



**Università
degli Studi
di Ferrara**

**DOTTORATO DI RICERCA IN
SCIENZE UMANE**

CICLO XXXIV

COORDINATORI

Prof. Paolo Trovato, Prof.ssa Marta Arzarello

*«Né il potere con il dominio né la legge con il comando»
Caffi, Arendt e l'altra tradizione*

Settore Scientifico Disciplinare
SPS/02 - Storia delle dottrine politiche

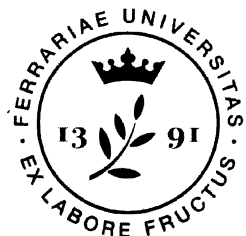
Dottorando

Dott. [Bassi Daniele](#)

Tutore

Prof. [Castelli Alberto](#)

Anni 2018/2021



**Università
degli Studi
di Ferrara**

**DOTTORATO DI RICERCA IN
SCIENZE UMANE**

CICLO XXXIV

COORDINATORI

Prof. Paolo Trovato, Prof.ssa Marta Arzarello

*«Né il potere con il dominio né la legge con il comando»
Caffi, Arendt e l'altra tradizione*

Settore Scientifico Disciplinare
SPS/02 - Storia delle dottrine politiche

Dottorando

Dott. Bassi Daniele

Daniele Bassi

Tutore

Prof. Castelli Alberto

Alberto Castelli

Anni 2018/2021

Abstract

Titolo originale:

«Né il potere con il dominio né la legge con il comando». Caffi, Arendt e l'altra tradizione

La tesi che qui si presenta muove dalla ricostruzione della vicenda biografica e intellettuale dell'italo-russo Andrea Caffi (San Pietroburgo 1887 – Parigi 1955). Il primo capitolo dell'elaborato cerca quindi di fare luce su questo «autore tanto acuto e tanto misconosciuto» e ne valorizza l'originalità del pensiero. Se le sue teorie sono legittimamente riconducibili a una matrice socialista e libertaria, egli rimane comunque un autore incollocabile in una qualsiasi scuola teorico-politica canonizzata.

Per questa ragione la tesi prosegue cercando di individuare una cornice teorico-interpretativa in grado di restituire a Caffi l'attenzione e il rigore scientifico che merita, senza cedere però a inopportune forzature interpretative. Al fine di adempiere a questo compito, la ricerca qui condotta ricorre al pensiero politico di Hannah Arendt. Il secondo capitolo della tesi è dunque dedicato alla presentazione di uno specifico aspetto della teoria filosofico-politica arendtiana: l'idea che in seno alla “grande tradizione del pensiero politico occidentale”, caratterizzata da una certa idea del potere come istanza sovrana e monopolio della violenza, esista anche una “altra tradizione” capace invece di veicolare una concezione non dominativa del potere. La duplice domanda a cui si cerca di dare risposta è dunque la seguente: potrebbe Andrea Caffi essere letto alla luce della suggestione arendtiana dell'esistenza di una tradizione di minoranza della filosofia politica occidentale? E, se sì, può Caffi restituire a sua volta una conferma della validità di questa stessa intuizione arendtiana dandole anche un nuovo termine di confronto, per altro esterno ai più classici riferimenti degli *Arendt studies*?

L'individuazione di questa cornice di senso, ovviamente, non è per nulla arbitraria. Non solo degli importanti studiosi hanno già indicato significative convergenze tra Caffi e Arendt ma, storicamente parlando, non vanno sottovalutate alcune comuni frequentazioni dei due autori e, soprattutto, la loro partecipazione alla rivista newyorkese «politics». Nel terzo (e ultimo) capitolo, dunque, le precedenti due parti della tesi convergono, presentando infine un dialogo postumo tra il pensatore italo-russo e la filosofa tedesca. Incentrando questo dialogo sul tema della critica della violenza e di una generale ridefinizione radicale della politica dopo la catastrofe totalitaria – fondando teoricamente e antropologicamente la vita associata sulla base delle categorie della pluralità (Arendt) e della socievolezza (Caffi) – le conclusioni a cui si giunge rispondono affermativamente alla domanda di ricerca qui sopra formulata.

Parole chiave: Andrea Caffi, Hannah Arendt, grande tradizione, altra tradizione, critica della violenza

English title:

«Neither power with rule nor law with command». Caffi, Arendt and the other tradition

The starting point of this dissertation is the reconstruction of the biographical and intellectual vicissitudes of the Italo-Russian Andrea Caffi (St. Petersburg 1887 - Paris 1955). Consequently, the first chapter attempts to enlighten this “very acute and very unknown author” and highlights the originality of his thought. If we can rightfully ascribe his theories to a socialist and libertarian background, he is nevertheless an author that we cannot include in any canonised theoretical-political school.

For this reason, the dissertation pursues an attempt to identify a theoretical-interpretative framework able to give Caffi the attention and the scientific rigour that he deserves without forcing interpretation. To accomplish this goal, the research resorts to the political thought of Hannah Arendt. The second chapter is, thus, dedicated to the presentation of a distinctive aspect of Arendt’s philosophical-political theory: the idea that within the “great tradition of Western political thought”, marked by a particular conception of power as sovereignty and monopoly of violence, there is also “another tradition” able to provide a not-dominative notion of power. The twofold question that we try to answer is: could it be possible to read Andrea Caffi in the light of the Arendtian suggestion of the existence of a minority tradition of Western political philosophy? And, if so, can Caffi give back to Arendt a confirmation of the existence of this “other tradition”, also offering to the Arendtian studies a new term of comparison?

Of course, the individuation of this framework of meaning is not arbitrary. Not only significant scholars have already indicated remarkable connections between Caffi and Arendt but, historically speaking, we should also not underestimate some common friendships of the two authors and, above all, their participation in the review “politics”. Therefore, in the third (and last) chapter, the previous two parts of the dissertation converge. Ultimately we propose a posthumous dialogue between the Italian-Russian thinker and the German philosopher. By focusing this dialogue on the issue of the critique of violence and a general redefinition of politics after the totalitarian disaster – theoretically and anthropologically founding human associated life on the categories of plurality (Arendt) and sociability (Caffi) – the conclusions affirmatively answer the research question formulated above.

Keyword: Andrea Caffi, Hannah Arendt, grate tradition, other tradition, critic of violence

Sommario

Introduzione.....	3
Capitolo 1	12
«L'anelito confuso d'un proprio socialismo».....	12
Un profilo biografico-intellettuale di Andrea Caffi.....	12
1.1 Premessa.....	12
1.2 “Una lunga fedeltà a Herzen”: gli anni della formazione.....	14
1.3 Una «immensa catastrofe»: la Prima guerra mondiale	22
1.4 La Rivoluzione d'ottobre	27
1.5 Tra le due guerre: l'Italia mussoliniana e la Parigi degli esuli antifascisti	30
1.6 Attorno alla Seconda guerra mondiale: dalla Tesi di Tolosa a «politics»	41
1.7 Quale socialismo? Quale tradizione?.....	49
Capitolo 2	59
Genealogia di una cornice interpretativa.....	59
Hannah Arendt e l'«altra tradizione» del pensiero politico occidentale	59
2.1 L'ebreo come paria. Hannah Arendt dalla filosofia alla politica.....	59
2.2 Il paria consapevole. Una «tradizione nascosta» della politica ebraica	78
2.3 Totalitarismo. Fallimento e critica della «grande tradizione» filosofico-politica	88
2.4 Da <i>Vita activa</i> a <i>Sulla violenza</i> . «L'altra tradizione» del pensiero politico occidentale	112
2.5 La «fata morgana» e «il tesoro perduto»: metafore dell'altra tradizione, o della tradizione nascosta	130
Capitolo 3	137
Andrea Caffi e Hannah Arendt.....	137
Appunti per un dialogo postumo nella cornice interpretativa dell'altra tradizione	137
3.1 «politics» e le «nuove strade della politica»: una convergenza tra Caffi e Arendt.....	137
3.2 Il contributo di Caffi alle «nuove strade» di «politics»; una lettura arendtiana	144
3.3 Tra socievolezza e pluralità	161
3.4 Critica della violenza, o della categoria mezzo-fine	176
3.5 Conclusione. Una <i>pluralità</i> di “altre tradizioni”?	190
Appendice.....	197
BIBLIOGRAFIA.....	198
Letteratura arendtiana primaria	198
Letteratura caffiana primaria	202
Letteratura critica e opere citate	204
Sitografia fondamentale.....	212
Ringraziamenti	214

Introduzione

Questo progetto di ricerca muove da un'intuizione di fondo: quella, per dirla con le parole di Nicola Chiaromonte, che molti aspetti della teoria politica di Hannah Arendt «si ricongiungono, per una via loro propria, a quell[a] di Andrea Caffi». In questo modo l'intellettuale lucano commentava già nel 1958 su «Tempo presente» il saggio arendtiano *The Human Condition*, allora appena pubblicato negli Stati Uniti. Si tratta di un'affermazione che certamente acquisisce interesse se si considera che Chiaromonte rappresenta un vero e proprio anello di congiunzione tra Caffi e Arendt; due autori tra cui, stando ai documenti e alle testimonianze disponibili, non è mai intercorso uno scambio diretto. Mentre ha sempre rivendicato di essere stato un allievo, oltre che intimo amico, di Caffi, con la nota filosofa Chiaromonte ha condiviso gli importanti anni dell'esilio newyorkese e, soprattutto, l'appartenenza al circuito amicale e intellettuale che ha animato l'esperienza editoriale di «politics».

Oltre che confermata altrove dallo stesso Chiaromonte, l'idea che sia possibile tracciare un parallelismo tra l'opera di Caffi e quella di Arendt è riecheggiata anche nelle considerazioni di altri studiosi; soprattutto nel corso di un importante convegno dedicato al pensiero caffiano, tenuto a Bologna il 7 novembre del 1993, di cui gli atti sono poi stati pubblicati nel fondamentale *Andrea Caffi: un socialista libertario* (BFS 1993).

Se la similitudine individuata da Chiaromonte è stata ribadita più volte e condivisa da voci diverse, va detto anche che nessun studio ha ad oggi provato ad assumerla fino in fondo come oggetto di ricerca, cimentandosi sistematicamente nel tentativo di dimostrarne la sostenibilità e indagarne diffusamente le ragioni teoriche. Tale obiettivo, pur senza pretese di esaustività, è precisamente quello che in ultima analisi la tesi che qui si presenta ha voluto perseguire.

