

RINGRAZIAMENTI

Il presente volume rielabora ed amplia il lavoro di ricerca dottorale; non avrebbe potuto darsi senza gli anni di sequela avvenuti all'interno della cattedra di Storia della filosofia, dell'allora Dipartimento di Filosofia dell'Università di Messina. In particolare, il mio ringraziamento è nei riguardi della prof.ssa Giusi Furnari Luvarà, con la quale ho studiato e sono cresciuta. La sua intelligenza materna e il suo sguardo politico criticamente appassionato sono stati strumenti che mi hanno guidata nella lettura dei testi arendtiani. A lei va il mio omaggio nel consegnare alle stampe un lavoro che non sarebbe stato possibile senza la sua amorevole passione per l'insegnamento, senza la sua scrupolosa analisi sulla scrittura. Docenti ed amici che meritano esser menzionati per avermi sempre accolta all'interno del circolo del pensiero e della ricerca sono certamente la prof.ssa Francesca Rizzo, la prof.ssa Rosella Faraone ed il prof. Santi Di Bella.

Un supporto amichevole, oltre i limiti del confronto scientifico, da anni, mi è donato dal professor Giuseppe Cantarano, con il quale è sempre bello collaborare, scrivere e pensare.

Un riconoscimento speciale va rivolto alla prof.ssa Teresa Serra per aver dedicato tempo ed attenzione al mio lavoro, fornendomi importanti suggerimenti, accogliendomi all'interno della collana da Lei diretta, corredando ed arricchendo il volume con un suo pregevole contributo.

La mia crescita nella lettura dei classici ha, però, un contesto molto più ampio, offerto dalle numerose occasioni di confronto avvenute con il professor Angelo Guido Sabatini, che da anni mi dà spazio tra gli autori di *Tempo Presente* e tra gli autori de *Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici*.

Nel tempo, la mia maturazione è avvenuta attraverso un dialogo ed un'amicizia con il professor Massimo Cacciari, il professor Salvatore Natoli ed il professor Remo Bodei, certamente tra i grandi filosofi italiani. Questi, in forme diverse durante i nostri incontri, mi hanno donato importanti suggerimenti.

Un ringraziamento affettuoso è rivolto a Padre Nino Fasullo, direttore della rivista *Segno*, sulla quale ho avuto l'onore di scrivere.

Ringrazio il Centro Internazionale Scrittori della Calabria – sezione di Filosofia – nella figura della sua presidente, la prof.ssa Rosita Lorelay Borruto per avermi accolta, con amorevole figliolanza, tra i relatori delle tavole rotonde di filosofia, donandomi la carica di Presidente dei Giovani del C.I.S.

Un grazie particolare è rivolto al Liceo Statale Sandro Pertini di Genova, all'interno del quale insegno, luogo di sperimentazione didattica e di crescita culturale per quei docenti che, investendo nella ricerca, possono offrire uno strumento di arricchimento agli studenti. Una menzione particolare rivolgo al Dirigente, Alessandro Cavanna, per la sua lungimiranza professionale e per non aver mai smesso di credere in me. Un grazie commosso è rivolto alla mia famiglia, e a mio figlio Carlo, fonte costante di ispirazione.

INDICE

	<i>pag.</i>
<i>Presentazione</i> a cura di Teresa Serra	IX

PREMESSA

1. Pensare senza balaustre	1
2. Dalla narrazione al giudizio	3

CAPITOLO PRIMO

L'UMANITÀ AL COSPETTO DELLE ROVINE DELLA STORIA

1. Comprensione: dalla storia alla politica	9
2. Frammenti di passato	23
3. Tra passato e futuro: la tradizione perduta	35
4. L'insufficienza della dialettica innanzi all'imprevedibile	45
5. Memoria e narrazione storica	61

CAPITOLO SECONDO

CON IL TOTALITARISMO LA DEFLAGRAZIONE DI STORIA E POLITICA

1. Da "Il fardello del tempo" a "Le Origini"	71
2. Ermeneutica e metodo d'indagine	82
3. Antisemitismo politico e diritti umani	97
4. Sicurezza economica ed espansione	114
5. I tratti distruttivi del politico: terrore e ideologia	122
6. Auschwitz e l'annientamento dell'umano	136

CAPITOLO TERZO

UN “NUOVO INIZIO” PER LA POLITICA
E PER LA FILOSOFIA

1. Contro la metafisica, un nuovo senso del politico	149
2. Dal <i>bios teoretikos</i> al <i>bios politikos</i>	166
3. Pensare ciò che facciamo: lavoro e opera	177
4. L'azione come nuovo inizio	194
5. Epifanie storiche e politiche dell'azione e della pluralità	206

CAPITOLO QUARTO

GIUDICARE:
RESPONSABILITÀ STORICO-POLITICA ED ETICA

1. Pensiero e giudizio contro ogni irresponsabilità del male “banale”	219
2. Un ponte tra “pensiero” e mondo	234
3. Ri-pensando: Me-me stesso il dialogo interiore del pensiero	243
4. Volontà libera e contingente	255
5. Dal giudizio estetico al giudizio storico-politico	268

<i>Osservazioni conclusive</i>	283
--------------------------------	-----

<i>Bibliografia</i>	289
---------------------	-----

PRESENTAZIONE

Sono passati ormai molti decenni da quando per la prima volta mi sono imbattuta negli scritti di H. Arendt, ancora non molto conosciuti in Italia. Ricordo ancora la difficoltà iniziale di penetrare un pensiero che stravolgeva il modo di far storia e filosofia, il modo di interpretare la esperienza umana. Dopo le prime difficoltà, emerse un pensiero lucido, decisamente innovativo, anche affascinante, che pure ricomprendeva in sé tutta la storia del pensiero e dell'umanità rivissuta con una tensione ermeneutica particolare. Emergeva il debito verso tutta una tradizione culturale, vissuta, tuttavia, autonomamente e senza farsi condizionare da interpretazioni precedenti, tutte presenti comunque, e intesa alla comprensione del mondo nel tentativo di riappropriarsene per poter procedere autonomamente. Scrivevo allora che la Arendt non pensava nella linea del XIX e XX secolo e che il suo argomentare non fosse né dialettico né deduttivo, che non si muovesse secondo la ferrea costrittività della logica, ma esprimesse l'esigenza di una "nuova forma di approssimazione all'evento, di un pensiero che restasse quanto più possibile vicino ad esso, così come si realizza ed appare e, soprattutto, che lasciasse intera la possibilità per l'uomo di partecipare alla sua realizzazione. È anche questo uno dei lasciti importanti che la scrittrice ci consegna.

Initium ut esset creatus est homo, ripete sulla scia di Sant'Agostino, ricordandoci che, per non rendere l'uomo superfluo bisogna sottrarre l'imprevedibile mondo umano al regno della necessità: dare un senso al mondo attraverso accettazione e comprensione di esso che equivale ad una riconciliazione col mondo.

Al di là di quella prima ricostruzione del pensiero di H. Arendt gli studi successivi in Italia e all'estero hanno compiuto numerosi approfondimenti che hanno arricchito la conoscenza dell'autrice attraverso molteplici angolazioni quasi a seguire l'indicazione sottesa a tutta la sua produzione.

Lo scritto che qui si presenta rappresenta ancora una angolazione particolare con la quale si interviene nell'interpretazione del pensiero di H. Arendt e soprattutto nel suo lascito culturale. L'A. legge Hannah Arendt non solo per recuperare, attraverso la sua filosofia, la capacità del pensiero di porsi in quel

punto di *non-tempo*, tra passato e futuro, in cui giudicare in modo non imparziale, ma personale, ma anche per recuperare con sguardo innovativo la nostra tradizione culturale e filosofica.

La peculiarità della metodologia arendtiana si manifesta interamente ne *Le origini* nelle quali Arendt, mette insieme, a dimostrazione anche della complessità degli eventi, materiali di varia provenienza e approcci, al fine di superare l'idea di processualità universalizzante della storia, e di una configurazione teleologica dell'accadere storico. Da ciò nasce la consapevolezza che per la scrittrice l'inquadramento del fenomeno storico si inserisce nell'analisi della questione politica.

Il modo di procedere arendtiano, segnato da una sorta di circolo ermeneutico tra ricostruzione storica e interpretazione filosofica, per cui il fatto accaduto sollecita la riflessione e questa a sua volta costituisce la base da cui comprendere gli eventi stessi, è assunto dall'autrice come guida per la ricostruzione di un itinerario culturale che lascia al lettore metodi e contenuti per procedere autonomamente nella lettura della realtà e della filosofia.

TERESA SERRA

Direttore della Collana di studi filosofici,
politici e giuridici INTER-ESSE
presso la Casa editrice Giappichelli di Torino

Professore Emerito di Filosofia Politica,
Università "La Sapienza", Roma

PREMESSA

SOMMARIO: 1. Pensare senza balaustre. – 2. Dalla narrazione al giudizio.

1. *Pensare senza balaustre*

Il processo che conduce alla scrittura è un lungo e costante percorso dietro al quale si celano le profonde esigenze personali e private dell'autore. Del resto, la scelta di una ricerca avviene dall'incontro tra le proprie sensibilità personali e le problematiche che divengono oggetto d'indagine. Scrivere è stato uno strumento per rispondere a una *Krisis*, avendo innanzi agli occhi le sconcertanti questioni politiche e sociali del nostro tempo, di fronte alle quali non possiamo più rimanere attoniti. Nuovi e sempre uguali pericoli investono le democrazie occidentali; pensiamo ai nascenti populismi, al riaccendersi della paura nei riguardi dello straniero, ai nuovi fondamentalismi religiosi e ai fenomeni terroristici. La crisi della rappresentanza mostra l'esigenza di ripensare la *politeia*, quale spazio di apparenza e di manifestazione della parola e del discorso.

In un tempo in cui, i mezzi di comunicazione multimediale si sono trasformati da strumenti a luoghi, sostituendosi prima all'*agorà* e poi alle sedi di partito, diventa cogente riattivare forme di cittadinanza attiva che riavvicinino la pluralità al bene comune.

