

# *Martin Heidegger e Hannah Arendt.*

## *Tra vita e pensiero*

Marco Casucci

### *Martin Heidegger and Hannah Arendt. Between Life and Thinking*

In this contribution will be highlighted the relationship between Martin Heidegger and Hannah Arendt in the connection of life and thinking. Considering the need to rediscover the intersection between life and thought the relationship between Heidegger and Arendt will be rediscovered in the sight of a renewed point of view which makes it possible to grasp the theoretical and biographical aspects in a different light. This relationship, in fact, not only was a mere “love affair” but also a speculative knot in the lives of two original and radical thinkers.

*Keywords:* Life, Thought, Death, Birth, Relationship, Femininity.

\*\*\*

### *1. Tra vita e pensiero: un approccio.*

Non è senz'altro facile cercare di inquadrare il rapporto tra Heidegger e Hannah Arendt. Da dove infatti partire? Questo è un problema che si pone allo studioso nel momento in cui si propone di considerare una relazione che oltre essere tra pensatori è stata innanzitutto una relazione tra persone, che si è protratta nell'arco di una vita intera, all'interno di un arco storico segnato da tragedie che non hanno pari nella storia dell'umanità. Da dove partire, dunque? Si potrebbe partire senz'altro dalla relazione biografica visto e considerato che i due protagonisti di questa storia sono stati amanti, legati e poi divisi da una passione potente, che li ha fatti poi rincontrare negli anni della maturità, senza che mai venisse chiarito il senso ultimo della loro relazione (come se ce ne fosse “uno”, d'altronde – ma si sa, stiamo parlando di “filosofi” e in questo caso tutto diventa più difficile). Ma a fare così mi sentirei inevitabilmente come il cameriere di hegeliana memoria che cerca di avere un accesso al pensiero attraverso il “buco della serratura”, atteggiamento che senz'altro finirebbe per sminuire l'opera di questi due “pensatori”, così fondamentali per la nostra epoca.

D'altro canto, su questa strada ci porterebbe lo stesso atteggiamento di Heidegger nei confronti della "biografia" dei filosofi, lui che iniziava i suoi corsi su Aristotele con la ormai ben nota espressione «nacque, visse, lavorò e morì» – ad indicare che, in effetti, il pensare che cerca di collocarsi nel suo elemento peculiare può, anzi deve, prescindere dal *bios* inteso come l'insieme dei vissuti empirici dell'individuo, per elevarsi ad una sfera più alta, in cui il *bios philosophos* possa essere colto come la vita stessa del pensiero nel suo intrinseco manifestarsi. Da questo punto di vista, dunque, Heidegger si discosta praticamente di nulla dalla grande tradizione in cui Hegel ricordava che quel che conta è la considerazione propriamente speculativa della storia, rispetto a cui il pensare si eleva "contemplando" dall'alto, in un atto teoretico, la vita stessa e il suo divenire, concepito come un elemento figurale rispetto al pensare medesimo.

Si potrebbe quindi partire da quest'altro tipo di relazione, una relazione tra pensatori, appunto, andando ad indagare quali elementi di somiglianza-dissomiglianza sono presenti nei rispettivi scritti dei due interessati, al fine di vedere i limiti dell'uno e dell'altro in relazione all'Idea di filosofia che in entrambi si è manifestata. Ma anche, in questo caso, per chiunque conosca almeno un po' Heidegger e Arendt, si avverte immediatamente che un simile procedimento finirebbe ben presto per risultare "astrattivo" rispetto alla ricchezza di contenuti di "vita e pensiero" che tra i due furono messi in gioco nella loro "relazione" e che ancora oggi ci stimolano alla riflessione.

Sembrerebbe insomma che il "caso" Heidegger-Arendt finirebbe per risultare sminuito, laddove si pretendesse di risolverlo prendendo unilateralmente uno dei due corni della questione, sia che si cercasse di confrontare la loro vivente relazione a partire dal pensare, sia che si cercasse di pensare la relazione a partire da un confronto "speculativo" tra i due. Il problema di fondo è che, propriamente, in qualsiasi dei due modi si consideri la questione, si finisce per cogliere la relazione tra vita e pensiero sempre a partire dal pensiero, dal momento che anche quando si cerca di "parlare" e di "dire" la vita, la relazione tra due persone, non si può fare a meno di riferirsi ad un *logos* che la raccolga e la indirizzi verso un senso unitario, in virtù di cui il pensiero "della vita" finisce sempre per avere il sopravvento.

D'altronde non è sempre stato questo il "pregiudizio dei filosofi" – ovvero l'idea che il pensiero alla fine trionfa su tutto, su ogni vita, su ogni eccezione, su ogni sottile modulazione ed inafferrabile eventualità, su cui alla fine ristabilire il dominio del senso?

Proprio per questo, volevo dare avvio a queste mie considerazioni con la ben nota provocazione che Nietzsche pose in apertura di *Al di là del bene e del male*:

«Posto che la verità sia una donna – e perché no? Non è forse fondato il sospetto che tutti i filosofi, in quanto furono dogmatici, s’intendevano poco di donne? Che la terribile serietà, la sgraziata invadenza con cui essi, fino ad oggi, erano soliti accostarsi alla verità, costituivano dei mezzi maldestri e inopportuni per guadagnarsi appunto i favori di una donna? – certo è che essa non si è lasciata sedurre – e oggi ogni specie di dogmatica se ne sta lì in attitudine mesta e scoraggiata»<sup>1</sup>.

