

Maria Felicia Schepis

Dal conformismo al confronto.

Una riflessione arendtiana

ABSTRACT: *My paper was inspired by Hannah Arendt to induce a reflection on the homo democraticus in a mass society. The philosopher points out that this figure, who is generally oriented to a passive and "conformist" behaviour always at risk of favouring authoritarian political formulas, can also build a political space contrasting the tyranny of the unique thought. This happens if he acts with others through the dialogical "confrontation", which prevents the fusion of singularities with the Whole. It is an invitation to exercise the kantian "thinking wide": extraordinary instrument of resistance in "dark times".*

KEYWORDS: *Politics, Mass society, Conformism, Confrontation, Thinking*

1. Conformarsi

«Il conformista
è uno che di solito sta sempre dalla
parte giusta [...].
E quando ha voglia di pensare pensa
per sentito dire.
Forse da buon opportunista
si adegua senza farci caso e vive nel
suo paradiso».

G. Gaber

Nel romanzo *Il conformista*, del 1951, Alberto Moravia, con l'immediatezza dell'immaginario letterario, descriveva l'attitudine al conformismo psicologico, culturale, sociale che nell'Italia del ventennio fascista spingeva l'individuo a comportamenti di massa. Nella sua aspirazione alla «normalità», racconta Moravia, il protagonista Marcello Clerici provava un «compiacimento quasi voluttuoso» ogniqualvolta scopriva di essere «eguale agli altri, eguale a tutti»¹. Ad esempio, nel consumare la stessa marca di sigarette, persino nell'usare la medesima gestualità, degli altri. Gli piaceva in particolare il contatto con la folla:

¹A. Moravia, *Il conformista*, Milano 2018, p. 114.

Alla fermata dell'autobus si mise in coda, nel mezzo della folla affamata e nervosa del mezzogiorno, e pazientemente aspettò il suo turno per salire nel carrozzone già affollato. (...) con molta fatica, riuscì ad insinuarsi sulla piattaforma e lì rimase, stretto d'ogni parte da altri passeggeri, mentre l'autobus sussultando e rombando si inerpicava dal centro della città, su per le strade in salita, verso la periferia. Questi disagi, però, non lo irritavano, anzi gli parevano *utili* dal momento che erano condivisi da tanti altri e, sia pure in piccola misura, contribuivano a renderlo *simile a tutti*².

Proprio dalla folla, ci racconta questo passo, a Marcello «veniva il sentimento confortante di una comunione multiforme che andava dal farsi pigiare dentro un autobus fino all'entusiasmo patriottico delle adunate politiche»³, dentro cui, schiacciato dalla ressa, confondersi tra gli spettatori osannanti.

Le adunate oceaniche narrate nel romanzo moraviano sono ben presenti ad Hannah Arendt quando, ne *Le origini del totalitarismo*, pubblicato nel 1951 – significativamente nello stesso anno d'uscita de *Il conformista* –, descrive le masse del primo Novecento trascinate dalla corrente dei movimenti totalitari. Ci lascia vedere quelle moltitudini, compatte come un corpo uniforme e allo stesso tempo incontenibile, dentro cui l'individuo annega: moltitudini consegnate ad Uno. È vivo in lei l'esempio della deviazione della Repubblica di Weimar verso il potere nazista, favorita legalmente dai cittadini stessi con elezioni democratiche, espressione paradossale del regime più libero che produce il regime più oppressivo: «L'avvento di Hitler al potere fu legale secondo le regole della costituzione democratica», scrive; tuttavia «né lui né Stalin avrebbero potuto mantenere il dominio su vaste popolazioni, superare molte crisi interne ed esterne [...] se non avessero goduto la fiducia delle masse»⁴. Si trattava di gente «troppo apatica» e «manifestamente indifferente»⁵ agli

² *Ibid.*, p. 127 (corsivo mio).

³ *Ibid.*

⁴ H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, trad. it. di A. Guadagnin, *Le origini del totalitarismo*, Torino 2004, p. 424. Sulla questione dell'accesso legale al potere da parte di Hitler, e in generale su rischi di crisi dei sistemi democratici, sarebbe interessante un confronto con Carl Schmitt, il quale nel 1932, in piena agonia della Repubblica di Weimar, metteva in evidenza come in momenti critici possa palesarsi il rischio, proprio in seno ad uno Stato legislativo parlamentare, di «eliminare in modo legale il principio di legalità» (C. Schmitt, *Legalität und Legitimität*, trad. it. di P. Schiera, *Legalità e legittimità*, in Id., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, Bologna 1972, pp. 209-244, qui in part. p. 242). Si veda anche il più recente Id., *Legalità e legittimità*, a cura di Carlo Galli, trad. it. di G. Zanotti, Bologna 2018.

⁵ *Ibid.*, p. 431. La filosofa specifica: «Il termine "massa" si riferisce soltanto a gruppi che, per l'entità numerica o per indifferenza verso gli affari pubblici o per entrambe le ragioni, non possono inserirsi in un'organizzazione basata sulla comunanza di interessi, in un partito politico, in un'amministrazione locale, in un'associazione professionale o un sindacato. [...] essa [...] forma la maggioranza della folta schiera di persone politicamente neutrali che non aderiscono mai ad un partito e fanno fatica a recarsi alle urne» (*ibidem*). Contribuisce a questa definizione una riflessione di Francesco Mercadante, il quale sottolinea come «i regimi di massa [...] sono perversi non perché obblighino tutti a votare [...]; sono perversi, perché si negano alla prova della verità; perché il consenso d'azione non dissimula neppure il turbamento che in esso provoca il dinamismo sordo e grigio della coazione; e che lo spinge agli antipodi del consenso di opinione e di coscienza, mai emesso in quelle adunate oceaniche [...]» (F. Mercadante, *Eguaglianza e diritto di voto. Il popolo dei minori*, Milano 2004, p. 109).

affari pubblici, che, in seguito al crollo della muraglia classista e alla crisi del sistema dei partiti – con l’inflazione galoppante a livello mondiale che colpiva la fragile economia tedesca, fomentando malessere e risentimento – si prestò agevolmente ad essere indirizzata. Cosicché, conclude la filosofa, dopo che i movimenti totalitari «entrarono in Parlamento, malgrado i loro disprezzo per il parlamentarismo»⁶, fu possibile celebrare in Germania quella che in un unico concetto fu definita la *Volksgemeinschaft*, la «comunità del popolo», basata sull’eguaglianza biologica di tutti i tedeschi, piegata ad un solo capo non limitato da alcuna legge dello Stato se non dalle «leggi della storia o della natura»⁷, intenzionato a trasformare gli uomini nell’astrazione Uomo, prodotto del pensiero unico. Nell’idea di *Volksgemeinschaft* si incarnò il sogno di autosufficienza di un universo riproduttivo dell’identico, in cui, per usare il linguaggio heideggeriano, «ognuno è gli altri e nessuno se stesso»⁸.

