

# La politica come spettacolo. Hannah Arendt e le metafore del teatro antico

di *Silvia Giorcelli Bersani*

Se ho ben colto le intenzioni dei colleghi, la prospettiva ampia di indagine storica sottesa alla rivista che oggi vede la luce include anche un percorso ermeneutico intorno al tema della ricezione dell'Antico che si configura, in tutta evidenza, un fecondissimo settore di ricerca: indagare «l'*Antiquité après l'Antiquité*»<sup>1</sup>, le rappresentazioni mentali, i riferimenti ideologici, i modelli estetici del passato alla luce delle trasformazioni moderne e contemporanee è un modo, fra gli altri, di sottrarre l'antichità classica alla nicchia a cui certa superficialità culturale vorrebbe recluderla per restituirlle, viceversa, la centralità che essa merita nel dibattito storiografico moderno e contemporaneo.

Mi sono persuasa che ad Hannah Arendt occorra riservare una posizione significativa nel dibattito sulla ricezione dell'Antico nel XX secolo<sup>2</sup>. Filosofi e politologi ben ne conoscono l'opera e, pur nella varietà delle valutazioni, si sono sistematicamente confrontati con il suo pensiero. Nell'ambito antichistico, viceversa, la studiosa tedesca è ancora in larga misura sconosciuta o superficialmente nota. Le ragioni sono numerose: soprattutto il richiamo insistito all'attualità nei suoi temi di ricerca non sembra, all'apparenza, lasciare spazio all'Antico se non nei termini di un cospicuo debito alla filosofia greca; su di un altro piano di valutazione si pongono poi le critiche a lei mosse di debolezza ermeneutica e di ostentata asistemmaticità. Credo di aver contribuito di recente a mostrare la massiccia presenza di riferimenti alla storia greca e romana nella sua opera e come l'antichità sia profondamente radicata nella sua esperienza culturale e nelle sue modalità di pensiero, e come quasi tutte le sue riflessioni non prescindano da un confronto con il mondo classico: esso costituisce non soltanto una tradizione fondamentale per il pensiero e la cultura occidentali, ma un patrimonio di richiami e spunti, di *exempla* e di modelli, ed è una chiave di lettura imprescindibile per comprendere la storia e la politica, il pensiero e la natura degli uomini: «Non è sicuramente senza significato – scriveva – che una parte così importante del vocabolario con cui tutti in Europa discutiamo di diritto, di politica, di filosofia, derivi da una stessa fonte risalente all'antichità»<sup>3</sup>.

S. Giorcelli Bersani, Università degli Studi di Torino: [silvia.giorcelli@unito.it](mailto:silvia.giorcelli@unito.it)

1. Payen 2005, pp. 5-13.

2. Giorcelli Bersani 2007, pp. 185-212; Ead., 2010; Ead., c.s.

3. Arendt 1995, p. 802.

Vorrei riflettere in questa sede su un tema che la studiosa tratta in più luoghi della propria opera, quello cioè del doppio ruolo di attore e spettatore che gli individui sono chiamati a rivestire nel mondo e del profondo significato insito nelle metafore politiche derivate dal teatro: si vedrà che, anche in questa prospettiva, il richiamo all'antichità classica, a modelli politici, a personalità esemplari del passato, è assolutamente costante. Del resto, anche di recente si è insistito su come uno speciale «sguardo spettoriale che percepisce e giudica il mondo come scena pubblica, teatro di gesti, parole, azioni e produzioni umane»<sup>4</sup> possa essere assunto a strumento di indagine per cogliere in H. Arendt il rapporto tra vita e politica che è, a tutti gli effetti, il tema intorno al quale ruota tutto il suo pensiero.

Occorre innanzitutto insistere sul fatto che gran parte della riflessione della studiosa tedesca verte sul concetto di politico, di sfera pubblica, di pluralità, su ciò che ella chiama «essere-gli-uni-con-gli-altri». È noto che il punto di partenza per avviare la riflessione sul politico è per la studiosa la *polis* greca che appare, per sua natura, sia molteplicità sia pluralità: essa incarna il senso dell'agire in comune, è il luogo ove gli uomini possono entrare il relazione tra di loro e, attraverso specifici strumenti istituzionali, nonché attraverso l'arte della persuasione, possono esprimere la loro autentica natura di "animali politici". Nella città-stato:

essere politici, vivere nella *polis*, voleva dire che tutto si decideva con le parole e la persuasione e non con la forza e la violenza. Nella concezione greca, costringere la gente con la violenza, comandare piuttosto che persuadere, erano modi di trattare prepolitici caratteristici della vita fuori della *polis*, di quella domestica e familiare, dove il capo famiglia dettava legge con incontestato potere dispotico, o di quella degli imperi barbari dell'Asia, il cui dispotismo era spesso paragonato all'organizzazione domestica<sup>5</sup>.

Essa è però anche il luogo ove si realizza al massimo l'individualità, nel senso che soltanto nella *polis* l'uomo è in grado di esaltare le proprie qualità, di metterle al servizio del bene comune e di ricevere la giusta ricompensa in termini di fama. Da un lato, quindi, la studiosa insiste sulla pluralità e sul concetto di comunità, anzi «è colei che nel nostro secolo lo ha fatto con maggiore intensità»<sup>6</sup>, e dall'altro sottolinea l'insostituibilità dell'azione del singolo che è sempre nella condizione di dare origine a qualcosa di nuovo (se non altro perché ogni uomo, per il fatto stesso di essere per nascita venuto al mondo, costituisce egli stesso un nuovo inizio).

Le contraddizioni insite in questa visione bipolare, giudicata rigida, astratta, astorica, sono state più volte rilevate in altra sede<sup>7</sup>. Al fondo della teoria politica di H. Arendt si pone l'idealizzazione delle condizioni della *polis* antica, quale prototipo dello spazio pubblico della comunicazione tra cittadini. Non è tanto il bisogno nostalgico di riproporre un modello antico e anacronistico che spinge la studiosa a insistere sull'idea della *polis* quanto l'urgenza di ritrovare una corretta modalità di fare politica dopo il trauma della guerra: l'esperienza antica, assunta

4. Tavani 2010.

5. Arendt 1958 (1997<sup>3</sup>, pp. 32-33).

6. Esposito 1999, p. 94.

7. Discussione in Giorcelli Bersani 2010, cap. IV, nota 33.

idealmente, insegnava che ciascun individuo può esprimersi compiutamente come membro di una comunità e che soltanto l'esperienza della cittadinanza partecipe e militante può salvarlo dall'alienazione di sé: Arendt sapeva bene che nel passato non c'era più nulla che potesse essere riproposto nel presente, e meno che mai una condizione come quella della *isonomia* greca tra la riforma di Clistene e la guerra del Peloponneso, non esportabile *tout court* nemmeno in altri contestiellenici; tuttavia, riflettere sull'unicità ed eccezionalità di quella esperienza, recuperare quell'«istante alto», può fornire qualche spunto per il presente: la *polis* deve essere considerata come una categoria concettuale indipendente dalle coordinate spazio-temporali di realizzazione, come una specifica organizzazione umana scaturita dall'agire e dal parlare insieme all'interno di uno spazio comune in cui poter apparire: «ovunque andrete, voi sarete una *polis*: queste parole famose non solo furono la parola d'ordine della colonizzazione greca, ma esprimevano la convinzione che l'azione e il discorso creano uno spazio tra i partecipanti che può trovare la propria collocazione pressoché in ogni tempo e in ogni luogo»<sup>8</sup>.