A prendere un attimo sul serio la provocazione nietzscheana si dovrebbe quindi accusare il pensiero heideggeriano di “dogmatismo” – cosa alquanto indigesta, verrebbe da dire, per tutti coloro che con estrema facilità possono cogliere nel pensiero heideggeriano un valore decisamente “rivoluzionario”. Tuttavia, non si può certo negare che tale pensiero, seppure nella sua capacità di radicale rivolgimento della tradizione occidentale rimane sulla soglia di una possibilità che è tuttavia destinata a rimanere tale all’interno di un domandare ontologico, che non è in grado di discostarsi fino in fondo dalla prospettiva speculativa, per orientarsi ad una alternativa che sia effettivamente radicale, di quella radicalità che lo stesso Heidegger ricercava come esito ultimo e compimento del suo percorso di pensiero.

Il problema a cui l’affermazione nietzscheana ci apre è quello della presenza del “femminile” in filosofia: quella possibilità di verità che continuamente si propone e si offre al pensare come sua condizione destinata tuttavia a rimanere impensata, in una prospettiva in cui la sfera onto-*logica* ancora continua a farla “dogmaticamente” da padrona. Il pensiero si affanna continuamente intorno a questa questione, a questa domanda, ponendosi nella prospettiva di un questionare fondamentale, ma che non riesce a ridurla, arrestandosi piuttosto sulla soglia di una differenza di cui è impossibile “dare ragione”.

*Cherchez la femme!*, verrebbe quindi da dire, se anche questa non fosse potenzialmente una affermazione dal sapore trito e dogmatico, sulla base della ben nota equazione secondo cui dietro gradi uomini ci siano grandi donne. Ma non si tratta effettivamente di questo. Piuttosto, la relazione tra Heidegger e Arendt, mostra un “di più”, propriamente quell’eccesso oltremisura (*Übermass*) di cui la *vita foemina* sola è capace e sulla cui soglia il filosofo si arresta in meravigliato ascolto. Ed è esattamente questa la percezione che Heidegger ebbe

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, a cura di F. Masini, Adelphi, Milano, 1996, p. 3.

dall'incontro con Hannah, in quella che può essere senz'altro definita la fase più creativa del suo pensiero – gli anni in cui si condensavano e prendevano forma le idee che poi sarebbero confluite in *Essere e tempo*.

## 2. Martin ed Hannah: pensare la relazione.

In una delle prime lettere di Martin ad Hannah, così possiamo leggere a proposito del loro "incontro": «E un filosofo – vede con Agostino soltanto il bambino che sulla spiaggia vorrebbe versare il mare in una piccola fossa, ma fallisce in questo tentativo davanti alla vita»<sup>2</sup>. E poco più avanti si scrive: «Essere innamorato = essere sospinto all'esistenza più autentica. Agostino ha detto una volta: *amo* significa *volo ut sis*: ti amo – voglio che tu sia, ciò che sei»<sup>3</sup>.

In queste parole di Heidegger è senz'altro possibile rintracciare il tentativo di elevazione della passione ad una sfera oblativa che trasfiguri l'evento passionale in una sorta di *amor intellectualis* – soprattutto da parte di chi, più maturo, si rende conto che avrebbe dovuto regolare meglio i suoi "impulsi". Tuttavia, risulta estremamente importante il riferimento a sant'Agostino per indicare l'oltremisura dell'evento e dell'incontro, come quel qualcosa di indicibile e di non inquadrabile, come un mare che eccede ogni costrizione e che piuttosto lambisce l'isolamento del sé, per metterlo in relazione ad altri e che conduce verso un'esistenza autentica in cui l'altro si mostra per ciò che è.

Come è possibile vedere in questa lettera del '25, oltre che assistere al tentativo di sublimazione di un incontro erotico, è senz'altro possibile cogliere alcuni elementi che emergeranno con forza nello Heidegger maturo, in quel tentativo di ripetere la questione fondamentale di *Essere e tempo* a partire dalla soglia della differenza nel suo darsi sperimentale e sapienziale: innanzitutto il tema dell'"oltremisura" che emerge chiaramente dalla citazione agostiniana della metafora dell'incoercibilità del mare, che per il filosofo rimane l'ignoto, al di là di ogni possibile determinazione, che si cerca sempre di commisurare. E, in connessione con questo elemento: il richiamo ad una "esistenza autentica" – destinata a rimanere un'incognita per il pensare heideggeriano e ad esplicitarsi da ultimo in quel lasciar essere, che sarà poi declinato più in relazione ad un mondo,

<sup>2</sup> H. Arendt – M. Heidegger, *Lettere 1925-1975*, a cura di U. Ludz e M. Bonola, Edizioni di Comunità, Torino, 2001, lettera 15, p. 20.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

piuttosto che in relazione alle persone che lo abitano, nell'altissimo concetto di *Gelassenheit*<sup>4</sup>.

