

Università agli Studi di Firenze

Facoltà di Filosofia

Corso di Perfezionamento

a.s. 2003/2004

direttore del corso: Prof. Dario Parrini

“Scienza e Filosofia: temi di epistemologia generale e applicata”

La libertà come responsabilità
in Hannah Arendt

Tutor:

Prof. **Sergio Givone**

Relazione di Parri Rosaria

INDICE

1.	Conoscenza della realtà e inizio	Pag. 3
2.	Natalità e memoria	Pag. 9
3.	Libertà d'azione e responsabilità	Pag. 14
4.	Conclusioni	Pag. 21
	Bibliografia	Pag. 24

Conoscenza della realtà e inizio

Nei confronti dell'esistenza e della vita, ogni persona che ne sia cosciente o meno, pone delle domande e tenta delle risposte. In questo contesto della comprensione e dell'autocomprensione è interessante incontrare Hannah Arendt. Quando si leggono i suoi libri, si ha la sensazione che lei comprenda qualcosa che altri potevano capire ma non hanno compreso. Arendt ha la grande capacità di vedere e di dare un senso a ciò che vede, sia che si tratti di passioni umane come la rabbia, la collera o di sentimenti, di istituzioni o ordinamenti politici. Non è necessario essere d'accordo con lei: anche una semplice frase, un passaggio, un paragrafo ci rivelano qualcosa sulla condizione umana.

Il discorso che l'autrice propone attraverso i suoi scritti non è un'ontologia, bensì un tentativo di chiarire e comprendere la realtà in cui si è chiamati ad esistere. La sua opera sembra nascere e crescere, infatti, con lo scopo primario di operare ciò che Jaspers chiamerebbe una chiarificazione dell'esistenza.

L'approccio interessante di Arendt comincia con una presa d'atto della realtà, così come essa si presenta. Non si inizia, quindi, come in gran parte delle filosofie moderne, con un paradosso o con un assurdo, ma con la certezza carica di meraviglia, una certezza fondata sull'evidenza immediata dell'esserci delle cose.

La passione dell'inizio e della filosofia vuol significare dunque, che l'inizio è qualcosa che la filosofia patisce, una situazione originaria che non si dimostra, ma si afferma o si nega. L'esperienza è il luogo in cui l'uomo prende atto di alcune evidenze ontologiche che definiscono la sua condizione. **Il mondo è il primo "dato"**, l'orizzonte di ogni ulteriore certezza, in esso ci sono io, essere finito, e con me una pluralità di altri io e di cose, altrettanto finiti. Prima si vede, poi si conosce. «L'urto della realtà del mondo con l'esistenza umana è percepito e accolto come una forza condizionante. L'oggettività del mondo - il suo carattere oggettivo o 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».¹

L'accettazione iniziale della realtà, così come essa è, costituisce il primo passo verso una conoscenza del reale più profonda e circostanziata di quanto si possa pensare. Ciò che «chiamiamo reale è già un intreccio di realtà terrena, organica e umana, originato proprio in quanto realtà dall'impatto di infinite improbabilità».²

Spezzando l'automatismo del divenire del mondo «ogni atto diventa un "miracolo", ovvero una cosa imprevedibile».³ E' l'«**imprevedibile**» che costituisce il tessuto di tutto quanto si chiama reale, un tessuto storico che per Arendt può essere rappresentato come una catena di miracoli. L'imprevedibilità, quindi, è quella capacità creativa che, richiamando la libertà, permette all'azione umana d'infiltrarsi nel processo del divenire ed interromperlo. L'imprevedibilità - spiega Arendt - «è di duplice natura: scaturisce simultaneamente dall'oscurità del cuore umano, cioè dalla fondamentale fluidità dell'uomo che non può garantire oggi chi sarà domani, e dall'impossibilità di predire le conseguenze di un atto in una comunità di eguali dove tutti hanno la stessa facoltà di agire».⁴

La forza d'urto di un evento messo in moto dall'agire umano non può mai essere spiegata fino in fondo; in linea di principio «il "fatto" supera ogni previsione».⁵ Come un racconto di fantasia, l'esperienza quotidiana raccoglie coincidenze curiose e inaspettate.

Contro qualunque tentativo di definire il processo storico-politico in senso deterministico, Hannah Arendt ribadisce, così, la spontaneità dell'agire umano che condiziona continuamente le forme di organizzazione della convivenza. E' difficile quindi poter riconoscere o definire il futuro.

In virtù della contingenza di tutto ciò che esiste, e in virtù della libertà, la dote propriamente umana, le vicende della storia non sono mai del tutto prevedibili e riconducibili a uno schema già fissato. Per questo la filosofia assume la forma di percorso esistenziale; una forma della conoscenza in cui la libertà umana trova terreno fertile, ambito in cui pensiero e azione si

¹ H. Arendt, *Vita activa*, Milano, Bompiani, 1996, p. 9.

² H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, Milano, Edizioni di Comunità, 1997, p. 25.

³ H. Arendt, *Che cos'è la libertà?* in *Tra passato e futuro*, Milano Grazanti, 1991, p. 225.

⁴ Hannah Arendt, *Vita activa*, cit., p. 180.

⁵ *Ibidem*.

sviluppano e si concretizzano a stretto contatto con la quotidianità che interessa.

Il passaggio che Arendt individua in questo appello della realtà è il *thaumàzein* di cui parlano Platone e Aristotele: la meraviglia nei confronti di ciò che è, lo stupore che non è riconducibile ad uno stato psicologico ed emotivo ma che assume tutta l'importanza di un elemento costitutivo della capacità di conoscere, pensare e vivere la propria vita. **Lo stupore** arendtiano è l'ammirazione del reale, è un'esperienza di apertura, opposta a quella dell'uomo astrattamente isolato in se stesso, annichilito da dubbi cronici e ingabbiato dalla rigidità pressoché assoluta di schemi astratti e teoremi ritenuti infallibili.

“Meravigliarsi” del mondo e delle cose, così come esso si presenta alla nostra capacità ricettiva, significa per Arendt ricevere la capacità di vedere nella giusta luce quel che ci compete e ciò che più abitualmente ci circonda. La meraviglia, dunque, è un evento che non si può prevedere in base a dati o accadimenti esterni; è un evento particolarissimo che fornisce all'uomo, ad ogni uomo, la possibilità di un nuovo *inizio*.

Tanto in Arendt che in Lévinas il tema dell'*inizio* s'impone alla luce della dissoluzione del senso ultimo della storia della civiltà occidentale. Arendt parte da un ragionamento semplice legato alle esperienze politiche degli Stati totalitari. Quando l'universo delle istituzioni oggettive, invece di rappresentare il punto più alto della realizzazione storica della ragione universale e di fornire all'azione umana il criterio della sua autodeterminazione etica, acquista un aspetto disumano fino a costituire una figura inedita della perversità e dell'immoralità, diventa urgente ricercare un criterio di autodeterminazione etica dell'azione che sottragga al trionfo della barbarie.

