

Antonella Besussi

Una politica a sé stante¹

«What frightened me in your essay was the gospel of love which you begin to preach at the end. In politics, love is a stranger, and when it intrudes upon it nothing is being achieved except hypocrisy... Hatred and love belong together, and they are both destructive; you can afford them only in the private and, as a people, only so long as you are not free»
Hannah Arendt, reply to James Baldwin, 1962

I. INTRODUZIONE

Vita Activa (d'ora in poi VA)² non è una presentazione sistematica della filosofia politica di Hannah Arendt. Senza dubbio però è una grammatica del suo linguaggio e consolida quello che sarà il suo interesse teorico prevalente, già emerso nel libro sul totalitarismo: le condizioni di possibilità di una politica a sé stante, che abbia valore in quanto discontinua agli altri domini della vita umana e coincida con una normatività radicalmente autonoma. In questo articolo non ho intenti ricostruttivi, anche se per “entrare nel labirinto” (Thiele 2009) fornire alcuni criteri di orientamento sarà inevitabile. A partire da una valutazione del lavoro arendtiano sullo sfondo della divisione tra analitici e continentali mostro che si discosta dal modello analitico di filosofia politica per come intende la sua impossibilità di essere descrittiva (normatività) e di evitare il coinvolgimento con la contingenza (impurità). Cerco di chiarire che questa divergenza implica la rinuncia a prescrivere norme, ma non l'uso appropriato di concetti, e che nell'argomento arendtiano opera una

¹ Sono grata a Giulia Bistagnino e Corrado Fumagalli per avermi aiutata a dire quel che volevo dire.

² Il riferimento è Arendt 1964.

forma di critica giudiziale che è contronormativa, ma non antinormativa³. Successivamente specifico perché la dimensione spaziale assume rilevanza per la definizione di una politica a sé stante. Concludo esaminando le due diverse articolazioni dell'autonomia della politica proposte da Arendt, l'antistrumentalismo e l'antimoralismo, per evidenziare che sono inseparabili per capire in cosa consiste una politica a sé stante.

2. ANALITICI E CONTINENTALI

Pensatrice eccentrica e difficile da classificare, Hannah Arendt ha acquisito da tempo lo status di un classico della filosofia politica. È significativo, tuttavia, che la rilevanza del suo contributo sia ancora largamente ignorata nella discussione analitica. L'etichetta di continentalismo è stata sufficiente a ottenere il risultato. Questo dice qualcosa su un modo "essenzialistico" e datato di intendere la divisione tra analitici e continentali, come categorie distinte e mutuamente esclusive segnate da approcci, metodi e idee estranei tra loro⁴. Non posso qui ricostruire e spiegare i motivi di divisione, che non credo riconducibili solo alla divergenza convenzionalmente citata, quella sull'accuratezza argomentativa. Come è stato notato, la divisione può essere sgonfiata (sono solo differenze di stile) o dissolta (ha solo un significato istituzionale e non filosofico). Prendere sul serio le distanze che ci sono, comunque, non vuol dire trasformarle in ragioni di scuola o di setta per evitare confronto e scontro filosofico. A interessarmi qui è il fatto che la divisione ha avuto effetti profondi e significativi in filosofia politica non tanto relativamente a questioni di contenuto quanto soprattutto da un punto di vista metateorico, generando modi differenti di intendere e praticare una disciplina. L'argomento arendtiano è uno snodo importante di questa storia. Quando si parla di rivitalizza-

³ Prendo a prestito i due termini da Zanghellini 2009 che li usa diversamente e in altro contesto: dal mio punto di vista "contronormatività" descrive una forma di normatività alternativa al prescrittismo, cioè alla tesi che i criteri di giudizio devono assumere la forma di imperativi universalizzabili; "antinormatività" invece indica l'idea che è della normatività in se stessa che ci si deve liberare (perché normatività coincide con prescrittismo o comunque con l'intento di chiudere tensioni che devono invece restare aperte).

⁴ Si veda la special issue dell'*European Journal of Political Theory* (2016, vol. 15, n. 2) per un interessante confronto di posizioni.

zione della filosofia politica nel contesto contemporaneo, in genere, si pensa a John Rawls. Quella che è stata chiamata la "narrativa dell'estinzione" è raccontata da una prospettiva analitica che sottolinea così la compatibilità dello stile rawlsiano con le sue assunzioni-base (Douglass 2012). Nell'ambiente positivistico in cui asserzioni normative sono considerate pseudo-asserzioni Rawls opera cercando di renderle rispettabili secondo un criterio quasi-verificazionista: le definisce infatti come non controverse, metafisicamente neutrali, filosoficamente agnostiche. Più in generale, è reticente a esplicitare il carattere trasgressivo di una filosofia politica normativa relativamente ai limiti dell'approccio scienziato imposto dalla tradizione analitica. Brian Barry nota che quella che Rawls riporta in vita è il tipo di filosofia politica che «could be chewed in the same way as the canonical books could be» (Barry 1996, 537-538), attribuendogli anche il merito di aver ottenuto questo risultato ignorando completamente il contributo di quelli che chiama i «gurus», una sorta di establishment disciplinare nel quale include anche Arendt, che in effetti non ne ha mai fatto parte⁵. Nel suo lavoro, comunque, non si vede da questa postazione alcuna prova di vitalità della filosofia politica. Il libro di cui qui festeggiamo il compleanno è del 1958. I pochi analitici che ne parlano lo maltrattano («it is all a stream of metaphysical associations», Berlin 1963, appare «inaccurate in argument» consistendo in «a parade of learned allusion without any detailed inquiry into texts», Hampshire 1978).

