*.

L'idea di fondo è che il senso non si acquista e non si perde, ma rimane sempre in qualche modo comune e ciò indirizza ad indagare in quali forme il termine prende posizione dentro il lessico (politico) di Arendt. In prima istanza, occorre disinnescare l'equivoco che una lettura facile delle lezioni newyorkesi potrebbe suggerire intorno alla relazione semantica esistente tra *common* e *community*, tra "comune" e "comunità". Infatti, la teorica di Hannover richiama il *sensus communis* come un "attribuito intellettuale extra che ci inserisce in una comunità" (Arendt, 1982, p. 108), senza peraltro fornire delle specificazioni ulteriori. A questo punto, il rischio è quello di

---

<sup>1</sup> Per un inquadramento generale sulla comunità, il rimando è anzitutto agli interpreti classici del tema quali Tonnies, Weber, Durkheim, ma anche agli interpreti del motivo heideggeriano del *Mit-sein* come Nancy, Esposito, Bataille. Un'utile trattazione sinottica tra i molteplici approcci epistemologici è contenuta in Fistetti (2003); oltre alla esaustiva teorizzazione che Roberto Esposito fornisce in *Communitas* (1998), sia in termini filologici, sia in termini filosofici.

localizzare un perimetro (spaziale e culturale) di tale comunità, le cui forme e le cui caratteristiche non vengono rese esplicite, come del resto non viene descritto il passaggio procedurale per mezzo del quale avviene il richiamato “inserimento”.

La questione del linguaggio, con la quale l'autrice rintraccia “l'autentica umanità dell'uomo” (Ibidem), sembra suggerire una lettura del *sensus* kantiano troppo legata ad una pragmatica della comunicazione, che è fuorviante rispetto alle intenzioni della terza Critica e, a ben vedere, distante dagli stessi esiti arendtiani (cfr. 2.2). Tuttavia, l'ancoraggio delle teorie arendtiane all'ambito proprio della comunicazione e dell'interazione linguistica fa in modo che il senso comunitario spalanchi le porte a diverse interpretazioni. Fra queste, la più interessante è la “conclusione troppo facile”<sup>2</sup> sul tema della comunità, che Roberto Esposito individua nel passaggio diretto che le lezioni arendtiane sembrano suggerire tra la comunicabilità trascendentale del giudizio e l'effettiva comunicazione tra i soggetti. Effettivamente, così come è delineato nelle *Lectures*, il rapporto tra la comunità e la comunicabilità del giudizio di gusto mantiene una debolezza di fondo, data dalla nebulosa implicazione del secondo termine rispetto al primo. Un'ambiguità che, forse con eccessiva disinvoltura, segue l'assunto secondo cui, se esiste anche soltanto la potenzialità di una comunicazione, debba esistere una comunità entro cui tale azione possa avvenire. In realtà, come abbiamo avuto modo di appurare nel precedente capitolo, se il rapporto tra comunicabilità e pratica della comunicazione può essere risolto a livello enunciazionale, è qui che potrebbe essere aggirata la separazione tra piano trascendentale e piano empirico (cfr. 2.3) e, insieme, la suggestione di pensare ad una transizione diretta tra comunicazione e comunità di fatto. L'appello che Arendt fa alla “comunicazione diretta” relativa al giudizio riflettente, precisa che essa avviene senza la mediazione di leggi e di concetti<sup>3</sup>, ma non è traducibile nei termini di un passaggio immediato verso la comunità.

È evidente che la questione comunitaria richiede ulteriori specificazioni semantiche, poiché a complicare il quadro c'è il fatto che Arendt, nelle lezioni su Kant, così come in tutto il suo *opus*, non fornisce una definizione compiutamente

---

<sup>2</sup> Questa è l'espressione con la quale Roberto Esposito definisce la via arendtiana al pensiero di Kant sulla comunità, la cui fondazione non sarebbe né semplicemente oggettiva, né esclusivamente soggettiva, ma intersoggettiva (1998, p. 66). Ad Esposito si deve una delle più attente critiche sul tema della comunità in Arendt, resa esplicita in molti testi che rappresentano la fonte ed insieme il contrappunto teorico di molti contenuti di questo lavoro.

<sup>3</sup> Su questo aspetto, anche Luc Ferry esclude che la comunicazione diretta (intersoggettiva) del giudizio estetico si possa tradurre in consenso facile e immediato (cfr. Ferry, 1990, p. 122). Nello specifico del lessico arendtiano, tale aspetto trova conferma dal fatto che la visione comunicativa del potere non è riconducibile ad una dinamica transitiva tra un soggetto e un altro, ma solo in maniera diffusa (cfr. 3.2).

riconoscibile di comunità, obbligando il lettore ad un esercizio di analisi che possa ricostruire un pensiero solo procedendo per opposizioni. In altre parole, è possibile individuare ciò che per Arendt la comunità *non è*, muovendosi ancora nel solco del pensiero kantiano, ma stavolta procedendo per distacco. L'idea di comunità in Arendt, infatti, non sembra potersi conciliare con "il collegamento sistematico dei diversi esseri razionali mediante leggi comuni" che il filosofo di Königsberg descrive nella *Fondazione della metafisica dei costumi*. Nell'articolazione del regno dei fini, infatti, avviene il passaggio procedurale tra intersoggettività e comunità che trasforma il rapportarsi comunicativo-pratico in condivisione di destini (Pirni, 2006, p. 11). In questo modo, lo spazio comunitario è tale da intendersi come la comunità di esseri ragionevoli, realizzabile concretamente se ogni membro della comunità si comportasse come legislatore universale. La validità universale della legge, astratta dai singoli scopi privati, permette di pensare una totalità dei fini in connessione sistematica tra loro e mostra la rilevanza che proprio il tema della legalità assume, in quanto istruisce il rapporto tra la funzione costitutiva e la funzione regolatrice della comunità (cfr. 1.3). Pur riconoscendo l'importante passaggio della doverosità della legge, Esposito ritiene che il kantiano regno dei fini manterrebbe l'idea della comunità dentro la visione del corpo mistico, in nome del quale avviene il ricongiungimento con gli altri (Esposito, 1998, p. 66). È un aspetto che, fa notare il filosofo, è rintracciabile all'interno di quell'orizzonte comunitario che Arendt indaga attraverso la filosofia di Sant'Agostino, nella quale, appunto, la comunanza può avvenire soltanto in nome del divino (Esposito, 1999, pp. 101 ss.). È soltanto sul dato di fatto della fede comune in Cristo che si fonda la *societas* e, dunque, non già su un'esperienza mondana concreta, bensì nell'uguaglianza scaturita dalla morte redentrice del Cristo (cfr. Arendt, 1929).

A questo proposito, la "Critica del giudizio estetico" viene chiamata in causa proprio come forza iniziale di un movimento centrifugo che intende allontanarsi dalla questione dell'oggettiva doverosità della legge universale (cfr. 1.3 e 2.3) e con essa anche dall'idea di un'organizzazione sistematica dei comuni destini. Lontano da questa idea della finalità, la comunità che l'autrice intende dischiudere è una presa di distanza dal pensiero kantiano secondo cui essa è sempre in qualche modo da costruire. Si tratta di un'idea destinale contenuta già nell'*Idee per una storia dal punto di vista cosmopolitico*, così come nell'*Antropologia Pragmatica*, e che appaiono visibili anche nella *Critica del Giudizio*. All'avviso di Leonardo Amoroso, ad esempio, è proprio la declinazione kantiana del "senso comunitario" a rappresentare l'istanza di una comunità

che non è mai già data, ma sempre da darsi<sup>4</sup>. Al contrario, in Arendt avviene il tentativo di delineare un orizzonte comunitario nel tempo presente che sia dato tra noi, senza che ciò comporti la mitopoiesi dell'origine e neppure la visione, per certi versi messianica, della destinazione teleologica. Dentro quel "fattore contingenza", che già rappresenta la cartina di tornasole per individuare la cifra specifica del giudizio riflettente, ora è possibile trovare la misura del pensiero arendtiano sulla comunità, che non è percepibile nei termini di una conquista e allo stesso tempo non può essere ridotto a semplice datità. L'idea di pluralità come dato ontologico fondamentale, infatti, trova nel pensiero arendtiano l'evoluzione in una sorta di "antropologizzazione" della comunità dal quale emerge una riabilitazione della dimensione pratica. In altri termini, se non è possibile riconoscere le azioni e i discorsi come gli elementi che direttamente costruiscono la comunità, è vero tuttavia che essa non è separabile dal loro stesso esercizio e dal loro reciproco rendersi visibili. Già in *Vita activa* la soluzione è espressa nell'impossibilità di separare azione e essere-insieme e ciò non soltanto perché l'azione non è pensabile al di fuori dal mondo comune, bensì perché è proprio l'essere-in-comune che non può essere astratto dalla sua tangibilità nei discorsi e nelle azioni reciproche. Nel tentativo di indagare la condizione umana, è evidente che, all'avviso di Arendt, non esiste un piano dell'essere-in-comune che si possa isolare dal piano politico. Tale considerazione s'introduce al tema comunitario a partire da quel motivo decostruttivo che definisce la soggettività come il risultato di una ri-mediazione, e soprattutto in quella cifra che sottolinea quanto il soggetto non sia pensabile al di fuori del suo stesso compiersi performativo.

Nel discorso estetico interno alla *Critica del giudizio*, la soggettività è una soggettività sempre comunicante e, per certi versi, è già una inter-soggettività. Ad essa fa appello la particolare universalità estetica che, lungi dal darsi come identità immobile e sovra-individuale, risulta invece l'esercizio mai definitivo di questa comunic-azione tra i soggetti. Siamo dentro l'ambito di quella che può essere definita "la comunità estetica di Kant" (Negri, 1957), nella quale la ricerca dell'universalità corrisponde all'affermazione di un giudizio singolare, che non si pronuncia sulla base di categorie determinate, ma si realizza di volta in volta, rivolgendosi verso gli altri uomini. In questo contesto, prosegue Antimo Negri:

---

<sup>4</sup> Amoroso riprende la teorizzazione contenuta nel testo *La comunità Estetica in Kant* (1957) di Antimo Negri. Su posizioni dissimili, ma parallele, va registrato il pensiero di Lyotard che si esprime nei termini di una comunità sempre promessa oltre un orizzonte temporale, dichiarandone così la sua stessa impossibilità.

«È nell'estetica kantiana che è possibile ritrovare l'uomo come soggettività comunicante ed è possibile costruire un umanesimo che possa sfuggire all'assolutizzazioni del valore dell'uomo e delle sue feticizzazioni storicistiche» (1957, p. 20).

L'affermazione di Negri sembra precedere l'intenzione decostruttiva con la quale Arendt si rivolge contro le pretese della metafisica e lo fa proprio a partire dal testo che, a suo avviso, segna un solco profondo dentro il pensiero kantiano. Pensare a partire dagli uomini, al plurale, piuttosto che dall'Uomo, significa ripensare il rapporto individuo-comunità non come un passaggio unilaterale che descrive il secondo termine come la mera sommatoria tra individui. A fronte, infatti, dell'interpretazione per cui la stessa Arendt rafforzerebbe la soggettività in favore di un pensiero comunitario, è vero, al contrario, che il pensiero sulla comunità rappresenta l'occasione di ripensare il soggetto. L'orizzonte comunitario che è ascrivibile all'estetica kantiana diventa quindi un'insostituibile chiave interpretativa per rendere chiaro il pensiero arendtiano sul soggetto, nel quale il singolare è impensabile al di fuori del plurale.

In un'esistenza pensata sempre al plurale come co-esistenza e, soprattutto, nella co-soggettività iscritta al discorso estetico, i concetti di comunità e di intersoggettività sono pensabili sostanzialmente come sinonimi, soprattutto nella registrazione dell'assenza di quel passaggio procedurale che trasforma la reciproca coesistenza in condivisione di destini e di valori. Tale sinonimia – come tutte le sinonimie concettualmente imperfetta – spalanca le porte alla questione del “tra” e arriva alle soglie dell'abisso esistente fra la giustapposizione spaziale e la visione della comunità come totalità organica. Amoroso annota l'ambiguità che il termine “intersoggettività” riverbera parallelamente sulla nozione di soggetto e sul tratto dell' “inter” come suo elemento di congiunzione (Amoroso, 1984, p. 152). Registrarlo sotto forma di un intervallo esistente tra due punti nello spazio, obbliga a rivolgersi ad un modello di individualismo atomizzante, dal quale emerge un soggetto integro, cartesianamente “chiuso”, che a sua volta entra in comunicazione con gli altri soggetti. Il paradigma opposto suggerisce, invece, una comunità come soggetto collettivo esito di un rapporto “organico” tra i suoi componenti e la sua struttura unitaria. Sarebbe questa, sempre all'avviso di Amoroso, la prospettiva contenuta nella *Critica del giudizio* e in particolare nell'apertura della mentalità che è iscritta nella seconda massima del *sensus communis* (Ivi, p. 153). Si tratta di una prospettiva, già presente nelle conclusioni di

Antimo Negri, che osserva il terzo lavoro critico di Kant alla luce del “tema dell’organizzazione” nel rapporto tra la pluralità e l’uno (cfr. 1957, p. 31), alla quale rimanda a sua volta la nucleare relazione tra il particolare e l’universale.

Nelle indicazioni arendtiane è proprio il rapporto tra particolare e universale – insieme al rapporto tra individuo e comunità – ad essere riletto come un sostanziale sbarramento. Al contrario dell’indicazione di Amoroso, infatti, rimane altrettanto preclusa la strada verso una intersoggettività organica, pensata – per rimanere alla metafora anatomica – come entità corporale che unifica e presiede i differenti organi, come entità sovra-soggettiva che sia esistente al di là e al di sopra dei suoi stessi soggetti. La questione è problematizzata da Roberto Esposito nei termini di una “sovrapposizione umanista” tra intersoggettività e comunità, nella quale il secondo termine:

«Equivarrebbe, in questo caso, alla moltiplicazione della soggettività per un numero indeterminato di individui così come l’individuo costituirebbe un frammento della comunità che aspetto solo di entrare in rapporto con gli altri per realizzarsi interamente». (1998, p. 67).

L’obiettivo polemico è la “colpa” di Arendt di mantenere intatto quel pensiero umanista che lei stessa riconosce come il *vulnus* di quelle filosofie che nella modernità hanno fortificato l’unificazione del soggetto. Si tratta di un’annotazione che parallelamente muove anche Lyotard, il quale si esprime nei termini di una “sopravvivenza” del soggetto, che rimarrebbe integro nel pensiero arendtiano, soprattutto dentro l’assenso acritico dato alla vocazione innovativa dell’umanità (Lyotard, 1991, p. 74). Per il filosofo francese, dentro il concetto di natalità avverrebbe la salvaguardia del soggetto, anche dalla sua stessa condizione di finitudine, che Arendt sembra eludere: “sebbene dobbiamo morire, non siamo nati per morire, ma per incominciare” scrive infatti in *Vita activa* (1958, p. 246). Si tratta di una considerazione che, ancora all’avviso di Esposito, partecipa all’idea di un soggetto, nato, individuale, indiviso (Esposito, 1998, p. 67) e che riduce, altresì, la questione dell’*infra* a semplice elemento moltiplicatore della soggettività, rendendo già certa la localizzazione del “tra” dei soggetti. In secondo luogo, Arendt si sbarazzerebbe in modo semplicistico di quella semantica della legge – il *munus* – che rappresenta il carattere non-soggettivo (soggettivazione attiva) della comunità. Una via interpretativa, quest’ultima, che Esposito ritraccia nell’originario riferimento alla *communio* (cum-munus)

evidentemente preferito al legame che il concetto di comunità istruisce con il *commercium*, inteso come scambio e azione reciproca<sup>5</sup>. Quest'ultimo richiamo appare maggiormente compatibile con l'orizzonte comunitario arendtiano nel quale rientra anche il carattere non-finalistico che viene attribuito all'azione e che può essere trasferito alla questione della comunità sotto forma di istanza inoperosa, come meccanica dell'agire-in-comune che non comporta la "produzione" della comunità. In secondo luogo, è sempre la reciprocità dell'agire che Arendt registra come elemento essenziale della scomposizione del soggetto e, dunque, in direzione opposta alla sua fortificazione metafisica.

La pluralità arendtiana si presenta così scivolosa da sfuggire all'idea della moltiplicazione dei soggetti, perché non esiste un interesse per il "prodotto", dentro il quale non venga misurato lo specifico valore dell'unicità. Quest'ultimo, cifra essenziale che è iscritta all'idea stessa di natalità, non si oppone alla decostruzione del soggetto, ma anzi può essere considerata un passaggio funzionale al suo stesso procedimento. La specificità del soggetto (estetico) che Arendt rimodella sulla scorta del giudicante riflettente – compatibile perfettamente con la sua visione antropologica – rende decisamente poroso e permeabile il confine tra il dentro e il fuori. Bonnie Honig ne ha colto il *pendant* rispetto alla nietzschiana "molteplicità interiore", che rivede il soggetto sulla base di una pluralità intesa come ineliminabile caratteristica di noi stessi (1999, pp. 195-196). Il pensiero arendtiano del "Chi" si trova in perfetta continuità rispetto a tale considerazione, in favore di un processo che spoglia il soggetto del suo essenzialismo, per ricostruire una sorta di nuova ontologia che è insieme performativa e prospettica. Essendo, infatti, legata all'azione, quanto allo sguardo valutativo degli altri, partecipa alla continua rinegoziazione tra interno e esterno e dunque rende meno chiaro ciò che può essere considerato il fuori-dal-soggetto. In questo quadro, se è vero che Arendt ricorre al giudizio (estetico) per fedeltà alla pluralità (Esposito, 1988, p. 116), ciò avviene perché nella sua formulazione interviene quella mentalità allargata che si apre al suo fuori, permettendo l'ipotesi di pensare alla stessa soggettività come ampliata attraverso il suo stesso fuori comunicante.

---

<sup>5</sup> La divisione del concetto di *Gemeinschaft* in "communio" e "commercium" è contenuta nella *Critica della ragione pura*, nel quale il secondo termine è suggerito come reciprocità dinamica tra le parti (cfr. Kant, 1780, pp. 181-182). Nel paragrafo 62 della *Metafisica dei Costumi*, i due termini compaiono per specificare che il carattere della comunanza del suolo non è definibile come possesso giuridico del suolo, ma come situazione di possibile scambio fisico e reciproco (*commercium*). Si tratta di una osservazione pertinente al fatto che il tema comunitario in Kant è relativo al legame tra persone reali (Rigobello, 1989, p. 45), ed è quindi impossibile separare la questione del *munus* rispetto alle interazioni reali configurate dalla legge (cfr. Villacañas, 2009).

In un consapevole gioco di parole si potrebbe dire che dentro il tema dell'estetico viene ad insinuarsi un'istanza "estatica", che nella fattispecie assolve al ruolo di descrivere l'esperienza comunitaria/comunicativa anzitutto come una via d'uscita (fortemente antimetafisica) rispetto alla soggettività. Quando ancora Roberto Esposito definisce il soggetto estetico attraverso l'efficace formula del "Noi-Altri", opportunamente posta a specificazione o correttivo rispetto all'identificazione plurale e inclusiva del Noi, perviene al nodo centrale che Arendt tenta di sciogliere dentro la riflessione estetica kantiana. Infatti, esso descrive una costitutiva apertura al rapporto con gli altri (Esposito, 1998, p. 66) che è la stessa condizione preliminare del giudizio estetico, nel quale viene esercitato il "pensare largo" che permette di assumere la prospettiva di chiunque altro. Se già in Amoroso avviene la registrazione di un passaggio dall'Io al Noi che la *Critica del Giudizio* compierebbe rispetto all'ambito etico e teoretico (cfr. 1984, p. 153), l'indicazione di Esposito, pur mantenendo intatta l'idea di un soggetto sempre al plurale, si affranca dall'identificazione di questo stesso soggetto con il Noi che manterrebbe intatto un dispositivo di esclusione. Non si tratta neppure di un Noi-Tutti che riproduce dentro l'idea di umanità il tentativo di comprendere la condizione umana nella totalità e di conseguenza annullare quelle che Jean-Luc Nancy definisce le "occorrenze discrete" (Nancy, 1996, tr. it. 2001, p. 9). Più efficace, invece, risulta l'immagine di un varco sempre aperto, lasciato nei confronti dell'alterità originaria, che il giudizio estetico iscrive alla sua stessa formulazione. Originaria – è opportuno ribadire il concetto già espresso nel corso del presente lavoro – poiché gli altri sono parte integrante del con-essere, che presiede alla facoltà del giudicare esteticamente, autonoma in quanto non è riducibile ad esito dell'accordo tra diversi giudizi empirici.

Questo è l'antidoto ad una visione comunitaria fusionale che ha come obiettivo il disegno di un orizzonte unitario (che può assumere indistintamente le forme di classe, popolo, comunità, nazione). Una soluzione quest'ultima che ripropone la mitopoiesi del Noi, delineando il perimetro che decreta ciò che sta fuori e ciò che sta dentro, con tutte le degenerazioni politiche che un tale modello può comportare. Fra tutte, il riferimento è soprattutto alla proposta di un'idea di comunità come corpo politico dentro il quale avviene l'indicazione di valori, destini, significati che rappresentano la base mitica (anche nelle forme di un integralismo identitario) di un modello di convivenza. La cifra dell'appartenenza (o meglio co-appartenenza), che trova forma dentro il vocabolario arendtiano (cfr. 2002, p.31), deve essere, quindi, ricevuta nel suo significato di

“comune-prendere-parte”, nel quale appunto il concetto di partecipazione/partizione vuole mantenere il senso di un prendere una posizione, senza che ciò comporti il confluire dentro ad un patrimonio identitario e valoriale unico, che possa giustificare appunto la storicizzazione di un Noi come corpo soggettivo.

L'applicazione storico-empirica di un pensiero comunitario di Arendt ha riscontrato il favore di quella ricezione che ha stirato i contenuti delle *Lectures* in direzione di un progetto di de-trascendentalizzazione proprio del concetto di comune. È una linea interpretativa che è stata aperta dallo stesso curatore delle lezioni Ronald Beiner, il quale, a sua volta, ha individuato in esse la descrizione di un'ipotesi di appartenenza comunitaria di tipo concentrico, estendibile dal suo livello minimale, fino all'appartenenza all'umanità nel suo complesso e che sembra suggerire l'esistenza di più o meno piccole comunità espandibili alle quali ognuno prende parte (Beiner, 1999). Uno schema, questo, che non rappresenta efficacemente il pensiero arendtiano, in quanto si ritroverebbe stretto, per un verso da un'idea di umanità integrale che non trova luogo (Arendt preferisce ricorrere alla categoria semantica di “uomini al plurale”) e, per altro verso dal suggerimento di piccole comunità particolari, idea dalla quale la teorica tedesca si affranca in modo risoluto, come lo stesso Beiner riporta in un testo dedicato alla critica arendtiana ai nazionalismi (Beiner, 2000). Tale critica si dispone attraverso la decostruzione del concetto di Stato-nazione che contiene in sé la pretesa di rappresentare tutto il popolo anche come entità storica e culturale, radicata in un territorio (cfr. Arendt, 1951, pp. 319 ss.). E' un'idea che incorpora dentro il concetto del politico quel mito dell'*ethos* e del suolo, che la stessa teorica aveva criticato nelle corrispondenze con Jaspers, relativamente alla riproposizione della weberiana questione sull'essenza tedesca<sup>6</sup>. In questo modo, contribuisce altresì ad accrescere ulteriormente la distanza rispetto all'Heidegger “politico”, che ha cercato di storicizzare il destino comune dell'esserci-nel-mondo dentro una comunità particolare, mostrando il suo personale disorientamento nell'ambito delle faccende umane<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> In occasione della pubblicazione di Jaspers del libro *Max Weber. Deutsches Wesen in politischen Denken, im Forschen und Philosophieren* (1932), Arendt non nasconde il proprio disappunto nei confronti di quel riferimento alla *deutsches Wesen*, “essenza tedesca”, troppo ridondante in un periodo in cui in Germania forti sentimenti nazionalistici stanno prendendo piede (Arendt-Jaspers, 1985, pp. 34-35). Sul tema della identificazioni nazionalistiche, oltre al succitato capitolo VIII di *Le origini del totalitarismo*, si veda anche *Vita activa* nel quale il tema del “sangue e del suolo” come regolatore delle relazioni, sia uscito dall'ambito familiare per entrare in quello dell'identificazione nazionale (Arendt, 1958, p. 189).