Per Arendt se non si esce dalla chiusura della temporalità continua e lineare dell'oggettivazione dello spirito nell'effettualità storica, se non ci si libera dall'immanenza circolare della totalità come unico orizzonte della temporalità umana, se non si arriva a pensare l'azione umana come *inizio*, diventa impossibile evitare la dissoluzione della responsabilità dell'individuo agente.

Bisogna allora riconoscere che la storia non ha un senso unitario e non procede secondo lo schema di un progresso unilineare; anzi, se è vero, per citare

Benjamin, che “ciò che chiamiamo il progresso, è questa tempesta”⁶, bisogna ricavare dall’esperienza del nostro secolo l’insegnamento che la storia è l’ambito nel quale può emergere la sua negazione, il male assoluto, un insieme di possibilità imprevedibili e sconosciute, di crimini che l’uomo non può né punire né perdonare. All’interno di questa visione dell’esperienza esistenziale emergono nuove categorie politiche.

La natalità, che Hannah Arendt interpreta con l’agostiniana categoria dell’inizio, distinto dal principio, è spontaneità assoluta, un *novum* che non ha nulla a che vedere con la creazione di qualcosa dal nulla (il modello della creazione divina del mondo), ma s’incarna nel fatto di una nuova presenza che interviene, inizia ad iniziare e quindi inizia ad essere, ad agire. Si tratta di una facoltà solo ed esclusivamente umana, che rappresenta la temporalità come costitutiva dell’esistenza umana.

Facendo riferimento alla *quarta Egloga* di Virgilio, Arendt scrive: «il poema non ci sono dubbi è un canto di natività, un inno in celebrazione della nascita di un fanciullo e dell’avvento di una *nova progenies*, una nuova generazione».⁷

E’ proprio questo l’esito dell’indagine di Arendt sul totalitarismo ed è proprio da qui che riparte per riflettere sulla inquietante e sorprendente capacità dell’azione umana di essere *inizio*. «Il mondo - afferma - si rinnova quotidianamente per la nascita».⁸

L’uomo kafkiano è colui che vive sempre nell’intervallo tra passato e futuro. “Il tempo non è un *continuum*, un fluire in successione ininterrotta”⁹, è spezzato nel mezzo, nel punto in cui l’uomo s’inserisce e prende posizione. L’uomo quindi entra nel mondo, non con la nascita biologica ma con la seconda nascita. Entra attraverso la parola e l’azione.

Quindi anche l’azione umana acquista un significato politico: consiste nell’essere l’inizio di un *quid novum*. L’inizio come rottura della catena causale, l’interruzione del normale *continuum temporale*, in cui ogni effetto si converte immediatamente nella causa di svolgimenti futuri. “Poiché sono *initium*, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, gli uomini prendono l’iniziativa, sono

⁶ W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, n°9, in Id., *Angelus novus*, tr.it. a cura di R. Solmi, Torino, Einaudi, p. 80.

⁷ H. Arendt, *La vita della mente*, Bologna, Il Mulino, 1987, p. 541.

⁸ Hannah Arendt, *Che cos’è la politica?* cit., p. 38.

⁹ H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Milano, Garzanti Editore, 1991, p. 33.

indotti all'azione"¹⁰. Arendt parte, dunque, dalla testimonianza mai dimenticata delle lingue antiche, dove il greco *archein* significa cominciare e governare, quindi essere liberi, e il latino *agere* significa avviare qualcosa, scatenare un processo.

Ma in questo modo l'azione umana si afferma nella sua unicità. Ogni uomo si esprime attraverso l'azione ed è questo agire che rivela il "chi" dell'agente, proprio perché questi si espone alla presenza e allo sguardo degli altri. In queste affermazioni arendtiane si rivelano due elementi interessanti.

Da una parte la novità del riconoscersi. Anche il *cogito, ergo sum* di Descartes è il prodotto di un riconoscimento, l'io sono dipende dall'io penso, ovvero è quest'ultimo, secondo le intenzioni di Descartes, che riconosce il suo essere. Diversamente da questo tipo transitivo di riconoscimento, però l'identità arendtiana rivelata dall'agire è meno aleatoria proprio perché appare a più esseri umani; quindi non un'affermazione del soggetto o della coscienza, ma un evento che ha luogo *tra* gli altri.

Dall'altra, in questo gioco dello specchio, ritroviamo la valorizzazione della teoria arendtiana che il mondo non è fatto dall'uomo ma dagli uomini. La pluralità diventa quindi strumento indispensabile per conoscere se stessi e la realtà dove siamo inseriti. «Essere vivi significa essere posseduti da un impulso all'autoesibizione che corrisponde in ognuno al dato di fatto del proprio apparire. Gli esseri viventi *fanno la loro apparizione* come attori su una scena allestita per loro. La scena è comune a tutti i viventi ma *pare* diversa a ciascuna specie, diversa anche a ciascun esemplare individuale».¹¹

Con l'agire e con la parola ci inseriamo nel mondo umano, e questo inserimento è come una seconda nascita, in cui confermiamo e ci sobbarchiamo la nuda realtà della nostra apparenza fisica originale. Questo rivelarsi del "chi" qualcuno è, in contrasto con il "che cosa" - le sue qualità e le sue capacità -, è implicato in qualunque cosa esso dica o faccia. Più discutibile è l'idea di Arendt che il "chi", che appare in modo così chiaro e inconfondibile agli occhi degli altri, rimanga probabilmente nascosto alla persona stessa, come il *daimōn* della religione greca che accompagna ogni uomo per tutta la sua vita, sempre presente dietro le sue spalle e quindi solo visibile a quelli con cui egli ha dei

¹⁰ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 129.

¹¹ H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 101.

rapporti. Il percorso conoscitivo per e nella pluralità umana non potrebbe, invece, portare anche a scoprire qualcosa di più del nostro mistero?

Arendt preferisce rimanere, però, ad un livello di conoscenza che riguarda la dimensione propria del mondo.

A lei interessa il fatto che l'azione senza un nome, un "chi" che le sia annesso, è priva di significato, a differenza dell'opera d'arte che mantiene invece la sua fisionomia sia che ne conosciamo o che non ne conosciamo l'autore. Un esempio ci rimanda ai monumenti al "Milite ignoto". Dopo la prima guerra mondiale, questi testimoniano il bisogno di glorificazione, di trovare un "chi", qualcuno che testimoniassero dei quattro anni di massacri. La frustrazione, dice Arendt, di questo desiderio, e il rifiuto di rassegnarsi al fatto brutale che la guerra non era stata azione di nessuno ispirò l'erezione dei monumenti agli "ignoti", a tutti coloro che la guerra non era riuscita a render noti e aveva quindi derubati della loro dignità umana.