Sentiamo sempre più prossima la percezione vissuta da Hannah Arendt, nel constatare il venir meno della tradizione, quale guida in grado di condurci attraverso il labirinto del passato. E a venir meno non è solo la tradizione politica, ma anche quella filosofica, religiosa ed etica. Non vengono meno il «principio speranza» ed il «principio responsabilità», nei riguardi dei *neoi*, dei figli ai quali, con il mondo, consegniamo anche un nuovo testamento ed una nuova eredità.

Spaesata innanzi ad una realtà impenetrabile per il pensiero, volgo lo sguardo ad una filosofa che invita a riattivare il giudizio, quale categoria storico-

politica, con la quale comprendere gli eventi passati e scegliere come agire consapevolmente nelle circostanze in cui possano prevalere dubbi ed incertezze etiche e morali. Senza vincoli e senza prescrizioni assolute, insieme agli altri, all'interno di una comunità, si può riconquistare una preziosa libertà nel compiere scelte concrete al fine di sentirsi a casa nel mondo ed esserne responsabili.

Penetrare nel pensiero di Hannah Arendt, dialogare con i suoi scritti è valso a intendere la filosofia non come mera speculazione teorica, ma come la possibilità di scoprire i criteri o almeno le modalità con cui il giudizio si fa strumento d'azione consapevole. La fecondità della riflessione arendtiana consente di cogliere sempre nuovi strumenti critici con i quali leggere le crisi storiche. Le sue opere, dai trattati filosofici e politici fino alle sue riflessioni etiche, esprimono il desiderio di comprendere le vicende che hanno sconvolto il Novecento, ritenendo che i criteri, la tradizione e gli orizzonti di senso che avevano orientato l'agire umano per millenni fossero insufficienti innanzi alla comprensione delle guerre mondiali, allo sterminio degli ebrei, all'esplosione della bomba atomica, alla guerra fredda, e al propagarsi della tecnica. Eccone la sua perdurante classicità, la sua permanenza ed indistruttibilità. Ritornano attuali le espressioni di Gadamer, nel ritenere che «quando chiamiamo qualcosa classico lo facciamo in base a una coscienza di permanenza, di indistruttibilità, in base al riconoscimento di un significato indipendente da ogni situazione temporale; classico è così una specie di presente fuori dal tempo che è contemporaneo a ogni presente [...] La nostra comprensione implicherà anche sempre la coscienza che, insieme all'opera anche noi apparteniamo a quel mondo; e che, parallelamente l'opera appartiene a sua volta al nostro mondo»¹.

La sua ricerca filosofica è sollecitata da fatti e avvenimenti che offrono al lettore una prospettiva teorica di rilevante interesse filosofico, politico e storico. Dall'intreccio tra pensiero ed esperienza nasce in lei la consapevolezza che solo comprendendo e giudicando il reale sia possibile cambiare le sorti della storia e *iniziare qualcosa di nuovo* insieme agli altri. Nel suo pensiero, *senza balaustra*, come ella amava definirlo, è presente la consapevolezza di chi sa che in ogni attimo della vita siamo liberi di dire sì o no al bene o al male, al giusto o all'ingiusto.

La formazione filosofica di Hannah Arendt, che avviene nei primi anni Venti, sotto la guida degli allievi di Husserl – Jaspers e Heidegger – è presente in tutta la sua riflessione, anche se non è facile ascrivere la sua opera a

¹H.G. GADAMER, *Verità e Metodo*, trad. a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano, 1987, pp. 337-339.

una ben definita tradizione culturale, così come non è semplice individuare la sua identità. In lei, che non si è mai definita una filosofa di professione ma una teorica della politica, l'amore per la filosofia non è mai venuto meno. Un forte retaggio di matrice fenomenologica è presente nella sua prospettiva di pensiero. Ella stessa si è definita una *specie di fenomenologa*, ma non assimilabile ad Hegel o ad Husserl: secondo uno stile da "fenomenologa", interroga le esperienze della politica, restituendo loro una purezza originaria, là dove le coordinate spazio-temporali de-limitano l'orizzonte di intelligibilità dei *pragmata* umani.

Arendt si confronta con la tradizione filosofica occidentale in modo assai personale, e, nel prendere in esame il rapporto con i classici del pensiero antico e con la tradizione moderna, restituisce il passato filosofico a nuova vita. Leggere gli autori come nessuno li aveva mai letti prima è stato il progetto ambizioso intrapreso dalla Arendt, nel secondo dopoguerra, con la convinzione che occorresse ascoltare il nuovo che ci parla da molto lontano. E, infatti, ella precisa come gli autori abbiano contribuito all'arricchimento del mondo, ma «essi vivono tutti ancora nello stesso mondo del passato. Nessuno di loro può rivendicare l'autorità»². Avvicinarsi a un'autrice come Hannah Arendt può servire, allora, non solo a recuperare, attraverso la sua filosofia, la capacità del pensiero di porsi in quel punto di *non-tempo*, tra passato e futuro, in cui giudicare in modo imparziale, ma anche a riscattare con sguardo innovativo la nostra tradizione culturale e filosofica.

2. Dalla narrazione al giudizio

La filosofia nella Arendt è il segno di una libertà intellettuale che, sospinta dall'azione e dall'esercizio del giudizio politico, diviene il *continuum* presente nelle analisi su *Le Origini del totalitarismo*, e poi negli scritti teorici sull'autorità, sulla *Rivoluzione* e persino nelle opere di natura etica e morale. *Le Origini* presentano una straordinaria interpretazione degli eventi politici europei, che hanno avuto un legame con l'esperienza totalitaria. A tal proposito, è la questione del totalitarismo a conferire alla sua opera, apparentemente disorganica, una grande coerenza.

Innanzitutto al fenomeno totalitario la pensatrice non si arresta, ma vuol comprenderlo cogliendone il senso. Mette a nudo, in tutta la sua drammatica

²H. ARENDT, *Il filo spezzato della tradizione*, in *Per un'etica della responsabilità. Lezioni di teoria politica*, a cura di M.T. Pansera, Mimesis, Milano, 2017, p. 25.

estensione, la totalità del crollo morale nel cuore dell'Europa, e l'incapacità di cogliere attraverso regole universalmente attendibili il senso di ciò che era accaduto. La crisi della comprensione, in modo analogo alla crisi del giudizio, lasciava muti; di fronte ai crimini di massa totalitari, non erano più valide né le consuete categorie storico-politiche né quelle etico-filosofiche.

Si accenna, ora, brevemente ai quattro momenti d'analisi che di seguito verranno proposti. Nella prima parte si metterà in luce come per Arendt la ricostruzione storica e la scrittura di un evento, quale *il totalitarismo*, sollevino dei problemi peculiari concernenti la riflessione generale sulla storiografia, per quanto attiene agli strumenti e ai modi della spiegazione e dell'interpretazione dei fatti. Intorno a tale questione, risulta interessante notare come la peculiarità del lavoro filosofico della Arendt metta in atto un'originale metodologia. Trovandosi di fronte ad un evento dirompente, innanzi al quale è forte la tentazione di considerarlo fuori dall'umano, sorge, in Arendt, spontanea la domanda su come sia possibile conoscere la storia nei suoi *tempi bui*. La risposta a un tale quesito risiede nell'idea secondo la quale il passato, soprattutto quello doloroso, può essere conosciuto solo raccontando ciò che è accaduto. Per raccontare gli eventi, la *comprensione* è condizione necessaria, in quanto essa è quella forma di cognizione, con cui gli uomini possono riconciliarsi con ciò che inevitabilmente esiste, e accettare ciò che è accaduto.

Il comprendere, come risulta nell'ultima opera *La vita della mente*, ha una stretta affinità con il pensare, perché non cerca la verità, ma il significato delle vicende. Il momento che si accompagna alla comprensione è la narrazione, in cui si mette ordine nella sequenza caotica degli eventi. Allo storico e al narratore, non solo spetta il lavoro di riscoperta degli eventi accaduti, ma anche il compito di giudicare quegli stessi fatti. Lo storico, la cui figura torna spesso in varie opere arendtiane, e per ultimo nella questione del *Giudizio*, ha il ruolo di *giudice* in quanto, narrando, giudica i fatti.

Da storica, ne *Le origini del totalitarismo*, Arendt, utilizza, con grande disinvoltura e maestria, molti materiali: dal documento storico alla cronaca politica, dalle opere letterarie alla testimonianza autobiografica di vite emblematiche, mettendo fine all'idea di processualità universalizzante della storia, e alla configurazione teleologica dell'accadere storico.

All'analisi del fenomeno totalitario è dedicato interamente il secondo capitolo, nel quale si mette in luce come il lavoro interpretativo realizzato dalla Arendt sia teso non solo a inquadrare il fenomeno come avvenimento storico, ma anche e soprattutto ad analizzarlo come questione politica. Il modo di procedere è segnato da una sorta di circolo ermeneutico tra ricostruzione storica e interpretazione filosofica: il fatto accaduto sollecita la riflessione e questa a sua volta costituisce la base da cui comprendere gli eventi stessi. Nel-

la definizione delle connessioni storiche, Arendt al binomio causa-effetto sostituisce la diade elementi-cristallizzazione, dando conto storicamente delle condizioni stabilizzate in forme immutabili, entro un contesto in cui l'evento ha avuto origine. Con la metafora chimica della cristallizzazione, la filosofa indica un criterio di selezione e di ordinamento dei fatti storici volto a ravvivare i punti di fusione di elementi eterogenei che, in un determinato momento, si cristallizzano in un'unica esperienza. In questo modo, l'antisemitismo e l'imperialismo sono elementi e componenti, e non cause del fenomeno. Risalendo a ritroso, Arendt scorge nell'antisemitismo un problema politico, rintracciando l'antecedente storico della condizione umana dell'isolamento, al quale sono stati costretti gli ebrei, nel tramonto degli stati nazionali, allorché, privi di una identità politica, sono stati il bersaglio privilegiato di ogni teoria razziale e la loro ricchezza senza potere diventava causa di antisemitismo.

Arendt ritrova le esperienze cardine in cui l'odio e il disprezzo del diverso, come avvenuto nel razzismo e nell'imperialismo, si sono tramutati in azioni politiche, preparando, in certa misura, il terreno al totalitarismo.