In questo lasciar essere l'altro, che costituisce la possibilità di una relazione autentica all'interno della gettatezza dell'esistenza, si ritrova e si qualifica il richiamo ad una sfera di autenticità, in virtù di cui l'avvento dell'altro nella dimensione dell'amore dischiude delle possibilità inaspettate, che pongono il pensare sul suo confine, sul suo limite estremo, nell'inassimilabilità dell'unicità di un'esperienza che non si lascia concettualizzare. Hannah per Heidegger fu probabilmente tutto questo e forse anche di più: un dono che apre su possibilità inattese e inaspettate nell'inesauribilità di una relazione in grado di costituire la fonte il cui sgorgare precede il pensare, lo anticipa aproblematicamente, oltre ogni ambiguità possibile.

Nell'incontro con Hannah, per Heidegger, o forse per Martin – sarebbe meglio dire, ovvero per l'incarnata persona con volto e nome proprio non riducibile – il mondo fiorì in una ricchezza di significati che fatica ad essere detta nel duro linguaggio del concetto filosofico. Tant'è che, nella medesima lettera precedentemente citata, Martin così scrive: «Ti ringrazio per il fiore profumato, che racchiude per me il ricordo di un giorno di maggio della tua giovane vita»<sup>5</sup>.

Ma tant'è, il destino dell'amore in filosofia è propriamente quello di finire, come ricorda il giovane Hegel<sup>6</sup>, e la durezza del concetto richiede al martello di sbazzare il freddo marmo al fine di lasciare intatta la pura forma – come ci ricorda invece il giovane Schopenhauer<sup>7</sup> (entrambi giovani delusi dalla potenza rivelativa dell'amore – “profughi” nel regno del pensare). Allo stesso modo anche Heidegger, che sentiva in sé potente il demone della filosofia, dovette raccogliere il frutto del suo amore e portarlo nella fredda concettualità filosofica per partorire il suo capolavoro – pietra miliare del pensare.

L'attività del pensare che si inoltra sui confini irti di pericoli per dire il limitare della differenza implica una separatezza e un distacco che non possono essere riconciliati. È così che, neanche un anno dopo, Martin scrive ad Hannah:

<sup>4</sup> Cfr. M. Heidegger, *L'abbandono*, a cura di A. Fabris, Il melangolo, Genova, 1998.

<sup>5</sup> H. Arendt – M. Heidegger, *Lettere 1925-1975*, cit., lettera 15, p. 20.

<sup>6</sup> Cfr. in proposito G. W. F. Hegel, *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Orthotes, Salerno, 2015, pp. 597-612; nonché ID., *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano, 1996, pp. 307 ss.

<sup>7</sup> Si ricordino, in proposito, i ben noti strali rivolti da Schopenhauer nei confronti dell'amore sessuale. Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di N. Palanga e A. Vigliani, Mondadori, Milano, 1997, pp. 1437 ss.

«Ti ho dimenticata – non per indifferenza, non a causa di circostanze esteriori che si sono intromesse, ma perché ero costretto a dimenticare e ti dimenticherò ogniqualvolta mi ritroverò a dover lavorare con assoluta concentrazione. Non è una questione di ore o di giorni, ma si tratta di un processo che si prepara nel corso di settimane e di mesi, poi va spegnendosi. / E questo distacco da tutte le cose umane e l'interruzione di tutti i rapporti è, per quanto concerne il lavoro creativo, l'esperienza più grandiosa che io conosca tra tutte quelle umanamente possibili – è la cosa più infame che possa capitare in relazione alle situazioni reali della vita. È come se ti strappassero via il cuore dal petto mentre sei perfettamente cosciente»<sup>8</sup>.

L'accesso alle sfere più alte della speculazione filosofica allontana il pensatore dalle relazioni, comportando un distacco radicale dalla sfera “comune” del sentire per condursi verso una dimensione ulteriore, che comporta sempre il rischio di non apparire “giustificati” in questa profonda esigenza. La condizione di isolamento e di solitudine è quindi necessaria, affinché il pensare si manifesti nella sua dimensione originaria, da sperimentare in tutta la sua irriducibile portata – segno inequivocabile del fatto che quella del pensare è un'esperienza ascetica, nel senso di un *ascensus* che non ammette ritorno se non nell'accettazione dell'elevatezza e della solitudine dell'altezza come condizione sua propria<sup>9</sup>.

Da questa lettera emerge tutta l'angoscia dell'“esperienza del pensare” propria di Heidegger, nel senso di una lotta portata avanti con se stesso per aprire o meglio ri-aprire lo spazio essenziale a partire da cui slanciare il pensare verso nuove mete. L'isolamento del filosofo è, da questo punto di vista, l'esperienza preliminare necessaria affinché possa crearsi lo “spazio del gioco di tempo” (*Zeit-Spiel-Raum*) a partire da cui indicare il luogo di quell'“abbandono”, in cui lasciar essere la più vera essenza, ovvero quello spazio di tempo che prepara il balzo (*Satz*) nell'essenza del fondamento (*Grund/Abgrund*). Da questo punto di vista, forse come non mai in precedenza nella storia del pensare, la filosofia di

<sup>8</sup> H. Arendt – M. Heidegger, *Lettere 1925-1975*, cit., lettera 35, p. 38.

