

ESERCIZI D'IMMAGINAZIONE.
NOTE SU ARENDT E LA LETTERATURA¹
Fina Birulés

«Un tale, morto, consegnò al suo angelo custode la propria coscienza. Era intatta senza il più piccolo rimorso. “Senza il più piccolo rimorso?” commentò l’angelo che quel giorno era di buonumore. “Che mancanza d’immaginazione”».

Ennio Flaiano, *Autobiografia del Blu di Prussia*

«Nessuna filosofia, nessuna analisi, nessun aforisma, per quanto profondo, può avere un’intensità e una pienezza di senso paragonabili a quelle di una storia ben raccontata»
Arendt

Abstract

The aim of this article is to highlight the importance of Arendt's address on accepting the *Lessing Prize* of the Free City of Hamburg (1959); it enables us to follow some of her “trains of thought,” amongst them: the role of remembrance as a salvation from the ruins of time, especially once faith in tradition and in the indestructible character of the world has been lost; and secondly the importance of literature, particularly poetry, once she has underlined the limitations of the social sciences in dealing with past and present events. In Arendt work literary texts are treated as mediations for the imagination and in the very fact of preferring the company of narrators and poets we can read her confidence that imagination eventually will catch a glimpse "of the always frightening light of truth.”

Key words: Arendt, Lessing, literature, social sciences, imagination, world's taste.

¹ Iniziato durante un periodo sabbatico presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell’Università del Piemonte Orientale, questo articolo è stato completato grazie al programma "Directeurs d'Etudes Associés" (DEA, 2016) della Maison des Sciences de l’Homme e del progetto di ricerca "La transmisión desde el pensamiento filosófico femenino" (FFI2015-63828-P, Mineco/Feder, UE).

Una delle possibili approssimazioni al pensiero di Hannah Arendt è partire dalle parole che pronunciò in occasione della consegna del premio Lessing nell'anno 1959 ad Amburgo. Nei primi paragrafi del discorso, Arendt afferma: «niente è più problematico nella nostra epoca, credo, del nostro atteggiamento verso il mondo»², precisando allo stesso tempo che il mondo e la gente che lo abita non sono la stessa cosa, poiché il mondo è lo spazio che si trova *tra* le persone e che ci protegge dalla dinamica divoratrice della necessità naturale. Si tratta dunque di una scena pubblica che, al di là del soggetto individuale, si forma tra gli individui e illumina le questioni che riguardano gli esseri umani, procurando uno spazio in cui apparire e mostrare, in atti e parole, per bene o per male, chi siamo.

La stabilità di questo *tra* vacillava già nell'epoca moderna; nel secolo XVIII aveva progressivamente perduto il suo potere di illuminare e, di fronte a questa situazione, alcuni scelsero di rintanarsi nel proprio guscio e sottrarsi agli impegni mondani. Seppure il gesto di Lessing fu anch'esso di ritirata, egli lo compì tuttavia senza ripiegarsi in se stesso; non fece mai pace con il mondo e si mantenne in una solitudine «radicalmente critica e, paragonato alla sfera pubblica del suo tempo, totalmente rivoluzionaria»³. Si rifugiò nel pensiero; ma per lui c'era una segreta relazione tra il pensiero e l'azione, consistente nel fatto che «entrambi, azione e pensiero, avvengono nella forma del movimento e perciò la libertà li sottintende entrambi: la libertà di movimento»⁴.

Per questo motivo il suo celebre *Selbstdenken* non descrive l'attività propria di un individuo colto e concentrato in se stesso, mentre cerca di comprendere dove sia un luogo nel mondo favorevole al proprio sviluppo; piuttosto, Lessing afferma che si sceglie questo *Selbstdenken* perché nel pensare si scopre una diversa maniera di muoversi liberamente nel mondo. La

² Hannah Arendt, *On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing*, in *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace & World, Inc., New York 1968 (Pubblicato originalmente in tedesco, *Von der Menschlichkeit in finistern Zeit: Rede über Lessing*, Piper, Monaco 1960 (*L'umanità in tempi bui. Riflessione su Lessing* in, Hannah Arendt, *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 211.) In precedenza Arendt si era occupata di Lessing, per esempio, in un articolo del 1932, *Illuminismo e questione ebraica*, Cronopio, Napoli 2009 o in *Rahel Varnhagen: Storia di un ebrea*, Il Saggiatore-Net, Milano 2004, ma aveva avanzato una diversa interpretazione dello scrittore illuminista tedesco.

³ Hannah Arendt, *L'umanità in tempi bui. Riflessione su Lessing*, cit., p. 212.