Sul piano delle considerazioni politiche del totalitarismo, la filosofa lo definisce una forma nuova di governo, distinta da tutte quelle fino ad allora conosciute. Per avvalorare questa sua concezione illustra i tratti inediti di questo regime politico, individuandoli nel terrore e nell'ideologia. Nei campi di concentramento e di sterminio – concepiti come il luogo dove l'idea stessa di dominio totale si manifesta in tutta la sua micidiale potenzialità distruttiva – la Arendt vede il male farsi radicale, tra l'altro per aver privato ogni internato della spontaneità che contraddistingue l'esistenza umana.

Eppure il totalitarismo non rappresenta per l'A. la fine di tutto. C'è un nuovo inizio nella libertà umana, facoltà che si identifica con la nascita; proprio perché all'uomo, con il suo venire al mondo, è data in sorte la possibilità di ricominciare.

Arendt vuol individuare il significato autentico del politico, provando a immaginare una rinascita della sfera pubblica nel segno di una libertà sospinta dall'azione e dall'esercizio del giudizio politico. Al riguardo è interessante seguire la sua impresa di decostruzione della storia dei rapporti tra filosofia – nella sua accezione metafisica – e politica, così come essi si sono sviluppati fin dall'età classica. Platone, del resto, ha inaugurato la svalutazione radicale dell'agire, che graverà sull'intera storia della filosofia politica occidentale³.

Per far emergere le esperienze autentiche del politico, Arendt analizza la condizione umana, caratterizzata da distinzioni esistenziali quali il *lavoro*, l'*opera* e l'*azione*. Riguardo a quest'ultima, la filosofa mette in luce lo slancio

³ A. CAVARERO, *Platone*, Raffaello Cortina, Milano, 2018.

iniziatore dell'azione, piuttosto che gli atti che ne risultano, proprio perché agire equivale a dare inizio a qualcosa di nuovo. L'azione politica, che si differenzia nettamente dall'opera e dal lavoro, corrisponde alla condizione della pluralità, del porsi in relazione, del comunicare con gli altri. Solo da questa forma di *dialeghestai* e dalla condivisione di parole e gesti l'uomo può dar senso al suo abitare il mondo.

Il tema dell'agire si salda al motivo della natalità. Gli uomini sono in grado di dare inizio a qualcosa di nuovo, grazie alla nascita. A tale proposito, Arendt invoca l'autorità di Agostino e ricorda l'espressione del filosofo cristiano: *Initium ut esset homo creatus est*. In questa espressione trova poi la manifestazione della scoperta dell'idea della libertà come capacità di cominciare, essendo l'essere umano a sua volta un "inizio". Ella propone un'idea di politica come spazio polifonico della relazione, fragile e intermittente, che compare ovunque gli uomini siano in grado di intessere parole e azioni, rivelandosi gli uni agli altri in uno spazio pubblico. Le esperienze di libertà politica, ritrovate nella *polis*, nella comune di Parigi, nei Consigli, sono state fugaci, ma rappresentano il senso del "politico" come potere plurale e condiviso. Differentemente da quanto avviene nei regimi totalitari, un mondo libero è possibile solo se l'uomo è capace di pensare autonomamente.

Opera di interesse altamente filosofico, *La vita della mente* vuole coniugare la facoltà del *Pensare* alle due altre facoltà spirituali e di riconciliarle con l'azione. A tal proposito l'ultimo capitolo intende mettere in luce come l'esperienza del processo ad Eichmann sia stata lo spunto per indagare le attività spirituali, e in particolar modo il "pensare". Nei momenti cruciali, nelle situazioni limite, il pensiero presenta delle implicazioni politiche. Giungere a ritenere che a commettere il male siano soltanto "coloro che non "pensano" conduce Arendt, sulla scorta della kantiana distinzione tra conoscere e pensare, a ritornare ai primordi del domandare filosofico, e a ritrovare in Socrate la testimonianza dell'esperienza di un agire razionale, eticamente sorretto dalla pratica dell'autoesame e dalla convinzione che non esistano certezze assolute, ma che pur permanga una misura di consapevolezza etica personale. Pensare diventa la facoltà che, consentendo di cogliere il senso di ciò che accade, precede ogni giudizio.

La lettura de *La vita della mente* pone, quindi, una questione di grande interesse filosofico, in cui l'analisi delle facoltà della mente, quali il «pensare» e il «volere», vengono per la prima volta individuate con una libertà di analisi, che viene assicurata dall'accostarsi dell'indagine quanto più possibile alla fonte da cui le facoltà scaturiscono, nella loro primigenia esperienza e condizione. In questo contesto, se l'esperienza del "pensare" ci riporta a Socrate e si rivela come luogo della ricerca di senso nel "due-in-uno", per altro verso, la "volontà ci riporta alla esperienza cristiana. Agostino, scopritore del-

la “volontà” come *initium*, apre la via a Duns Scoto, come scopritore della “contingenza”, luogo quest’ultimo non pensato dalla filosofia, e che ancor oggi aspetta di essere opportunamente indagato.

Le ultime riflessioni si concentreranno sul *Giudizio*, con il proposito di cogliere l’originale interpretazione che Arendt offre della kantiana *facoltà del giudizio*, quando scorge delle affinità tra il giudizio estetico e quello politico. Sul modello del giudizio riflettente, il giudizio appare la prerogativa di un osservatore imparziale e di un pensiero allargato che conferisce significato a ciò che accade. La facoltà del giudicare è considerata, insieme alla spontaneità dell’azione, una delle qualità superiori dell’uomo. La facoltà di giudizio ci consente di riconoscere la nostra autonomia di pensiero, ma al contempo richiede anche un rapporto di scambio e comunicazione con gli altri; essa obbliga a trascendere le limitazioni individuali, l’isolamento, il distacco per dirigersi verso il riconoscimento dell’altro e della sua ineludibile presenza. Giudicare può allora significare compiere, grazie all’intervento della volontà, le scelte giuste, prendere le decisioni adatte in ogni circostanza, sempre in nome di un’incondizionata adesione alla libertà. Il giudizio può aprire a un tipo di sapere che sia in grado di fornire norme vincolanti di comportamento e, al tempo stesso, che tenga conto delle situazioni concrete in cui si trovano a vivere gli uomini nel mondo. Solo così il giudizio potrà essere un sapere che, sviluppandosi in sintonia con l’agire, riesca a riconciliare l’ambito teorico con quello pratico, la filosofia con la politica. Nella capacità di comprendere retrospettivamente il senso dell’accaduto, nel cercare i fondamenti del legame tra universale e particolare, tra l’individuo e la pluralità si realizza la facoltà di giudicare. Chi giudica, per Arendt è lo spettatore o il narratore che si chiama fuori dalla mischia e che costruisce lo spazio relativamente stabile del racconto. Lo storico è “giudice”, come testimonia il significato etimologico della parola storia: *historein*, raccontare perché si è visto per poter dire ciò che è stato detto e fatto. Il giudizio riflessivo e retrospettivo è, allora, il momento conclusivo della comprensione, allorché si coglie il significato di ciò che è accaduto. In tal modo, il giudizio, oltre ad essere storico, è pur sempre etico e politico, proprio in quanto solo dopo aver giudicato i fatti accaduti si può agire. Solo valorizzando la riattivazione della facoltà del giudizio, attraverso la facoltà del pensare autonomamente, avremo colto pienamente il lascito filosofico di Hannah Arendt. Lascito che ci proietta verso la riscoperta della nostra capacità di agire, di dialogare e di confrontarci con gli altri che con noi condividono il mondo. In conclusione, il valore profondo della filosofia della Arendt consiste nella valorizzazione assoluta della libertà umana, libertà di dare inizio all’inatteso e al nuovo, libertà di scegliere e se liberi di giudicare.

CAPITOLO PRIMO

L'UMANITÀ AL COSPETTO
DELLE ROVINE DELLA STORIA

SOMMARIO: 1. Comprensione: dalla storia alla politica. – 2. Frammenti di passato. – 3. Tra passato e futuro: la tradizione perduta. – 4. L'insufficienza della dialettica innanzi all'imprevedibile. – 5. Memoria e narrazione storica.

1. *Comprensione: dalla storia alla politica*

L'esigenza filosofica che, da sempre, ha spinto Hannah Arendt a scrivere è rappresentata, senza alcun dubbio, dal bisogno di comprendere l'intreccio che intercorre tra il pensiero e l'esperienza.

Gli avvenimenti storici e politici del Novecento hanno sollecitato la sua riflessione; spingendola a cercare nuove categorie ermeneutiche, con le quali cogliere i fatti accaduti.

La lucidità interpretativa e la composizione fluida dei suoi scritti documentano un'esperienza di pensiero che dall'urto con gli eventi storico-politici del Novecento trae una forza chiarificatrice che non si ritrova in altri filosofi o intellettuali coevi, interessati alle stesse questioni.

La volontà di giudicare le vicende storiche del mondo rappresenta il filo rosso che accomuna le sue opere, apparentemente costellate da un aspetto d'incompiutezza e di asistematicità.

Il suo filosofare è il segno di una libertà intellettuale che, sospinta dall'azione e dall'esercizio del giudizio politico, diviene il *continuum* presente nelle analisi su *Le origini del totalitarismo*, e poi negli scritti teorici sull'autorità, sulla Rivoluzione e persino nelle opere di natura etica e morale.

Volendosi confrontare con fatti, già dalla stesura de *Le origini del totalitarismo*¹,

¹H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, a cura di A. Guadagnini, Einaudi, Torino, 2004, p. 413.

Arendt dichiara che la questione da trattare sia di natura storica, ma anche, e soprattutto, politica. Da tale argomentazione prenderanno corpo, nelle opere successive a *Le origini del totalitarismo*, le più importanti categorie filosofiche e politiche, che hanno reso il suo pensiero ancora vivo ed attuale. In questo modo, all'isolamento degli individui nei campi di concentramento si oppone l'appartenenza a uno spazio politico comune. Ad un potere sospinto dalla logica dell'esclusione e del dominio totale fa da contraltare un potere plurale che esclude distinzioni verticali. In antitesi alle ideologie, che sussumono e cancellano gli eventi particolari, Arendt valorizza la singolarità, l'imprevedibilità e la libertà dell'azione come novità assoluta. E allora, nozioni quali cittadinanza, alienazione politica, capacità di agire in pubblico, sovranità e necessità storica, che hanno un ruolo preminente nella sua interpretazione filosofica, iniziano a profilarsi nello sforzo di comprendere il totalitarismo e possono, ancora, offrire indicazioni sul tempo presente.