Questo discorso, che parte da una riflessione sull'esperienza della città-stato classica, si apre all'età moderna e contemporanea e a considerazioni più ampie sul modo di concepire il mondo e il ruolo degli uomini in esso: anzi, è una sorta di «ontologia per il mondo» che noi dobbiamo ad H. Arendt, pur con tutte le riserve che sono state formulate<sup>9</sup>. È esattamente il concetto di *mondo* che consente di pensare il plurale *cum* come un insieme di esseri singolari<sup>10</sup>: per la studiosa, il *mondo* è lo spazio che garantisce la pluralità, l'«essere-gli-uni-con-gli-altri», in quanto riunisce gli uomini conservando quella distanza e quella separazione che ne salvaguardano la distinzione, così «come un tavolo è posto tra quelli che vi si siedono intorno»<sup>11</sup>; il *mondo* è il luogo dell'*in-fra* (*in-between*) che accomuna e lega gli uomini in una relazione ugualitaria e orizzontale impedendo loro di essere inglobati in un tutto fusionale e indistinto; *mondo* è relazione e separazione, è una dimensione *comune* e *plurale* nello stesso tempo, dove il *comune* è ciò che garantisce la permanenza del mondo nel tempo, cioè il legame con le generazioni passate e future, mentre il *plurale* è ciò che evita la deriva nell'identico (per Arendt, rappresentato dal totalitarismo). Mi sembra molto importante insistere su questa distinzione (ripresa recentemente da E. Pulcini) che riesce a contenere e ad esaltare la necessità della *comunione*, indispensabile in una società, e la *pluralità* che implica la convivenza di singolarità inalienabili. Meditare sul mondo significa lasciarsi toccare dallo «stupore colmo di ammirazione davanti allo spettacolo in cui l'uomo è nato, per apprezzare il quale egli è così ben equipaggiato spiritualmente e fisicamente», ma significa anche farsi investire «dall'angoscia estrema di essere stati gettati in un mondo dall'ostilità soverchiante, in cui predomina la paura, dal quale l'uomo cerca ad ogni costo di fuggire»<sup>12</sup>.

8. Arendt 1958 (1997<sup>3</sup>, p. 145).

9. Forti 1996, pp. 286 ss.

10. Per un inquadramento filosofico del problema della globalizzazione Pulcini 2009.

11. Arendt 1958 (1997<sup>3</sup>, p. 39).

12. Arendt 1978 (1986, pp. 241-254).

Le guerre, i totalitarismi, la Shoah, la bomba atomica hanno provocato una cesura incommensurabile nella storia e nella tradizione: l'esperienza dei nazi-fascismi, l'orrore della Shoah, la consapevolezza di avere tra le mani strumenti per lo sterminio di massa, hanno gettato l'essere umano nel buio e lo hanno irreversibilmente trasformato<sup>13</sup>. Per Arendt, l'uomo ha perso il mondo (*«loss of the world»*): «*Amor mundi* – perché è così difficile amare il mondo?» scriveva nel marzo 1955<sup>14</sup>. Nemmeno la filosofia è stata in grado di sostenerlo e di recuperare una corretta visione di esso: talora il filosofo si è avventurato sulla via della solitudine, esiliato dalle apparenze, chiuso in una dimensione solipsistica, talaltra non si è accostato alla realtà con la necessaria consapevolezza, con quello stupore<sup>15</sup> che deriva «dall'apertura appassionata e dall'amore per il mondo»<sup>16</sup>. Il pensiero corre alla riflessione che la studiosa dedica a quelle figure di intellettuali antichi che, pur attratti irresistibilmente dall'*otium*, avevano la certezza di trovare nella diatriba politica, nel foro, nella discussione, il senso della loro esistenza. A Socrate e a Cicerone in modo particolare: il primo «fa il suo ingresso nella *vita activa*», fa *agire* le proprie scoperte ermeneutiche, fa dell'argomentazione una questione pubblica, di pubblico interesse e di pubblico dominio; grazie allo «spettacolo di Socrate» la disobbedienza civile diventa azione<sup>17</sup>; Cicerone riuscì a comporre l'esigenza di una assunzione collettiva di responsabilità pubbliche con l'aspirazione a una vita spirituale e culturale elevate<sup>18</sup>. E, per contro, il pensiero corre a Heidegger e agli altri «pensatori di professione» che, di fronte alle responsabilità della storia, non furono capaci di assolvere al loro compito di coscienza civile di un'umanità alla deriva.

Tale *perdita del mondo* si configura in modi diversi, tutti egualmente perniciosi: come si è detto, in una ritrazione degli individui nel privato, in un isolamento disinteressato; ovvero nel conformismo e nell'omologazione alla società di massa che riunisce gli uomini – non li accomuna! – in un tutto indifferenziato e li priva «della facoltà di vedere e di udire gli altri, dell'essere visti e dell'essere uditi da

13. Arendt 1968 (2006).

14. Arendt 2002 (2007, p. 441).

15. Arendt 1993 (1995, p. 57).

16. Arendt 1968 (2006, p. 46). L'impossibilità di coniugare l'aspirazione alla filosofia e la necessità di «essere-nel-mondo», cioè tra pensiero e azione, caratteristica di molte fasi della storia dell'umanità, è disastrosa per entrambe le facoltà implicate: per Arendt, la figura di A. Eichmann, il piccolo-borghese padre di famiglia responsabile dello sterminio di migliaia di ebrei, incarna perfettamente l'assenza di pensiero; d'altronde, anche la rinuncia all'azione dei grandi pensatori fu letale, come accadde in Germania negli anni Venti e Trenta, di fronte al dilagare del nazismo.

17. Arendt 1990, pp. 73-103. Scrive Tavani 2010, p. 142: «In Socrate, insomma, “la libertà di ritiro”, da sempre appannaggio della vita contemplativa e fondamento della sua superiorità sulla vita attiva, diventa libertà di non adesione alle leggi vigenti nella città, diventa *libertà di giudizio* esibita performativamente nel dialogo pubblico, con il risultato ultimativo di smentire lo stesso l'ordine gerarchico che separa la vita attiva dalla vita contemplativa. In Socrate Arendt vede realizzarsi la possibilità di un *pensiero politico*».

18. Giorcelli Bersani 2010, pp. 126 ss.

loro»<sup>19</sup>. Più volte la studiosa torna su questo concetto di declino di un pensiero dell'azione per ammonire come nelle società moderne:

la sfera pubblica ha perduto l'intensità luminosa che in origine apparteneva alla sua essenza. Un numero sempre crescente di persone nei paesi occidentali, che dal declino del mondo antico hanno innalzato la libertà della politica a libertà fondamentale, fanno uso di questa libertà ritirandosi dal mondo e dagli obblighi nei suoi confronti. Questo ritiro fuori dal mondo non è necessariamente un male per l'individuo; può anzi permettere a grandi talenti di elevarsi fino al genio e di tornare a essere, dopo questa deviazione, utili al mondo. Ma ognuno di questi ritiri provoca una perdita per il mondo che si può quasi dimostrare; ciò che va perduto è lo specifico e perlopiù insostituibile «tra» che avrebbe dovuto formarsi tra quell'individuo e i suoi simili<sup>20</sup>.

Scrive E. Pulcini: «*Individualismo illimitato e comunitarismo endogamico* appaiono dunque come polarità opposte e speculari di una divaricazione che vede da un lato ciò che vorrei definire *l'ossessione dell'Io*, dall'altro *l'ossessione del Noi*: una divaricazione che finisce per produrre quella che da Anders ad Arendt a Jonas, è stata definita un «perdita del mondo», intesa nel duplice senso di perdita del pianeta che ospita la vita e di perdita del mondo comune»<sup>21</sup>. È certamente un grande merito di H. Arendt aver richiamato con forza la dimensione del politico nella società contemporanea dopo la deriva del totalitarismo e agli inizi della società di massa, di cui preconizza le criticità<sup>22</sup>. Da qui una serie di osservazioni della studiosa sul ruolo dell'uomo nel mondo in qualità di consumatore<sup>23</sup> e soprattutto di attore e di spettatore nel grande spettacolo del mondo.

19. Arendt 1958 (1997<sup>3</sup>, p. 43). C'è ancora una terza deriva che la perdita del mondo può innescare: la tendenza a rifugiarsi in forme di alleanza e di reciproca identificazione tra simili, inevitabilmente fondate sull'esclusione del mondo. È il caso di quelli che Arendt chiama i *paria* che rispondono alle umiliazioni con un eccesso di prossimità e di fraternità che cancella le distinzioni e impedisce qualsivoglia forma di libertà personale: «in tale umanità [...] tutto avviene come se sotto la pressione della persecuzione i perseguitati si avvicinassero talmente gli uni agli altri da provocare la scomparsa dello spazio intermedio che abbiamo chiamato mondo», Arendt 1968 (2006, p. 14). Ciò che in questo caso viene condiviso «non è più il mondo ma la sola indistinta natura umana, il puro essere uomini, vale a dire una qualità generica e indifferenziata, la cui conseguenza sarebbe quella di produrre, paradossalmente, una verità inumana, di ridurre la molteplicità delle voci a una sola», Pulcini 2009, p. 283; Possenti 2008, pp. 89-100.