Le soluzioni totalitarie, lungi dall’essersi esaurite in un momento storico, rappresentano per la Arendt una prefigurazione sempre possibile. Nessun sistema politico contemporaneo che si definisca democratico, avverte, può ritenersi del tutto esente da un rischio degenerativo, che può annidarsi tacitamente, senza segnali evidenti, senza un’ideologia ufficializzata, finché sarà dominante l’uomo della società di massa, votato ancora, in epoca post-totalitaria, alla *spolitizzazione*.

Alla società di massa la filosofa dedica illuminanti pagine. Importanti in particolare sono quelle sviluppate in *Vita attiva* (1958). Caratteristica della società, emersa in piena modernità – con la diffusione dell’industrializzazione e dell’urbanizzazione dalla fine del XIX secolo –, è per la filosofa la soppressione della tradizionale linea di demarcazione, tipica dell’antica *polis*, tra la dimensione privata (*oikia*), dedicata alla conservazione della vita e la dimensione pubblica, relativa alla gestione degli affari comuni, verso cui ci si dirigeva lasciando la casa scevri dalle urgenze vitali. Con il sorgere della società – essenzialmente la società “di massa” – i due ambiti, quello pubblico e quello privato, finiscono per confluire l’uno nell’altro «come onde nella corrente incessante dello stesso processo della vita»⁹. La società di massa, concentrata sui problemi legati al lavoro e alla soddisfazione dei bisogni – osserva la Arendt – ha incoraggiando l’isolamento degli esseri umani risucchiati negli ingranaggi di una logica *oikonomica*, dominata dalle necessità biologiche, volta al puro calcolo per massimizzare i profitti: «Gli uomini – scrive – sono divenuti totalmente privati, cioè sono stati privati della facoltà di vedere e di udire gli altri [...]. Sono tutti imprigionati nella soggettività della loro singola esperienza»¹⁰. D’altro lato, quel processo che avvolge l’esistenza attorno al lavoro con un agire strumentale standardizzato, allorché i bisogni materiali sono omogenei in tutti gli individui, ha

⁶ *Ibid.*, p. 433.

⁷ *Ibid.*, p. 497.

⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Torino 1969, p. 214.

⁹ H. Arendt, *The human condition*, trad. it. di S. Finzi, *Vita attiva*, Milano 2003, p. 25.

¹⁰ *Ibid.*, p. 43.

sviluppato verso l'esterno un atteggiamento che si potrebbe definire seriale: «L'uniformità prevalente in una società fondata sul lavoro e sul consumo – osserva – si esprime nel suo «conformismo»¹¹.

Il conformismo, l'«eguaglianza moderna», è proprio di una società di massa «in cui vediamo tutti *comportarsi* improvvisamente come se fossero membri di una sola famiglia, moltiplicando e prolungando ciascuno la prospettiva del suo vicino»¹². Gli individui si *comportano*, si portano insieme, diremmo, nella medesima direzione. Il conformismo, in altri termini, è proprio di chi vuole perdersi nella normalità, perdendo in verità se stesso. È la tendenza spersonalizzante ad omologarsi a stili di vita, mode, gusti prevalenti in modo passivo, senza giudizio critico. Una tendenza distruttiva della persona, che si riverbera più ampiamente in una crisi culturale, giacché nella società di massa la “cultura” – propria di uomini capaci di «giudizio sulle cose del mondo»¹³ – non ha spazio.

Emblematico Marcello Clerici, la figura moraviana, non a caso descritto come un «funzionario»¹⁴, parte di quella che Arendt avrebbe chiamato «la società degli impiegati», l'ultimo stadio della società del lavoro, in cui «la sola decisione attiva ancora richiesta all'individuo» è quella «di lasciare andare [...] la fatica e la pena di vivere sentiti ancora individualmente, e di adagiarsi in un attonito, “tranquillizzato”, tipo funzionale di comportamento»¹⁵.

Marcello era convinto che l'agognata normalità non fosse una prospettiva opinabile, ma «una condizione istintiva e quasi fisiologica», persino una “fede” da condividere con altri milioni di persone¹⁶. «Egli – scrive Moravia – faceva tutta una cosa sola con la società e il popolo in cui si trovava a vivere, non era un solitario, un anormale, un pazzo, era uno di loro, un fratello, un cittadino», e anche «un camerata»¹⁷. Una condizione che può diventare infatti anche conformismo all'obbedienza politica, alle disposizioni performanti di chi detiene il potere. Non a caso il nostro personaggio

¹¹ *Ibid.*, p. 157. A tal proposito la critica della Arendt nei confronti di Karl Marx. Se riconosce al pensatore tedesco grande lucidità, sia nell'aver compreso le importanti novità della modernità, sia nell'aver rivendicato la necessità di adottare categorie diverse da quelle tradizionali, gli rimprovera tuttavia di aver dato legittimazione teoretica all'assurgere del lavoro a fenomeno centrale della vita pubblica, nella quale gli uomini, massificati nella figura dell'*animal laborans*, dovrebbero agire invece per distinguersi gli uni dagli altri (cfr. *ibid.* pp. 239-240).

¹² *Ibid.*, p. 43 (cors. mio). La Arendt spiega che l'«eguaglianza moderna» «è sotto ogni aspetto differente dall'eguaglianza dell'antichità, e particolarmente dalla città-stato greca», in quanto «basata sul conformismo intrinseco alla società», allorché «il comportamento ha sostituito l'azione come modalità primaria di relazione tra gli uomini (*ibid.* pp. 30-31).

¹³ H. Arendt, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in Ead., *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, trad. it. di T. Gargiulo, *Tra passato e futuro*, Milano 2001, p. 286. La Arendt riflette sulla crisi culturale nella società di massa: nella società di meri consumatori, osserva, la “cultura” è soppiantata dal “divertimento” i cui prodotti vengono consumati come qualsiasi merce deperibile. Prodotti che, sottolinea, servono solo «per ammazzare il tempo», quel «tempo avanzato» di natura biologica «dopo averne dato la giusta parte al lavoro e al sonno» (*ibid.* pp. 265-266).

¹⁴ A. Moravia, *Il conformista*, cit., p. 122.

¹⁵ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 240.

¹⁶ A. Moravia, *Il conformista*, cit., p. 116.