⁴ Ivi, p. 216. Per una comparazione tra questa combinatoria di ritirata senza ripiegamento e quella che Arendt caratterizza come *forza diagonale* del pensiero, si veda Georges Didi-Huberman, *Come le lucciole. Una politica della sopravvivenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 91 e ss.

sua scelta non fu dunque quella di collocarsi in una posizione di extraterritorialità, e nel suo caso la critica adotta una posizione favorevole al mondo, comprendendo e giudicando ogni cosa in base alla sua posizione in un momento particolare. Pensare a partire da sé non è pensare a dal nulla bensì prendere posizione, rispondere di – e a – quanto ci è stato dato. Di conseguenza, tale atteggiamento non può dar luogo a una visione definitiva che, una volta adottata, ci dia la possibilità di afferrarci a un'unica prospettiva, rendendoci immuni ad altre esperienze. Per questo Lessing evita il pensiero sistematico e nutre scarsa considerazione per l'assioma della non contraddizione, «l'esigenza della coerenza, che presumiamo far parte del mandato di chi parla e scrive»⁵. Quel che fa, piuttosto, è seminare *fermenta cognitionis*.

Arendt ci presenta un Lessing polemist, interessato alla pluralità delle prospettive, delle opinioni, immerso in un tipo di pensiero che rappresenta un dialogo anticipato con gli altri, con il mondo, da una *parzialità sempre vigilante*. E osserva che Lessing sperimentava il mondo con ira e riso, entrambi atteggiamenti, per natura, parziali anche «se non arrivava mai al punto di rompere effettivamente con un avversario»; la sua preoccupazione era quella di «umanizzare l'inumano con un incessante parlare continuamente ricondotto alle vicende e alle cose del mondo»⁶.

Nel suo discorso, Arendt sembra porre la questione di cosa si frapponga tra la propria attualità e quella di Lessing: quel che ci separa dal secolo XVIII, suggerisce, è il fatto che «le basi delle "verità universalmente conosciute"», che allora vennero scosse e vacillarono, oggi giacciono distrutte e ormai «non abbiamo bisogno né della critica né di uomini saggi per scuoterle ulteriormente. Basta solo guardarsi intorno per vedere che ci troviamo nel mezzo di un vero campo di rovine»⁷. Ciò significa che la rottura irreversibile del filo della tradizione è divenuta una questione di rilevanza politica. Secondo Arendt, questa rottura si poteva già cogliere nello scollo tra le generazioni dopo la I Guerra Mondiale, «non compiuta, in quanto la coscienza della rottura presupponeva ancora la memoria della tradizione, rendendo la rottura in linea di principio riparabile. La rottura si è prodotta

⁵ Hannah Arendt, *L'umanità in tempi bui. Riflessione su Lessing*, cit., p. 215.

⁶ Ivi, p. 233.

⁷ Ivi, p. 216.

soltanto dopo la Seconda guerra mondiale, quando non veniva più percepita come rottura»⁸.

Nonostante ciò, Arendt sembra voler suggerire che è ancora possibile ereditare il «gusto del mondo» di Lessing, il suo pensare politicamente, quando scrive che «anche nei tempi più bui abbiamo il diritto di aspettarci qualche illuminazione [...] che tale illuminazione può provenirci meno da teorie e concetti che dell'incerta, tremula e speso fioca luce che alcuni uomini e alcune donne, con le loro vite e le loro opere, riescono ad accendere nelle circostanze più diverse e a diffondere durante il tempo loro concesso sulla terra».⁹ Tale disposizione, che possiamo apprezzare nei testi riuniti in *Men in Dark Times*, la induce a cercare la «compagnia» della letteratura. A fronte del pessimismo radicale o del semplice prendere atto della perdita, Arendt manifesta interesse per coloro che, non contenti di descrivere il *no* della luce che ci rendi ciechi o la totale oscurità dei tempi, dicono *sì*, inviandoci lampi che solcano la notte, segnali intermittenti, pensieri da trasmettere: fanno apparire scintille di umanità, per dirlo in parole di Georges Didi-Huberman. Nel suo libro *Come le lucciole: una politica delle sopravvivenze*, di fronte alla visione apocalittica o alla grande impazienza nei confronti del presente propria di alcuni pensatori contemporanei, Didi-Huberman, filosofo e storico dell'arte, si ispira alla sopravvivenza di questi minuscoli animali dal volo incerto che emettono segnali di luce intermittenti, brevi, fragili, per indicare la qualità luminosa di coloro che resistono alla barbarie, spesso in forma non organizzata, con gesti minimi e umili, e danno così testimonianza di una logica altra, di una capacità di resistere alla distruzione.¹⁰ Si possono forse interpretare in questo senso le parole che Arendt scrive nella prefazione a *Men in Dark Times*: «Quelli che cercano rappresentanti di un'era, portavoci dello *Zeitgeist*, esponenti della Storia [...] qui cercheranno invano». Si potrebbe anche aggiungere che la scommessa di Didi-Huberman per la sopravvivenza delle lucciole non è lontana dalla arendtiana fiducia nella natalità («Ogni nuova nascita è come una garanzia della salvezza del mondo, come una promessa di redenzioni per chi non è più inizio»),¹¹ e altrettanto è prossima al

⁸ Hannah Arendt, *Quaderni e diari. 1950–1973*, Neri Pozza, Vicenza 2007, Quaderno XIII [8].