<sup>7</sup> L'aggettivo “politico”, in questo caso, assume un punto di vista arendtiano sul maestro. Nel discorso commemorativo per l'ottantesimo compleanno di Heidegger, Arendt annota criticamente la sua “tentazione di cambiare dimora e di intervenire nel mondo delle faccende umane” (Arendt-Heidegger, 1998, tr. it. 2001, p. 147). Il riferimento è alla vicenda storica che ha avvicinato il filosofo al Nazismo, ma

In secondo luogo, Arendt procede a riposizionare i concetti di *ethos* e di *mores*, radici etimologiche di categorie filosofiche importanti come etica e morale, dentro il loro originario riferimento ai costumi e alle consuetudini che un popolo mette in atto e può anche volontariamente cambiare. Tuttavia, l'obiettivo che esso vuole conseguire è un loro ridimensionamento all'interno del discorso politico, che procede da un lato a difendere l'autonomia del politico rispetto all'ambito etico-morale, e dall'altra parte – sempre in nome del politico – salvaguardare l'essere-in-comune dalla sua riduzione alla semantica dell'*ethos* condiviso. Una puntualizzazione, quest'ultima, che si rivela utile a mostrare l'inconciliabilità del pensiero comunitario di Arendt rispetto a quelle prospettive filosofico-politiche che gravitano attorno al pensiero dei *communitarians*, i quali rivendicano l'idea di una comunità etica, costitutiva, e tenuta insieme proprio da un patrimonio culturale e tradizionale condiviso, tanto da definire la stessa identità degli individui<sup>8</sup>.

Seguire questa linea teorica, infatti, farebbe tornare dalla finestra quell'istanza dell'*ethos* forte e unificante che, proprio in nome dell'estetico, Arendt decide di mettere alla porta. Se ha ragione Jacques Rancière nel definire la comunità etica come una comunità costituita da un solo popolo, dal quale rimane sempre fuori un'alterità residuale (2004, tr. it. 2009, pp. 107 ss.), la svolta “est-etica” si pronuncia in nome di questa apertura all'alterità. Il tipo di comunanza sensibile costruita dal giudizio estetico kantiano corrisponde all'atto del presumere e dell'includere chi non c'è. In particolare, nel movimento che permette di considerare il punto di vista degli altri è iscritto uno sforzo visitante che è sì apertura verso gli altri, ma è allo stesso tempo il mantenimento, anzi la moltiplicazione smisurata di questa alterità che, come sostenuto ancora dal filosofo francese, è “infinita alterità dell'altro” (Rancière, 1995, p. 145). È una formula che si presta efficacemente alla chiarificazione dell'orizzonte plurale e comunitario di Arendt, nel quale l'intera teorizzazione del “Chi” è basata sull'esercizio plurale delle

---

più in generale vi è un riferimento agli esiti politici relativi all'idea di “comunità di destino” (Heidegger, 1976, p. 551) che acquisterà i tratti mitopoietici di “una vera comunità tedesca”. Su questo punto si vedano anche: Esposito (1998; 2011).

<sup>8</sup> Non è raro trovare l'avvicinamento di Arendt ai comunitaristi, rintracciabile nell'importanza che l'idea di azione in-comune ricopre nella formulazione del sé, in posizione antitetica rispetto al soggetto “vuoto” attribuito al liberalismo. Rimane, tuttavia, l'enorme ostacolo di una “devozione” nei confronti delle comunità particolari (Forti, 2006, p. 31) che Arendt non condivide, almeno in quel tratto che utilizza proprio la cifra dell'*ethos* condiviso come cemento per fortificare identità collettive e che concepisce la politica come modalità di integrazione intorno al concetto di bene comune (Passerin d'Entreves, 1994, p. 1). Per un inquadramento generale delle posizioni comunitariste (in opposizione al liberalismo) si veda l'introduzione di Alessandro Ferrara all'antologia *Comunitarismo e liberalismo* (Ferrara, 1992).

proprie facoltà, senza che ciò comporti un cedimento all'alterità (Dal Lago, 1987, p. 47), né il tentativo di ridimensionamento della distanza.

Sulla base di queste considerazioni, diventa possibile istruire una rilettura dell'arendtiano "senso della comunità" che apra a dismisura il proprio perimetro, impedendo il rischio che tale senso possa chiudersi nel particolarismo di comunità culturali e identitarie più o meno piccole. Del resto, non è rintracciabile in Arendt un'idea di comunità intesa come soggetto collettivo che si riconosce nel corpo unico sulla base di processi d'identificazione o comuni sentimenti d'appartenenza. Quello di Arendt, piuttosto, può essere considerato nei termini di un "senso della pluralità" che invita a pensare all'essere-in-comune e all'agire-in-comune soltanto come esercizio plurale delle proprie facoltà. Non è l'idea di una connessione, anche soltanto occasionale, tra i soggetti su alcune dinamiche o istanze particolari, neppure nei termini di quella comunanza sensibile (comune sentire) che talvolta può essere individuata dentro la declinazione puramente "sensibile" di senso comune. Si tratta, semmai, di comprendere il delicato passaggio del pensiero arendtiano per il quale l'azione è percepita come impossibile al di fuori dello spazio pubblico e per il quale sarebbe altresì indecifrabile il "Chi". Ecco dunque, il *plurality sense* arendtiano (ci sia consentita questa forzatura lessicale), coincidente con il motivo per cui ogni esistenza è sempre un'esistenza al plurale. Si tratta di una formula che può definire il tema comunitario solo a condizione di tenere ben presenti alcune categorie di comprensione. Quando Arendt sostiene che nel giudicare le cose del mondo, gli uomini costruiscono un patrimonio comune che trascende la cosa giudicata (Arendt, 1961, p. 286), tale patrimonio corrisponde a quell'attività relazionale che è iscritta alla formulazione del giudizio riflettente e non agli eventuali contenuti che tale attività può determinare e sul quale è possibile convenire. Come già mostrato nel precedente capitolo (cfr. 2.3), il riferimento alla comunicazione che avviene dentro il lessico arendtiano introduce ad una sorta di versione "sottile", *thin*, del senso comune (Buckler, 2011, p. 129), che si concentra sullo sforzo di comunicabilità, piuttosto che sulla trasmissione di giudizi nelle more di un loro reale condivisione.

Si tratta di un aspetto che è necessario ribadire, poiché Arendt sembra collocarsi lungo quel filo rosso che lega nichilismo e comunità (Esposito, 1998), sulla base dell'identificazione comunitaria dentro il paradigma del "niente-in-comune". Non c'è nulla che accomuna, neppure quel "senso" che, proprio nel suo legame sintagmatico con il "comune", si presta ad una rappresentazione come esito di una deliberazione o di un

sentimento condiviso. Null'altro che il tratto della relazione, nella quale piuttosto che suggerire l'idea del mettere-insieme, ad essere rappresentato è il momento della partizione, e dunque della con-divisione, intesa, per l'appunto, come il mantenimento di uno scarto e di una distanza che non può essere colmata in alcun modo. È questa l'idea di pluralità arendtiana contenuta già in *Vita activa* e che rappresenta il metro interpretativo per definire "gli uomini" protagonisti della terza critica. L'indicazione ritorna nelle *Lectures*, dove la rilettura dell'estetica kantiana avviene all'insegna della distanza, piuttosto che dell'approssimazione. Anche in questo caso, infatti, la comunicabilità del giudizio estetico puro sembra istruire una partizione dove l'unità non è mai raggiunta e dove la cifra del *cum* (tratto della relazione) mantiene inalterata la distanza. L'obiettivo è quello di mostrare quel tratto inter-azionale che, allo stesso tempo, divide e unisce tra loro gli uomini, nel solco di una politicità che eccede (senza escluderla) una riflessione che potremmo definire di carattere ontologico (con tutta la prudenza che è richiesta nel ricorso arendtiano a tale categoria). D'altra parte, è proprio il mantenimento di questo tratto distintivo e unificante ad essere l'elemento attraverso cui l'idea di comunità non comporta, in alcun modo, forme di costruzione identitaria, supportate da un accomunante senso di appartenenza. L'intera visione antropologica arendtiana parte dall'assunto che la coesistenza non comporta necessariamente la coincidenza (Enegrén, 1984, tr. it. 1987, p. 136) e lavora in favore di una divaricazione tra i due concetti, attraverso la definizione di una condizione umana, che pur essendo sempre plurale, mantiene intatte le diversità molteplici.

È quello che Nancy descrive nei termini del "puro tra" dell'essere, nel quale l'incomune non è attributo aggiuntivo, bensì la stessa costituzione dell'essere pensata sempre come coesistenza<sup>9</sup>. Così, continua il filosofo francese, con parole che potrebbero essere attribuite anche ad Arendt senza paure di sostanziali confutazioni:

«La posta in gioco è ormai di non pensare più né a partire dall'uomo, né a partire dall'altro, né a partire dal loro insieme, [...], ma di pensare assolutamente e senza riserve a partire dal con» (Nancy, 1996, p. 50).

---

<sup>9</sup> Tutt'altro che implicito è il richiamo di Nancy nei confronti del tentativo arendtiano di destituire l'essere metafisico in favore della singolarità-plurale (Forti, 2006, p. XIII) e del concetto di spazio pubblico, del quale è possibile cogliere il suo carattere "inoperoso". Il filosofo francese fa riferimento alla dimensione dialogica della comunicazione politica del linguaggio in Arendt per accedere direttamente alla questione politico-ontologica, al di là del vaglio ermeneutico e del logocentrismo habermasiano (Nancy, 1982, tr. it. 1993, p. 96. Ma su questo tema si veda anche: Cavarero, 2003, pp. 209 ss.).

L'essere singolare-plurale indicato da Nancy dialoga proficuamente con la descrizione arendtiana del "Chi", dentro cui si perde quell'essenzialità ontologica e identitaria, che, a sua volta, rappresenta l'ostacolo maggiore ad ogni possibilità fusionale. È dentro il "Chi" che è possibile rintracciare la soluzione del pensiero comunitario di Arendt. La sua radicalità è registrabile proprio intorno al modo di cui viene ripensato il soggetto nella sua dimensione pubblica, elemento che "ne esclude una formulazione sostanzialistica" (Esposito, 1999, p. 95). La distinzione arendtiana che innesca la decostruzione del soggetto non può essere pensata al di fuori del "tra", fuori cioè da quello spazio di apparizione reciproca – di "com-parizione" lo chiamerà ancora Nancy (1996, p. 87), con un termine che insiste sul *cum* per indicare la disposizione nello spazio che in Arendt, tuttavia, possiede una maggiore caratterizzazione fenomenologica rispetto al filosofo francese. Rimane il fatto che nell'*in-between* va registrata la cifra decisiva per la definizione sempre relazionale del Chi. Vista così la critica arendtiana si presenta come l'esatto rovescio della soggettività sostanziale e con essa anche di una visione organica della comunità. Cioè, nel pubblico spazio di apparizione non avviene la moltiplicazione del soggetto indiviso – che resta un contrappunto polemico dell'intera concezione antropologica di Arendt – quanto piuttosto avviene una vera e propria partizione che si realizza ogni volta che, in quello stesso spazio, azioni e discorsi reciprocamente si attualizzano e si espongono. Così, questo spazio dell'*infra* piuttosto che presentare un paradigma comunitario in cui diversi soggetti si incontrano, si sommano e co-possiedono qualcosa, prende le forme di un "dividendo" che compartisce il soggetto dentro una dimensione narrativa e performativa che inevitabilmente si dà alla pluralità dei punti di vista e dei giudizi. Anticipando qui alcuni dei contenuti dei prossimi paragrafi, il processo decostruttivo avviene sul doppio piano dell'estetico e del politico che rappresenta il terreno teorico per la comprensione del concetto di "pubblico" in Arendt. Un concetto che mette in risalto la cifra "spettacolare" dell'essere-in-comune, segnato cioè dalla reciproca apparenza e dalla reciproca esibizione. La sostanziale sinonimia che lo "spazio pubblico" condivide con il concetto di "spazio dell'apparenza", non soltanto mette in risalto la cifra dell'estetico, ma in secondo luogo partecipa all'idea di una pluralità come "spazio vuoto" (Rametta, 1988) che espone semplicemente se stessa come continuo processo relazionale.

Rispetto a ciò che la teorica tedesca ha da dire sul tema della comunità, resta la possibilità di teorizzare un modello di "comunità delle eccezioni" (Collin, 2006, p. 87) o

“comunità delle singolarità” (Giusti, 1999) che non rinuncia, ma anzi si attiene alla unicità all’ecceità dei differenti “Chi”. In modo particolare il concetto utilizzato da Roberto Giusti offre la rappresentazione probabilmente più fedele del pensiero arendtiano sulla pluralità. Egli, in primo luogo, definisce in negativo il concetto di pluralità, al fine di escludere ogni possibilità di sovrapposizione sia con l’intersoggettività intesa come relazione tra soggetti finiti, sia con un modello comunitario organico (Ivi, p. 58). Raggiunge poi un motivo concettuale per cui la comunità è una pluralità non di individui, ma di singoli, secondo quell’accezione agambeniana per il quale ogni singolarità è sempre termine al singolare di una pluralità (Ivi, p. 86). È in questo quadro che trova un’ulteriore chiarezza il passaggio delle *Lectures* in cui avverte, dentro la prima parte della *Critica del giudizio*, una definizione dell’uomo che è sempre la declinazione al singolare di “uomini”, dipendenti dagli altri, essenzialmente plurali (Arendt, 1982, p. 45). Qui va colto il senso della comunità di Hannah Arendt.

### **3.2 Dalla comunità alla *polis*. Ripensare alcune categorie politiche**

Il tema comunitario in Arendt non è dunque isolabile dalla sua riflessione intorno all’ambito del politico, che subisce una complessiva riformulazione, sollecitata dal processo decostruttivo implicito alle continue ri-mediazioni del “Chi”. È possibile registrare, così, la presenza di una doppia istanza che rende incomprensibile, fuori dal politico, qualsiasi riflessione arendtiana sul soggetto, la cui definizione, a sua volta, permette ad Arendt di rimettere in discussione proprio le categorie del politico. Nella sua particolare antropologia non è possibile isolare un “Chi politico” che ritagli una specifica autonomia rispetto, ad esempio, ad un “Chi” della morale o dell’etica, poiché nell’esposizione dentro lo spazio pubblico, esso è già pensato politicamente. Detto in altri termini, in Arendt c’è una *humanitas* politica, nella quale l’aggettivo è parte stessa del sostantivo. L’idea di umanità che ne deriva si fa spazio tra le diverse etichette attribuibili, per mostrarsi come il risultato dello svuotamento di qualsiasi visione essenzialistica dell’uomo, a partire dall’idea dello *zoon politikon*, dell’uomo basicamente politico. In parallelo, avviene il distacco da un’idea di umanità, intesa come corpo unico, soggetto all’astuzia teleologica della natura: e così il processo decostruttivo – anti-metafisico – percorre contemporaneamente due strade e si affranca,

per un verso, da un'idea unitaria di Uomo (con la maiuscola) e, per altro verso, rifiuta un accorpamento organico contenuto dentro l'idea di "genere umano". Probabilmente, in questa decostruzione Arendt non si spinge là dove Esposito e Lyotard avrebbe voluto che arrivasse (cfr. 3.1) – eppure l'intenzione teorica di pensare all'essere umano sempre al plurale e sempre all'interno all'ambito politico, innesca un radicale ripensamento dell'ontologia. Se in Arendt è contenuta la registrazione di un pensare e di un agire che avvengono sempre politicamente (Boella, 1996), non è possibile fornire una definizione dell'uomo che non sia già una definizione degli uomini al plurale. Con altre parole, l'uomo è sempre iscritto all'interno di una fisionomia ontologico-politica, irriducibile alla mera sommatoria delle interazioni sociali e nella quale, appunto, l'essere-in-comune non è separabile dalla meccanica dell'agire.

Dal pensiero arendtiano, più di ogni altra, proviene l'indicazione che è soltanto a partire dal politico che è possibile pensare il soggetto – o meglio sarebbe dire che è possibile pensare il "Chi" – poiché è soltanto nell'agire-in-comune che avviene la sua rivelazione, altrimenti oscurata nello spazio privato. È in questo ambito del privato che il "Che Cosa" si chiude nei confronti di una compiuta decostruzione del soggetto nelle forme di residuo, mantenendo dormiente un appiglio alla natura che resiste al completamento del proprio progetto. Tuttavia, è proprio attraverso questa separazione che la soggettività viene spiegata sul doppio livello dell'agire e dell'esporsi. Ad esso si oppone un "Che cosa" che rimane infantile, nel senso originario del termine che esprime l'incapacità di dire qualcosa, di dire qualcosa di sé e permettere comunicazione e conoscenza. Il deficit rappresenta il motivo fondamentale per cui il "privato" di Arendt si richiude in sé stesso, a meno di non riemergere sotto forma di azione-in-comune, sotto forma di politico.

Nel punto più estremo della propria teorizzazione, Arendt sembra sostenere che il luogo in cui tale conoscenza possa avvenire è dentro l'ambito del politico. In questo senso, ha ragione Esposito nell'avvertire da parte di Arendt la sovrapposizione tra il concetto di *polis* e il concetto di *communitas* (Esposito, 1999, pp. 94 ss.), nella quale l'orizzonte comunitario si chiude dentro il cerchio del politico. Si verifica, anzi, un rovesciamento delle parti, nel quale tutti gli elementi che nella *communitas* partecipano a rinegoziare i limiti del soggetto, vengono trasferiti dentro l'ambito della *polis*. Tale ambito è il metodo che identifica l'essere-in-comune nella sua dimensione pubblica e che utilizza l'accezione greca proprio perché essa descrive lo spazio (de-territorializzato) di questa dimensione. In tal senso, il richiamo alla *polis* non contiene in

alcun modo l'ipotesi di una sua attualizzazione contemporanea come d'altra parte non riabilita alcun modello normativo o amministrativo. L'antica città greca è, al contrario, un modello critico-ermeneutico in grado di istruire la visione arendtiana del politico, coincidente con l'esercizio dell'azione e del discorso in quello spazio della reciproca apparizione. Non c'è una *res* da condividere o mettere in comune e ciò neppure nel senso di una sintesi che possa essere raggiunta tra le diverse posizioni e i diversi punti di vista, poiché è proprio l'elemento della poliedricità e della relazione che viene mantenuto e che è più adatto a descrivere un momento della distinzione che non della comunanza<sup>10</sup>. In altre parole, l'aspetto che Arendt vuole sottolineare nel suo richiamo è il fatto che nella *polis* avviene la possibilità di mostrare la propria unicità attraverso l'azione. È all'istanza agonale che mette in scena questa eccellenza che corrisponde il momento dell'uguaglianza tra gli uomini, espressa appunto nei termini di una isonomia e cioè di una uguaglianza politica, che non è data naturale, ma è iscritta dentro il perimetro della *polis*. Su questo, l'autrice di *Vita activa* appare sempre fedele a se stessa: la distinzione e l'uguaglianza sono le due facce di una stessa medaglia, che si danno solo nella pluralità, solo nello spazio pubblico.

Nello sguardo sulla *polis*, il focus non è Atene, ma sono gli ateniesi e il passo che permette loro di uscire dall'ambito privato dell'*oikos* per accedere allo spazio pubblico. È questo, per certi versi, il perimetro della città, la soglia che mostra il discrimine tra ciò che le sta dentro e ciò che sta fuori. In tal senso, il concetto di politico si sviluppa per opposizione alla concezione del sociale come estensione dello spazio domestico, che Arendt definisce “vita in comune naturale” (1958, p. 19). La teorica riprende dall'accezione greca il netto contrasto tra il “meramente sociale”, il cui tratto distintivo è la convivenza per soddisfare bisogni e necessità, e il dominio delle attività della comunità politica. Nel mondo moderno, la distinzione tra sfera sociale e sfera politica si è notevolmente ridotta. Al movimento per cui “i due domini confluiscono costantemente l'uno nell'altro” (Ivi, p. 25), fa riferimento anche l'articolazione con cui il testo di *Sulla Rivoluzione* rivolge la propria analisi comparativa tra le Rivoluzioni francese e americana, mostrando chiaramente un positivo giudizio all'esperienza d'oltreoceano in cui la questione sociale è assente dalla scena (Arendt, 1963b, 71)<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Anche nelle specificazioni concettuali di Esposito (1999), se la differenza tra *communitas* e *res publica* appare chiara dalla “assoluta inadeguatezza del sostantivo” (*res*), rispetto alla *polis*, rimane ingabbiata sia nelle speculazioni tra ipse e alter, sia dentro l'articolazione del *munus*.

<sup>11</sup> Ad uso di esemplificazione è possibile indicare le parole con cui Michael Hardt e Toni Negri in *Moltitudine* espongono la critica alla netta distinzione che Arendt fa tra pubblico e privato, nel solco di

Si tratta di una considerazione – centrale nel pensiero arendtiano – che ha mosso da più parti critiche notevoli, anche da quegli ambiti della teoria politica e del pensiero femminista che, su molti altri aspetti, hanno colto proficuamente spunti di riflessione dalla pensatrice tedesca<sup>12</sup>. Sul calco di questa dicotomia corrisponde, in modo rispettoso, quella tra pubblico e privato, la cui opposizione esibisce un rigore classificatorio che ha forse il limite di impedire la trasformazione della condizione sociale in presa di coscienza politica. Si profila il paradosso per il quale, piuttosto che salvaguardarne l'autonomia, questo disegno teorico complica la descrizione di uno specifico concetto di politico, che è stato depauperato di tutta una serie di fattori infrastrutturali e simbolici (la condizione economica, le dinamiche del lavoro, gli stessi processi di soggettivazione), che non possono essere completamente omessi dall'ambito del politico. Il motivo centrale di un pensiero di questa specie è probabilmente da ricercare nella considerazione che Arendt pone a premessa di ogni discorso sul politico secondo cui esso è una preoccupazione per il mondo e non è una preoccupazione per se stessi. Pertanto, non si tratta di sottovalutare i condizionamenti socio-economici che inevitabilmente intervengono nelle relazioni, ma si tratta di riconoscere l'essenza del politico dentro la salvaguardia dello spazio (degli accordi e dei disaccordi) esistente tra gli uomini e nel quale si esercita il coraggio di mostrare pubblicamente (anche ciò che tradizionalmente viene considerato come appartenente all'ambito del privato).