¹⁷ *Ibid.*

letterario era convinto che per essere definitivamente abbracciato dalla normalità fosse necessario impegnarsi nel temerario piano segreto di eliminare l'“eccezione”, partecipando all'uccisione del suo vecchio insegnante di filosofia, il professor Quadri. Uomo di “cultura”, pensatore libero, antifascista, non omologato alla forma – simbolicamente segnato da una «deformazione» fisica¹⁸, una gobba – il professor Quadri rappresentava per il fascismo «l'intellettuale negativo». In quanto dissidente dalla verità politica, era l'immagine «continuamente additata al disprezzo della propaganda del partito»¹⁹. Che altro poteva essere infatti la *verità* «se non qualche cosa a tutti evidente, da tutti creduta e ritenuta inoppugnabile?»²⁰.

Il pericolo del conformismo «che permette un interesse solo e una sola opinione», rendendo il genere umano «un essere-uno»²¹, si offre facilmente alle torsioni autoritarie. In questo modo, ricorda la Arendt, è nata la società totalitaria nell'Europa del Novecento: una collettività di persone ordinarie che «semplicemente si “allinearono”»²², mostrando in modo sconcertante il loro «conformismo assoluto»²³.

Eppure. Malgrado tutto la filosofa crede nell'uomo, capace di “disallinearsi”. Quello stesso individuo che sa darsi apaticamente in modo *conforme*, è per lei anche in grado di essere *difforme*, di essere agente autonomo, inaspettatamente. In quanto *initium*, grazie alla propria nascita, ogni individuo infatti è libero di iniziare – di far nascere – qualcosa di nuovo sulla scena del mondo: «*Initium ut esset, creatus est homo*, “affinché ci fosse un inizio, è stato creato l'uomo”»²⁴, scrive, citando Agostino, nelle ultime righe del suo monumentale volume *Le origini del totalitarismo*, lasciando trapelare la speranza di un ricominciamento oltre quella tragedia epocale. La storia, sottolinea, è stata ripetutamente mossa dall'azione di coloro che sono stati in grado di rischiare nei tempi bui in cui vissero²⁵.

A partire da questa chiosa – che è anche uno *schiudimento* – si avvia la lunga riflessione arendtiana, volta a far rifiorire quel terreno pubblico che ha metaforicamente chiamato “deserto”.

¹⁸ *Ibid.*, p. 208.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 116.

²¹ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 34.

²² Cfr. H. Arendt, *Responsability and Judgment*, trad. it. di D. Tarizzo, *Responsabilità e giudizio*, Torino, 2010, p. 45.

²³ Così specifica a proposito la filosofa: «L'elemento sconcertante nel successo del totalitarismo è piuttosto la genuina abnegazione dei suoi seguaci [...]». Tuttavia, afferma, non si trattava di «idealismo», il quale «folle od eroico che sia, scaturisce sempre da una decisione individuale e conduce a una convinzione che rimane soggetta all'esperienza e al ragionamento». All'interno dell'organizzazione totalitaria «l'identificazione col movimento e il conformismo assoluto sembrano aver distrutto la stessa capacità di esperienza» (H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 426-427). Più avanti ribadisce che i movimenti totalitari, con la conquista del potere, crearono «un mondo *conforme* alle loro dottrine» (*ibid.* p. 488, cors. mio).

²⁴ *Ibid.*, p. 656.

²⁵ La filosofa pensa, ad esempio, ai luminosi momenti della resistenza in periodo nazista. Cfr. H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., pp. 25-27.

2. Ripensare il deserto

In un breve manoscritto, contenente gli appunti per una lezione tenuta nella primavera del 1955 all'University of California at Berkeley, Arendt afferma: «il deserto avanza»²⁶, riprendendo la celebre espressione che Nietzsche pronuncia nello *Zarathustra*²⁷. Per la Arendt, se il filosofo prussiano ha avuto il merito di aver per primo riconosciuto il crescere del deserto nel tempo attuale, ha però commesso l'errore di dichiararsene abitante consapevole senza cercare l'uscita, restando così vittima della sua intuizione più terribile. La metafora del deserto riassume per la filosofa l'immagine dello spazio politicamente incolto progressivamente dilatatosi nella contemporaneità. Dalla sua «calma mortuaria»²⁸ si sono sollevate le tempeste di sabbia del totalitarismo, della bomba atomica, dei campi di sterminio. Tuttavia, la situazione del deserto può rappresentare per lei, anche, il punto zero da cui ricominciare a pensare diversamente. Il nuovo incomincia, in un certo senso, sempre dal deserto, luogo di passi liberi quando alcuna pista è segnata, superficie aperta per eccellenza.

Intento della Arendt è la ricostruzione, da quell'azzeramento, della *sfera pubblica*, nientificata dall'esperienza totalitaria. Sfera in cui ciascuno – a differenza che nello spazio occupato privatamente – possa essere considerato non solamente come essere biologico (*zoe*) ma anche come uomo politico (*bios politikos*), esistenza irripetibile, immaginazione creativa, volontà di negare l'esistente, progettualità. Definisce frequentemente tale sfera anche con l'espressione “mondo comune”. Nell'intenzione arendtiana il mondo è lo spazio che ci ospita, comprendendo anche l'insieme condiviso di oggetti durevoli come le opere d'arte, le istituzioni politiche, la lingua, le usanze. Tuttavia se approssima, questo spazio mantiene gli uomini irriducibilmente separati; mette in reazione e separa nello stesso tempo: «in quanto mondo comune ci riunisce insieme e tuttavia ci impedisce di caderci addosso a vicenda»²⁹, afferma. La vita politica respira in quegli intervalli, che impediscano di cancellare gli uomini dentro una massa amorfa. Prossimità e separazione, caratteri precipui del “mondo in comune”, fanno sì che la politica si coniughi sempre al plurale: la politica nasce tra *gli* uomini.

È questo un aspetto decisivo nel pensiero politico della Arendt: la pluralità, e non l'unità, «è specificamente la condizione – non solo la *conditio sine qua non*, ma la *conditio per quam* – di ogni vita politica»³⁰, come sottolinea in *Vita activa*. Contro la filosofia tradizionale, che aveva posto al centro del proprio interesse l'Uomo in astratto, sottolinea che «gli uomini, e non l'Uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo»³¹. Questa condizione, affermata come un postulato, rappresenta per la filosofa un antidoto alle visioni omogeneizzanti del popolo, della nazione, della razza. La

²⁶ H. Arendt, *Was ist Politik?*, trad. it. di M. Bistolfi, *Che cos'è la politica?*, Torino 2006, p. 143.