Si collega così al tema della natalità quello della **mortalità**. La nascita per Hannah Arendt è ciò che permette di smuovere la filosofia concentrata a pensare la vita come un inseguimento continuo della morte. La tradizione di pensiero politico, per Arendt, si snoda a partire da un evento luttuoso: il processo e la condanna a morte di Socrate. «La nostra tradizione di pensiero politico ebbe inizio quando la morte di Socrate diede motivo a Platone di perdere la fiducia nella *polis*, e al contempo di dubitare di alcuni fondamenti della dottrina di Socrate».¹²

La condanna e la morte di Socrate, segnarono, quindi, l'inizio dello sviluppo nel corso del quale filosofia e politica si sarebbero allontanate e la filosofia legata sempre più al tema della mortalità. «Lungo tutta la storia della filosofia persiste l'idea davvero singolare di un'affinità tra la filosofia e la morte. Si ritenne per molti secoli che la filosofia insegnasse agli uomini come morire; e proprio da simile ispirazione i Romani furono indotti a stabilire che lo studio della filosofia costituisse un'occupazione conveniente soltanto per gli anziani, mentre da parte i loro i greci avevano sostenuto che dovesse essere studiata dai giovani. Tuttavia, fu proprio Platone a osservare per primo che il filosofo appare a coloro che non fanno filosofia come se stesse inseguendo la morte».¹³

E Hannah Arendt ricorda anche l'affermazione: «Assumi il colore dei morti», la risposta dell'oracolo delfico alla domanda di Zenone su che cosa dovesse fare per pervenire alla vita migliore di tutti.

Secondo queste riflessioni l'uomo vive in un mondo in cui l'esperienza più radicale è il ritrarsi dalle apparenze. Qui la metafora della morte è legata all'annullamento della corporeità¹⁴, a rimuovere tutto ciò che è vicino e che è

¹² Cfr. *Philosophy and Politics...* (lezione del 1954 alla University of Notre Dame), parte III, (nota 48), p. 73, in *Che cos'è la politica?* cit., p. 129.

¹³ Hannah Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 162.

¹⁴ E interessante segnalare le bellissime pagine della *Vita della mente* nel secondo capitolo dove Arendt affronta il tema delle attività della mente nel mondo dell'apparenza. «Mentre si pensa, non si ha nozione della propria corporeità –tale è l'esperienza che indusse Platone ad attribuire all'anima l'immortalità quando si fosse dipartita dal corpo, che indusse Descartes a concludere che "l'anima può pensare senza il corpo, salvo che, fino a quando sia ad esso congiunta, può benissimo essere molestata nelle sue operazioni dalla cattiva disposizione degli organi corporei"». Hannah Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 168.

segnato dalla finitudine. Del resto la salvezza potenziale del mondo «sta nel fatto stesso che la specie umana si rigenera costantemente e per sempre».¹⁵

Le condizioni che caratterizzano la finitezza umana, *la natalità e la mortalità*, divengono categorie temporali che segnano la struttura delle tre principali attività umane: lavoro, opera e azione. L'attività dell'uomo, a cui Hannah Arendt affida il rivelarsi dell'unicità, come abbiamo visto, è facile preda della fugacità del tempo, e diviene una *meditatio mortis*.

Così «il fatto decisivo che determina l'uomo come essere consapevolmente rammemorante è la nascita, o natalità, il fatto che siamo entrati nel mondo attraverso la nascita; mentre il fatto decisivo che determina l'uomo come essere desiderante è la morte, o mortalità, il fatto che abbandoneremo il mondo con la morte. Il timore della morte e l'inadeguatezza della vita sono le fonti del desiderio; laddove al contrario, la gratitudine per la vita che comunque è stata data - una vita che ci è cara anche nella sofferenza - (...) è la fonte della memoria. Ciò che finalmente acquieta la paura della morte non è la speranza, né il desiderio, ma il ricordo e la gratitudine: “Rendi grazie per voler essere come sei, affinché tu sia liberato da ciò che non vuoi essere. Perché tu vuoi essere e non vuoi essere miserabile”».¹⁶

Quindi se la mortalità degli uomini dipende dal fatto che l'esistenza emerge dalla vita biologica, «il compito e la grandezza dei mortali sta nella loro capacità di produrre cose - opere, azioni e parole - che potrebbero essere, e che almeno fino a un certo punto sono, degne dell'eternità, così che grazie ad esse i mortali possono trovare posto in un cosmo dove tutto è immortale tranne loro stessi».¹⁷

Cerca, quindi, di difendere, contro ogni metafisica della storia, la finitudine umana che non annulli il mondo, l'*intramondanità* dei colloqui e delle relazioni.

Si tratta di lottare per salvaguardare un luogo totalmente mondano, di realizzazione necessariamente imperfetta, ma sempre condivisa con altri, luogo di azione senza produzione di oggetti, luogo dell'agire alla presenza di

¹⁵ Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione*, a cura di M. Magrini, Edizioni Comunità, Milano 1996, p. 243.

¹⁶ Il testo riportato da E. Young-Bruehl è tratto dalle note poste da Hannah Arendt nel 1963 in margine alla bozza di traduzione di E.B. Ashton del testo su Agostino; E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo*, cit., p. 551.

¹⁷ Hannah Arendt, *Vita activa*, cit., p. 15.

tutti e luogo d'innovazione. «Il movimento rettilineo del corso della vita dell'uomo tra la nascita e la morte sembra una peculiare deviazione della comune regola naturale del movimento ciclico, così l'azione dal punto di vista dei processi automatici che sembrano determinare il corso del mondo, assomiglia ad un miracolo».¹⁸

Si perde, così, l'idea del bisogno di proiettarsi nell'immortalità ultraterrena; la mortalità, strettamente collegata con la dimensione progettante del desiderio e con la disposizione affettiva della paura, diviene la fonte dell'azione intesa come sforzo verso un'immortalità terrena. In questo modo, scrive Arendt, «la secolarità del mondo e l'appartenenza dell'uomo a questo mondo in un dato periodo possono meglio misurarsi in base al modo con cui l'ansia per il futuro del mondo prende il sopravvento nelle menti umane sull'ansia per la loro sorte ultima nell'aldilà».¹⁹

Per Agostino, il Creatore, origine prima dell'uomo, è anche il suo fine. Dio è «fuori» dall'uomo ma l'uomo può riportare in se stesso l'eternità divina attraverso la *caritas*: il desiderio extramondano che permette all'uomo di amare il suo simile, non già come individuo, ma come creatura di Dio. Per Agostino, quindi, gli uomini possono allontanarsi dalla minaccia della morte solo con *l'estraniamento nel mondo* attraverso la *caritas*, che può dare origine ad una nuova comunanza, una società contrapposta e superiore alla società della comunanza storica: la città di Dio.

Seguire questa relazione, per Arendt significa accettare che gli uomini incontrano l'altro soltanto nell'isolamento della relazione con Dio e si amano perché così facendo amano Cristo: in questo modo l'amore del prossimo è un amore non mondano, trascendente; è nel mondo ma non è *del* mondo. Il cambiamento, per Arendt, consisteva nel pensare ad una forma di politica che lasciasse liberi gli uomini di realizzare eventi comuni e conservarli nella memoria futura.

