

Rosaria Catanoso

Dall'etica alla politica. Quell'interesse per la democrazia e il presente in Hannah Arendt*

Alcuni autori non passano di moda, con loro si può pensare; nonostante siano di un tempo che – apparentemente – sembra distante. Tra questi, Hannah Arendt *ci riguarda*¹ (prendendo a prestito l'espressione proposta dalla celebre biografa allieva di Heidegger). Molte sono le opere scritte su di lei, ma in tempi recenti solo in Italia sono stati pubblicati ben tre saggi² ed un testo letterario³. Francesco Fistetti, in *Hannah Arendt a Gerusalemme. Ripensare la questione ebraica*, si concentra sul legame tra etica e politica, ricostruendo come dal processo ad Eichmann sorga l'interesse per la facoltà del pensare. Adriana Cavarero, in *La democrazia sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*, si chiede, adoperando le categorie di pluralità, apparenza e spazio politico, se nell'era della demagogia populista ci sia ancora spazio per un'esperienza democratica dell'agire politico.

Cosa emerge? Pensare insieme ad Hannah Arendt è sempre affascinante, e non è affatto semplice, se non si vuol rischiare d'essere superficiali e di appiattare una riflessione filosofica densa, corposa, passionale e attenta alla realtà ed alla storia. L'acume delle analisi arendtiane è dato dal fatto che queste sorgono sempre da esperienze particolari e concrete; l'esplorazione teoretica riguarda fatti ed eventi che meritano d'essere narrati e compresi, per essere giudicati. Proprio il giudizio è sempre stato il suo assillo più impellente; non esimersi dal prendere una posizione netta, decisa e a volte anche scomoda. Un giudizio non è mai una sentenza di condanna o di assoluzione. Il giudizio è sulle azioni compiute, sulle vicende accadute. Quindi, in questa prospettiva, il giudizio è al contempo etico, politico e storico, proprio perché interpella la morale. Esso viene espresso all'interno di una comunità nella quale gli spettatori, che assistono a un evento, non possono rimanerne estranei; e in ultimo deve evitare l'irenismo, che si può dare semplicemente perché non si sia stati presenti nelle medesime circostanze⁴.

Arendt non risparmia nessuno: da Ben Gurion, ai complici ed ai collaboratori dei nazisti quali membri degli Judenräte che avevano aiutato i

* Testo ricevuto il 5 marzo 2020, redatto e pubblicato sul sito del Centro per la Filosofia Italiana il 12 marzo 2020 a cura di Michele G. Bianchi.

¹ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: perché ci riguarda*, Einaudi, Torino 2009.

² R. Catanoso, *Hannah Arendt. Imprevisto ed eccezione. Lo stupore della storia*, Giappichelli, Torino 2019; A. Cavarero, *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*, Cortina, Milano 2019; F. Fistetti, *Hannah Arendt a Gerusalemme. Ripensare la questione ebraica*, il melangolo, Genova 2020.

³ S. Massini, *Eichmann. Dove inizia la notte. Un dialogo fra Hannah Arendt e Adolf Eichmann. Atto unico*, Fandango Libri, Roma 2020.

⁴ Sull'argomento mi permetto di rinviare al paragrafo «Dal giudizio estetico al giudizio storico-politico» del mio saggio: R. Catanoso, *Hannah Arendt. Imprevisto ed eccezione. Lo stupore della storia*, cit., pp. 268- 282.

loro carnefici a compilare le liste dei deportati e dei condannati a morte. Questo, del resto, le è costato molto caro. Pensiamo alla solitudine e all'isolamento subito per aver esternato giudizi affilati e del tutto fuori dal coro, in occasione del processo ad Eichmann⁵. Riflettiamo sugli attacchi subiti dopo la pubblicazione de *La banalità del male*⁶. Arendt, più volte, è costretta a precisare che le sue analisi vertono su certi fatti accaduti. Il suo metodo storiografico appare essere, a tratti, dissacrante per gli storici di professione; del resto da teorica della politica, da studiosa dissidente si è posta «domande filosofiche radicali che trascendevano l'orizzonte di ricerca degli storici»⁷. Ella, infatti, vuol cogliere la dinamica degli eventi, allo scopo di mostrare come nemmeno un regime totalitario possa vanificare la resilienza dei fatti. Chi dice la verità su quanto accaduto rischia di mettere a repentaglio la propria vita. Non a caso è Socrate il modello cui guarda: critico e parresiasta⁸, dissidente, ma mai in disaccordo con se stesso. Socrate, così, rimanda a un'esperienza storicamente determinata, a un'evidenza empirica, a una forma di vita etica nella quale agire e pensare non si pongono in dissonanza⁹.