20. Arendt 1968 (2006, pp. 41-42).

21. Pulcini 2009, p. 14.

22. Con lucidità la studiosa individuava nella partecipazione alla cosa pubblica la strategia vincente per non incorrere nei pericoli di quella che oggi è chiamata società globalizzata, ove l'individuo appare per lo più ridotto a consumatore e a spettatore passivo degli eventi, una società in cui trionfano l'individualismo più qualunquista e la passione comunitaria che appiattisce ogni differenza: Arendt 1951 (1967); Ead. 1961 (1991, pp. 256-289).

23. Sull'individuo consumatore la riflessione innescata dalle osservazioni arendtiane è molto prolifico: basti pensare anche soltanto al debito di Z. Bauman nell'ultimo capitolo di *Vita liquida* (2006, pp. 173 ss.) che riadatta le riflessioni arendtiane e invita ad una «logica della responsabilità planetaria» e a una nuova convergenza tra precetti etici e interesse alla sopravvivenza del genere umano, comune e condivisa.

Per H. Arendt, soltanto con l'apparire si è autenticamente persone e soltanto quel che è in grado di apparire in pubblico può appartenere alla politica. Sembra una osservazione superficiale, o un paradosso: e infatti tale prospettiva ha posto la studiosa in una posizione spesso polemica rispetto ad altri intellettuali che hanno atteso allo svelamento delle realtà profonde e sostanziali, al di fuori delle apparenze. Una parte del malinteso nasce proprio nel richiamo continuo alla realtà antica e all'impresa eroica e individuale che conduce alla realizzazione di sé degli uomini. Il pensiero di Arendt si rifa in modo esplicito al mondo omerico individuando dapprima nell'impresa individuale, nel gesto dell'eroe in guerra, l'espressione originaria di quello spirito agonistico proprio della cultura greca, destinato a trasferirsi successivamente nelle dinamiche della *polis*. L'eroe omerico che compie grandi imprese e pronuncia grandi discorsi è il precursore ideale del cittadino così come la studiosa lo ha immaginato: nell'assemblea omerica, militare e circolare, nella quale i guerrieri sono equidistanti dal centro, si realizzano la simmetria, l'equilibrio, la reciprocità, nasce cioè quello spazio pubblico che consente l'autentica espressione politica. I concetti di *isonomia* e di *isegoria*, tipici della politica, «sono originariamente prefigurati proprio nel rapporto tra uguali che caratterizzava i guerrieri omerici quando si radunavano in cerchio per deliberare; e perché la *polis* assunse l'idea di combattimento come modalità non solo legittima, ma necessaria, alla propria organizzazione interna»<sup>24</sup>. Nella *polis* greca si realizza pienamente, per Arendt, il concetto di politico, di pubblico in antitesi con il privato<sup>25</sup>: in essa si attivano solidarietà utili alla totalità del corpo civico, coloro che governano hanno come obiettivo il bene comune e i cittadini partecipano in modo appassionato e critico a ciò che gli uomini fanno insieme, o meglio alla presenza gli uni degli altri<sup>26</sup>. Ciascuno è dunque chiamato a ricoprire nel mondo un ruolo attivo, di *attore*, di protagonista; nel contempo, l'essere *spettatore* attivo e consapevole consente l'esercizio di quella facoltà indispensabile che è il giudizio. Tra questi due poli, attore-spettatore, si sviluppa parte considerevole della riflessione arendtiana sulla politica.

È utile seguire il ragionamento – non sempre limpido e serrato – principalmente nel capitolo secondo dell'opera *Sulla rivoluzione*, nelle pagine centrali de *La vita della mente* (l'opera postuma e incompleta che la studiosa dedicò alle facoltà spirituali fondamentali dell'uomo, cioè pensare, volere e giudicare) e in altri scritti sparsi. Nella riflessione sulle rivoluzioni, Arendt affronta, tra le altre

24. Arendt 1958 (1997<sup>3</sup>), p. 142.

25. Scrive Forti 1996, p. 227: «Sicuramente l'insistente ritornare di Hannah Arendt sulla crucialità di queste esperienze [la *polis* greca e la *Urbs condita* romana] quali esempi di azione autentica il cui significato è stato dimenticato, non equivale certo alla volontà di farla rivivere nel presente. Nemmeno forse è così ingenua da ritenere che nella realtà storica sia accaduto esattamente quanto le interpretazioni di quelle esperienze ci tramandano. Ad esse guarda soprattutto come ad indicazioni esemplari di un modo di conferire significato all'esistenza individuale e collettiva senza fuggire dall'instabilità propria degli affanni umani. Un modo di guardare alle cose dell'uomo che coniugi insieme accettazione della temporalità e bisogno di durata, riconoscimento dei rischi della pluralità e della differenza e rifiuto della sicurezza nel dominio».

26. Dal Lago 1985, pp. 95 ss.

cose, il problema del rapporto tra essere e apparire, le cui implicazioni hanno fatto discutere intellettuali e pensatori di ogni epoca, almeno da Socrate a Machiavelli: Socrate, in particolare, alla luce dell'esigenza di «siate come vorreste apparire agli altri» aveva ridotto la distanza tra attore e spettatore, cioè «tra colui che agisce e colui a cui l'azione deve apparire per diventare tale»<sup>27</sup>, anzi i due ruoli avevano finito per coincidere, perché se è vero che è l'attore ad agire è altrettanto vero che allo spettatore compete un ruolo importantissimo, il δοκεῖ ποι, cioè il giudizio, che consente di formare la δόξα, l'opinione:

Ciò che qui ci interessa è che l'operatore socratico, essendo capace di pensiero, portava dentro di sé un testimone a cui non poteva sfuggire; ovunque andasse e qualunque cosa facesse, aveva il suo pubblico, il quale, come qualunque altro pubblico, si sarebbe automaticamente costituito in corte di giustizia, ossia in quel tribunale che i secoli successivi hanno chiamato coscienza<sup>28</sup>.

Lo spettatore è dunque un soggetto attivo e il giudizio è l'attività propria dello spettatore, grazie alla distanza dall'oggetto in esame. Arendt insiste molto sull'identità dello spettatore perché la validità del suo giudizio è proprio in proporzione alla capacità di trascendere il personale punto di vista per apprezzare l'insieme della recita<sup>29</sup>. La studiosa elaborò, a partire dagli anni Cinquanta del secolo scorso, una complessa teoria del giudizio<sup>30</sup>, ancora oggi discussa, che affonda le proprie radici sia nell'elaborazione della filosofia kantiana sia nell'esperienza personale di profuga prima e di militante politica poi<sup>31</sup>. In estrema sintesi, il giudizio, come

27. Arendt 1963b (1983, p. 109).

28. Arendt 1963b (1983, pp. 109-110).

29. Se Socrate (e Platone) è certamente un punto di riferimento costante per Arendt, è difficile non pensare qui anche alla *Poetica* di Aristotele (che la studiosa ben conosceva dai tempi degli studi universitari a Friburgo e a Heidelberg: Aristotele, *Poetica*, trad., introd. e note a cura di A. Lanza, Milano 1987), là dove lo Stagirita riserva molta attenzione al pubblico e assegna agli spettatori la facoltà di κρίνεται ὡρθῶς: proprio a questo pubblico è riconosciuta la capacità di essere parte attiva, e non passiva, nel processo di recezione delle opere d'arte: su Arendt e Socrate, Vallé 1998. Lo spettatore socratico-arendtiano ha il privilegio di giudicare imparzialmente e in modo disinteressato, esercitando due facoltà cruciali, la *immaginazione* e il *senso comune*. Certo, la soluzione sta ancora una volta nella facoltà dell'*immaginazione* che trasforma il fenomeno (un oggetto, un evento, un'azione) percepito in una *rappresentazione* per mezzo della quale si può stabilire una distanza adeguata e un distacco che rendono possibile l'imparzialità. In altri termini, la rappresentazione permette di riflettere sull'azione senza però esserne coinvolti e trasforma l'attore in spettatore. In questo modo non si ha una separazione netta fra chi agisce e chi giudica, fra l'attore e lo spettatore, poiché ciascuno possiede la facoltà del giudizio, ciascuno ha in se stesso la capacità di divenire spettatore.