Si ritiene che, in questa sede introduttiva, possa risultare interessante condividere il contesto in cui questa idea si è fatta strada e ha preso forma. La volontà di dedicare un progetto di ricerca di dottorato a uno studio comparato su Andrea Caffi e Hannah Arendt è sorta in una circostanza ben precisa: essa è stata infatti la conseguenza di un seminario intitolato *Violenza e politica. Il Novecento di Andrea Caffi e Albert Camus*, organizzato dal Centro di studi politici Hannah Arendt dell'Università di Verona il 22 febbraio del 2018. Ospiti del Centro Arendt e relatori dell'incontro erano due: Samantha Novello, in qualità di curatrice della corrispondenza tra Camus e Nicola Chiaromonte (Gallimard 2018, trad. it. Neri Pozza 2021), e Alberto Castelli, curatore della riedizione di *Critica della violenza*

(Castelvecchi 2017), un'imprescindibile antologia di scritti caffiani voluta e realizzata originariamente proprio da Chiaromonte nel 1966. In quell'occasione, tra il titolo del seminario e i suoi due testi di riferimento, veniva perciò indicata un'importante triangolazione: Camus, Chiaromonte e Caffi. I primi due, dopo essersi incontrati ad Algeri nel 1941 fuggendo dall'Europa caduta sotto il giogo nazi-fascista, intrattennero un vivace e costante scambio umano e intellettuale di cui è massima testimonianza la stessa corrispondenza presentata al seminario veronese. Da quell'epistolario si evince anche la posizione di Caffi nella suddetta triangolazione che, già maestro e sodale di Chiaromonte nella Parigi antifascista degli anni '30, nel secondo dopoguerra sarebbe diventato un prezioso e apprezzato collaboratore di Camus presso la casa editrice Gallimard.

Al di là del richiamo formale a Hannah Arendt che il Centro di ricerca organizzatore dell'incontro inevitabilmente implica, non era (e non è) affatto una forzatura allargare la nomenclatura di riferimento di quel seminario per includere anche a titolo sostanziale la filosofa tedesca: non solo per il rapporto già nominato di Arendt con Chiaromonte, ma anche per il suo incontro con Camus che, in una lettera al marito del 1952, riteneva «l'uomo migliore che c'è in Francia attualmente».¹ Per chiudere piuttosto rapidamente il quadro, si consideri tra l'altro che proprio Caffi e Camus sono un ottimo esempio di quelle voci eccentriche della cultura europea che trovarono spazio oltreoceano tra le pagine di «politics».

Ma il filo rosso che può tenere insieme questi autori non è semplicemente, né principalmente, di ordine storico. Per quanto gli intrecci biografici qui accennati saranno approfonditi e valorizzati nel corso della tesi, il vero collante è di ordine teorico-politico ed è efficacemente indicato, almeno nel suo nucleo tematico principale, dal titolo stesso del seminario: *violenza e politica*. A tal proposito, al netto dei propri riferimenti e dei linguaggi specifici così come alla luce delle loro differenti esperienze, le teorie degli autori chiamati in causa presentano ben più che semplici similitudini. Tutti loro, malgrado una disincantata consapevolezza del ruolo della violenza nella storia, resistono infatti alle sirene del più classico realismo politico. Essi, di fronte al binomio violenza e politica, hanno dato risposte originali e tra loro assonanti alle seguenti domande: si tratta di una relazione inevitabile, perché la politica implica la violenza? Forse è la prima il nome della branca specifica delle discipline umanistiche che cerca di capire come governare e gestire l'ineluttabile presenza

¹ Lettera di Arendt a Heinrich Blücher datata 1/5/1952. Il nome di Arendt ricorre tra l'altro nell'epistolario Chiaromonte-Camus. Significativa, per esempio, una lettera del 27/09/1958 in cui Chiaromonte segnala all'autore francese l'uscita di *The Human Condition* presentandola come «un'analisi intellettuale della situazione presente nella prospettiva della storia culturale e sociale estremamente solida, profonda, e anche brillante per la sua sottigliezza».

della seconda nell'ambito degli affari umani? Oppure, come sembrerebbe suggerirci la drammaticità del Novecento, il legame è tanto forte da poter direttamente trasformare, weberianamente, la congiunzione presente nel titolo del seminario in copula, affermando infine che la violenza è politica, e viceversa?

Ed è richiamando all'attenzione domande di questo tipo che tra i quattro autori fin qui citati può spiccare il nome senza dubbio meno noto: quello di Andrea Caffi. *Critica della violenza*, la raccolta di scritti di cui durante il seminario si stava presentando la riedizione, è infatti un'antologia della quale il messaggio principale non potrebbe essere espresso più chiaramente:

La mia tesi è che un "movimento" il quale abbia per scopo di assicurare agli uomini il pane, la libertà e la pace, e quindi di abolire il salariato, la subordinazione della società agli apparati coercitivi dello stato (o del Super-Stato), la separazione degli uomini in "classi" come pure in nazioni straniere (e potenzialmente ostili) l'una all'altra, deve rinunciare a considerare come utili, o anche possibili, i mezzi della violenza organizzata, e cioè: a) l'insurrezione armata; b) la guerra civile; c) la guerra internazionale (sia pure contro Hitler, o... Stalin); d) un regime di dittatura e di terrore per "consolidare" l'ordine nuovo [...]

Ciò che si evince da un passo del genere è che una politica autenticamente volta alla realizzazione della giustizia, che per Caffi coincide evidentemente con le più classiche istanze socialiste e libertarie, non può che rinunciare sistematicamente alla violenza. Il ricorso a quest'ultima ha infatti storicamente inibito anche le migliori intenzioni sacrificando infine alla violenza stessa, dunque alle sue logiche costitutivamente prevaricatrici e autoritarie, qualsiasi sincero progetto politico di giustizia e libertà. *Politica e violenza*, in un quadro del genere, possono allora risultare addirittura termini potenzialmente contrapposti. Se la politica che si va auspicando coincide con l'ideale di un'azione collettiva che mira a una società liberata dallo sfruttamento e dal dominio dell'uomo sull'uomo, Caffi non ha alcun dubbio: il rifiuto della violenza non può essere demandato, ma praticato qui e ora per porre fine al tragico reiterarsi di una contraddizione tra mezzi e fini che ha drammaticamente segnato i più rovinosi fallimenti dei movimenti e delle esperienze rivoluzionarie di emancipazione.

Lungo questa direttrice, e provando a radicalizzarne i termini, possiamo prefigurare un'idea della politica vs la violenza che addirittura rovescia, negandola nettamente, l'equazione weberiana ricordata sopra. Continuando a riferirci agli autori citati, si converrà

che la più netta e irremovibile affermazione di un rapporto non necessariamente simbiotico tra politica e violenza si trova proprio nell'opera di Hannah Arendt.

Riassumendo ora a sommi capi quanto sarà ricostruito dettagliatamente nel secondo capitolo, per la filosofa tedesca la dimensione politica della condizione umana coincide con la capacità non dell'uomo, ma *degli uomini*, di agire di concerto in uno *spazio pubblico* che loro stessi, attraverso la reciproca interazione, determinano. Si tratta insomma di un'*infra* (*in-between*) tra gli individui che l'eventuale ricorso alla violenza, negando la natura squisitamente discorsiva e persuasiva che Arendt attribuisce all'*azione* politica, inevitabilmente distrugge. Di nuovo politica e violenza in termini oppositivi e che, nei testi arendtiani, arrivano a formularsi in chiave esplicitamente escludente: se c'è violenza non c'è politica, c'è semmai sopraffazione e dominio ma, se non si vuole cadere in una contraddizione in termini, rigorosamente non c'è politica. Il radicalismo teorico arendtiano, però, come è noto non si ferma qui e arriva più specificatamente a sostenere addirittura l'incompatibilità tra il potere e la violenza. La politica, dinamica plurale e discorsiva, invero infatti nel suo dispiegarsi il senso autentico del potere che, seguendo una sottile ricostruzione etimologica, indica qualcosa che viene dal latino *potentia* (non *potestas*) e che segue a sua volta il greco *dynamis*: il potere politico indica perciò la *potenzialità* degli uomini, cioè la loro sempre *potenziale* capacità di interagire, senza coercizione, nello spazio pubblico che essi condividono. Confondere il potere con la violenza e la forza, come prevalentemente da sempre accade, implica una distorsione del senso originario del potere stesso le cui tragiche conseguenze sono evidenti nella pervasività della violenza nella storia. In *Sulla violenza*, testo dall'importanza imprescindibile per questa tesi, Arendt scrive che «politicamente parlando è insufficiente dire che il potere e la violenza non sono la stessa cosa. Il potere e la violenza sono opposti; dove l'una governa in modo assoluto, l'altro è assente».

Va detto subito che una così esplicita formulazione dell'opposizione tra la politica e il potere da un lato, e dall'altro la violenza e la forza non è riscontrabile nei testi di Caffi. Egli è infatti un autore per certi versi molto vicino all'anarchismo tradizionale e quindi spesso impegnato in una critica della violenza che non risparmia una contestazione *tout court* al potere politico. Tuttavia, l'assonanza tra le riflessioni che Caffi e Arendt avanzano sul tema della violenza non può non colpire chiunque si approcci alla questione attentamente, disposto dunque a un'approfondita indagine dei termini e delle categorie impiegate dai due autori – una predisposizione fondamentale, soprattutto considerando quanto i loro retroterra culturali siano molto differenti.

Riprendendo così l'appunto di Chiaromonte scritto in seguito alla lettura di *The Human Condition*, già nel corso della discussione al seminario *Violenza e politica* l'attenzione venne rivolta alla possibile comparazione tra Caffi e Arendt. Il confronto che ne scaturì tra i relatori e i presenti, in particolare le studioso arendtiane Adriana Cavarero, Olivia Guaraldo e Ilaria Possenti, risultava particolarmente interessante per chi scrive. A quel tempo, infatti, stavo iniziando ad approfondire un tema implicato nella mia tesi di laurea magistrale – dedicata alla lettura arendtiana di Montesquieu. Il tema in questione è quello che secondo Hannah Arendt, nell'ambito della filosofia politica occidentale, esisterebbero due diverse tradizioni. Una prima egemonica e di gran lunga maggioritaria che pensa la politica come il campo della lotta per il potere, inteso a sua volta come il monopolio della violenza; e una seconda tradizione, minoritaria e tendenzialmente dimenticata dalle sistematizzazioni manualistiche degli studiosi, capace invece di prefigurare una concezione della politica che eccede la cornice categoriale della coercizione e del dominio.

Sentendo parlare di Caffi come un autore ingiustamente condannato all'oblio e dall'eredità incollocabile in qualche tradizione politico-culturale canonizzata, la cui cifra teorica può essere individuata in una critica inappellabile della violenza sostanzialmente affine a quella formulata da Arendt, le domande che ho visto materializzarsi ai margini del seminario *Violenza e politica* erano le seguenti: potrebbe Andrea Caffi essere letto alla luce della suggestione arendtiana dell'esistenza di una tradizione di minoranza della filosofia politica occidentale? E, se sì, può Caffi restituire a sua volta una conferma della validità di questa stessa intuizione arendtiana dandole anche un nuovo termine di confronto, per altro esterno ai più classici riferimenti degli *Arendt studies*?