Arendt ricorre a tipi ideali, secondo quanto proposto da Weber, per delineare i tratti di una personalità morale; così fanno al caso suo figure quali quelle di Socrate e di Jaspers, proprio perché si pongono in quel *nunc stans*, nel quale esercitare il pensiero quale riflessione critica sulla vita quotidiana, alla ricerca di categorie di giudizio attraverso le quali legittimare la nostra condotta individuale. Quindi, la mancanza di pensiero di quell'imputato al processo di Gerusalemme è stato il pretesto a partire dal quale porsi la domanda su che cosa significhi pensare. Questione filosofica *par excellence*. Abbracciando la distinzione kantiana tra intelletto e ragione, è certo che l'attività del pensare ricerca il significato; mentre il bisogno di sapere è ispirato dalla ricerca della verità. La prima ha a che fare con lo sforzo incessante di comprendere e così di giudicare quanto accaduto. Del resto, nota bene Fistetti: «la conoscenza obbedisce ai criteri di una razionalità fallibile – non importa se attraverso la logica della verifica (i neopositivisti) o mediante il metodo della falsificazione (Popper) o attraverso rivoluzioni paradigmatiche (Th. Kuhn) –, la ragione e il pensiero rinviano, invece, a una facoltà che oltrepassa i limiti della prassi cognitiva e dell'intelletto scientifico»¹⁰. Da ciò emerge come le

⁵ F. Fistetti, *Hannah Arendt a Gerusalemme*, cit.: «un dibattito incandescente, che turbò profondamente la Arendt, anzitutto perché quel libro incrinò i suoi rapporti con gli amici e i sodali ebrei di un tempo, tra i quali Gershom Scholem» (p. 7).

⁶ Ivi: «attorno alla Arendt si era venuto a creare un clima di gelo, di ostilità e di diffidenza, soprattutto nella comunità ebraica [...] furono pochissimi gli intellettuali i quali ebbero il coraggio di esprimerle solidarietà pubblica o privata» (p. 16).

⁷ Ivi, p. 23.

⁸ Ivi: «il Socrate di Arendt non incarna solo la figura del “parresiasta” di cui Michel Foucault ha tracciato magistralmente il profilo, di chi sulla piazza pubblica “dice la verità” sottoponendo all'esame critico tutte le credenze (*doxai*) che i soggetti manifestano come loro modo di vedere il mondo» (p. 49). Cfr. M. Foucault, *Discorso e verità nell'antica Grecia*, Donzelli, Roma 2005.

⁹ F. Fistetti, *Hannah Arendt a Gerusalemme*, cit., p. 37.

¹⁰ Ivi, p. 12.