Ci vorranno anni prima che Habermas riconosca a *The Human Condition* la capacità di rivitalizzare una tradizione, anche se sullo sfondo di un'interpretazione discutibile del significato e dei limiti dell'argomento arendtiano⁶. Un argomento sul valore del quale vi è sintonia di intenti tra continentali e

⁵ Gli altri nomi sono quelli di Oakshott, Popper, Strauss e Voegelin. In comune con Arendt hanno il carattere di contributi singolari, non riconducibili a una scuola né inquadrabili in un programma di ricerca, anche se, a differenza di Arendt, ambiscono a entrambi i risultati, ottenendoli con diverso successo. Secondo Barry, invece, quello rawlsiano prende il posto di programmi di ricerca che sono arrivati a un punto morto, avendo esaurito le loro possibilità (Beiner 2014, XII-XIII, fa notare che Barry darà poi lo stesso giudizio sul rawlsismo dopo *Liberalismo politico*).

⁶ Habermas 1981 considera Arendt una neoaristotelica che riabilita la categoria di praxis per valorizzare una teoria non strumentale dell'agire politico. Riconosciuto un debito della filosofia pratica verso l'argomento di VA, tuttavia, Habermas lo fraintende sistematicamente e con una certa condiscendenza.

analitici “essenzialisti”, i primi che ne rivendicano la proprietà esclusiva e i secondi che sono ben disposti a cederla. Questo anche se, come ben noto, si tratta di un argomento che elude le classificazioni disciplinari e ideologiche, coinvolgendo un’ampia varietà di questioni politiche, oltre che operando attraverso un’originale concezione metodologica della relazione tra la teoria e i suoi oggetti. Il carattere eterodosso e non sistematico espone il lavoro arendtiano a molti fraintendimenti, ma nello stesso tempo lo rende accessibile e attraente da diverse prospettive, e a partire da svariati interessi teorici, dentro e fuori la filosofia politica. Nel caso di Arendt il ricorso a una concezione essenzialistica delle etichette filosofiche, che da una parte porta a ignorare o appiattire il suo pensiero e dall’altra ne vuole preservare l’incontaminabile eccezionalità, appare particolarmente fuori luogo.

3. IMPURITÀ E NORMATIVITÀ

La filosofia politica incontra particolari difficoltà nel corrispondere allo stile analitico come Rawls scopre da sé, e sempre più nella fase successiva al libro “rifondatore”. Mimare lo stile scientifico riproducendo il rigore del suo linguaggio e delle sue procedure implica infatti la liberazione della filosofia da impegni valutativi e da interessi storici. Tuttavia, come nota Bernard Williams, la filosofia politica non può essere né descrittiva né pura (Williams 2008, 155-156, 157). Data la sua dipendenza dalle urgenze politiche è necessariamente impegnata da un punto di vista valutativo ed esposta ai condizionamenti della contingenza – storia, politica, conflitti, parole in nome delle quali ci si scontra anche sanguinosamente. I due filosofi politici più autorevoli del Novecento, John Rawls e Hannah Arendt, si distinguono a prima vista precisamente perché il primo accetta e l’altra respinge il contenimento di impurità e normatività in uno schema che ne governi significato e portata. In un caso si cerca di superare le difficoltà di corrispondenza con il modello analitico, nell’altro si nega che tale corrispondenza sia desiderabile. Respingere Arendt per il suo discostarsi da un modello che rifiuta non è dunque sensato. A questo punto diventa invece interessante capire cosa vuole dire aderire a impurità e normatività senza schematizzarle.