⁹ Id., *Men in Dark Times*, cit., p. IX.

¹⁰ Georges Didi-Huberman, cit., si veda anche Elena Laurenzi, *Punti luminosi per guardare avanti* in Marisa Forcina (ed.), *Un punto fermo per andare avanti. Saperi, relazioni, lavoro e politica*, Milella, Lecce 2015, pp. 117 e ss.

¹¹ Hannah Arendt, *Quaderni e diari. 1950–1973*, cit., Cuaderno IX [12], annotazione di maggio di 1952 dopo aver assistito a una performance del *Messia* di Händel.

rilievo che ella concede all'immaginazione, nel giudizio politico, nella comprensione e in quello che denominò il suo *old-fashioned storytelling*¹².

Di fatto, i tempi di oscurità non sono rari nella storia e, a prescindere dal suo successo economico, la Germania che concedeva un riconoscimento ad Arendt non costituiva un'eccezione da questo punto di vista. Come ebrea che si era vista forzata a fuggire dalla propria terra natale da un regime che non tollerava alcuna diversità, Arendt si ritrovava, ironicamente, invitata dalla Libera Città di Amburgo a ricevere un premio in onore di un profeta della tolleranza, Lessing. Non era disposta a fare come se nulla fosse successo, e voleva altresì evitare che il suo gesto di accettazione potesse essere interpretato come un consenso al luogo che, con quel premio, le si voleva assegnare – il luogo dell'erede della tradizione illuminista tedesca –. Non intendeva contribuire, in tal modo, a restaurare una tradizione interrotta per un periodo, quello del Terzo Reich, in quel momento già prescritto o ancora non padroneggiato¹³. Il discorso che pronunziò è un pezzo ironico e allusivo in cui si intessono molti temi che articolano la sua opera, tutti vincolati ai fatti e alle esperienze senza precedenti occorsi nel periodo che si pretendeva di dimenticare, ma che a suo avviso richiedevano ancora di essere pensati politicamente.

Poteva quel passato divenire parte del mondo comune plurale? La risposta doveva essere affermativa, sempre che esso fosse narrato in forma di racconto, di un racconto capace di evocare negli uditori un «effetto tragico» o «piacere tragico»: la stravolgente emozione che ci dà la capacità di accettare che qualcosa del genere sia potuto accadere. Non si tratta allora di *dominare* quel passato, ma di cercare di sapere con precisione che cosa esso sia stato, *sopportare (pathein)* questa conoscenza e aspettare a vedere cosa ne risulti. Arendt menziona deliberatamente la tragedia perché questa, più di altre forme

¹² Hannah Arendt, «Action and the Pursuit of Happiness», in Hannah Arendt, DEMPFF, Alois, y Friedrich Engel-Jonosi (eds.), *Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Erich Voegelin*, Beck, Monaco 1962, p. 10. Arendt non definisce in modo chiaro il termine *storytelling*, per questa ragione sono state avanzate varie interpretazioni dello stesso, per esempio Young-Bruehl Elisabeth, «Hannah Arendt's Storytelling», *Social Research*, 44, 1, 1977, o Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, MA 2003.

¹³ Margaret Canovan, «Friendship, truth and politics: Hannah Arendt and toleration» in *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives* (Mendus, Susan, ed.), Cambridge University Press, Cambridge 1988, p. 180. Si veda anche Kimberley Curtius, *Our Sense of the Real: Aesthetic Experience and Arendtian Politics*, Cornell University, Ithaca, NY 1999, pp. 7 e ss.

letterarie, rappresenta un processo di riconoscimento¹⁴. In modo simile alla tragedia, i racconti, le narrazioni, ci fanno rivivere l'azione e ciò che è accaduto nella forma del patire, del sopportare¹⁵. La narrazione rende possibile questo sopportare senza negare la realtà dell'accaduto da cui emerge il dolore. La storia, il racconto, rivela il significato di ciò che, altrimenti, rimarrebbe una sequenza insopportabile di meri accadimenti. In sintesi, solo attraverso la trasformazione derivata dalla ripetizione che il poeta o lo storico mettono in moto, il passato può accedere allo spazio comune.

Il significato dell'accaduto non è dato, emerge nella ripetizione nella memoria, che agisce sempre in forma retrospettiva; affiora soltanto «quando abbiamo messo a tacere l'indignazione e l'ira che ci spingono all'azione», quando l'azione è conclusa, e si è trasformata in storia suscettibile di essere narrata. Ricordando il passato attraverso il racconto, la rete degli atti individuali si converte in avvenimento, in un tutto significativo. Lo *storytelling* raccoglie ciò che è disperso, ne «rivela il significato senza commettere l'errore di definirlo [...] determina l'accettazione e la riconciliazione con le cose per quel che sono realmente»; e, bisogna aggiungere, il significato non è del tutto separabile dalla storia narrata¹⁶.