Attraverso l'analisi degli "spostamenti nell'uso delle parole", attraverso l'esame del linguaggio, dal momento che in esso risiedono le categorie di comprensione dei fatti storici e politici, Arendt affronta il problema del totalitarismo, come momento di rottura della tradizione storico-politica e punto di partenza per la comprensione del nostro tempo.

Di fronte ai crimini di massa totalitari, Arendt avverte la frattura del sapere storico e la necessità di trovare nuovi strumenti di analisi, in quanto i fatti accaduti non possono più essere compresi in sincronia con la serie temporale del passato, né in termini causali né in termini morali.

In questa prima parte del lavoro si metterà in luce, inoltre, come per Arendt la ricostruzione storica e la scrittura di un evento, quale il totalitarismo, sollevino dei problemi peculiari concernenti la riflessione generale sulla storiografia, per quanto attiene gli strumenti e i modi della spiegazione e dell'interpretazione. A questo proposito risulta interessante la peculiarità del suo lavoro filosofico, dal momento che esso manifesta un'importante originalità metodologica per l'analisi dei fatti storici. Vediamo, quindi, in quale prospettiva si radica la carica innovativa della visione arendtiana per quanto concerne il metodo dell'analisi storica. Arendt, infatti, ritiene che «la storia conosce molti periodi in cui lo spazio pubblico si oscura e il mondo diventa così incerto che le persone non chiedono più alla politica se non di prestare la dovuta attenzione ai loro interessi vitali e alla loro libertà privata»².

Da quanto detto, emerge come la specifica prospettiva da cui muove la

²H. ARENDT, *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, trad. it. a cura di L. Boella, Raffaello Cortina, Milano, 2006, p. 57.

domanda di conoscenza del fenomeno totalitario intrecci lo sguardo filosofico-politico con quello storiografico³.

Nel concetto di storia presente nella Arendt, si trova espressa una nozione di filosofare, in cui a fare da condizione di possibilità non siano delle forme a priori e universali, ma ci sia un'indicazione di come avvicinare l'evento storico. Analizzando fatti ed eventi, alla luce del fenomeno totalitario, Arendt cerca nuove forme di confronto con il passato. Tale questione, all'interno del suo lavoro teorico, non mostra una chiara trasparenza ermeneutica, in quanto non affrontata dalla stessa in maniera specifica. Da storica, la scrittrice propone, anche, un'implacabile analisi della modernità.

Pensatrice fortemente originale, Arendt non è semplicemente colei che ha coniato la formula a effetto della "banalità del male". E ancora non è solo l'autrice che ha inaugurato una visione non violenta e discorsiva della politica, o che ha professato una concezione comunicativa del potere.

Il totalitarismo costituisce, infatti, il punto culminante della storia moderna, il luogo di cristallizzazione di dinamiche presenti al suo interno. I sistemi totalitari – nazismo e stalinismo – non rappresentano l'ultima figura dello Stato moderno, ma ne costituiscono la compiuta distruzione. Dalla comprensione del fenomeno, si potranno intuire e mostrare i possibili pericoli cui incorrono le nostre democrazie occidentali. Ecco perché Arendt ritiene che: «la comprensione della natura del totalitarismo – che può essere compreso solo dopo che siano state analizzate e descritte le sue origini e le sue strutture – equivale quasi alla comprensione dell'essenza stessa del nostro secolo»⁴.

Trovandosi di fronte ad un fatto dirompente, innanzi al quale è forte la tentazione di considerarlo fuori dall'umano, sorge in Arendt spontanea la domanda su come sia possibile conoscere la storia nei suoi *tempi bui*.

Hannah Arendt ha scritto molto su eventi storici, su uomini le cui azioni hanno avuto un'incidenza storica, rivelando l'intento di porre in rapporto ogni storia particolare, di ogni uomo concreto, con il mondo e con la più ampia *history*, in cui trova collocazione la nozione di nascita come inizio⁵.

³ M. DURST, *Hannah Arendt. Impegno nella storia come pratica nella filosofia*, in A. ALES BELLO, F. BREZZI, *Il filo(sofar) di Arianna. Percorsi del pensiero femminile nel Novecento*, Mimesis, Milano, 2001.

⁴ H. ARENDT, *Comprensione e politica*, in *Archivio Arendt 2*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano, 2003, p. 81, nota n. 3.

⁵ La letteratura critica arendtiana ha sottolineato con vigore l'apporto dell'autrice alla discussione sul significato della storia. E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt's Storytelling*, trad.

La storia diviene interessante se viene inserita in un altro ordine di significato, in cui la storia particolare dei singoli uomini si interseca con quella generale del mondo, diventando un'indagine sia di matrice teoretica, che pratica e, quindi politica. Questo tipo d'ipotesi storiografica nasce dall'urgenza di capire, dalla spinta a parlare quando gli altri tacciono, dall'affrontare il rischio della vita pubblica. La sua filosofia diventa una risposta alla politica tedesca degli anni Trenta.

In Germania, è presente la tendenza a tacere così come si farà successivamente, come se gli anni del nazismo non fossero mai esistiti. E a dimenticare, come se quella parte della storia tedesca, quindi europea, potesse essere cancellata. A continuare a vivere come se tutto dipendesse dalla capacità di dimenticare il negativo e di ridurre l'orrore a sentimentalismo. Si raccontavano i fatti in modo tale che ai giovani tedeschi non venisse concesso di conoscerli. Ma per Arendt il passato può essere padroneggiato solo raccontando ciò che è accaduto⁶.

Per raccontare gli eventi, la *comprensione* è condizione necessaria. Essa costituisce quella forma di cognizione, con cui gli uomini possono riconciliarsi con ciò che inevitabilmente esiste, e accettare ciò che è accaduto. Il passato, soprattutto quello doloroso, deve essere compreso, per essere accettato. Ad Auschwitz l'universo dei fatti era sprofondato in un abisso, e da questo vuoto bisognava riprenderne le fila.

La *hybris* moderna vorrebbe sempre ridurre i fatti al soggetto che li interpreta, li manipola, li trasforma, e in qualche modo, li rimuove. Così, tentando di azzerarli, fa discendere l'azione politica dalla menzogna, dall'alterazione del dato e non dal suo difficile riconoscimento⁷.

L'olocausto, le notizie sulla soluzione finale e sui campi di concentramento nazisti hanno rappresentato un vero e proprio trauma emotivo e cogniti-

Le storie di Hannah Arendt, in "Comunità", XXXV, n. 183, 1981, pp. 74-80; M. CEDRONIO, *La democrazia in pericolo. Politica e storia nel pensiero di Hannah Arendt*, il Mulino, Bologna, 1994, pp. 209-214; L. BAZZICALUPO, *Hannah Arendt: la storia per la politica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1995; M. LIEBOVICI, *Hannah Arendt: la passione di comprendere*, Città Aperta, Troina, 2002.

⁶H. ARENDT, *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, cit., p. 75: «la difficoltà che deve esserci nel trovare un atteggiamento ragionevole è espressa forse nella maniera più chiara dal cliché secondo cui il passato resta ancora "non padroneggiato", nonché nella convinzione che la prima cosa da fare sia padroneggiarlo. Probabilmente ciò non è possibile con nessun passato, di sicuro non è possibile con il passato della Germania di Hitler. Il risultato migliore che si può conseguire è sapere esattamente che cosa è stato e sopportare il peso di tale presa d'atto, quindi aspettare e vedere che cosa viene fuori dal sapere e dal sopportare».

⁷H. ARENDT, *La menzogna in politica. Riflessioni sui "Pentagon Papers"*, a cura di O. Guarraldo, Marietti, Genova, 2006.

vo. Era impossibile, dunque, venire a patti con quanto avvenuto⁸.

Domande cruciali quali “Come comprendere il passato doloroso del Novecento? Che cosa è accaduto alla politica moderna?” non si radicano soltanto in un’istanza marcatamente filosofica, ma anche e soprattutto nella comprensione dell’accaduto storico.

La comprensione è, quindi, fondamentale ai fini della ricerca non della verità, ma del significato delle vicende. La comprensione di un concetto è l’insieme delle note caratteristiche che esso contiene e che si esprimono nella sua definizione. Il saggio del 1953 *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)* suggerisce un’impalcatura teorica e metodologica a *Le origini del totalitarismo*, di per sé già non privo di una propria metodologia. Arendt cerca la comprensione degli eventi, dopo aver indagato i fatti⁹. Per la filosofa comprendere e giudicare il totalitarismo non è stata una scelta, ma un’esigenza. Nella prefazione a *Le origini del totalitarismo* si legge: «Comprendere non significa negare l’atroce, dedurre il fatto inaudito da precedenti o spiegare i fenomeni con analogie e affermazioni generali in cui non si avverte più l’urto della realtà e dell’esperienza. Significa piuttosto esaminare e portare coscientemente il fardello che il nostro secolo ci ha posto sulle spalle, non negarne l’esistenza, non sottomettersi supinamente al suo peso. Comprendere significa insomma affrontare spregiudicatamente, attentamente la realtà, qualunque essa sia»¹⁰.

Comprendere è un termine ricco di storia¹¹. Arendt ha presente il lungo dibattito filosofico che va da Schleiermacher a Dilthey¹², a Nietzsche a Weber e ad Heidegger.

⁸H. ARENDT, *Che cosa resta? Resta la lingua. Una conversazione con Günter Gaus*, in *La condizione umana e il pensiero plurale*, a cura di A. Dal Lago, Mimesis, Milano, 2005, p. 43. La conversazione televisiva con Günter Gaus è avvenuta il 28 ottobre 1964, nella serie “Zur person” della Seconda rete tedesca, ed è stata pubblicata in A. REIF, *Gespräche mit Hannah Arendt*, Piper, München, 1976.