Ma è il concetto di natalità di Agostino che interessa ad Arendt. A questo, infatti, lei attribuisce la possibilità non solo di cambiare ma anche di ricordare. «La principale caratteristica di questa vita specificatamente umana, la cui apparizione e la cui scomparsa costituiscono eventi mondani - scrive Arendt - è di essere sempre ricca di eventi che in definitiva si possono

¹⁸ *Ivi*, p. 182.

raccontare mediante una storia o scrivendo una biografia (...) l'azione e il discorso (...) costituiscono certamente le due attività il cui risultato finale sarà sempre una storia abbastanza coerente per essere raccontata, per quanto possono sembrare accidentali o fortuiti i singoli eventi e il loro occorrere».²⁰ Si tratta per Arendt di aver chiara una distinzione: il divenire come trascorrere, senza traccia alcuna, senza ricordi come fuga di attimi, e un divenire accompagnato dalla memoria²¹, protetto e tramandato dal **racconto**.

Il valore fondamentale ritorna nell'ambito della teoria politica alla *polis*, lo spazio pubblico dove gli uomini, valorizzando la pluralità di prospettive, agiscono insieme per garantire che i più «effimeri “prodotti” umani» possano essere imperituri. L'organizzazione dell'ambito pubblico è «l'organizzazione della memoria». In *Che cos'è la politica?* affrontando lo studio delle diverse prospettive del mondo, provocate da una pluralità attiva e cooperante, Arendt sottolinea che l'incontro anche più ostile fra gli uomini fa nascere qualcosa di nuovo tanto che «l'avvenimento in sé non è più un combattimento ma un'altra cosa, che lo rende accessibile allo sguardo rammemorante ed elogiativo del poeta o allo storico rivolto al passato».²²

Il racconto grazie alla costruzione dell'intreccio delle azioni consente di catturare e far emergere quel qualcosa di nuovo, che risulterebbe difficilmente afferrabile da un qualunque tipo di spiegazione o descrizione: il narrare può ridescrivere realtà che altrimenti rimarrebbero inaccessibili.

Ma per il carattere dell'imprevedibilità che caratterizza l'azione il pieno significato della storia può apparire solo quando si conclude. Così, dice Arendt, la luce che illumina i processi dell'azione appare solo alla fine ed è letta ed interpretata solo dal narratore.²³

¹⁹ Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 265.

²⁰ *Ivi*, pp. 69-70.

²¹ «L'organizzazione della polis (...) assicura l'attore mortale che la sua esistenza transeunte e la sua fuggevole grandezza non perderanno mai la realtà che proviene dall'esser visti, uditi e in generale dall'apparire davanti a un pubblico di uomini simili a lui; a essi, senza la *polis*, non sarebbe rimasta che la breve durata della loro parte, e avrebbero quindi avuto bisogno di Omero e di “altri del suo mestiere” per essere ricordati a chi non avesse assistito alle loro imprese». Hannah Arendt, *Vita activa*, cit., p. 145.

²² Hannah Arendt, *Che cos'è la politica?* cit., p. 84.

²³ «L'azione si rivela pienamente solo al narratore, cioè allo sguardo retrospettivo dello storico, che quindi conosce sempre meglio dei partecipanti ciò che è accaduto. Tutti i resoconti degli stessi attori, benché possano offrire in rari casi una dichiarazione, del tutto degna di fede, di intenzione, scopi e motivi, nelle mani dello storico diventano semplicemente delle fonti utili, e non possono mai competere con la sua storia in termini di significato e veridicità». Hannah Arendt, *Vita activa*, cit., p. 140.

«Gli uomini che agiscono e parlano hanno bisogno delle attività superiori di *homo faber* - dell'artista, dei poeti, degli storiografi, dei costruttori di monumenti o degli scrittori, perché senza di essi il solo prodotto della loro attività, la vicenda che interpretano e raccontano, non potrebbe sopravvivere. Per essere ciò che il mondo ha sempre rappresentato, una dimora per gli uomini durante la loro vita sulla terra, la sfera artificiale umana deve costituire uno spazio adeguato per l'azione e per il discorso, per attività non solo del tutto inutili per le necessità della vita, ma anche di natura completamente differente dalle molteplici attività di fabbricazione, grazie a cui sono prodotti il mondo stesso e tutte le cose che vi sono».²⁴

²⁴ *Ivi*, p. 125.

Libertà d'azione e responsabilità

L'azione, attraverso la quale ogni individuo partecipa del mondo, e il discorso, con il quale si costruisce la memoria, diventano i due concetti portanti della politica arendtiana. Con l'azione umana si ha l'entrata in scena delle forze. L'irruzione, il balzo con il quale dalle quinte si salta sul teatro avviene con l'agire, un agire unico, sempre imprevedibile. Infatti se l'azione come cominciamento corrisponde al fatto della nascita «è nella natura del cominciamento che qualcosa di nuovo possa iniziare senza che possiamo prevederlo in base ad accadimenti precedenti»²⁵. Sta dunque nella natura dell'azione il suo essere imprevedibile e, nello spazio relazionale che la necessita, il suo innescare incontrollabili processi di interazione con gli altri.

L'azione è quindi sempre inserita all'interno di uno spazio plurale. Possiamo lavorare da soli, operare, costruire da soli, ma non possiamo agire politicamente se non con gli altri. In questo spazio politico comune il più piccolo atto, nelle circostanze più limitate, ha in sé il germe dell'illimitatezza, perché un solo atto, e qualche volta una sola parola, basta a mutare ogni costellazione di atti e parole. In questo senso l'azione interrelata è intrinsecamente rivoluzionaria e lo diventa storicamente quando alcuni uomini si riappropriano della loro capacità di agire contro i regimi antidemocratici, ossia contro quei regimi di spoliticizzazione che, privando gli individui della loro capacità di agire, li priva per ciò stesso della libertà.

Ma che cos'è la libertà arendtiana? Si distinguono due concezioni diverse di libertà: libertà filosofica e libertà politica. La libertà di cui si occupa la filosofia è la libertà interiore, il libero arbitrio, la libertà della volontà. La politica, invece, per Arendt, è la sola in grado di offrire una concezione mondana della libertà, una **libertà visibile**, dimostrabile, indagabile. Sono due piani nella trattazione della libertà che non vanno confusi. La confusione fra le due prospettive porta al rischio di far dominare il "modello Epitteto", che equivale al sentirsi liberi pur essendo schiavi.

Il rifiuto arendtiano del modello Epitteto conduce alla critica della riduzione della libertà a libertà interiore, è la critica della libertà stoica,

²⁵ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 129.

concepita come risultato della cancellazione dei desideri. Dicendo che la libertà interiore è solo una fuga dal mondo, Arendt mira a dimostrare che solo la politica, non la filosofia, è in grado di dare conto di due categorie irrinunciabili: libertà e pluralità. La politica è lo stare nel mondo, sulla scena dell'interesse pubblico, come individui plurali ed eguali, e si sostanzia della pluralità che è il prendere atto che il mondo è abitato dagli uomini al plurale (quando invece la filosofia ha spesso parlato di uomo al singolare riducendo ad unum la pluralità), e della libertà politica, una libertà che si manifesta nel mondo aperto, su una scena pubblica frequentata - possiamo dire a questo punto - da una pluralità di uomini e donne.