<sup>9</sup> Da questo punto di vista bisogna rimarcare una certa vicinanza del pensiero heideggeriano con quella dimensione ascetica e ascensiva che si è espressa prima di lui in Schopenhauer e Nietzsche con cui ha in comune senz'altro un pensiero delle “alte vette”. Questo aspetto, oltre che essere ben stato evidenziato da commentatori quali T. Moretti-Costanzi (*L'ascetica di Heidegger*, in *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano, 2009) ed E. Mirri (*Il pensare poetante in Martin Heidegger*, Armando Editore, Roma, 2000), trova conferma nella recente pubblicazione dei *Quaderni neri* in cui si nota questo senso di elevatezza nella concezione del pensare che ricalca molto da vicino quella passione per le vette che tanto Schopenhauer che Nietzsche ebbero. Cfr. M. Heidegger, *Überlegungen II*, 1, in *Gesamtausgabe* 94, hrsg. von P. Trawny, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2014, p. 6.

Heidegger rappresenta la piena consapevolezza del fatto che filosofare vuol dire propriamente porsi su una soglia, a partire da cui si apre lo spazio per l'avvento di una rivelazione su cui il pensare stesso non ha più potere, nella misura in cui esso stesso è giunto sul limitare di una trans-propriaione (*Übereignung*) che appropria e che vincolando libera – condizione ossimorica che è allo stesso tempo vertice e condizione del pensare in quanto tale<sup>10</sup>.

Ma ciò che si manifesta sulla soglia – il dischiudersi dell'origine – rimane al filosofo nella preclusione di una attesa senza attese, su cui si gioca il valore stesso della soglia nel suo essere bifronte: chiusura e apertura allo stesso tempo... da qui la neanche troppo celata “ambiguità” del pensiero heideggeriano.

Sarebbe facile a questo punto, ed in un certo senso una certa logica lo imporrebbe, introdurre la figura dell'eterno femminile di Goethe, come ciò che si schiude propriamente sulla soglia dell'attimo, qualora si volesse cercare una figura di raccordo in grado di “conciliare” vita e pensiero in un *unicum*, in grado di rendere ragione dell'uno e dell'altro e di ricondurre nella prossimità questi due termini che finora sono risultati in disaccordo. Si è detto, infatti, di “cercare la femmina” come ciò che è in grado di ribaltare la prospettiva “dogmatica” del pensare che si impone e non abdica alla sua condizione di “sovranità” rispetto alla “vita”. La dimensione dell'eterno femminile sarebbe così il *deus ex machina* risolutivo che giunge a riconciliare lo sforzo faustiano del pensare nell'alveo di una tradizione in grado di ricomprendersi “al femminile”.

Bisogna ammetterlo: questa prospettiva richiama prepotentemente il pensare, e tuttavia non soddisfa l'esigenza di fondo di queste analisi e soprattutto non è in grado di cogliere la peculiarità dell'altra protagonista di questa “vicenda”, ovvero Hannah Arendt – nient'affatto di secondo piano rispetto al “pensatore” Heidegger. Da un certo punto di vista, infatti, la dimensione della femminilità rappresenta senz'altro il termine ultimo dello sfociare del fiume del pensare nel vasto mare dell'oltremisura e l'eterno femminile può essere la cifra di questa accoglienza che il pensare ricerca come sua condizione segreta e indicibile. Probabilmente era questo che Martin cercava nella persona di Hannah: un richiamo al femminile come ultimo orizzonte non ulteriormente perseguibile dal pensare.

---

<sup>10</sup> Sul gioco di *Ereignung* e *Übereignung* si veda in particolare M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2007, pp. 315-316.

### 3. *Hannah e Martin: la relazionalità del pensare.*

Ma Hannah Arendt non è solo questo, sarebbe meschino e riduttivo limitarsi a cogliere la sua figura come semplicemente funzionale al pensiero heideggeriano. Il fatto è che l'abbandono heideggeriano, con il conseguente progressivo allontanamento tra i due, dovuto anche alle particolari circostanze storiche in cui le loro storie si intrecciarono, portò l'allieva a rielaborare gli insegnamenti del maestro in maniera del tutto autonoma e ad indirizzare il suo pensiero verso alcune svolte significative di cui il recupero della dimensione del "politico" è solo uno degli aspetti.

L'aspetto più lampante del pensiero della Arendt è piuttosto quello di rompere con il tradizionale isolamento del pensare, inteso come sua condizione imprescindibile ed irrinunciabile, per muovere verso una dimensione plurale di condivisione che nasce da un originario ribaltamento della condizione iniziale del filosofare in quanto tale. Questa, infatti, si nutre del pregiudizio dei filosofi, in virtù di cui il pensare nascerebbe da un isolamento ascetico dalle comunità, rispetto a cui il pensatore medesimo si dà come una eccezione che mostra l'*excellere* del singolo rispetto alla massa. «Uno vale diecimila, se è il migliore», diceva a questo proposito Eraclito all'inizio della tradizione occidentale e, allo stesso modo, Parmenide invitava il discepolo della verità a tenersi lontano dalla maggior parte degli uomini che pensano con "due teste". Da qui prende l'avvio quella condizione contemplativa del pensatore che si relega in un distacco che non è in grado di cogliere l'*aristeia* del pensare senza quel *kratos* che essa richiede per potersi confermare e manifestare nel mondo da cui proviene.

