

RES PVBLICA LITTERARVM

Documentos de trabajo del grupo de investigación "Nomos"



Lucio Anneo
SÉNECA

Instituto de Estudios Clásicos
sobre la Sociedad y la Política

2016-1

Consejo de Redacción:

Director:

Francisco Lisi Bereterbide (UC3M)

Secretarias de redacción:

Federica Pezzoli (UC3M)

Cristina Basili (UC3M)

Comité de redacción:

Lucio Bertelli (Università di Torino)

David Hernández de la Fuente (UNED)

Jorge Cano Cuenca (UC3M)

María José Vega (UAB)

Fátima Vieira (Universidade do Porto)

Ana María Rodríguez González (UC3M)

Franco Ferrari (Università de Salerno)

Jean-François Pradeau (Université de Lyon)

Edita:

Instituto de Estudios Clásicos "Lucio Anneo Séneca"

Edificio 17 "Ortega y Gasset" - Despacho 17.02.43

C/ Madrid, 133 - 28903 - Getafe (Madrid) - España

Correo-e: seneca@hum.uc3m.es

D.L. M-24672-2005

ISSN: 1699-7840

Autor: Instituto "Lucio Anneo Séneca"

Editor: Francisco Lisi Bereterbide

Hannah Arendt e la Grecia classica: uno stato della questione

CRISTINA BASILI
Universidad Carlos III de Madrid

Introduzione

Le interpretazioni del pensiero di Hannah Arendt possono essere analizzate secondo una cronologia che coincide con la ricezione dei suoi scritti. La fortuna della riflessione arendtiana, come ricostruisce Forti (1994: 11-30), si deve alla pubblicazione, nel 1951, dell'opera *The Origins of Totalitarianism*. L'attenzione nei confronti di questo testo –che per anni ha monopolizzato la critica– ha fatto sì che la discussione si centrasse essenzialmente attorno al metodo di ricostruzione dei fatti proposto dalla pensatrice: ciò che della sua opera veniva valutato, per lo più negativamente, era l'interrelazione tra riflessione teorica e analisi storica. L'accusa rivolta al modo di procedere dell'autrice può riassumersi nel modo seguente: all'analisi obiettiva degli eventi e della loro concatenazione, Arendt preferirebbe un gioco di libere associazioni metafisiche che, sovrapponendosi alla narrazione storica, la orienterebbe in funzione di un sistema concettuale già predeterminato¹. Se, da una parte, questo ha impedito che per un certo tempo si potesse aprire una discussione intorno ai contenuti specifici del pensiero arendtiano, dall'altra, il vincolo tra storia e teoria è stato fin da subito indicato come un aspetto distintivo della riflessione dell'autrice. Successivamente, alcuni interpreti hanno concentrato l'attenzione in maniera positiva su questo rapporto², permettendo di valutare adeguatamente, soprattutto dal punto di vista teorico, la rilettura arendtiana della tradizione occidentale³. Nel momento in cui la critica riesce a liberarsi dallo schema basato sull'attendibilità o meno di Arendt come "storica", infatti, l'interpretazione della tradizione assume un ruolo di primo piano all'interno del dibattito sulla collocazione filosofica e politica dei suoi scritti. La discussione sulla rilevanza teorica dei contenuti della produzione arendtiana si avvia, però, solo alla fine degli anni '60, dapprima nell'ambito della cultura nordamericana, poi nel

¹ Per le critiche risalenti agli anni '50, si veda: Aron (1954).

² Sul rapporto tra storia e teoria in Arendt, Bazzicalupo (1996), Cedronio (1994), Duffé (1983).

³ Sull'analisi arendtiana della tradizione occidentale, Esposito (1985) e Shklar (1977).

contesto della filosofia politica tedesca e, infine, nelle accademie francesi e italiane. Cifra comune delle interpretazioni che si succedono è la segnalazione di un limite intrinseco nei confronti della comprensione della differenza specifica del Moderno rispetto all'Antico, a vantaggio di quest'ultimo e, in particolare, della filosofia aristotelica. Interrogare la riflessione arendtiana a partire del suo rapporto con la filosofia e la storia antica implica perciò il tentativo di dare una risposta agli interrogativi sulla sua definizione.

I. La riflessione sulla *polis*

La critica ha proposto, di volta in volta, approcci differenti al pensiero arendtiano che possono essere riassunti, in forma di anticipazione, nei termini seguenti: si è parlato di una riflessione utopica, liberale, libertaria, interna alla tradizione ebraica o antecedente della riabilitazione della filosofia pratica⁴. Le varie interpretazioni permettono di rintracciare la problematicità e l'originalità della prospettiva di Arendt nel vincolo che, nel suo pensiero, la politica stabilisce con la storia da una parte e con la filosofia dall'altra, mentre l'idea di tradizione pone la questione di una dialettica tra pensiero antico e moderno, vincolata alle esigenze interpretative del presente. Preliminarmente è necessario chiarire l'idea –centrale per comprendere l'incedere della pensatrice– che, nonostante la sua formazione sia essenzialmente filosofica e appartenente, in particolare, all'alveo della filosofia tedesca (fondamentale per la comprensione del suo rapporto con la Grecia e per la sua lettura di Platone l'insegnamento del maestro Heidegger⁵), Arendt arriva alla politica per via della propria esperienza di vita, mossa quindi da concrete sollecitazioni storiche. Questo dato è essenziale per contestualizzare alcune sue elaborazioni teoriche che, se non possono essere prese in considerazione prescindendo dal rapporto con i presupposti filosofici del suo pensiero, non di meno non possono esservi