Arendt insiste sul carattere unificante della narrazione: nel racconto diamo un senso all'eterogeneo – azioni passioni, circostanze, rovesci della fortuna– senza per questo annullarlo o definirlo. Come ha scritto Simona Forti: «La narrazione è in sostanza un artificio linguistico che ricostruisce ciò che è avvenuto nella storia attraverso una trama che privilegia agenti umani

¹⁴ La parola «riconoscimento» [recognition] è usata in inglese per tradurre quella che Aristotele nella *Poetica* denomina *anagnorisis* e di cui scrive «è il rivolgimento dall'ignoranza alla conoscenza» (*Poetica* 1452a). «Recognition [as anagnorisis] is a creative shock, where an element from the past jolts consciousness out of joint and thereby helps in the creation of novelty» (E. Bloch) Il riconoscimento che Arendt sembra avere in mente è un processo per mezzo del quale un agente, la cui azione ha avuto termine, ascolta o si converte in spettatore di racconti ed sperimenta, nell'immaginazione, il patimento delle sue azioni trascorse» (Robert Pirro, *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy*, Northern Illinois University Press, Illinois 2001 pp. 134 e ss.).

¹⁵ Hannah Arendt, *L'umanità in tempi bui. Riflessione su Lessing*, cit., p. 225. In una nota dell'Agosto del 1953, Arendt scrive: «La conseguenza essenziale di questa naturalizzazione è che scompaiono le *πραγματα* y *παθηματα*, le azioni e la "endurance" (*παθειν*: sopportare); per questo Faulkner, quando comprese il significato della "endurance", introdusse la passione nel romanzo, che prima non vi appariva», *Quaderni e diari. 1950–1973*, cit., Quaderno XVII [23].

¹⁶ Lettera di Arendt a William O' Grady (16 de luglio de 1975) «Non fidarti del narratore, fidati di quel che si narra», citato da Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

piuttosto che processi impersonali e che non fa mai derivare il significato del particolare dal generale»¹⁷. Ci troviamo dunque distanti dalla teleologia propria delle filosofie della storia e delle spiegazioni causalistiche derivate dalla volontà di convertire la storiografia in una scienza. Inoltre, a differenza dei filosofi moderni della storia, Arendt considera che la concezione continuista della storia sia indifendibile: non esiste un unico racconto che stabilisca il significato delle azioni e degli accadimenti. Non c'è un unico spettatore né un solo attore: la storia «è una storia [story] che ha molti inizi ma nessuna fine»¹⁸ e bisogna dare conto di ciò che sfugge alla razionalità chiusa che non contempla le fratture e l'inaspettato.

Così, Arendt osserva che, sebbene la narrazione «non risolve alcun problema e non allevia alcuna sofferenza; non padroneggia nulla una volta per tutte», essa aggiunge tuttavia qualcosa al repertorio del mondo che ci sopravvivrà. La perpetuazione della memoria nel racconto è il rimedio alla fragilità, poiché la narrazione imita l'imprevisibilità della condizione umana e riproduce *poeticamente* la contingenza¹⁹, senza cancellarla.

L'articolo su Lessing, che fu scritto a partire dal discorso pronunciato, e il libro in cui poi Arendt lo incluse, *Men in Dark Times*, ci permette di seguire alcuni dei suoi «treni di pensiero» o fili di pensiero»²⁰. Tra tali fili, in queste pagine vorrei seguire quello che concerne l'importanza della letteratura, e in particolar modo della poesia, una volta che abbiamo constatato i limiti delle scienze sociali nel farsi carico dell'accaduto e degli eventi del presente, a causa della loro impersonale ed accreditata «voce da nessuna parte»²¹; in secondo luogo, vorrei mettere in risalto il filo che concerne il ricordare come una forma di salvezza dalla rovina del tempo,

¹⁷ Simona Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, FrancoAngeli 1996, p. 236.

¹⁸ Hannah Arendt, *Comprensione e politica*, in Hannah Arendt, *Archivio 2. 1950-1954*, Feltrinelli, Milano 2003 p. 94.

¹⁹ Olivia Guaraldo, *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, Roma, Meltemi 2003, p. 119.

²⁰ Per una comparazione tra l'articolo e il discorso pronunciato, si veda Ingeborg Nordmann, *Auf die Freiheit kommt es an*, in Hannah Arendt, *Rede am 28 September 1959 bei der Entgegennahme des Lessing-Preises der Freien und Hansenstadt Hamburg*, Europäische Verlaganstalt, Amburgo 1999.