Da questo punto di vista, la strada che Arendt sembra suggerire è quella di un ribaltamento della questione, in cui piuttosto che circoscrivere o isolare un momento specifico del politico, si descrive il processo di politicizzazione dell'ambito sociale (coerentemente con il tentativo di ri-politicizzare l'estetico che è leggibile nel progetto di rinnovamento del senso comune). È questa la sfida che Arendt gioca nelle pagine di *La vita della mente*, nelle quali la politicizzazione dell'essere-in-comune passa attraverso “una critica all'impoliticità costitutiva della filosofia occidentale” (Dal Lago, 1987, p. 13). Qui, infatti, la posta in palio trascende il tentativo di trovare una soluzione

---

isolare un concetto del politico sia dall'ambito sociale sia dall'ambito economico: “questa distinzione non regge sia per le rivoluzioni del XVIII secolo, sia - e a maggior ragione - per lo sviluppo della modernità: le pressioni dei fattori economici, sociali e politici sono articolate in ogni configurazione rivoluzionaria” (Hardt, Negri, 2004, p. 105).

<sup>12</sup> Al “pensiero femminista” si devono alcune tra le più originali ricezioni del pensiero arendtiano, soprattutto in relazione alla prospettiva anti-essenzialista aperta dall'articolazione del “Chi”. Si vedano a questo proposito i saggi di Bonnie Honig (1993), Adriana Cavarero (1990), Olivia Guaraldo (2013), solo per citarne alcune delle opere più direttamente incentrate su Arendt. Tuttavia, è proprio da queste prospettive che si muove la critica nei confronti della separazione tra pubblico e privato, in nome di una politicizzazione delle scelte personali.

alla tensione tra la politica e la filosofia, (tra il senso comune e la filosofia). Su tale aspetto, Gaetano Rametta ribadisce l'idea per cui Arendt fa rientrare nell'ambito del politico ciò che la tradizione ha sempre considerato come impolitico (cfr. 1988), sebbene, in questo caso, proprio il concetto di impolitico sembra essere ancora “vuoto” delle categorie che riceverà da Roberto Esposito.

Anche Arendt utilizza il termine “impolitica” in una sostanziale sinonimia rispetto al concetto di “apoliticità” e, dunque, in opposizione al concetto di politico, fino a tradirne addirittura un certo disprezzo nel ricorso all'aggettivo per qualificare le forme più o meno dispotiche del dominio. È infatti tra le pagine di *Che cos'è la politica?* che “il carattere intrinsecamente impolitico, nel senso più assoluto del termine” coincide con “l'eliminazione degli uomini come soggetti attivi” (Arendt, 1993, p. 11). Eppure, la questione lessicale ci deve spingere oltre l'uso dei prefissi per restituirci quella che è la declinazione che il “politico” ricopre nell'intero arco della teorizzazione arendtiana. Si tratta di una specificazione che ha un'origine chiara dentro la traduzione del termine *archein* (già richiamata in 1.4) che per i greci designava allo stesso tempo “cominciare” e “governare” e che, oltre ad essere il punto aurorale della tensione tra filosofia e politica, è soprattutto l'origine di due diverse concezioni relative al secondo termine. Dentro il pensiero arendtiano non ci sono espressioni che dal punto di vista lessicale separino nettamente un ambito proprio del “politico” rispetto alla “politica” e tuttavia la chiarificazione richiede anche una concezione propria del politico che non si arrochi dentro l'esercizio del potere, inteso come conduzione o amministrazione della cosa pubblica. Ciò che avviene nelle intenzioni di Arendt è una restituzione dell'ambito del politico ad uno spazio precedente al fatto del governo e dunque riconosciuto non prima (e non fuori) dello spazio pubblico (e delle sue continue rigenerazioni). Probabilmente segnato da una utopistica sottovalutazione della potenza razionale e dell'organizzazione della volontà, lo spazio pubblico viene presentato come autosufficiente, basato soltanto sulla giurisdizione del visibile che si offre nella pluralità delle prospettive (Enegrén, 1984, p. 211). Da questo punto di vista, esporsi non significa in alcun modo partecipare al rapporto governanti/governati, ma al contrario significa predisporre sempre una forma di iniziativa resistente.

L'ampliamento della distanza tra il “governare” e “l'iniziare” si traduce nei termini di una vera e propria contrapposizione tra il governo (disposizione di violenza per raggiungere dati obiettivi) e l'esercizio dell'azione libera all'interno della sfera pubblica (Arendt, 1993, pp. 52 ss.). Qualsiasi forma di dominio o di assoggettamento è

l'esito di una perdita di potere da parte degli uomini, che ne hanno "possesso" nel momento in cui agiscono insieme. Si tratta di un potere che non si esercita nel segno dell'antagonismo e della rivalità, ma che sorge dall'azione-comune. Niente di più lontano, dunque, può esserci tra Arendt e il modello politico conflittuale di matrice schmittiana e, tuttavia, quella stessa modalità comunicativa, usata per difendere lo scambio delle differenti opinioni, mantiene un consapevole eccesso rispetto al momento della ricomposizione. Infatti, se è vero che Arendt accosta il concetto di potere all'azione concertata, tale agire-di-concerto non può essere limitato al meccanismo del libero accordo a seguito di una discussione. A inibire tale restringimento è il suo carattere "potenziale", irriducibile a entità immutabile, misurabile, materiale, a meno di non ritenere essere-insieme degli uomini come unica materialità del potere. E così, continua l'autrice di *Vita activa*, "la sua sola limitazione è l'esistenza di altre persone, [...] perché il potere umano corrisponde in primo luogo alla condizione della pluralità" (Arendt, 1958, p. 148).

Nel testo di *Sulla violenza* (1970), Arendt ritorna sul tema per sistematizzare i concetti di "potere", "potenza", "forza", "autorità", "violenza" che, come lei stessa sostiene, erroneamente vengono utilizzati in maniera indistinta (p. 30). È soprattutto rispetto alla relazione tra violenza e potere che l'autrice costruisce la tesi per la quale i due concetti si ritrovano in una netta opposizione, in quanto l'assoluto governo della violenza comporta necessariamente l'assenza del potere (ibidem). In secondo luogo, continua l'autrice, si pone un'ulteriore puntello a inibire l'identificazione del primo termine con il secondo ed è il fatto che la violenza è in grado di distruggere il potere, non è, al contrario, capace di crearlo (Ivi, p. 42). Agli occhi di Arendt, la distinzione è cruciale, anche perché permette di fare luce sulla definizione di "potere comunicativo". Jürgen Habermas, ad esempio, interpreta la dicotomia in direzione del fatto che il libero accordo tra le persone è alternativo alla forza (Habermas, 1976, p. 180) e alla violenza come suo esito strumentale. Tuttavia, tale lettura non è in grado di comprendere interamente la nozione di Arendt, che già in passato si era espressa attraverso una formula che declina il concetto di potere come agire-in-comune nello spazio pubblico (Arendt, 1993, pp. 54 ss.) e alla quale resterà sostanzialmente sempre fedele. Con parole simili, l'autrice farà ritorno sul tema, ancora dentro il saggio dedicato al concetto di violenza, sostenendo la teoria per cui il "potere corrisponde alla capacità umana non solo di agire, ma di agire di concerto [...], appartiene a un gruppo e continua a esistere soltanto finché il gruppo rimane unito" (Arendt, 1970, pp. 32-33). Si tratta di una

specificazione che sembra volere andare in direzione di una legittimazione di un'azione collettiva, mirata da principi e obiettivi condivisi, dando manforte alla lettura habermasiana che identifica l'agire collettivo con la capacità di mettersi d'accordo.

Eppure, l'ambito del politico che la teorica tedesca descrive non aderisce completamente alla meccanica di questo accordo e in alcun modo è possibile pensare ad un fine della politica che si esaurisca nella sua stipula. Un chiarimento in questa direzione è fornito dal saggio *Sulla rivoluzione*, nel quale viene ribadita l'idea che il potere si realizza solo quando “gli uomini si uniscono allo scopo di agire” (Arendt, 1963b, p. 199). Tuttavia, continua il testo, “il potere è l'unico attributo umano che si esplica solo in quello spazio terreno fra gli uomini” (Ibidem), come a volere chiarire che ogni azione non disperde il proprio potenziale soltanto se viene mantenuto il tratto distintivo tra gli uomini. L'unione a cui Arendt fa riferimento, rappresenta il rifiuto della sacralità rousseauiana come clausola di salvaguardia dell'azione singolare dentro lo spazio della pluralità. Quando l'autrice di *Sulla violenza* rivendica l'idea di potere come inalienabile, si preoccupa di stabilire che, in nessun modo, tale potere può essere ceduto, neppure nelle forme della delega rappresentativa. Esso rimane sempre immanente alla stessa pluralità e dunque non superabile dall'accordo. Detto in altri termini, per Arendt, il senso del politico non corrisponde con l'esito di questo accordo (sempre temporaneo, contingente e rinegoziabile), ma con la stessa concezione di azione umana dentro lo spazio pubblico: così che il senso di “gli uomini si uniscono allo scopo di agire” coincide esattamente con il suo stesso esercizio. Ciò che Arendt sembra suggerire è che il verbo “agire” sia sempre coniugato al plurale ed è quindi politico, non necessariamente perché espressione o esito di una “azione di molti”, quanto piuttosto perché è azione tra i molti, ossia azione che presuppone la ricchezza di diversità dello spazio politico.

Nella concezione comunicativa del potere in Arendt, la coincidenza tra potere e pluralità (Arendt, 1958, p. 148) avviene soltanto a condizione che il primo termine non esaurisca il secondo e cioè che l'esercizio del potere non sia proprietà dell'individuo (che diviene così ambito del dominio), ma istanza iscritta all'azione intesa come potenzialità collettiva. Tuttavia, quando nelle pagine di *Sulla violenza*, Arendt affida alle dinamiche di gruppo lo spazio proprio del potere (cfr. 1970, pp. 32 ss.), si palesa l'antinomia che oppone la potenzialità dell'iniziativa singolare alla visione del potere inalienabile dalle dinamiche della comunanza. Se, infatti, il potere appartiene ad un gruppo e continua ad esistere finché il gruppo rimane unito, la stessa concezione del

potere si ritrova inevitabilmente ristretta dentro i confini di tanti piccoli gruppi possibili, dentro i quali si sfibra l'idea stessa di pluralità.

Al contrario, nel difendere il potere della collettività (considerata nella sua interezza), la lettura di Arendt assume “una connotazione esclusivamente intransitiva” del potere comunicativo, che non si esaurisce nel passaggio da un soggetto all'altro, bensì si esercita “unicamente come capacità diffusa” (Menga, 2006, p. 163) e, d'altra parte, non si cristallizza dentro tante più o meno piccole entità comunitarie. Da questa prospettiva, agire-in-concerto è essenzialmente un agire-in-comune, ossia iniziativa (singolare o collettiva) che avviene sempre nel reciproco spazio di apparizione e che anticipa, precede l'organizzazione della sfera pubblica. È possibile descrivere tale azione come una “performance condivisa” non istituzionalizzata, ma scaturente (e dunque nei termini di un potere diffuso) e che si configura nella forme di nuove realtà che entrano ed escono dalla scena (Tavani, 2010, p. 22). Ed è proprio a queste realtà che Arendt si rivolge contro il rischio che il potere si disperda, assoldandole per contrastare il tentativo di uniformare la massa dentro l'univocità. In questo senso, la già richiamata dispersione del potere non è semplicemente l'inibizione dell'azione concertata, quanto soprattutto, l'annullamento di ogni possibile differenza e di ogni possibile unicità. Se esiste un elemento in tutta la produzione arendtiana sul quale non c'è alcuno cedimento a deroghe o compromessi, questo coincide esattamente con la necessità che esista uno spazio, tale da consentire ad ogni iniziativa di potere esporsi alla visione (e al giudizio) degli altri.

Ma, così disegnati i confini del politico esplodono per rientrare invece in quelle che Esposito definisce le categorie dell'impolitico (Esposito, 1988). A suo avviso, infatti, è verso questo terreno che si sposta l'articolazione arendtiana del giudizio e, più precisamente, coincide con lo slittamento dalla posizione dell'attore a quella del narratore-spettatore (Ivi, p. 119). Ma tale arretramento impolitico, spiega ancora il filosofo, non è affatto un ritiro dal politico, semmai è un eccesso, un'intensificazione, una radicalizzazione dell'impegno politico (Esposito, 1996, p. 9) che ridefinisce l'ambito dell'azione. Troverebbe così ulteriore conferma l'ipotesi che il profilo dello spettatore-giudice, disegnato dall'ultima produzione arendtiana, non si ponga in posizione antitetica rispetto all'azione, nel segno cioè del disimpegno o dell'abbandono delle cosiddette faccende umane. Nel progetto delle *Lectures*, l'assunzione di Kant come supporto teorico non avviene per dilatare la distanza tra attore e spettatore, ma al contrario per mostrare quanto le due prospettive siano per certi versi complementari

l'una rispetto all'altra. È a partire da questa relazione attore-spettatore (agente-giudice) che Arendt istruisce un ripensamento del politico, ambito che coincide esattamente con quello spazio in cui ogni azione presuppone in sé l'esistenza di una pluralità giudicante. Di certo Arendt rappresenta un'ostruzione chiara all'eventuale equivoco che il ritiro del politico sia un ritiro dal mondo delle faccende umane in direzione di una totale chiusura nella vita contemplativa. Così, l'assunzione di Arendt dentro un pensiero impolitico non può prescindere dalla considerazione che lo spazio del politico è sempre uno spazio dell'*infra*, essenzialmente caratterizzato dalla pluralità la cui estensione teorica è leggibile soltanto nella consapevolezza che essere e apparire coincidono e che azione comporta giudizio. In tal senso, lo spazio del giudizio diventa terreno impolitico (Esposito, 1988, p. 114), perché è in esso che la pluralità incide sull'istanza imprevedibile dell'azione, sottratta alla signoria della volontà, in un passaggio che corrisponde al modo in cui la politica è sottratta alla logica del governo. A quest'intenzione pertiene il concetto di natalità – perno reggente della teorizzazione dell'azione come nuovo inizio – per mezzo del quale Arendt descrive la nascita e l'azione (seconda nascita) come inevitabilmente connessi allo loro stessa esposizione agli altri (e così alle meccaniche del giudizio).

Nel pensiero arendtiano, tale passaggio si avverte proprio nel perimetro dell'azione-in-comune da lei descritto. Se all'agire corrisponde un potere iniziale che coinvolge anche gli altri, in quanto può avvenire soltanto in mezzo agli altri, ecco che questa cifra acquista per Arendt il peso specifico di un potere scaturente che non corrisponde al soggetto politico come soggetto collettivo. Quando Arendt avverte della dispersione del potere una volta che venga frantumato la relazione tra gli uomini, non allude al concreto momento di organizzazione collettiva che produce un determinato soggetto politico. Anche in questo l'ambito del politico rimane per così dire inoperoso e coincidente con lo spazio d'azione esistente tra i vari individui. Dunque mai circoscrivibile dentro il perimetro dell'azione collettiva e mai coincidente con una definizione del soggetto politicamente attivo e militante.

D'altra parte, nel mezzo della duplicità tra essere soggetto dell'azione ed essere soggetto al giudizio, il soggetto politico arendtiano rimane interno alle dinamiche del "Chi", nel tentativo di sfuggire alle maglie dell'interpretazione, anche quelle che si attivano nei processi collettivi di soggettivazione e identificazione. Ci vengono in soccorso, in questo ragionamento, le parole con cui Olivia Guaraldo descrive, in termini specificamente politici, lo spazio d'apparizione arendtiano:

«La scena inaugurata dai diversi “Chi” – che agendo e, reciprocamente si mostrano – rifiuta i parametri di rappresentabilità offerti dalla politica tradizionale (cittadino, portato di diritti, membro del partito, elettore) e propizia l’apertura di uno spazio in cui i “confini”, lungi dall’essere sottoposti a rigide programmazioni teoriche, sono appunto costantemente emendabili» (2003, p. 325).

Ripensare lo spazio del politico, comporta l’onere di doverne riformulare le categorie, obbliga cioè a rivedere quelli che sono gli agenti, e le rispettive posizioni, dell’esercizio politico, a partire dal modo in cui questo viene esaurito dentro la logica tradizionale dell’opposizione tra governanti e governati. Cercare il politico al di fuori di questa logica, significa per Arendt investire tutto il proprio sforzo teorico su quegli elementi che fanno del politico sempre l’ambito dell’*infra*. L’eccezionalità di questa considerazione sta nel fatto che tale ambito viene registrato oltre quelle che possono essere considerate le tradizionali relazioni di potere, per politicizzare invece azione e giudizio, dentro lo spazio pubblico.

### **3.3 Il *sensus communis* fuori dalla logica consensuale. Una riflessione ai bordi del politico e dell’estetico**

La peculiare articolazione del giudizio estetico all’interno della *Critica del Giudizio* attribuisce alla dimensione intersoggettiva una rilevanza che pertiene alla costruzione multilaterale del significato. Stirata al massimo grado della sua intenzione semantica, tale affermazione suggerisce l’idea che il senso sia, ad ogni modo, sempre comune, in quanto sempre esito potenziale di un’apertura verso gli altri. In questa direzione, l’esercizio arendtiano si concentra soprattutto su una ridefinizione dell’attività del pensare che mutua dal lessico di Kant la sua essenziale distinzione rispetto all’attività del conoscere (cfr. 2.1). E d’altra parte, descrive lo spazio proprio del pensiero sempre in chiave dialogica, ossia come esito dello sdoppiamento due-in-uno, che Arendt legge a conferma di un’esistenza essenzialmente plurale dell’uomo, la cui attività del pensare non avviene in isolamento (Arendt, 1978, pp. 280 ss.). Si tratta di due passaggi che possono rendere maggiormente distinguibile il perimetro del senso

comune, sia per mezzo della richiamata distinzione tra la verità e il significato, sia attraverso il peso specifico che viene accordato all'intervento della pluralità nella costruzione di tale significato.

Come è osservato nel capitolo precedente (cfr. 2.3), l'operazione che pone il "pensare mettendosi al posto di chiunque altro" come termine medio tra il "pensare da sé" e il "pensare in accordo con se stessi" istruisce un movimento procedurale nel quale è impossibile accedere alla terza massima senza il passaggio attraverso le due precedenti. In questo senso, la coerenza con sé stessi non avviene a seguito della consultazione di una fonte interiore, quanto piuttosto a seguito di una valutazione critica, che deriva dall'apertura di un orizzonte esteriore rispetto a se stessi. Questo spazio è riempito da Kant di tutti quei potenziali giudizi che consentono l'ampliamento della propria mentalità, senza, tuttavia, che essi possano essere assorbiti direttamente tanto da rappresentare un cedimento della propria autonomia. Compatibilmente allo spirito illuminista che si respira nel criticismo kantiano, il pensare in modo autonomo non accetta compromessi o deroghe alcune, neppure a seguito di una "pubblicizzazione" del proprio pensiero che, al contrario, diventa strumento contro i pregiudizi e i conformismi.

In questo quadro, il sistema che unisce le tre massime del senso comune sembra mantenere il limite di una contraddizione interna al passaggio dal senso al consenso. Dentro il "con-" si concentra l'intero impianto teorico che mostra il carattere intersoggettivo dell'universalità del giudizio estetico. Il tema può essere efficacemente affrontato con l'approccio iniziale con cui Leonardo Amoroso riconosce al discorso estetico la capacità di un'apertura del senso al consenso. Egli scrive, infatti, che:

«Se il giudicare il bello significa in ultima istanza, affermare la propria appartenenza alla comunità umana, la nozione di estetico si amplia talmente che la funzione estetica finisce per identificarsi con la dimensione dell'organizzazione del consenso» (Amoroso, 1984, p. 187).

Si tratta di un'asserzione che, oltre a presentare lo stretto legame tra l'intersoggettività e l'esperienza estetica, pone in maniera cogente la questione del consenso e la sua necessaria chiarificazione. Nel ricorso lessicale alla "organizzazione", è possibile riconoscere le coordinate di una chiusura a sistema, che lo stesso Amoroso, qualche pagina più tardi, espone come l'apertura di "un orizzonte storico-culturale e al mondo delle istituzioni dove essa stessa ha luogo" (Ivi, p. 215). Si fa largo un modello

dall'evidente carattere sistematico, in cui la declinazione del senso comune incorre con troppa facilità il rischio di una sua cristallizzazione. In altri termini, se l'accordo dei giudicanti raggiunge una sua istituzionalizzazione, la ricezione del senso comune si esaurisce dentro l'idea di un paradigma culturale, più o meno condiviso e più o meno flessibile. Così, la conclusione a cui sembra pervenire Amoroso farebbe rientrare il concetto kantiano a pieno titolo dentro quello *standard of taste*, che proprio l'estetica della terza Critica vuole superare, affrancandosi dai modelli dell'estetica settecentesca. Non solo, inevitabilmente sarebbe costretto a svuotarsi di tutte le opportunità politiche che invece le *Lectures* gli attribuiscono, scorgendo nel giudicare riflettente un modo di pensare senza predeterminazioni e senza balaustre. Anche al di fuori dello specifico ambito dell'estetica, si ritroverebbe rafforzata quella ricezione che si è adoperata a identificare il concetto di senso comune ora al termine "cultura", ora a quello di "memoria sociale" (cfr. Terenzi, 2002) o che ha lavorato in direzione di una coincidenza rispetto ad uno stabilito ordine consensuale. Di questo quadro fanno parte tutte quelle declinazioni del *common sense* che, soprattutto nell'ambito dei *Cultural Studies*, hanno concentrato il loro obiettivo critico alla portata universalizzante o egemonica del concetto<sup>13</sup>.