In questo senso, la vita contemplativa darebbe adito ad una "aristocrazia del pensare", nella cui distanza rispetto alle questioni del mondo si misurerebbe la sua nascosta "volontà di potenza" – come direbbe Nietzsche. La filosofia e i suoi più alti ideali, insomma, non sarebbero altro che l'imporsi di un "meglio" che chiede di essere manifestato in un *kratos* che l'accompagna come segno della sua stessa *aristeia*. Da questo punto di vista, il filosofo si espone sui sentieri del pensare al fine di essere riconosciuto, in una lotta che non cessa mai di svolgersi sullo stesso piano agonistico che egli stesso pensava di aver abbandonato. Ed è proprio questa pretesa a fare del filosofo un qualcosa di assolutamente unico, ma allo stesso tempo di assolutamente contraddittorio nella sua essenza, nella misura in cui l'origine del suo atteggiamento si radica in un presupposto che non è altro che una *petitio principii*: ovvero l'assunzione di un diritto all'eccezione che rompe ogni legame consuetudinario con l'ordinario per muoversi nella extra-



ordinarietà del pensare. Di questo aspetto era già ben consapevole lo stesso Heidegger che nella lettera summenzionata scrive:

«E la cosa più grave è che questo isolamento non si può giustificare appellandosi ai risultati da esso raggiunti, perché non ci sono criteri per poterli misurare e perché non si può semplicemente mettere sulla stessa bilancia la rinuncia alle relazioni umane. Tutto questo, invece va sopportato – facendo in modo che se ne parli il meno possibile anche con chi ci è più intimo»<sup>11</sup>.

L'irrevocabile lontananza del filosofo è così resa indiscutibile, in una sfera in cui l'unico dialogo – come anche la Arendt ricorda sulla scorta di Platone – è con se stesso, all'interno di una medesimezza che costituisce la più autentica sfera del pensare, allo stesso tempo vertice e motivo di erranza per il pensare medesimo.

Il movimento, il rivolgimento compiuto dalla Arendt è dunque in questo senso radicale, nella misura in cui va a mettere in discussione proprio quel pregiudizio della filosofia di cui i filosofi si sono sempre fatti carico nell'arco della tradizione. Questa prospettiva concerne l'origine stessa del pensare e più propriamente quella *vita activa* che costituisce il nucleo delle sue riflessioni. La questione è in altre parole la seguente: cercare di vedere nell'origine il sorgere di un pensare che non nega, ma presuppone la sfera della comunità e della relazione come elemento imprescindibile, in virtù di cui la vita contemplativa, ponendosi pur sempre come distacco da questa sfera, non possa più concepire il distacco medesimo come un disimpegnarsi dalle questioni della pluralità, ma che anzi le mantenga come senso di una originaria appartenenza che non può mai del tutto essere rescisso – pena l'impossibilità di rendere il pensare autenticamente efficace una volta ritornato dai vertici della contemplazione filosofica. L'esigenza che viene quindi a maturazione con la *vita activa* è propriamente quella di un tentativo di scoprire le possibilità originarie di quella dialettica discendente che da Platone in poi costituirà il nodo problematico irrisolto di tutto il pensiero occidentale.

Non si tratta quindi, in ordine ad una più completa impostazione del problema, di subordinare la vita contemplativa alla vita attiva, ovvero di trovare motivi di superiorità dell'una rispetto all'altra, per effettuare una rivoluzione nell'ambito del pensiero – quasi in un senso marxista – ristabilendo i diritti della *praxis* sulla *theoria* filosofica. Piuttosto, si tratta di vedere come il recupero della "vita attiva" possa fornire al pensare la possibilità di un ritorno, in cui l'attenzione alla

<sup>11</sup> H. Arendt – M. Heidegger, *Lettere 1925-1975*, cit., lettera 15, p. 38.

pluralità possa spegnere la presunzione del *kratos* che si accompagna ad ogni *aristeia* raggiunta nella contemplazione del pensare<sup>12</sup>. Per fare questo è quindi necessario ricostituire la possibilità di pensare la pluralità come dimensione originaria, rispetto a cui il pensiero “dell’Uno” si ponga in un’alternativa non animata da una dialettica del negativo, ma in una prospettiva reintegrativa, in grado di restituire alla pluralità medesima il suo statuto ultraontologico proprio.

La scelta di una “fenomenologia” della nascita, a tale proposito, risulta essere funzionale a questo scopo. E non è quindi un caso se ritroviamo tale tema proprio nelle pagine iniziali di *Vita activa*: «La pluralità – si ricorda – è il presupposto dell’azione umana perché noi siamo tutti uguali, cioè umani, ma in modo tale che nessuno è mai identico ad un altro che visse, vive o vivrà»<sup>13</sup>. E poco più avanti prosegue:

«Lavoro, opera e azione [le tre modalità della *vita activa*] sono anche radicati nella natalità in quanto hanno il compito di fornire e preservare il mondo per i nuovi venuti, che vengono al mondo come stranieri, e di prevederne e di valutarne il costante afflusso. Tuttavia, delle tre attività, è l’azione che è in più stretto rapporto con la condizione umana della natalità; il cominciamento inerente alla nascita può farsi riconoscere nel mondo solo perché il nuovo venuto possiede la capacità di dar luogo a qualcosa di nuovo, cioè di agire. Alla luce di questo concetto di iniziativa, un elemento di azione, e perciò di natalità, è intrinseco in tutte le attività umane. Inoltre, poiché l’azione è l’attività politica per eccellenza, la natalità, e non la mortalità, può essere la categoria centrale per il pensiero politico in quanto si distingue da quello metafisico»<sup>14</sup>.