⁴ In questi termini ricostruisce il dibattito sullo statuto del pensiero arendtiano Galli (1987: 15). L'autore si sofferma sul rapporto che Arendt intrattiene con le categorie politiche della Modernità. In questo senso va letta anche l'analisi che lo stesso autore propone dell'interpretazione del pensiero di Hobbes da parte di Arendt in Galli (1988). L'originalità della pensatrice è riconosciuta nella sua capacità di produrre, contro il moderno, un paradigma della *pluralità*. Rispetto al rapporto di Arendt con l'ebraismo, Bernstein (1996). Nel suo importante studio l'autore ricostruisce l'itinerario della pensatrice a partire dal suo dialogo con la questione ebraica. Canovan (1987) e (2000) ritrova nel pensiero della filosofa un'intenzione di fondo aristocratica ed elitaria anche se non immediatamente percepibile per via dei presupposti egualitari. Per una lettura libertaria del pensiero arendtiano: Flores d'Arcais (1985) e (1996). L'interpretazione utopica è presente in Portinaro (1981). Sul pensiero di Arendt come antecedente della riabilitazione della filosofia pratica, Volpi (1986). O'Sullivan (1976) riconosce nell'elaborazione dell'autrice un'assonanza con le teorie più radicali della democrazia diretta.

⁵ Sul rapporto tra Arendt e Heidegger si vedano: Canovan (1990); Taminaux (1985); Cassin (1989); Heller (1986).

interamente ricondotte. L'affermazione va intesa nel senso che, per valorizzare appieno la natura delle intuizioni arendtiane, specie per quanto riguarda il rapporto con il mondo antico, è necessario cogliere l'elemento dinamico –di dialogo con il passato– di un pensiero che compie lo sforzo di elaborare un orizzonte politico esteriore a una tradizione che, se compresa come *continuum*, renderebbe inevitabile l'esito totalitario. La storia è, secondo Arendt, fatta di *rotture* che devono essere rintracciate –ricostruite– per sottoporre al presente alternative che si possano collocare nell'ordine della realtà. La relazione con la Grecia, in particolare, è centrale a questo scopo e ad essa possono essere ricondotte alcune delle opzioni interpretative che hanno determinato la lettura delle opere dell'autrice.

La riflessione sulla *polis* può essere compresa, infatti, come la chiave teorica che consente di accedere all'interpretazione arendtiana del mondo greco e, in particolare, come quell'elemento che consente di dare ragione della preferenza accordata al pensiero aristotelico a discapito del pensiero platonico. A partire dal senso specifico che assume l'esperienza della *polis* nell'elaborazione dell'autrice, si stabiliscono una serie di rimandi tra quella che è la critica a Platone –il quale è riconosciuto come capostipite di una tradizione che si identifica, anche se solo in parte, con la tradizione occidentale– e il discorso attorno al potere e all'azione politica. Arendt è critica di Platone perché nel suo pensiero legge il prototipo della filosofia astratta e strumentale: il potere dei filosofi sulla città si costituisce, a suo modo di vedere, a partire dall'espropriazione del potere *della* città. Nel dissidio tra l'elaborazione di una forma tecnica di dominio, riscontrabile nel ritrovamento platonico dell'autorità, e l'esperienza orizzontale e democratica della vita in comune della *polis*, si fa strada, per Arendt, la possibilità di pensare il potere nella sua forma autentica, legata alla spontaneità dell'azione politica e alla sua contingenza⁶. La *polis* allora, ovvero l'immagine che la pensatrice elabora dell'Atene classica, è interpretabile come il punto di fuga nell'architettura del suo pensiero che permette di individuare, sul piano della storia, le precondizioni per lo sviluppo della riflessione politica. Questa nozione assume pertanto il ruolo di una metafora chiamata in causa per rappresentare un ordine di questioni immediatamente significative per lo sviluppo della teoria; è la stessa Arendt a chiarire il senso da dare al suo riferimento:

The *polis*, properly speaking, is not the city-state in its physical location; it is the organization of the people as it arises out of acting and speaking together, and its true space lies between people living together for this purpose, no matter where they happen to be⁷.

⁶ Su questi temi, Arendt (1958: 192-198); (1961: 91-142).

⁷ Arendt (1958: 198).