²⁷ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, trad. it. e cura di G. Colli e M. Montinari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Milano 1991, p. 371.

²⁸ H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 144.

²⁹ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 39.

³⁰ *Ibid.*, p. 7.

³¹ *Ibid.*

pluralità di esseri unici si sottrae alla *reductio ad unum*. Teorizzare una struttura dominata dall'Uno che annulli il plurale dell'umano, come ha fatto gran parte della filosofia politica occidentale, a partire da Platone, ossessionato dalla tensione verso l'ordine, spaventato dal disordine del molteplice, implica per lei la fine della politica. Nel perfetto regime totalitario, ricorda, tutti gli individui, premuti l'uno contro l'altro, sono diventati «un unico uomo»³², un unico gigantesco Uomo in cui la pluralità si è dissolta.

Per la Arendt «la fine del mondo comune è destinata a prodursi quando esso viene visto sotto un unico aspetto e può mostrarsi in una sola prospettiva»³³. Il noi politico, costituito su un plurale essere-insieme, di conseguenza, lontano dall'indifferenziato «*Si*» impersonale di matrice heideggeriana³⁴, è da pensare come una realtà eterogenea resistente alla subordinazione a qualunque apparato unificatore.

Tale prospettiva suggerisce un'idea del potere sicuramente originale, distante dal decisionismo schmittiano centrato sullo «stato di eccezione», ma anche – come invece si potrebbe credere – dall'impostazione democratica teorizzata da Rousseau, da lei considerata come una «democrazia plebiscitaria nazionalistica» spregiatrice della molteplicità e delle differenze, allorché finisce per teorizzare la volontà generale come una sovranità monolitica³⁵.

Se è assodato che lo spazio politico non possa fare a meno del potere, nell'ottica arendtiana quest'ultimo si esplica in una dimensione orizzontale, sfuggente alla volontà di *un* capo, di *un* sovrano, di *un* centro che detenga, secondo la celebre definizione weberiana, «il monopolio legittimo della forza». Il potere nella visione arendtiana non si identifica con la forza. Differente dalla forza, ovvero da quella semplice «qualità naturale di un individuo separatamente preso», il potere «scaturisce fra gli uomini quando questi si uniscono allo scopo di agire in comune e scompare quando, per qualsiasi ragione, si separano e si disperdono»³⁶. Lungi dal lasciarsi considerare come una realtà stabile e ordinatrice, il potere ha piuttosto un carattere potenziale, evocante il termine greco *dynamis*, così anche «la *potentia* latina con i suoi derivati moderni o il tedesco *Macht*»³⁷, generato dalla prossimità degli uomini che agiscono di concerto.

Il potere, in altri termini, opposto alla costrizione violenta, per la Arendt è essenzialmente azione. Le importanti pagine di *Vita activa* a riguardo spiegano come l'azione custodisca in sé le potenzialità dell'iniziare e del rinnovare, ricavando etimologicamente l'agire dal latino *agere*, che significa «prendere un'iniziativa, iniziare

³² H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 378; cfr. anche p. 640.

³³ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 43.

³⁴ Ricordiamo quanto scrive Heidegger a proposito: «Il Si, come problema del Chi dell'Esserci quotidiano è il nessuno a cui ogni esserci si è abbandonato nell'indifferenza del suo essere-assieme». M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 214.

³⁵ Si veda sul punto S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano 1994, p. 167.

³⁶ Cfr. H. Arendt, *On Revolution*, trad. it. di M. Magrini, *Sulla rivoluzione*, Milano 1983, p. 199. Anche, Ead., *Vita activa*, cit., p. 147.

³⁷ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 147.

(come indica la parola greca *archein*, “incominciare”, “condurre” e anche “governare”), mettere in movimento qualcosa³⁸. Lontana dal riposare dentro un apparato ordinato e stabile pensato per essere un riparo dalla paura della morte – come vorrebbe il pensiero di stampo hobbesiano –, la politica arendtiana si ispira all’immagine della *natalità*³⁹. Similmente al nascere, l’agire, mai solitario ma sempre con altri – coincide con «un nuovo inizio»⁴⁰ e, come il nascere, «assomiglia a un miracolo», rappresenta cioè, si direbbe con il linguaggio della scienza, l’«improbabilità infinita che si verifica regolarmente»⁴¹. Il fatto che gli uomini siano capaci di azione significa che sono in grado di compiere l’inaspettato, «ciò che è infinitamente improbabile»⁴². Fuori da previsioni regolabili e prevedibili, l’azione si esprime nel mondo nella forma della libertà. Per la pensatrice tedesca la libertà rappresenta il “senso” della vita politica, come annota in alcuni appunti: non un mezzo, ma il fine stesso della politicità⁴³. Non si tratta cioè della cosiddetta libertà “negativa”, abbracciata dall’individualismo giusnaturalistico, considerata in relazione a una sovranità, intesa come assenza di impedimento o di costrizioni per compiere altri obiettivi privati. Libertà è intesa, invece, in accezione “positiva”, come la facoltà di tutti di partecipare allo spazio pubblico – che non sia solo per difendere interessi materiali o per un rituale comportamento elettorale – ma emancipati dalle *necessità* della vita biologica e dalla disuguaglianza gerarchica relativa ad ogni forma di dominio⁴⁴. Il «miracolo della libertà – afferma – è insito in questo saper cominciare»⁴⁵ di uomini che agiscono insieme ai propri «pari»⁴⁶. È il termine *isonomia* a rendere per la Arendt questa idea di libertà, non nel significato che generalmente vi si attribuisce, come uguaglianza di tutti davanti alla legge, ma come pari diritto di tutti all’attività politica: gli uomini, indipendentemente

³⁸ *Ibid.*, p. 129.

³⁹ L’idea arendtiana della politica a partire dalla *natalità* lascia pensare a un possibile confronto con la stimolante tesi di Francesco Mercadante relativa al “popolo dei minori”, discussa in occasione della *Lectio magistralis* dal titolo *Democrazia rappresentativa e suffragio ai minori*, tenuta nell’Aula Magna dell’Ateneo messinese il 13 maggio 2019. In quanto nasce “persona”, il minore, nella provocazione del professore Mercadante, deve potersi esprimere democraticamente, attraverso il suffragio; la sua volontà non può essere cancellata nella volontà degli adulti secondo quella prospettiva tradizionale che – direbbe la Arendt, ripensando alla *Repubblica* platonica – «ha stabilito la differenza [...] tra i più giovani e i più anziani, destinando gli uni a essere governati e gli altri a governare» (H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 161). «Il bambino – ha scritto Mercadante nel volume dedicato alla sua teoria – è l’interprete del popolo. Che dico? È il popolo stesso, nella sua verità nativa, il popolo non ancora alterato da deformazioni, il popolo senza volgarità, senza rozzezza [...]. No, l’infanzia non è soltanto un’età, una stagione della vita, un gradino dell’esistenza: è un popolo, il popolo innocente» (F. Mercadante, *Eguaglianza e diritto di voto. Il popolo dei minori*, cit., pp.118-119).