Da questo passo si può desumere come la natalità costituisca quell’origine essenziale che è in grado di riconnettere il pensiero metafisico ad una provenienza e ad una radice di cui questo cerca di dare ragione, senza tuttavia riuscire mai a consegnarsi ad essa in maniera significativa. Il pensiero metafisico, e qui non può non venire in mente l’heideggeriano essere-per-la-morte, chiaramente

<sup>12</sup> In questo, sia detto per inciso, molto probabilmente la Arendt vedeva l’opportunità di correggere l’errore heideggeriano del rettorato: ovvero l’errore di un pensatore che aveva preteso di scambiare l’*aristeia* della sua contemplazione filosofica con il *kratos* del secolo, cercando di imprimere mediante quest’ultimo, l’elevatezza raggiunta dalla sua “visione” – ma forse la cosa suona un po’ troppo platonica. Di questo tuttavia dovette prendere consapevolezza anche Heidegger nelle privatezze della sua riflessione sul fallimento dell’esperimento di rettorato, così come si deduce dalle note sempre riportate nei suoi diari. Cfr. M. Heidegger *Überlegungen III*, 101, p. 154 e *ivi*, 112, p. 160.

<sup>13</sup> H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. a cura di A. Dal Lago, Bompiani, Milano, 2016, p. 8.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

sotteso al ragionamento della Arendt, è infatti un pensiero del distacco. La potenza del pensare heideggeriano era stata quella di ricondurre le scissioni della metafisica (anima-corpo, spirito-materia, ideale-reale, soggettivo-oggettivo ecc.) ad un distacco ben più radicale: quello in virtù di cui ek-staticità dell'esserci sperimenta la differenza "in quanto" differenza. È infatti l'essere-per-la-morte in tutta la sua forza a far sentire l'ek-staticità dell'ek-sistenza, in quanto essere esposto dell'esserci in un fuori, "dentro" l'orizzonte della temporalità originaria dell'essere. L'avvertimento di questa differenza estatica è, in effetti, la radice ontologica di tutti i dualismi, la fonte della metafisica e quindi l'origine del pensare in quanto tale, che crea quella distanza necessaria affinché un qualcosa come l'apertura stessa dell'essere possa manifestarsi.

L'analisi della natalità proposta dalla Arendt interviene quindi proprio a controbilanciare il movimento dell'essere-per-la-morte heideggeriano, non solo perché la natalità rappresenta l'esatto contrario della mortalità, ma anche e soprattutto perché nel nascere si condensa quel vero e proprio valore dell'inizio e dell'iniziare a cui tentava di rimontare con ogni sforzo il pensiero di Heidegger. Con la nascita viene al pensare la possibilità di cogliere un vincolo iniziale con ciò che è necessario, al di là del limite della mortalità: la nascita infatti ci vincola, ma in una accoglienza che oltrepassa la necessità destinale dell'essere-per-la-morte, per riportarci dalla nostra fallibilità ad una incipienza costitutiva del nostro esserci, in grado di esplicarsi nel molteplice ventaglio delle nostre capacità.

Inutile dire quanto la filosofia militante, incentrata sul tema dell'azione, propria di Ricoeur ad esempio, sia debitrice nei confronti di queste osservazioni della Arendt<sup>15</sup>. La natalità come condizione dell'azione infatti è fonte di novità continua, in uno scaturire che vede in ogni agire un nuovo inizio che implica quell'essere-liberi-per autenticamente aperto verso il futuro, in una potenzialità di espressione che non può essere arrestata se non dalla chiara consapevolezza di una responsabilità che, in quanto tale, abita l'inizio dell'azione nella sua origine:

«Questo carattere di sorpresa iniziale è inerente ad ogni cominciamento e a ogni origine. [...] Il nuovo appare sempre alla stregua di un miracolo. Il fatto che l'uomo sia

---

<sup>15</sup> Ricoeur si confronta a più riprese col pensiero della Arendt, in particolare in *Sé come un altro* (a cura di D. Jannotta, Jaca Book, Milano, 2005, pp. 291-294) soprattutto laddove si mostra l'esigenza di un pensiero rivolto alla dimensione plurale delle istituzioni giuste come quella dimensione che deve garantire la realizzazione del singolo piuttosto che soffocarla. Su questo punto si veda anche P. Ricoeur, *Lectures 1. Autour du politique*, Éditions du Seuil, Paris 1991 pp. 13-66.

capace di azione significa che da lui ci si può attendere l'inatteso, che è in grado di compiere ciò che è infinitamente improbabile. E ciò è possibile solo perché ogni uomo è unico e con la nascita di ciascuno viene al mondo qualcosa di nuovo nella sua unicità. Di questo qualcuno che è unico si può fundamentalmente dire che prima di lui non c'era nessuno. Se l'azione come cominciamento corrisponde al fatto della nascita, se questa è la realizzazione della condizione umana della natalità, allora il discorso corrisponde al fatto della distinzione, ed è la realizzazione della condizione umana della pluralità, cioè del vivere come distinto e unico essere tra uguali»<sup>16</sup>.