Una filosofia politica impura rinuncia alla forma e alle ambizioni di una teoria che vuole disciplinare il suo oggetto. È a partire da una profonda revisione della relazione tradizionale tra un certo tipo di teoria – la filosofia – e

un certo tipo di oggetto – la politica – che l’adesione all’impurità richiede alla filosofia politica di politicizzarsi. Il che significa che la teoria non deve operare verticalmente, alzandosi sopra il terreno e astraendo dalle sue asprezze, ma rimanere allo stesso livello in modo da poter pareggiare con il suo linguaggio anche i fenomeni più imprevedibili senza codificarli in schemi predeterminati che ne cancellano gli aspetti inediti. La prospettiva antipolitica della tradizione filosofica deriva precisamente da una ricerca di purezza che porta a posizionare la teoria sopra e oltre ogni contingenza in modo da limitare i suoi effetti distruttivi attraverso giustificazioni teoriche e soluzioni pratiche per tenerli a distanza. Filosoficamente disciplinata come vuole il canone platonico la politica perde ogni rilevanza. Lo scopo è screditare il mondo disordinato e instabile degli affari umani, dominato da un sapere epistemico inferiore come l’opinione e destinato a una forma di esistenza elementare e disordinata. Una filosofia politica impura rivaluta invece il potenziale status epistemico dell’opinione e valorizza nell’esistenza “cavernicola” degli umani il fatto della pluralità, l’esistenza cioè di esseri unici e distinti, coinvolti in relazioni che non possono essere teoricamente formalizzate se non svuotandole dell’imprevedibilità che caratterizza ogni circostanza politica. L’attenzione alle diverse forme di attività umana («la vita umana in quanto è attivamente impegnata in qualcosa», VA, 17) è una mossa polemica contro la filosofia politica tradizionale, che ha sempre subordinato quello che Arendt chiama «il mondo degli affari umani» a schemi, dottrine o ideologie che hanno preteso di addomesticarlo. Il suo punto non è rovesciare la gerarchia tra teoria e politica né separare l’una dall’altra. Se mai si tratta di ridefinire la loro relazione in termini del tutto diversi, e in primo luogo orizzontali e paritari (Cfr. VA, I, 2).

È evidente che la scommessa arendtiana su una filosofia politica impura ha una posta molto alta. Cosa vuol dire mantenere la filosofia alla stessa altezza della politica? Dobbiamo dedurre che è l’oggetto a decidere della teoria e che la filosofia deve essere politicizzata al punto di cancellarla? (Cavarero 2002). Si deve o non si deve ammettere una differenza tra sensibilità della teoria alla contingenza e dipendenza della teoria dalla contingenza? In effetti, anche se si concorda sull’impurità della filosofia politica, e quindi sul suo inevitabile coinvolgimento nei fatti politici, si può arrivare a conclusioni diverse sulla qualità e i limiti di questo coinvolgimento. Più in particolare la questione è se la teoria debba conservare qualche tipo di privilegio valutativo e in che forma. La normatività è una risposta a questo problema perché garantisce autorevolezza al linguaggio valutativo. Ho già anticipato che Arendt rifiuta di

contenere la nozione di normatività in uno schema analiticamente-compatibile. Significa questo che il suo argomento non è normativo? Hanno ragione quei continentali che vedono nell'attribuzione di normatività un tentativo di "normalizzazione", un modo di rendere Arendt "rispettabile" secondo criteri più analiticamente-compatibili? (Forti 2006).

Cerco di spiegare perché sono in disaccordo con questa linea interpretativa. Arendt respinge senza dubbio l'idea che i giudizi morali e politici siano regolabili da imperativi universalizzabili⁷. Se la normatività coincide con la prescrizione di norme o con il tentativo di risolvere quello che è stato definito come «the guidance problem» l'argomento arendtiano non è normativo e il rifiuto di rientrare in uno schema analitico di normatività coincide con una fuoriuscita dalla normatività in quanto tale (Owen 2016). Farei a questo punto due osservazioni: anzitutto non necessariamente il prescrittivismismo si concentra sulle norme; il prescrittivismismo, poi, non è l'unico modo in cui la normatività si può esprimere. Uscire da una nozione di normatività analiticamente-compatibile non significa uscire dalla normatività in quanto tale, a meno che non si escluda che diverse grammatiche della normatività sono possibili.

Sulla prima questione. Quello di Arendt è un *prescrittivismismo concettuale*. In modo particolare nel libro che festeggiamo, ma non solo, emerge un profondo interesse a fissare standard di distinzione qualitativa tra spazi, oggetti, attitudini, attività. Ci sono confini appropriati da non superare, a ogni forma di esperienza sono attribuite sue proprie condizioni e limiti. Tassonomie, topologie, distinzioni e polarizzazioni svolgono un evidente ruolo orientativo. Dicotomie descrittive come quella tra pubblico e privato sono impiegate come standard normativi per decidere se qualcosa appartiene propriamente a un ambito o all'altro. Arendt specifica il carattere pubblico del politico affer-

⁷ Lo scetticismo arendtiano verso standard morali che prendono la forma di prescrizioni universali dipende dal fatto che sono adottati in modo automatico e irriflesso e funzionano finché non sono necessari. Questo spiega perché quando sarebbe stato desiderabile che operassero si sono dimostrati incapaci di offrire strumenti di critica e valutazione, anzi, si sono lasciati rapidamente sostituire da principi contrari, che si sono presentati come altrettanto generali e indiscutibili: «e fu allora che ci accorgemmo del significato originale, etimologico della parola morale, proveniente dal latino *mores*, che significa semplicemente usi e costumi – usi e costumi che si possono cambiare all'improvviso senza troppi problemi, così come si possono cambiare da un giorno all'altro le nostre abitudini a tavola» (Arendt 2004, 42).