⁴⁰ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 134.

⁴¹ *Ibid.*, p. 182.

⁴² *Ibid.*, p. 129.

⁴³ «Il senso della politica è la libertà», scrive la Arendt in risposta all’interrogativo: «La politica ha ancora un senso?» (H. Arendt, *Frammento 3a*, in *Che cos’è la politica?*, cit., p. 21).

⁴⁴ Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 25-29. Anche Ead., *Che cos’è la politica?*, cit., p. 29.

⁴⁵ H. Arendt, *Che cos’è la politica?*, cit., p. 26.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 30.

dalle loro differenze private, diventano ogni volta uguali solo se condividono uno spazio pubblico⁴⁷. Ma che cosa intende la filosofa quando parla di “spazio” pubblico?

In effetti non si riferisce ad una localizzazione necessariamente geografica, fisica. L'apolide Arendt, riluttante per cultura e per esperienza personale ad ogni forma di chiusura, delinea cioè un paradigma politico che è stato definito *atopico*, non solo per la sua difficile classificazione attraverso le categorie classiche, ma anche per il suo porsi in posizione extraterritoriale rispetto al *topos* politico tradizionale⁴⁸. In tal senso si approssima al politologo Carl Schmitt – pur se con esiti del tutto differenti –, quando rimarca l'autonomia del politico dalle logiche e dalle strategie statuali⁴⁹: il fatto che lo Stato nella sua formulazione moderna sia in agonia non implica per lei, come del resto per Schmitt, la fine del politico. Per la Arendt, ovunque le persone si raccolgano insieme, là è la politica: soprattutto ai margini dell'ordine statale. «Ovunque andrete, sarete una polis», scrive in *Vita activa* citando Tucidide, con la convinzione che lo spazio politico di una pluralità, proprio come l'antica *polis* periclea, non esiga un territorio, ma «può trovare collocazione pressoché in ogni tempo e in ogni luogo»⁵⁰.

Nella sua prospettiva, insomma, lo spazio politico non è altro che la situazione determinata dall'evento di un'interazione plurale. In tal senso – con un linguaggio legato a categorie temporali – rappresenta l'accadere del *presente* che interrompe il tempo “omogeneo e vuoto” aprendo un varco nel mondo, facendosi *presenza* con un temporaneo prendere forma pubblico e visibile. Una presenza fragile e contingente, che può tentare però di cambiare il mondo.

3. Confrontarsi

«La libertà non è uno spazio libero.

Libertà è partecipazione».

G. Gaber

Platone, ad avviso della Arendt, aveva inaugurato la «fuga» dalla contingenza e dalla futilità delle cose umane in nome della «stabilità della quiete e dell'ordine»,

⁴⁷ Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 26-27. Sul concetto di *isonomia* nell'accezione arendtiana, si veda, fra l'altro, A. Dal Lago, *Introduzione* in H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 42.

⁴⁸ Cfr. L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, Napoli, 1995, p. 23.

⁴⁹ Ricordiamo che per Carl Schmitt il “politico” è pensato prima e oltre lo Stato, come conflitto amico-nemico. Si veda il suo *Begriff des Politischen* (1927), trad. it. di P. Schiera, *Il concetto del 'politico'*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, cit. Per un'originale interpretazione del 'politico' schmittiano si rinvia a Maria Stella Barberi, *Il Leviatano fuori dal mito. Le pronunce politiche di Hobbes e di Schmitt*, Massa 2013. Vedi anche Ead., *Mysterium e ministerium. Figure della sovranità*, Torino 2002, in part. pp. 137-158.

⁵⁰ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 145. È da considerare in quest'ottica l'idea, tutta arendtiana, della legge come espressione extrapolitica. Come le costituzioni e i patti, la legge è da lei concepita «allo scopo di assicurare stabilità»; interviene a «fissare e legalizzare i mutamenti una volta che essi siano avvenuti, ma i mutamenti in sé – precisa – risultano da un'azione extragiuridica» (*Civil Disobedience*, trad. it. di T. Serra, *La disobbedienza civile e altri saggi*, Milano 1985, pp. 62-63). La legge, specifica ulteriormente, è “opera” dell'uomo, con il compito di proteggere il mondo dalla sua stessa caducità. Rientra nella necessità di creare una barriera contro l'illimitato fluire del tempo, che tenti di conferire durata al presente, trattenendo la fragile azione in un corpo politico durevole (cfr. *Vita activa*, cit., p. 139; anche p. 142).

determinando di conseguenza, per gran parte della filosofia politica, «una fuga totale dalla politica»⁵¹. La scommessa della filosofa tedesca è invece di non fuggire dall'incertezza che l'azione suscita. Alla solida architettura territoriale polarizzata al centro, Arendt contrappone uno spazio politico privo di centro, descritto in tutta la sua fragilità. Il suo “mondo” si regge solamente sulla volontà degli uomini di trovare un senso comune in un luogo comune, che sia la piazza, il mercato o una strada, purché fuori dalla propria oasi, fuori dal proprio individualistico spazio privato, per inseguire una libertà pubblica disinteressata. Con quali strumenti?

Riluttante al *con-formismo* attraverso cui l'uomo si fonde ad altri, la politica arendtiana vive del *con-fronto*, termine per il quale il coefficiente comunitario, insito nel *cum*, non dipende dalla totalità di una forma, ma pone pubblicamente di fronte, in relazione. Con un lessico che può sembrare teatrale, la Arendt tratteggia il politico come una scena nella quale ogni attore, nel rivelare «chi»⁵² egli sia, è anche spettatore della rivelazione dell'altro. Senza sprofondare in un magmatico orizzonte collettivo, ciascuno vede ed è visto, ascolta ed è udito, in una presenza simultanea e da innumerevoli prospettive.

Tale confronto avviene attraverso il discorso. La parola inaugura l'entrata nel mondo: «Ogni volta che è in gioco il linguaggio – afferma la filosofa – la situazione diviene politica per definizione, perché è il linguaggio che fa dell'uomo un essere politico»⁵³, capace di distinguerlo dalla muta immediatezza biologica della specie. La parola si fa politica nel *dia-logos*, nel transitare verso altri senza pretesa di saturare la distanza, per comunicare opinioni all'altro da sé. Opinioni che hanno bisogno di essere ascoltate, soppesate, affermate con distacco critico, per non soccombere ad un pensiero eterodiretto o svilirsi in un vacuo opinionismo, altro modo per dirsi conformisti.