²¹ Lisa Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1994, cap. 4.

soprattutto quando si è perduta la fede nella tradizione e nel carattere indistruttibile del mondo.

Arendt nota che «anche se abbiamo perso i parametri con cui misurare [...], un essere la cui essenza è l'inizio può avere abbastanza originalità dentro di sé per comprendere senza categorie preconcepite e giudicare»²², per pensare in modo diverso, «senza balaustre», senza ringhiera. L'accaduto che non cessa di sopravvenire, di intessersi nelle reti del presente, attende un'eco, chiede di essere trasmesso, confidato²³. Come scrisse nel 1963, resterà sempre qualcuno che possa raccontare la storia, ma: come trasmettere l'interruzione, come riannodare i fili²⁴? La letteratura fornisce uno strumento particolarmente potente per riflettere sulla relazione tra presenza ed assenza, tra il «prima» e l'«ora», per la riflessione sul tempo²⁵.

Hannah Arendt è in modo preminente una teorica dei cominciamenti, tutti i suoi libri possono essere considerati come storie, racconti dell'inatteso (tanto se si occupano degli orrori del totalitarismo o dell'alba nuova della rivoluzione), e le considerazioni sulla capacità umana di iniziare qualcosa di nuovo impregnano interamente il suo pensiero.²⁶ Le sue riflessioni sulla storia, il passato, la memoria e il racconto portano il segno di un netto riconoscimento della fragilità e della contingenza delle questioni umane, come pure della decisione di non piegarsi all'idea secondo cui per dar conto degli accadimenti umani sarebbe necessario ovviare a ciò che è concreto e

²² Hannah Arendt, *Comprensione e politica*, cit., p. 96.

²³ Françoise Proust, *Le récitant*, en *Ontologie et politique*, Tierce, Parigi 1989, p. 102.

²⁴ Arendt non si sofferma sulla questione, che invece si posero poeti come Paul Celan nella sua allocuzione di Bremen, di come sia possibile tornare ad aver fiducia nella lingua quando questa è stata costretta a passare attraverso le molteplici nebbie di un discorso omicida senza disporre di parole per dire quel che era successo («Allocuzione. In occasione del conferimento del Premio letterario della libera città di Brema» in Paul Celan, *La verità della poesia. Il meridiano e gli altri scritti in prosa*, Einaudi, Torino 1993; o filosofe come Sarah Kofman, che scrive: «Non c'è racconto, non è più possibile narrare come se gli avvenimenti che hanno rotto la continuità storica non avessero anche determinato la fine di quel tipo di letteratura narrativa basata sulla chiarezza, la continuità, la seduzione e il senso» (*Parole soffocate*, Marietti, Genova 2010). Tuttavia Arendt dedica un lungo articolo a Nathalie Sarraute, un'autrice la cui opera è lontana dalle convenzioni tradizionali del romanzo (*I frutti d'oro di Nathalie Sarraute*, Susannah Young-Ah Gottlieb, *Introduction*, in Hannah Arendt, *Reflections on Literature and Culture*, Stanford University Press, Stanford (CA) 2007).

²⁵ Susannah Young-Ah Gottlieb, *Introduction*, in Hannah Arendt, *Reflections on Literature and Culture*, cit., p. XIII

²⁶ Margaret Canovan, *Introduction*, in Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago, Chicago 1998, p. VII.

particolare ed eliminare, nello stesso gesto, la dimensione della pluralità e l'imprevedibilità propria dell'azione. Scriveva nel suo *Diario filosofico*: «Appena cerchiamo di sfuggire all'arbitrarietà e alla contingenza del concreto, cadiamo nell'arbitrarietà e nella contingenza dell'astratto, che si manifestano nel fatto che il concreto è disposto a lasciarsi dominare da qualunque necessità del pensiero»²⁷. Questo ci permette di comprendere alcune ragioni della sua distanza dalle scienze sociali, dal momento che considera che ogni «scienza si basa di necessità su alcuni assunti impliciti, elementari e assiomatici che si affermano o vengono demoliti solo quando si imbattono in fenomeni del tutto inattesi, che non sono più comprensibili all'interno del quadro categoriale in vigore»²⁸. Perciò, le scienze sociali sarebbero intrinsecamente incapaci di comprendere i fenomeni senza precedenti, poiché fanno appello a tipi ideali o nutrono la tendenza a tracciare analogie rendendo impercettibile l'impatto dell'esperienza o la specificità dell'accadimento²⁹.