L'operazione che la pensatrice compie è, dunque, quella di rendere la storia metafora per la politica: in questo gioco di rimandi è possibile scorgere l'originalità della sua proposta e, al contempo, il suo limite; ed è questo orizzonte di senso che è bene tenere a mente quando ci si avvicina alle interpretazioni del suo pensiero.

A spostare per primo l'attenzione sulla questione della centralità della *polis* è lo studio che Habermas (1981) dedica alla nozione arendtiana di potere. Al di là delle critiche di cui pure è suscettibile l'interpretazione habermasiana, essa ha il merito di stabilire una relazione diretta tra la nozione di potere e la rilettura dell'esperienza della *polis* classica. Habermas discute la nozione di potere che Arendt sviluppa a partire, principalmente, da due opere: *On violence* (1970) e *On Revolution* (1963). Secondo il filosofo, quella di Arendt è una concezione del potere normativa e comunicativa, la cui debolezza è determinata dal fatto che la pensatrice rimane legata alla costellazione storica e concettuale della filosofia greca classica. In primo luogo, la tesi di un potere che sorge nel momento in cui gli uomini agiscono di concerto sarebbe una costruzione filosofica che non tiene conto dell'evoluzione storica delle società politiche reali e risentirebbe del fatto che Arendt ipostatizza l'immagine della *polis* nell'essenza stessa della politica. Da questa assunzione la pensatrice deriverebbe le dicotomie che le sono proprie –pubblico e privato, Stato ed economia, libertà e benessere, attività politica e produzione–, non tenendo in conto l'impossibilità di ridurre a esse lo sviluppo dello Stato moderno e della società borghese. In secondo luogo, la riconduzione del potere politico esclusivamente alla prassi –ovvero alla capacità degli individui di parlare e agire insieme– risentirebbe dell'influenza di una teoria aristotelica dell'azione assorta a unica categoria politica. Il prezzo che Arendt pagherebbe per quest'operazione sarebbe quello di proiettare fuori dalla politica elementi strategici come ad esempio la forza, di rimuovere la politica dalle sue relazioni con l'ambiente economico e sociale in cui è inserita attraverso il sistema amministrativo e di restare nell'impossibilità di comprendere fenomeni di violenza strutturale⁸.

A partire dalla prospettiva habermasiana, si possono scorgere alcune delle critiche costanti rivolte al pensiero di Arendt: da una parte, l'incapacità di comprendere in maniera filosoficamente feconda la specificità politica del Moderno e, dall'altra, l'idealizzazione del modello della *polis* greca. Un esempio ne è il pur pregevole studio di Portinaro (1981). Esso ha un duplice merito. Da una parte, ricostruisce l'elaborazione arendtiana della *polis* a partire dal rapporto con la tradizione ebraica, marcando così i confini di un itinerario filosofico strutturato; dall'altra, pone in rilievo l'operazione intellettuale che

⁸ Per una confutazione dell'argomentazione di Habermas a favore del tentativo arendtiano di rinnovamento della nozione aristotelica di prassi, si veda: Luban (1979). Sulla critica habermasiana alla nozione di potere di Arendt, Di Giacomo (2011).

stabilisce una tradizione di pensiero che va da Platone a Marx, e che ha il suo centro nevralgico nella dicotomia tra teoria e prassi, in cui a Marx toccherebbe il compito di rovesciare il dualismo platonico senza essere capace di liberarsi dell'impostazione totalitaria. Tuttavia, anche Portinaro finisce per rilevare nel pensiero di Arendt una visione limitata dei fenomeni politici e sociali derivata dall'impostazione, di matrice ellenica, secondo cui l'essenza dell'uomo riposerebbe sostanzialmente nella sua capacità di agire discorsivamente con i propri simili e di sviluppare in tal modo un sistema di azioni dotate di senso. Arendt convergerebbe, dunque, con Marx nell'idealizzazione del modello greco, ovvero, nella creazione di un'utopia che, non di meno, si volge al passato, anziché al futuro, nella realizzazione di quel regno della libertà che sarebbe il fine ultimo della politica. Mediata dall'esistenzialismo di Heidegger e Jaspers, l'utopia arendtiana della *polis* condurrebbe a una concezione del potere quale agire comunicativo che classifica il pensiero dell'autrice come una filosofia idealistica della politica, il cui punto debole sarebbe, appunto, quello di precludersi l'uso degli strumenti di un realismo politico inteso come cifra distintiva del Moderno. La teoria arendtiana si collocherebbe, dunque, consapevolmente fuori dalle acquisizioni che caratterizzano la scienza politica, ovvero, da una considerazione dei rapporti tra società e Stato, mediata dalla forza. A questa lettura utopica del pensiero arendtiano reagisce l'interpretazione di Bernstein (2013). Riconoscendo le radici delle riflessioni di Arendt su violenza e potere nel rapporto che la pensatrice instaura con la questione ebraica, Bernstein ricostruisce un percorso intellettuale che costeggia una serie di questioni politiche contingenti nel tentativo di elaborare una critica della violenza. L'analisi ha il merito di prendere in considerazione uno sviluppo unitario dell'elaborazione dell'autrice a partire dai primi scritti; ciò consente all'autore di accedere alla *ratio* delle posizioni successive della pensatrice. Così facendo, la concezione arendtiana del potere –che l'autore individua come intrinsecamente vincolata all'altra nozione chiave del pensiero politico della filosofa, quella di libertà– si prospetta come un'elaborazione teorica volta a fornire, nel momento in cui il potere viene separato dalla strumentalità della violenza, una prospettiva critica sulla vita politica attuale. Il centro della concezione arendtiana del potere è spostato da Bernstein sulla capacità della pensatrice di prendere in considerazione una radicale contingenza che, interrompendo la necessità della storia, coglie la possibilità della libertà politica di realizzarsi concretamente. Da questo punto di vista, Arendt non può essere considerata una pensatrice utopica perché, nella sua elaborazione, non si esclude il vincolo che il potere intrattiene con l'esercizio della forza, ma si mira piuttosto a sottolineare il fatto che, quando potere e violenza si confondono, si produce una distorsione della vita politica che inibisce la possibilità di riconoscere quei momenti in cui esso si presenta sotto la forma pura della libertà dell'agire comunicativo. Seguendo questa stessa prospettiva, Bernstein critica anche l'idea che l'intera teoria politica arendtiana si fondi su una visione