mandolo per discontinuità da ciò che pubblico non è: il domestico, l'intimo, l'economico e il sociale non sono soltanto spazi apolitici, ma si associano a attività e attitudini che non possono coesistere con la politica, tendendo piuttosto a eclissarla o distruggerla. Il punto è piuttosto chiaro. C'è un modo desiderabile di mappare forme di attività umana e separarle. Indebolire o sospendere confini è di per sé indesiderabile⁸. Come dirò, si può ipotizzare che Arendt consideri il prescrittivismismo concettuale come un passaggio preliminare per l'articolazione di una forma di critica contronormativa. Per dare sostanza a questa ipotesi si deve passare alla seconda questione.

Come si giudica qualcosa senza disporre di norme per farlo? L'interesse a discutere sulla qualità del linguaggio valutativo non si esaurisce nella contrapposizione tra normativismo e antinormativismo, come mostra il crescente rilievo assunto dalla nozione di critica. Non è un caso, però, che anche su questo nuovo sfondo la posta in gioco della discussione resti la normatività, o meglio la divergenza tra antinormatività e contronormatività. Sintetizzerei la divergenza in questi termini. La critica antinormativa respinge ogni forma di distanza dai suoi oggetti, siano essi attori, contesti o pratiche; rifiuta il giudizio e limita il suo compito alla "problematizzazione". La critica contronormativa, invece, vuole ridefinire le condizioni della distanza, non rinuncia al giudizio e vuole andare oltre la constatazione degli esiti fallimentari di una concezione della normatività⁹.

Mi pare Arendt opti per la seconda alternativa. È chiaro che dal suo punto di vista la critica non si posiziona fuori o al di sopra di una forma di vita

⁸ Questa mappatura prescrittiva opera attraverso la distinzione ontologica tra il privato della necessità (questioni e pratiche connesse al "processo della vita", bisogni, urgenze, l'economico, il sociale) e il pubblico della libertà (questioni e pratiche politiche, azione). Bisogna evitare un'impropria emigrazione di attività e attitudini del primo tipo dallo spazio loro proprio allo spazio dove invece sono fuori posto (VA, II, 7). Soltanto questioni che non impediscono alla pluralità di manifestarsi possono pretendere attenzione pubblica.

⁹ Il ritorno di interesse alla nozione di critica si deve soprattutto agli scritti di Foucault (cfr. per es. 1997). Si veda il recente libro di Kelly (2018) in cui si cerca, senza risultato direi, di far coincidere strettamente la normatività con il prescrittivismismo, e la normatività con la moralità, in modo da escludere che la critica sia un esercizio normativo. La questione è di grande interesse e non posso qui affrontarla estesamente. Rispondere alla specificità delle condizioni che rendono un problema quello che è, come implicato dall'idea foucaultiana di "problematizzazione" implica la tendenza a fare tacitamente affidamento su standard che si rifiutano: Arendt sembra in grado di stare fuori da questa trappola.

politica, ma sta invece alla stessa altezza. Questa scelta non implica che la teoria rinunci a distanziarsi dai suoi oggetti. Si tratta però di una distanza in orizzontale, di una prestazione dinamica che richiede di muoversi tra prospettive plurali, non solo quelle effettivamente presenti, ma anche quelle che potrebbero esserlo, in modo da disporre di un pubblico sul quale testare i giudizi che offre (Arendt 1990, Sesta e Settima lezione).

Come in Kant, che resta un interlocutore costante, la critica è un esercizio negativo perché libera il giudizio da vincoli arbitrari e traccia i suoi limiti di operatività¹⁰.

Arendt non si ferma però a questo primo passo, che evidenzia l'impatto distruttivo del criticismo sulle certezze consolidate. La sua vuole essere una *critica giudiziale*, un esercizio discriminante, che discerne e distingue per separare il grano dalla paglia, quanto di apprezzabile è confuso o cancellato in quanto è invece deprecabile¹¹. Si tratta precisamente della critica contronormativa di cui il prescrittismo concettuale costituisce condizione di possibilità.

La critica non si limita a distinguere, deve anche giudicare. Esercitarla significa fare un uso pubblico della ragione che radicalizza quello kantiano, liberandolo dall'assoggettamento a qualsiasi autorità, anche quella della ragione pratica stessa¹². Ma proprio perché il giudizio in cui la critica si esprime è

¹⁰ Sulla negatività della critica kantiana cfr. Arendt 1990, 52, sulla positività della negatività 56. Arendt dichiara di seguire Kant nello "spirito" se non nella "formulazione" (Arendt 1990, 55). Per lei rappresenta il filosofo pubblico, il nemico di scuole e di sette, l'inconsapevole e modesto "distruttore universale" (Arendt 1990, 60-61). Su Arendt e Kant cfr. Besussi 2001, 273 sgg.