riflessioni filosofiche proposte, nelle opere speculative successive a *La banalità del male*, abbiano sempre come intento quello di declinare un pensiero quale facoltà che sia in grado di coniugare azione e parola nello spazio pubblico, al fine di costruire un mondo comune. Fistetti si sofferma, inoltre, su un aspetto imprescindibile che rende la riflessione sul caso Eichmann non conclusa. Infatti, lo studioso sottolinea come in America, nel 2014, si siano riaccesi i riflettori su quest'aspetto dell'opera arendtiana, con la pubblicazione del saggio di Bettina Stangneth, *La verità del male. Eichmann prima di Gerusalemme*¹¹. Con la volontà di allontanare il processo Eichmann dalle interpretazioni della Arendt, nel 2011 si è tenuto a Parigi il convegno internazionale su “Le procès Eichmann. Réceptions, médiations, postérités”¹². Quello che emerge, dal saggio di Stangneth, è un personaggio cinico, ma consapevole del ruolo assunto. Tuttavia, Fistetti precisa alacramente che lo zelo fanatico e la sete di sangue non toglie nulla all'espressione coniata dalla Arendt per descriverlo. Quello che va rimarcato, e sul quale bisogna soffermarsi, è proprio il fatto che l'antisemitismo nazista introduce una frattura insanabile nella storia politica occidentale. Quell'antisemitismo è un crimine che mira a stravolgere la natura umana, poiché giunge a ritenere superflua la spontaneità, ed inutili gli esseri umani che non corrispondono alle categorie previste dalle leggi razziali. Da ciò discende il grande errore di prospettiva compiuto dagli ebrei nel momento in cui non hanno colto cosa stesse accadendo. Arendt imputa al popolo ebraico di non aver, ancora una volta, avuto uno sguardo politico. La pianificazione del genocidio è stata solo l'ultima fase di un percorso volto ad escludere il popolo ebraico dalla comunità, dalla polis; resi privi di qualsiasi statuto giuridico, gli ebrei sono diventati eliminabili. Il paradosso dei diritti umani, e degli stati nazionali risiede proprio in ciò. Un diritto associato al fatto stesso di esistere non è stato sufficiente, proprio perché senza una cittadinanza, senza un riconoscimento politico, la vita umana smette di aver valore. In ciò risiede certo la contemporaneità della lettura arendtiana della storia del Novecento. Quella definita “schiuma della terra”, fatta di apolidi, stranieri, discriminati, profughi e clandestini, popola i mari del Mediterraneo, accalca le frontiere dei nostri territori, reclama riconoscimento ed ascolto. Ecco l'attualità delle analisi arendtiane. E se Fistetti, si concentra sull'aspetto teorico intrinseco nelle analisi su *La banalità del male* e sulle assonanze e consonanze con la storia dell'ebraismo, in particolare con Benjamin, Cavarero analizza le categorie di nascita, di pluralità, di inizio da una prospettiva contemporanea ed attuale. Vedremo come Cavarero vada oltre Arendt adoperando a pretesto alcuni concetti, allo scopo di analizzare le democrazie populiste del nostro presente. Cavarero, quindi, si chiede proprio cosa avrebbe pensato Hannah Arendt dei nostri tempi? Li

¹¹ B. Stangneth, *La verità del male. Eichmann prima di Gerusalemme*, Luiss University Press, Roma 2014.

¹² A. Wiewiorka – S. Lindeperg, *Le Moment Eichmann*, Albin Michel, Paris 2016.

avrebbe considerati *tempi bui*, secondo l'espressione di Lessing, a lei tanto cara? Forse sì. Quanto meno, tempi nei quali si sente un afflato a manifestare il nostro dissenso nelle piazze, e a riscoprire quel pathos insito nel partecipare, generatore di una felicità che Arendt rinvia alla sfera pubblica. La politica attuale, secondo Cavarero, può esser interpretata per mezzo delle categorie care alla Arendt. Da ciò, per mezzo dei concetti di pluralità, di felicità pubblica, della differenza tra massa e folla, getta uno sguardo sulle piazze politiche dell'oggi, allo scopo non tanto di attualizzare Hannah Arendt, ma di dialogare con le sue analisi su fenomeni coevi, quasi a volerle chiedere come lei avrebbe interpretato il nostro mondo. Difficile a dirsi. Hannah Arendt non ha visto il fenomeno della "Primavera araba". Non ha assistito al risvolto populista delle attuali democrazie liberali. Sarebbe rimasta basita nell'osservare come i leader populistici gestiscano le folle. E forse anche disgustata. Non ha conosciuto la forma che ha assunto quel populismo nell'era del digitale, che sfocia in una politica partecipativa in rete, in cui non è più il popolo ad essere al centro, ma l'individuo, che Cavarero, non a caso, denomina in versione network¹³. In un certo qual modo aveva, certamente, preconizzato l'ibridazione del privato nel sociale, ma le è stato risparmiato – dalla lotteria della vita – la spettacolarizzazione del privato nei *blackmirror* dei nostri tempi. Non le è stato dato d'assistere alle novità tecnologiche introdotte dal *selfie*, ed a come tali strumenti abbiano modificato la relazione tra folla neopopulista e capo¹⁴. Adoperare, quindi, categorie filosofiche ideali per leggere il presente: gesto rischioso, ma ben riuscito. Tali argute interpretazioni possono esser sostenute, se messe alla prova, con le tesi di intellettuali che di questi argomenti hanno a lungo scritto. E così, quasi fosse *un face to face*, a confrontarsi con Arendt saranno prima Butler, poi Kiess, seguito da Freud, Weber, Canetti e Zola, per poi concludere con Pasternak. Autori diversi, ciascuno con il proprio cavallo di battaglia.