Mosso da questa curiosità di fondo mi sono approcciato alla lettura dei testi caffiani raccolti in *Critica della violenza*, individuando immediatamente numerosi temi che «si ricongiungono, per una via loro propria», alle teorie di Arendt. A quel punto, è stato però prioritario sopperire alla scarsa conoscenza generale tanto delle opere quanto della biografia dell'autore. Frutto di questo lavoro di ricognizione e studio della letteratura caffiana primaria e secondaria è il primo capitolo della tesi: «*L'anelito confuso d'un proprio socialismo*». *Un profilo biografico-intellettuale di Andrea Caffi*. Questo capitolo ha un taglio marcatamente storico-biografico e presenta i termini generali del pensiero caffiano cercando sempre di ricostruirne le origini. Inoltre, cimentandosi in una lettura comparata, il capitolo propone una panoramica sullo stato dell'arte della letteratura critica a disposizione. Dopo una ricostruzione rigorosamente cronologica della biografia intellettuale dell'autore – come si

può inequivocabilmente cogliere dall'indice attraverso i titoli dei singoli paragrafi – il capitolo si chiude domandandosi proprio a quale socialismo, e più genericamente a quale *tradizione*, Caffi possa essere iscritto. La domanda rimane, a questa altezza dell'elaborato, fondamentalmente inevasa. La riflessione conclusiva del capitolo, scongiurando inopportune forzature interpretative, propone piuttosto di valorizzare l'assoluta originalità della proposta teorica caffiana, tanto quanto della sua straordinaria vicenda biografica.

Il capitolo che segue, *Genealogia di una cornice interpretativa. Hannah Arendt e l'«altra tradizione» del pensiero politico occidentale*, si cimenta in un percorso storico e teorico-politico finalizzato alla definizione dell'altra tradizione arendtiana. Si ricostruisce cioè l'origine e il senso di quell'idea di Arendt nominata sopra, secondo la quale esisterebbe una tradizione minoritaria che, in alternativa alla “grande tradizione del pensiero politico occidentale”, scardina l'egemonica idea dell'ineluttabilità della violenza e del dominio nell'ambito degli affari umani. Il capitolo, più genericamente, indaga la riflessione di Arendt attorno al concetto di *tradizione*. Una ricostruzione che ricopre perciò un ampio arco temporale, dagli scritti degli anni '40 dedicati alla politica ebraica (paragrafi 2.1, 2.2) fino alla fine degli anni '60. Nel '44 Arendt redige infatti *L'ebreo come paria. Una tradizione nascosta*, uno straordinario scritto legato a doppio filo all'esperienza biografica dell'autrice nel decennio precedente, quindi l'esperienza di una ebrea costretta a vivere la persecuzione e l'internamento, l'esilio e l'apolidia. È del 1969, invece, il saggio *Sulla violenza* in cui la filosofa nomina l'esistenza di «un'altra tradizione» del pensiero politico occidentale. In mezzo a questi due testi, assunti indicativamente come limiti cronologici di questa parte della ricerca, le opere più note di Arendt: da *Le origini del totalitarismo* a *Vita activa* e *Sulla rivoluzione*, per ricordarne le principali. Opere in cui, ed è questo l'aspetto su cui si insiste maggiormente, Arendt muove una critica radicale alla grande tradizione del pensiero politico occidentale, colpevole di aver sistematicamente confuso il potere con l'esercizio della violenza (paragrafo 2.3).

L'interpretazione che si avanza in questo capitolo è che “l'altra tradizione del pensiero politico occidentale” nominata nel 1969, in un certo senso *l'esito propositivo* della vasta critica arendtiana alla grande tradizione, sia teoricamente debitrice della “tradizione nascosta dell'ebraismo paria” dipinta nel 1944 (paragrafi 2.4, 2.5). Quest'ultima sarebbe infatti la tradizione di quella minoranza di ebrei che, di fronte all'antisemitismo, hanno scelto *consapevolmente* di rimanere equidistanti tanto dall'assimilazionismo quanto dall'identitarismo sionista; abbracciando quindi una politica antinazionalista, fondata sul

rispetto delle minoranze e perciò profondamente democratica. “L’altra tradizione”, portando il discorso su un piano politico generale che trascende la specificità della questione ebraica, è invece quella forgiata da teorie e, non secondariamente, da concrete esperienze storiche che si sono rivelate capaci di pensare e/o praticare la politica in termini plurali e non coercitivi. L’altra tradizione è così la garante di un paradigma teorico-politico inedito che, similmente a quanto suggerito dagli ebrei paria consapevoli, implica in primo luogo una concezione dell’individuo in termini non sovrani ma costitutivamente relazionali. Che implica altresì una concezione del potere non dominativa e fondata sull’esercizio della forza, ma plurale-collettiva e basata sulla reciproca persuasione. Un paradigma della politica che infine, istituzionalmente parlando, non si lega al modello dello stato-nazione ma all’ideale federalista di un decentramento democratico del potere.

Si tratta di una serie di questioni davvero cruciali. È perciò legittimo insistere particolarmente su questi punti: gli anni della politica ebraica, durante i quali l’autrice è attiva nelle fila dei settori più progressisti e filo-socialisti del movimento sionista, sono gli anni in cui Arendt matura “sul campo” una convinta avversione all’identitarismo, all’autoritarismo e al nazionalismo. Grazie alla fascinazione per l’esperimento dei *kibbutz* e la frequentazione di ambienti marxisti-critici come quelli animati da Walter Benjamin e Heinrich Blücher, l’autrice arriva anche a declinare la prospettiva federalista in chiave democratico-radical e solidaristica, fino ad abbracciare l’utopia marcatamente luxemburgiana dei consigli.

Considerando nel suo insieme l’antropologia della pluralità proposta in *Vita activa*, la teoria della libertà avanzata in *Sulla rivoluzione* e la ridefinizione del potere contenuta in *Sulla violenza*, la tesi che qui si sostiene è che la riflessione matura dell’autrice sia interpretabile come un’ampia e più approfondita speculazione teorica a posteriori, capace di fondare e argomentare filosoficamente le convinzioni politiche acquisite già negli anni ’40.

Si tratta di una serie di valutazioni, riprese ora solo a sommi capi, di per sé interessanti dal punto di vista specifico degli *Arendt studies*. Ma aldilà di un interesse squisitamente arendtiano, l’operazione interpretativa appena rivendicata non è affatto estranea allo scopo di mettere in comunicazione Andrea Caffi e Hannah Arendt per comparare infine le loro teorie politiche. Proponendo una così articolata genealogia della formula arendtiana dell’altra tradizione, l’obiettivo è principalmente quello di individuare e definire una *cornice interpretativa*, una chiave ermeneutica generale per leggere vicende politico-intellettuali eccentriche e marginalizzate cominciando, nel nostro caso, proprio da quella di Caffi.

Particolarmente eloquente, in tal senso, è il titolo del terzo capitolo: *Andrea Caffi e Hannah Arendt. Appunti per un dialogo postumo nella cornice interpretativa dell'«altra tradizione»*. Le precedenti due parti della tesi, fin qui leggibili separatamente, in queste pagine convergono interagendo sinergicamente tra loro. Come dimostrato ancora nel primo capitolo, tra gli anni '30 e '40 anche Caffi si è infatti ritrovato, in coerenza al suo credo socialista e libertario, a sostenere una politica decisamente antinazionalista, favorevole alla solidarietà tra i popoli e a una ristrutturazione federalista dell'Europa. Una serie di posizioni che possono decisamente interloquire a distanza con quelle che Arendt elabora nello stesso periodo, seppur in ambienti e circoli politico-culturali diversi – anche se, a tal proposito, può essere senza dubbio valorizzata la loro comune appartenenza a quella vivace e polifonica comunità di esuli antifascisti che dai primi anni '30 converge a Parigi e per circa un decennio fa della città francese la «la capitale europea del dissenso politico».

Riprendendo le riflessioni finali del capitolo dedicato a Caffi, incentrate sulla valorizzazione dell'oggettiva originalità dell'autore, l'ultimo capitolo muove riconoscendo la straordinaria potenzialità ermeneutica dell'altra tradizione nei confronti dell'eredità caffiana (paragrafo 3.1): essa sembra infatti una *cornice interpretativa* privilegiata per contribuire a salvare Caffi dall'oblio provando a restituirgli, senza forzature, quella dignità teorico-politica e, perché no, al limite filosofica che gli è stata negata.

Particolarmente rilevante, per la prospettiva generale di questa ricerca, è che negli anni immediatamente successivi alla Seconda guerra mondiale il pensiero caffiano abbia trovato un importante megafono internazionale: il mensile newyorkese «politics». Di questa rivista, punto di riferimento per la sinistra pacifista statunitense e per molti rifugiati politici europei, Arendt ne era attiva collaboratrice, partecipe di fatto alla vita redazionale – come si accennava, insieme a Chiaromonte. Per quanto indiretto, «politics» è dunque un incontro davvero importante, non derubricabile a mera casualità, tra le parabole biografico-intellettuali dei due autori. Per questo motivo si è voluto dedicare un corposo paragrafo all'analisi degli articoli redatti da Caffi per «politics» (paragrafo 3.2). Da questi scritti, incentrati precisamente sui temi comuni ai due autori sopra elencati, emerge chiaramente come le prese di posizione politiche di Caffi, anche le più contingenti, siano trasversalmente tenute insieme dalla questione fondativa della critica della violenza. Una critica che, per dirla con le parole di Arendt e provando così a valorizzarne l'aspetto generativo, è animata da «un concetto di potere e di legge la cui essenza non si [basa] sul rapporto comando/obbedienza e che non [identifica] il potere col dominio né la legge con il comando». Ovvero, stando alla lezione di *Sulla violenza* da cui è tratta la citazione, quel concetto di potere e di legge che

secondo la filosofia segna lo scarto tra la grande tradizione e l'altra tradizione del pensiero politico occidentale.

Se la questione della critica della violenza è dunque la quintessenza dell'altra tradizione, il nucleo fondamentale che Caffi sembra a tutti gli effetti condividere, si è ritenuto doveroso esplorare dettagliatamente quali possano essere le ragioni teoriche profonde di una così evidente e significativa convergenza. Partendo dai temi implicati nella genealogia stessa dell'altra tradizione, il *dialogo postumo* che qui si propone indaga dunque la compatibilità tra il noto lemma arendtiano della pluralità e quello, caro a Caffi, della socievolezza (paragrafo 3.3). Un'indagine che rivela piuttosto rapidamente una palese assonanza tra le visioni antropologiche dei due autori: entrambi diffidano infatti dell'individualismo e dell'ideale del soggetto sovrano e presunto autonomo, proprio soprattutto del pensiero liberale. Contestualmente, pluralità e socievolezza contrastano però anche le prospettive che sacrificano le singolarità ad astratte e ideologiche rappresentazioni del corpo collettivo della società; cominciando da una severa polemica rivolta al marxismo e finendo, in termini a tratti quasi sorprendentemente identici, a criticare radicalmente le moderne società di massa.