I due concetti, della pluralità e libertà, diventano importanti per capire le esperienze politiche degli Stati totalitari del nostro secolo. Gli uomini agiscono, come esseri liberi, in uno spazio pubblico plurale. All'interno di questo, essi collaborano, decidono insieme, agiscono comunemente, sempre però mantenendo una distanza. Questa è l'*infra* arendtiano, il legame che unisce gli uomini nell'agire politico senza annullare la loro differenza e quindi unicità. Nello spazio pubblico, in esso e solo in esso, nessun individuo è mai identico all'altro uomo. Ed è proprio questa *differenza*, l'irripetibilità del singolo rispetto al singolo, che impedisce di ridurre l'uomo a natura, di concepirlo come una specie fra le tante del mondo animale. Solo con l'azione e nell'azione, l'uomo si sottrae compiutamente alla natura, è libero di dare inizio all'assolutamente nuovo, all'impensato. Quindi significa che si fa politica quando ci siamo, parliamo ed agiamo, nella relazione intrascendibile della nostra unicità con l'*eguale* unicità degli altri parimenti presenti.

La politica nella sua forma peggiore è il totalitarismo. In questo contesto, Hannah Arendt teorizza proprio la distruzione dell'*infra* come segno distintivo delle forme totalitarie. Con il totalitarismo si sostituisce, ai limiti e ai canali della comunicazione fra i singoli, un vincolo di ferro, che li tiene così strettamente uniti da far sparire la loro pluralità in un unico uomo di dimensioni gigantesche. Vengono aboliti i confini fra gli individui, e gli uni sono premuti contro gli altri. Nel suo libro *Le origini del totalitarismo* presenta il fenomeno totalitario come una novità senza precedenti nella storia, fondamentale diverso dagli stati autoritari della dittatura, dispotismo e tirannide.

Esso non si distingue dalle altre forme di governo perché riduce o abolisce determinate libertà ma perché mira ad ottenere il dominio permanente di ogni singolo individuo in qualsiasi aspetto della vita. Il sistema totalitario non permette una vita privata e portato all'estremo non permette più la spontaneità umana. Si impedisce all'individuo di agire, di prendere delle iniziative ma quel che è peggio è che s'impedisce al singolo di vivere. Si distrugge non solamente la vita ma anche le sue tracce. Il singolo può indifferentemente essere ucciso o tenuto in vita: a patto che la vita sia peggiore della morte e che la morte si prolunghi nella vita. Questo è l'inferno: non la morte, ma il suo prolungamento indefinito, la sua sottrazione all'attimo e la sua consegna all'eternità.

Ma che cosa sostanzia il totalitarismo? Il pensiero ideologico. Con il termine "ideologia" Arendt intende la logica di un'idea, la cui materia di applicazione è la storia. Tale idea però non è l'*eidos*, l'archetipo metafisico che Platone contempla con gli occhi dell'intelletto né il principio regolativi della ragione di Kant, bensì somiglia, piuttosto, ad un mezzo intellettuale attraverso cui la storia, vista come cronaca di fatti in perenne movimento, viene interpretata con la presunta infallibilità di una spiegazione totale, panacea di tutti i mali. L'ideologia diventa il crogiolo mentale delle forme totalitarie. Il pensiero ideologico infatti pretende per sé la più egoitaria autosufficienza, rifiutando così gli insegnamenti dell'esperienza, sia essa interiore o esteriore. Cos' applicata, la cosiddetta "idea" si trasforma in premessa, ossia in punto di partenza indiscutibile, su cui la logica attua un processo deduttivo.

La verità diventa oggetto di metamorfosi continua e perciò si deve agire, di volta in volta, come se fosse vero. Si segue una realtà fittizia²⁶, impermeabile all'esperienza della realtà autentica, nel cui perimetro lager o gulag, ad esempio, diventano luoghi dove ogni forma di ingiustizia è attuata, in modo "scientifico", come forma di giustizia perfetta. Ideologicamente, uso e abuso coincidono: si spalancano le porte alla dittatura del collettivo sulla comunità, della massa sul singolo, della coercizione sulla facoltà di scelta, dell'intellettualismo sull'intelligenza; l'imposizione sostituisce la proposta, la coercizione immobilizza la libertà d'azione e l'opinione veste i panni della verità.

²⁶ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Milano, Edizione di comunità, 1996, p. 499.

Per capire l'avvento del nazismo e quindi del totalitarismo nazista, Arendt non si basò sulla teoria che il nazismo voleva sottomettere l'Europa e ridurre in schiavitù le popolazioni slave. A lei sembrò più interessante pensare che il vero scopo del nazismo fosse uccidere una popolazione oggettivamente non minacciosa. Il problema vero è capire perché essi si prefissero tale scopo. La risposta che Arendt prova a dare è che i Nazisti furono ingannati dalla loro stessa ideologia. Essi arrivarono a pensare davvero che gli ebrei fossero subumani, impuri al tal punto da dover essere eliminati dalla faccia della terra perché avevano corrotto, contaminato e insudiciato quello che altrimenti, senza di essi, sarebbe stato puro. La stessa opinione i nazisti la avevano riguardo agli zingari, agli omosessuali, ai disabili, agli squilibrati mentali e a tutte le altre categorie che essi volevano liquidare sistematicamente.

Nella ricostruzione arendtiana, quindi, il nazismo si presenta come una battaglia ideologica contro l'impurità. Il mistero, quindi, non si spiega con la politica della potenza o con la naturale malvagità dell'uomo ma si spiega piuttosto col desiderio implacabile di realizzare una finzione ideologica, di rifare il mondo secondo una certa idea di purezza. In questa attitudine *mimetica* - non solo come imitazione, ma come operazione o fabbricazione della comunità di base al *suo proprio modello* - sta la peculiarità del totalitarismo rispetto a qualsiasi regime autoritario.

Ma rimangono alcune domande: come ha potuto essere attuata la "soluzione finale"? Chi era preposto allo sterminio? Perché non è stata organizzata la resistenza? Come giudicare un crimine che fa esplodere il quadro legislativo accettato?

Con il suo libro *La banalità del male* Arendt ha suscitato una polemica di rara virulenza. Le pagine incriminate riguardano la strana docilità con la quale i consigli ebraici hanno cooperato con le autorità naziste, partecipando così indirettamente allo sterminio del proprio popolo. «La verità vera - scrive l'autrice - era che se il popolo ebraico fosse stato realmente disorganizzato e senza capi, dappertutto ci sarebbe stato caos e disperazione, ma le vittime non sarebbero state quasi sei milioni»²⁷. Facilitando il compito delle autorità naziste, le autorità ebraiche si sono rese responsabili dell'ampiezza dei massacri o, al contrario, questa collaborazione era la politica più sicura o,

²⁷ H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 1964, p. 132.

quanto meno, la meno cattiva? Arendt risponde a questa domanda dicendo che se anche qualsiasi resistenza fosse stata impossibile esisteva almeno la possibilità di non fare niente.

Allora quale responsabilità viene disputata? Quale colpa?