idealizzata della *polis* greca, essenzialmente sulla base di due argomenti: il primo, è la valutazione del fatto che anche la tradizione romana riveste la sua importanza, nella visione della pensatrice, nel determinare quelli che saranno i paradigmi della tradizione occidentale; in secondo luogo, alla luce di quanto detto, il riferimento alla Grecia e a Roma non va letto come il fondamento del pensiero arendtiano, ma come un mezzo filosofico per elucidare ciò che va considerato come il cuore della vita politica: la pluralità, l'azione, il potere e la libertà pubblica.

II. Tra Antico e Moderno

È interessante osservare come l'interpretazione che Arendt offre del mondo antico possa essere compresa in maniera efficace invertendo la prospettiva critica e collocandosi a partire dal rapporto che la pensatrice instaura con il Moderno. Come osserva Esposito (1987), l'interesse che la filosofia politica italiana mostra, sul finire degli anni '80, per il pensiero di Arendt è legato a una precisa congiuntura teorica, ovvero a una fase di rinnovamento della disciplina al centro della quale si colloca il dibattito sul rapporto tra filosofia e politica. Questa prospettiva metapolitica, presente anche nella coeva discussione sorta in Francia e rivitalizzata in Germania, sottolinea il taglio critico-analitico e non progettuale della modalità di pensiero arendtiano, mentre fa proprio il tema della modernità e della tradizione come ambito di riferimento esplicito dell'analitica della pensatrice. Ciò permette di situare Arendt all'interno dei critici (Strauss e Voegelin) e degli interpreti (Weber e Schmitt) della modernità, con i quali condivide la definizione del carattere di eccezionalità del Moderno, mentre se ne distanzia per quanto riguarda l'interpretazione di tale eccezionalità. L'originalità del punto di vista arendtiano è costituito, per Esposito, dal fatto che il contrasto tra modernità e tradizione non assume mai il carattere di un'opposizione costitutiva. Arendt metterebbe, dunque, in mostra la doppia utopicità del Moderno: proprio nello strappo dal passato la modernità rivela la propria anima tradizionale, creando una nuova tradizione, quella dello sradicamento. Esposito (1985) fa del rapporto tra politica e tradizione, in relazione al Moderno, la chiave della sua lettura di Arendt: la collocazione dell'autrice all'interno del paesaggio filosofico contemporaneo è determinata dal riconoscimento di un nesso, sul rapporto tra Origine e Modernità, con quegli autori, quali Leo Strauss ed Eric Voegelin, che, negli anni '50, erano stati letti i precursori la riabilitazione della filosofia pratica. È a partire da questo punto di contatto che si comprende per Esposito la specifica differenza dell'elaborazione arendtiana, la quale si situa fuori da quella tradizione filosofica che Strauss e Voegelin finiscono paradossalmente per convalidare (sia pure attraverso itinerari dissimili). In Arendt, infatti, si dà una rottura definitiva con la tradizione che è precondizione per il recupero di

uno sguardo lucido e disincantato sul passato. Passato e tradizione, in Arendt, non si identificano ed è in virtù di ciò che la pensatrice può superare quella subalternità che, nella lettura di Esposito, lega la filosofia della storia di Strauss e Voegelin alla tradizione con cui pure si misurano criticamente i due pensatori. Questa differenza appare per l'autore anche nella lettura che della filosofia platonica danno i tre autori. Se, da una parte, per Strauss e Voegelin si trattava di segnalare un'antitesi tra platonismo e tirannide, la caratterizzazione tecnica dell'idealismo platonico che Arendt opera individua già dentro la fondazione della filosofia politica il rischio della sua tendenza alla spoliticizzazione. Nella lettura di Arendt, che risente della lezione di Heidegger (se anche se ne allontana sul piano della valutazione dell'influsso del cristianesimo nel produrre una cesura tra Antico e Moderno), etica e tecnica rimangono i due assi attorno ai quali si svilupperà la moderna politica della spoliticizzazione.