⁹H. ARENDT, *Le Origini del totalitarismo, Prefazione alla prima edizione*, cit., p. LXXX: «La convinzione che tutto quanto avviene sulla terra debba essere comprensibile all’uomo può condurre a interpretare la storia con luoghi comuni».

¹⁰*Ibidem*.

¹¹M. FERRARIS, *Storia dell’ermeneutica*, Bompiani, Milano, 1988.

¹²Dilthey distingue il comprendere dal semplice conoscere. Quest’ultimo si riferisce agli oggetti esterni, materiali, ossia ai fenomeni studiati dalle scienze naturali. Il comprendere è una sorta di rivivere che ha luogo quando l’oggetto studiato è di natura spirituale. Nelle scienze dello spirito, in primo luogo la storia, lo storico conosce nella misura in cui identificandosi attraverso un processo di tipo intuitivo con i soggetti dell’avvenimento storico, ne rivive dall’interno le emozioni e moventi, giungendo così a comprendere il fatto storico, che è poi in grado di esporre nella narrazione. Il tentativo intrapreso da Dilthey, nel XIX secolo, per dar un fondamento diverso alle scienze umane (*Geisteswissenschaften*) rispetto al metodo

Se considerato dal punto di vista dei canoni tradizionali del rigore metodologico, il peculiare modo arendtiano di riferirsi alla storia ha provocato non poche perplessità¹³. Tuttavia, le sue proposte teoretiche celano, *in nuce*, le novità che nel XIX secolo la tradizione storico-filosofica tedesca stava maturando in merito alle scienze storiche. Dilthey, Jaspers e Weber sono i filosofi dai quali Arendt, in forme diverse, declina ed approfondisce il concetto di comprensione, fino a modificarlo. Ed a farne una categoria non solo filosofico-ermeneutica, ma soprattutto storico-politica.

Nel suo significato più ampio, comprendere (*Verstehen*) è un atto di appropriazione del reale distinto dalla conoscenza scientifica e dall'informazione esatta, da quel processo complesso che non dà mai risultati inequivocabili.

Le incessanti esplorazioni alla ricerca della comprensione sono state uno strumento utile per tentare una riconciliazione col mondo. Ogni evento o fatto accaduto è un paesaggio inatteso di azioni e passioni e di nuove potenzialità¹⁴. Il *comprendere* è un procedimento infinito che non produce risultati definitivi, lo si potrebbe chiamare essere contemporanei. E in definitiva coincide con il vivere, che inizia con la nascita e termina con la morte. La *comprensione*, infatti, rappresenta il modo specificamente umano di rimanere vivi, in

delle scienze naturali, aveva dato i suoi frutti, e nel tempo le metodologie di indagine storica cambiarono radicalmente. La storia, a cui fanno capo tutte le altre discipline umanistiche, necessita di un metodo "ermeneutico", con la definizione di una scienza o arte dell'interpretazione. Il ruolo del comprendere è al centro della scienza storica. H. ARENDT, *Dilthey filosofo e storico*, in *Archivio Arendt 1*, Feltrinelli, Milano, 2001, pp. 171-172: "egli progettò (senza mai portarla a termine) una critica della ragione storica; la funzione principale di questa ragione è la capacità umana di comprendere». L'interpretazione e la comprensione storica sono i due strumenti con cui si possono conoscere gli accadimenti. La storia si compone, per Dilthey, di una serie di esperienze oggettivate, che possono essere comprese nella misura in cui possiamo "riviverle", e gli stessi oggetti della storia sono le esperienze vissute (*Erlebnis*), come si manifestano nella cultura, «perché la vita esprime e "oggettiva" se stessa» (ivi, p. 172). La peculiarità del metodo proposto da Dilthey è di favorire la condivisione di esperienze, che oltrepassano i confini di una specifica epoca storica, e di una vita individuale. Cfr. W. DILTHEY, *Critica della ragione storica*, trad. it. a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino, 1954.

¹³ A. ENEGRÉN, *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, trad. it. a cura di R. Granafèi, Edizioni Lavoro, Roma, 1991, p. 150: «in lei non si trovano date né filo temporale, ma in genere un racconto che, da una successione, "libera una configurazione" una veduta sinottica nella quale si trova molto di più del risultato di un'osservazione neutra. Nel trattare questioni e non periodi, la sua comprensione è già orientata da una curiosità politica che prolunga la storia nel presente e fa emergere il presente di questo passato. *Le origini del totalitarismo*, ad esempio, non sono affatto l'orchestrazione di una teoria immutabile! Ma in fin dei conti il matter of fact è veicolato da una comprensione che integra i fatti in un'argomentazione in cui l'immaginazione (come facoltà di messa in forma e non di fabulazione) svolge il suo ruolo».

¹⁴ H. ARENDT, *La natura del totalitarismo un tentativo di comprensione*, in *Archivio Arendt 2*, cit., pp. 99-131.

quanto ogni individuo ha bisogno di riconciliarsi con un mondo in cui è arrivato, con la nascita, come straniero, e in cui, in virtù della sua irriducibile unicità, rimarrà sempre uno straniero.

Per Arendt «siamo contemporanei fin dove arriva la nostra comprensione. Se vogliamo andare d'accordo con il mondo, fosse anche a costo di esser d'accordo con questo secolo, dobbiamo partecipare al dialogo interminabile con l'essenza del totalitarismo»¹⁵.

Riconoscendo nella comparsa dei governi totalitari degli eventi storici dai quali non si possa prescindere, comprendere il totalitarismo è fondamentale per «riconciliarsi con un mondo in cui cose del genere sono semplicemente possibili»¹⁶.

Comprendere non è perdonare. Non è condannare. Arendt, a tal proposito, con chiarezza vuol evitare ogni possibile fraintendimento. E al riguardo scrive: «l'equivoco assai comune secondo cui *tout comprendre c'est tout pardonner*. In verità, il perdono ha così poco a che fare con la comprensione che non ne rappresenta né la condizione né la conseguenza»¹⁷. Innanzi ad un fatto dirompente, forte è la tentazione a considerarlo fuori dall'umano. E lo si potrebbe ritenere quasi incomprensibile, solo perché non riconducibile a nessuno dei motivi malvagi delle azioni umane, riscontrate fino a quel momento.

Comprendere diventa attività senza fine, mutevole e sempre diversa, che consente l'accettazione della realtà, la riconciliazione con il mondo nel quale si vive. La comprensione è una forma di cognizione, con cui gli uomini che agiscono possono riconciliarsi con ciò che inevitabilmente esiste, accettandone l'accaduto.

La comprensione di un evento si raggiunge nel momento in cui si è guadagnata una vicinanza con l'accaduto. In una tale prossimità, il fatto si mostra nella sua origine, che, però, non può più essere decifrato con le consuete categorie di causa ed effetto.

La comprensione è la condizione che consente un legame tra noi e gli eventi storici; precede l'azione, consentendone lo svolgimento in un momento successivo. Il primo passo della comprensione consiste nel riconoscere il mondo così come è, ed è un'esigenza che circoscrive lo spazio dei fatti, delle cose che sono avvenute, e che sono divenute inevitabili. Si deve esplicitare lo

¹⁵ H. ARENDT, *Comprensione e politica*, cit., p. 98.

¹⁶ Ivi, p. 80.

¹⁷ Ivi, pp. 79-80. Non c'è sentimentalismo nella richiesta di un *cuore comprensivo* (p. 97): «l'antica preghiera rivolta a Dio da re Salomone, che certamente ben conosceva l'azione politica – perché gli fosse fatto dono di un “cuore comprensivo”, come il dono più grande che un uomo potesse ricevere e desiderare – potrebbe aver valore anche per noi».

spazio del passato e della storia. Occorre riconoscere la realtà, per poter agire in essa e orientarla diversamente. Chi si impegna nell'attività del comprendere è un uomo libero, che vuol prendere posizione sulle cose del mondo comune.

Il linguaggio comune, in quanto esprime la comprensione preliminare, è lo strumento con cui intraprendere la comprensione autentica. Quest'ultima scrive Arendt:

«si distingue dall'opinione pubblica, tanto nelle sue forme popolari che scientifiche, solo per il suo rifiuto di abbandonare l'intuizione originaria. Per esprimersi in maniera schematica e quindi inevitabilmente inadeguata, ogni qual volta siamo posti di fronte a qualcosa di radicalmente nuovo, il nostro primo impulso è di riconoscerlo in una reazione cieca e incontrollata, forte abbastanza da indurci a coniare una nuova parola; il nostro secondo impulso, invece, sembra essere quello di riprendere il controllo negando di aver mai visto nulla di nuovo, e fingendo di conoscere già qualcosa di analogo; solo un terzo impulso può ricondurci a ciò che abbiamo visto e conosciuto in prima istanza. È qui che ha inizio lo sforzo della comprensione autentica»¹⁸.

La conoscenza, pur essendo distinta dalla comprensione, si basa su quest'ultima. E anzi, non può procedere senza di essa. In altre parole: «la comprensione preliminare, che è alla base di ogni conoscenza, e la comprensione autentica, che la trascende, hanno questo in comune: rendono la conoscenza significativa»¹⁹.

Comprendere un evento è un impegno con se stessi, un'attività solitaria e privata. Quest'attività procede dal riconoscimento preliminare della realtà verso la ricerca di significato che essa può rivelare. Il comprendere consiste nel pensare la cosa stessa e può aver luogo solo come "pensare libero", che non persegue "nessun fine". Non ha nessun oggetto e non produce nessun risultato, ma ricrea il senso degli eventi avvenuti. Come risulta nella sua ultima opera, il comprendere ha una stretta affinità con il pensare, perché non cerca la verità, ma il significato²⁰.

Quando manca il pensiero, la comprensione è superficiale. Anche se il voler comprendere, come il pensare, può avvenire in solitudine, esso necessita

¹⁸ Ivi, nota n. 9, p. 86.

¹⁹ Ivi, pp. 83-84.