¹¹ Per questa ragione, credo, in Arendt non c'è alcuna "maliconia normativa" (contrariamente a quanto sostiene Benhabib 1996, 193-194). La sua è una critica che si sottopone all'esame di realtà, e quindi non si limita a un lavoro di "pressing" (porre problemi e poi sostenere che non potranno mai essere risolti). Cfr. Donahue e Ochoa Espejo 2015 per il "pressing" come uno degli stili con cui i filosofi continentali operano.

¹² L'attenzione arendtiana si sposta così sulla terza *Critica* dove «Kant sostiene un diverso modo di ragionare, per il quale non è sufficiente l'accordo con se stessi, bensì occorre saper "ragionare al posto di chiunque altro" e si richiede perciò una "mentalità allargata" (*eine erweiterte Denkungsart*)». Non ho qui tempo di fermarmi su modalità e significato di questo spostamento dal giudizio determinante al giudizio riflettente. Interessante è l'osservazione di Beiner secondo cui Arendt «wants to do for Kant's aesthetics what John Rawls did for Kant's moral philosophy: to de-transcendentalize it, and to draw from it a

pienamente autonomo deve anche essere sensato, cioè capace di farsi intendere su uno sfondo di vita condivisa che lo rende riconoscibile, e responsabile, cioè consapevole che la sua qualità dipende dalla capacità di rispondere adeguatamente a quanto accade. Sensatezza e responsabilità orientano il giudizio tramite una sorta di moralità interna che gli evita arbitrarità e soggettivismo. Questo tipo di critica non vuole solo "tagliare", ma anche riparare, costruire, suggerire possibilità.

4. SPACE-TALK

Nell'argomento arendtiano due circostanze storiche/politiche assumono un ruolo normativo, il totalitarismo e Atene, la "soluzione dei greci", che assume grande rilievo in VA. Non a caso entrambe sollevano la questione della qualità spaziale della vita pubblica. Non posso qui soffermarmi sul ruolo che il cosiddetto "space talk", di cui Arendt è un'apripista, può svolgere in teoria politica (Dikeç 2005). Nel suo caso il ricorso a metafore spaziali dice qualcosa di importante su un modo di concettualizzare la politica, è in un senso considerevole costitutivo del significato che le attribuisce. Mi sembra degno di nota che la distintività di uno spazio separato e circoscritto rappresenti una garanzia perché la politica intesa come libera iniziativa degli attori si manifesti, di contro a molte teorizzazioni contemporanee ossessionate dalla questione della "chiusura" dello spazio politico (Cfr. per es. Honig 1993). Il contenimento rappresenta infatti in questo caso una condizione di possibilità della politica stessa.

Uno spazio diventa pubblico quando contemporaneamente divide e unisce, permettendo a una pluralità di prospettive di raccordarsi senza annullare la loro distanza (VA, 39). La politica si attiva in questo spazio quando individui tenuti insieme dagli oggetti pubblici che condividono parlano e agiscono per comunicarsi le opinioni singolari e distinte che ne hanno. È un'attività

political philosophy» (Beiner 1997, 27). Secondo Arendt con la terza *Critica* «Kant aveva scoperto una facoltà umana del tutto nuova, il giudizio. Nel medesimo tempo, però, le proposizioni etiche venivano ritirate dalla sfera di competenza della nuova facoltà. In altri termini: qualcosa di più del semplice gusto era ora chiamato a decidere sul bello e sul brutto; ma il problema (morale) del giusto e dello sbagliato non doveva essere deciso né dal gusto né dal giudizio, ma dalla ragione soltanto» (Arendt 1987, 549).

in cui ci si rende visibili agli altri con iniziative non regolate né prevedibili, rivelando liberamente il proprio sé pubblico, staccato da quello domestico, intimo, privato. Lo spazio in cui questo avviene non corrisponde a una specifica collocazione fisica e non richiede necessariamente istituzioni politiche per verificarsi, anche se le istituzioni permettono di renderlo permanente.

Su questo sfondo è chiaro perché le due circostanze storiche citate svolgano un ruolo importante nella costruzione dell'argomento arendtiano. L'una, il totalitarismo, è l'esperienza-limite, il grado zero della politica, lo stato di natura a partire dal quale la politica moderna deve essere ripensata. Si qualifica infatti attraverso la rimozione delle barriere tra politico e non-politico. Non ammette vincoli e non rispetta limiti. Non a caso si tratta dell'unico regime in traducibile in una topologia spaziale (Arendt 1996, 603-604, 637-638).

L'altra circostanza, l'Atene periclea, è il luogo della nettezza dei confini. Un riferimento che serve lo scopo di mostrare cosa significa definire il "pubblico" categoricamente, e cioè a) come spazio dove la politica assume un significato discontinuo alle altre esperienze umane e b) come criterio per identificare attività, oggetti e competenze.