Tale critica non risparmierebbe neppure l'ambiguità con cui l'universalismo intersoggettivo della terza Critica è stato rielaborato dalle *Lectures*, lasciando margini per una ricezione che, da una parte, ha cercato l'accostamento alla teoria dell'agire comunicativo di stampo habermasiano e, dall'altra, ha voluto trovare un'originale via d'uscita dentro il tema dell'esemplarità. A questo proposito, si deve ad Alessandro Ferrara l'ipotesi di un universalismo esemplare che le stesse considerazioni arendtiane istruirebbero per temperare l'universalismo generalizzante delle etiche della comunicazione. Tuttavia, come già accennato nel precedente capitolo, tale modello rischia di spingere l'intera logica dell'esemplarità dentro schemi interpretativi predeterminati e quindi di difficile rimodulazione. Un'annotazione, quest'ultima, che in realtà coinvolge direttamente il modo in cui Arendt chiude le sue lezioni ricorrendo a figure ideal-tipiche quali modelli di comportamento (cfr. 2.2), che assumerebbero le

---

<sup>13</sup> Si pensi, a titolo esemplificativo al modo in cui Stuart Hall ha colto la concezione gramsciana di senso comune come il terreno già formato e "taken-for-granted" sul quale le più coerenti ideologie e filosofie devono contendere per la supremazia: quel luogo che le nuove concezioni del mondo devono tenere presente, contestare e trasformare (cfr. Hall, 1996, p. 431). In un quadro evidentemente diverso rispetto alle considerazioni di Arendt, Antonio Gramsci articola l'idea di "senso comune" e di "buon senso" come "concezione della vita e dell'uomo più diffusa", che viene in qualche modo assorbita acriticamente dai diversi strati sociali (si veda in particolare il quaderno 24 dei *Quaderni del carcere*, 1975, p. 2271).

forme di “precedenti storici” al quale fare affidamento per sostenere la formulazione di un giudizio. Sul primo punto, invece, si deve ad acuti interpreti come Seyla Benhabib o Maurizio Passerin d’Entreves, il sistematico tentativo di fare dialogare – non senza qualche forzatura – l’indagine sulla facoltà del giudicare contenuta nelle *Lectures* e la teoria dell’agire comunicativo di Habermas<sup>14</sup>. Si tratta di un dialogo che lo stesso filosofo tedesco aveva in qualche modo istruito, chiamando alcuni contenuti di *Vita activa* a fonte delle proprie teorizzazioni, senza rinunciare, tuttavia, a rimarcare la distanza tra le due prospettive, in particolare sulla distrazione che la teorica tedesca mostrerebbe nei confronti della comunicazione come agire strategico<sup>15</sup>. Come fa notare Adriana Cavarero, l’accezione habermasiana del *logos* come razionalità comunicativa, caratterizzata da norme oggettive e universalmente valide per assicurare il pluralismo del pensiero è ben altra cosa rispetto alla pluralità arendtiana, il cui perno teorico è quello di mettere in discussione l’ontologia dell’individuo, attraverso la prassi enunciativa e performativa (Cavarero, 2003, p. 209).

Sull’eccedenza del concetto di pluralità, rispetto al pluralismo si concentra l’intera teoria della comunicazione arendtiana (cfr. 2.2), che rimane irriducibile al tentativo di descrivere un piano delle molteplici visioni del mondo, la cui distanza può essere ridotta a seguito di una reciproca trasmissione. L’*enlargement* kantiano, già chiaramente distinto dalle pratiche empiriche del confronto di opinioni e giudizi, attraverso la riflessione arendtiana estende il proprio ambito in modo da essere utilmente descritto come l’esperienza del fuori-da-sé. È questo il motivo per cui avviene in Arendt una sorta di mutazione lessicale che comprende il termine “pluralismo” – di per sé deputato a indicare il rispetto e la tolleranza reciproci, dentro la moltitudine delle differenti prospettive – dentro la più complessa categoria di “pluralità”, che suggerisce un ripensamento generale della condizione umana. A ciò segue il tentativo di spiegare ciò che si intende per comprensione attraverso l’idea di un dialogo interminabile che non abbia in sé lo scopo della sintesi, quanto di mantenere il tratto del mondo comune.

---

<sup>14</sup> Raccolti in *Situating the self* (Benhabib, 1992), sono due testi che, a partire da ambiti diversi, mostrano il tentativo di avvicinare il pensiero arendtiano all’etica discorsiva. In *Hannah Arendt, The liberal tradition and Jurgen Habermas*, il modello discorsivo dello spazio pubblico è visto come soluzione della logica neutrale dentro un’idea di pratica del discorso situata (Ibidem, p. 105). In *Judgment and the moral Foundations of Politics in Hannah Arendt’s Thought*, viene ribadito un carattere armonizzante del giudizio morale attraverso un’ipotesi realizzativa della mentalità allargata attraverso l’etica discorsiva (Ibidem, p. 137). Sul rapporto tra Arendt e Habermas, Benhabib farà ritorno in *The Reluctant modernism of Hannah Arendt* (1996).

<sup>15</sup> Ad avviso di Habermas nel suo tentativo di purificare la politica dalle questioni socio-economiche, Arendt sottovaluta il peso della concorrenza strategica per il potere che non può essere esclusa dal concetto del politico (Habermas, 1976, p. 195).

Ciò avviene soprattutto in ambito politico, nel quale “comprendere non significa mai comprendere l’altro, bensì comprendere il mondo comune come esso appare all’altro” (Arendt, 2002, p. 366). Scopo del politico, così come Arendt vuole definirlo, non comporta in alcun modo la rinuncia della propria prospettiva a seguito dell’incontro con quella altrui, ma il mantenimento costante di uno spazio che permetta l’azione-in-comune. Soltanto in questo modo diventa palpabile quanto “comunicazione” sia il termine che la teorica usa per chiamare lo spazio nel quale gli uomini agiscono e si espongono reciprocamente.

In realtà è la stessa Arendt a prestarsi a questo di tentativo di lettura “consensualista”, poiché offre nella sua letteratura più di una spia che possa fornire legittimità. Anzi, l’intera teorizzazione del pensiero rappresentativo sembra volere istruire verso un paradigma “maggioritario”, quando, nelle pagine di un testo come *Verità e politica*, fa ricorso “all’accordo tra i molti”. La validità delle opinioni, continua l’autrice, “dipende dal libero accordo e consenso, si giunge a esse attraverso il pensiero discorsivo e rappresentativo e vengono comunicate per mezzo della persuasione e della dissuasione” (Arendt, 1967, p. 56). Il motivo della composizione sembra lo spettro che aggira per tutto il corso newyorkese sulla filosofia politica kantiana e, in questo senso, i riferimenti a parole come “accordo”, “comunicabilità”, “comune” rappresentano le tracce più evidenti. Inoltre, la necessità, in ambito politico, di pervenire ad una decisione, promuove l’idea di una comunicazione che strategicamente istruisce la propria istanza dialogico-comunicativa ad un suo risultato politico. Eppure, sebbene, in ambito estetico come in quello politico, l’atto del giudicare sia preliminare al conseguimento della decisione, la valorizzazione che viene attribuita alla facoltà di giudizio riguarda l’apertura mentale più dello stesso processo decisionale e più del suo esito deliberativo.

In questo modo, persuasione e decisione, al cui esercizio l’ambito del politico non può sottrarsi, stringerebbero ogni forma di comunicazione dentro il vincolo caratteristico del dispositivo parlamentare. E’ questa, ad esempio, una delle obiezioni che il filosofo francese Alain Badiou muove contro le lezioni arendtiane nel primo capitolo del suo *Metapolitica*, testo nel quale, a partire dalla discutibile sovrapposizione tra pluralismo e parlamentarismo<sup>16</sup>, proprio il concetto di senso comune è considerato

---

<sup>16</sup> Si tratta infatti di un parallelismo che, ad esempio, non tiene conto del dispositivo della rappresentanza, centrale in ogni sistema parlamentare e che proprio Arendt critica con decisione. Si veda su questo punto, il capitolo VI di *Sulla rivoluzione*, intitolato “La tradizione rivoluzionaria e il suo tesoro perduto” nel

introduttivo ad una dottrina del consenso, supposta come “ideologia dominante degli Stati parlamentari contemporanei” (cfr. Badiou, 1998, tr. it. 2001). A questo meccanismo, il filosofo risponde attraverso la rivendicazione di una reale pluralità delle politiche contrapposte alla pluralità delle opinioni nella quale ad essere mortificata è proprio la cifra della diversità. Alla politica viene dunque affidata una capacità implicita di rottura dell’esistente che non marca, in realtà, una distanza così netta rispetto alle considerazioni arendtiane che tentiamo di analizzare in questo capitolo<sup>17</sup>.

L’obiettivo teorico che qui si pone è la legittimità di una lettura originale dell’articolazione arendtiana del senso comune. Nel momento in cui il tema intersoggettivo viene stirato tanto da fare entrare il senso comune dentro una logica consensuale, è possibile avvertire una reazione di rigetto che proprio nel pensiero arendtiano trova agli anticorpi ad ogni tentativo di omologazione. D’altra parte, come è stato in parte accennato nella ricostruzione concettuale tentata nel capitolo precedente, è già nell’accezione kantiana che il senso comune non può essere in alcun modo confuso con un conformistico consenso, con un passivo adeguamento alla *doxa* (Montani, 2007, p. 44), dove per *doxa*, in questo caso, si intende la sommatoria delle opinioni dentro un più grande corpo unitario che è l’opinione pubblica. Si tratta, al contrario, di un “orizzonte sempre mobile e aperto al possibile. Insomma, un orizzonte i cui confini vengono continuamente ridisegnati” (Ibidem), tanto che non sarebbe così peregrina la possibilità di pensare ad un concetto di “senso comune mobile” (Cecchi, 2013, p. 41) come formula lessicalmente efficace per descrivere il meccanismo che fa da contrappunto ad ogni possibilità di stabilizzazione. Tuttavia, se, nell’articolazione kantiana, tale antidoto è offerto dall’avvertimento che il confronto deve avvenire solo sul piano trascendentale, ossia soltanto tra i giudizi possibili, piuttosto che tra i giudizi effettivi, nel pensiero di Arendt la questione va posta oltre tale conclusione. Anzi, va posta oltre la sua stessa interpretazione della Critica contenuta nelle *Lectures*, per invocare tutte quelle categorie – pluralità, natalità, novità – che rappresentano la dorsale del suo pensiero *tout court*.

---

quale alla rappresentanza e al sistema dei partiti vengono opposte le forme dell’azione partecipativa (Arendt, 1963b, p. 317). Per maggiori approfondimenti sulla critica di Badiou ad Arendt, si veda Rivera Garcia (2009).

<sup>17</sup> Nell’attribuire ad Arendt – in realtà attraverso la mediazione della postfazione all’edizione francese delle *Lectures* curata da Myriam Revault D’Allones – la definizione di politica solo “all’esercizio del libero giudizio” (Badiou, 1998), il filosofo francese estromette dal concetto di sfera pubblica l’intera trattazione sull’azione che la stessa Arendt, tuttavia, pone ad un livello ulteriore rispetto all’azione politica organizzata e militante.

Si tratta di tre concetti che irrompono sul concetto di politico, obbligando a negoziare il rapporto tra stabilità e innovazione, rapporto su cui si gioca la stessa preoccupazione politica per il mondo. Se è vero, infatti, che Arendt affida alla politica il ruolo di salvaguardare il mondo, permettendone la sopravvivenza rispetto a ogni suo abitante, tale impegno risponde all'appello di salvare la stessa possibilità per l'azione e dunque quello spazio della pluralità tra gli uomini, dove essa può essere esercitata. Accanto, dunque, alla necessità di stabilizzazione alla quale partecipa la "cosalità" del mondo degli artefatti che costituiscono la memoria culturale e materiale, Arendt si preoccupa di mantenere costantemente viva l'irruzione del *novum*, ossia quell'istanza di novità che è implicata in ogni nascita. Il passaggio sembra arrancare dentro una strettoia a causa della doppia spinta che, da una parte, suggerisce l'agire nello spazio comune sempre come la possibilità stessa dell'imprevedibile e che, dall'altra, insiste sulla necessità di rendere stabile il mondo. Di questa ambiguità sembra soffrire l'intera teorizzazione politica di Arendt, dentro la quale appaiono insufficienti i tentativi di raccordo. Uno di questi è riconoscibile nella valorizzazione di un concetto come quello di *autoritas* che l'autrice tedesca chiama in causa direttamente nell'accezione che aveva nell'antica Roma come anello sacrale di unione con la tradizione che in chiave moderna può assumere il come senso e il destino del processo rivoluzionario<sup>18</sup>. Un altro tentativo è il doppio ricorso alla "promessa" e al "perdono" quali strumenti per gli esseri umani di circoscrivere la caotica imprevedibilità dell'azione<sup>19</sup> e con essa tutta la sua portata destabilizzante.

Eppure, tutti i rischi della vita pubblica vanno corsi, perché è in essi che si manifesta la potenza iniziale dell'azione: è questo il contenuto più originale della riflessione arendtiana. Portato alla sua massima radicalizzazione tale aspetto mostra quanto l'azione possa costruire il mondo e quanto possa distruggerlo allo stesso tempo. È questo il paradosso da cui si muove un interessante saggio di Etienne Tassin, il quale ha rilevato come proprio l'azione possa essere considerata in contrapposizione rispetto

---

<sup>18</sup> Il saggio *Che cos'è l'autorità?* (1958) fa appello al concetto dentro la dottrina romana che è legato alla sacralità della fondazione: sono i fondatori a dare autorità ai vivi, e ciò attraverso un rapporto tra vecchi e giovani non basato sull'imperativo (pp. 173 ss.). È per questo motivo che Arendt considera "riuscita" la rivoluzione americana, come tentativo di riannodare i fili rispetto alla tradizione e conferire la dignità agli affari umani attraverso la fondazione di nuovi sistemi politici (Ivi, pp. 189 ss.; cfr. Arendt, 1963b). Per approfondimenti: Forti (2006, pp. 313-322).

<sup>19</sup> La riflessione sul perdono e la promessa chiude la parte dedicata all'azione in *Vita Activa*. Qui si trova scritto che le due attività si completano perché una serve a "distruggere i gesti del passato" e l'altra getta "isole di sicurezza" nell'oceano dell'incertezza (Arendt, 1958, p. 175). Il tema è trattato in modo esauriente da Elizabeth Young-Bruehl (2006, pp. 93-136).

al mondo e dunque quanto essa stessa sia “a-cosmica”, perché nella sua assenza di limiti non prevede la nascita di un ordine nuovo (Tassin, 1999, p. 139). A meno che, avverte lo stesso filosofo francese, il cosmo arendtiano venga liberato da una prospettiva armonica o archi-originaria, in favore dell’idea di un mondo umano di azioni, parole e scene di apparizione (Ivi, p. 151). Abbiamo avuto modo di esprimere la nostra preferenza per questa seconda ipotesi interpretativa sul concetto di mondo in Arendt (cfr. 1.4), ma ciò che, in questa circostanza è sollecitato dalle considerazioni di Tassin è soprattutto la sottolineatura dell’azione come portatrice di un momento di rottura del posizionamento ordinato delle cose. È un ipotesi che va in direzione contraria a quella linea di pensiero che ritiene Arendt come una teorica della politica (o una filosofa) la cui preoccupazione è rivolta al momento della ricompattamento e dell’accordo, cercando proprio nelle lezioni sul senso comune kantiano i puntelli rafforzativi di questo ragionamento.

La spirale tra novità e stabilizzazione trova spazio nella processualità storico-politica che Arendt analizza nei fenomeni rivoluzionari non in maniera rigidamente oppositiva, quanto piuttosto in posizione negoziale. In *La disobbedienza civile* (1970), annota che “ogni cambiamento si iscrive in un certo grado di stabilità, anzi questo è l’obiettivo” (p. 62), che si raggiunge attraverso le leggi (non universali, ma circoscritte). All’atto del rovesciamento si alterna quello della ricostruzione, esattamente come l’idea della liberazione debba aprire la strada all’idea della libertà<sup>20</sup>. A essere in gioco è la relazione tra consenso e dissenso come parti dello stesso meccanismo, in quanto, laddove l’adesione ad una comunità politica è di per sé tacita nell’atto della nascita, il consenso diventa volontario soltanto se prevede la stessa possibilità del dissenso (Ivi, p. 73). Nelle pagine di *Sulla rivoluzione*, tale assunto verrà adottato come unità di misura della distanza semantica che la parola “popolo” ha assunto nelle Rivoluzioni francese e americana. Nel generale entusiasmo con cui analizza i rivoluzionari d’oltre oceano, Arendt avverte che la parola “people”:

«Conservava per loro il significato di "massa di gente", dell'infinita varietà di una moltitudine la cui maestà stava nella sua stessa pluralità. Perciò l'opposizione alla pubblica opinione, ossia alla potenziale unanimità di tutti,

---

<sup>20</sup> Su questa distinzione Arendt insiste in apertura di *Sulla rivoluzione*, al fine di fornire un inquadramento generale del significato di rivoluzione nella modernità (Arendt, 1963b, p. 25) e, all’interno dell’economia del testo, per marcare la differenza tra le rivoluzioni americana e francese (Ivi, pp. 274 ss.).

fu uno dei molti principi su cui gli uomini della rivoluzione americana concordarono pienamente» (Arendt, 1963b, p. 99).

In Francia, al contrario, il “popolo” rimane una figura concettuale preziosa per compattare le genti in nome di una volontà generale che fagocita il significato stesso di consenso dentro l’unità indivisibile nella quale può essere sconfitto il nemico delle volontà particolari. È vero, quindi, che la parola “consenso” mantiene in Arendt il motivo dell’accordo orizzontale e, tuttavia, esso non avviene mai nel segno dell’inclusione di ogni particolarità dentro l’unità generale, mantenendo così attivo il meccanismo per il suo costante rinnovamento. Arendt difende il concetto di sfera pubblica da una sua sovrapposizione rispetto a quello di opinione pubblica, che, a causa della sua unanimità, uccide ovunque le vere opinioni (Ivi, p. 260). Non si tratta, cioè, di mettere in atto un processo d’inclusione dell’altro (per i francesi del XVIII secolo erano i *malheureux*) dentro l’unità concettuale del “popolo” (e del dispositivo democratico), bensì di tenere accesa la luce dello spazio pubblico: lo spazio di visibilità dentro il quale si esercita l’eguaglianza politica, nel rispetto della propria unicità particolare. Accettare la declinazione arendtiana di consenso significa avere presente quanto esso sia parziale, temporaneo e finalizzato per specifici scopi politici e, pertanto, quella che lei definisce, attraverso Tocqueville, “l’arte dell’associarsi” non è modulabile al corpo unico come destinazione politica. Non è un caso che il referente storico del suo modello di comunità politica sia quello dell’esperienze consiliari ungheresi e dei primi soviet in Russia, e ancora prima la Comune del 1871. La teorica apprezza la fragilità e il carattere provvisorio di queste strutture di potere che rispondono agli impulsi organizzativi dei cittadini, piuttosto che riconoscersi nel soggetto politico unico.

Del resto, anche l’entusiasmo per queste forme di partecipazione politica si mostra fedele alla categoria che più di ogni altra mostra la propria continuità nel pensiero arendtiano. Si tratta di una disposizione teorica che è già contenuta dentro la stessa condizione umana plurale che Arendt definisce nel segno della relazione e della distanza. La metafora del tavolo, che allo stesso tempo unisce e divide chi sta seduto attorno per evitare che ognuno possa cadere sull’altro (Arendt, 1958, p. 39), offre probabilmente in immagine la migliore sintesi di questo concetto. E offre altresì l’idea di una sfera pubblica nella quale la necessità di mettere in relazione ha la stessa coerenza di una istanza di separazione. *Vita activa* ribadisce tale assunto anche nelle pagine che aprono il capitolo dedicato all’azione: “la pluralità umana condizione fondamentale del

discorso e dell'azione ha il duplice carattere dell'eguaglianza e della distinzione" (Ivi, p. 127). È la duplicità che sta alla base dell'intera teorizzazione del "Chi" (cfr. 1.4), la cui rivelazione avviene attraverso i discorsi e le azioni che ognuno mette in atto nella sfera pubblica.

Alla luce di ciò, la questione non si pone nei termini di una "concessione" al dissenso che viene accordata da un ordine consensuale determinato, bensì attiene allo statuto iniziale dell'azione che per sua natura non fornisce coordinate prevedibili. La suggestione offerta da questa retorica della rivoluzione si insinua come elemento di tensione all'interno dell'approdo teorico di *Sulla rivoluzione* che è la definizione della *constitutio libertatis*. Qui, nel quadro della distinzione tra libertà e liberazione, è proprio al progetto rivoluzionario che viene affidato il compito di fondare la libertà attraverso l'assetto costituzionale. Eppure la formula latina, alla quale l'autrice fa riferimento per indicare la costituzione della libertà, si presta ad una lettura differente dai motivi repubblicani contenuti nel saggio del 1963, nel quale è proprio la dinamica del governo ad essere – in senso arendtiano – messa alle porte del concetto del politico. Basta rivolgersi al tema della libertà dell'azione politica, svincolata dagli obiettivi e dalle intenzioni, così come si trova scritto in *Che cos'è la libertà?*, in cui la questione è posta su termini molto diversi, relativamente all'istanza an-archica dell'agire. In questo quadro, si inserisce la lettura audace che Miguel Vatter offre sui temi di *Sulla Rivoluzione*, attraverso l'indicazione che la libertà arendtiana è una libertà che rifiuta la logica della fondazione politica (Vatter, 1999, p. 108). La tensione tra libertà e autorità (e tra libertà a tradizione) viene mantenuta così come quella tra innovazione e stabilità, che la stessa Arendt riarticola nell'esperienza dell'evento piuttosto che dell'istituzione duratura. In questa opzione evenemenziale, contingente, sempre reversibile, va letta la preferenza per le forme di democrazia consiliare.

A dire il vero, l'attribuzione arendtiana dentro quello che potremmo chiamare il paradigma del repubblicanesimo non appare così peregrina<sup>21</sup>. Tuttavia, le considerazioni appena fatte sul tema della libertà dell'azione politica, complicano l'introduzione diretta di Arendt in quel modello "consensualista" o "deliberativo" al quale è stata accostata in

---

<sup>21</sup> Fra tutte le grandi correnti di pensiero che sono state attribuite ad Arendt, Simona Forti avverte che il repubblicanesimo è certamente quella meno impropria (Forti, 2006, p. 31). Su questo tema si vedano soprattutto il capitolo 6 di Canovan (1992) e il saggio di Passerin D'Entreves (1994) nel quale il termine di "repubblicanesimo civico" o anche "umanesimo civico" è usato per descrivere il senso arendtiano del politico come ambito in cui gli uomini si riuniscono insieme per decidere e deliberare.

un'operazione che una teorica politica come Chantal Mouffe<sup>22</sup> condivide con una lettrice rigorosa del pensiero arendtiano come Seyla Benhabib. In questo caso, avviene la registrazione di uno spostamento da parte di Arendt da un modello di comunità politica, che presenta un carattere costantemente agonistico e negoziale (contenuto nel testo di *Vita Activa*), in direzione di un modello che, in *Sulla rivoluzione*, promuove invece la cooperazione e l'agire in concerto. È una tendenza che la stessa Benhabib sollecita attraverso l'accostamento al pluralismo di stampo habermasiano, all'interno di un più ampio paradigma "associazionale", in opposizione a quello agonistico. Il dibattito sull'effettiva appartenenza di Arendt ad una delle due concezioni politiche è stato stimolante dopo la pubblicazione delle *Lectures*, usate per dare legittimità alla svolta "consensuale" della loro autrice, e tuttavia esso ha corso il rischio di ridurne la complessità e di sottovalutare il loro posto dentro il pensiero arendtiano generale. Ciò è dovuto anche alla chiave di lettura agonistica che – dai diversi interpreti – appare profondamente legata ad un visione epica dell'*agon* ellenistico. Arendt, in effetti, sembra tendere in diverse occasioni verso una lettura dell'azione finalizzata alla conquista dell'immortalità attraverso il virtuosismo del gesto. La sfera pubblica dell'antica Grecia era contrassegnata da un "spirito ferocemente agonistico, dove ognuno doveva distinguersi dagli altri" (Arendt, 1958, p. 70) ed essere riconosciuto il migliore. La stessa argomentazione, in *Che cos'è la libertà?*, avviene attraverso richiamo alla virtù machiavelliana nell'accezione di eccellenza con cui l'uomo risponde alla fortuna (Arendt, 1960, p. 207). Su questo proposito, Dana Villa si è espresso nei termini di "estetizzazione" per definire la logica performativa che starebbe alla base dell'azione<sup>23</sup>. A suo avviso, l'opposizione che l'autrice di *Vita activa* propone tra *praxis* e *poiesis*, è leggibile come un interesse per l'azione al di là dell'esito produttivo e in considerazione, invece, del suo lato ricettivo (e per certi versi teatrale). L'obiettivo è quello di rendere giustizia a quella dimensione iniziale e performativa che l'accostamento alle teorie deliberative inevitabilmente sacrifica (Villa, 1996, pp. 65 ss.),

---

<sup>22</sup> Mouffe definisce Arendt una teorica della deliberazione pubblica (Mouffe, 2005, p. 9), lontana da un possibile accostamento al concetto di agonismo da lei inteso come riconoscimento della legittimità degli oppositori (Ivi, p. 20). Sebbene descritto da entrambe come spazio relazionale, Arendt elude la schmittiana polarizzazione amico/nemico.