Il parlare dei conformisti è piuttosto il “parlare all'unisono” proprio della fenomenologia della massa – pensiamo alle immagini del gridare o cantare come *un solo corpo*, care all'estetica dei dittatori⁵⁴. Il confronto dialogico, al contrario, non incorpora l'altro, così come non uniforma le idee dietro le parole, ma è pratica che scompone l'unità, impedendo la confusione delle particolarità in un Tutto.

La singolare valorizzazione politica delle opinioni pone la Arendt ancora una volta in contrasto con Platone, il quale, invece, nel volere sbarazzare la sua *kallipolis* dalle componenti di opacità che fanno parte dell'umano, la bonificava proprio dall'incertezza delle opinioni (*doxai*), considerate dal filosofo greco come visioni superficiali e imprecise di uomini incatenati al buio, ingannati dalle ombre; approssimazioni che l'intelligenza del sapiente avrebbe superato nel cammino verso la luce di una Verità ordinatrice. Distante dal padre del pensiero politico, la Arendt

⁵¹ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 163.

⁵² *Ibid.*, p. 130.

⁵³ *Ibid.*, p. 3.

⁵⁴ Cfr. A. Cavarero, *Democrazia sorgiva*, Milano 2019, pp. 108-109.

considera l'opinione – il proprio “mi pare” – espressione fondamentale della libertà in uno spazio irriducibilmente plurale, in cui il mondo appare a ciascuno da un particolare punto di vista. «Ogni essere umano – afferma – ha la propria *doxa*, la propria apertura al mondo»⁵⁵, a seconda della posizione che ciascuno occupa in esso.

Opinione (da *opinare*) è un “credere che”, senza poter dimostrare. Per tale carattere, sovente nel corso della storia, pur non utilizzando la forma estrema del terrore, i poteri dominanti hanno cercato di ottenere la persuasione occulta con il tentativo di condizionare le opinioni dei governati, neutralizzando il pensiero critico in una “opinione pubblica”, indice quest'ultima, sottolinea la Arendt, di conformismo, prodotto di sentimenti di massa. Su questo aspetto scrive pagine interessanti nel saggio *Sulla rivoluzione* (1963), dove tiene a rimarcare decisamente che le autentiche opinioni «non appartengono mai a gruppi, ma a singoli individui, i quali le producano esercitando la loro ragione freddamente e comunicando le loro idee liberamente»⁵⁶. Dal punto di vista storico non a caso, sottolinea, il peso dell'opinione in campo politico si è rivelato con l'avvento della Rivoluzione, sia francese che americana: è stato un inaspettato rifiuto ad obbedire – un'opinione divergente – a dare inizio al processo rivoluzionario. Pur se solamente quella americana «seppe come costruire un'istituzione durevole per la formazione di idee e pareri nel pubblico entro la struttura stessa della repubblica»⁵⁷. Al contrario, secondo la pensatrice, durante la Rivoluzione francese il caos di opinioni non filtrate, non ponderate, sotto la pressione della necessità, della fame, dei bisogni urgenti – che soverchiarono l'obiettivo rivoluzionario di conquistare la disinteressata libertà politica –, si trasformarono in una quantità di emozioni contrastanti, per essere infine plasmate dall'uomo forte, Robespierre, in una «opinione pubblica unanime»; il che equivale «ad una condanna a morte di tutte le opinioni»⁵⁸.

Allora, nella realtà di fatto, constata ancora la Arendt, «l'alternativa fu il plebiscito, l'unica istituzione che corrisponda da vicino al dominio sfrenato dell'opinione pubblica: e «proprio come l'opinione pubblica è la morte di tutte le opinioni – conclude – il plebiscito pone fine al diritto dei cittadini di votare, di scegliere e controllare il loro governo»⁵⁹. In effetti, figlio legittimo della sovranità popolare, il plebiscito, nel costringere il cittadino a pronunciarsi di fronte ad una sorta di bivio, senza poter scegliere fra un ventaglio di opinioni plurali, è senza dubbio uno degli strumenti che, in contesti di crisi politica, meglio si presta a favorire lo sbocco autoritario, consacrando il potere di quei capi a cui il voto popolare fornisce comunque una solida apparenza di legalità⁶⁰.

⁵⁵ H. Arendt, *Socrates*, trad. it. di I. Possenti, *Socrate*, Milano 2015, p. 35.

⁵⁶ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 261-262.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 263.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Illuminante in proposito l'analisi di Francesco Mercadante, il quale sottolinea come il plebiscito segni «il passaggio per linee interne della democrazia dalla pluralità policratica delle Opinioni all'unità

Comprendendo il rischio di svolte autoritarie di una politica che pure, nel dirsi democratica, possa elidere la vitalità delle opinioni plurali, la Arendt afferma convintamente che si possano delegare a dei rappresentanti i propri interessi, ma non le proprie opinioni: là dove non vi è possibilità che si formino le opinioni, si esprimono solo stati d'animo, questi sì facilmente manipolabili.

Le opinioni maturano, infatti, alla luce di una facoltà intellettuale che la Arendt definisce capacità di giudizio, «la più politica fra le attitudini spirituali dell'uomo»⁶¹, la quale si determina quando il pensare, dalla dimensione intima e nascosta della mente, tracima nella mondanità.

Secondo la Arendt è stato Kant a dare risalto a questa facoltà del pensare – misconosciuta dalla filosofia occidentale – trattando del giudizio di gusto nella *Critica del giudizio*, opera da lei considerata come la vera riflessione politica del filosofo prussiano, in cui riconosce i primi accenni di un nuovo possibile pensiero politico⁶². Sollecitato sempre da fatti reali, tale giudizio, a differenza del solitario ragionamento gnoseologico, è definito da Kant un «pensare largo»⁶³, esigente la capacità di mettersi al posto degli altri, di saper ragionare al posto loro, giacché, si è detto, ciascuno ha un proprio posto da dove osserva e giudica il mondo. È proprio questo movimento dell'*allargarsi* del pensiero a riservare per la Arendt un significato implicitamente politico: «anche se nel prendere la decisione io sono del tutto solo – commenta – il mio giudizio si esplica in una comunicazione anticipata con altri con i quali infine devo arrivare ad un certo accordo»⁶⁴.

monocratica della Decisione». E specifica ulteriormente: «Il plebiscito, l'unanimità morale, il cento per cento iperbolico dei consensi, esalta in primo luogo l'uomo-massa, che trasforma il suo stesso anonimato in un'identità superiore, tratta dalla figura di un capo, gravato a sua volta da un eccesso immaginario d'identità». F. Mercadante, *Eguaglianza e diritto di voto. Il popolo dei minori*, cit., p. 108. Si rinvia, per approfondire, a Id., *La democrazia plebiscitaria*, Milano 1974. Sul rapporto tra democrazia e formula plebiscitaria si veda anche l'interessante lavoro di Manlio Corselli, *Democrazie e plebiscito*, Saladino, Palermo, 2015.