30. Esiste una vasta letteratura dedicata alle tematiche arendtiane relative al giudizio: rinvio per comodità al citato volume di Forti 1996, pp. 350-362, ove l'autore discute le posizioni dei vari interpreti di Arendt che concordano sulla problematicità e originalità della sua lettura di Kant e delle critiche che essa ha sollevato: Passerin d'Entrèves 2000; Henry 1987, pp. 361-375; Ferrara 2008.

31. La sezione *Giudicare* doveva seguire le sezioni *Pensare* e *Volere* nella terza parte de *La vita della mente* e che è rimasta incompiuta a causa dell'improvvisa morte della studiosa nel dicembre del 1975; si ritiene che le *Lectures on Kant's Political Philosophy* presentate nel 1970

già aveva compreso Kant, non coincide con il gusto ma è una complessa operazione della mente che, tra le facoltà umane, è «la capacità di discernere giusto e sbagliato, bello e brutto» e per questo occupa un ruolo centrale, risultando allo stesso tempo «la più politica fra le attitudini spirituali dell'uomo». In Arendt si trova una duplice teoria del giudizio che oscilla tra l'ordine teoretico e l'ordine pratico, perché il giudizio richiede ad un tempo di essere sia attori sia spettatori: c'è infatti un giudizio che guida le nostre azioni (attore) e un giudizio correlato al pensiero e alla volontà (spettatore)<sup>32</sup>. Ad ogni modo, Arendt propone il giudizio come facoltà che mette in grado gli attori politici di decidere quale corso d'azione sia da intraprendere nello spazio pubblico, quali obiettivi siano adeguati a una situazione, chi sia da elogiare o biasimare per decisioni assunte in passato. In questa ottica politica il giudizio è «l'abilità di vedere le cose non solo da un proprio punto di vista, ma dalla prospettiva di tutti coloro cui accade di essere presenti. Esso quindi apre alla condizione della pluralità: giudicare presuppone di essere capaci di vedere il mondo dalla prospettiva di un altro, tenendo cioè conto del punto di vista del prossimo<sup>33</sup>.

La figura dello spettatore quale soggetto di giudizio viene assunta a emblema di una teoria del giudizio politico nel senso che «definita la politica come l'ambito in cui le azioni appaiono nella forma della pubblicità o, più classicamente, come palcoscenico di azioni eccellenti e virtuose, ne consegue che allo spettatore deve essere attribuito un ruolo non meno importante che all'attore impegnato: senza il pubblico quella complessa drammaturgia degli eventi che la cultura occidentale ci ha educato a considerare storia politica sarebbe priva di senso»<sup>34</sup>. A sostegno e ad ampliamento di queste riflessioni, la studiosa ricorda una parabola di Pitagora riferita da Diogene Laerzio<sup>35</sup>, nella quale la vita è comparata ad una festa pubblica dove alcuni partecipano per competere nella lotta, altri per esercitare il commercio, «ma i migliori vengono come spettatori (*theatai*): così nella vita gli uomini schiavi vanno a caccia di fama (*doxa*) o di guadagno, i filosofi della verità»<sup>36</sup>. A parte l'atteggiamento esclusivo dei filosofi, in realtà a ciascun individuo è legittimo vivere nel mondo da spettatore, per assistere a ciò che si sta svolgendo guardando come a uno spettacolo: essere spettatori significa in realtà contemplare, considerare una cosa dall'esterno, da una posizione implicante una visione destinata a restare celata a coloro che prendono parte alla scena: «la deduzione che si può

(Arendt 1982) costituissero una sorta di anticipazione. Di fatto, nonostante l'abbondanza di note e appunti disseminati in molteplici luoghi della sua opera sulla facoltà del giudizio, è inutile chiedersi in quali termini questa facoltà sarebbe stata descritta o spiegata; molti studiosi hanno tentato risposte differenti sull'argomento, ora interpretando il giudizio come attinente alla pratica politica, ora ponendo l'accento sul giudizio morale ora sul giudizio storico. Sulle *Lectures*: Vollrath 1977; Riley 1987, pp. 379-392; Tassin 1987, pp. 81-113.

32. Meccariello 2009.

33. Portinaro 1989.

34. Portinaro 1989, pp. 141-142.

35. Diogene Laerzio, 8, 1, 8 (*Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. Reale, Milano 2005).

36. Arendt 1978 (1986, p. 177).

subito trarre da quest'antica distinzione tra fare e comprendere è ovvia: come spettatori è possibile comprendere la “verità” di ciò che si svolge sulla scena; il prezzo da pagare, però, è il ritrarsi da ogni partecipazione allo spettacolo»<sup>37</sup>. H. Arendt percepisce, evidentemente, l'aporia tra le due figure di attore/spettatore alla luce delle proprie convinzioni sul concetto di politico, di pubblico, di partecipazione: si ritiene che alla terza parte, mai conclusa, de *La vita della mente* la studiosa avrebbe affidato definitive riflessioni volte a ricucire «la guerra intestina tra pensiero e senso comune» e a superare, in una qualche sintesi, le due sfere antropiche della *vita activa* e della *vita speculativa*<sup>38</sup>.

È chiaro che soltanto una certa distanza dal palcoscenico consente di apprezzare l'insieme dello spettacolo laddove l'attore, dovendo fare la propria parte, rimane vincolato al particolare e perde la prospettiva complessiva. L'attore, inoltre, è condizionato dalla δόξα (tanto nell'accezione di fama quanto in quella di opinione) perché soltanto attraverso l'opinione del pubblico si assolve il proprio ruolo. Scrive Arendt:

l'attore dipende dal mi-parere dello spettatore (il suo *dokei moi*, che conferisce all'attore la sua *doxa*); non è il padrone di se stesso, non è ciò che Kant avrebbe poi definito “auto-nomo”: egli deve condursi in conformità con quanto gli spettatori si aspettano da lui e il verdetto finale del successo o del fiasco è nelle loro mani<sup>39</sup>.

L'attore, per definizione, indossa una maschera che lo inchioda a un personaggio, a un ruolo ben preciso, ne limita la visuale e i movimenti. A questo punto, la riflessione arendtiana, lungi dal chiudersi in un *cul de sac*, in un'aporia senza uscita, si apre ad una lettura originalissima che attinge al mondo classico e alla polisemia del termine latino *persona*. L'attore, nell'antichità, portava una maschera che, secondo l'etimologia accreditata dalla studiosa, equivale a *persona*, da *personare* nel senso di “suonare attraverso”, “risuonare”<sup>40</sup>: per questa ragione, fu agevole ai romani trasferire il sostantivo *persona* dal linguaggio del teatro alla terminologia giuridica e al lessico politico<sup>41</sup>, cosicché nel diritto romano «persona era colui che

37. Arendt 1978 (1986, p. 178).

38. Una traccia di tali riflessioni si troverebbe nelle *Lectures* dell'autunno 1970, Portinaro 1989, pp. 135-136.

39. Arendt 1978 (1986, p. 178).

40. L'etimologia proposta da Arendt è senz'altro errata, così come non è corretta quella che lega *persona* a *personare* nel senso di risuonare, di amplificare la voce (secondo l'etimologia di Gavio Basso, autore di un *De origine vocabulorum* di età ciceroniana, riferita da Gell., 5, 7, 1): gli studi recenti indicano una derivazione di *persona* dal termine che in greco antico indica il viso (προσώπων/*prosōpon*) per il tramite dell'etrusco *phersu*, parola che nella Tomba degli Auguri a Tarquinia per due volte si trova associata alla figura di un uomo che indossa una maschera: cfr. *TbLL*, X/1, 1998, 1715, 29 ss., s.v. *persona*; Mazzoli 2003; Corbino, Humbert, Negri 2010.