<sup>23</sup> Villa procede in un'interpretazione dell'agonismo nietzschiano che, come in Arendt, afferma la dimensione iniziatica dell'azione, al di là di criteri utilitaristici e teleologici. Ma, attraverso Arendt, esso trova una sorta di moderazione nello spettatore kantiano e nel confronto che ogni atto ha con la pluralità. Villa torna più riprese sul tema (1992, 1996, 1999); sul confronto tra Arendt e Nietzsche si veda anche Curtis (1999).

anche perché, afferma ancora Villa, la pluralità arendtiana eccede il modello consensuale (1992, p. 276).

Eppure, essa eccede anche al modello agonistico che Villa sostiene. È di questo parere Bonnie Honig, la quale affronta la questione dello spazio agonale dentro una più ampia discussione sulle identità come produzioni performative (Honig, 1992, p. 216). Tale discussione si muove lungo le coordinate della concezione arendtiana di pluralità e, tuttavia, tenta di attenuare le rigorose distinzioni tra pubblico e privato e tra il politico e il sociale. Quella arendtiana rimane una lettura preziosa dei processi di definizione del “Chi”, nei quali avviene la differenziazione molteplice del *self*, attraverso la costante rimediatazione di azione e giudizio. L’obiettivo teorico insiste sulla costruzione (inter-soggettiva) delle identità attraverso l’esercizio dell’azione (inter-soggettiva) dentro lo spazio d’apparizione. Se l’essenza del politico consiste appunto nella possibilità di essere visti e di essere ascoltati (tema centrale dell’incomprensione rancieriana), la sfida si gioca sulla conquista di questi spazi. Alla questione della visibilità, antidoto kantiano alla minorità, è legata la questione dell’eguaglianza politica, che Arendt richiama ricorrendo al termine “isonomia”. Tale aspetto non può esimersi dall’affrontare il problema dell’accesso a tali spazi di visibilità in riferimento sia ai dispositivi di cittadinanza, sia a quelle tecnologie della comunicazione che ne permettono oggi il pieno esercizio<sup>24</sup>.

S’innesca, così, un netto ripensamento della competizione, nei termini di un recupero degli spazi di visibilità, indispensabili alla definizione identitaria. Si tratta di uno spostamento concettuale del modello agonale arendtiano dalla ricerca dell’eccellenza alla registrazione dell’eccezione, con tutta la densità semantica che quest’espressione raggiunge proprio nel progetto di valutazione dell’unicità singolare. In questo senso, è ancora dentro la “mondità” che la competizione trova una sorta di temperamento, così come nella complementare certificazione che le procedure di distinzione avvengono in quello stesso spazio del politico nel quale è possibile registrare la cifra dell’eguaglianza. Lungi, dunque, dal tentativo di promuovere una visione elitaria dell’azione politica, essa viene posizionata da Arendt dentro quello spazio che rende gli uomini liberi ed eguali. È un assunto che recinta il tema

---

<sup>24</sup> Si tratta di un aspetto che, in realtà, Arendt lascia inesplorato, prestando il fianco alle critiche di una colpevole sottovalutazione delle questioni del conflitto legate proprio al possesso e alla reale disponibilità di accedere liberamente allo spazio pubblico, che soprattutto nell’età contemporanea è estremamente legato alle tecnologie della comunicazione.

dell'estetizzazione dello spazio politico nei termini di quelle pratiche del sé che avvengono nel segno della reciproca apparizione.

D'altra parte, non può esserci interprete migliore di chi, più di ogni altro teorico politico, ha legato il destino di questo spazio di apparizione/visibilità all'espressione della soggettività, come processo di auto-rivelazione del "Chi". Come tale rivelazione possa essere letta in chiave agonistica è mostrato dal senso stesso della nascita, inteso come inizio e, allo stesso momento, come interruzione di un determinato ordine sensibile e visibile. A quest'ultima potenzialità fa riferimento Laura Bazzicalupo, la quale attraverso Judith Butler, sottolinea il fatto che le azioni e i discorsi che mettiamo in atto non soltanto svelano chi siamo, ma intervengono direttamente sugli schemi di intellegibilità (Bazzicalupo, 2012). Il *novum*, quindi, si fa emergenza del soggettivo, e come tale si propone come strategia di disorientamento della distribuzione delle posizioni. Ci ritroviamo ad attingere a piene mani all'interno di quel lessico rancieriano che coglie il senso stesso dell'estetico e del politico nella capacità di produrre uno scarto rispetto ad un determinato regime di visibilità e di dicibilità. Le possibilità di contatto tra i due pensatori offrono sollecitazioni interessanti: se ogni nascita (e ogni iniziativa) è leggibile sia come uno scarto rispetto all'ordine processuale della storia, sia come elemento innovativo che obbliga a ripensare ad un certo ordine sensibile, essa ogni volta rappresenta l'ostacolo maggiore alla stessa ricompattazione consensuale.

In Arendt, questo scarto assume direttamente le forme della resistenza all'assimilazione culturale e politica. Il fardello dell'apolidia con il quale il profugo ebreo perde ogni tipo di status e ogni tipo di qualificazione politica rappresenta contestualmente l'impossibilità di com-prendere il soggetto dentro l'ordine politico. Mutuando da Bernard Lazare il concetto di *pariah*, il processo di dis-identificazione politica dell'ebreo si trasforma di un dis-identificazione *tout court* del soggetto, che può diventare una sorta di mina vagante, capace di sfuggire alle facili descrizioni del "Che Cosa". Nel testo di *Sopravvissuto*, Lyotard legge il passaggio arendtiano come un "pensiero dell'interruzione" che, nell'impossibile installazione del popolo ebraico in Europa, restituisce quella desolante contingenza che si sottrae all'assolutismo del tempo. Quelle stesse pagine rappresentano un'ulteriore opportunità di misurare la distanza delle posizioni del filosofo francese rispetto alle conclusioni di Arendt. E tuttavia, nel rispetto di questo solco, nel suo tentativo di smussare le critiche, Simona Forti ha aperto la strada per un confronto più produttivo, probabilmente anche oltre le stesse intenzioni degli autori (Forti, 1993). Sebbene con approcci molto differenti, in

ambidue i casi si fa riferimento alla dinamica del giudizio estetico, nel tentativo di salvaguardare la pluralità delle voci dal ricompattamento (Forti, 2006). In Lyotard, ciò non avviene nell'integrazione armonica dell'analitica del bello, bensì nella dismisura, nell'incommensurabilità del sublime, tralasciando volontariamente l'intera questione della comunicabilità intersoggettiva. Si tratta, a ben vedere, di una conclusione che non lascia margini di conciliazione con le lezioni su Kant, senza tuttavia chiudere completamente la porta al pensiero arendtiano. All'opposto, in Arendt non c'è, in alcun modo, un richiamo al sublime kantiano (motivo della rielaborazione lyotardiana), anzi esso rimane escluso dall'analitica delle *Lectures*. Tuttavia, appare non completamente inconsistente la pertinenza che il tema della dismisura ha con quello che l'autrice di *Vita activa* chiama il "miracolo" della nascita (Arendt, 1958, p. 129; Arendt, 1960, p.223), per definire l'ecceità irripetibile e imprevedibile di ogni azione, quasi a volere ribadire l'inadeguatezza umana nel poterne anticipare il senso.

Non è, dunque, la manifestazione del soprannaturale, né possiede alcun carattere perturbante, se non nella "carica provocatoria" che interrompe la ciclicità ripetibile degli eventi (Galli, 1987, p. 28). E propone così, con altri mezzi, quell'istanza discordante che difende la pluralità delle voci dall'univocità consensuale. In ciò va colto il carattere "miracoloso" della nascita ed è per ciò che ogni nascita può essere riconosciuta come un atto rivoluzionario (Lefort, 1999, p. 8), poiché, se l'idea stessa di rivoluzione è legata all'idea di un nuovo cominciamento della storia, è possibile pensare ogni nascita (in senso arendtiano) come alla possibilità di interrompere il procedere storico e dare vita a qualcosa di nuovo. In questo ragionamento, ritorna prepotentemente il motivo benjaminiano del singolo evento che si oppone alla continuità storica (cfr. 1.2) e si oppone, altresì, ad una visione che appiattisce la realtà nella catena delle cause e degli effetti<sup>25</sup>. È questa l'istanza rivoluzionaria che Walter Benjamin affida all'azione politica, intesa come residuo del fluire storico, la quale, a sua volta, si intravede, senza troppo sforzo, nell'idea arendtiana dell'inizio.

La nozione arendtiana di natalità, infatti, applicata anche all'attività del pensare, ribalta l'intera questione in favore dell'idea che il pensare sia, in qualche modo, un "pensare altrimenti". È una formula efficace che Elena Tavani propone nell'ampio

---

<sup>25</sup> Su questo accostamento, in particolare scrive Olivia Guaraldo: "Tanto Benjamin quanto per Arendt, la critica dunque si focalizza su una sospensione della continuità che da una parte si innesta sulla revisione e sulla distruzione della storia intesa come fluire ininterrotto [...] e, dall'altra, intende far valere la sospensione stessa come volontà di non ricucire il passato sul presente" (Guaraldo, 2003, p. 214). Sebbene, avverte, tale gesto distruttore è affidato da Benjamin al materialista storico attraverso il momento della dialettica (cfr. Benjamin, 1955, 1955b).

quadro dell'idee estetiche della vita "attiva" e che, tuttavia, sollecita direttamente la questione del giudizio e in particolare la tripartizione kantiana del *sensus communis*. Così, nel "pensare mettendosi al posto degli altri" non è contenuta soltanto la possibilità potenziale dell'accordo, bensì la possibilità di pensare che le cose possano essere diversamente da come sono (Tavani, 2010). D'altra parte, se azione e giudizio sono rispettivamente le attività più politiche della vita attiva e della vita della mente, ciò è dato dal fatto che esse avvengono sempre in uno spazio della pluralità che non le determina mai una volta per tutte. Considerare l'interpretazione di Tavani qualcosa di più di una semplice suggestione è permesso da un'un'esplorazione originale del pensiero arendtiano che tenta di unire a sistema alcuni punti. Il primo di questi pertiene al ruolo che copre l'immaginazione, indagata nel precedente capitolo in relazione allo sforzo di aprirsi al punto di vista dell'altro e adesso intesa come creatività politica. Evidentemente le due accezioni si completano dentro il duplice significato che assume l'alterità: "altro" può indicare ciò che è differente da me, ma anche ciò che è differente rispetto allo stato presente delle cose. Da qui è visibile il nesso che l'immaginazione intrattiene con il concetto arendtiano di natalità dentro cui è radicata la creatività, ossia la stessa capacità di produrre nuove immagini (Bottici, 2011, p. 70). Scrive Arendt infatti che, "la politica è innanzitutto la capacità di negare l'esistente così com'è per immaginare come potrebbe essere" (1971b, p. 11). Il tutto fino a una radicalizzazione che riabilita la menzogna come negazione della verità fattuale e come possibilità di nuovo cominciamento<sup>26</sup>.

In questo caso, però, in gioco non c'è lo statuto della menzogna nel suo rapporto con la verità, quanto piuttosto l'opportunità di creare una nuova esemplarità, che è tale proprio perché in grado di immaginare le cose-altrimenti. In altri termini, si potrebbe dire, con Margarete Durst, che l'immaginazione è quell'attività che a fronte di fenomeni sempre nuovi rimette in gioco la considerazione dei fenomeni antichi (Durst, 2006, p. 125), e cioè comporta sempre una riconfigurazione del senso della realtà già acquisito. È possibile spiegare sinteticamente questa modulazione dell'esemplarità con una parafrasi (eterodossa) di una formula di Alessandro Ferrara, per cui la forza dell'esempio non è la forza di ciò che è come dovrebbe essere (Ferrara, 2008), bensì la

---

<sup>26</sup> A questo proposito, è necessario chiarire come il rapporto tra verità e menzogna in realtà molto più complesso. Se in *Verità e politica* (1967) muove contro l'autoinganno della fabbricazione delle immagini, Arendt rimane di questo avviso anche in *La menzogna in politica* (1971) dove l'obiettivo critico è la sistematica contraffazione del reale, il che è fatto evidentemente diverso dalla possibilità che le cose possano essere pensate diversamente e agire di conseguenza.

forza di *come ciò che è potrebbe non essere*. Probabilmente, a questo punto del discorso la forzatura alle conclusioni delle lezioni americane può dirsi avvenuta e comporta, più di quanto non abbia fatto Arendt, il superamento di ogni istanza di universalismo. Non si tratta, infatti, di pensare l'esempio come elemento ponte tra il particolare e l'universale, bensì di spostare l'obiettivo alla salvaguardia dell'articolazione arendtiana del "Chi". Tale obiettivo si raggiunge facendo in modo che il "Chi" possa essere per certi versi esemplare, senza assurgere a modello in grado di fornire delle determinazioni che si comportino come precedenti. In altre parole, si tratta di un varcare quel limite che trasformi il "Chi" in un "Che cosa" e per fare in modo che tale rischio venga scongiurato gli strumenti sono disponibili dentro il sistema concettuale arendtiano che unisce le parole "nascita", "pluralità", "azione", "narrazione".

La "seconda nascita" che si riattualizza costantemente nell'agire, e si riproduce nell'istanza innovativa di ogni iniziativa, si espone alla pluralità e contingentemente dà alla luce una storia. Se, come Arendt avrà modo di scrivere in *Isaak Dinesen: 1855-1962*, dedicato alla scrittrice Karen Blixen, ogni vita è già una storia che è degna di essere raccontata (cfr. 1968c, tr. it. 1990, p. 162), ciò vuol dire che ognuna di queste narrazioni, nella sua particolarità, assume un carattere esemplare. Il riferimento, quindi, eccede quello spazio agonale nel quale si confrontano le gesta degli eroi greci, sebbene, anche in quella circostanza, è premessa l'avvertenza che quelle stesse azioni non siano comprensibili senza l'intervento dello spettatore-narratore. Arendt, in questo caso, ci ricorda che non c'è Achille senza Omero, che non c'è Gesù oltre gli evangelisti. E tuttavia, la questione è fuorviante anche rispetto a quelle caratteristiche eccezionali che rendono facilmente riconoscibili Achille e Gesù tanto da farne un esempio. È necessario fare ritorno al modo in cui il "Chi" arendtiano assume la propria validità esemplare e cioè al modo in cui azione e giudizio, azione e narrazione – nella loro presenza reciproca dentro lo spazio della pluralità – contribuiscono alla definizione di un'identità. È la direzione che Arendt sembra istruire quando fornisce le coordinate di un'ontologia (depotenziata di ogni essenzialismo) che è prospettica (Tavani, 2010) e performativa allo stesso tempo. E, in questo senso, radicalmente estetica.

A questo proposito, risulta molto efficace l'espressione che Cecilia Sjöholm utilizza quando sintetizza quella di Arendt nei termini di una *ontology of display*, contribuendo altresì a fare rientrare la questione del politico dentro coordinate lessicali proprie della riflessione estetica. In particolare, il tema dell'estetizzazione, che Villa rintraccia dentro la teoria dell'azione, si emancipa dal riferimento alla valorizzazione

dell'atto che appare una degenerazione all'estetismo e assume, invece, i caratteri di ciò che Arendt, nella *Laudatio* a Karl Jaspers, definisce il coraggio di esporsi alla dimensione pubblica, come modalità per acquisire dignità di persona (Arendt, 1958). È il motivo kantiano della mentalità allargata che ritorna nella duplicità del suo esercizio, come coraggio di giudicare – quello che non ha avuto Eichmann, esattamente come è mancato a tutto il popolo tedesco – e come coraggio di essere giudicati, che è appunto il coraggio di esporsi. In questo senso, aprirsi allo spazio pubblico si traduce nella possibilità di produrre una storia, una vita che può essere raccontata.

Nel succitato saggio sulla Blixen, Arendt accenna ad una “filosofia della narrazione” (cfr. 1968c, p. 169), che in realtà non sarà mai resa esplicita in maniera approfondita<sup>27</sup>. Tuttavia, la questione dello *storytelling* ha suscitato interessanti interpretazioni, a completamento della definizione di una condizione umana che progressivamente sfugge dalle determinazioni della biologia (natura umana), per includere invece le molteplici opportunità della biografia (cfr. Possenti, 2002, p. 97). A questo proposito, il profilo biografico che Julia Kristeva offre di Hannah Arendt è un evidente indirizzo della parola “vita” intesa come l'intervallo temporale che possa essere “rappresentato attraverso un racconto e condiviso con gli altri uomini” (Kristeva, 1999, p. 56). Il motivo è quello di *Vita activa*, il quale ci ricorda il potere rivelatorio dei discorsi e delle azioni che avvengono dentro lo spazio plurale. E così, la dimensione dell'attivo si concentra in tutti i passaggi dell'esporsi, dell'essere visti e ascoltati e dunque essere giudicati e narrati, di modo che acquisti pertinenza quella figura dello spettatore che le lezioni su Kant mettono al centro della loro articolazione. Se per un verso, Arendt sembra dire che fuori dal racconto non c'è salvezza, il modo in cui spettatore e narratore si possono sovrapporre mostra, di contro, un'eccedenza rispetto alla cristallizzazione del segno (Ivi, p. 93). Le storie che l'azione “produce” (il virgolettato è di Arendt), “nella loro realtà vivente sono di natura completamente diversa da queste reificazioni” (Arendt, 1958, p. 134). Su questo aspetto, non può esserci chiarificazione migliore di quella che fornisce Adriana Cavarero, in un passo di *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*:

---

<sup>27</sup> Il concetto è rielaborato da Cavarero (1997). Per un approfondimento sul tema della narritività in Arendt si vedano le conclusioni di Benhabib (1990; 1996) e il modo in cui il motivo della fragilità delle cose umane è ripreso da Ricoeur (1983). In ambito italiano è molto interessante l'articolazione fornita da Guaraldo (2003).

«Nell'ottica arendtiana, il problema della narrazione non si configura mai come una questione narratologica, ossia non implica affatto uno studio focalizzato sul testo narrativo che ne analizzi lo stile o la struttura semiotica. Esso riguarda invece – esclusivamente e nella totale indifferenza verso il testo – la complessa relazione che viene a crearsi fra ogni essere umano, la sua storia di vita e il narratore di questa» (1997, p. 58).

Ciò vuol dire che non è richiesta narrazione formale che riproduca nel testo il resoconto di una vita e, pertanto, non si tratta di ricorrere agli specifici strumenti di analisi richiesti dall'interpretazione e dalla teoria della letteratura. Tale precauzione è suggerita al fine di non cedere alla suggestione di sovrapporre la figura del narratore a quella del teorico politico (Benhabib, 1990, p. 186). Lo sguardo non è diretto verso una possibile teoria della discorsività, quanto piuttosto verso l'ambito dell'espressione reciproca, istanza dialogica in cui la posta in gioco non è comunicare qualcosa, quanto piuttosto l'edificazione di un'identità non posta come obiettivo deliberato. Eppure, la grande originalità di Arendt consiste nell'aver fornito alla filosofia politica degli inediti parametri definitivi dell'azione, proprio a partire dalla narrazione.

Su questo proposito, Seyla Benhabib rimodula la dicotomia tra un modello dell'azione agonale, nel quale l'obiettivo è la rivelazione del sé e un modello narrativo, nel quale tale caratterizzazione avviene attraverso il racconto di una storia (1996, pp. 125-126). Attraverso questa opposizione, la teorica americana riformula la terminologia che Maurizio Passerin d'Entreves utilizza per spiegare l'esistenza di un modello espressivo opposto ad un modello comunicativo dell'azione. L'azione comunicativa, scrive in evidente *pendant* con alcune indicazioni habermasiane, è orientata a raggiungere la comprensione ed è caratterizzata dalle norme di simmetria e reciprocità tra i soggetti, laddove l'azione espressiva permette l'auto-realizzazione della persona (Passerin d'Entreves, 1994, p. 86). Si tratta, in realtà, di una tensione che può raggiungere una sintesi nel modo in cui lo specifico ideale comunicativo arendtiano diventa parte integrante del processo di rivelazione del "Chi", il quale non può avvenire al di fuori del reciproco spazio di apparizione. Rimane però evidente l'impotenza di fronte ad una reale possibilità classificatoria del pensiero arendtiano all'interno di schemi così ben delineati. Ogni opposizione in tal senso appare una forzatura che vuole mostrare una distinzione inconsistente, soprattutto se l'esito sperato è quello di assumere Arendt in un paradigma essenzialista, o piuttosto costruttivista (Benhabib, 1996, p. 126). Nel primo caso, infatti, rimarrebbe esclusa la figura dello spettatore-

narratore che, nello spazio plurale, partecipa alla vicendevole costruzione del “Chi”, nel secondo, il rischio è invece quello di sottodimensionare eccessivamente la spontaneità, ambito cruciale del paradigma iniziale arendtiano.

Ad ogni modo, è proprio sul piano dell’espressione, inteso come capacità dell’azione di rivelare le molteplici facce del “Chi”, che si accentra l’intera questione della narratività. Narrare significa anzitutto “fare i conti con la contingenza che regna indiscussa nell’ambito della vita *activa*” (Guaraldo, 2003, p. 21), e che mostra il suo carattere “desolante” poiché, come sostiene Lyotard “si ribella in modo assoluto incatenamento incessante, universalizzante, di cause ed effetti” (Lyotard, 1991, p. 72). Narrare, in questo caso, significa contrapporsi ad una consolante idea della storia come continuità, in grado di tenere il filo conduttore alle spalle dei singoli eventi (cfr. 1.2). Pensare ad una nuova esemplarità non è altro che la registrazione di questa assenza, che fa i conti con la dimensione del tempo e con la dimensione dello spazio. Nel riconoscimento di questo limite, cadute tutte le balaustre che offrono protezioni al giudizio, è solo nella molteplice pluralità delle voci che è possibile confrontare il nostro senso della realtà.