Ribadita dunque la convergenza dei temi e constatata anche una profonda compatibilità nei presupposti teorici assunti dai due autori, fin nelle loro più profonde convinzioni antropologiche, la tesi torna a occuparsi del suo argomento centrale: la critica della violenza (paragrafo 3.4). Confrontando in particolare lo scritto caffiano intitolato proprio *Critica della violenza* (1946) al saggio arendtiano *Sulla violenza*, si sostiene infine definitivamente la sostanziale compatibilità di Caffi al paradigma arendtiano dell'altra tradizione.

Nelle conclusioni (paragrafo 3.5), non si manca di sottolineare la reciprocità del dialogo postumo ricostruito: lo scambio che si è andato delineando non è, e non vuole essere, unilaterale. Se il confronto con un nome tanto celebre della filosofia del Novecento giova certamente alla memoria di Caffi, non va sottovalutato il guadagno che anche per parte arendtiana può essere recepito. Contestualmente, infatti, il dialogo con un socialista eccentrico e libertario come l'autore di *Critica della violenza* permette evidentemente di chiarificare e valorizzare gli aspetti politicamente più radicali del pensiero arendtiano. Una chiarificazione tutt'altro che accessoria di fronte ad alcune canonizzazioni neutralizzanti che, come ha scritto Laura Boella, tendono problematicamente a ridurre la grande autrice a «un'icona che mette tutti d'accordo».

Capitolo 1

«*L'anelito confuso d'un proprio socialismo*».

Un profilo biografico-intellettuale di Andrea Caffi

1.1 Premessa

Chiunque fosse interessato alla storia e alla filosofia politica del XX secolo e si ritrovasse tra le mani il volume intitolato *Andrea Caffi: un socialista libertario*, curato e pubblicato nel 1996 da Giampiero Landi, molto probabilmente troverebbe piuttosto sorprendente quanto scritto nella quarta di copertina: «Andrea Caffi (Pietroburgo 1887 – Parigi 1955) è sicuramente una delle figure più affascinanti, ma anche più ingiustamente trascurate e dimenticate, del movimento socialista italiano ed europeo del Novecento». Infatti, nonostante gli anni trascorsi da questa affermazione e malgrado non manchino degli importanti studi sulla sua vita e sul suo pensiero, Caffi continua a rimanere un autore noto soltanto ad una ristretta cerchia di accademici e in alcuni circoli politico-culturali di estrazione libertaria.² La prima antologia di scritti caffiani, *Critica della violenza*, risale al 1966; questo volume, curato da Nicola Chiaromonte, amico e allievo di Caffi,³ raccoglie quindici saggi che l'autore ha scritto tra il 1938 e il 1952. Appare poi, nel 1970, l'altrettanto fondamentale pubblicazione degli *Scritti politici* a cura di Gino Bianco. I testi in essa contenuti, in larga parte precedentemente pubblicati dall'autore su riviste di area socialista, coprono un arco temporale molto vasto: dal 1918 al 1949. Queste due raccolte, insieme ad un ragguardevole numero di corrispondenze, rappresentano le principali – anche se non uniche – fonti di letteratura primaria a disposizione di chi volesse cimentarsi nello studio del pensiero di Caffi. Contrariamente a *Critica della violenza*, recentemente ripubblicato, *Scritti politici* rimane ad oggi, purtroppo, un testo difficilmente reperibile.⁴

² Cfr. AA. VV., *Andrea caffì: un socialista libertario*, a cura di G. Landi, Pisa, BFS, 1996. A misura di una certa diffusione delle idee caffiane negli ambienti libertari, si ritiene particolarmente significativo che Colin Ward, intellettuale inglese e tra i più influenti teorici dell'anarchismo nel secondo Novecento, ponga ad esergo del primo capitolo del suo *Anarchia come organizzazione* (1973) una citazione di Caffi. Cfr. C. Ward, *Anarchia come organizzazione*, tr. it., di G. Luppi e A. Brioni, Milano, Eleuthera, 2013, p. 19.

³ In una lettera del '67 indirizzata a Melanie von Nagel, Chiaromonte parla di Caffi come «il mio solo vero amico e maestro»; N. Chiaromonte, *Fra me e te la verità. Lettere a Muska*, a cura di W. Karpiński e C. Panizza, Forlì, Una Città, 2013, p. 2.

⁴ L'edizione del 1966 di *Critica della violenza* uscì per i tipi di Bompiani e conteneva un'importante introduzione di Nicola Chiaromonte riproposta anche nella nuova edizione, a cui d'ora in poi si farà esclusivo riferimento: A. Caffi, *Critica della Violenza*, a cura di A. Castelli, Roma, Castelvecchi, 2017. Sempre per iniziativa di Chiaromonte (rifugiatosi nel 1941 negli USA) e prima di essere pubblicati nella raccolta del '66, alcuni testi di Caffi furono stampati su «*politics*» (rivista radicale newyorkese) e «*Tempo presente*» (diretta dallo stesso Chiaromonte e Ignazio Silone). Negli Stati Uniti, nel 1970, è anche apparsa una edizione integrale di *Critica della violenza: A critique of violence*, Indianapolis, Bobbs-Merrill Co., 1970. Tale edizione contiene,

Per quanto riguarda la letteratura secondaria, invece, è necessario risalire al 1977, quando Gino Bianco scrive la prima biografia di Caffi, intitolata *Un socialista "irregolare": Andrea Caffi intellettuale e politico d'avanguardia*. Nonostante dei riferimenti al pensiero di Caffi erano già apparsi in due importanti volumi, ovvero *La vita di Carlo Rosselli* di Aldo Garosci (Edizioni U, 1945), ed *Educazione e autorità nell'Italia Moderna* di Lamberto Borghi (La Nuova Italia, 1951), solo con il lavoro di Bianco, quindi ben undici anni dopo l'uscita di *Critica della violenza*, s'inaugura un dibattito sulla sua figura. Mentre lungo il corso degli anni '80 non appare nulla di particolarmente degno di nota, nel '91, con la pubblicazione di *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità nella Resistenza*, Claudio Pavone ha proposto un importante accenno alla critica della violenza caffiana, opportunamente contestualizzata nelle temperie storico-politiche in cui è maturata.⁵ Un momento decisivo per la discussione attorno all'esperienza e all'opera di Caffi è certamente rappresentato da una giornata di studi tenuta a Bologna il 7 novembre del 1993. A questo incontro parteciparono importanti studiosi e intellettuali impegnati a vario titolo nel dibattito pubblico: tra questi, per fare solo alcuni esempi, Lamberto Borghi, lo stesso Gino Bianco, Giampiero Landi e Goffredo Fofi. Gli atti del convegno, curati da Landi, sono pubblicati nel volume *Andrea caffì: un socialista libertario* a cui si è fatto riferimento a inizio paragrafo.⁶ Infine, insieme ad altri contributi tra cui merita di essere segnalato il saggio *Andrea Caffi e la rivoluzione delle Coscienze* firmato da Alberto Castelli, la pubblicazione del volume di Marco Bresciani, *La rivoluzione perduta. Andrea caffì nell'Europa del Novecento*, uscito nel 2009, segna un punto di approdo fondamentale per quelli che potrebbero configurarsi come *studi caffiani*.⁷ Al netto di alcune sfaccettature interpretative discordanti, su cui ci sarà modo di soffermarsi, nell'ambito di questi *studi* il lavoro di Bresciani è stato riconosciuto

rispetto quella italiana, l'aggiunta del saggio *Cristianesimo e ellenismo* (1939) consultabile in A. Caffi, *Mito mistica magia. L'avvenire del romanzo*, Bologna, Massimiliano Boni Editore, 1994, pp. 131-163. Su *politics* e il ruolo di Chiaromonte si ritornerà ampiamente. Cfr. anche A. Caffi, *Scritti Politici*, a cura di G. Bianco, Firenze, La Nuova Italia, 1970. Per quanto concerne i carteggi è doveroso citare la preziosa pubblicazione della corrispondenza tra Caffi e Chiaromonte: A. Caffi, N. Chiaromonte, «Cosa sperare?» *Il carteggio tra Andrea Caffi e Nicola Chiaromonte: un dialogo sulla rivoluzione (1932-1955)*, a cura di M. Bresciani, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2012. Per una ricognizione delle lettere edite e inedite di Caffi cfr. A. Castelli, *Bibliografia caffiana*, in AA. VV., *Andrea caffì: un socialista libertario*, cit., in particolare pp. 173-176. Anche questo volume, a cui si farà ampio riferimento, è oggi pressoché irripetibile.

⁵ La prima biografia di Caffi è dunque G. Bianco, *Un socialista "irregolare": Andrea caffì intellettuale e politico d'avanguardia*, Cosenza, Lierici, 1977. Cfr. anche C. Pavone, *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità nella Resistenza*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991 (seconda ed., 1994). Per le considerazioni riportate su questi due testi cfr. A. Castelli, *Nel caos di idee geniali. Concetti e interpretazioni di Andrea Caffi*, in A. Caffi, *Critica della violenza*, cit., pp. 270-274.

⁶ Cfr. AA. VV., *Andrea caffì: un socialista libertario*, cit.

⁷ Cfr. A. Castelli, *Andrea Caffi e la rivoluzione delle Coscienze*, in *Eretici e dissidenti*, a cura di G. Angelini, A. Colombo, Milano, FrancoAngeli, 2006, pp. 206-234; M. Bresciani, *La rivoluzione perduta. Andrea Caffi nell'Europa del Novecento*, Bologna, il Mulino, 2009.

come «un saggio [finalmente] in grado di ricostruire l'insieme delle vicende politiche e intellettuali di cui Caffi è stato protagonista» grazie ai frutti di «un almeno decennale lavoro di ricerca in archivi europei e statunitensi».⁸

Nelle pagine che seguono, attraverso le opere di e su Caffi a cui ci si è sopra riferiti e altri contributi che verranno opportunamente citati di volta in volta, l'intento è quello di offrire un *excursus* biografico, bibliografico e intellettuale di questo «autore tanto acuto e tanto misconosciuto». Questo passaggio si ritiene fondamentale e propedeutico al vero obiettivo di questo lavoro, ovvero il tentativo di vagliare l'opera e il pensiero di Caffi con la lente arendtiana dell'*altra tradizione* e proporre così un'inedita comparazione tra l'autore di *Critica della violenza* e la celebre filosofa tedesca.