²⁰ H. ARENDT, *La vita della mente*, a cura di A. Dal Lago, il Mulino, Bologna, 1987, p. 97: «per anticipare con una semplice formula il nostro argomento: il bisogno di ragione non è ispirato dalla ricerca di verità ma dalla ricerca di significato. E verità e significato non sono la stessa cosa».

sempre che ci si rappresenti le posizioni degli altri. La facoltà della rappresentazione, come presupposto del comprendere, consente di osservare il mondo da punti di vista diversi, di rappresentarsi le possibili e anche reali prospettive altrui²¹. Il comprendere è, quindi, la capacità di percepire “ciò che è comune”²².

Infatti: «posso scendere a patti con ciò che è comune – l'esistenza di altre persone, le condizioni generali che vigevano prima che io nascessi, gli eventi che accadono – soltanto comprendendolo. Questo è il significato politico del “common sense”: il senso con cui percepisco ciò che è comune è la comprensione»²³.

La comprensione può avvenire per mezzo di regole, ma anche con l'ausilio della libera immaginazione creativa. In altre parole: «senza immaginazione il comprendere è possibile solo finché dominano costumi e usi (regole generali del comportamento)»²⁴.

L'immaginazione e la comprensione sono legate dall'elaborazione dei fatti, attraverso cui si coglie il senso generale degli eventi²⁵.

²¹ P. TERENCEZI, *Per una sociologia del senso comune. Studio su Hannah Arendt*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2002.

²² H. ARENDT, *Comprensione e politica*, cit., pp. 87-88: «i fenomeni totalitari che non possono essere più compresi nei termini del senso comune e che sfidano tutte le regole e del giudizio “normale”, cioè fondamentalmente utilitaristico, sono solo gli esempi più spettacolari del crollo della saggezza comune di cui siamo gli eredi. Dal punto di vista del senso comune, non occorre la comparsa del totalitarismo per dimostrarci che viviamo in un mondo capovolto, un mondo in cui non possiamo orientarci attenendoci alle regole di quello che un tempo era il senso comune. In questa situazione, l'ottusità, nel senso kantiano del termine, è diventata il difetto di tutti e non può pertanto essere più considerata “senza rimedio”. L'ottusità è diventata comune come un tempo lo era il senso comune; e ciò non significa che essa sia il sintomo di una società di massa o che persone “intelligenti” ne vadano esenti. La sola differenza è che l'ottusità rimane beatamente tacita tra i non intellettuali e diviene insopportabilmente offensiva tra le persone “intelligenti”. Nel caso dell'intelligenza, si può persino dire che quanto più un individuo è intelligente, tanto più irritante è l'ottusità che accomuna a tutti gli altri. Pare quasi un segno di giustizia storica che Paul Valéry, la più lucida mente francese, la classica persona di *bon sens*, sia stato il primo ad intuire la bancarotta del senso comune nel mondo moderno, in cui le idee più comuni sono state “attaccate, rifiutate, sorprese e dissolte dai fatti” e in cui, pertanto, siamo testimoni di una “sorta di insolvenza dell'immaginazione e di una bancarotta dell'intelletto”».

²³ H. ARENDT, *Quaderni e diari, 1950-1973*, edizione italiana a cura di C. Marazia, Neri Pozza, Vicenza, 2007, p. 261.

²⁴ H. ARENDT, *Comprensione e politica*, cit., p. 97: «Solo l'immaginazione ci permette di vedere le cose nella giusta prospettiva, e ci dà la forza sufficiente per porre ciò che è troppo vicino a una distanza tale da poterlo vedere e comprendere senza distorsioni e pregiudizi».

²⁵ H. ARENDT, *Una replica a Eric Voegelin*, in *Archivio Arendt 2*, cit., p. 176: «Sono convinta che la comprensione abbia uno stretto legame con la facoltà dell'immaginazione, che Kant chia-

La comprensione di un evento si raggiunge quando si è in grado di guadagnare una vicinanza con l'accaduto²⁶. Solo nella vicinanza, l'evento si mostra nella sua origine, che non può però essere spiegata così come si spiegano gli eventi in ambito scientifico²⁷. La comprensione conserva il richiamo al passato e implica la capacità dello storico di mettere in ordine gli eventi accaduti, per coglierne il senso nello svolgimento narrativo²⁸. Attraverso il racconto, la comprensione svela l'inizio che nel passato è rimasto nascosto. La narrazione, che segue alla comprensione, mette ordine nella sequenza caotica degli eventi²⁹. Nella narrazione i fatti particolari perdono la loro contingenza e acquistano un significato umanamente comprensibile. Il valore della narrazione risiede nel rappresentare il legame tra il momento della comprensione e quello dell'immaginazione. Questo legame è possibile attraverso il soggetto che narra, attraverso lo storico che fa esperienza dello spazio e del tempo, trovandosi inserito in un ambiente e in determinate circostanze. Lo storico apre alla comprensione formulando significati.

Per Arendt: «l'occhio dello storico è solo lo sguardo scientificamente addestrato della comprensione umana; noi possiamo comprendere un evento solo come la fine e il culmine di tutto ciò che è accaduto in precedenza, come "il compimento dei tempi"; solo nell'azione prenderemo senza esitazioni le mosse dal mutato insieme di circostanze, lo tratteremo cioè come un inizio»³⁰.

Lo storico deve scovare in ogni periodo il nuovo e l'inatteso con tutte le

mava *Einbildungskraft*, e che non ha nulla a che spartire con la capacità creativa e inventiva [...]. Riflessioni di questo genere, stimolate in origine dalla natura particolare del mio oggetto di studio, e l'esperienza personale, necessariamente implicata in un'investigazione storica che utilizza consapevolmente l'immaginazione come uno strumento di conoscenza, sono sfociate in un atteggiamento critico verso quasi tutte le interpretazioni della storia contemporanea».

²⁶M. HEIDEGGER, *La poesia di Hölderlin*, a cura di F.W. von Herrmann e L. Amoroso, Adelphi, Milano, 1988, p. 29: «una vicinanza che lascia vicino il vicino lasciandolo però essere al tempo stesso ciò che viene cercato, dunque non vicino».

²⁷H. ARENDT, *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentrazione*, in *Archivio Arendt 2*, cit., p. 7: «ogni scienza si basa di necessità su alcuni assunti impliciti, elementari e assiomatici che si affermano o vengono demoliti solo quando si imbattono in fenomeni del tutto inattesi, che non sono più comprensibili all'interno del quadro categoriale in vigore».

²⁸R. VITI CAVALIERE, *Critica della vita intima. Soggettività e giudizio in Hannah Arendt*, Guida, Napoli, 2005, p. 180: «la riflessione storiografica di Hannah Arendt porta innegabilmente l'impronta della filosofia, senza percorrere mai la via falsamente maestra delle ricostruzioni globali, assumendo invece proprio in nome del compito filosofico della comprensione del mondo una connotazione citativa, fatta di esempi interni al discorso che scandiscono il ritmo frammentato di ogni pensiero storico-narrativo-giudicativo».

²⁹H. ARENDT, *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano, 2009, *Una rilettura della storia ebraica*, pp. 145-156.

³⁰H. ARENDT, *Comprensione e politica*, cit., p. 93.

sue implicazioni. Individuando una svolta a partire da un evento illuminante, deve portare alla luce il significato racchiuso nell'evento. Egli viene a trovarsi di fronte al precipitare di una situazione, che è quasi sempre catastrofica, passa, così, dall'ignoranza alla conoscenza. A quel punto, nel caos dei fatti gli si rivela il significato in tutta la sua pregnante unitarietà³¹.

C'è uno scarto tra l'evento vissuto e la storia affidata agli altri. Solo il narratore, in veste di storico, può ricomporre tale scarto e riannodare la matassa, intrecciando i fili del racconto. La narrazione, così, contiene il giudizio dello storico che la racconta. Allo storico non spetta solo il lavoro della riscoperta degli eventi accaduti, ma anche il compito di giudicare quegli stessi fatti³².

Il significato della parola storia (*history*) deriva dal verbo greco *historein*, Arendt risale fino ad Omero, il primo storico "che è stato un giudice"³³. L'accostamento del giudizio al greco *historein* rivela il potenziale etico della *Urteilskraft* che non può essere ridotta solo ed esclusivamente ad una categoria della comprensione storica. Lo storico-giudice, narrando, dona l'immortalità alla sfera mortale delle azioni e dei discorsi³⁴. La narrazione, per la sua pros-

³¹ Nello sforzo di riscattare il passato, il lavoro dello storico diviene un esercizio di giustizia, nel senso di un risarcimento di torti inflitti alle vittime, affinché queste ultime non abbiano a patire una seconda volta, attraverso l'oblio. P. RICOEUR, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, il Mulino, Bologna, 2004, p. 82: «se non bisogna dimenticare, è anzitutto per resistere all'universale rovina che minaccia le tracce stesse lasciate dagli eventi: per conservare radici all'identità e per mantenere la dialettica di tradizione e innovazione, bisogna tentare di salvare le tracce. Ma, fra queste tracce, ci sono anche le ferite inflitte alle sue vittime dal corso violento della storia: se non bisogna dimenticare è quindi anche, e forse soprattutto, per continuare a onorare le vittime della violenza storica».

³² M. DURST, *Immaginazione, giudizio e azione educativa in Hannah Arendt*, pp. 107-134, in M. DURST, A. MECCARIELLO, *Hannah Arendt. Percorsi di ricerca tra passato e futuro 1975-2005*, Giuntina, Firenze, 2006, p. 129: «la crucialità del giudicare si rende quindi tanto più esplicita quanto più la nostra autrice avverte l'urgenza di valutare vicende difficili da pensare, che vanno capite proprio in quegli aspetti che le fanno apparire impensabili. Arendt si trova così coinvolta nel giudizio assai prima di aver deciso di occuparsene teoricamente, dando in tal modo una prova anticipata della fondatezza della sua tesi che il giudizio è sempre in situazione e nel contempo alla distanza; carattere questo che lo prospetta come uno snodo tra pensiero e volontà».

³³ H. ARENDT, *Post-scriptum*, in *La vita della mente*, cit., pp. 311-312: «lo storico è l'indagatore curioso che, raccontandolo (il passato), siede in giudizio sopra di esso. E se è così, è forse possibile riscattare la nostra dignità umana, strappandola, per così dire, a quella pseudo-divinità dell'epoca moderna chiamata Storia, senza negare l'importanza della storia, ma negando il suo diritto a costituirsi giudice ultimo».