In questo senso, nelle *Lectures* e oltre le *Lectures*, Arendt ci obbliga a ripensare il senso comune nei termini di un senso della realtà che ha il suo limite esattamente negli altri. Non c’è nulla di conquistato e nulla da conquistare, ma sta tutto nel processo attraverso cui il senso comune è rimediato continuamente nel mi-pare e nel processo di identificazione del “Chi” attraverso l’esposizione dentro lo spazio pubblico. È questa, forse, la dichiarazione più forte e più spaventosa che Arendt ci lascia in eredità: la possibilità che dentro ogni “Chi” possa trovare continuo rinnovamento il senso comune, tanto da dovere completamente ripensarne il funzionamento. A dispetto di un’accezione del concetto kantiano come raduno delle parti, si fa strada l’idea che esso sia, al contrario, un’articolazione delle differenze (Mieszkowski, 2010), dove la distanza non sia, in alcun modo, annullata o ridotta dalla comunicazione. È questa, ad esempio, la via interpretativa che perseguita da Mieszkowski, il quale prende le distanze sia dalle strutture habermasiane, sia da alcune conclusioni delle *Lectures* (Ibidem). Su quest’ultimo aspetto, tuttavia, il saggio non sembra tenere conto della vastità semantica che il termine comunicazione assume dentro il lessico arendtiano, pertinente alle strutture linguistiche, ma impossibile da ridurre semplicemente ad esse. Nella sua ostinata difesa dell’unicità del “Chi”, Arendt assiste l’emancipazione del concetto di comunicazione dal suo essere semplicemente *medium* tra gli individui e dall’altra

attraverso lo svuotamento del senso comune da ogni appiglio su cui si aggrappa ogni tentativo di unificazione. Così, proprio rispetto alle considerazioni di Mieszkowski, Arendt può rappresentare non un ostacolo o un contrappunto, quanto piuttosto un alleato prezioso. Anche rimanendo dentro l'ambito delle interazioni linguistiche, infatti, la comunicazione è sempre possibile solo nella registrazione di un intervallo tra mittente e destinatario che è lungi dall'essere completamente ricomposto (cfr. Cecchi, 2013, p. 41), pena l'impoverimento della stessa logica comunicativa, la cui ragion d'essere consiste in questo inesauribile esercizio di ricomposizione. Tale aspetto ritrova ulteriori puntelli rafforzativi dentro il motivo arendtiano del *novum* e della fiducia, forse ingenuamente ottimistica, accordata alla capacità innovativa di ogni nascita. È proprio ogni nuovo nato che possiede di per sé la capacità di mantenere intatta la possibilità di un'eccezione rispetto al motivo dominante, quello che in termini rancieriani è descrivibile come il momento del disaccordo, o del non totale intendimento (*mésentante*). Mettere insieme, con Arendt, la questione della comunicazione rispetto al modo in cui lei stessa spiega la natalità come emergenza di una eccezione e di un nuovo inizio, significa anzitutto rendere conto di questa continua interruzione al processo consensuale e alla continuità temporale.

Si definisce così una sorta di “matrice estetica” di questo ambito politico, il cui perimetro segna l'esistenza di uno spazio dove potere vedere ed essere visti da tutti, dove potere udire ed essere uditi da tutti. In questo caso, l'estetica, come sottolinea André Enegrén, significa che “lo spirito politico si lega alla sua assise sensibile” e che, altresì, mira a un orizzonte dialogico che è “incrocio delle opinioni che si radicano nell'essere-nel-mondo” (Enegrén, 1984, p. 213). La questione si gioca tutta sul piano del performativo e dello spettacolare, tanto da obbligare un ripensamento proprio del rapporto tra estetica e politica. Infatti, politicizzando l'atto performativo, avviene una sorta di politicizzazione dell'estetica, in un senso differente rispetto a quel rapporto che già Walter Benjamin aveva descritto come contrappunto dialettico alla pervasiva estetizzazione politica dei fascismi (cfr. Benjamin, 1955, tr. it. 2000<sup>3</sup>, pp. 46 ss). Invece, il processo viene colto da Arendt nel segno di una politicizzazione del reciproco spazio di apparizione: luogo nel quale ogni essere umano può esprimere completamente il proprio “Chi” e condizione necessaria perché tale espressione possa avvenire.

In questo senso, la teorica tedesca si avvicina (sebbene mai completamente) a quella visione, che si deve a Jacques Rancière, che vuole estetica e politica unite da un rapporto originario, nel quale la prima categoria si esprime sempre come rapporto di

potere e la seconda sempre come regime che esprime il dicibile e il visibile. Infatti, egli scrive:

«Vi è un'estetica della politica nel senso in cui gli atti di soggettivazione politica ridefiniscono quel che è visibile, quello che può essere detto e quali siano i soggetti capaci di farlo. E vi è una politica dell'estetica nel senso in cui le forme nuove della circolazione della parola, dell'espressione del visibile e della produzione di affetti determinano delle capacità nuove che rompono con la precedente configurazione del possibile» (Ranciere, 2008, pp. 70-71, traduzione mia).

In maniera non dissimile, la cifra dell'estetico pervade tutte le possibili definizioni dell'ontologia arendtiana e del lessico politico utilizzato per descriverla. Come scrive Sjöholm, il politico è sentito, visto, ascoltato e catturato attraverso le forme sensibili dell'essere e produce giudizio e immaginazione (Sjöholm, 2015, p. X) e, così facendo, sovrappone i due ambiti e i due lessici: parla di politica attraverso i termini dell'estetica e parla dell'estetica attraverso una riflessione sul politico. Certo, non c'è un diretto riferimento alle arti e non c'è compiutamente la descrizione di una loro politicizzazione e, tuttavia, rispetto a quella che potremmo definire una consustanzialità di politica ed estetica, esso pone i rapporti di potere come momenti di apparizione nello spazio pubblico, oltre ogni regime di rappresentazione.

Anzi, come è stato precedentemente accennato, l'intera articolazione del "Chi" arendtiano contiene in sé stessa i meccanismi attraverso i quali gli esseri umani possono intervenire nei diversi regimi di senso e, quindi, contribuire alla loro costante rinegoziazione. In questo modo, l'istanza innovativa e iniziale che è contenuta in ogni azione che avviene dentro lo spazio pubblico d'apparizione (e di giudizio), supporta l'ipotesi che essa rinnovi il modo in cui queste stesse azioni (e i discorsi), possano essere valutate. Proviene dall'estetica l'opportunità di alcuni chiarimenti concettuali che riacquistano nell'ambito del politico una nuova pertinenza. È qui infatti che l'azione rivelatrice del "Chi", nella negoziazione tra agente e spettatore, può essere riconosciuta come processo di soggettivazione politica, nei termini offerti da Jacques Rancière<sup>28</sup>. Si

---

<sup>28</sup> Non si tratta di raggiungere una sintesi tra i due pensatori, i quali, viceversa, mantengono delle posizioni di per sé inconciliabili, a partire dalla critica che Rancière muove contro la concezione arendtiana di una "politica pura" che è distinta dall'ambito sociale (1998, pp. 193-194), ma in generale sulle questioni inerenti ai diritti umani e alla cittadinanza. Il tentativo di accostamento tentato in questo lavoro, è invece funzionale a rendere più densi alcuni concetti la cui efficacia teorica accresce attraverso la comparazione, in particolare sul tema del rapporto tra estetica e politica. Per approfondimenti si

può trarre una feconda sollecitazione dalla descrizione di questo processo come “formazione di un *uno* che non è un *sé*, ma è relazione tra un *sé* e un altro” (Rancière, 1998, tr. it. 2011, p. 93). Si tratta, dunque, di una “dimostrazione” che presuppone sempre qualcuno a cui rivolgersi e che, in termini arendtiani, si traduce nella premessa che esista sempre uno spettatore per tutte le azioni (sebbene per lei la logica dell’altro non avvenga per opposizione diretta a quest’alterità). In un saggio che cerca di mettere a confronto i due pensatori, Etienne Tassin rimarca il modo in cui la soggettivazione rancieriana possa coincidere in senso stretto con i termini arendtiani, soprattutto quando ne *Il disaccordo*, egli intende “la produzione, tramite una serie di atti, di una istanza e una capacità di enunciazione che non erano identificabili in un campo dell’esperienza dato” (Rancière, 1995, p. 54). Quel riferimento alla serie di atti richiama la potenzialità dell’azione nella definizione del “Chi”, ma soprattutto la sua capacità nel rinnovare il campo dell’esperienza che fornisce ad ognuno la propria identificazione (Tassin, 2012, p. 45). Infatti, se è attraverso l’azione che avviene il *disclosure* del “Chi” che si contrappone alla predeterminazioni del “Che Cosa”, questa stessa rivelazione di eccellenza si profila come l’eruzione spettacolare in grado di rimettere in discussione una determinata configurazione del sensibile.

Un esperimento teorico di questo tipo ci fornisce una possibilità di ripensare il senso comune arendtiano non come la celebrazione di un accordo tra le parti, che si cristallizza dentro la fallacia del pluralismo delle diverse posizioni. Questa, a dire il vero, sarebbe la conclusione più facile, perché mantiene nella sua tradizionale immobilità l’idea stessa del *common sense*, fino alla sua degradazione a cifra conformistica. Ma è anche la lettura più facile rispetto a quella linea di pensiero che mette Arendt a capo di una sorta di paradigma consensualista, opposto ad un modello conflittuale in una troppo rigida dicotomia. Fuori da questa tassonomia, rimane un pensiero che per natura apolide, difficilmente si presta alle etichette con le quali la filosofia e la teoria politica talvolta semplificano le posizioni. Assumere Arendt dentro questo modello consensuale significherebbe dover abbandonare, in modo tutt’altro che innocente, l’intera antropologia filosofica dell’autrice, costruita mettendo insieme i concetti di azione, natalità, pluralità, spazio di apparizione, giudizio. In questo modo, non solo verrebbe reiterato l’equivoco che vuole dividere in due fasi – la prima più

---

vedano, tra gli altri, i lavori interessanti di Fair (2009); Dikec (2012); Tassin, (2012). In ambito italiano, si vedano i saggi contenuti nella collettanea *Politiche dell’immagine* (2010) dedicata al filosofo francese e curata da Roberto De Gaetano.

politica, la seconda più filosofica (cfr. Jonas, 1990) – la produzione della teorica tedesca, ma così facendo, si perderebbe di vista la portata inedita – e per certi versi rivoluzionaria – che è contenuta dentro la meccanica del *novum*. È appunto l'enorme potenzialità innovativa dell'azione a potere difendere la pluralità delle voci, sabotando in quale che modo il processo di accorpamento consensuale e tale considerazione una preziosa bussola anche per il tentativo di lettura del senso comune kantiano.

Se, come opposto al consenso, il dissenso è la possibilità di creare nuovi regimi di senso (quelli che Rancière chiama partizioni del dicibile e del visibile), ciò significa creare un nuovo senso comune, e cioè un nuovo senso della realtà, proprio a partire dalla negazione di ciò che è. D'altra parte, è questo il motivo che sottende l'intera teoria dell'agire e la sua potenzialità trasformatrice: “per creare spazio per le nostre azioni qualcosa che c'era prima deve essere rimosso o distrutto” (Arendt, 1965, p. 11). La continua riconfigurazione del senso comune risponde alla stessa logica e alla stessa esigenza di trasformazione del reale. Arendt lo scrive chiaramente nelle pagine che dedica al profilo biografico di Rahel Varnhagen, donna ebrea nella Germania del XIX secolo, contesa, come altri ebrei (e come Arendt), tra assimilazione e rigetto, tra consenso e la necessaria liberazione del “Chi”. È per suo tramite che Arendt scrive:

«Forse la realtà consiste solo nel consenso di tutti gli uomini, forse è solo un fenomeno sociale e forse crolla non appena qualcuno ha il coraggio di negare realmente e conseguentemente la sua esistenza» (1959, tr. it. 1988, pp. 19-20).

Il frammento si presta ad un ruolo paradigmatico, in grado di sintetizzare la relazione che la rilettura del senso comune instaura con l'intera teorizzazione del *novum*. Da questa comparazione – che ha come premessa l'opportunità di seguire una certa continuità dentro il pensiero arendtiano – emerge il dato probabilmente più originale che è possibile interpretare. Se per senso comune intendiamo il senso di realtà che continuamente negoziamo con la pluralità iscritta alle nostre attività dell'iniziare (agire) e del giudicare, tale senso comune prevede – già contenuto in se stesso – il meccanismo della sua riconfigurazione, in ogni giudizio e in ogni azione. Ecco perché la presentazione della teoria arendtiana di un senso comune, riducibile al meccanismo dell'accordo comune tra gli uomini, riceve dalla questione della natalità (e della pluralità) quell'*input* che innesca un cortocircuito imprevisto. È questa la forma del dissenso che ogni nuovo nato e che ogni iniziativa comporta, senza che ciò implichi

conseguentemente un passaggio apertamente conflittuale. L'esito potrebbe essere, invece, quello di "un'unione del dissimile" (Tassin cit. in Magni, 2010, p. 256 n14) che non sia una condanna alla discordia tra gli uomini. In tal senso, con Rancière e *contra* Rancière, l'azione (politica) non è comprensibile nei termini di una dimostrazione del "torto", quanto piuttosto come auto-esposizione del soggetto (politico), che sfugge alle categorie d'identificazione e introduce altresì una differenza che implica di per sé un'eguaglianza<sup>29</sup>.

Dalla riflessione arendtiana emerge soprattutto il tentativo di ri-politicizzare l'estetico, dal momento in cui lo spazio di reciproca apparizione viene interpretato come spazio del politico, nel quale viene registrata la possibilità di mostrare il proprio "chi" nel segno della distinzione e dell'eguaglianza. Chiamare in causa il senso comune, attraverso le impostazioni interpretative che ne offre Arendt, significa soprattutto descrivere i meccanismi che mostrano questo tratto distintivo come premessa ad ogni istanza egualitaria. Così, prima di essere rintracciato dentro quelle forme di cittadinanza attiva, usate da Arendt per esemplificare il momento in cui gli uomini si riuniscono per decidere e deliberare, il senso del politico va ricercato in quel momento che precede tale istanza concertativa. Va ricercato in quel "comune" che è per Arendt azione (ed esposizione) reciproca nello spazio pubblico.

---

<sup>29</sup> In questa conclusione riformulo un concetto espresso da Besana (2010) non a caso scritto su un saggio intorno ai temi dell'immaginazione e dell'estetica in Jacques Rancière e che si presta compatibile anche al pensiero di Arendt.

## CONCLUSIONI

L'elemento più rilevante che trova conferma dall'analisi della declinazione arendtiana del senso comune è l'impossibilità di isolare la teorizzazione contenuta nell'ultima parte del suo *opus*, rispetto a quella prima produzione concentrata sul tema dell'azione (politica) e sull'analisi del fenomeno totalitario. Tale assunto emerge in realtà con una certa sorpresa a causa dell'interpretazione, che potremmo definire maggioritaria, che ha lavorato per una partizione del pensiero di Arendt in due momenti separati, nel quale rispettivamente ad "agire" e "giudicare" corrispondono due differenti articolazioni teoriche. Ciò si evince non soltanto nel perpetuare l'opposizione tra la vita *activa* e la vita contemplativa, ma di volta in volta nella distinzione tra il giudizio dell'attore e giudizio dello spettatore, o ancora, tra il giudizio dello storico e il giudizio contingente.

Attraverso l'assunzione di una prospettiva differente, il presente lavoro ha cercato di dimostrare che esiste una continuità all'interno del pensiero di Arendt, nel quale è possibile pervenire ad una sintesi tra le dicotomie sopra elencate. Tutti i concetti chiave che puntellano le teorie dell'autrice – pluralità, spazio d'apparizione, comunicazione, azione, giudizio – raggiungono un compiuto livello di pertinenza soltanto a seguito della loro relazione. Ad esempio, l'idea di "natalità", che costituisce un pilastro del lessico arendtiano, è pensabile dentro le dinamiche dell'azione e non è possibile escluderla dalla semantica del giudizio in generale, né dalla consapevolezza che siamo inevitabilmente obbligati ad essere esposti agli altri. Il processo di decostruzione del soggetto che pertiene alla formulazione del "Chi" è basato su questa doppia cifra – che abbiamo definito radicalmente estetica – dalla quale proviene l'indicazione che la condizione umana sia *condizionata* (il bisticcio di parole è voluto) dalle azioni che esponiamo alla prospettiva e al giudizio degli altri. Nel corso della nostra trattazione ci siamo rivolti alle diverse definizioni della particolare ontologia arendtiana che hanno rispettivamente colto il carattere "esposto" (Sjöholm), "prospettico" (Tavani), "performativo" (Villa, Honig), "drammatico" (Terenzi). Pur nella segnalazione di un aspetto specifico rispetto ad un altro, ognuna di esse non può sottrarsi nell'indicare quella meccanica del vedere e dell'essere visti, riprodotta dalla metafora teatrale.

Ognuna di queste definizioni indica soprattutto la premessa (e insieme l'eredità) a qualsiasi lettura che si può condurre del pensiero di Arendt e cioè che la condizione umana sia essenzialmente plurale. Tale convinzione non si esaurisce nel fatto che esistano altri uomini con i quali instauriamo interazioni e relazioni costanti, ma consiste nel rilevare quanto l'alterità intervenga nella struttura del nostro senso del reale e dunque nel modo in cui è possibile avere comprensione del mondo che ci sta attorno, e anche di noi stessi. In questa direzione, quando Arendt raccoglie da Kant la massima per cui "pensare mettendosi al posto degli altri", ciò avviene nel segno di una elaborazione che vuole sostenere tale assunto. È questo il motivo per cui il concetto di pluralità che lei sostiene non è in alcun modo assimilabile a quello delle forme del pluralismo contemporaneo. Non si tratta, infatti, di descrivere soltanto la meccanica della relazione (e dell'eventuale sintesi) tra diversi punti di vista, quanto piuttosto del modo in cui l'esistenza degli altri (riproducibile lessicalmente con il "tra" o con il "con") sia ad ogni modo iscritta nell'azione e nel giudizio. Dunque, si tratta di mostrare come la pluralità sia iscritta dentro quegli elementi che rivelano "chi" siamo.

È solo a partire da queste premesse che è possibile comprendere tutte le potenzialità semantiche del "senso comune". In Arendt, tale concetto non avviene per calco o per assunzione diretta, ma è piuttosto il risultato di una profonda elaborazione dell'accezione contenuta nella *Critica del Giudizio*, in direzione di un senso *del* comune, che per la teorica tedesca è, anzitutto, un senso del politico. Per tale motivo, la sua comprensione necessita come mappa per l'orientamento proprio quel lessico politico, dentro il quale i concetti di "comune", "pubblico", "comunicazione" e "pluralità" assumono nuove pertinenze. Per fare ciò occorre guardare a tutti contenuti nei quali tale dorsale si manifesta, senza isolare, dunque, il progetto interpretativo di Kant da tutto il resto.

L'esito più visibile di tale operazione è il modo in cui il "senso comune" esplose fuori dalle categorie definitorie che lo accostano al consenso, all'accordo, ad un patrimonio di valori, significati e codici condivisi. Anche attraverso i testi arendtiani tale messaggio sembra veicolarsi e proprio la lettura facile – comune nel senso di ordinaria – delle lezioni sulla filosofia politica di Kant inducono per certi versi a questo *misunderstanding*. Ma dentro le *Lectures* e oltre di esse, Arendt mostra qualcos'altro, mostra il tratto della distinzione, il tratto della differenza che, non soltanto dal punto di vista lessicale, trasforma il consenso in con-senso, la condivisione in con-divisione. Non è semplicemente un *escamotage* linguistico, ma l'idea stessa che se consenso può

esserci, ciò pertiene al modo in cui il senso della realtà sia sempre operazione infinita di relazioni e di negoziazioni. Sempre plurale, sempre dialogico, sempre nello spazio pubblico.

Ma c'è dell'altro e riguarda anche il modo in cui è possibile ripensare a quella che Arendt, attraverso Kant, definisce validità esemplare. Rinnovare l'esemplarità non significa modellare dei prototipi di modi di essere e modi di agire che possano diventare riferimento per altri, modelli normativi a cui attenersi o da imitare. Si tratta piuttosto di pensare a quell'atteggiamento o predisposizione al giudizio che, da sé, possa considerare (comprendere) tutte le vite e tutti i giudizi possibili, che proprio in tal senso possono essere considerate esemplari. Per fare ciò, l'intero percorso che unisce e divide *Vita activa* da *La vita della mente* non è altro che l'analisi di tutti i dispositivi che l'essere umano possiede (dispone appunto): iniziativa, immaginazione, coraggio di esporsi allo spazio pubblico, liberazione dai pregiudizi e dai vincoli.

## BIBLIOGRAFIA

### Bibliografia dei testi di Hannah Arendt consultati in questo lavoro

- 1929, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin, Julius Springer; [trad. it. a cura di Boella L., *Il concetto di amore in Agostino*, Saggio di interpretazione filosofica, Milano, SE, 2001].
- 1943, 'We Refugees', in *Menorah Journal*, 31, pp. 69-77; [trad. it. di Bettini G., 'Noi profughi', in *Ebraismo e modernità*, Milano, Feltrinelli, 1993, pp. 23-32].
- 1946, 'What is Existenz Philosophy?', in *Partisan Review*, 12, n. 1, pp. 34-56; [trad. it. a cura di Maletta S., *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, Milano, Jaca Book, 1998].
- 1951, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace and Co.; [trad. it. di Guadagnin A., *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2004].
- 1953, 'Understanding and Politics', in *Partisan Review*, 20, n. 4, pp. 377-392; [trad. it. a cura di Serra T., 'Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)', in Ead., *La disobbedienza civile e altri saggi*, Milano, Giuffrè, pp. 89-111].
- 1954, *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*; [trad. it. di Costa P., 'L'interesse per la filosofia politica nel recente pensiero filosofico europeo', in *Aut-Aut*, n. 239-240, pp. 31-46].
- 1954b, 'Tradition and the modern Age', in *Partisan Review*, 22, n.1, pp. 53-75; [trad. it. di Gargiulo T., 'La tradizione e l'età moderna', in Ead., *Tra passato e futuro*, Milano, Garzanti, 1991, pp. 41-69].
- 1956, 'Was ist Autorität', in *Der Monat*, 8, n.89, pp. 29-44; [trad. it. di Gargiulo T., 'Che cos'è l'autorità?', in Ead., *Tra passato e futuro*, Milano, Garzanti, 1991, pp. 130-192].
- 1958, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago; [trad. it. di Finzi S., *Vita Activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 2011<sup>16</sup>].
- 1958b, 'The Modern Concept of History', in *The Review of Politics*, 20, n. 4, pp. 570-590; [trad. it. di Gargiulo T., 'Il concetto di storia: nell'antichità e oggi', in Ead. *Tra Passato e futuro*, Milano, Garzanti, 1991, pp. 70-129].
- 1958c, *Karl Jaspers. Reden zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels*, München, Piper; [trad. it. a cura di Bragantini A., 'Karl Jaspers. Una Laudatio' in *Verità e umanità. Discorsi per il conferimento del premio per la pace dei librai tedeschi 1958*, Milano-Udine, Mimesis, 2014, pp. 57-72].
- 1959, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, München, Piper and Co.; [trad. it. di Ritter Santini L., *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea*, Milano, Il Saggiatore, 1988].
- 1960, 'Freedom and Politics. A Lecture', in *Chicago Review*, 15, n.1, pp. 28-46; [trad. it. di Gargiulo T., 'Che cos'è la libertà?', in Ead., *Tra passato e futuro*, Milano, Garzanti, pp. 193-227].
- 1961, 'The Crisis in The culture' in Ead., *Between past and Future. Six Exercises in Political Thought*, New York, Viking Press; [trad. it. di Gargiulo T., 'La crisi della cultura: nella società e nella politica' in *Tra Passato e futuro*, Milano, Garzanti, 1990, pp. 265-289].