Sulla stessa linea di Esposito, è Galli (1987): l'autore scioglie il nodo attorno alla valutazione politica del pensiero arendtiano, a partire dalla considerazione del rapporto con le categorie politiche moderne. In tal modo, la riflessione della pensatrice può essere compresa come radicalmente interna alla Modernità, e pertanto dotata di alta capacità comprendente, mentre ne è parzialmente esterna, così da porsi come possibilità alternativa alla linea strumentale che in quella modernità è egemonica. Il questionamento della nozione di causa risulta pertanto centrale per comprendere la traiettoria che da Platone arriva fino a Marx: la categoria di causa governa, infatti, il rapporto tra teoria e prassi a partire dall'opposizione dei filosofi rispetto alla *polis*. Il rapporto tra questi due poli dell'esperienza si darebbe nella forma di una causalità che è anche reciproco rinvio: da lì l'incapacità del Moderno rispetto all'agire inteso come azione efficace e non come mero agire strumentale. Da questo punto di vista, Arendt si presenta come una pensatrice del concreto, portatrice di un'istanza realista nel momento in cui rifiuta la violenza teorica della *reductio ad unum* propria della modernità e, allo stesso tempo, si profila, sull'onda di Schmitt, come teorica di una "politica oltre lo Stato", nella convinzione che l'esaurirsi delle categorie portanti del Moderno non possa essere concepita come il tracollo di ogni possibile esperienza politica. La nozione di *polis*, tanto quanto la nozione di potere e di azione pubblica, possono dunque essere intese come l'altro lato di una serie di coppie antitetiche in cui, ad una categoria moderna è affiancata, non come contrapposizione, ma come possibile alternativa, non un'altra categoria, ma una *costellazione*, un modo d'essere e di pensare. Il potere si costituisce così, in Arendt, come ciò che risponde all'ordine violento della sovranità.

III. Sulla nozione di potere

In tempi recenti, si sono prodotti una serie di studi tesi a sottolineare, di volta in volta, le differenti caratterizzazioni di cui è suscettibile la nozione di potere in Arendt. Il legame che il potere intrattiene con la violenza, è al centro dell'analisi di Breen (2007), Zwarg (2009), Werner (1973), Ricoeur (1989), Tassin (1994), Hirsch (2013). Mentre Volpi (1986) e Belardinelli (1984) ne sottolineano l'aspetto comunicativo e discorsivo. Énegren (1983) e Koyama (2012) mettono in risalto invece il versante che lega il potere alla libertà. Allen (2002) e Gordon (2002) tentano un raffronto tra la nozione di potere elaborata da Arendt e la riflessione di Foucault, con l'intento di iscriverla nel dibattito contemporaneo. Brunkhorst (2006) legge la nozione di potere come risposta all'analisi del potere politico proprio del fenomeno totalitario, mentre il vincolo con il tema della persuasione e della tirannia è stabilito in Lafer (1979) e Philipps (2013). La nozione di autorità che lega il discorso arendtiano sul potere alle elaborazioni di Schmitt è oggetto dell'analisi di Shaw (2006). Il rapporto tra la nozione di potere che Arendt elabora e la teoria femminista è analizzato in Allen (1999). In questo ambito ci si rifà al pensiero di Arendt al fine di rielaborarne categorie come natalità, pluralità, mondo, nell'intento di minare quella filosofia che, attraverso l'assunzione di un soggetto neutro e universale, letto come ipostasi della soggettività maschile, ha voluto negare la differenza di genere. Al contempo, il riferimento ad Arendt è funzionale, in questa sede, al recupero e alla costruzione di una tradizione cui il pensiero femminile possa fare appello. Esempi di questo tipo di letteratura sono: Cavarero (1990) e Boella (1990). Da quest'alveo sorge l'idea di avvicinare il pensiero di Arendt al pensiero di Simone Weil, con l'obiettivo di rintracciare un percorso comune, a partire dalla differenza sessuale, in autrici che condividono non solo la condizione femminile, ma anche il compito di pensare, in alternativa rispetto alla tradizione politica dominante, gli eventi che segnano il Novecento. In questa direzione vanno letti, per esempio, i lavori di Boella (1993; 1995), Fraisse (2001), Birulés (2007), Fuster (2013) e Tommasi (1997)⁹. Quest'ultima, concentrandosi sulla lettura che dei filosofi antichi danno Weil e Arendt, ne rintraccia la peculiarità a partire dal rapporto che la riflessione femminile contemporanea intrattiene con il pensiero antico; se quest'ultima esibisce con il pensiero antico un rapporto ambivalente, guidato, per lo più, dalla necessità di mettere in discussione la tradizione patriarcale, l'approccio delle due pensatrici, proprio perché non esplicitamente guidato da una tematizzazione della differenza sessuale, risulta libero sia da quel risentimento, sia dalla percezione di una crisi