1.2 “Una lunga fedeltà a Herzen”: gli anni della formazione

Andrea Caffi nacque il primo maggio del 1886 a San Pietroburgo da genitori italiani. Il padre Giovanni, originario di Belluno, lavorava come costumista presso i Teatri imperiali. La Madre, Emilia Carlini, poteva vantare anche origini francesi, essendo discendente di un'antica famiglia della Bretagna. Andrea, primo di tre figli, è cresciuto dunque in un'ambiente familiare colto e, in qualche misura, già in sé mitteleuropeo. «Le sue radici culturali e affettive», scrive a proposito Gino Bianco, «erano italiane e francesi non meno che russe».⁹ Ma è senza dubbio la frequentazione del Liceo Internazionale a segnare profondamente la formazione del giovane Caffi. Così, nei primi anni '40, Caffi ricorda la sua esperienza scolastica:

La “scuola riformata” di Pietroburgo, dove durante nove anni ho goduto di un'infanzia straordinariamente felice, riuniva i figli di famiglie assai distanti l'una dall'altra per rango sociale, nazionalità, confessione, professioni, livello di ricchezza (o povertà). Fra i genitori figuravano proprietari nobili, industriali, bottegai, artigiani, artisti, burocrati, ufficiali dell'esercito imperiale; fra i compagni di classe ho avuto francesi, svizzeri, inglesi, svedesi, uno spagnolo, buon numero di tedeschi, polacchi, ebrei; oltre ai russi, naturalmente.¹⁰

⁸ A. Castelli, recensione a Marco Bresciani, *La rivoluzione perduta. Andrea Caffi nell'Europa del Novecento*, in «Nuova Antologia», n° 2252, ottobre-dicembre 2009, pp. 378-380.

⁹ G. Bianco, *Un socialista irregolare*, cit., p. 3. Come ci sarà modo di vedere, questa triplice matrice – russa, italiana, francese – segnerà la vita e le idee di Caffi ben oltre l'infanzia e le origini familiari.

¹⁰ A. Caffi, *Società e gerarchia*, in *Critica della Violenza*, cit., p. 57.

Poche righe dopo, commentando quel tipo di *società* a cui era stato iniziato al Liceo, l'autore dichiara di non saper trovare un sostantivo migliore a quello di *umanesimo* per descrivere il «fondo comune di mentalità, la traccia indelebile di qualcosa» che li permeava la vita e le relazioni.¹¹ Bresciani, nelle pagine di apertura de *La rivoluzione perduta*, sottolinea come «al liceo si compì la sua educazione intellettuale, per così dire, di stampo “nobiliare”, nella misura in cui acquisì il senso di appartenenza ad una “aristocrazia dello spirito”». ¹² Da questo punto di vista Caffi è ascrivibile a pieno titolo all'*intelligencija* radicale russa, che ha le sue radici nella tradizione del populismo rivoluzionario. Questa tradizione, russa e ottocentesca, di cui gli esponenti più noti sono Aleksandr Herzen, Michail Bakunin e Nikolaj Cernysevskij, faceva sintesi di un forte spirito libertario, di un socialismo di tipo sostanzialmente proudhoniano e infine di una concezione – non priva di venature romantiche e antimoderne – dei villaggi contadini come depositari di genuine tradizioni cooperativistiche e comunitarie. Per dirla con le parole di Franco Venturi, storico italiano e autore del più importante studio sul tema, il populismo era una «ideologia d'una rivoluzione dei contadini e di una classe dirigente capace di difendere i loro interessi, le loro tradizioni [e] volontariamente fondersi in loro». ¹³ Come segue, sottolineando l'elemento antistatalista, riassume Castelli: «si può dire che la dottrina dei populisti russi si fonda sulla difesa della comunità contadina, contro l'invasione oppressiva dello Stato; sulla convinzione che in Russia sia possibile uno sviluppo autonomo del socialismo; sull'opinione che soltanto attraverso una lenta e profonda azione educativa sia possibile innescare un vero processo rivoluzionario; e infine, sulla sfiducia in ogni forma di democrazia parlamentare». ¹⁴

A testimonianza di quanto queste tendenze lo abbiano influenzato, in una lunga e preziosa lettera del 1951 a Chiaromonte, Caffi racconta di essersi nutrito della cultura dell'*intelligencija* populista ad un'età «precoce e decisiva». ¹⁵ Va sottolineato come la formazione politica di Caffi, anche solo per motivi banalmente anagrafici, vada però a collocarsi in un momento in cui questa tradizione ottocentesca era costretta a misurarsi con l'avanzare inarrestabile della moderna questione sociale legata ai problemi del lavoro salariato industriale di massa. Inoltre, i contatti sempre più assidui tra gli ambienti rivoluzionari russi e il movimento operaio occidentale egemonizzato dalla SPD,

¹¹ *Ibidem.*

¹² M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., p. 25. Nella stessa pagina, in nota, Bresciani riporta una lettera di Caffi a Tucci datata 4 dicembre 1948. In questa lettera Caffi racconta di come un giornale umoristico lo avesse ribattezzato un “social-aristocratico”.

¹³ F. Venturi, *Il populismo russo* (1952), Torino, Einaudi, II edizione, 1972, I vol., p. 112.

¹⁴ A. Castelli, *Andrea Caffi e la rivoluzione delle coscienze*, cit., p. 207.

¹⁵ Cfr. M. Bresciani, *La Rivoluzione perduta*, cit., p. 26. La lettera è in A. Caffi, N. Chiaromonte, «*Cosa sperare?*», cit., p. 536.

costringevano i militanti e gli intellettuali ad un profondo ripensamento strategico; «in questo senso», spiega Bresciani, «l'esempio dei populistici si poneva più sul piano del mito rivoluzionario che dell'analisi storica». ¹⁶

Un momento fondamentale nella politicizzazione di Caffi, a proposito della questione sociale, è stata la visita organizzata da un suo professore di orientamento marxista alle officine Putilov di San Pietroburgo. Il «raccapriccio provato per la condizione di lavoro degli operai industriali» lo ha spinto definitivamente ad aderire, giovanissimo, al socialismo. ¹⁷ «Il caso ha voluto», scrive Caffi nella già citata lettera del 1951 a Chiaromonte, «che all'età di quindici anni mi sia trovato gettato con veemenza nel “movimento operaio”». ¹⁸ Ancora studente, dunque, Caffi ha iniziato a frequentare le riunioni e le iniziative clandestine dei circoli socialdemocratici, ritrovandosi così a prendere parte a quella «politica sotterranea» propria, ancora una volta, della tradizione rivoluzionaria russa. Inoltre le letture folgoranti, in quegli stessi anni, delle opere di Proudhon e di Herzen lo segnarono in modo indelebile. Il suo socialismo, sostiene Bianco nelle primissime righe di *Un socialista irregolare*, «è una diretta filiazione della tradizione rivoluzionaria russa del secolo scorso, e di quella tradizione il pensiero e la vita di Caffi hanno il tratto inconfondibile». ¹⁹ Soprattutto la lettura di *Dall'altra sponda (S togo berega)* di Herzen, un testo che circolava al Liceo internazionale nonostante fosse proibito dalla censura zarista, ²⁰ ha sulla sua formazione un impatto tale da poter far dire a Bresciani che, in ultima analisi, «la biografia di Caffi sarebbe stata la storia di una lunga fedeltà a Herzen». ²¹ La lettura di questo testo, pubblicato nel 1850 sull'onda della sconfitta dei moti del '48, «consentì a Caffi di misurarsi precocemente con il mito della rivoluzione, che, secondo l'impostazione herzeniana, implicava la necessità di conciliare

¹⁶ M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., p. 21. È giusto anticipare, a questo proposito, che Caffi non mancherà di diventare un severo critico dei partiti socialdemocratici. In *Il socialismo e la crisi mondiale*, per esempio, l'autore riserva un giudizio inappellabile proprio sul ruolo storico della SPD: «la prima organizzazione che deviò il socialismo verso l'azione di “massa” fu la socialdemocrazia tedesca verso il 1900: apparato amministrativo e relative gerarchie [...] disciplina, unità di dogmi ideologici»; A. Caffi, *Il socialismo e la crisi mondiale* (1949), in Id., *Scritti politici*, cit., p. 379. Sull'argomento, contestualizzando e approfondendo le ragioni caffiane, si ritornerà nel corso del presente capitolo.

¹⁷ N. Chiaromonte, *Introduzione*, in A. Caffi, *Critica della violenza*, cit., p. 12; cfr. anche G. Bianco, *Un socialista “irregolare”*, cit., pp. 5-7; cfr. anche M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., p. 27.

¹⁸ A. Caffi, N. Chiaromonte, «Cosa sperare?», cit., p. 536.

¹⁹ G. Bianco, *Un socialista “irregolare”*, cit., p. 3.

²⁰ Cfr. A. Caffi, N. Chiaromonte, «Cosa sperare?», cit., p. 339. Si tratta di una lettera a Chiaromonte datata settembre '46.

²¹ M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., p. 28. In una delle prime lettere spedite dall'esilio newyorkese, Chiaromonte, informando il suo maestro di essersi dedicato a «la lettura delle Memorie di Herzen – in integrale, per la prima volta», scrive: «tra le altre cose, Herzen mi ha fatto capire molte cose di Andrea Caffi». Cfr. A. Caffi, N. Chiaromonte, «Cosa sperare?», cit., p. 154. La lettura a cui Chiaromonte si riferisce è l'opera memorialistica di Herzen scritta tra il 1861 e il 1867. L'edizione italiana è A. Herzen, *Passato e pensieri*, trad. it. R. Giaquinta, G. Tonelli, L. Wainstein, Einaudi, Torino, 1996.

pensiero critico e utopia sociale, di intrecciare individualismo aristocratico e radicalismo antiborghese e di legare *intelligencija* e popolo». ²²

È del resto piuttosto facile comprendere come, da un giovane cresciuto in un ambiente colto e aristocratico, sensibile quasi istintivamente alla causa socialista e che aveva già letto e apprezzato enormemente Proudhon, passaggi come il seguente possano essere stati accolti con entusiasmo: ²³

Il linguaggio temerario, lo scetticismo caustico, la negazione spietata, l'implacabile ironia di Proudhon hanno indignato i rivoluzionari inveterati non meno dei conservatori, che gli si sono avventati contro con amarezza per difendere le loro tradizioni con l'imperturbabilità dei legittimisti; spaventati dal suo ateismo e dalla sua anarchia, costoro non potevano capire come si potesse essere liberi senza uno Stato, senza un governo democratico, e ascoltavano con stupore l'immorale discorso, secondo il quale la repubblica esisterebbe per gli uomini, e non gli individui per la repubblica. ²⁴