- 1963, *Eichmann in Jerusalem: A report on the Banality of Evil*, New York, Viking; [trad. it. di Bernardini P., *La Banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 2011<sup>18</sup>].
- 1963b, *On Revolution*, New York, Viking Press; [trad. it. di Magrini M., *Sulla rivoluzione*, Torino, Einaudi, 2009<sup>4</sup>].
- 1964, 'Personal Responsibility under Dictatorship', in *The Listener*, pp. 185-187; [trad. it. di Tarizzo D., 'La responsabilità personale sotto la dittatura' in Ead., *Responsabilità e giudizio*, Torino, Einaudi, 2004, pp. 15-40].
- 1965, 'Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache', in Gaus G., *Zur Person: Porträts in Frage und Antwort*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag; [trad. it. a cura di Dal Lago A., 'Che cosa resta? Resta la lingua materna' in *Aut Aut*, n. 239-240, 1990, pp. 11-30].
- 1965b, *From Machiavelli to Marx*, in The Paper of Hannah Arendt, Box 39, Washington, Library Congress.
- 1967, 'Truth and Politics' in *The New Yorker*, pp. 49-88; [trad. it. di Sorrentino V., *Verità e politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012<sup>2</sup>, pp. 29-77].
- 1968, 'Karl Jaspers as Citizen of the World?', in *Men in Dark Times*, New York, Harcourt, Brace and World; [trad. it. di Peluso R., 'Jaspers cittadino del mondo?' in Ead., *Humanitas Mundi*, Milano-Udine, Mimesis, pp. 69-84].
- 1968b, 'Walter Benjamin', in *Merkur*, 22, pp. 50-65, 209-223, 305-315; [trad. it. a cura di Ritter Santini L., 'Walter Benjamin: l'omino gobbo e il pescatore di perle', in Ead., *Il futuro alle spalle*, Bologna, Il Mulino, pp. 43-101].
- 1968c, 'Isaak Dinesen: 1855-1962', in *The New Yorker*, pp. 223-236; [trad. it. 'Isak Dinesen: 1855-1962' in *Aut Aut*, n. 239-240, 1990, pp. 161-173].
- 1968d, *Collective Responsibility*, [trad. it. di Tarizzo D., 'Responsabilità collettiva', in Ead., *Responsabilità e giudizio*, Torino, Einaudi, 2004, pp. 127-136].
- 1968e, 'On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing' in Ead., *Men in Dark Times*, New York, Harcourt Brace and Co., pp. 3-31; [trad. it. di Boella L., 'L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing' in Ead., *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, Milano, Feltrinelli, pp. 210-234].
- 1969, 'Martin Heidegger zum 80. Geburtstag', in *Merkur*, 13, n. 10, pp. 893-902; [trad. it. 'Martin Heidegger a ottant'anni', in Ead., Heidegger M., *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, Torino, Edizioni di Comunità, 2001, pp. 139-148].
- 1970, *On Violence*, New York, Harcourt Brace and World; [trad. it. di D'Amico S., *Sulla Violenza*, Parma, Guanda, 2001].
- 1970b, 'Civil Disobedience', in *The New Yorker*, pp. 70-105; [trad. it. a cura di Serra T. 'La disobbedienza civile' in Ead., *La disobbedienza civile e altri saggi*, Milano, Giuffrè, 1985, pp. 29-88].
- 1971, 'Thinking and Moral consideration. A Lecture', in *Social Research*, 38, n.3, pp. 417-446; [trad. it. di Tarizzo D., 'Il pensiero e le considerazioni morali', in Ead., *Responsabilità e giudizio*, Torino, Einaudi, 2003, pp. 137-163].
- 1971b, 'Lying and Politics. Reflections on the Pentagon Papers', in *The New York Review of Books*, 17, n. 8, pp. 30-39; [trad. it. di Santini V., *La menzogna in politica. Riflessioni sui 'Pentagon Papers'*, Genova-Milano, Marietti, 2006].
- 1978, *The Life of the Mind*, Harcourt, New York, Brace and Jovanovich; [trad. it. di Zanetti G., *La vita della mente*, Bologna, Il Mulino, 1987].
- 1982, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press; [trad. it. di Portinaro P., *Teoria del giudizio politico. Letture sulla filosofia politica di Kant*, Genova, Il Melangolo, 1990].

- 1985, (con Karl Jaspers), *Briefwechsel, 1926-1969*, München, Piper; [trad. it. a cura di Dal Lago A., *Carteggio (1926-1969). Filosofia e politica*, Milano, Feltrinelli, 1989].
- 1993, *Was ist Politik?* (edited by U. Ludz), München, Piper; [trad. it. di Bistolfi M., *Che cos'è la politica?*, Torino, Edizioni di Comunità, 1995].
- 1995, 'Some Questions of Moral Philosophy', (scritto nel 1965), in *Social Research*, 61, n.4, pp. 739-764; [trad. it. di Tarizzo D., 'Alcune questioni di filosofia morale', in Ead., *Responsabilità e giudizio*, Torino, Einaudi, 2004, pp. 41-126].
- 1998, (con Martin Heidegger), *Hannah Arendt – Martin Heidegger, Briefe, 1925 bis 1975*, Frankfurt, Klostermann; [trad. it. a cura di Bonola M., *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, Torino, Edizioni di Comunità, 2001].
- 2002, *Denktagebuch (1950-1973)*, (eds. Ludz U. e Nordmann I.); [trad. it. di Marazia C., *Quaderni e diari 1950-1973*, Vicenza, Neri-Pozza, 2007].
- 2005, 'Socrates' (testo del 1954), in *The Promise of Politics*, New York, Schocken, pp. 5-39; [trad. it. di Possenti I., *Socrate*, Milano, Cortina, 2015].

### **Bibliografia generale**

ABBAGNANO N.

1971, *Dizionario di Filosofia*, Torino, Utet.

ABENSOUR M.

1999, 'Contro un fraintendimento del totalitarismo', in Forti S. (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, pp. 16-44.

2006, *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, Parigi, Sens&Tonka; [trad. it. di Dezzuto C., *Hannah Arendt contro la filosofia politica?*, Milano, Jaka Book, 2011].

ALLISON H. E.

2001, *Kant's Theory of Taste, A Reading of the "Critique of Aesthetic Judgment"*, Cambridge, Cambridge University Press.

ANTONINI E.

2006, 'Nostalgia della polis? Note su Hannah Arendt e la modernità', in Durst M., Meccariello A. (a cura di), *Percorsi di ricerca tra passato e futuro 1975-2005*, Firenze, Giuntina, pp. 73-82.

ARDILLI D.

2008, 'Critica e legittimazione del moderno: motivi kantiani nel pensiero di Hannah Arendt' in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, X, 2008, 1, pp. 28-57.

AMOROSO L.

1984, *Senso e consenso. Uno studio kantiano*, Napoli, Guida.

- 1993, (a cura di), *Il battesimo dell'estetica*, Pisa, ETS.
- 1995, 'Il senso comune in Vico e in Kant', in Montani P. (a cura di), *Senso e storia dell'estetica. Studi offerti a Emilio Garroni in occasione del suo settantesimo compleanno*, Parma, Pratiche, pp. 267-286.

ASSY B.

- 2008, *Hannah Arendt: An Ethic of Responsibility*, Lang; [trad. it. di Valtellina E., *Etica, responsabilità e giudizio in Hannah Arendt*, Milano-Udine, Mimesis, 2014].

BADIOU A.

- 1998, *Abrégé de Métapolitique*, Paris, Seuil; [trad. it. di Bruzzese M., *Metapolitica*, Napoli, Cronopio, 2001].

BARASH J.

- 1996, 'The Political Dimension of the Public World: On Hannah Arendt's Interpretation of Martin Heidegger', in May L., Kohn J. (edited by), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge: MIT Press, pp. 251-268.

BAZZICALUPO L.

- 1993, 'La politica come tempo presente', in Parise E. (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, Napoli, ESI, 1993.
- 1996, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, Napoli, ESI.
- 2000, *Mimesis e Aisthesis. Ripensando la dimensione estetica della politica*, Napoli, ESI.
- 2001, 'Il Kant di Hannah Arendt', in Chiodi G., Marini G., Gatti R. (a cura di), *La filosofia politica di Kant*, Milano, Franco Angeli, pp. 153-157.
- 2005, 'Il giudizio politico in Arendt: tra estetica ed etica', in Maletta S. (a cura di), *Il legame segreto. La libertà in Hannah Arendt*, Soveria Mannelli, Rubettino, pp. 45-58.

BEINER R.

- 1982, 'Interpretative Essay. Hannah Arendt on Judging', in Arendt H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, Chicago University Press, [trad. it. di Cicogna C., Vento M., 'Il giudizio in Hannah Arendt. Saggio interpretativo', Genova, Il Melangolo, pp. 139-204].
- 1997, 'Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures', in *Philosophy Social Criticism*, 23, n. 1, pp. 21-32.
- 2000, 'Hannah Arendt on Nationalism', in Villa D. (edited by), *The Cambridge Companion of Hannah Arendt*, Cambridge, University press, pp. 44-64.

BEINER R., BOTH W. J.

- 1993, edited by, *Kant and Political Philosophy. The contemporary Legacy*, New Haven & London, Yale University Press.

BENHABIB S.

1988, 'Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought', in *Political Theory*, 16, n. 1, pp. 29-51.

1990, 'Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative', in *Social Research*, 57, n. 1, pp. 167-196.

1992, *Situating the self : gender, community and postmodernism in contemporary ethics*, Cambridge, Polity press.

1996, *The Reluctant modernism of Hannah Arendt*, Lahman, Rowman & Littlefield.

BENJAMIN W.

1955, 'Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit' in Id. *Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; [trad. it. di Filippini E., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino, Einaudi, 2000<sup>3</sup>].

1955b, *Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; [trad. it. a cura di Solmi R., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 1995].

BERNSTEIN R.

1986, *Philosophical Profiles, Essay in a Pragmatic Mode*, Cambridge, Polity press.

1999, 'Provocazione e appropriazione: la risposta a Martin Heidegger', in Forti S. (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, pp. 226-248.

BESANA B.

2011, 'Immaginare l'eguaglianza', in De Gaetano R. (a cura di), *Politica delle immagini. Su Jacques Ranciere*, Cosenza, Pellegrini, pp. 175-199.

BESUSSI A.

1997, 'L'arte dei confini. Hannah Arendt e lo spazio pubblico', in *Rassegna di italiana di sociologia*, 38, n. 2, pp. 245-269.

BETZ HULL M.

2002, *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, London-New York, Routledge Curzon.

BIANCHI M.

2005, *Commento alla Critica della facoltà del Giudizio di Kant*, Firenze, Le Monnier.

BOBBIO N.

1965, *Da Hobbes a Marx. Saggi di storia della politica*, Napoli, Morano.

1990, *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi.

BOELLA L.

1990, 'Hannah Arendt "fenomenologa". Smantellamento della metafisica e critica dell'ontologia', in *Aut Aut*, 239-240, pp. 83-110.

- 1990b, 'Pensare liberamente. Pensare il mondo', in *Diotima. Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, Milano, La Tartaruga, pp. 173-188.
- 1995, *Agire politicamente, pensare politicamente*, Milano, Feltrinelli.
- 2006, 'Che cosa resta? Resta Hannah Arendt', in Durst M., Meccariello A. (a cura di), *Hannah Arendt. Percorsi di ricerca tra passato e futuro. 1975-2005*, Firenze, Giuntina, pp. 17-25.
- 2012, *Il coraggio dell'etica. Per una nuova immaginazione morale*, Milano, Cortina.

BOTTICI C.

- 2009, 'La politica immaginale', in *La società degli individui*, n. 36, pp. 131-140.
- 2014, *Imaginal Politics, Images beyond Imagination and the Imaginary*, New York, Columbia University press.

BOWRING F.

- 2011, *Hannah Arendt. A Critical Introduction*, New York, Plutobooks.

BUCKLER S.

- 2011, *Hannah Arendt and the Political Theory. Challenging the Tradition*, Edinburgh, University press.

CAMPILLO A.

- 2002, 'Espacios de aparición. El concepto de lo político en Hannah Arendt', in *Δαιμόνιον Revista de filosofía*, 26, 2002, pp. 159-186.
- 2009, *El lugar del juicio. Seis testigos del siglo XX: Arendt, Canetti, Derrida, Hitchcock y Trias*, Madrid, Biblioteca nueva.

CANGIOTTI M.

- 1990, *L'ethos della libertà*, Urbino, Quattroventi.
- 2005, 'Il pensiero come comprensione. La teoria 'ermeneutica' di Hannah Arendt', in Maletta S. (a cura di), *Il legame segreto. La libertà in Hannah Arendt*, Soveria Mannelli, Rubettino, pp. 29-44.

CANOVAN M.

- 1992, *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, Cambridge, University Press.

CAPOCETTI E.

- 2001, 'Teatri del mondo. Arte e politica in Hannah Arendt', in *La Cultura*, XXXIX, n.1, aprile 2001, pp. 133-143.

CARLI E.

- 1993, 'Hannah Arendt: La condizione umana tra vita attiva e vita contemplativa', in Parise E. (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità*, pp. 169-187.

CASSIRER E.

1918, *Kants Leben und Lehre*, Berlin; [trad. it. di De Toni G., *Vita e dottrina di Kant*, Firenze, La nuova Italia, 1977].

CAVARERO A.

1990, 'Dire la nascita', in *Diotima. Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, Milano, La Tartaruga, pp. 93-121.

1993, 'Hannah Arendt: La libertà come bene comune', in Parise E. (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità*, Napoli, ESI, pp. 23-44.

1998, *Tu che mi guardi. Tu che mi racconti*, Milano, Feltrinelli.

1999, 'Note arendtiane sulla caverna di Platone', in Forti S. (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, pp. 205-225.

2003, *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Milano, Feltrinelli.

2015, 'Il Socrate di Hannah Arendt', in Arendt H., *Socrate*, Milano, Cortina, pp. 73- 98.

CAVARERO A., BUTLER J.

2005, 'Condizione umana contro natura', in *Micromega*, n. 4/05, pp. 135-146.

CECCHI D.

2011, 'L'arte dei disaccordi', in De Gaetano R. (a cura di), *Politica delle immagini. Su Jacques Ranciere*, Cosenza, Pellegrini, pp. 73-90.

2013, *La costituzione tecnica dell'umano*, Macerata, Quodlibet.

COLLIN F.

2006, 'Del frammentario', in Durst M., Meccariello A. (a cura di), *Hannah Arendt. Percorsi di ricerca tra passato e futuro 1975-2005*, Firenze, Giuntina, pp. 83-92.

COSTA P.

2006, 'Il dono di un cuore comprensivo: Hannah Arendt di fronte il Novecento', in Arendt H., *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, Milano, Feltrinelli, pp. VII-XXXVIII.

COSTANCIO J.

2011, 'Verso un ampliamento del modo di pensare. Il sensus communis e la concezione di obiettività in Nietzsche GM 12 III', in Gori P. e Stellino P., *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*, Pisa, ETS, pp. 75-100.

CROTTI O.

2010, *La Bellezza del bene. Il debito di Hannah Arendt nei confronti di Kant*, Milano-Udine, Mimesis.

CURTIS K.

1999, *Our sense of real. Aesthetic Experience and Arendtian Politics*, Ithaca, London, Cornell University Press.

D'ANGELO P.

1997, 'Introduzione', in Kant I., *Critica del Giudizio*, Roma-Bari, Laterza, pp. V-XLIV.

2010, 'Tre modi (più uno) d'intendere l'estetica', in Russo L. (a cura di), *Dopo l'estetica*, Palermo, Aesthetica.

2011, *Estetica*, Roma-Bari, Laterza.

DAL LAGO A.

1987, 'La difficile vittoria sul tempo Pensiero e storia in Hannah Arendt', in Arendt H. *La vita della Mente*, Bologna, Il Mulino, pp. 9-59.

1988, 'Una filosofia della presenza. Le condizioni dell'agire in Hannah Arendt', in Esposito R. (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattroventi, pp. 93-109.

1990, 'Il pensiero plurale di Hannah Arendt', in *Aut Aut*, 239-240, settembre-dicembre 1990, pp. 1-10.

2011, 'La città perduta', in Arendt H., *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, pp. VII-XXXIII.

DEBORD G.

1967, *La société du Spectacle*, Paris, Gallimard, 1992; [trad. it. di Salvadori P., Vasarri P., *La società dello spettacolo*, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2004].

DEGRYSE A.

2011, 'Sensus communis as a foundation for men as political beings: Arendt's reading of Kant's Critique of Judgment', in *Philosophy social Criticism*, 37, pp. 345-358.

DELEUZE G.

1973, *La philosophie critique de Kant. Doctrines des facultés*, Paris, PUF; [trad. it. di Cavazza M., *La filosofia critica di Kant. Dottrina delle facoltà*, Bologna, Cappelli, 1979].

DEUTSCHER M.

2007, *Judgment after Arendt*, Aldershot, Ashgate.

DIDI-HUBERMAN G.

2009, *Survivance des lucioles*, Paris, Minuit; trad. it., *Come le lucciole. Per una politica della sopravvivenza*, Torino, Bollati Boringheri, 2010.

2010, 'Epatica empatia. L'affinità degli incommensurabili in Aby Warburg' in *Aut Aut*, n. 348.

DIKEC M.

2012, 'Beginners and equals: political subjectivity in Arendt and Rancière' in *Transactions of the Institute of British Geographers*, n. 38, pp. 79-90.

DOSTAL R. J.

2001, 'Judging Human Action: Arendt's Appropriation of Kant', in Beiner R., Nedelsky J. (edited by), *Judgment, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt*, Lanham, Rowman & Littlefield, pp. 139-164.

DURST M.

2006, 'Immaginazione, giudizio e azione educative in Hannah Arendt', in Ead, Meccariello A. (a cura di), *Hannah Arendt. Percorsi di ricerca tra passato e futuro 1975-2005*, Firenze, Giuntina, pp. 107-134.

ENEGREN A.

1984, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, PUF; [trad. it. di Granafèi R., *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Roma, Edizioni Lavoro, 1987].

ESPOSITO R.

1987, 'Hannah Arendt tra 'volontà' e 'rappresentazione: per una critica del decisionismo', in Id. (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattroventi, pp. 47-69.

1988, *Le categorie dell'impolitico*, Bologna, Il Mulino.

1996 (a cura di), *Oltre la politica. Antologia del pensiero impolitico*, Milano, Bruno Mondadori.

1996b, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil*, Roma, Donzelli.

1998, *Communitas, Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi.

1999, 'Polis o Communitas?' in Forti S. (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, pp. 94-106.

2008, *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Milano-Udine, Mimesis.

2011, *Dieci pensieri sulla politica*, Bologna, Il Mulino.

FAIR H.

2009, 'Arendt, Laclau, Rancière: Tres teorías filosóficas de la política. Para pensar, comprender y modificar el mundo actual' in *Δαίμων. Revista Internacional de Filosofía*, n. 48, pp. 97-116.

FERRARA A.

1992, (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori riuniti.

1998, *Reflective Authenticity, The Project of Modernity*, London, Routledge; [trad. it., *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Milano, Feltrinelli, 1999].

2005, 'Giudizio e senso comune', in *Nuova Civiltà delle Macchine*, 23, n.1, pp. 69-81.

2008, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*. Milano, Feltrinelli.

FERRARIS M.

1996, *L'immaginazione*, Bologna, Il Mulino.

FERRY L.

1990, *Homo aestheticus*, Grasset & Fasquelle; [trad. it. di Gazzelli C., *Homo aestheticus. L'invenzione del gusto nell'età della democrazia*, Genova, Costa & Nolan, 1991].

FISTETTI F.

1998, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Alle origini della filosofia occidentale*, Roma, Editori Riuniti.

2003, *Comunità*, Bologna, Il Mulino.

FLIKSCHUH K.

2000, *Kant and the modern political philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

FLORES D'ARCAIS P.

2006, *Hannah Arendt. Esistenza e libertà, autenticità e politica*, Roma, Fazi.

FORTI S.

1993, 'Sul giudizio riflettente kantiano: Arendt e Lyotard a confronto', in Parise E. (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, Napoli, ESI, pp.

1999, 'Introduzione. Hannah Arendt, filosofia e politica', in Ead.(a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, pp. I-XXXIII.

2006, *Hannah Arendt. Tra filosofia e politica*, Milano, Bruno Mondadori.

2001, *Il totalitarismo*, Roma-Bari, Laterza.

2004, 'Le figure del male', in Arendt H., *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, pp. XXVII-LIV.

2015, 'Letture socratiche: Arendt, Foucault, Patocka' in Arendt H., *Socrate*, Milano, Cortina, pp. 99-123.

FOUCAULT M.

1984, 'Qu'est-ce que les Lumières?', in Id., *Dits et Écrits 4*, Paris, Gallimard; [trad. it. 'Che cos'è l'Illuminismo?' in Pandolfi A. (a cura di), *Archivio Foucault 3*, Milano, Feltrinelli, 1998].

FRASER N.

2007, 'Communication, Transformation, and Consciousness-Raising', in Calhoun C., McGowan J. (eds.), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis: Minnesota University press, pp. 166-175.

FRONZI G.

2008, 'Kant e la questione della comunità estetica', in *Idee*, Vol. 67, Lecce, pp. 129-150.

GADAMER H. G.

1960, *Wahreit und Methode*, Tübingen, Mohr; [trad. it. di Vattimo G., *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1989].

GALLI C.

1987, 'Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità', in Esposito R. (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattroventi, pp. 15-28.

GARRONI E.

1976, *Estetica ed epistemologia: riflessioni sulla "Critica del giudizio" di Kant*, Milano, Unicopli.

GARRONI E.; HOHENEGGER E.

1999, 'Introduzione', in Kant I., *Critica della facoltà di giudizio*, Torino, Einaudi, pp. XI-LXXX.

2003, 'Genesi, struttura e senso della terza Critica kantiana', in Garroni E., *L'arte e l'altro dall'arte. Saggi di estetica e di critica*, Roma-Bari, Laterza, pp. 3-75.

GIUSTI R.

1999, *Antropologia della libertà. La comunità delle singolarità in Hannah Arendt*, Assisi, Cittadella.

GOLDMANN L.

1967, *Introduction à la philosophie de Kant*, Paris: Gallimard; [trad. it. di Mantovani S. e Messina V., *Introduzione a Kant. Uomo, comunità e mondo nella filosofia di Immanuel Kant*, Milano, Mondadori, 1975].

GONNELLI F.

1995, 'Introduzione', in Kant I., *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari, Laterza.

1996, *La filosofia politica di Kant*, Roma-Bari, Laterza.

2001, 'La filosofia politica di Kant tra ottocento e novecento', in Chiodi G., Marini G., Gatti R. (a cura di), *La filosofia politica di Kant*, Milano, Franco Angeli, pp. 109-142.

GRAMSCI A.

1975, *Quaderni dal carcere*, Torino, Einaudi, 2007<sup>3</sup>.

GREBLO E.

1990, 'Il poeta cieco. Hannah Arendt e il giudizio', in *Aut Aut*, 239-240, pp. 111-126.