Con la natalità viene dunque alla luce un fuoco ontologico cooriginario all'essere-per-la-morte, in grado di rimettere in discussione la destinalità del pensare e di riaprire il domandare verso questioni ancora inascoltate. Il restituire la voce alla *vita activa*, mediante la nascita, permette quindi di rimettere in gioco la temporalità su di un livello ulteriore, rispetto a quello dell'estaticità che si offre al destino del gioco tragico di svelatezza e oblio. La *vita activa* rimette infatti in gioco la temporalità sul piano di una narrazione singolare e impersonata, in cui non si riverbera più lo spettro della finitezza nel potenziale implodere della ricerca dell'origine, nell'incognita dell'infondatezza ontologica dell'*Abgrund*. Piuttosto, la dimensione originaria dell'azione, che pure si fa carico della dimensione del tragico in virtù della libertà che le è propria<sup>17</sup>, è in grado di rileggere passato e futuro nella modalità del perdono e della promessa.

La *vita activa*, infatti, non prescinde da un elemento di tragicità: essa, dando inizio ad una serie di eventi, si proietta nell'ambito del nuovo che è anche di volta in volta l'incerto di qualcosa che viene incontro trapassando nell'irreversibilità del "*factum*":

«Che le azioni posseggano una così enorme capacità di durata – afferma a tale proposito la Arendt – superiore a quella di qualsiasi altro prodotto umano, potrebbe essere ragion d'orgoglio se gli uomini riuscissero a sopportare il suo fardello il fardello dell'irreversibilità e dell'imprevedibilità, da cui il processo dell'azione trae la sua vera forza. Che questo sia impossibile, gli uomini lo hanno sempre saputo. Sanno che chi agisce non sa mai ciò che sta facendo e diventa sempre "colpevole" delle conseguenze che non ha mai inteso provocare o nemmeno ha previste, che per quanto disastrose e inaspettate siano le conseguenze del suo gesto, non può annullarle, che il processo cui dà avvio non si consuma mai inequivocabilmente in un singolo gesto o evento, e che il suo vero significato non si rivela mai all'attore, ma solo allo sguardo retrospettivo dello

<sup>16</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 129.

<sup>17</sup> Su questa imprescindibilità del tragico ovviamente è importante l'influsso di Jaspers sulla Arendt. Su questo si veda in particolare: H. Arendt, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, a cura di S. Maletta, Jaca Book, Milano, 2009, pp. 73-79.

storico che non agisce. Tutto ciò sarebbe sufficiente a farci voltare le spalle con disperazione alla sfera delle cose umane, e a disprezzare la facoltà umana della libertà che, producendo l'intrico delle relazioni umane, sembra impigliarvi a tal punto chi la produce da farlo apparire molto più la vittima passiva che non l'autore e il realizzatore di ciò che fa»<sup>18</sup>.

Si pensi per un attimo a tale proposito alla tragedia di Edipo e al carico di conseguenze che le sue azioni più o meno consapevoli portano come retaggio. Tutto ciò non potrebbe che rafforzare l'idea secondo cui la libertà e la capacità di agire che ne deriva sia una condanna a cui non ci si può sottrarre – chiudendo il tempo in un circolo di generazione e distruzione in cui tutte le filosofie classiche (da Platone a Nietzsche, ma anche in Heidegger) finivano per condannare l'uomo nella sua dimensione relazionale.

Come ben si sa, la Arendt propone due “antidoti” all'incertezza tragica dell'azione: il perdono e la promessa. In entrambi i casi viene sottolineato, ancora una volta, il carattere eminentemente relazionale che questi termini hanno all'interno del contesto della “*vita activa*”. Perdonare e promettere sono sempre attuati nei confronti di un “chi”, di un altro a cui si perdona o si promette. Essi sono atti che non si possono fare da soli, in solitudine, e che anche nel momento in cui si rivolgono verso se stessi, prevedono sempre un “sé come un altro”. Quello del perdono e della promessa sono due “poteri” inerenti a quella *dynamis* fondamentale che costituisce il tratto essenziale della *vita activa*: essa è scaturigine di possibilità sempre aperte e inesauribili in cui si esplica la potenzialità degli uomini nella loro pluralità costitutiva. Attraverso di esse, inoltre, si riapre la temporalità, rendendo accettabile l'irreversibilità del passato e meno incerta l'apertura verso il futuro. La promessa infatti ha il potere di creare “isole precarie di certezza” nell'oscurità del futuro come regno delle molteplici possibilità della libertà.

Ma è soprattutto col perdono che la Arendt tocca delle corde essenziali, estremamente profonde, che sono in grado di vibrare solo se si coglie la compenetrazione di vita e pensiero che in lei si mostra, oltre i limiti della prospettiva heideggeriana. Col perdono si spezzano le catene della nostra esposizione alla colpa del passato e con esso si ristabiliscono i diritti dell'autentica libertà rispetto al destino che apparentemente continua a soggiogarla e a ridurla a qualcosa di secondario:

---

<sup>18</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 172.