41. Scrive Mantovani 2010, pp. 3-47, 37: «La fecondità semantica nasce dall'uso teatrale della maschera, forse già iniziato a Roma nel III secolo con la *Personata* di Nevio (Fest. p. 238 L). L'uso delle maschere in teatro da parte degli attori innesca (o favorisce) un'evoluzione semantica per metonimia, così che persona inizia in latino a designare il personaggio, l'essere vivente sia pur definito dalla parte che gli compete, dal ruolo recitato in scena (o nella vita) [...]. È ovvio che, una volta attecchito nel teatro, questo contagio metonimico si diffonda in

possedeva i diritti civili in netta opposizione alla parola *homo*, che denotava colui che non era nient’altro che un membro della specie umana, distinto certamente dall’animale, ma privo di attributi o qualità specifiche...»<sup>42</sup>. In realtà, nel diritto romano il termine *persona* indicava l’essere umano, indipendentemente dal fatto che fosse o meno soggetto di diritto<sup>43</sup>: Arendt ha in mente la nozione moderna di persona fisica e di persona giuridica e, con una certa spregiudicatezza, la trasferisce *tout court* all’impianto giuridico romano. Ciò detto, il suo ragionamento è interessante, laddove prosegue:

la maschera romana corrisponde con grande precisione al nostro modo di apparire in società, dove non siamo cittadini, resi uguali dallo spazio pubblico istituito e riservato per la parola e le azioni politiche, ma ove siamo accolti nel nostro pieno diritto come individui e non come semplici esseri umani. Su questa scena che è il mondo noi sempre appariamo e siamo riconosciuti secondo il ruolo che le nostre professioni ci assegnano: medici o avvocati, autori o editori, insegnanti o studenti ecc.<sup>44</sup>.

È attraverso un ruolo, “risuonando” per così dire attraverso esso, che si manifesta la rilevanza politica dell’individuo, agita pubblicamente e da tutti percepita, senza la quale la persona rimane senza diritti e doveri, cioè un essere politicamente irrilevante: l’applicazione metaforica del termine nell’ambito giuridico mette in evidenza come nello spazio pubblico il singolo, per potersi esprimere ma anche per non essere alla mercé altrui, abbia bisogno di una maschera costruita dalle leggi a cui egli, come gli altri, è sottoposto. Non è intuitivo come la studiosa componga questa necessità di portare una maschera pubblica con quella che chiama «la nuda ipseità», che ha un valore e un’originalità assoluti, e con l’intercambiabilità dei ruoli, cioè delle maschere, che nella vita l’individuo è spesso costretto a sperimentare. Certo la maschera è uno strumento per far sentire la propria voce, ma sotto di essa deve risuonare non meno forte l’autenticità della persona: torniamo qui al tema dell’apparenza non nell’accezione di esteriorità ma di necessaria esibizione ed espressione dei propri diritti e doveri. Nell’accezione comune, però, la maschera è anche un travestimento utile a nascondere l’ipocrisia, la pochezza di contenuti, l’assenza di pensiero, la frode. Nella storia fu necessario più volte strappare la maschera dal volto degli ipocriti, e non è un caso che il greco ὑποκριτής significhi attore di teatro:

Il criterio di tale distinzione [tra maschera e persona], e l’adeguatezza della metafora [teatrale], stanno nel fatto che smascherando l’ipocrita non si lascia nulla dietro la maschera, poiché l’ipocrita è l’attore stesso in quanto non porta maschera. Egli pretende di *essere* il

molti ambiti, di cui i preminenti sono quello retorico e quello giuridico, nei quali l’agire delle parti si lascia agevolmente configurare in analogia con quello dei personaggi che si muovono nella recita teatrale».

42. Arendt 1995, p. 803.

43. Cantarella 2010, p. 104. Per arrivare a *persona* come sinonimo di individuo concreto e poi uomo occorrerà la mediazione della riflessione cristiana, soprattutto attraverso Agostino che H. Arendt conosceva assai bene avendo all’Ipnone dedicato la tesi di laurea: su questo tema in Agostino, Moreschini 2010, pp. 91-112.

44. Arendt 1995, p. 803.

ruolo che ha assunto e quando entra nel gioco della società lo fa senza avere nessun copione da recitare. In altre parole, ciò che rendeva l’ipocrita tanto odioso era il fatto [...] che istintivamente egli poteva appropriarsi di qualsiasi “maschera” del teatro politico, poteva assumere qualsiasi parte fra le sue *dramatis personae*. Ma non usava la sua maschera, come richiedono le leggi del gioco politico, come un megafono per far risuonare la verità, bensì al contrario come una sordina per operare le sue frodi<sup>45</sup>.

La Rivoluzione francese, cui H. Arendt dedica parte del saggio *Sulla Rivoluzione*, fu una grande occasione per smascherare gli intrighi della corte e per fondare lo spazio della libertà pubblica (che è l’autentico scopo della rivoluzione): come si sa, tale rivoluzione degenerò nel Terrore e finì per significare esattamente l’opposto della vera liberazione e della vera uguaglianza: «finì per “eguagliare” in quanto lasciava tutti gli abitanti egualmente privi della maschera protettrice di una personalità giuridica»<sup>46</sup>. Anche il nazista Eichmann si era celato dietro la maschera del solerte burocrate ed era poi sembrato incapace di valutare la portata delle proprie azioni, rimanendo inchiodato in un ruolo mostruoso e grottesco<sup>47</sup>. Dunque, la maschera come strumento di azione e di amplificazione delle proprie doti ma pure come travestimento e finzione. H. Arendt ci abitua a guardare come in un gioco di specchi, nel quale le cose non sono quasi mai come sembrano, ma è proprio la pluralità dei punti di vista e delle visioni ad essere la miglior garanzia per l’esercizio della libertà e per la manifestazione del politico: «Tale facoltà [la pluralità dei punti di vista], fondata in ultima analisi sull’imparzialità omerica, di considerare una stessa identica cosa prima dai lati opposti e poi da ogni lato, possiede un’intensità passionale unica in tutta l’antichità e tuttora insuperata»<sup>48</sup>.

Nelle pagine de *La vita della mente* è possibile rintracciare considerazioni che sembrano un invito a privilegiare il ritiro dalla *vita activa* e la scelta di una esistenza da spettatore: di per sé non si tratta di una prospettiva scorretta perché, ribadisce la studiosa,

soltanto lo *spettatore*, e mai l’attore, è in grado di conoscere e comprendere ciò che si offre allo sguardo come spettacolo. Tale scoperta contribuì ampiamente alla convinzione dei filosofi greci sulla superiorità del modo di vita contemplativo, la cui condizione più elementare – secondo Aristotele che la elaborò per primo – consisteva nella *scholé* [...] La *scholé* non è il tempo del riposo e dello svago come viene inteso oggi, [...] bensì l’atto deliberato di astenersi, tenersi dietro (*schein*), dalle attività ordinarie determinate dai bisogni quotidiani (*hé ton anagkaion scholé*) al fine di praticare l’ozio (*scholen agein*), a sua volta il vero obiettivo di tutte le altre attività, proprio come, per Aristotele, la pace costituiva il vero obiettivo della guerra<sup>49</sup>.

In realtà, nella studiosa la tensione tra il dovere dell’impegno politico e l’*otium*

45. Arendt 1993 (1995, pp. 115-116).

46. Arendt 1963 (1983, p. 116).

47. Il richiamo è ovviamente al processo contro il gerarca nazista A. Eichmann che la studiosa seguì a Gerusalemme e da cui scaturì, nel 1963, il suo libro forse più noto: *Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil* (Arendt 1963 [1964]).

48. Arendt 1993 (1995, p. 75).

49. Arendt 1978 (1986, p. 177).

non è mai completamente risolta. L'aspirazione ad una vita di studi e di silenzio è diffusa in ogni epoca della storia umana e presenta non pochi vantaggi, il primo dei quali è la consapevole e creativa solitudine, è l'esercizio profondo del pensiero, è la pratica della filosofia, intesa non come *medicina animi* ma come rimedio contro il rischio del non-pensiero. Una risposta alla necessità di conciliare l'azione con la contemplazione viene dall'esempio degli antichi, e in particolare da Socrate che riunì nella propria persona le due passioni apparentemente contraddittorie del pensare e dell'agire; e poi da Cicerone che, non disdegnando l'agonie pubblico, rivendicava l'importanza della solitudine, nella quale *numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse, quam cum solus esse*<sup>50</sup>.