⁹ Se l'accostamento tra Arendt e Weil sorge dapprima sul terreno della critica femminista, nondimeno la ricchezza di suggestioni comuni tra le due autrici, che si trovano a elaborare, seppur in maniera differente, le stesse categorie politiche, è stata oggetto di studi da più parti e rappresenta un punto fermo della critica. Si vedano, per esempio, il fondamentale lavoro di Esposito (1996) e l'articolo di Chenavier (1989). Il rapporto tra le due pensatrici è oggetto anche di diversi volumi collettivi, tra i quali si ricordano: Gaeta/Bettinelli/Dal Lago (1996), Nancy/Tassin (2001); Cedronio (1996).

dei valori comune a molti pensatori dell'epoca. Esse sono in qualche modo esterne a entrambe le posizioni, capaci dunque di intrattenere con il passato un rapporto costitutivo, guidato, secondo l'autrice, dall'attenzione al presente, piuttosto che da preoccupazioni filologiche o di storicizzazione. Nell'uso dei filosofi antichi secondo il modello medievale dell'*auctoritas* si può riconoscere un tratto della differenza femminile che agisce pur non essendo esplicitamente tematizzata. Per quanto riguarda la posizione di Arendt, anche Tommasi riconosce l'influenza dell'insegnamento heideggeriano riguardo la filosofia pratica di Aristotele nell'inclinazione dell'autrice alla filosofia politica e alla sfera della prassi. Nella rielaborazione di Arendt, questa istanza viene diretta verso una concezione dell'agire politico legato alla mondanità, ovvero ad uno spazio non platonicamente degradato rispetto all'essere, ma aristotelicamente riabilitato nella sua piena dignità. Allo stesso tempo Tommasi rileva il punto di maggiore divergenza tra le due autrici nel rapporto rispetto alla tradizione marxista. Se Weil attacca Aristotele per aver accettato l'istituzione della schiavitù e afferma che il tema del lavoro è l'unico aspetto fondamentale dell'esistenza umana sul quale i Greci non hanno prodotto alcuna elaborazione filosofica significativa, Arendt, al contrario, fa proprie le distinzioni tipiche della cultura greca, elaborando una concezione sostanzialmente aristocratica della sfera pubblica, concepita come separata rispetto alla sfera privata e svalutando, di conseguenza, la dimensione della necessità. La libertà è in Arendt, al contrario che in Weil, liberazione dalla necessità, poiché fa propria, aristotelicamente, una concezione esclusivamente servile del lavoro. Altro aspetto da rilevare nella formulazione di Tommasi è l'indicazione di una polemica che Arendt porta avanti nei confronti di Heidegger rispetto all'interpretazione della filosofia platonica: questa è infatti criticata per motivi analoghi a quelli che conducono la pensatrice ad allontanarsi concettualmente dal suo maestro; ovvero il rifiuto della centralità pervasiva della categoria di prassi, la quale, ontologizzata, finisce per rinchiudersi in un orizzonte solipsistico. Mantenendo ferma la distinzione tra *poiesis* e *praxis*, Arendt valorizza l'azione nella sfera pubblica come dimensione autentica dell'esistenza. Nondimeno, anche l'interpretazione di Tommasi finisce per cedere all'assimilazione degli strumenti concettuali della cultura greca. Sembra pertanto possibile affermare che solo partendo da una considerazione del rapporto che Arendt informa con la Modernità sia possibile leggere quelle stesse suggestioni a partire dai loro presupposti.

Per quanto riguarda l'interpretazione di Platone, Tommasi riconosce due versanti della critica arendtiana: da una parte, la filosofia platonica è svalutata per via dell'inclinazione autoritaria che lascia intravedere, dall'altra per la degradazione della sfera dell'apparire che essa implica. Questo punto è interessante perché consente di vincolare la nozione di potere con una determinata interpretazione della filosofia platonica: se, infatti, Platone è accusato di aver sostituito all'agire politico come agire di concerto l'azione