Nessun esercizio di nostalgia, quindi, anche se *The Human Condition* è stato vittima di una lettura che lo ha inteso come riproposizione futile di un modello inattuale di politica. Mi sembra piuttosto che il riferimento sia deliberatamente spiazzante. Risponde infatti all'esigenza di uscire dalle concezioni moderne che della politica hanno svalutato o falsato il valore attraverso una critica indiretta e provocatoria dei loro assunti-base¹³. Se esemplarmente negativa resta l'esperienza della cancellazione di spazi rappresentata dal totalitarismo, la politica moderna ha comunque sottovalutato l'importanza della demarcazione che separa e distingue il pubblico come luogo della politica, con il risultato di legittimare l'emergere di uno spazio pubblico fittizio, dove attitudini e oggetti privati si politicizzano impropriamente¹⁴. Atene è dunque un'immagine-antidoto per mostrare che il confine del pubblico deve operare selettivamente attraverso criteri

¹³ Per una valutazione del modello arendtiano nella chiave del suo "ellenismo" cfr. Euben 2000.

¹⁴ In VA Arendt comincia a usare trasforma l'aggettivo "sociale" in un sostantivo per indicare lo spazio ibrido che si crea quando il confine tra il pubblico e il privato si offusca. Il sociale è l'esito di un'espansione impropria del privato nel pubblico, di una colonizzazione della libertà politica da parte delle necessità vitali, della pluralità da parte dell'uniformità, del mondo comune da parte degli interessi particolari.

di ammissibilità/inammissibilità relativi a modalità di giudizio, attitudini degli attori e oggetti di attenzione. Questo se si vuole che il confine circoscriva uno spazio qualitativamente significativo che per essere tale deve essere anche uno spazio esclusivo. Nello spazio pubblico solo certe attitudini sono appropriate (attitudini che non devono essere strategiche né rivendicative, ma "world-centered") e solo questioni che non sollecitino attitudini inappropriate sono pubblicamente trattabili (le cosiddette "table-like questions", cioè questioni condizionali che lasciano spazio alla divisione). Ma la distintività così conseguita non è ancora sufficiente per una politica a sé stante. La politica, infatti, deve assumere una normatività intrinseca in quanto spazio autonomo.

Quando si parla di autonomia della politica si parla di un'eterogena varietà di argomenti accomunati solo dall'idea che la politica ha propri distinti scopi, interessi e criteri. In questi argomenti diversa resta la concezione della politica e diverso il modo di intendere in cosa l'autonomia consiste e da cosa la politica è autonoma. Non è possibile qui entrare nel merito. È utile tuttavia distinguere tra due diverse dimensioni della tesi autonomista (Turner 2018). La prima riguarda questioni metodologiche: la politica non deve essere derivata né sostenuta da argomenti controversi, siano essi filosofici, morali o religiosi. Norme e valori politici non possono essere giustificati appellandosi a norme e valori morali. La seconda dimensione riguarda invece questioni di sostanza perché richiede autonomia della normatività politica e argomenti per la separazione della filosofia politica dalla filosofia morale sulla base di criteri specificamente politici. Mentre è piuttosto chiaro, per esempio, che Rawls aderisce solo all'autonomia metodologica e non a quella sostantiva, perché continua a considerare la normatività politica una forma di normatività morale, diversa solo in funzione della distintività del dominio politico, nel caso di Arendt entrambe le dimensioni della tesi autonomista sono presenti.

In VA troviamo due importanti argomenti per capirlo: uno riguarda l'indipendenza della politica da moventi strumentali, l'altro la sua indipendenza da moventi morali.

5. POLITICA AUTONOMA (I): ANTI-STRUMENTALISMO

Una politica autonoma è una politica che non si conforma allo schema della "fabbricazione". Nel lessico di VA il termine indica una dimensione dell'attività umana che consiste nella costruzione di oggetti durevoli e corrisponde al

dominio del “fare” e della ragione utilitaria, governato dalla categoria mezzi/fini (VA, IV, 21). La fabbricazione non è in sé problematica, visto che costruisce lo sfondo artificiale della vita umana, il mondo di cose prodotte e create che gli umani condividono. In questione se mai è il fatto che la fabbricazione non sta al suo posto, tende a invadere con le sue modalità uno spazio che non le compete. Se, come sempre in Arendt, ogni attività implica un’attitudine, in questo caso si tratta di un’attitudine strumentalista, che si concentra sul modo in cui un progetto può essere più efficacemente realizzato. Nella modernità questa attitudine si generalizza originando anche una concezione della politica. Da una parte si legittima così l’idea che la politica è un prodotto che può essere fatto e rifatto; dall’altra l’idea che il valore della politica in quanto prodotto dipende dalla sua utilità. In entrambi i casi il consequenzialismo diventa l’unica possibile moralità politica e l’imperativo di giustificare i mezzi con i fini si impone come prescrizione politica fondamentale. A questo punto la politica equivale a un ambito in cui qualsiasi cosa può diventare mezzo per un’altra, in una catena interminabile in cui il fine è sopraffatto dai mezzi e diventa impossibile distinguere lo scopo per cui si fa qualcosa dal significato di qualcosa (VA, 109-112). Autonomizzare la politica dallo schema della fabbricazione vuol dire escludere che i suoi standard siano strumentali, “al fine di”, importati dall’esterno. Sono invece standard interni, che hanno come criterio di valore il significato, “in nome” di cosa si fa cosa, e non l’uso, a quale scopo si fa cosa.