D'altronde, è proprio l'esercizio del pensiero a condurre inevitabilmente ad una presa di coscienza della necessità di un impegno attivo nella vita o, almeno, nell'esercizio del giudizio. Dunque anche nella prospettiva dello spettatore c'è attività, anzi sembra di capire dalle parole arendtiane che il ruolo di attore non sia in realtà quello più attivo e consapevole, inquadrato com'è in un ruolo, con una maschera che gli copre il volto, senza la possibilità di una visione completa di quel che accade intorno a lui: lo spettatore ha una sua precisa identità, collocato com'è in un "luogo dello spettatore" che gli conferisce un'ampia possibilità di osservare da una distanza di sicurezza. Lo spettatore può essere contemplativo, cioè disposto a ricevere immagini e a restarne impressionato, prostrato o esaltato a seconda delle circostanze; oppure, nel caso dello spettatore attivo, può sentirsi sollecitato a formulare un'opinione sullo spettacolo cui assiste e perfino ad avanzare ipotesi su cause e circostanze; infine, lo spettatore non è solitario né autosufficiente: esso è calato nell'*inter-esse*, giunge a formarsi un'opinione considerando i problemi da diverse angolature, vale a dire assumendo il punto di vista degli altri; il suo verdetto, anche se imparziale, affrancato dagli interessi del guadagno e della fama, non è indipendente dalle percezioni degli altri: torna ancora l'idea di mondo, di collettività, in cui siamo immersi.

Sia sotto il profilo strettamente politico sia sotto quello storico-culturale, queste considerazioni aprono prospettive molto ampie<sup>51</sup>. La studiosa inserisce ad un certo punto, pur solo in abbozzo, una prospettiva storica maturata sull'analisi delle diverse sensibilità greca e romana in merito al valore della filosofia e alle trasformazioni connesse con l'avvento del cristianesimo. Se nel mondo greco la filosofia, ordinata secondo il *nous* e il *logos*, era il modo per attingere all'eterno, per «possedere l'immortalità nella misura più ampia ammessa dalla natura umana»<sup>52</sup>, con il declino del mondo ellenico e l'avvento del cristianesimo, la faticosa ricerca di immortalità attraverso la filosofia si dileguò per essere sostituita dalla certezza della risurrezione e, in sostanza, la fede sostituì il pensiero come l'attore di immortalità; sopravvisse l'abitudine alla filosofia come attività utile ad uscire dal mondo e capace di fornire una consolazione alla infelicità. E, sostiene H. Arendt, sopravvisse anche la valutazione dell'essere spettatore come tipo di vita essenzial-

50. Cicerone, *De officiis* 3, 1.

51. Lo suggerisce anche Portinaro 1989, pp. 153-154.

52. Platone, *Timaeus* 90c.

mente filosofico, superiore, il migliore. La studiosa ha in mente le trasformazioni storiche che interessarono il mondo ellenistico e l'impero romano, soprattutto in relazione al progressivo degrado della vita politica intesa come partecipazione, comunità, autonomia di giudizio e libertà di espressione; nell'impero, la concentrazione di potere nelle mani del principe e dell'oligarchia senatoria determinò l'impossibilità di una vera partecipazione alla *res publica* e la conseguente chiusura da parte di molti aristocratici in una dimensione privata. Si consumò il passaggio definitivo dell'individuo alla dimensione di spettatore, ma non gli spettatori “alla maniera greca”, che sulle gradinate di un teatro «potevano gettare lo sguardo, simili agli dèi, sui giochi del mondo»<sup>53</sup>: lo spettatore romano si poneva come su un lido o in un porto sicuro da cui poteva osservare, senza correre pericolo e senza mettersi in gioco, i marosi selvaggi e imprevedibili del mare agitato dalla tempesta. È a questo proposito che H. Arendt richiama i noti versi di Lucrezio: *Suave, mari magno turbantibus aequora ventis / e terra magnum alterius spectare laborem; / non quia vexari quemquamst iocunda voluptas, / sed quibus ipse malis careas qui cernere suave est*<sup>54</sup>, e commenta:

qui, evidentemente, la rilevanza filosofica dell'essere spettatori va interamente perduta, come avvenne del resto a tante concezioni greche non appena caddero in mani romane. Perduto non è soltanto il privilegio dello spettatore di giudicare, quale abbiamo visto in Kant, o il contrasto di fondo tra fare e pensare, ma l'idea forse ancor più decisiva che tutto ciò che appare “c'è” per essere visto, che il concetto stesso di apparenza postula uno spettatore e che pertanto vedere e guardare sono attività del rango più alto<sup>55</sup>.

Compare innanzitutto, appena accennata, la consapevolezza di una differenza culturale tra spettatore greco e romano e, più generalmente, tra due culture che avevano fatto dell'intrattenimento un aspetto fondamentale delle politiche sociali: i romani intesero in senso esclusivamente ludico il concetto di spettacolo, senza mai attingere a quell'universo di interpretazioni allegoriche, di esegezi morale, di risoluzioni catartiche che aveva caratterizzato per secoli il teatro greco e che aveva fatto dello spettatore un soggetto in qualche misura attivo; nel teatro romano – per rimanere all'idea di Arendt – tutto si consumava nelle passioni esasperate comunicate al pubblico attraverso la gestualità dell'attore, nell'artificio, nella messa in scena che si concludeva alla fine dello spettacolo; nel mondo greco, viceversa, lo spettacolo era critica, pensiero, individuazione del dissidio, catarsi. Inutile dire che si tratta di una lettura molto personale, e in certa misura riduttiva, del teatro classico<sup>56</sup>: del resto, il maestro di H. Arendt, M. Heidegger, era stato quanto mai tiepido a ragionare sulle dinamiche teatrali antiche, pur nella frequentazione

53. Arendt 1978 (1986, p. 229).

54. Lucrezio, *De rerum natura* 2, 1-4: «Bello, quando sul mare si scontrano i venti / e la cupa vastità delle acque si turba, / guardare da terra il naufragio lontano: / non ti rallegra lo spettacolo dell'altrui rovina, / ma la distanza da una simile sorte» (ed. a cura di E. Cetrangolo, Firenze 1969).

55. Arendt 1978 (1986, pp. 229-230).

56. Importante, per cogliere l'eredità del tragico e del teatro antico nell'età postclassica e nella filosofia le riflessioni di Bodei 1991 e 2008, pp. 129-137; inoltre Flashar 1991; Cascetta 1991.

assidua dei miti e degli archetipi greci, mentre le numerose interpretazioni novecentesche precedenti o coeve alla studiosa prescindevano del tutto dal contesto storico di riferimento per abbracciarne variegate letture, filosofiche, letterarie, psicanalitiche, sociologiche. Per H. Arendt, la Grecia e Roma erano solide coordinate culturali alle quali richiamarsi, erano paradigmi potenti cui la studiosa attingeva con una certa disinvolta (che le fu infatti rimproverata)<sup>57</sup>, erano, come per K. Jaspers, una “visione”<sup>58</sup>, un’ispirazione che prescindeva dalla storia, erano un modello di confronto.

L’immagine lucreziana e la metafora del “naufragio con spettatore” sono elementi sui quali costruire una riflessione sui concetti di comunità, di partecipazione e di immunità. Fu Voltaire, dice H. Arendt, a trarre per primo le conclusioni dall’affermazione di Lucrezio<sup>59</sup> e poi J. G. Herder e J. W. Goethe ribadirono, in modi diversi, la validità della prospettiva dello spettatore<sup>60</sup>: il primo riducendo l’attrazione dello spettatore per il naufragio a mera curiosità<sup>61</sup>, Herder ragionando sulla fragilità e transitorietà dello *status* di spettatore, Goethe infine insistendo sul sollievo di chi ha scampato il naufragio. Successivamente, altri interpreteranno la parabola in tutte le sue possibili declinazioni, fino ad arrivare ad H. Blumenberg (1920-1996)<sup>62</sup> che analizza in modo esemplare l’immagine lucreziana dedicando ad essa un saggio, *Naufragio con spettatore*, pubblicato nel 1979<sup>63</sup>. Blumenberg traccia

57. Hobsbawm 1965, pp. 252-258: «Per quanto Miss Arendt scriva di storia – delle rivoluzioni, del modo in cui possono essere osservate dai contemporanei, indagate retrospettivamente o valutate per i loro effetti futuri – il suo legame con la trattazione storica è più o meno accidentale quanto lo era il legame che univa nel Medioevo teologi e astronomi [...]. Questo non è certamente ascrivibile a negligenza o a ignoranza, perché Miss Arendt è colta e preparata a sufficienza per rendersi conto, se vuole, di tali manchevolezze, ma piuttosto alla sua scelta di preferire alla realtà una costruzione metafisica o un senso poetico».