Per Arendt non esiste colpa collettiva. Questo concetto è stato applicato per la prima volta al popolo tedesco e al suo passato collettivo; e si è rivelato un modo estremamente efficace per scagionare tutti coloro che avevano commesso dei reati; ma «quando tutti sono colpevoli, nessuno, in ultima analisi, può esser giudicato».²⁸ Quindi non esiste un criterio politico per affrontare i crimini di massa perpetrati dalla Germania, proprio come non esiste soluzione politica quando gli uomini sono capaci di commettere uno sterminio amministrativo di massa. Infatti questo tipo di colpa non è nemmeno accompagnato dalla mera pretesa di responsabilità. Poiché la colpa implica la consapevolezza della colpa, al criminale spetta di essere punito e la punizione attesta che il criminale è una persona responsabile.

Per Arendt era importante che nella società esistesse un'istituzione alla quale era impossibile sfuggire, un'istituzione dinanzi alla quale le giustificazioni generali e astratte crollassero completamente e ad essere giudicati non fossero i sistemi o le tendenze bensì gli uomini in carne ed ossa. Uomini i cui atti sono naturalmente sempre atti umani, e che perciò compaiono dinanzi a un tribunale perché hanno infranto una legge che si ritiene essenziale mantenere in vigore per l'integrità della comunità umana.

Il fatto è che molti di coloro che avevano partecipato allo sterminio continuavano a non comprendere che cosa avessero fatto e si disculpavano sostenendo di aver eseguito gli ordini. Questa era la verità: «noi non l'abbiamo voluto».

Il caso Eichmann aiutò Arendt a capire. Il *bourgeois* è il moderno uomo delle masse capace di compiere atti spaventosi non nei momenti di esaltazione e eccitazione ma nella sicurezza della sua sfera privata. Egli ha radicalizzato al tal punto la dicotomia tra compiti privati e compiti pubblici, tra famiglia e lavoro, da non essere più in grado di trovare in se stesso alcuna connessione tra le due sfere. Quando la sua professione, attraverso gli ordini dall'alto, gli impone di uccidere una persona, egli non si considera un assassino, dal

²⁸ H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, Milano, Feltrinelli, 1996, p. 69.

momento che non agisce secondo la propria inclinazione ma nell'ambito dei suoi doveri professionali.

Ad Arendt nel suo *Rapporto sulla banalità del male* veniva obiettato che il giudicare in sé è sbagliato, che nessuno può giudicare se non si è trovato personalmente in quella situazione. Era questo del resto l'argomento di Eichmann contro la sentenza del tribunale di Gerusalemme, nella quale si diceva che vi erano delle alternative e che egli avrebbe potuto sottrarsi ai suoi doveri che implicavano l'assassinio. Allora possono essere sollevate alcune domande importanti: chi sono io per giudicare? In che misura, in linea di massima, noi possiamo giudicare eventi ed episodi ai quali non eravamo presenti? Arendt rileva nella società una diffusa paura di giudicare, che non ha nulla a che fare col "non giudicare, e non sarai giudicato", ma dietro questo rifiuto, di giudicare su qualcosa che uno ha fatto, si cela il sospetto che in realtà nessuno agisca liberamente, e perciò si dubita che qualcuno possa mai essere responsabile e rispondere dei suoi atti. Quindi se non teniamo conto del crollo quasi totale della facoltà di giudizio personale - non della responsabilità personale - è impossibile capire cosa accadde nelle prime fasi del regime nazista.

Emerge, in queste riflessioni arendtiane, un dato importante: occorre rivalutare il potere della facoltà di giudizio. Ognuno di noi è chiamato a giudicare in connessione con la sua capacità di agire. Infatti solo all'interno di una concezione della storia intesa come spazio dell'azione, luogo dell'insorgenza di novità imprevedibili, può emergere la questione del giudizio. In questo modo l'azione - nella sua stessa inspiegabilità, nel suo peculiare autoriferimento, nella sua intrinseca e inaugurale creatività, cioè precisamente nel suo essere *inizio* - è suscettibile di essere giudicata, e quindi di essere riscattata dalla sua brutalità di fatto compiuto. Quando tutti si lasciano trasportare, senza riflettere, da ciò che tutti gli altri credono e fanno, coloro che pensano sono tratti fuori dal loro nascondiglio perché il loro rifiuto di unirsi alla maggioranza è appariscente, e si converte perciò stesso in una sorta di azione. La capacità di pensare, in questo modo, si rivela implicitamente politica. Ma il pensiero è in relazione con il giudizio. Il giudicare, il sottoprodotto dell'effetto liberatorio del pensare, realizza il pensiero, lo rende manifesto nel mondo delle apparenze. La facoltà di giudicare, com'è noto, è la più politica tra le attitudini spirituali

dell'uomo. Ed è sul piano politico, cioè sul piano dell'azione collettiva in cui gli uomini agiscono di concerto, che essa pone problemi. E' con l'entrata del "terzo", fra l'io e il tu, che si pone il problema della responsabilità. Ed è precisamente questo ingresso del terzo" che costituisce la specificità della sfera politica.

In tal modo responsabilità e giudizio s'interpellano scambievolmente, ed entrambi presuppongono una rottura della continuità dell'essere e della storia, una soggettività intesa come potere di rompere e cominciare, intesa come capacità di essere e porre un *quid novum*, intesa cioè come inizio radicale.

Non esiste dunque qualcosa che si chiami colpa collettiva o innocenza collettiva. Il concetto di colpa ha senso solo se è applicato agli individui. A questo è collegata quindi la distinzione tra responsabilità personale e responsabilità collettiva. Ogni governo si assume la responsabilità politica dei fatti e dei misfatti di quello che lo ha preceduto, e ogni nazione si assume la responsabilità dei fatti e dei misfatti del suo passato. Oggi, superato il concetto di nazionalità, possiamo estendere questa responsabilità alle grandi formazioni e unioni politiche. Assumersi una responsabilità politica, sostiene Arendt, significa arrivare ad affermare, prima o poi, con Amleto: *I tempi sono cambiati:/ o maledetta uggia/ che io debba essere nato per rimmetterli in sesto!*

Rimettere in sesto le epoche significa rinnovare il mondo. E questo rinnovamento avviene proprio perché gli uomini, attraverso il libero agire in comune, realizzano il nuovo. Ma ogni uomo, nel suo agire, proprio perché libero, è chiamato a riconoscersi responsabile delle sue azioni. »

Conclusioni

In un'epoca di miseria politica Hannah Arendt ha ricercato le origini di una politica intesa come vita appagata e libera insieme agli altri dei quali si riconosce la diversità. Ad onta di tutte le esperienze negative, Arendt insegna a non perdere la fiducia nella possibilità che l'uomo agente inizi qualcosa di nuovo e faccia in modo che le cose cambino. La possibilità di agire liberamente è garanzia per realizzare ciò che sembra improbabile e irraggiungibile.

Ma agire liberamente significa agire in pubblico e il pubblico è l'effettivo spazio del politico. E' qui che l'uomo può mostrarsi nella sua spontaneità e affermarsi nella relazione politica con gli altri. L'adattamento opportunistico, la fuga nel privato, il ritrarsi dalla responsabilità politica, la comoda, quanto improduttiva, indifferenza verso la politica, a tutti questi comportamenti Arendt risponde e contrappone il concetto alto, ma non utopico, della politica: "Il senso della politica è la libertà".