Forte di questi studi, verso la fine del 1903, Caffi si trasferisce a Berlino. È un soggiorno più breve del previsto, in quanto lo scoppio della rivoluzione del 1905 lo avrebbe poi rapidamente richiamato nella capitale russa. In questo periodo, comunque, aveva potuto osservare da vicino la forza politica e organizzativa della socialdemocrazia tedesca oltre che seguire per due semestri i corsi tenuti all'Università di Berlino da Georg Simmel. Non si tratta peraltro dell'ultimo incontro con il noto sociologo tedesco; nel 1910, infatti, Caffi avrebbe fatto ritorno a Berlino e seguito ancora le lezioni simmeliane, destinate a lasciare il segno nella sua maturazione politica e filosofica. ²⁵

Nel 1905, dunque, Caffi rientra a Pietroburgo per prendere attivamente parte ai moti rivoluzionari. Nel tentativo di ricostruire la sua vicenda umana e politica, è certamente interessante notare come, già nell'esperienza del 1905, sia individuabile una convergenza tra i vari fattori fino ad ora presi in esame. In questo periodo egli si dedica principalmente

²² M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., p. 28. Come si legge nell'introduzione di Isaiah Berlin all'edizione italiana di *Dall'altra sponda*, Herzen lasciò la Russia per Parigi nel 1847. In quel momento «era chiaro che una nuova rivoluzione si andava preparando in Europa e Herzen fu preso nella sua marea montante [...] le sue descrizioni degli emozionanti avvenimenti di cui fu testimone a Roma e a Parigi durante *l'annus mirabilis* sono un capolavoro di acuta osservazione e talento letterario»; I. Berlin, introduzione a A. Herzen, *Dall'altra sponda* (1850), trad. it. di Pia Pera, Milano, Adelphi, 1993, p. 15.

²³ Nella lettera a Chiaromonte del '46, citata poco sopra, Caffi racconta il «tumulto» procurato da questa lettura ed esplicita l'immediato collegamento a «un volume di Proudhon» che già aveva letto: cfr. A. Caffi, N. Chiaromonte, «Cosa sperare?», cit., p. 339.

²⁴ A. Herzen, *Dall'altra sponda*, cit., pp. 211-212. Nella nota 6 a p. 256, la traduttrice specifica che «Herzen allude alla polemica iniziata alla fine del 1848 fra Proudhon e i membri repubblicani della Montagna, che nel 1849 raggiunse toni aspri».

²⁵ Per i soggiorni berlinesi di Caffi, cfr. M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., pp. 29 e 40. Sull'influenza di Simmel su Caffi si ritornerà più avanti.

all'organizzazione del sindacato dei tipografi, controllato dalla corrente menscevica del Partito socialdemocratico russo. La sua adesione al menscevismo e l'esperienza sindacale sono infatti interpretabili tramite la sua personale doppia matrice: il populismo russo e l'apertura cosmopolita e mitteleuropea. I menscevichi prediligevano da un lato l'attività associativa e pedagogica contro l'intransigenza avanguardistica dei bolscevichi e, dall'altro, vedevano con favore un processo di «europeizzazione del socialismo russo».²⁶ Sul rapporto tra Caffi e il bolscevismo e, più tardi, la sua radicale e inappellabile critica al totalitarismo stalinista, ci sarà modo di soffermarsi ampiamente. Per ora basta sottolineare come, pure nelle file mensceviche, Caffi sia stata una presenza eterodossa o, per dirla con la formula di Bianco, “irregolare”. Il suo socialismo, infatti, non poteva che configurarsi come intimamente non-marxista. Di fronte al marxismo, come riporta Bresciani citando una lettera di Caffi a Umberto Zanotti Bianco particolarmente utile a comprendere la personalità dell'autore, egli non riusciva a «eliminare il fatto spirituale».²⁷ Nella sua insofferenza verso l'ortodossia, bolscevica o menscevica che fosse, oltre alla tradizione del socialismo proudhoniano e del populismo russo, influivano dunque anche altri fattori, come la lettura appassionata di Tolstoj, l'apprezzamento dell'opera di Bergson e i determinanti insegnamenti del poco sopra citato Simmel. Soprattutto quest'ultimo, infatti, aveva convinto Caffi dell'irriducibilità dei rapporti sociali, politici, giuridici e soprattutto culturali a mera sovrastruttura dei rapporti economici e di produzione.²⁸ Va considerato, a corretta misura dell'importanza di questo insegnamento nella sua maturazione, che l'incontro del giovane Caffi con il sociologo berlinese avviene esattamente tra la prima edizione di *Filosofia del denaro*, del 1900, e la seconda, riveduta e ampliata, del 1907. In questi anni Simmel perfeziona e promuove un metodo sociologico che vuole porsi «un piano al di sotto del materialismo storico».²⁹ L'ambizione di Simmel, come si legge nella prefazione alla seconda edizione, è così quella di far sì «che la riconduzione della vita economica nell'ambito delle cause della cultura spirituale venga comunque assicurata nel suo valore esplicativo, ma nello stesso tempo quelle stesse forme economiche vengano riconosciute come risultato

²⁶ Cfr. Ivi, p. 29. «La sua insofferenza per l'intransigenza, per l'attivismo e per il radicalismo politico», scrive ancora Bresciani, «era figlia di un individualismo “aristocratico”, di una cultura “alta” e cosmopolita e dell'influenza del pensiero sociale (e socialista o “populista”) russo»; cfr. ivi, p. 11.

²⁷ Ivi, p. 41. Cfr. lettera del 6 maggio 1924, in U. Zanotti Bianco, *Carteggio 1919-1928*, Roma-Bari, Laterza, 1989, p. 546. Un passaggio molto simile si trova anche in una lettera a Chiaromonte dell'aprile '46: «nel tempo in cui facevo tutto il possibile per essere marxista ortodosso il punto del programma [...] “la religione è una questione privata” mi lasciava perplesso: come ignorare le ripercussioni eminentemente sociali di ogni fede religiosa?»: A. Caffi, N. Chiaromonte, «Cosa sperare?», cit., p. 311.

²⁸ Cfr. M. La Torre, *Il profeta muto. Politica e cultura nell'opera di A. Caffi*, in AA. VV., *Andrea caffì: un socialista libertario*, cit., pp. 33-34.

²⁹ G. Simmel, *Filosofia del denaro*, trad. it. A. Cavalli, L. Perucchi, Milano, Ledizioni, 2019, p. 43.

dell'operare di valutazioni e di correnti più profonde i cui presupposti sono psicologici e, anzi, metafisici».³⁰ *Homo faber e homo sapiens* (1945), un saggio prezioso per comprendere la riflessione matura di Caffi sul marxismo, è a proposito particolarmente illuminata. In questo testo l'intellettuale piomboburghese, parlando delle usanze popolari legate alle festività religiose, scrive: «la nozione del sacro e le norme del *fas et nefas* sono dei fattori primordiali dell'esperienza sociale e non delle sovrastrutture della situazione economica governata dai procedimenti che vengono messi in opera per nutrirsi, alloggiarsi, vestirsi e difendersi».³¹ È così che, tornando agli anni della prima rivoluzione russa, nelle file mensceviche del POSDR e nel sindacato dei tipografi, Caffi ha «[contribuito] a fare dei socialisti senza mai parlare loro di marxismo, ma solo di storia, di letteratura e di filosofia».³² A supporto di questa affermazione di Chiaromonte possiamo leggere una lettera a Prezzolini del 1917, in cui Caffi racconta di come i giovani militanti in contatto con lui: «diventavano – con grande scandalo dei [...] “dirigenti” – tolstoiani, nietzscheani, bakunisti, proudhoniani, mistici, soreliani, ma quasi mai “ortodossi” come era prescritto».³³

Nell'ondata di scioperi che a inizio ottobre del 1905 portano lo Zar a riconoscere le libertà civili e politiche e a promettere una Duma eletta a suffragio universale, il sindacato dei tipografi piomboburghesi svolge un ruolo da protagonista. Non a caso, infatti, quando nella primavera del 1906 lo Zar riesce a restaurare l'ordine prerivoluzionario, Caffi viene arrestato. La notizia è riportata in Italia sulle colonne dell'«Avanti!» e alla Camera dei deputati segue un'interrogazione del gruppo socialista in cui prende parola addirittura Filippo Turati. Per quanto liberato in tempi brevi, Caffi è destinato a tornare altrettanto rapidamente in carcere. Nell'acuirsi della reazione zarista è infatti tratto nuovamente in prigione all'inizio di novembre e, ancora grazie alla mobilitazione italiana e all'impegno dei giornalisti dell'«Avanti!», liberato nel giro di un mese. Ma tutt'altro che definitivamente scampato al pericolo, è il terzo arresto a significare una lunga e terribile detenzione in una prigione tristemente nota per i soprusi e le violenze inflitte ai carcerati. Qui è costretto a vivere «due

³⁰ *Ibidem*.

³¹ A Caffi, *Homo faber e homo sapiens*, in *Critica della violenza*, cit., p. 240. Il tema della festa – religiosa o profana – e della dimensione del gioco come elemento costitutivo della cultura è ripreso altrove da Caffi il quale, in *Individuo e società* (testo composto tra il '38 e il '42), fa esplicito riferimento a *Homo ludens* di Johan Huizinga: cfr. A Caffi, *Individuo e società*, in Id., *Critica della violenza*, cit., p. 34. Un'edizione italiana recente del libro dello storico olandese è J. Huizinga, *Homo ludens* (1939), trad. it. C. van Schendel, Torino, Einaudi, 2002.

³² N. Chiaromonte, *Introduzione*, in A. Caffi, *Critica della violenza*, cit., p. 12.