58. K. Jaspers, maestro di H. Arendt a Heidelberg e a lei legato da una profondissima amicizia, aveva affrontato il tema del tragico nell’opera *Über das Tragische* (1952) sottolineando soprattutto l’esperienza-chiave del fallimento, del naufragio che permette all’uomo di avviare il processo di liberazione: è, evidentemente, la categoria aristotelica della tragedia che, imitando un’azione seria e operando attraverso pietà e paura perviene a un effetto di purificazione.

59. In realtà, il precedente è del fondatore della scuola stoica, Zenone di Cizio, commerciante cipriota naufragato presso il Pireo con un carico di porpora fenicia: proprio a seguito di quell’esperienza era approdato alla filosofia ed era giunto alla conclusione di aver viaggiato felicemente per mare solo da naufrago (Diogene Laerzio, *Vitae philosophorum* 7).

60. Arendt allude alle herderiane *Lettere per il progresso dell’umanità* (1792), lettera 17: Arendt 1978 (1986, p. 230).

61. Lanaro 1980, pp. 357-380; Tagliapietra 2004.

62. Blumenberg 1985 (ma 1979). Blumenberg si ispira molto ad Arendt per illustrare la teoria della “secolarizzazione”, espressa soprattutto nell’opera *La legittimità dell’età moderna*, 1966 (1992). Per un confronto tra i due si può vedere Brent 2000, pp. 513-532. In generale: Lübbe 1970; Marramao 1992, pp. 1133-1161; Id. 2005<sup>2</sup>; Festa 2000, pp. 641-643. Sulla secolarizzazione in rapporto alla vicenda dello stato nazionale si possono vedere le sintesi di Portinaro 1999 e di Preterossi 2002.

63. Pensatore ebreo tedesco, come Arendt, formulò la dottrina della metaforologia secondo la quale le metafore non hanno un semplice valore chiarificatore ma sono veri fondamenti della conoscenza: una ricostruzione della biografia intellettuale di Blumenberg in Borsari 1999.

un vero e proprio sviluppo storico della metafora, sottolineandone il collegamento con l'immagine del teatro: la metafora del naufragio con spettatore si trasforma in un'esperienza di vita, possibile grazie all'imperturbabile punto di vista che può garantire, di fronte a uno spettacolo, un buon posto in platea. Lo studioso, trasferendo questa metafora nelle vicende umane, prende coscienza che la burrasca coincide con la storia stessa dell'uomo con le sue esigenze, urgenze e necessità, rispetto alle quali occorre interpellarsi e schierarsi, o da protagonisti o da spettatori, con un *distinguo*: «al pericolo si può sfuggire in due modi: o evitandolo, stando lontani da esso, oppure, se ciò risulta impossibile, ritornando al più presto dal luogo dell'insicurezza a quello della sicurezza, stabilendo dei punti di protezione all'interno di un ambiente infido e ostile (porto, mura, tempio, casa)»<sup>64</sup>. Nella prima ipotesi, si è attori e partecipi della propria vita e della storia collettiva, oppure aspiranti spettatori ma costretti a misurarsi con la realtà e a mettersi in gioco, come suggerisce la massima di B. Pascal «*Vous êtes embarqué*»<sup>65</sup>: essa esprime l'impossibilità di sottrarsi allo spettacolo della vita che coinvolge tutti e nessuno può limitarsi a guardare da una distanza di sicurezza nella speranza di sfuggire il disastro che riguarda la comunità intera. Nella seconda ipotesi, l'opzione è quella di restare indifferenti in virtù della distanza di sicurezza dalla nave che affonda: come Arendt, Blumenberg cita l'esempio di Goethe che, di fronte ai caduti nella battaglia di Jena del 1806, si dichiara soddisfatto di essere sopravvissuto, essendo rimasto sulla rocca ad osservare il naufragio: la sua storia individuale non è stata coinvolta da quella universale, Goethe è rimasto immune dalla tragedia degli altri, ha rivendicato il proprio diritto di «singolo a tener separata la propria storia personale dalla storia del mondo»<sup>66</sup>. La spiaggia rappresenta, evidentemente, la zona del pensiero che salva l'uomo dalla deriva e dal naufragio della vita, rappresenta la filosofia, la speculazione teoretica nella quale ci si rifugia.

In realtà, la sicurezza contemplativa dello spettatore viene meno allorquando alle catastrofi naturali si sostituiscono le vicende umane, le tragedie della storia che coinvolgono tutti, e allora il naufrago finisce per non distinguersi più dallo spettatore: H. Arendt sembra suggerire che nessuna prospettiva può ritenersi neutra e che non è comunque possibile sottrarsi alle proprie responsabilità di individuo calato nella storia; tutti siamo alternativamente attori e spettatori della medesima trama e la vera *humanitas* non consiste nell'isolamento o nella neutrale contemplazione delle vicissitudini altrui, ma nella partecipazione in prima persona ai rischi della *navigatio vitae*, senza affrontare rischi inutili, ma senza sottrarsi alle responsabilità: soprattutto, senza perdere la capacità del pensiero e del giudizio.

Come si vede, la riflessione sugli spunti arendtiani è sempre feconda e apre prospettive ampie e talvolta insolite. Il mondo classico fornisce alla studiosa una straordinaria pluralità di immagini e di metafore: quella del teatro, già platonica

64. Bodei 1985, pp. 7-23, II.

65. Pascal 1954, n. 451, p. 1231 (ed. it. *Pensieri*, Torino 1967, p. 68).

66. Blumenberg 1985.

e aristotelica<sup>67</sup>, risolve la necessità di descrivere la visibilità dell'azione politica e il giudizio del pubblico su quanto avviene sulla scena; la scena politica come teatro enfatizza la pluralità di differenti posizioni e punti di vista; lo spettacolo del mondo è un richiamo all'universale della condivisione e della comunicabilità; il gioco dei ruoli, sulla scena e in platea, traduce la complessità dell'esperienza percettiva e giudicativa dello spettatore e l'impatto dell'agire performativo dell'attore; infine, lo sguardo dello spettatore, invitato a essere ugualmente lontano dal coinvolgimento nell'azione e dall'isolamento nel pensiero, è una prospettiva per richiamare la centralità del giudizio. Metafore e immagini tratte dall'antichità classica costituiscono per H. Arendt, gli strumenti principali di un ragionamento sempre teso a riflettere sul politico che, dopo l'esperienza del mondo classico, deve ritrovare nell'attività del giudicare la sua condizione originaria e fondativa: per questo motivo, l'attore «pure depositario, come agente collettivo, del potere-potenza del politico, non potrà mai secondo Arendt agire anche in vista di principi condivisi e non solo nella prospettiva dei propri interessi o delle necessità immediate che lo spingono all'azione, se non sarà nel medesimo tempo spettatore e giudice»<sup>68</sup>.