Ma la libertà, e questo lo vediamo ogni giorno, non è qualcosa di cui ci si può impossessare una volta per tutte, non è una sostanza e nemmeno un fondamento. E' un evento che erompe nella normalità del tempo storico. La libertà allora non si lega a nessuna comunità. Arendt parla *dell'abisso della libertà*. Solo quando siamo "condannati ad essere liberi" il giudizio diventa la prassi della responsabilità.

Non ci sarebbe responsabilità senza l'esperienza di un'aporìa. Se potessimo sempre appellarci alle regole di un sapere acquisito, la decisione sarebbe già presa, in questo senso non ci sarebbe bisogno della facoltà del giudizio e quindi di responsabilità. Ma visto che siamo in un mondo comune fatto di *nuovi arrivi*, di continue irruzioni dell'inatteso, visto che gli uomini portano continuamente dentro il mondo la loro diversità, per questo occorre ripensare un modo nuovo di sentirsi responsabili.

E' interessante, seguendo il filo arendtiano, scoprire che non possiamo più far riferimento alle nostre chiuse comunità. Lo stare insieme, la dimensione pubblica che poi si trasforma in politica, è fatto di relazioni, ma non di quelle abitudinarie. Ad uno spazio pubblico preesistente, che viene mitizzato, e diventa esclusione di altre civiltà, occorre sostituire uno spazio pubblico e

politico che si costruisce minuto per minuto, che è fatto di relazioni presenti, hic et nunc, del diritto per tutti, a sentirsi parte di un mondo comune.

Esercitare la responsabilità nell'ordine del possibile, in tempi normali, facendo del giudizio la semplice messa in atto di un sapere normativo, il sapere del passato, della propria comunità, forse oggi non ha più efficacia.

In un mondo complesso, in continuo mutamento, perché le relazioni umane e i rapporti fra le persone si trasformano continuamente, la responsabilità si apre quando siamo chiamati a giudicare e a costruire un saper normativo partendo sempre dal nuovo.

L'azione delle leggi, la loro stabilità, potrebbe consistere, allora, nell'instaurare un complesso gioco tra la conservazione di un mondo comune e l'apertura alle potenzialità di tale cominciamento.

Potrebbe essere un modo per resistere alla normalizzazione, alla socializzazione globalizzante, all'universalizzazione di ogni tipo, soprattutto quando essa assume le grottesche sembianze dell'esclusione.

Nella capacità della società civile di produrre, così, spontaneamente dei modi di organizzazione sempre nuovi, che proteggono le concrete libertà individuali o locali, si può ritrovare una capacità di giudicare concretamente, radicalmente senza teorie né criteri, e condivisa da tutti.

Interrogarsi sulla natura del giudizio significa indagare su di una facoltà umana che, senza possedere regole certe e metodi oggettivi, sia in grado di orientarsi nei contesti delle situazioni particolari e di aprirsi uno spazio di deliberazione, di partecipazione attiva alla vita pubblica.

Ci spostiamo allora su un terreno complicato ma importante. Le indicazioni che lascia Arendt indicano la strada per una mediazione tra l'attitudine "particolaristica" verso il contesto, giocato sempre sull'arrivo del nuovo e dell'inatteso (pensiamo all'attuale fenomeno dei migranti) ed un punto di vista morale universalistico, che sia lontano dalle tendenze attuali all'esportazione di valori. Strappando il verdetto finale a quella pseudo-divinità dell'epoca moderna chiamata storia, il giudizio, che in questo modo dà espressione al pensiero, si trasforma in un *luogo di resistenza* nei confronti dell'esistente. La facoltà di giudicare rende manifesto il pensiero nel mondo delle apparenze. Ma la manifestazione del pensiero non è la conoscenza; è

l'abilità di discernere il bene dal male, il che, forse, nei momenti in cui ogni posta è in gioco, potrebbe essere realmente in grado di impedire le catastrofi.

Bibliografia

1929

Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation, Julius Springer, Berlin, trad.it. *Il concetto di amore in Agostino. Saggio d'interpretazione filosofica*, L.Boella (a c. di), SE, Milano 1992.

1932

Aufklärung und Judenfrage, in "Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland", IV, nn. 2-3, trad.it. *Illuminismo e questione ebraica*, in "il Mulino", XXXV, 1986, n. 3, pp. 421-437.

1933

Rahel Varnhagen. Zum 100. Todestag, in "Kölnische Zeitung", n. 131, 7 marzo 1933; ristampato in "Judische Rundschau", nn. 28-29, 7 aprile 1933.

1942

From the Dreyfus Affair to France Today, in "Jewish Social Studies", IV, 1942, n. 3, pp. 195-240; ristampato in *Essays on Anti-Semitism*, Conference on Jewish Relations, 1946; trad. it. parziale, *Herzl e Lazare*, in *Ebraismo e modernità*, Unicopoli, Milano 1986, pp. 27-33.

1943

We Refugees, in "Menorah Journal", XXXI, January 1943, pp. 69-77; ristampato in *The Jew as Pariah*, Grove Press, New York 1978, pp. 55-66; trad.it. *Noi profughi*, in *Ebraismo e modernità*, cit., pp. 35-49.

1944

Race-Thinking Before Racism, in "The Review of Politics", VI, 1944, n. 1, pp. 36-73.

The Jew as Pariah: A Hidden Tradition, in "Jewish Social Studies", VI, 1944, N.2, pp. 99-122; ristampato in *The Jew as Pariah*, cit., pp. 67-90; versione tedesca ampliata: *Die Verborgene Tradition*, in *Sechs Essays*, hrsg. Von D. Sternberger, Heidelberg, L. Schneider, 1948; ristampata in *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, cit., pp. 46-73; trad.it. parziale della versione tedesca, in frammenti con i seguenti titoli: parte I, Heinrich Heine: Schlemihl e principe del mondo di sogno; parte III, Charlie Chaplin: il sospettato; parte IV, Franz Kafka: l'uomo di buona volontà, in *Il futuro alle spalle*, L. Ritter Santini (a c. di), il Mulino, Bologna 1981, pp. 63-71; 271-274; 73-84.

1946

Privileged Jews, in “Jewish Social Studies”, VIII,1946, n.1, pp. 3-30; ristampato in A.G.Duker e M.Ben-Horin, *Emancipation and Countere-mancipation*, New York, KtavPublishing House, 1947; pubblicato in modo parziale con il titolo *The Moral of History*, in H. Arendt, *Jew as Pariah*, cit., pp.96-105; trad. it. parziale *La morale della storia*, in H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, cit., pp.117-122.

What is Existenz Philosophy?, in “Partisan Review”, XIII, n.1, pp.34-56, trad.it. *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, S. Maletta (a c. di), Jaka Book, Milano 1998.