³³ Cfr. M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., pp. 29-30; Lettera a Prezzolini, 7 gennaio 1917, Corrispondenza, A. Caffi, Archivio Giuseppe Prezzolini, Biblioteca Cantonale, Lugano.

anni di completo abbandono» che si concludono solo nel 1908 grazie all'intervento dell'ambasciatore italiano in Russia.³⁴

Con la liberazione comincia una nuova fase dell'esistenza di Caffi che d'ora in avanti sarebbe stata la storia di un lungo esilio destinato a durare sostanzialmente per tutta la vita. Antonio Banfi, ricordando il suo incontro con Caffi all'Università di Berlino, dipinge molto suggestivamente l'italo-russo come un «cavaliere errante delle guerre e delle rivoluzioni».³⁵ Sappiamo che nel corso del 1909 e del 1910 Caffi trascorre del tempo in Italia. Al di là delle motivazioni familiari che possono averlo spinto verso questa meta, va ricordato come in quegli anni proprio l'Italia fosse popolata da molti esuli russi: l'architettura liberale dello stato giolittiano e la notevole forza organizzativa del Partito socialista la rendevano infatti un appetibile rifugio per le varie anime della diaspora del movimento anti zarista.³⁶ Giunto a Firenze Caffi prende contatti con gli ambienti de «La voce», la rivista diretta da Giuseppe Prezzolini e a cui partecipano personaggi del calibro di Giovanni Papini, Gaetano Salvemini e Umberto Saba. I vociani confidano in una sorta di «riforma intellettuale e morale» che possa recuperare lo spirito risorgimentale tradito dalla borghesia italiana di inizio secolo. È plausibile che, coerentemente alle sue convinzioni, Caffi si sia avvicinato al gruppo di Prezzolini per la volontà di quest'ultimo di integrare la cultura italiana, che egli ama, in un orizzonte europeo. Tuttavia, nel caso de «La Voce», la retorica dello «spirito nazionale» non era scevra di ambiguità nazionaliste. Caffi, ben accorto, non manca di discuterne esplicitamente con lo stesso Prezzolini mantenendo di conseguenza un certa distanza.³⁷ Interessante, con un salto temporale che ci porta alla fine degli anni '70, appuntare quanto sostenuto da Castelli secondo il quale proprio da Prezzolini, «autore realista e conservatore», sarebbe arrivata «la critica più graffiante al pensiero maturo di Caffi» liquidandone, non senza superficialità, la visione generale della *società* e la critica della violenza.³⁸ Va comunque detto come «La Voce», per quanto attraversata da posizioni nazionaliste, non sia

³⁴ Per gli avvenimenti del 1905 e gli arresti di Caffi cfr. M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., pp. 29-32. Per gli articoli a cui si è fatto riferimento cfr. *L'arresto in Russia d'un italiano ascritto al Partito socialista-democratico russo*, in «Avanti!», 26 giugno 1906, p. 1; *Nelle carceri russe due italiani*, in «Avanti!», 24 dicembre 1906, p. 1.

³⁵ Cfr. G. Bianco, *Un socialista "irregolare"*, cit., p. 9 e p. 11. È probabile che Banfi, futuro accademico e senatore comunista, abbia incontrato Caffi a Berlino nel marzo del 1911: cfr. M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., p. 41.

³⁶ Cfr. Ivi, pp. 34-35. In questo periodo Caffi prese contatti con Petr Kropotkin, esule a Rapallo, «che Caffi considerava allora "lo spirito più puro del movimento rivoluzionario russo"»: cfr. G. Bianco, *Un socialista "irregolare"*, cit., p. 13.

³⁷ Cfr. M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit. pp. 35-40.

³⁸ Cfr. A. Castelli, *Nel caos di idee geniali*, cit., pp. 271-273. Castelli si riferisce qui a quanto sostenuto da Prezzolini in G. Prezzolini, *Prezzolini alla finestra*, Milano, Pan, 1977, pp. 75-80. Sulla nozione di società e sulla critica della violenza caffiane a cui si è accennato si tornerà ampiamente.

a queste riconducibile senza una precisazione; gli intellettuali che animavano la rivista erano molti e esprimevano idee e tendenze politiche diverse. In tal senso la collaborazione di un socialista come Caffi, di cultura eclettica e anti-dogmatica, può risultare più comprensibile.³⁹

È piuttosto difficile, riprendendo il filo cronologico e tornando al 1910-11, ricostruire i tanti movimenti di Caffi tra Italia, Francia, Germania e Russia, dove rientra clandestinamente per diffondere materiale propagandistico.⁴⁰ Si può tuttavia affermare che dalla primavera del '10 Caffi torna Berlino e segue nuovamente, con lo stesso entusiasmo del biennio 1903-1905, le lezioni di Simmel. In questi anni si guadagna da vivere principalmente tramite lezioni private e traduzioni, per le quali poteva approfittare della conoscenza dell'italiano – sua lingua madre – del russo, del tedesco e del francese.⁴¹ Dal 1912 allo scoppio della guerra trova infine un minimo di stabilità a Parigi. Nella capitale francese, tra i più vivaci centri politico-culturali del periodo, Caffi inizia a coltivare il progetto della «giovane Europa». Con questa espressione, Caffi e una cerchia di amici provenienti da tutto il continente, si riferiscono al progetto di una comunità cosmopolita fondata sui principi del socialismo umanistico e sull'ideale – marcatamente federalista – degli «Stati Uniti d'Europa».⁴² Bianco, ricostruendo questa fase, fa preciso riferimento ad un testo del '12, intitolato proprio *Giovane Europa*, in cui Caffi indica il programma e i principi del gruppo. Anche in questo caso è bene sottolineare la poliedricità intellettuale dell'autore, il quale, su un piano culturale, propone un recupero della tradizione classica e umanistica contro le ambiguità del futurismo e, su un piano politico, il rifiuto dello statalismo e la valorizzazione della tradizione socialista non marxista.⁴³

Lo scoppio del primo conflitto mondiale, vero e proprio «cataclisma europeo», non poteva che troncarsi qualsiasi progetto di natura simile. Tuttavia, come si vedrà, l'intuizione della «giovane Europa» era destinata, dopo il '18, a riemergere dalle macerie della Grande guerra.⁴⁴

³⁹ A. Castelli, *Andrea Caffi e la rivoluzione delle coscienze*, cit., p. 210.

⁴⁰ Le varie ricostruzioni biografiche a disposizione presentano qualche piccola incongruenza cronologica sugli spostamenti e sui soggiorni, tuttavia non sulle tappe fondamentali. Si è scelto comunque di fare riferimento principalmente a *La rivoluzione perduta* di Bresciani essendo la biografia più recente e maggiormente documentata. Del rientro clandestino in Russia, tuttavia, ne parla Bianco: cfr. G. Bianco, *Un socialista "irregolare"*, cit., p. 13.

⁴¹ *Ibidem*. Per il rapporto di Caffi con la lingua italiana e russa cfr. M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., p. 25.

⁴² Cfr. *ivi*, p. 43; G. Bianco, *Un socialista "irregolare"*, cit., pp. 16-17.

⁴³ Cfr. *Ibidem*.

⁴⁴ Ci si riferisce qui al movimento La giovane Europa fondato da Umberto Zanotti Bianco a cui Caffi avrebbe partecipato, trasferitosi in Italia, terminata la Prima guerra mondiale.

1.3 Una «immensa catastrofe»: la Prima guerra mondiale

Alla luce di quanto detto fino ad ora può certamente lasciare perplessi il fatto che Caffi, nell'agosto del 1914, si arruola volontario nella Legione straniera dell'esercito francese. È dunque necessario contestualizzare e problematizzare questa scelta. In *Un socialista "irregolare"* Bianco ricolloca questo gesto individuale nella «vastità della crisi che colpì il movimento socialista». Il lacerante dibattito sull'interventismo, infatti, andava ben oltre i confini "ufficiali" della Seconda internazionale coinvolgendo anche le anime più eterodosse (non marxiste) e addirittura libertarie del movimento. Per fare l'esempio da questo punto di vista più clamoroso, basta ricordare che Kropotkin – il "principe dell'anarchia" che Caffi ammirava profondamente – si sia schierato infine su posizioni interventiste. Il cedimento di settori consistenti del movimento socialista verso la retorica dell'*unione sacra* è dovuto alla profonda e sincera convinzione che la sconfitta degli imperi autoritari dell'Europa centrale, in particolare quello tedesco, sia una preconditione necessaria allo sviluppo della democrazia e del socialismo.⁴⁵ Caffi, insomma, è stato uno dei tanti giovani intellettuali che, «per quanto scuro sembrasse loro l'avvenire», si sentivano spinti anche «con vero entusiasmo» alla difesa militare della Francia repubblicana.⁴⁶

Volendo riassumere a sommi capi le tappe dell'esperienza di Caffi in guerra, sembra particolarmente efficace una sintesi proposta da Chiaromonte: «ferito quasi subito nei combattimenti delle Argonne, nel 1915 fu mobilitato in Italia. Ferito di nuovo sul fronte del Trentino, fu addetto presso il comando della IV Armata. Di lì, nel 1917, passò con G.A. Borghese a Zurigo, nell'ufficio speciale da questi creato per la propaganda fra le nazionalità oppresse dall'Impero asburgico».⁴⁷ Ciò che però importa, ben oltre la narrazione delle "gesta" militari di Caffi, è certamente la valutazione dell'impatto esistenziale di questa esperienza.

Va precisato, in primo luogo, come «il vero entusiasmo» sopra citato non sia comunque, e fin da subito, ascrivibile all'arditismo e all'ideale "estetizzante" del sacrificio militare

⁴⁵ Cfr. G. Bianco, *Un socialista "irregolare"*, cit., 21. Per una panoramica del dibattito socialista sulla guerra e più in generale sul militarismo cfr. A. Castelli, *Il discorso sulla pace in Europa*, Milano, FrancoAngeli, 2015, pp. 79-87, in particolare p. 81.

⁴⁶ Cfr. N. Chiaromonte, *Introduzione*, in A. Caffi, *Critica della violenza*, cit., p. 16; M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., p. 45. L'espressione «con vero entusiasmo» è tratta da una lettera a Prezzolini del 27 settembre 1914.

⁴⁷ N. Chiaromonte, *Introduzione*, in A. Caffi, *Critica della violenza*, cit., p. 16. Lo spostamento di Caffi in Italia avvenne nel maggio del 1915 quando, con l'ingresso in guerra del paese, fu richiamato nel Regio esercito in quanto cittadino italiano: cfr. M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., p. 49. Giuseppe Antonio Borghese, interventista convinto, in quanto importante studioso di cultura e lingua tedesca, fu incaricato di importanti missioni diplomatiche all'estero nel quadro della cosiddetta «politica della nazionalità» di cui si accennerà tra poco: cfr. *ivi*, p. 55.

propri degli ambienti classicamente interventisti. Se Caffi parla di «vero entusiasmo» in una lettera a Prezzolini del 27 settembre del '14, va detto anche che all'inizio dello stesso mese, in un'altra lettera sempre indirizzata al direttore de «La Voce», egli scrive:

Per me personalmente con questa guerra tutto era finito. L'idea della «giovane Europa» diventa un'ironia di fronte a questo *jeu de massacre*. Ed il gruppo di amici francesi, italiani, tedeschi, polacchi che si era formato per sostenere generosamente questa lenta preparazione di una civiltà e solidarietà europea ora si trova mobilitato e in pericolo di commettere veri fratricidi.⁴⁸

Tenendo a mente questo profondo turbamento d'animo, risulta comprensibile anche il secondo motivo che ha spinto Caffi ad arruolarsi. Come ben spiegato ancora una volta da Chiaromonte, egli non poteva che sentirsi coinvolto in una vicenda collettiva così tragica: «vedendo partire tanti amici incontro alla morte la sola scelta personale e ammissibile gli era parsa quella di dividerne il destino».⁴⁹ Gino Bianco, a proposito, annota come dalle lettere inviate da Caffi durante l'addestramento emerga la consapevolezza di essere parte di un passaggio epocale, di un'«immensa catastrofe», che egli non poteva che condividere con il popolo: «per me è un'esperienza come le carceri russe, un'occasione di vedere molti uomini da vicino».⁵⁰ Il richiamo alla Russia risulta particolarmente interessante se si considera come in questo ideale di vicinanza al popolo, combinato alla coscienza della propria posizione intellettuale d'avanguardia, possa evidentemente riecheggiare la sensibilità dell'*intelligencija*. È in questo caso Bresciani a sottolineare come, a motivare l'«entusiasmo» per la partecipazione alla guerra che qui stiamo problematizzando, abbia influito l'idea che la sconfitta degli imperi centrali sarebbe stata non solo influente sulle sorti democratiche dell'Europa ma, contemporaneamente, «l'evento rivoluzionario capace di ricomporre la frattura tra intellettuali e popolo»⁵¹ – tema caro, appunto, al populismo russo.