⁶¹ H. Arendt, *The Life of the Mind*, trad. it. di G. Zanetti, *La vita della mente*, Bologna, 1987, p. 288. *Giudicare* doveva rappresentare la terza parte – dopo *Pensare* e *Volere* – del capolavoro arendtiano *La vita della mente*, rimasta incompiuta a causa dell'improvvisa morte dell'Autrice nel dicembre del 1975. Le sue convinzioni in merito comunque possono essere tratte sia da alcune considerazioni in *Pensare* (la prima parte dell'opera), sia nel saggio *Tra passato e futuro*, cit. Tracce delle prime riflessioni sulle ricadute politiche dell'attività del pensiero risalgono a un articolo del 1953, *Ideologia e terrore*, diventato poi il capitolo conclusivo della seconda edizione de *Le origini del totalitarismo*.

⁶² Scrive esplicitamente che la «prima parte della *Critica del giudizio* di Kant [...] contiene l'aspetto forse più grande e originale della filosofia politica kantiana» (H. Arendt, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, cit., pp. 281-282). Una lettura arendtiana del pensiero politico di Kant si trova nelle *Lectures on Kant's Political Philosophy*, una raccolta di lezioni da lei tenute alla New School for Social Research di New York nel 1970, pubblicate dopo la sua morte, nel 1982 (Cfr. H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, trad. it. Trad. di P.P. Portinaro, C. Cicogna, M. Vento, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Genova 2005). Per una riflessione sulla lettura arendtiana della *Critica del giudizio* di Kant, si veda, tra gli altri, M. Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, trad. it. di C. Dezzuto, *Hannah Arendt contro la filosofia politica?*, Milano 2010, pp. 95-146.

⁶³ Il modo di «pensare largo» indica per Kant il «pensare mettendosi al posto di un altro», così com'è indicato dalla seconda massima del senso comune (cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, trad. it. di A. Gargiulo, *Critica del giudizio*, Bari 1987, p. 151).

⁶⁴ *Ibid.*, p. 283.

In fondo il giudizio, come suggerisce Kant, è radicato nel *sensus communis*, in quella sorta di senso comune *a priori* che fa tener conto a ciascun uomo del punto di vista di tutti gli altri, permettendo la condivisione delle esperienze⁶⁵. Attraverso questo senso comune, «senso politico per eccellenza»⁶⁶, riflette la Arendt, la pluralità, pur materialmente non presente, è *come se* lo fosse, simbolicamente rappresentata nel giudizio ogni volta che la situazione ha bisogno di essere sostenuta da un sì o da un no. In termini politici, questa implicita pluralità si pone come limite alla tentazione di onnipotenza di uno solo che pretenda di pensare *al posto degli* altri, di decidere su tutti, in modo autoritario⁶⁷.

Nel presupporre un mondo comune, la facoltà del giudizio ha insomma un risvolto “democratico” in quanto implicito frutto di un accordo imparziale, libero da interessi di parte⁶⁸. Un accordo che, sottolinea la Arendt, non potrà mai coincidere con l’unanimità assoluta, con l’azzerramento di molteplici sguardi in uno solo, come pretenderebbe la conquista teoretica della Verità. Eliminare questo scarto significherebbe eliminare il mondo comune che vi fa da sfondo.

La sfera del politico diventa così attendibile solo attraverso il confronto tra giudizi disinteressati, senza scopi soggettivi, alla ricerca di un significato comune da attribuire ai fatti concreti che sono posti al vaglio. *Significato*, non *verità*, poiché tutto quanto appartiene alla sfera politica è primariamente investito dal bisogno di senso, pretende di essere “compreso” attraverso un significato condiviso, non di essere “spiegato” secondo un criterio di conoscenza insindacabile che stabilisca il vero o il falso⁶⁹. Aver esteso al campo della convivenza umana il parametro della verità in certi momenti storici, sottolinea la Arendt, ha comportato il pericolo dell’eliminazione dello spazio pubblico, come ha ampiamente dimostrato ne *Le origini del totalitarismo*. Sacrificare il mondo plurale all’effetto omologante di una pretesa «verità eterna», come aveva progettato Platone, significherebbe soccombere passivamente alla «tirannia del vero»⁷⁰. Ma niente è più lontano dalla dimensione incerta della politica che una Verità (oggetto delle scienze o della teologia) che aneli ad imporsi come unilaterale.

⁶⁵ Scrive Kant: «per *sensus communis* si deve intendere un senso che abbiamo in comune, cioè di una facoltà di giudicare che nella sua riflessione tiene conto *a priori* del modo di rappresentarne di tutti gli altri [...]» (I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., p. 150).

⁶⁶ H. Arendt, *Understanding and Politics*, trad. it. di T. Serra, *Comprensione e politica*, in Ead., *La disobbedienza civile e altri saggi*, cit., p. 104.

⁶⁷ Una suggestiva lettura del “come se” (*als ob*) kantiano, quale “idea regolativa”, è stata compiuta da Domenica Mazzù in chiave simbolico-politica nel volume *Voci dal tartaro*, Pisa 1999, in part. pp. 71-92.

⁶⁸ Kant afferma: «[...] non può esservi alcuno scopo soggettivo a fondamento del giudizio». E più avanti: «Ogni interesse corrompe il giudizio di gusto e gli toglie la sua imparzialità» (I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., pp. 64-66).

⁶⁹ La ricerca della *verità* non è negata dalla Arendt, solo ritiene appartenga a campi diversi da quello politico. Può essere importante per «l’uomo al singolare»; tuttavia gli uomini nella pluralità, ovvero «gli uomini in quanto vivono, si muovono e agiscono in questo mondo», hanno bisogno di «attribuire reciprocamente un *senso* alle loro parole». Cfr. H. Arendt, *Vita attiva*, cit., p. 4 (cors. mio).

⁷⁰ H. Arendt, *Socrate*, cit., p. 31.