La politica è anzitutto “in nome” della politica stessa, riguarda le sue condizioni di possibilità, la creazione e la preservazione di spazi pubblici dove comunanza e divisione tra individui plurali possano manifestarsi. Senza uno spazio adeguato e a sé stante la sola forma di vita attiva adatta alla politica, cioè l’azione, sarebbe impossibile. C’è azione solo dove c’è politica, c’è politica solo dove c’è azione. C’è un rischio di circolarità in questa definizione perché la politica sembra assumere se stessa come unico oggetto (Kateb 1983, 17). Se si nota poi che l’agire in cui la politica si esprime non deve essere vincolato da alcuna necessità, men che meno quella teleologica di realizzare uno scopo, e che anche ragioni morali sono intese limitare impropriamente l’azione, il suo carattere di gesto gratuito, i cui esiti non sono prevedibili né predeterminati può accentuare l’impressione di una politica che gira a vuoto (VA, 152).

Le perplessità appena accennate dipendono probabilmente dalla comprensibile presa che lo schema della fabbricazione ha sulle concezioni della politica. La tradizione in effetti ha spesso operato secondo questo schema

quando ha definito la politica come un mezzo al servizio di fini non-politici: la realizzazione della filosofia (Platone), la possibilità della vita buona (Aristotele), la sicurezza e la proprietà (Hobbes). Qui, però, cercando contenuti e procedure per implementarli non si va nella direzione giusta. Arendt parla di forme e di stili. I suoi standard politici non dicono cosa fare, ma quali posture sono adatte allo spazio pubblico; l’azione è la forma che prende l’interesse per il mondo comune rivelandosi agli altri con gesti e parole. L’analogia tra questa visione della politica e l’idea che il contenuto di ogni gioco è il gioco stesso proposta da Kateb (1983, 16) è interessante perché richiama un passaggio rawlsiano sullo “spirito” del gioco che fa capire meglio il punto. Un gioco ha diversi tipi di fini, dice Rawls, ma il fine condiviso, quello che potremmo chiamare il fine interno, è che il gioco sia giocato bene (Rawls 1982, 429; cfr. Villa 1995, 37). L’idea arendtiana è che la politica concerne le condizioni alle quali il gioco può essere ben giocato: cioè che si gioca il gioco di per se stesso e che questo viene prima di tutto il resto. La politica è uno spazio in cui diamo all’agire significato, in cui quello che facciamo non è riducibile a quello che crediamo/vogliamo né derivato da quello che crediamo/vogliamo. Su questo sfondo non conta quale azione l’attore compie, ma se l’agire acquista un significato che trascende i suoi eventuali scopi e moventi particolari, fossero anche morali, interrompendo automatismi e mostrando che qualcosa di nuovo è possibile (VA, 205). L’azione trascende l’attore stesso, che sa soltanto ex-post se l’ha davvero compiuta.

6. POLITICA AUTONOMA (2): ANTI-MORALISMO¹⁵

Un tipico fraintendimento di cui l’idea di una politica autonoma può essere oggetto riguarda i potenziali effetti di svuotamento normativo e morale della politica di cui è considerata portatrice. Si ignora che una politica autonoma può funzionare A) in base a una normatività autonoma dalla morale e/o B) in base a una normatività morale autonoma. In entrambi i casi è la politica la fonte di normatività. A riguarda le ragioni per cui standard morali non devono politicizzarsi, B riguarda invece la possibile articolazione di una moralità spe-

¹⁵ Uso il termine “moralismo” per descrivere la tesi secondo cui la politica non può essere normativa senza essere derivata da norme morali né sostenersi normativamente su una moralità autonoma.

cificamente politica. Senza dubbio Arendt condivide a suo modo il problema. Rimanendo nei confini di VA, vorrei qui concentrarmi sulla sua versione di A.

Il motivo per cui standard morali non devono politicizzarsi è ben chiarito da un argomento sulla qualità antipolitica e amondana della bontà. Bontà e politica si escludono reciprocamente. La bontà non deve apparire se non vuole snaturarsi cioè perdere l'innocenza radicale che le richiede di restare nascosta anche a chi la compie, come insegnato nell'etica evangelica¹⁶. La politica invece richiede qualità che siano pubblicamente visibili. Il problema è che se la bontà pretende di diventare una di queste qualità i suoi effetti saranno distruttivi. Arendt riprende un classico argomento machiavelliano, del resto esplicitamente citato, per articolare una propria versione dell'autonomia della politica dallo standard morale per eccellenza (VA, II, 10). Ne ricostruisco brevemente i passaggi. Anzitutto, in questione non è la bontà in quanto tale, ma il suo giusto posto. Secondariamente la bontà è un assoluto morale, che richiede adesione incondizionata: se entra nello spazio politico opera dispoticamente, chiude il discorso, vuole imporsi. Nel perseguimento dei suoi fini non accetta contestazioni né obiezioni. Come ogni assoluto opera anti-politicamente perchè cancella la pluralità e la libertà che della politica sono le condizioni.