1950

Der Dichter Bertold Brecht, in “Die Neue Rundschau”, LXI, pp. 53-67, trad.it. *Il poeta Bertold Brecht*, in V. Santoli (a c. di), *Da Lessing a Brecht. I grandi scrittori nella grande critica tedesca*, Bompiani, Milano 1968, pp. 573-589, poi in “aut aut”, 1990, nn.239-240, pp.145-160.

The Aftermath of Nazi Rule. A Report from Germany, in “Commentary”, IV, n. 10, pp. 342-353, trad.it. *Ritorno in Germania*, A. Bolaffi, (a c. di), Donzelli, Roma 1996.

1951

The Origins of Totalitarianism, Harcourt, Brace and Co., New York, seconda edizione ampliata, trad.it. *Le Origini del totalitarismo*, Amerigo Guadagnin (a c. di), introd. di Alberto Martinelli, Edizioni Comunità, Milano 1996.

1953

Understanding and Politics, in “Partisan Review”, XX, n. 4, pp. 377-392, trad. it. *Comprensione e politica*, in *La disobbedienza civile e altri saggi*, Giuffrè, Milano 1985, pp.89-111.

1954

Tradition and the Modern Age, in “Partisan Review”, XXII, n. 1, pp. 53-75, trad.it. *La tradizione e l'età moderna*, in *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991.

1956

Was ist Autorität?, in “Der Monat”, VIII, n. 89, pp. 29-44, trad.it. *Che cos'è l'autorità?* in *Tra passato e futuro*, cit.

1958

The Human Condition, University of Chicago Press, Chicago, trad.it. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1994.

Rahel Varnhagen: the Life of a Jewess, East and West Library, London, trad.it. *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea*, L. Ritter Santini (a c. di), il Saggiatore, Milano 1988.

The Crisis in Education, in "Partisan Review", XXV, 1958, n.4, pp. 493-513; ristampato in H. Arendt, *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, cit., pp. 173-196; trad. it., *La crisi dell'istruzione*, in H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., pp. 228-255.

1961

Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought, The Viking Press, New York, trad.it. *Tra passato e futuro*, cit.

1963

Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil, The Viking Press, New York 1965, seconda edizione ampliata, trad.it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*. P. Bernardini (a c. di), Feltrinelli, Milano 1992.

On Revolution, Viking Press, New York 1965, seconda edizione rivista, trad.it. *Sulla rivoluzione*, M. Magrini (a c. di), Edizioni Comunità, Milano 1996.

1964

Personal responsibility under Dictatorship, in "The Listener", pp. 185-187 e p. 205, trad.it. in Roberto Esposito (a c. di), *Oltre la politica*, Bruno Mondadori, Milano 1996.

1965

Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache intervista con G. Gaus, *Zur person: Porträts in Frage und Antwort*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1965, trad. it. *Che cosa resta? Resta la lingua materna*, in "aut aut", nn. 239-240, 199, pp. 11-30; ora anche in Arendt, *La lingua materna. La condizione umana e il pensiero plurale*, Alessandro Dal Lago, (a c. di), Mimesis, Milano 1993.

Politik und Verbrechen. Ein Briefwechsel, Hannah Arendt – Hans Magnus Enzensberger, in "Merkur", XIX, 1965, n. 205, pp. 380-385, trad.it. *Politica e crimine. Hannah Arendt e Hans Magnus Enzensberger*, in "Linea d'Ombra", 1989, n. 35, pp. 37-46.

1966

A Heroine of the Revolution, in "The New York Review of Books", VII, n. 5, pp. 21-27, trad.it. *Elogio di Rosa Luxemburg, rivoluzionaria senza partito*, in "Micromega", 1989, n.3, pp.43-60.

What is Permitted to Jove, in "The New Yorker", pp. 68-122, trad.it. *Bertold Brecht: il poeta e il politico*, in H. Arendt, *Il Futuro alle spalle*, il Mulino, Bologna 1995.

1967

Truth and Politics, in "The New Yorker", pp. 49-88; trad.it. *Verità e politica*, V. Sorrentino (a c. di), Boringhieri, Torino 1995.

1968

Walter Benjamin, in "Merkur", XXII, pp. 50-65, 209-223, 305-315, trad.it. *Walter Benjamin: l'omino gobbo e il pescatore di perle*, in *Il futuro alle spalle*, cit.

1969

Martin Heidegger zum 80. Geburtstag, in "Merkur", XXIII, n. 10, pp. 893-902, trad.it. *Martin Heidegger a ottant'anni*, Alessandro Dal Lago (a c. di), in "Micromega", 1988, pp. 169-179.

1970

On Violence, Harcourt, Brace and World, New York, trad.it. *Sulla violenza*, Ugo Guanda, Parma 1996.

Civil Disobedience, in "The New Yorker", pp. 70-105, trad.it. *La disobbedienza civile e altri saggi*, T.Serra (a c. di), Giuffrè, Milano 1985, pp. 29-88.

1971

Thinking and Moral Consideration. A Lecture, in "Social Research", XXXVIII, 1971, n.3, pp. 417-446, trad.it. *Pensieri e riflessioni morali*, in H. Arendt, *La disobbedienza civile e altri saggi*, cit.

1972

Crises of the Republic, Harcourt, Brace and Jovanovich, New York, trad.it. *Politica e menzogna*, P. Flores d'Arcais (a c. di), SugarCo, Milano 1985.

1976

Gespräche mit Hannah Arendt, a cura di A. Reif, München, Piper, 1976; comprende la conversazione con Gunther Gaus, *Was bleibt? Es*

bleibt die Muttersprache, trad.it,*Che cosa resta? Resta la lingua materna*, in “aut aut”, nn. 239-240, 1990, pp. 11-30.

1978

The Life of the Mind, M. McCarthy (a c.di), Harcourt, Brace and Jovanovich, New York, 2 voll., trad.it. *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987.

The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age, R.H. Feldman (a c. di), Grove Press Inc., New York, trad.it. *Ebraismo e modernità*, Unicopli, Milano 1986.

1982

Lectures on Kant's Political Philosophy, The University of Chicago Press, Chicago, trad.it. *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, P.P. Portinaro (a c. di), il Melangolo, Genova 1990.

1985

Karl Jaspers-Hannah Arendt. Briefwechsel 1926-1969, L. Köhler e H. Saner (a c. di) Piper, München, trad.it. *Hannah Arendt-Jaspers Karl, Carteggio (1926-1969)* A. Dal Lago (a cura di), Feltrinelli, Milano 1989.

Travail, Oeuvre, Action, in “Études Phénoménologiques”, n. 2, pp. 3-25; trad. it. *Lavoro, opera, azione. Le forme della vita attiva*, G. D. Neri (a c. di), Ombre Corte, Verona.

1990

L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo, in “aut aut”, 1990, nn. 239-240, pp. 31-46.

1993

Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass, (1950) Ursula Ludz (a cura di), Piper, München 1993, trad.it. *Che cos'è la politica?* Comunità, Milano 1997.

Il pescatore di perle. Walter Benjamin 1892-1940, A. Mondadori, Milano [ed. parziale in *Tra passato e futuro*, cit.].

1995

Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought (1953), trad.it. *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, S. Forti (a cura di), in «Micromega», n.5.