La facoltà di giudicare rende l'uomo spettatore non indifferente e, per ciò stesso, anche attore, in grado di decidere la propria storia. È l'incapacità di giudizio invece a consegnare gli individui all'agire cieco dell'uomo-massa. Com'è avvenuto per Adolf Eichmann e per i tanti «onesti lavoratori e buoni padri di famiglia»⁷¹, i quali, incapaci di “dire sì o no”, preoccupati solamente di una responsabilità tecnica con l'alibi di dovere obbedire a degli ordini, concentrati sul benessere privato, sotto il regime totalitario non seppero opporre resistenza a direttive inique delegando alla volontà di Uno. Il pericolo del “male banale”, rammenta la pensatrice tedesca, si rivela nella facilità con cui gli uomini scivolano sulla superficie degli eventi, si adattano ad abitudini condivise, si rifugiano nella giustificazione di un'impotenza collettiva di fronte alla costrizione all'obbedienza. Cosicché, «il conformismo dell'uno si ripercuote sul conformismo dell'altro, costringendo tutti a recitare la stessa parte nel gioco del potere»⁷².

4. Per concludere

Quadri [...] aveva spiegato [a Marcello] [...] quanto fosse difficile per lui i cui sentimenti antifascisti erano noti, continuare in un regime come quello fascista l'insegnamento di materie quali la filosofia e la storia [...]. «Lascio l'insegnamento [...]. Eh sì, ho deciso di passare dal *pensiero* all'*azione*. [...] Ti pare strano, nevvero, che io parli d'azione?... Tra tutti questi libri... Tu in questo momento pensi: 'ma di che azione va cianciando questo piccolo uomo gobbo, storto, miope, barbuto?' di la verità, è questo quello che pensi... i giornalotti del tuo partito ti hanno tante volte descritto l'uomo che non sa e non può agire, *l'intellettuale*, e ti vien fatto di sorridere con compassione, riconoscendomi in quell'immagine... non è così?»⁷³.

Il vecchio professore di filosofia, ci racconta Moravia, aveva dimostrato con i “fatti” il suo proposito anticonformista: fuggito a Parigi, era diventato ben presto uno dei capi dell'antifascismo, forse il più abile, il più preparato. La sua specialità era quella di convertire «giovani *indifferenti*», servendosi «dell'esperienza didattica e della conoscenza della mentalità giovanile». Quadri, insomma, «aveva alcune delle rare qualità degli uomini politici»: era «intellettuale e al tempo stesso attivo»⁷⁴. Aveva provato a condurre anche Marcello, che era pronto a tradirlo come Giuda, verso la «redenzione»⁷⁵, verso un pensiero non conforme, critico. E tuttavia inutilmente, poiché Marcello, nel suo bisogno di conformità, era stato pronto ad «eseguire gli ordini»⁷⁶.

⁷¹Hannah Arendt, *Ebraismo e modernità*, trad. it. di G. Bettini, Milano 2003, p. 71.

⁷²S. Forti, *Male*, in O. Guaraldo, *Il Novecento di Hannah Arendt. Un lessico politico*, Ombre corte, 2008, p. 64.

⁷³A. Moravia, *L'anticonformista*, pp. 209-210 (corsivo mio).

⁷⁴*Ibid.*, p. 221.

⁷⁵*Ibid.*, p. 278.

⁷⁶*Ibid.*, p. 310.

Viene in mente la figura di Socrate, il filosofo-cittadino, il quale, scrive la Arendt, paventava «sopra ogni cosa la dicotomia tra pensiero e azione» e nella *polis* del suo tempo, ormai illanguidita, aveva cercato «di prevenirne l'insorgere»⁷⁷. Avulso dai parametri sociali della “normalità”, Socrate – un po’ come l’immaginario professor Quadri – rappresentò l’“eccezione” in epoca di crisi politica, maestro del pensiero autonomo e uomo dell’agire dialogico, fino alla morte.

La Arendt è affascinata dall’immagine della *polis* periclea frequentata da Socrate – finché in essa il pensare si coniugò all’agire, prima che la città ormai corrotta condannasse e uccidesse il filosofo, aprendo così il conflitto millenario tra filosofia e politica⁷⁸. Disinteressata agli aspetti riguardanti le attività del governare, la filosofa tedesca è convinta che quell’antico modello ateniese, certamente irripetibile nella sua singolarità nel mondo contemporaneo, possa presentarsi potenzialmente ovunque, nella sua essenzialità, ogniquale volta si interrompano i rapporti di dominio. Lo spirito della *polis* non è che una rara possibilità, afferma realisticamente, che tuttavia qualche volta diventa attuale, intervenendo a modificare il corso della storia. In quest’ottica la sua predilezione per la democrazia dei Consigli, ma anche per i Soviet, per l’insurrezione di Budapest, per la Primavera di Praga, per gli episodi di disobbedienza civile: tutte espressioni di una cittadinanza attiva, di un impegno civico autentico. Una lunga tradizione di pensiero legata a filosofi come Aristotele, Montesquieu, Tocqueville, anche alla contemporanea Rosa Luxemburg, la incoraggiano a sperare che la politica possa trovare verace espressione in quella cosiddetta “libertà positiva” di soggetti uguali che interagiscono in uno spazio pubblico per il bene comune. Pur se il “bene comune” non è dato una volta per tutte, ma va individuato di volta in volta nella complessità delle circostanze che sollecitano l’azione. Che cos’è il bene comune se non la tutela di un *comune* che resti *plurale*, ovvero la tutela della facoltà di ciascuno di poter *divergere* da un senso unidirezionale?

In questa prospettiva, la partecipazione politica può offrire l’immagine di un’esperienza umana straordinaria; può rappresentare, come ha affermato la stessa Arendt, persino un’occasione di «felicità»⁷⁹.

⁷⁷ H. Arendt, *Che cos’è l’autorità?*, in Ead., *Tra passato e futuro*, cit., p. 160.

⁷⁸ Nel saggio dedicato al filosofo greco la Arendt specifica: «L’abisso tra filosofia e politica si apre storicamente con il processo e la condanna di Socrate, che nella storia del pensiero politico rappresenta un punto di svolta analogo a quello rappresentato dal processo e dalla condanna di Gesù nella storia della religione. La nostra tradizione di pensiero politico ha inizio quando, con la morte di Socrate, Platone perde ogni speranza nella vita della *polis* e giunge a mettere in dubbio anche i fondamenti dell’insegnamento socratico» (H. Arendt, *Socrate*, cit., p. 25).

⁷⁹ Cfr. l’intervista con Adelbert Reif, *Pensieri sulla politica e la rivoluzione*, in H. Arendt, *Politica e menzogna*, trad. it. di S. D’Amico, Milano, 1985, p. 257.