La singolarità di questo argomento contro l'assolutismo morale in politica sta nel fatto che prescinde da qualsiasi riferimento alla categoria mezzi-fini, impiegata invece efficacemente da Machiavelli e Weber proprio allo stesso scopo di contrasto. Per Arendt si tratta di una categoria politicamente inutilizzabile perché compromessa con la fabbricazione. Utilizzarla significherebbe assecondare la tendenza intrinseca dello strumentalismo a non sapersi fermare davanti a nessun mezzo, come se il piano inclinato fosse una tentazione irresistibile. Bisogna capire che anti-strumentalismo e anti-moralismo vanno insieme al servizio di una politica a sé stante in quanto libera da qualsiasi determinazione esterna e proprio per questo dotata di un valore normativo non derivato. Una politica a sé stante, infatti, che generi da sé i propri metodi e criteri, non può essere modellata da una versione specifica di qualche normatività morale generale. Questa è la provocazione che Arendt solleva. Una provocazione radicale e per questo illuminante.

¹⁶ «La bontà può esistere solo quando non è avvertita nemmeno da chi la compie; chiunque si vede fare una buona azione non è più buono» (VA, 54).

BIBLIOGRAFIA

- Arendt H. (1964), *Vita Activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani
– (1987), *La vita della mente*, Bologna, il Mulino
– (1990), *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Genova, il melangolo
– (1996), *Le origini del totalitarismo*, Milano, Comunità
– (2004), *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, Torino, Einaudi.
- Barry B. (1996), “Political theory, old and new”, in *A New Handbook of Political Science*, a cura di R. Goodin e H.D. Klingemann, Oxford, Oxford University Press, pp. 537-538
- Beiner B. (1997), “Rereading Hannah Arendt Kant's Lectures”, *Philosophy & Social Criticism*, vol. 23, n. 1, pp. 21-32
– (2014), *What It Is and Why It Matters*, Cambridge, Cambridge University Press
- Benhabib S. (1996), *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, London, Sage
- Besussi A. (2001), *Somiglianza e distinzione. Saggi di filosofia politica*, Napoli, Liguori
- Cavarero A. (2002), “Politicizing theory”, *Political Theory*, vol. 30, n. 4, pp. 506-532
- Dikeç M. (2005), “Space, politics, and the political”, *Environment and Planning-D: Society and Space*, vol. 23, n. 2, pp. 171-188
- Donahue T.J., P.O. Espejo (2016), “The analytical-continental divide: Styles of dealing with problems”, *European Journal of Political Theory*, vol. 15, n. 2, pp. 138-154
- Douglass R.B. (2012), “John Rawls and the revival of political philosophy. Where does he leave us?”, *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, vol. 59, n. 133, pp. 81-97
- Euben P. (2000), “Arendt's hellenism”, in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, a cura di D. Villa, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 151-164.
- Forti S. (2006), “Introduction: Hannah Arendt's legacy at 100 years of her birth”, *Revista de Ciencia Política*, vol. 26, n. 2
- Foucault M. (1997), *Illuminismo e critica*, Roma, Donzelli
- Habermas J. (1981), “La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt”, *Comunità*, vol. XXXV, n. 183, pp. 56-73
- Honig B. (1993), *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca, Cornell University Press
- Kateb G. (1983), *Hannah Arendt: Politics, Conscience and Evil*, Totowa, Rowman & Allanheld
- Kelly M.G.E. (2018), *For Foucault: Against Normative Political Theory*, New York, State University of New York Press

- Owen D. (2016), "Reasons and practices of reasoning: on the analytic/continental distinction in political philosophy", *European Journal of Political Theory*, vol. 15, n. 2, pp. 172-188
- Rawls J. (1982), *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli
- Thiele L.P. (2009), "The ontology of action. Arendt and the role of narrative", *Theory & Event*, vol. 12, n. 4
- Turner J. (2018), *Political Theory as Moral Philosophy*, Thesis submitted for the Degree of Doctor of Philosophy, Oxford
- Villa D. (1995), *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton, Princeton University Press
- Williams B. (2008), "Political philosophy and the analytical tradition", in *Philosophy as a Humanistic Discipline*, Princeton, Princeton University Press, pp. 155-168
- Zanghellini A. (2009), "Queer, antinormativity, counter-normativity and abjection", *Griffith Law Review*, vol. 18, n. 1, pp. 1-16