### Bibliografia

- Arendt H., *The Origins of Totalitarianism*, New York 1951; ed. it. *Le origini del totalitarismo*, Milano 1967.
- Arendt H., *The Human Condition*, Chicago 1958; ed. it. *Vita activa. La condizione umana*, Milano 1964 (1997).
- Arendt H., *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, New York 1961; ed. it. *Tra passato e futuro*, Milano 1991.
- Arendt H., *Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil*, New York 1963(a); ed. it. *La banalità del male. Eichmann in Gerusalemme*, Milano 1964.
- Arendt H., *On Revolution*, New York 1963(b); ed. it. *Sulla Rivoluzione*, Milano 1983.
- Arendt H., *On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing*, New York 1968; ed. it. *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, a cura di L. Boella, Milano 2006.
- Arendt H., *The Life of the Mind*, ed. by M. McCarthy, 2 voll., New York 1978; ed. it. *La vita della mente*, Bologna 1986.
- Arendt H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. by B. Beiner, Chicago 1982.
- Arendt H., *Philosophy and Politics: The Problem of Action and Thought after the French Revolution*, in "Social Research", 57, 1, 1990, pp. 73-103.
- Arendt H., *L'atto originario della filosofia politica è lo stupore* (1954), in Ead., *La lingua materna. La condizione umana e il pensiero plurale*, a cura di A. Dal Lago, Milano 1993, pp. 57-84.
- Arendt H., *Was ist Politik?*, hrsg. von U. Ludz, K. Sontheimer, München 1993; ed. it. *Che cos'è la politica?*, Milano 1995.
- Arendt H., *Il grande gioco del mondo. Discorso al premio Sonning*, intr., trad. e note di M. Giungati, in "Humanitas", 50, 5, 1995, pp. 791-804.

67. Platone, *Leges* 3, 700a-701b; Aristotele, *Politicus* 3, 281b.

68. Tavani 2010, p. 277.

- Arendt H., *Dektagebuch. 1950-1973*, New York-München 2002; trad. it. *Quaderni e Diari. 1950-1973*, ed. it. a cura di C. Marazia, Vicenza 2007.
- Bauman Z., *Vita liquida*, Roma-Bari 2006.
- Blumenberg H., *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Bologna 1985.
- Bodei R., *Distanza di sicurezza*, introduzione a H. Blumenberg, *Naufragio con spettatore*, Bologna 1985, pp. 7-23.
- Bodei R., *Tragedia e conflitto. I dilemmi dell'agire*, in U. Curi (a cura di), *Metamorfosi del tragico fra classico e moderno*, Bari 1991, pp. 41-50.
- Bodei R., *Lucrezio: i grandi naufragi della natura*, in P. Fedeli (a cura di), *Moderno, postmoderno, quasi antico*, Atti del Convegno (Bari, 26-28 ottobre 2006), Lecce 2008, pp. 129-137.
- Borsari A. (a cura di), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, Bologna 1999.
- Brent E., *Hans Blumenberg e Hannah Arendt on the «Unwordly Wordliness» of the Modern Age*, in “Journal of the History of Ideas”, 61, 3, 2000, pp. 513-532.
- Cantarella E., *Diritto romano. Istituzioni e storia*, Milano 2010.
- Cascetta A. (a cura di), *Sulle orme dell'antico. La tragedia greca e la scena contemporanea*, Milano 1991.
- Corbino A., Humbert M., Negri G. (a cura di), *Homo, caput, persona: la costruzione giuridica dell'identità nell'esperienza romana: dall'epoca di Plauto a Ulpiano*, Pavia 2010.
- Dal Lago A., «*Politeia*. Tradizione e politica in Hannah Arendt», in *Il politeismo moderno*, Milano 1985, pp. 95 ss.
- Dal Lago A., *La difficile vittoria sul tempo. Pensiero e azione in Hannah Arendt*, introduzione ad Arendt 1978 (1986, pp. 9-59).
- Esposito R., *Polis o communitas?*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano 1999, pp. 94-106.
- Festa F. S., *Secularizzazione*, in R. Esposito, C. Galli (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico*, Roma-Bari 2000, pp. 641-643.
- Flashar H., *Inszenierung der Antike. Das griechische Drama auf der Bühne der Neuzeit*, München 1991.
- Forti S., *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano 1996.
- Giorcelli Bersani S., *Mondo classico e tradizione romana nel pensiero di Hannah Arendt (1906-1975)*, in P. Desideri, M. Moggi, M. Pani (a cura di), *Antidoron. Studi in onore di Barbara Scardigli Forster*, Pisa 2007, pp. 185-212.
- Giorcelli Bersani S., *L'auctoritas degli antichi. Hannah Arendt tra Grecia e Roma*, Firenze 2010.
- Giorcelli Bersani S., *H. Arendt e l'eredità di Roma. Riflessioni sull'auctoritas*, in *Studi in onore di Giovanna Garbarino*, c.s.
- Henry B., *Il giudizio politico. Aspetti kantiani nel carteggio Arendt-Jaspers*, in “*Il Pensiero Politico*”, 20, 1987, pp. 361-375.
- Hobsbawm E. J., recensione a H. Arendt, *On Revolution*, in “*History and Theory*”, 6, 2, 1965, pp. 252-258.
- Lanaro G., *Voltaire e Lucrezio*, in “*Rivista critica di storia della filosofia*”, 35, 1980, pp. 357-380.
- Lübbe H., *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Bologna 1970.

- Mantovani D., *Lessico dell'identità*, in A. Corbino, M. Humbert, G. Negri (a cura di), *Homo, caput, persona: la costruzione giuridica dell'identità nell'esperienza romana: dall'epoca di Plauto a Ulpiano*, Pavia 2010, pp. 3-47, 37.
- Marramao G., *Säkularisierung*, in J. Ritter, K. Gründer (Hrsgg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1992, pp. 1133-1161.
- Marramao G., *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Torino 2005<sup>2</sup>.
- Mazzoli G., *Persona: incunaboli di una tradizione*, in F. Biasutti (a cura di), *Tramonto e metamorfosi dell'umanesimo nell'epoca di internet?*, Atti del Convegno italo-tedesco del "Gruppo di Coimbra" (Padova, 16-18 novembre 2000), Milano 2003.
- Meccariello A., *Per una teoria del giudizio in Hannah Arendt*, in "Kainos. Rivista online di critica filosofica", 9, 2009.
- Moreschini C., *Oltre l'Antico. La svolta antropologica di Agostino e la definizione boeziana di persona*, in A. Corbino, M. Humbert, G. Negri (a cura di), *Homo, caput, persona: la costruzione giuridica dell'identità nell'esperienza romana: dall'epoca di Plauto a Ulpiano*, Pavia 2010, pp. 91-112.
- Pascal B., *Pensées*, in *Oeuvres complètes*, texte établi, présenté et annoté par J. Chevalier, Paris 1954.
- Passerin d'Entrèves M., *Arendt's Theory of Judgement*, in D. Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge 2000.
- Payen P., *L'Antiquité après l'Antiquité: parcours et détours d'un projet éditorial*, in "Anabases", 1, 2005, pp. 5-13.
- Portinaro P. P., *Hannah Arendt e l'utopia della polis*, in "Comunità", 183, 1981, pp. 26-55.
- Portinaro P. P., *L'azione, lo spettatore e il giudizio. Una lettura dell'opus postumum di Hannah Arendt*, in "Teoria Politica", 5, 1, 1989, pp. 133-159.
- Portinaro P. P., *Stato*, Bologna 1999.
- Possenti I., *Paria*, in O. Guaraldo (a cura di), *Il Novecento di Hannah Arendt. Un lessico politico*, Verona 2008, pp. 89-100.
- Preterossi G., *Autorità*, Bologna 2002.
- Pulcini E., *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Torino 2009.
- Riley P., *Hannah Arendt on Kant, Truth and Politics*, in "Political Studies", 35, 1987, pp. 379-392.
- Tagliapietra A. (a cura di), *Voltaire, Rousseau, Kant. Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, Milano 2004.
- Tassin E., *Sens commun et communauté: la lecture arendtienne de Kant*, in "Cahiers de Philosophie", 4, 1987, pp. 81-113.
- Tavani E., *Hannah Arendt e lo spettacolo del mondo. Estetica e politica*, Roma 2010.
- Viti Cavaliere R., *Critica della vita intima. Soggettività e giudizio in Hannah Arendt*, Napoli 2005.
- Vollrath E., *Die Rekonstruktion der politischen Urtheilskraft*, Stuttgart 1977.

## Abstract

Hannah Arendt approaches, in her studies, the double role of actor and spectator that individuals are called to play in their life and the intense meaning underlying political metaphors derived from theater works: in this perspective, as in others, a recurring element is the reference she does to classical antiquity, to ancient political models and to leading personalities of the ancient times. The special “spectator view” H. Arendt presents, can be used as a door opener to investigate and understand how she expresses the relationship between life and politics that is, in effect, the main issue around which she develops her studies and thoughts.