³⁴ H. ARENDT, *Che cosa ci fa pensare?*, in *La vita della mente*, cit., p. 227: «il *nous* consente all'uomo di attingere l'eterno e il divino; mentre il *logos*, deputato a "dire ciò che è", *legei ta eonta* (Erodoto), è la capacità specificamente e unicamente umana che si applica parimenti al mero "*pensiero mortale*", opinioni o *dogmata*, a ciò che accade nella sfera degli affari umani e a ciò che semplicemente "*pare*" e non "*è*".».

simità all'arte epica, nel ricostruire una scena drammatica, regala agli uomini la memoria che salva gli accadimenti dall'oblio. In questo modo comprensione e memoria sono gli elementi in cui risiede, per Arendt, la straordinaria vitalità della storia. E, allora: «il significato di ciò che di fatto accade, e appare accadendo, si rivela dopo che è scomparso: il ricordo, con il quale si rende presente alla mente ciò che di fatto è assente e passato, svela il significato nella forma di un racconto»³⁵.

Arendt ritiene che l'insieme delle gesta che ciascun attore compie, seguendo un proprio percorso, si ricomponga nell'ottica unitaria dello spettatore. Quest'ultimo è, infatti, il solo a vedere l'intero campo prospettico, a tracciare la trama, cogliendone il senso.

Forte è la discrepanza tra spettatori e attori, al punto tale che senza spettatori il mondo sarebbe imperfetto. Ogni azione sarebbe priva di ragion d'essere senza qualcuno che la osservi e a cui appaia. L'attore «assorbito com'è dai singoli particolari, incalzato da occupazioni urgenti, non può recepire come tutte le cose particolari del mondo e ogni azione particolare nella sfera degli affari umani si accordino reciprocamente e producano un'armonia che in sé non si offre alla percezione dei sensi»³⁶. Tanto il narratore quanto coloro che ascoltano e leggono storie e racconti non sono direttamente inseriti nella trama. Essi sopravvivono alla fine di quanto è narrato e possono così valutarne l'effettivo valore semantico³⁷. Solo lo spettatore, non coinvolto nell'azione, può dare un giudizio disinteressato sul senso degli eventi³⁸. A giudicare la storia sono gli spettatori, ascoltando lo svolgersi della narrazione proposta dal narratore. Quest'ultimo, tirandosi fuori dall'incalzante oblio delle azioni, costruisce lo spazio relativamente stabile del racconto³⁹. Arendt in *La Vita della mente* propone la figura di un narratore, che racconta gli

³⁵ Ivi, p. 221.

³⁶ Ivi, p. 221.

³⁷ H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, trad. it. P.P. Portinaro, C. Cicogna, M. Vento, il Nuovo Melangolo, Genova, 2006, p. 85: «la singola storia narrata (story), una volta giunta alla fine, conteneva l'intero significato. Ciò vale anche per la storiografia greca e spiega perché Omero, Erodoto e Tuciddide possano rendere giustizia al nemico sconfitto. La storia come racconto può anche contenere regole valide per le generazioni future, resta comunque una singola storia».

³⁸ Ivi, p. 83: «lo spettatore è invece per definizione imparziale: nessuna partecipazione, nessun ruolo gli viene attribuito».

³⁹ H. ARENDT, *Che cos'è la politica?*, a cura di U. Ludz, Einaudi, Torino, 2006, p. 72: «questa grande imparzialità di Omero, che è obiettiva non nel senso della moderna libertà di valori ma certo nel senso di una piena libertà e di una piena indipendenza dal giudizio della storia, alla quale contrappone l'insistenza sul giudizio dell'uomo agente e sul suo concetto di grandezza».

eventi, indossando le vesti dello storico che, *siede in giudizio sopra il passato*, consentendo al giudizio di divenire giustizia. Assistere agli eventi mondani, decidendo cosa sia degno di essere ricordato, salvandolo dall'oblio, è una modalità, pur indiretta dell'agire politico⁴⁰.

Lo storico, come spettatore, giudica⁴¹. Tuttavia, nelle vesti di giudice non è chiamato ed emettere delle sentenze di condanna o di assoluzione. Egli deve prendere atto che l'accaduto non può essere valutato in continuità con la serie temporale del passato né in termini causali, né in termini morali⁴².

Da arbitro è pronto ad osservare le vicende umane dall'alto della sua imparzialità, per svelarne il significato senza volgere le spalle al mondo. La funzione del giudicare non ha lo statuto giuridico del verdetto dei tribunali, ma retrospettivamente quello di riscattare gli oppressi e di risarcire popoli e gruppi umani che sono stati cancellati dalla furia dei vincitori.

Lo storico, avverte Arendt, deve avere anche un atteggiamento sempre vigile per identificare e scovare le interpretazioni e le testimonianze modellate ad arte da chi detiene il potere per ottenere il consenso. Secondo Arendt, gli storici, sanno bene che i fatti non contengono verità assolute⁴³.

Il contesto in cui si vive corre costantemente il rischio di essere «trafitto

⁴⁰ G. MAGNI, *Hannah Arendt: esperienze di libertà*, Franco Angeli, Milano, 1999, p. 248.

⁴¹ F.G. FRIEDMANN, *Hannah Arendt. Un'ebrea tedesca nell'era del totalitarismo*, trad. it. a cura di A.G. Saluzzi, Giuntina, Firenze, 2001, p. 119: «nella storiografia, invece, al posto della caratteristica compiutezza (*Geschlossenheit*) di una storia narrata, subentra l'imparzialità di colui che, come Omero, canta sia le gesta dei greci che quelle dei barbari, sia quelle dei vincitori che quelle dei vinti. Secondo la Arendt da questo spirito di imparzialità "deriva l'intera scienza, anche quella moderna, anche la scienza storica". Dunque l'oggettività dello scienziato, l'obiettività dello storico, rispecchiano la giustizia di quei poeti che per primi hanno narrato o scritto delle storie».

⁴² R. ESPOSITO, *Hannah Arendt tra «volontà» e «rappresentazione» per una critica del decisionismo*, in R. ESPOSITO, *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, QuattroVenti, Urbino, 1987, pp. 68-69: «il giudizio dello storico – dello spettatore-narratore, dunque, non dell'attore, di chi è abbastanza distante dall'evento nello spazio e nel tempo da poterlo raccontare senza esserne direttamente coinvolto – ristabilisce la verità del fatto, la sua imprevedibile potenza. Ristabilisce la forza e la dignità del passato. Se il pensiero è la facoltà del presente e la volontà la facoltà del futuro, il giudizio è quella del passato. Esso è l'unico a poterlo condannare. Ma anche a poterlo redimere. A dargli un senso diverso da quello che la violenza della tradizione gli ha assegnato».

⁴³ B. CASSIN, *La nostalgia. Quando dunque si è a casa? Ulisse, Enea, Arendt*, trad. it. a cura di A.C. Peduzzi, Moretti & Vitali Editori, Bergamo, 2015, p. 48: «si tratta, insomma, del movimento retrogrado del vero che costruisce la storia *attraverso* il racconto che ne viene fatto, *history* e *story* come un performativo del passato; gli storici infatti fanno esistere un certo passato quando scrivono la storia, a partire dalla loro conoscenza del presente, secondo la loro prospettiva e ciò che hanno di mira».

da singole bugie o lacerato dalla menzogna organizzata dei gruppi, delle nazioni, o delle classi o negato e distorto, spesso accuratamente ricoperto da successive stratificazioni di falsità o semplicemente lasciato cadere in oblio. I fatti hanno bisogno di testimonianza per essere ricordati, di testimoni degni di fede per poter essere affermati in modo da trovare una sicura dimora nel campo degli affari umani»⁴⁴.

La verità dei fatti esiste quindi nelle testimonianze. La natura dei fatti, essendo contingente, non è prevedibile. Ed è proprio tale imprevedibilità a rendere le menzogne così seducenti. Infatti:

«le menzogne sono spesso molto più plausibili, più ragionevoli della realtà stessa perché chi le crea ha il vantaggio di sapere in anticipo quello che il pubblico desidera o si aspetta di sentire. Chi mente prepara la propria versione dei fatti destinata al consumo pubblico facendo bene attenzione a renderla plausibile, mentre la realtà ha la sconcertante abitudine di metterci di fronte all'imprevisto, per il quale non eravamo preparati»⁴⁵.

I tiranni di tutti i tempi incarnano le figure di coloro disposti a riscrivere la storia, a scopo utilitaristico per adattare il passato alla linea politica del presente, o per eliminare certi dati, che non rientrano nella loro ideologia.

Contro il conformismo e la massificazione dell'opinione pubblica, lo storico ha il delicato compito di lavorare sui frammenti. Cercando nei resti segni di vita umana e tracce di azioni, rimasugli dei pensieri e dei discorsi in cui si riconosce la presenza di "attori". Gli storici, così, ricostruiscono gli eventi che possono essere narrati dall'inizio alla fine⁴⁶. E per storia si può intendere una vicenda che raccoglie, a partire da un inizio e giungendo ad una fine, i fatti di una o più vite.

⁴⁴H. ARENDT, *La menzogna in politica. Riflessioni sui «Pentagon Papers»*, cit., p. 13.

⁴⁵*Ibidem*. Le fonti donano il fatto puro, sicché siamo "noi" a dover riconoscere anzitutto quello che se ne può trarre, mentre l'elaborazione ci sottrae in anticipo un simile compito e riproduce il fatto già valorizzato, cioè inserito in un contesto estraneo e spesso falso.

⁴⁶F. COLLINS, *Del frammentario*, in M. DURST e A. MECCARIELLO, *Hannah Arendt. Percorsi di ricerca tra passato e futuro 1975-2005*, cit., pp. 85-86: «l'originalità del pensiero arendtiano consiste proprio nel riattivare l'importanza dell'iniziativa, fuori da qualsiasi fondamento o rappresentazione di un'Ida o di un ideale, di una "fine della storia" storica o sovrastorica. Si tratta piuttosto del fatto che ognuno «si riveli nel discorso e nell'azione», di testimoniare "ciò che si rivela" nel suo confronto con gli altri. [...] Si tratta di "rivelarsi nel discorso e nell'azione" a partire dal "dato" che è il proprio e a partire dal proprio luogo, di giudicare e di decidere senza poggiarsi su un fondamento, senza la rappresentazione di uno stato ideale, senza garanzie e senza protezione: di correre il rischio dell'inizio. E l'inizio non si dà soltanto con la fondazione, ci sono molti inizi, scrive many beginnings».