A questo proposito è utile ricordare la sua risposta a Eric Voegelin quando questi criticava *Le origini del totalitarismo* perché non forniva un'analisi scientifica e oggettiva dell'accaduto, e raccomandava all'autrice di approssimarsi al fenomeno *sine ira et studio*³⁰. Ma Arendt considera che descrivere i campi di sterminio con obiettività equivale a condonarli, e che il condono non viene meno per il solo fatto che, di seguito, accanto alla descrizione oggettiva, si aggiunge una condanna. Scrivere senza collera suppone, per lei, eliminare dal fenomeno una parte della sua natura, una delle sue inerenti qualità. Di fronte al totalitarismo, l'indignazione o l'emozione non oscurano nulla, sono piuttosto parte integrante della cosa. Pertanto, l'assenza di emozione non si colloca all'origine della comprensione, poiché l'opposto dell'«emozionale» non è in assoluto il «razionale» —quale che sia il senso che attribuiamo a questo termine—, bensì, in ogni caso,

²⁷ Hannah Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, cit., Quaderno XXI, [75], gennaio de 1956, p. 537.

²⁸ Id., *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, *Archivio 2. 1950-1954*, cit., p. 7.

²⁹ Per alcuni studi recenti sul trattamento arendtiano delle scienze sociali si vedano: Steven Aschheim, *Against Social Science: Jewish Intellectuals, the Critique of Liberal-Bourgeois Modernity, and the (Ambiguous) Legacy of Radical Weimar Theory*, in Id., *In Times of Crisis. Essays on European Culture, Germans, and Jews*, Wisconsin University Press, Wisconsin 2001; Peter Baher, *Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences*, Stanford University Press, Stanford (CA) 2010.

³⁰ Hannah Arendt, «Una replica a Eric Voegelin», *Archivio 2. 1950-1954*, cit., p. 175.

l'«insensibilità», che è frequentemente un fenomeno patologico, o il «sentimentalismo», che è una perversione del sentimento. Arendt dichiara: «Se scrivo nello stesso modo 'obiettivo' sull'epoca elisabettiana e sul XX secolo, può benissimo darsi che il mio modo di affrontare i due periodi risulti inadeguato, perché, così facendo, rinuncio alla facoltà umana di sintonizzarmi su entrambi»³¹. In questo senso, segnala che bisogna descrivere il fenomeno totalitario (al pari degli eventi rivoluzionari) «così come esso si presenta, non sulla luna, ma nel bel mezzo della società umana»³², e che questo implica descrivere l'accaduto lasciando che intervengano l'indignazione o l'entusiasmo, trattare il fenomeno nel suo contesto umano, in modo tale che l'esperienza personale risulti necessariamente implicata nella ricerca. Tuttavia, Arendt non apprezza le passioni per la forza con cui ci investono, bensì per la «quantità di realtà che la passione trasmette»³³.

Arendt aveva già insistito su questa idea, e aveva sostenuto che la volontà di obiettività delle scienze sociali elimina ogni possibilità di comprendere i fenomeni umani e sopprime ogni responsabilità. Così scriveva nel suo *Diario filosofico*: «È necessario comprendere che l'indignazione morale, per esempio, è un ingrediente essenziale della povertà, se vogliamo intendere la povertà come fenomeno umano»³⁴. Comprendere non significa perdonare o condonare, bensì pensare ed esprimere ciò che facciamo, cioè, parlarne, nominare cose e persone, indicare le proprie responsabilità e quelle altrui, prendere posizione rispetto a quel che accade.

Come ha osservato Lisa Disch, Arendt rimpiazza la lingua *letterale* delle scienze sociali con la *riecheggiate* «voce della poesia»³⁵. E, possibilmente, non solo perché lo sguardo delle scienze sociali disprezza il particolare, ma perché è priva del «gusto del mondo», della responsabilità politica³⁶. Di fatto lo sguardo di Arendt è sempre politico e dominato dalla

³¹ Ivi, p. 176.

³² Ibidem.

³³ Id., *L'umanità in tempi bui. Riflessione su Lessing*, cit., p. 213.

³⁴ Id., *Quaderni e diari. 1950–1973*, cit., Cuaderno IV, [8], maggio 1951.

³⁵ Lisa Disch, cit.

³⁶ È necessario puntualizzare che «Arendt non si è distinta per essere stata una pensatrice dell'arte», sebbene nella sua opera si possano individuare due angoli dai quali lei osserva l'arte: 1) il capitolo *La permanenza del mondo e l'opera d'arte* di *Vita Activa. La condizione umana* y 2) quello che ha a che vedere con la rilettura della *Critica del giudizio* di Kant, si veda Fina Birulés, & Lorena Fuster, «En la brecha del tiempo» in Hannah Arendt, *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*, Trotta, Madrid 2014, pp. 18 e ss.

parzialità sempre vigilante lessinghiana: i suoi riferimenti ai testi letterari (di Rilke, Kafka, Blixen, Brecht, Faulkner, Conrad, Auden, Char, tra gli altri), spesso frammentari, non vengono quasi mai presentati come prove: creano piuttosto stratificazioni, polifonia, pluralità, resistono contro l'inaridimento delle sorgenti della tradizione, senza tentare di armonizzare le voci dissonanti³⁷. I poeti e gli scrittori da lei citati non le interessano per il virtuosismo del loro dire, ma per la sapienza dei loro racconti folgoranti, sequenze narrative brevi che condensano o metaforizzano la testimonianza personale di un'esperienza storica³⁸.