«Perdonare – afferma la Arendt – in altre parole, è la sola reazione, che non si limita a re-agire, ma agisce in maniera nuova e inaspettata. La libertà contenuta nell’insegnamento di Gesù è la libertà dalla vendetta che imprigiona chi fa e chi soffre nell’automatismo implacabile del processo dell’azione, che non ha in sé alcuna tendenza a finire»<sup>19</sup>.

Il perdono si sottrae quindi al destino della ripetizione, aprendo la possibilità di un nuovo inizio, retroagendo sul passato, annullando la “re-azione” ad esso legata<sup>20</sup>. Impossibile non leggere in queste considerazioni della Arendt il senso della relazione con Heidegger, con tutto il carico di colpe e di assenze che quel passato continuava a portare con sé e che tuttavia non riusciva a suscitare una “re-azione” che non fosse la possibilità di vedere continuamente un nuovo inizio:

«Il perdono e la relazione che esso stabilisce sono sempre questioni eminentemente personali (anche se non necessariamente individuali o private) in cui *ciò* che fu fatto è perdonato a *chi* lo ha fatto. Anche questo fu chiaramente riconosciuto da Gesù [...], ed è la ragione della convinzione corrente che solo l’amore ha il potere di perdonare. Infatti l’amore, sebbene sia uno degli avvenimenti più rari nelle vite umane, possiede un insuperato potere di autorivelazione e permette una visione eccezionalmente chiara per discernere il *chi*, proprio perché è indifferente (fino al punto di disinteressarsi completamente del mondo) a *ciò* che la persona amata può essere alle sue qualità e ai suoi limiti, come pure alle sue realizzazioni, fallimenti e trasgressioni»<sup>21</sup>.

Con queste parole così, il pensiero ritorna nell’alveo della vita e ci rende possibile comprendere che il pensiero stesso è possibile a partire da una vita e non viceversa. Con queste parole la Arendt compie un gesto talmente radicale da rovesciare qualsiasi ontologia, restituendo il pensiero stesso alla sua origine, ovvero a quel chi, unico ed irripetibile che sta sempre infinitamente più in alto di *ciò* che è stato pensato: quell’abisso a cui forse lo stesso Heidegger si rivolgeva per avere delle risposte, ma che rimandava indietro muto il domandare seppur nella forma di una *Fundamentalfrage* a cui la vita, nella persona di Hannah,

<sup>19</sup> *Ivi*, pp. 177-178.

<sup>20</sup> Su questo aspetto si consideri come il pensiero della Arendt si pone in maniera originalissima intorno questioni che agitano il pensiero occidentale da Nietzsche a Ricoeur. Per quanto riguarda il primo come non ricordare la critica dello “spirito di vendetta” che chiede la sua redenzione per mezzo dell’oltreuomo (cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, a cura di M. Montinari e G. Colli, Milano, Adelphi, 1996, pp. 305-310). Per quanto riguarda invece la riflessione ricoeuriana sul tema si vedano P. Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare*, a cura di R. Bodei, Il Mulino, Bologna, 2004 e ID., *La memoria, la storia, l’oblio*, a cura di D. Iannotta, Raffaello Cortina, Milano, 2003.

<sup>21</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 178.

aveva già dato la sua risposta. Questa risposta è, forse banalmente, – ma mai troppo – l'amore, a cui la filosofia da sempre lascia un ruolo marginale, cercando di ergersi su di esso esattamente come cerca da sempre di ergersi sull'“errore” della vita; come se potesse farne a meno, per far sì che ci si possa illudere di essere «il re nascosto del regno del pensiero»<sup>22</sup>.

Ad Heidegger non dovette mai venire in mente che questo regno si era rivelato per lui una trappola, e che soltanto uno sguardo altro l'avrebbe potuto liberare da quella trappola che lui stesso si era costruito: la trappola di un pensare che nell'ultimo tentativo di ingannare la vita si è perso in essa, tralasciando l'unica via di uscita: la vita stessa che nello sguardo di Hannah già da sempre gli si accostava.

In questo sguardo Hannah vedeva bene i sentieri su cui l'amato si era smarrito rinchiudendosi sempre più in se stesso, senza riuscire a riattingere la sfera della relazionalità originaria. Heidegger era così per davvero quella “volpe” *sui generis*, di cui Hannah parla nei suoi diari, che alla fine si crea la stessa trappola a cui pensava di poter sfuggire<sup>23</sup>.

La “volpe” Heidegger, così, avrebbe dovuto prendere atto di non essere poi una “gran volpe” – esattamente come ciascuno che tenti di dare la scalata alla vetta del pensare, non dovrebbe dimenticarsi di essere, innanzitutto, un uomo che ha, a valle, qualcuno che lo aspetta, in quanto è quel “chi” che costituisce la possibilità stessa della sua provenienza nell'appello che il pensare stesso, nella sua apicalità, gli rivolge.

---

<sup>22</sup> H. Arendt – M. Heidegger, *Lettere 1925-1975*, cit., lettera 116, p. 141.

<sup>23</sup> Cfr. H. Arendt, *Nel deserto del pensiero. Quaderni e diari 1950-1973*, a cura di C. Marazia, BEAT, 2015, Quaderno XVII, [7], pp. 327-328.