In tal caso, lo storico ha il compito di valutare i documenti, di selezionarli in base alla loro autenticità con un'azione che Arendt considera "arte di raccontare frammenti di vita in forma di vicenda"⁴⁷. La storia non tratta dunque solo degli affari umani, ma è per eccellenza affare umano e riguarda ogni uomo.

Nella misura in cui il difensore delle verità di fatto (*teller of factual truth*) è il narratore (*storyteller*), egli realizza quella conciliazione con la realtà che Hegel, il filosofo della storia *par excellence*, considerava il fine ultimo di tutto il pensiero filosofico⁴⁸. La storia non è fine a se stessa, ma è rapporto continuo con l'azione, un'attività che nasce dal vissuto e che si forma nel corso stesso dell'esperienza. Nella sua concezione della storia, Arendt restituisce valore al soggetto storico, che viene considerato come individuo concreto e reale. Si delinea, allora, attraverso la narrazione una connessione esplicita tra il significato e il tempo; cosicché gli eventi formano *una storia con un unico significato*⁴⁹. Dunque il significato emerge da un lato dal susseguirsi degli eventi raccolti nella narrazione e, dall'altro, dalla ricerca avviata dal pensiero, cioè da quella facoltà mentale in cui diviene chiaramente manifesta la natura temporale dell'uomo.

Da quanto detto, possiamo concludere che Arendt, quasi a voler piegare la storia ai fatti, capovolge l'ordine che vede i fatti piegati all'ordine della storia. Ora è la storia che si piega all'accadere degli avvenimenti e da loro recupera un senso e una prospettiva. Il passato non appare mai imbalsamato. È il presente con il suo residuo di passato che non passa, a riattualizzarlo. E in tal modo a creare varchi su un futuro ignoto e incerto. La storia eredita sempre il presente. Quello stesso presente che pone di fronte a noi le azioni compiute, i pensieri espressi, e gli eventi accaduti, che richiedono d'esser scandagliati e chiarificati.

2. Frammenti di passato

Una comprensione della dinamica storica richiede non solo concetti logici, ma nuove categorie dinamico-esistenziali. Tali categorie servono ad indicare la quota di senso racchiusa nel reale, ma che attende d'essere realizzata,

⁴⁷M. DURST, *La forza della fragilità, la nascita in Hannah Arendt*, in "Fenomenologia e società", n. 3, 2001, pp. 32-50.

⁴⁸H. ARENDT, *Verità e politica, La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, trad. it. a cura di V. Sorrentino Bollati Boringhieri, Torino, 1995, p. 75.

⁴⁹H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. a cura di S. Finzi, Bompiani, Milano, 2006, p. 135.

proprio perché eccede il margine dell'esistente. Quest'ultima è la tesi di fondo proposta da Walter Benjamin, un filosofo che nella propria vita ha fatto esperienza della catastrofe. Innanzi ad un passato drammatico e truce, di per se stesso irrevocabile⁵⁰, Benjamin non allontana mai dalla propria mente l'idea del possibile, del cambiamento. E tale concezione ha fatto sì che Arendt si sia legata, non solo amichevolmente, ma anche spiritualmente a quest'intellettuale con il quale ha condiviso l'importante scelta, della fuga dall'Europa⁵¹.

La riflessione sulla natura del fatto storico pone Benjamin ed Arendt innanzi ad una domanda fondamentale: l'essere accaduto muta il carattere contingente che l'evento aveva anteriormente al suo accadere? La risposta è certamente no. Quello che ha contrassegno storico ha natura temporale ed in quanto tale cade sotto il segno del possibile, ed al tempo stesso dell'irreversibile. Il fatto non più modificabile – nel senso della reversibilità⁵² – non mette in dubbio la sua natura contingente e libera, proprio perché frutto di al-

⁵⁰S. NATOLI, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano, 1986, p. 50. Natoli ricorda le parole espresse dal Coro nell'Aiace di Sofocle: «perché ti affanni? Ciò che è accaduto è irrimediabile, passato, e non può mutarsi». Quanto accaduto non si può disfare – *factum infectum fieri nequit* – la realtà dell'accaduto non si può smentire.

⁵¹Nel periodo dell'esilio francese Arendt frequenta le riunioni che si tengono a casa di Benjamin; si tratta d'incontri tra un gruppo eterogeneo di esuli in cui si discute di politica, di letteratura, della situazione tedesca e delle prospettive future. A Parigi la condizione degli intellettuali tedeschi ebrei emigrati è assimilabile a quella del *paria consapevole*, incapaci di inserirsi nella società mondiale rimangono fuori dai circuiti sociali. Nel 1940 la situazione politica precipita, e gli esuli tedeschi si spostano verso il sud della Francia, per poi fuggire verso gli Stati Uniti. A Marsiglia, in attesa di un visto di espatrio, Benjamin affida ad Arendt una borsa di manoscritti, tra cui l'ultima versione delle *Tesi di filosofia della storia*. Come sappiamo, Arendt riesce a giungere in America, invece Benjamin, bloccato dalla polizia di frontiera, morirà suicida al confine con la Spagna. Arendt consegnerà, poi, gli scritti di Benjamin all'Institute for Social Research diretto da Horkheimer e Adorno. L'ammirazione della Arendt per lo studioso Benjamin e la fedeltà all'amico scomparso è presente nei saggi che a lui dedica nel 1968, con il titolo di *Illuminations*, in cui è compreso il lungo saggio *Walter Benjamin 1892-1940*. H. ARENDT, *Walter Benjamin*, a cura di F. Ferrari, SE, Milano, 2004.

⁵²E. PACI, *Tempo e relazione*, Il Saggiatore, Milano, 1965, p. 20: «l'irreversibilità è la logica della storia ed è la logica della storia perché è la logica dell'esistenza. Come principio, il principio dell'irreversibilità è necessario [...]. Si badi bene a ciò che dice il principio dell'irreversibilità: esso dice che l'unica cosa necessaria è la novità; l'emergenza, la possibilità. Questo non è un gioco di parole: ci deve essere qualcosa che rende possibile il possibile e questo qualcosa non deve rimandare, all'infinito, ad un possibile che rende possibile il possibile e così via. Ora questo qualcosa è il processo temporale, il quale, si noti non ci dà certo delle garanzie. La sua struttura logica dice soltanto che il passato non si ripete, che ogni riferimento al passato, anche quello che chiamiamo storia, è una possibilità nuova e non può non essere una possibilità nuova».

terne possibilità e di azioni umane. Quanto accade nel tempo, evidenzia anzi il suo carattere unico ed irripetibile, in contrapposizione a quanto avviene in ambito naturale. Gli eventi temporali, ricadendo nell'ambito del possibile⁵³, sono particolari, unici, e chiedono d'essere analizzati come frammenti peculiari dell'esperienza umana.

Dunque, non vi è nulla di necessario né di inevitabile. Il presente è il tempo dell'azione della decisione, dell'attuarsi della possibilità. L'interesse a recuperare la vera immagine del passato muovendo dal presente, quale momento cronologicamente decisivo, consente di gettare nuova luce sui fatti⁵⁴. Benjamin, infatti, propone di spezzare la continuità storica ed isolare nel passato quei nessi aperti che chiamano in causa il presente. Il filosofo berlinese mette a punto un'indagine minuziosa dei particolari e la loro composizione tramite la tecnica del "montaggio" (montage)⁵⁵.

Le ipotesi espresse nelle *Tesi* e la riflessione documentata nei materiali preparatori inediti lasciano intravedere le coordinate di una nuova teoria del tempo storico, allo scopo di isolare l'autentico oggetto costituito dal mondo reale⁵⁶. Una nuova teoria del tempo storico, così, enuclea le singolarità della storia, evidenziando l'intermittenza del passato⁵⁷. Il valore aggiunto dell'immagine transcronica, ottenuta dalla congiunzione dialettica fra quel determinato passato e questo determinato presente, risiede nell'idea secondo la quale per appropriarsi del "già stato" non serva ricostruirne integralmente i nessi di causa ed effetto.

⁵³ C. BADANO, *L'apriori della storia e la possibilità. Il Novecento e la concezione modale della storia: Weber, Lukács, Hartmann, Bloch, Benjamin*, Il Poligrafo, Padova, 2009, pp. 161-181.

⁵⁴ F. RELLA, *Il silenzio e le parole. Il pensiero nel tempo della crisi*, Feltrinelli, Milano, 1981, p. 169.

⁵⁵ W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino, 1997, p. 116: «la prima tappa di questo cammino sarà assumere il principio del montaggio nella storia. Erigere, insomma, le grandi costruzioni sulla base di minuscoli elementi costruttivi ritagliati con nettezza e precisione. Scoprire, anzi, nell'analisi del piccolo momento particolare il cristallo dell'accadere totale. Rompere, dunque, con il volgare naturalismo storico. Cogliere la costruzione della storia in quanto tale. Nella struttura del commentario».

⁵⁶ W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco*, trad. it. a cura di F. Cuniberto, Einaudi, Torino, 1980, p. 26: «E così, il mondo reale potrebbe benissimo essere un compito nel senso per cui varrebbe la pena di penetrare in tutto ciò che è reale tanto profondamente da far in modo che si dischiudesse una rappresentazione obiettiva del mondo».

⁵⁷ M. CACCIARI, *Il produttore malinconico*, introduzione a W. BENJAMIN, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino, 2011, p. XXXVIII: «Far saltare il continuum» è il senso stesso del suo linguaggio; il suo linguaggio, è chiamato a diventare forte abbastanza per esprimere l'angoscia che ne conclude la storia e, ad un tempo, l'immagine, né fantastica né consolatoria, di una temporalità che spezza la catena del "montaggio" metropolitano».