La narrazione è, in sostanza, un artificio linguistico che ricostruisce quanto è accaduto nella storia attraverso una trama che privilegia gli agenti umani sui processi impersonali e che non deduce il significato del particolare dal generale³⁹; imita l'imprevedibilità della condizione umana e ne riproduce *poeticamente* la contingenza, senza cancellarla, a differenza delle narrazioni totalizzanti che negano il suo carattere evenemenziale⁴⁰.

Non sorprende, allora, che Arendt, presentando il corso «Esperienze politiche nel secolo XX» che impartì all'Università di Cornell nel 1965, abbia parlato di «esercizi di immaginazione», avvertendo gli studenti del fatto che avrebbero letto «una montagna di letteratura di finzione, con l'obiettivo di ottenere un'esperienza non brutta, ma priva di allusioni teoriche»⁴¹. Allo

³⁷ Marie Luise Knott, *Hannah Arendt. Un ritratto controcorrente*, Cortina, Milano 2012, p. 94. Lisa Disch (cit.) scrive che l'interesse dei saggi arendtiani di critica alle scienze sociali «risiede non tanto nel presentare un "caso" contro il positivismo quanto piuttosto nel presentare un "caso" a favore dello *storytelling*. Arendt è eccezionale perché effettivamente racconta storie su Dreyfus e Disraeli, utilizza passaggi di Proust e allude a Lawrence d'Arabia a sostegno delle affermazioni teoriche che avanza nelle *Origini del totalitarismo*».

³⁸ Julia Kristeva, *El genio femeninile. Hannah Arendt. La vita, le parole*, Donzelli, Roma 2005.

³⁹ Simona Forti, *Vita della mente, tempo della polis*, Franco Angeli, Milano 1996, pp. 276-277.

⁴⁰ Olivia Guaraldo, *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, Meltemi, Roma 2003, p. 119. Seguendo Jacques Taminiaux, si potrebbe caratterizzare l'evento come ciò che, tanto per gli individui come per le collettività, emerge a titolo singolare e impreveduto, appare nel tempo come notorio e come tale merita di essere ricordato, così che suppone la riorganizzazione dell'esperienza (Jacques Taminiaux *Acontecimiento, mundo y juicio según Hannah Arendt*, in Claudia Hilb (comp.), *El resplendor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Nueva Sociedad, Caracas, 1994, p. 133).

⁴¹ Questo corso ebbe un antecedente nel 1955, con il titolo *Contemporary Issues*, nell'Università di Berkeley e una prosecuzione nel 1968 alla New School for Social Research. Su tali corsi si veda: Celso Lafer, *Experiencia, acción y narrativa. Reflexiones sobre un curso de Hannah Arendt*, "Revista de Occidente", n. 305, 2006, pp. 87-89 e

stesso modo, nella sua opera i testi letterari non vengono trattati come documenti, ma come mediatori per l'immaginazione. Il vero artista non ci procura una finzione di pura fantasia; piuttosto crea sotto la guida dall'immaginazione—questa capacità di dislocarsi mentalmente e di penetrare nella densità del reale—confidando nel fatto «che alla fine l'immaginazione coglierà quantomeno un lampo della luce sempre inquietante della verità»⁴².

Come è noto, Arendt non cessa di ripetere che il pensiero sorge sempre dall'esperienza, ma intende che nessuna esperienza può acquisire un senso se non è soggetta all'azione dell'immaginazione. «Senza rivivere la vita nell'immaginazione non si può mai vivere pienamente», scrive nel saggio dedicato a Karen Blixen⁴³. La facoltà dell'immaginazione trasforma l'oggetto visibile nell'immagine invisibile, e ci consente la rap-presentazione — il rendere presente quel che è assente per i sensi⁴⁴. Soltanto grazie all'immaginazione possiamo distanziarci dalle nostre condizioni particolari e soggettive, quelle che ci sono date, perché essa ci permette di «vedere le cose nella giusta prospettiva, e ci dà la forza sufficiente per porre ciò che è troppo vicino a una distanza tale da poterlo vedere e comprendere senza distorsioni e pregiudizi; ci dà la generosità per colmare gli abissi che ci separano da ciò che è troppo lontano da noi come se ci fosse familiare [...] l'esperienza diretta stabilisce un contatto troppo stretto e la mera conoscenza innalza delle barriere artificiali»⁴⁵. L'immaginazione ci rende «viaggiatori», ci consente di muoverci liberamente nel mondo, di giudicare.