politica intesa come governo e comando –introducendo una teoria del dominio che prevede la distinzione tra chi comanda o governa e chi obbedisce o esegue– allora la nozione di potere che Arendt elabora può essere letta come risposta alla deviazione che si è prodotta all’inizio della filosofia politica. È possibile a questo punto notare come la critica a Platone in Arendt sia funzionale alla possibilità di elaborare una nozione di potere vincolata all’immagine che si è prodotta della *polis*. La *polis* è il luogo in cui il potere si è dato storicamente, come agire insieme dei cittadini, ma è anche metafora della possibilità di ricreare o, almeno, di porre come orizzonte della teoria politica un’*eccezione* che, se non ha forza normativa è, nondimeno, condizione della possibilità della teoria di progredire: garanzia dell’inattualità di un rapporto tragico con il Moderno. Allo stesso tempo, la *polis* è il non-luogo in cui si produce quella scissione tra “potere di” e “potere su” che marca la linea dominante di evoluzione dell’Occidente. La lettura arendtiana di Platone è dunque legata alla necessità di formulare un’interpretazione della tradizione che è requisito della considerazione del presente. Come rileva Forti (1994: 115), un modo corretto di comprendere il platonismo della pensatrice si può ricavare da un commento che Jaspers dirige ad Arendt, in una lettera del 1956, nella quale sottolinea, in maniera non troppo indulgente, l’influenza della posizione heideggeriana sull’elaborazione della pensatrice: “Il modo in cui ciascuno interpreta Platone è, al tempo stesso, il criterio del suo proprio filosofare”.

Un primo esame della letteratura critica permette dunque di discernere il vincolo che lega la riflessione arendtiana sulla *polis* alle successive riflessioni sul potere, rendendo manifesto come non tanto di nostalgia né di tensione utopica si tratti, ma dello sforzo di fuoriuscire dall’apparato categoriale della modernità per recuperare, almeno nel pensiero, l’esperienza originaria, insostituibile e irripetibile della politica, al fine di auspicare un suo rinnovamento. In questo contesto, diventa importante allora approfondire l’interpretazione arendtiana di Platone, poiché è nel filosofo greco che Arendt riconosce l’origine di un modello fondazionale del potere che, subordinando la prassi alla teoria, ha inaugurato la strada che ha portato il mondo contemporaneo a smarrire il senso della politica. L’immagine complessiva del pensiero arendtiano che se ne deduce è quella di una riflessione attenta al presente, ma desiderosa di recuperare i *tesori* del passato, per rinnovare oggi l’intelligenza di quella sfera pubblica che costituisce l’orizzonte comune del nostro vivere insieme quotidiano.

BIBLIOGRAFIA

Arendt, H. (1951), *The Origin of Totalitarianism*, New York.

— (1958), *The Human Condition*, Chicago.

Hannah Arendt e la Grecia...

— (1961), *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, New York.

— (1963), *On Revolution*, London.

— (1970), *On Violence*, New York.

Allen, A. (1999), "Solidarity after identity politics: Hannah Arendt and the power of feminist theory", *Philosophy & Social Criticism*, 25(1), pp. 97-118.

— (2002), "Power, Subjectivity, and Agency: Between Arendt and Foucault", *International Journal of Philosophical Studies*, 10(2), pp. 131-149.

Aron, R. (1954), "L'essence du totalitarisme", *Critique* (80), pp. 51-70.

Bazzicalupo, L. (1996), *Hannah Arendt. La storia per la politica*, Napoli.

Belardinelli, S. (1984), "Natalità e azione in Hannah Arendt", *La Nottola*, 3, pp. 25-93.

Bernstein, R. (1996), *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge (Mass.).

— (2013), *Violence. Thinking without banisters*, Malden.

Birulés, F. (2007), *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona.

Boella, L. (1990), "Pensare liberamente, pensare il mondo", in AA.VV., *Diotima. Mettere al mondo il mondo*, Milano, pp. 173-188.

— (1993), "Dialoghi a distanza: Ingeborg Bachmann, Simone Weil, Hannah Arendt", *A. Marchetti* (ed.), *Politeia e sapienza. In questione con Simone Weil*, Bologna, pp. 173-184.

— (1995), *Hannah Arendt: agire politicamente, pensare politicamente*, Milano.

Breen, K. (2007). "Violence and power". *Philosophy & Social Criticism*, 33(3), pp. 343-372.

Brunkhorst, H. (2006), "The Productivity of power: Hannah Arendt's Renewal of the Classical Concept of Politics", *Revista de Ciencia Política*, 26(2), pp. 125-136.

Canovan, M. (1987), "The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought", *Political Theory*, 1, pp. 5-26.

Cristina Basili

— (1990), "Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics", *Social Research*, 57(1), pp. 135-165.

— (2000), "Hannah Arendt como pensadora conservadora", in F. Birulés (ed.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, pp. 51-76.

Cassin, B. (1989), "Grecs et Romains: les paradigmes de l'antiquité chez Arendt et Heidegger", in *Ontologie et politique*, Paris, pp. 17-39.

Cavarero, A. (1990), "Dire la nascita", in AA.VV., *Diotima. Mettere al mondo il mondo*, Milano, pp. 93-121.

Cedronio, M. (1994), *La democrazia in pericolo: politica e storia nel pensiero di Hannah Arendt*, Bologna.

— (1996), *Modernité, Démocratie et Totalitarisme. Simone Weil et Hannah Arendt*, Paris.

Chenavier, R. (1989), "Simone Weil et Hannah Arendt", *Cahiers Simone Weil*, 2, pp. 149-169.

Di Giacomo, M. (2011), "El poder comunicativo en Arendt y en Habermas", *Revista de Filosofía*, 69(3), pp. 52-73.