GUARALDO O.

2003, *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, Roma, Meltemi.

2006, 'La verità della politica', in Arendt H., *La menzogna in politica. Riflessioni sui Pentagon Papers*, Genova-Milano, Marietti.

GUYER P.

1997, *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge, Cambridge University Press.

HABERMAS J.

1962, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied; [trad. it. di Illuminati A., Masini V., Perretta W., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Roma-Bari, Laterza, 1977].

1976, 'Hannah Arendts Begriff der Macht', in *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; [trad. it. di Ceppa L., 'La concezione comunicativa del potere in Hannah arendt' in Id., *Profili politico-filosofici*, Napoli, Guerini, 2000].

HALL S.

1996, 'Gramsci's relevance for the study of race and ethnicity' in *Critical Dialogues on Cultural Studies*, London-New York, Routledge, pp. 411-440.

HARDT M.; NEGRI A.

2004, *Moltitudine: guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Milano, Rizzoli.

HEIDEGGER M.

1927, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen; [trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976].

1931, 'Platons Lehre von der Wahrheit' in Id., *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1976; [trad. it. di F. Volpi, 'La dottrina platonica della verità' in *Segnavia*, Milano, Adelphi, 1987, pp. 159-192].

1952, 'Bauen, Wohnen, Denken' in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Günther Neske; [trad. it. a cura di G. Vattimo, 'Costruire abitare pensare', in *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1976, pp. 96-108].

HELZEL P.

2005, 'L'inizio come principio di legittimazione dell'agire politico in Hannah Arendt', in Maletta S. (a cura di), *Il legame segreto. La libertà in Hannah Arendt*, Soveria Mannelli, Rubettino, pp. 83-96.

HENRY B.

1987, 'Il giudizio politico. Aspetti kantiani nel carteggio Arendt-Jaspers, in *Il pensiero politico*, XX, 3, pp. 361-375.

1989, 'Il problema del giudizio politico. Hannah Arendt interprete di Kant', in Fabris A., Baccelli L. (a cura di), *A partire da Kant. L'eredità della "Critica della ragion pratica"*, Milano, Franco Angeli, pp. 167-172.

1992, *Il problema del Giudizio politico fra criticismo ed ermeneutica*, Napoli, Morano.

HOHENEGGER H.

2004, *Kant, filosofo dell'architettonica. Saggio sulla Critica della facoltà di giudizio*, Macerata, Quodlibet.

HONIG B.

1992, 'Toward an agonistic Feminism. Hannah Arendt and the Politics of Identity' in Butler J.; Scott H. (edited by), *Feminist Theorize of Politics*, London, Routledge, pp. 215-238.

1999, 'Identità e differenza', in Forti S. (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, pp. 177-204.

HUTCHINGS K.

1996, *Kant Critique and Politics*, London, Routledge.

ILLUMINATI A.

1971, *Kant politico*, Firenze, La Nuova Italia.

1994, *Esercizi politici. Quattro sguardi su Hannah Arendt*, Roma, Manifesto Libri.

JASPERS K.

1919, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, Splinger; [trad. it. di Loriga V., *Psicologia delle visioni del mondo*, Roma, Astrolabio, 1950].

1932, *Philosophie*, Berlin, Splinger; [trad. it. di Galimberti U., *Filosofia*, Milano, Mursia, 1978].

1957, *Die großen Philosophen I: Kant*, München, Piper; [trad. it. di Costa F., *I grandi filosofi, I, Kant*, Milano, Longanesi, 1973].

JONAS H.

1990, 'Agire, conoscere, pensare: spigolature dall'opera filosofia di Hannah Arendt', in *Aut-Aut*, n. 239-240, pp. 47-63.

KANT I.

1781, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, Hartknoch; [trad. it. di Gentile G., Lombardo-Radice G., *Critica della ragion pura*, Roma-Bari, Laterza, 2005].

1784, 'Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht'; [trad. it. di Solari G. e Vidari N., 'Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico', in *Scritti di storia, politica e diritto*, Bari-Roma, Laterza, 1995, pp. 29-44].

1784b, 'Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?' in *Berlinische Monatsschrift*; [trad. it. di Solari G. e Vidari N., 'Risposta alla domanda: Che cos'è l'Illuminismo?', in *Scritti di storia, politica e diritto*, Bari-Roma, Laterza, 1995, pp. 45-52].

1786, *Was heißt sich im Denken orientieren?*, in *Berlinische Monatsschrift*; [trad. it. di Del Santo P., *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?*, Milano, Adelphi, 1996].

- 1788, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga, Hartknoch; [trad. it. di Capra F., *Critica della ragion pratica*, Roma-Bari, Laterza, 1997].
- 1790, *Kritik der Urteilskraft*, Berlin und Libau; [trad. it. Gargiulo A., *Critica del Giudizio*, Roma-Bari, Laterza, 1997].
- 1793, 'Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis'; [trad. it. di Solari G. e Vidari G., 'Sul detto comune: Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica', in *Scritti di storia, politica e diritto*, Bari-Roma, Laterza, 1995, pp. 123-162].
- 1795, 'Zum ewigen Frieden, Ein philosophischer Entwurf', Königsberg; [trad. it. Solari G. e Vidari G., 'Per la pace perpetua. Un progetto filosofico' in *Scritti di storia, politica e diritto*, Bari-Roma, Laterza, 1995, pp. 163-208].
- 1797, *Die Metaphysik der Sitten*, Königsberg; [trad. it. di Landolfi Petrone G., *La metafisica dei costumi*, Milano, Bompiani, 2006].
- 1798, 'Der Streit der Fakultäten'; [trad. it. di Solari G. e Vidari G., 'Il Conflitto delle facoltà', in *Scritti di storia, politica e diritto*, Bari-Roma, Laterza, 1995].
- 1798b, *Anthropologie im pragmatischer Hinsicht*, Königsberg, Nicolovius; [trad. it. di G. Vidari, *Antropologia pragmatica*, Roma-Bari, Laterza, 1985].
- 2013, *Riflessioni sul gusto*, trad. it. a cura di Meo O., Palermo, Aesthetica.

#### KATEB G.

- 2001, 'The Judgment of Hannah Arendt', in Beiner R., Nedelsky K. (edited by), *Imagination Judgment and Politics. Themes from Kant and Arendt*, Oxford: Rowan&Littlefield.
- 2010, 'Fiction as Poison', in Berkowitz R., Katz J., Keenan T. (edited by), *Thinking in dark times: Hannah Arendt on ethics and politics*, Fordham, University Press, pp. 29-42.

#### KHANNA R.

- 2009, 'Technologies of belonging, Sensus communis, disidentification', in Hinderliter & Ot. (Edited by), *Communities of sense. Rethinking aesthetics and politics*, Duke, University Press.

#### KNELLER J.

- 2007, *Kant and the Power of Imagination*, Cambridge, Cambridge University Press.

#### KOHN J.

- 1997, 'Evil and Plurality: Hannah Arendt's Way to the Life of the Mind' in Id., May L. (edited by), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge, MIT press paperback edition, pp. 147-178.
- 1999, 'Per una comprensione dell'azione', in Forti S. (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, 1999, pp. 155-176.
- 2003, Introduzione, in Arendt H., *Responsibility and Judgment*, New York, Schocken; [trad. it. di Tarizzo D., *Responsabilità e giudizio*, Torino, Einaudi, 2004, pp. VII-XXIV].

KRISTEVA J.

1999, *Hannah Arendt, ou l'action comme naissance et comme étrangeté. Le génie féminin*, Paris, Fayard; [trad. it. di Guerra M., *Hannah Arendt. La vita le opere*, Roma, Donzelli, 2005].

LAURSEN J.

1986, 'The Subversive Kant. The vocabulary of "Public" and "Publicity"', in *Political Theory*, vol. 14, pp. 584-603.

LA TORRE M. A.

1996, *L'etica nella terza Critica. Il "giudizio" kantiano e le recenti interpretazioni francesi*, Napoli, ESI.

LEFORT C.

1999, 'La questione della politica', in Forti S. (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, pp. 1-15.

LOSURDO D.

1983, *Autocensura e compromesso nel pensiero di Kant*, Napoli, Bibliopolis.

1987, 'Hannah Arendt e l'analisi delle rivoluzioni', in Esposito R. (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattroventi, pp. 139-154.

LYOTARD J-F.

1986, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Paris, Galilée; [trad. it. di Mariani Zini F., *L'entusiasmo: la critica kantiana della storia*, Milano, Guerini, 1989.

1987, 'Sensus Communis' in *Le Cahier du Collège international de Philosophie*, n. 3, [trad. it di Sossi F. in *Anima Minima. Sul bello e il sublime*, Parma, Nuove Pratiche, 1995, pp. 19-48].

1991, 'Survivant', in Id., *Lectures d'enfance*, Paris, Galilée, pp. 59-87; [trad. it. di Sossi F., 'Sopravvissuto', in Forti S. (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, 1999, pp. 66-93].

MAGNI B.

2007, 'Pensare la politica sotto il segno della divisione: l'itinerario eretico di Jacques Ranciere', in Ranciere J., *Il disaccordo. Politica e filosofia*, Roma, Meltemi, pp. 7-15.

2011, 'Tra accordi legittimi e disaccordi insuperabili', in De Gaetano R. (a cura di), *Politica delle immagini. Su Jacques Ranciere*, Cosenza, Pellegrini, pp. 235-264.

MALETTA S.

1998, 'Hannah Arendt: una filosofia della cultura' in Arendt H., *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, Milano, Jaca Book.

2001, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. L'esistenza in giudizio*, Milano, Jaca Book.

MAKKRELL R.

1990, *Imagination and Interpretation in Kant: the Hermeneutical Import of Critique of Judgment*, Chicago, University Press.

MARINI G.

2007, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, Roma-Bari, Laterza.

MARKELL P.

2010, 'The Rule of the People: Arendt *archè* and democracy', in Benhabib S. (edited by), *Politics in Dark Times*, New York, Cambridge University Press, pp. 58-82.

MATTUCCI N.

2006, *L'universale plurale. Sul pensiero politico di Immanuel Kant*, Torino, Giappichelli.

2012, *La politica esemplare. Sul pensiero politico di Hannah Arendt*, Milano, Franco Angeli.

MCGOWAN J.

1998, *Hannah Arendt: an introduction*, Minneapolis, University of Minnesota.

2011, 'L'immaginazione in Hannah Arendt' in *Iride*, 1/2011, pp.81-99.

MECCARIELLO A.

2006, 'Philosophy and Politics. The Problem of Action and Thought after the French Revolution. Appunti su un inedito arendtiano', in Id., Durst M. (a cura di), *Hannah Arendt. Percorsi di ricerca tra passato e futuro 1975-2005*, Firenze, Giuntina, pp. 135-147.

2009, *Per una teoria del giudizio in Hannah Arendt*, [www.kainos.it](http://www.kainos.it), n. 9.

MENEGONI F.

1990, 'L'a priori del senso comune. Dal regno dei fini alla comunità degli uomini', in *Verifiche*, 19, pp.13-50.

1995, *La critica del giudizio. Introduzione alla lettura*, Roma, La Nuova Italia Scientifica.

MENGA F.

2010, 'Unitarietà del potere ed eccedenza della pluralità. Hannah Arendt alla prova della decostruzione', in *Aut Aut*, n. 346, pp. 158-184.

MEO O.

2011, *I momenti del giudizio di gusto in Kant. Uno studio sull'Analitica del bello*, Nova Scripta, Genova.

2013, 'Introduzione' in I. Kant, *Riflessioni sul gusto*, Palermo, Aesthetica.

MIESZKOWSKY J.

2010, 'Social demands. Kant and the possibility of community' in Payne C., Thorpe L. (edited by), *Kant and the concept of communities*, Rochester, University Press.

MONTANI P.

2007, *Bioestetica. Senso comune, tecnica e arte nell'età della globalizzazione*, Roma, Carocci.

MOUFFE C.

2005, *On the political*, London-New York, Routledge.

NANCY J-L.

1982, *Le partage des voix*, Paris, Galilée; [trad. it. di Folin A., *La partizione delle voci. Verso una comunità senza fondamento*, Padova, Il poligrafo, 1993].

1983, *La communauté désœuvrée*, Paris, Bourgois; [trad. it. di Moscati A., *La comunità inoperosa*, Napoli, Cronopio, 1992].

1996, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée; [trad. it. di Tarizzo D., *Essere Singolare Plurale*, Torino, Einaudi, 2001].

NEDELSKY J.

2000, 'Judgment, Diversity, and Relational Autonomy', in Ead., Beiner R. (edited by), *Judgment, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt*, Lanham: Rowman & Littlefield, pp. 103-120.

NEGRI A.

1957, *La comunità estetica in Kant*, Galatea, Mariano.

NORRIS A.

1996, 'Arendt, Kant, and the Politics of Common sense', in *Polity*, 29, n. 2, pp. 165-191.

O'NEILL O.

2001, 'The Public Use of Reason', in R. Beiner-J. Nedelsky (edited by), *Judgment, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt*, Lanham: Rowman & Littlefield, pp. 65-89.

PAREYSON L.

1968, *L'estetica di Kant*, Milano, Mursia.

PARISE E.

1993, 'La politica tra natalità e mortalità. Relazione introduttiva', in Id. (a cura di), *Hannah Arendt. La politica tra natalità e mortalità*, Napoli: ESI, pp. 15-22.

PASSERIN D'ENTREVES M.

1987, "Il concetto di giudizio politico nella filosofia di Hannah Arendt", in Esposito R. (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattroventi, pp. 155-169.

1994, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London, Routledge.

2000, 'Arendt's Theory of Judgment', in Villa D. (edited by), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, University Press, pp. 233-248.

PELUSO R.

2015, 'Introduzione' in Arendt H., *Humanitas Mundi*, Milano-Udine, Mimesis, pp. 9-66.

PIRNI A.

2006, *Kant filosofo della comunità*, Pisa, ETS.

PITKIN H. F.

1998, *The attack of the blob. Hannah Arendt's Concepts of Social*, Chicago, University Press.

PLATONE

*Repubblica*; [trad. it. di Radice R., *La Repubblica*, Milano, Bompiani, 2009].

PORTINARO P.P.

1987, 'La politica come cominciamento e la fine della politica', in Esposito R., *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattroventi, pp. 29-46.

POSSENTI I.

2002, *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, Milano, Carocci.

RAMETTA G.

1988, 'Comunicazione, giudizio ed esperienza del pensiero in Hannah Arendt', in Duso G. (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, Milano, Franco Angeli, pp. 235-287.

RANCIERE J.

1995, *La Meséentente, Politique et Philosophie*, Paris, Galilée; [trad. it. Magni B., *Il disaccordo. Politica e filosofia*, Roma, Meltemi, 2007].

1998, *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique; [trad. it. di Inzerillo A., *Ai bordi del politico*, Napoli, Cronopio, 2011].

- 2000, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique; [trad. it. di Bussoni I., *La partizione del sensibile. Estetica e politica*, Roma, Derivaprodi, 2016].
- 2005, *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique; [trad. it. Moscati A., *L'odio per la democrazia*, Napoli, Cronopio, 2007].
- 2004, *Malaise dans l'esthétique*, Paris, Galilée; [trad. it. Godani P. (a cura di), *Il disagio dell'estetica*, Pisa, ETS, 2009].
- 2008, *Le spectateur émancipé*, Paris, La Fabrique.

RICOUER P.

- 1983, 'Action, story and History. On re-reading of *The Human condition*' in *Salmagundi*, n. 60, pp. 60-72.
- 1995, *Le juste*, Paris, Editions Esprit; [trad. it. di Iannotta D., *Il giusto*, Torino, SEI, 1998].

RIGOBELLO A.

- 1989, 'Persona e comunità di persone in Kant', in Fabris A., Baccelli L. (a cura di), *A partire da Kant. L'eredità della "Critica della ragione pratica"*, Franco Angeli, Milano, 1989.

RILEY P.

- 1992, 'Hannah Arendt on Kant. Truth and Politics', in Williams H.L. (edited by), *Essays on Kant's Political Philosophy*, Cardiff, University of Wales Press, pp. 305-327.

RIVERA DE ROSALES J.

- 2005, 'Kant y Arendt. La comunidad del juicio reflexionante', in *Ideas Y Valores*, n. 128, Bogotá.

RIVERA GARCIA A.

- 2004, 'El espacio de la intersubjetividad. Una relectura política de *La crítica del juicio*' in *Δαίμων. Revista de Filosofía*, n. 33, pp. 203-209.
- 2009, 'La ultima Hannah Arendt. Nueva filosofía política o nueva legitimación del parlamentarismo liberal?', in *La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt*, Congreso internacional, Murcia, 13-15 Ottobre 2009.

ROVIELLO A-M.

- 1987, *Sens commun et communauté chez Hannah Arendt*, Bruxelles, Ousia.

RUSSO L. (a cura di)

- 2000, *Il gusto. Storia di un'idea estetica*, Palermo, Aesthetica.

SALOTTOLO D.

2011, Kant Politico: riflessioni a partire dalle Lectures di Hannah Arendt' in Trucchio A. (a cura di), *Cartografie di guerra. Le ragioni della convivenza civile a partire da Kant*, Milano-Udine, Mimesis.

SAVIM.

1998, *Il concetto di senso comune in Kant*, Milano, Franco Angeli.

SERRA T.

2001, 'H. Arendt e I. Kant', in Chiodi G., Marini G., Gatti R. (a cura di ), *La filosofia politica di Kant*, Milano, Franco Angeli, pp. 201-205.

2006, 'Agire politico e creazione del bello. Considerazioni su Schiller e Arendt', in M. Durst-A. Meccariello (a cura di), *Percorsi di ricerca tra passato e futuro 1975-2005*, Firenze, Giuntina, pp. 45-56.

SINGER A.

1997, 'Aesthetic Community. Recognition as another sense of sensus communis', in *Boundary 2*, 24, n. 1, Duke, University Press, pp. 205-236.

SJÖHOLM C.

2015, *Doing Aesthetics with Arendt: how to see things*, New York-Chichester, Columbia University Press.

SPARTI D.

2008, 'Nel segno della pluralità. Arendt e la concezione non identitaria dell'identità', in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 10, n.1, pp. 97-115.

SPIVAK G.

2006, 'Terrore. Un discorso dopo l'11 settembre', in *Aut Aut*, vol. 329, pp. 6-46.

STEINBERGER P.J.

1990, 'Hannah Arendt on Judgment', in *American Journal of Political Science*, 34, n. 3, August 1990, pp. 803-821.

TAMINAUX J.

1990, 'Hannah Arendt discepola di Heidegger?', trad. it. di Sossi F., in *Aut-Aut*, n. 239-240, pp. 65-82.

TARABORRELLI A.

2004, *Cosmopolitismo. Dal cittadino del mondo al mondo dei cittadini. Saggio su Kant*, Trieste, Asterios.

TARIZZO D.

2010, 'La dignità della politica. Jacques Ranciere l'uguaglianza e l'ospitalità', in De Gaetano R. (a cura di), *Politica delle immagini. Su Jacques Ranciere*, Cosenza, Pellegrini, pp. 201-220.

TASSIN E.

1999, 'Sens commun et communauté: La lecture arendtienne de Kant', in *Les Cahiers de Philosophie*, pp. 81-113.

1999, 'L'azione 'contro' il mondo. Il senso dell'acosmismo', in Forti S. (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, pp. 136-154.

2012, 'De la subjectivacion politica. Althousser/Foucault/Ranciere/Arendt/Deleuze', in *Revista de Estudios Sociales*, n. 43, pp. 36-49.

TAVANI E.

2010, *Hannah Arendt e lo spettacolo del mondo. Estetica e politica*, Roma, Manifesto.

TEDESCO S.

2000, 'Il gusto in Germania nel Settecento', in Russo L. (a cura di), *Il Gusto. Storia di un'idea estetica*, Palermo, Aesthetica.

TERENZI P.

2002, *Per una Sociologia del senso comune. Studio su Hannah Arendt*, Soveria Mannelli, Rubettino.

THIELE L. P.

2009, 'The Ontology of Action. Arendt and the role of narrative', in *Theory & Event*, vol. 12, n. 4.

TOMBA M.

2003, 'Pubblicità e terzo forum in Kant', in *Il Pensiero Politico*, 36, n. 3, Firenze, Olschki, pp. 411-434.

TOSEL A.

1988, *Kant révolutionnaire. Droit et Politique*, Paris, Presses Universitaires de France; [trad. it. di F. Petrucciani, *Kant Rivoluzionario. Diritto e politica*, Roma, Manifesto Libri, 1999].

VELOTTI S.

2006, 'Hannah Arendt. La prospettiva del giudizio', in *Micromega*, 8/2006, pp. 147-152.

2012, *La filosofia e le arti. Sentire, pensare, immaginare*, Roma-Bari, Laterza.

2014, 'Dare l'esempio. Cosa è cambiato nell'estetica degli ultimi trent'anni?' in *Studi di estetica*, 42, IV serie, n. 1-2, pp. 339-367.

VERNAGLIONE P.

2006, 'Alla ricerca di una sfera pubblica globale' in Durst M., Meccariello A. (a cura di), *Percorsi di ricerca tra passato e futuro 1975-2005*, Firenze, Giuntina, pp. 183-190.

VILLA D.

1992, 'Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political', in *Political Theory*, 20, n. 2 (May, 1992), pp. 274-308.

1996, *Arendt and Heidegger. The fate of the political*, Princeton, Princeton University Press.

1999, *Politics, Philosophy, Terror . Essays on the thought of Hannah Arendt*, Princeton, Princeton University press.

VILLACANAS BERLANGA J. L.

2013, *Dificultades con la ilustracion. Variaciones sobre temas kantianos*, Madrid, Verbum.

VITI CAVALIERE R.

2005, *Critica della vita intima. Soggettività e giudizio in Hannah Arendt*, Napoli, Guida.

2009, *Giudizio*, Napoli, Guida.

VOLPI F.

1987, 'Il pensiero politico di Hannah Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica', in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattroventi, pp. 73-92.

WALDRON A.

2010, 'Arendt on the Foundation of Equality', in Benhabib S. (edited by), *Politics in Dark Times*, New York, Cambridge University Press, pp. 17-38.

WEIL E.

1970, *Problèmes kantians*, Paris, Vrin; [trad. it. di Venditti P., *Problemi kantiani*, Urbino, Quattroventi, 2006].

WELLMER A.

1996, 'Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason', L. May-J. Kohn (edited by), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge, MIT Press, pp. 33-52.

YAR M.

2000, 'From actor to spectator. Hannah Arendt's 'two theories' of political judgment' in *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 26, no. 2, pp. 1-27.

YOUNG-BRUEHL E.

1982, *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven-London, Yale University Press; [trad. it. di Mezzacapa D., *Hannah Arendt. Per amore del mondo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1994].

2006, *Why Arendt Matters*, New Haven, Yale University Press; [trad. it. di Marchetti M., *Hannah Arendt: perché ci riguarda*, Torino, Einaudi, 2009].

ZERILLI L.

2005, 'We feel our freedom: imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt', in *Political Theory*, 33, pp. 158-188.

ZORZI R.

2004, 'Introduzione', in Arendt H., *Sulla rivoluzione*, Torino, Einaudi, pp. IX-LXXVIII.