Quando, in diversi momenti nel corso della sua opera, Arendt volge lo sguardo alla *Critica del giudizio* di Kant, in cerca di un pensare politico che, sebbene supponga la prospettiva dello spettatore ritirato e distante dalla partecipazione alla vita ordinaria, presti attenzione al particolare e sia cosciente del fatto che scomparirà se non comunica e se non si sottomette al giudizio degli altri, lo trova nel *giudizio riflessivo*, il quale ci permette di

Wolfgang Heuer, *La imaginación es el prerrequisito del comprender*, "Cadernos de Ética e Filosofia Política", 7, Departamen o de Filosofia de la Universidad de São Paulo, 2005.

⁴² Hannah Arendt, *Comprensione e politica*, cit., p. 97.

⁴³ Hannah Arendt, *Isak Dinesen 1885-1963*, in *Men in Dark Times*, cit. (trad. it. "Aut-Aut", nn. 239-40 1990, p. 169).

⁴⁴ Sull'immaginazione nel pensiero di Arendt, si veda Lorena Fuster, *Arendt i la imaginació*, "Taula, quaderns de pensament" n. 43, 2011, pp. 59 e ss., e *La imaginación: un actor secundario bastante desatendido*, in Ángel Prior & Ángel Rivero (eds.), *Filosofía, Historia y Política en Ágnes Heller y Hannah Arendt*, Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, Murcia 2015.

⁴⁵ Hannah Arendt, *Comprensione e politica*, cit., p. 98.

giudicare al cospetto di eventi inattesi, inediti, e in condizioni tali per cui non esistono criteri o regole stabiliti. Quando giudichiamo, ricorriamo all'immaginazione per metterci al posto dell'altra persona, pensiamo con la mentalità allargata (*enlarged mind*). Chi pensa con una mentalità allargata, diceva lo stesso Kant (KU, § 41), deve tirarsi al di fuori e al di sopra delle condizioni soggettive private del giudizio e riflettere sul proprio giudizio da un punto di vista generale (che non può determinare altrimenti che mettendosi al posto degli altri) (KU, § 40). Per usare i termini di Arendt, egli ha educato la propria «immaginazione a recarsi in visita»; ma questo non suppone una sorta di empatia attraverso cui potremmo trasferirci nella testa di tutti gli altri, quanto piuttosto l'impegno a *pensare da sé*. Si tratta di «essere e di pensare nella mia identità dove io non sono realmente»⁴⁶.

Questo pensare ampio, in principio, non ha limiti: «quante più posizioni altrui ho presente nella mia mente mentre sto ponderando una data questione [...], tanto più forte sarà la mia capacità di pensiero rappresentativo e tanto più valide saranno le mie conclusioni finali, la mia opinione»⁴⁷. Cosicché il giudicare ci informa non solo su che aspetto abbia il mondo, ma anche su chi appartiene a esso. A questo proposito, l'accento cade sulla comunicabilità come condizione del giudizio di gusto; chi giudica si trova complicato con gli altri, e ne tiene in considerazione i giudizi. Tale modo di pensare ci offre una certa imparzialità, una «parzialità sempre vigilante», ma non ci dice «come agire», sebbene, dopo la perdita della tradizione, ci aiuti ad ancorarci al mondo. Si direbbe allora che l'umanità non esista in astratto, ma si trovi nei giudizi, attraverso i quali corteggiamo l'assenso degli altri, pur senza aspirare all'unanimità. Orbene, come sottolinea Collin: «Non si tratta di rinnovare una comunicabilità costituita, ma di inaugurare una comunicazione senza garanzia. Non si tratta di confermare il ritmo di un senso comune latente, ma di fare appello a un senso comune che è sempre rinviato». Condividere il giudizio significa comunicazione: fare appello al consenso degli altri, persuaderli; significa essere insieme in un mondo comune. Quando giudichiamo e comunichiamo *scegliamo compagnie* ed esprimiamo preferenze; formiamo un circolo di amici tra i nostri contemporanei e anche tra i nostri predecessori⁴⁸.

⁴⁶ Id., *Verità e politica, seguito da: La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 48.

⁴⁷ Ivi, pp. 48-49.

⁴⁸ Arendt scrive: «Interpretare e citare, solo per avere testimoni, e anche per guadagnarsi amici» (*Quaderni e diari. 1950-1973*, cit., Novembre 1969, Quaderno XXVII, [7]).

Invece che stringere alleanza con gli intellettuali, «i loro», che in ogni momento si mostrano certi di aver compreso i problemi e le soluzioni, Arendt sembra puntare su quegli scrittori e artisti che assumono il proprio tempo e la fragilità della condizione mondana senza crearsi un guscio. Come fa notare Bérénice Levet riferendosi ad Arendt, il fatto stesso di preferire la compagnia di narratori e poeti «è “una questione di gusto”; di gusto nel senso forte, nobile e kantiano del termine e, quindi, di giudizio»⁴⁹.

⁴⁹ Bérénice Levet, *Le musée imaginaire d'Hannah Arendt*, Stock, Parigi 2011, p.18.