Duffé, B.-M. (1983), "Hannah Arendt: penser l'histoire et ses commencements", *Revue des Sciences Philosophique et Théologiques*, 3, pp. 399-416.

Énegren, A. (1983), "Pouvoir et liberté", *Etudes*, 4, pp. 487-500.

Esposito, R. (1985), "Politica e tradizione. Ad Hannah Arendt", *Il Centauro*, 13-14, pp. 97-136.

— (1987), "Presentazione", in Idem (ed.), *La pluralità irrapresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, pp. 5-11.

— (1996), *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Roma.

Flores D'Arcais, P. (1985), "L'esistenzialismo libertario di Hannah Arendt", in H. Arendt, *Politica e menzogna*, Milano, pp. 7-81.

— (1996), *Hannah Arendt. Existencia y libertad*, Madrid.

Hannah Arendt e la Grecia...

Forti, S. (1994), *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano.

Fraisse, G. (2001), "Le choix du neutre chez deux femmes de pensée", in M. Nancy, É. Tassin, *Les catégories de l'universel. Simone Weil et Hannah Arendt*, Paris, pp. 13-28.

Fuster, A.L. (2013), "Sin prejuicio ni sentimentalismo. Hannah Arendt lectora de Simone Weil", in F. Birulés, R. Rius Gatell (eds.), *Lectoras de Simone Weil*, Barcelona, pp. 29-50.

Gaeta, G., Bettinelli, C. e Dal Lago, A. (1996), *Vite attive: Simone Weil, Edith Stein, Hannah Arendt*, Roma.

Galli, C. (1987), "Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità", in R. Esposito (ed.), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, pp. 15-28.

— (1988), "Strauss, Voegelin, Arendt lettori di Thomas Hobbes: tre paradigmi interpretativi della forma politica nella modernità", in G. Duso, *Filosofia politica e pratica del pensiero. Strauss, Voegelin, Arendt*, Milano, pp. 25-57.

Gordon, N. (2002), "On Visibility and Power: An Arendtian Corrective of Foucault", *Human Studies*, 25(2), pp. 125-145.

Habermas, J. (1981), "La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt", *Comunità*, 183, pp. 56-73.

Heller, A. (1986), "Hannah Arendt e la vita contemplativa", *La Politica*, 2-3, pp. 33-50.

Hirsch, A. (2013), "The promise of the unforgiven: Violence, power and paradox in Arendt", *Philosophy & Social Criticism*, 39(1), pp. 45-61.

Koyama, H. (2012), "Freedom and Power in the Thought of Hannah Arendt: Civil Disobedience and the Politics of Theatre", *Theoria: A Journal Of Social & Political Theory*, 59(133), pp. 70-80.

Lafer, C. (1979), *Hannah Arendt. Pensamento, Persuasão e poder*, Rio de Janeiro.

Luban, D. (1979), "On Habermas and Arendt on Power", *Philosophy and Social Criticism*, 6, pp. 80-95.

Cristina Basili

Narcy, M. e Tassin, É. (2001), *Les catégories de l'universel. Simone Weil et Hannah Arendt*, Paris.

Phillips, J. (2013), "Between the Tyranny of Opinion and the Despotism of Rational Truth: Arendt on Facts and Acting in Concert", *New German Critique*, 119, pp. 97-112.

Portinaro, P.P. (1981), "Hannah Arendt e l'utopia della polis", *Comunità*, 183, pp. 26-55.

Ricoeur, P. (1989), "Pouvoir et violence", in M. Abensour (ed.), *Ontologie et politique. Hannah Arendt*, Paris, pp. 141-159.

Shaw, C. Y. (2006), "Power and Authority in Constitutional Theory: Hidden Dialogue between Hannah Arendt and Carl Schmitt", *Conference Papers-American Political Science Association*, pp. 1-26.

Shklar, J. (1977), "Re-thinking the Past", *Social research*, 1, pp. 80-90.

Tassin, É. (1994), "Pouvoir, autorité et violence. La critique arendtienne de la domination", in J.-C. Goddard e B. Mabilille, *Le pouvoir*, Paris, pp. 266-301.

Taminiaux, J. (1985), "Arendt, disciple de Heidegger?", *Etudes phénoménologiques*, 2, pp. 111-136.

Tommasi, W. (1997), "I filosofi antichi nel pensiero di Simone Weil e Hannah Arendt", in AA.VV., *I filosofi antichi nel pensiero del Novecento*, Ferrara, pp. 41-46.

Volpi, F. (1986), "Il pensiero politico di Hannah Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica", *Il Mulino*, 1, pp. 53-75.

Werner, E. (1973), "Hannah Arendt et la violence", *Contrepoint*, 9, pp. 29-37.

Zwarg, R. (2009), "Revolution, Violence, and Power: An Introduction to Arendt and Benedict's Correspondence. *Constellations: An International Journal Of Critical & Democratic Theory*, 16(2), pp. 295-301.