Cavarero rintraccia, così, in un primo momento cosa distanzi Butler dalla Arendt. In questo modo Butler osserva come per Arendt «l'azione politica possa aver luogo solo a condizione che il corpo appaia»¹⁵, sottolineando la razionalità degli attori politici incarnati, non soffermandosi sul contenuto del discorso. Questo è alla base della ragione, per cui il populismo sembra incompatibile con l'idea arendtiana di politica; proprio perché se, da un lato, apparentemente, rende possibile la democrazia diretta su scala planetaria, dall'altro, «il populismo digitale trova la "soluzione" di un vecchio e noto problema: la democrazia diretta andava bene per l'antica polis, ma non è applicabile allo Stato moderno, le

¹³ A. Cavarero, *Democrazia sorgiva*, cit., p. 35.

¹⁴ Ivi: «scattare un selfie e postarlo in rete è tecnicamente facile, alla portata di tutti. È l'apoteosi democratica del fai da te, senza intromissioni e senza intermediari. L'autocelebrazione in rete, la vetrinizzazione del sé rispetto a innumerevoli altri, come forse noterebbe Arendt, ha evidentemente soppiantato la passione di eccellere fra gli altri. E il nuovo dispositivo ha finalmente dato modo al popolo delle facce di pubblicare la sua felicità privata» (p. 147).

¹⁵ Ivi, p. 39.

cui dimensioni richiedono una democrazia rappresentativa»¹⁶. Contro quanti possano rintracciare vaghe somiglianze tra le democrazie digitali e le critiche alla rappresentatività proposte dalla Arendt, Cavarero in modo netto e senza indugio, precisa come la pluralità richieda uno spazio di apparenza, disdegnando gli strumenti che dovrebbero rappresentare. Quindi, la tesi di fondo risiede nel sottolineare come Arendt proponga una fenomenologia del politico che si focalizza sul momento sorgivo della democrazia; un tale momento germinale e germinativo può sorgere ovunque uomini appaiono in uno spazio comune per mezzo di parole e discorsi, provando entusiasmo e sentendosi felici per il fatto d'esser riconosciuti pubblicamente. Ecco perché Cavarero adopera l'appellativo *sorgiva*; a dispetto della democrazia insorgente¹⁷, contro una democratizzazione della democrazia¹⁸, in antitesi a una democrazia radicale¹⁹, in opposizione ad una democrazia anarchica²⁰, contraddicendo una democrazia antagonistica²¹, discordando da una democrazia selvaggia²². Tutti questi appellativi associati al termine democrazia mostrano come l'Occidente e la Grecia, in particolare, abbiano ideato qualcosa di grandioso, del quale, ancora, non possiamo farne a meno. Pensarla. Criticarla. Rinnovarla. Riformarla. Condannarla. Senza mai liberarcene. E del resto non è lo stesso che accade ad Arendt? Letta. Interpretata. Assunta a baluardo. Tradita. Svilita. E ancora attuale, contemporanea, presente. Quasi come se desiderassimo quella felicità pubblica e quell'*energheia* immaginata nello stare insieme, e che mai come ora – in tempi di isolamento virtuale – sentiamo venire meno.

¹⁶ Ivi, p. 44.

¹⁷ M. Abensour, *La democrazia contro lo stato*, Cronopio, Napoli 2008. Secondo la denominazione della *democrazia insorgente*, il compito delle masse sarebbe distruggere l'ordine imperiale globalizzato.

¹⁸ É. Balibar, *Cittadinanza*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 155.

¹⁹ J. Butler, *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, Nottetempo, Milano 2017.

²⁰ J. Rancière, *L'odio per la democrazia*, Cronopio, Napoli 2007.

²¹ C. Mouffe, *Sul politico. Democrazia e rappresentazione dei conflitti*, Mondadori, Milano 2007.

²² C. Lefort, *Democracy and Political Theory*, Polity Press, Cambridge 1988, pp. 45-55. Lefort si impegna a radicalizzare l'idea di democrazia pensandola come conflittualità permanente, come campo di lotta.