Ma già nel corso del ricovero seguito al primo ferimento, Caffi avrebbe ammesso di aver avvertito, nella realtà della guerra combattuta, «l'inutilità assoluta degli intellettuali per il popolo».⁵² Tutte le ricostruzioni disponibili della vicenda biografica di Caffi, più in generale, raccontano con parole quasi identiche come, al netto delle valutazioni relative agli equilibri geo-politici europei, «immediatamente la guerra gli appare come una catastrofe morale e politica non meno che fisica».⁵³ Da qui in poi, infatti, le riflessioni caffiane sulla guerra

⁴⁸ Lettera a Prezzolini, 6 settembre 1914. Cfr. *ivi*, p. 44.

⁴⁹ N. Chiaromonte, *Introduzione*, in A. Caffi, *Critica della violenza*, cit., p. 15; Cfr. anche A. Castelli, *Il discorso sulla pace in Europa*, cit., p. 215.

⁵⁰ G. Bianco, *Un socialista "irregolare"*, cit., p. 22.

⁵¹ M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., p. 47.

⁵² *Ibidem*. Bresciani cita qui una lettera di Caffi a Prezzolini del 24 febbraio 1915.

⁵³ G. Bianco, *Un socialista "irregolare"*, cit., p. 22.

presentano una coerenza e una continuità che non lasciano più alcuno spazio alle ambiguità del 1914. Interessante, a proposito, la considerazione di Bianco per cui «le lettere e i rari “frammenti” inediti degli anni della guerra hanno i toni di un “esame di coscienza”». ⁵⁴ Gli effetti di questa esperienza tragica sono poi evidenti negli scritti postbellici, come nel caso del saggio *Sul tramonto della civiltà europea* del 1925, in cui è chiaramente esposta la convinzione ormai inamovibile, maturata letteralmente sul campo, di come ogni speculazione strategica sulla guerra non possa che rivelarsi un tremendo *abbaglio*: «[...] la guerra è stata in realtà ben altra cosa: è stata un travolgimento delle esistenze umane al di là di ogni contingenza storica». ⁵⁵ Aver toccato con mano l'orrore della Grande guerra ha certamente influenzato la riflessione matura di Caffi intorno alla critica della violenza. Tracce di questa esperienza e delle riflessioni coeve ad essa possono infatti essere individuate in testi della maturità, come nel caso del breve saggio del 1946 intitolato *È la guerra rivoluzionaria una contraddizione in termini?*. In esso, con toni inappellabili e ovviamente rinsaldati anche dalle successive esperienze e dalla Seconda guerra mondiale, Caffi afferma come «non [esista] un modo socialista di fare la guerra, di opporsi al massacro con il massacro» e come, «se il socialismo ha da essere una vera liberazione dell'uomo, dobbiamo cominciare con il respingere come la maggiore delle assurdità ogni nozione di guerra fatta dai socialisti». ⁵⁶

È particolarmente interessante, ancora alla luce degli sviluppi della sua maturazione politica, soffermarsi brevemente su come negli anni del primo conflitto mondiale siano andati radicalizzandosi in Caffi i principi federalisti. Già nel periodo fiorentino, dunque prima della guerra e principalmente grazie agli ambienti “vociani”, egli era entrato in contatto con la tradizione federalista italiana, massimamente rappresentata dal pensiero di Giuseppe Ferrari e Carlo Cattaneo. La sua formazione antistatalista, forgiata sui testi dei *padri* del populismo russo, non poteva che rivelarsi un background intellettuale particolarmente adatto alla ricezione di questa tradizione: «anche questi autori [Ferrari e Cattaneo], come Proudhon, Bakunin e Kropotkin, affermano che ogni Stato centralista (monarchico o repubblicano) è di per sé oppressivo e livellatore; e sostengono che il federalismo sia l'unica formula in grado di conciliare unità nazionale e libertà». ⁵⁷ Soprattutto l'esperienza maturata nella IV armata tra il '16 e il '18, in cui era stato impiegato principalmente come interprete delle lingue slave, lo aveva convinto della necessaria riforma

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ A. Caffi, *Sul tramonto della civiltà europea*, in *Scritti politici*, cit., p. 65.

⁵⁶ A. Caffi, *È la guerra rivoluzionaria una contraddizione in termini*, in *Scritti politici*, cit., pp. 320-321.

⁵⁷ A. Castelli, *La scelta federalista di Andrea Caffi*, «Il Politico», n°4, 183, 1997, p. 584.

in senso federale dei territori imperiali dell'Europa centro-orientale.⁵⁸ Tanto è vero che, quando viene trasferito a Berna per partecipare alle attività dell'Ufficio per la propaganda fra le nazionalità oppresse diretto da Borghese, egli accetta l'incarico senza alcuna convinzione, ormai convinto del fallimento totale della cosiddetta «politica delle nazionalità» – un indirizzo strategico con cui gli alleati tentavano di fomentare l'instabilità politica interna all'impero austroungarico facendo leva sui principi identitari e nazionalistici delle piccole nazioni.⁵⁹ Forte della lezione herzeniana per cui il diritto romano, la sovranità statale e la proprietà privata non rappresentano l'unico possibile fondamento di una comunità, egli riconosce come «“nel pensiero polacco” si trovano “concezioni della società, del governo degli uomini inconciliabili con le nostre tradizioni più o meno ereditate da Roma, spietatamente giuridiche, utilitarie”»; inoltre, su questa falsa riga, che «“rapporti come quelli tra serbi e bulgari, polacchi e ruteni, ellenismo e popolazioni frammiste non possono risolversi secondo i nostri schemi occidentali”». ⁶⁰ Questi ultimi, in buona sostanza, sono da ritenersi parte del problema, e non la soluzione, dei conflitti nazionali dell'Europa centrale e orientale che hanno condotto il continente alla guerra.

Nel quadro di queste riflessioni matura il sodalizio intellettuale tra Caffi e Umberto Zanotti Bianco, «intellettuale del tutto atipico [...] animato da un'intensa religiosità di ispirazione mazziniana». Zanotti Bianco era un autorevole esponente del cosiddetto meridionalismo, una corrente politica impegnata nella difesa degli interessi del sud dell'Italia particolarmente attiva sul finire del primo decennio del Novecento. L'avvicinamento di un meridionalista ad un socialista come Caffi non deve stupire; l'interesse riservato al ruolo sociale e politico delle comunità contadine era infatti un terreno su cui già si erano incontrate la tradizione meridionalista e quella populista russa.⁶¹ Da buon mazziniano Zanotti Bianco era particolarmente sensibile alle istanze emancipatrici delle minoranze nazionali. In Caffi, contemporaneamente, andava sempre più formandosi la convinzione che «la risposta alle tensioni e ai conflitti, provocati dall'inestricabile intreccio di nazionalità nei territori plurilingui, multireligiosi e multiculturali stava nel rifiuto del modello occidentale dello stato nazionale, che si basava sulla coincidenza tra le istituzioni politiche centralizzate ed una omogenea identità linguistica, religiosa, culturale». ⁶² I frutti dell'incontro tra queste due sensibilità, affini ma non sovrapponibili, si sarebbero palesati

⁵⁸ Cfr. M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., p. 53.

⁵⁹ Cfr. G. Bianco, *Un socialista "irregolare"*, cit., p. 26.

⁶⁰ Cfr. M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., p. 50 e pp. 53-54. Le frasi virgolettate sono citazioni di una lettera a Zanotti Bianco del 4 marzo 1917.

⁶¹ Cfr. *ivi*, p. 51.

⁶² *Ivi*, p. 53.

nella collaborazione di Caffi, trasferitosi a Roma una volta finita la guerra, alla «Giovane Europa», il movimento fondato dallo stesso Zanotti Bianco, da Gaetano Salvemini e da Giuseppe Antonio Borghese. Lo scopo del movimento, perseguito soprattutto attraverso una rivista intitolata «La voce dei popoli», era quello di «contribuire alla costruzione di un assetto internazionale equo e capace di allentare le tensioni tra gli Stati». ⁶³ Caffi e Zanotti Bianco, nel 1919, pubblicano il volume *La pace di Versailles*, senza dubbio il prodotto «più importante della [loro] collaborazione». ⁶⁴ Denunciando come «la pace di Versailles [fosse] la pace dei siderurgici che aspettano nuove guerre [...] la pace che considera le nazioni come cenci che si possono sforcicare e ricucire a proprio talento», ⁶⁵ essi riflettono sulla riorganizzazione geopolitica europea rilanciando le proprie convinzioni politiche federaliste: «sappiamo anche noi quanto sia amaro parlare ancora di Società delle nazioni in questa fine d'aprile 1919. Ma è proprio la pratica che inesorabilmente ci riporta al dilemma: o salda federazione dei popoli (integrata da organizzazioni “federative” e democratiche nell'amministrazione interna e nella economia sociale), o perpetuazione di prepotenze, di schiavitù, di conflitti». ⁶⁶

Si tratta comunque, in questo caso, di «un pensiero federalista appena intuito dai due autori» in cui «troppo forte è ancora [...] l'idea mazziniana di un armonico sodalizio tra nazioni sovrane» e la convinzione – altrettanto mazziniana – che «il compito dell'Italia [fosse] quello di guida spirituale dell'Europa». ⁶⁷ Il federalismo, tuttavia, era destinato a rimanere un tema centrale della riflessione caffiana e sarebbe andato radicalizzandosi sul piano della proposta politica e raffinandosi su quello della speculazione teorica. Caffi, pur rispettandone sempre sinceramente il pensiero e il ruolo storico, arriverà negli anni '30 a criticare «l'intera costruzione teorica di Mazzini» in quanto «[fondata] sull'angusto concetto di Stato-nazione», per cui egli sottovalutò a torto «sia l'ipotesi federalista propugnata da Proudhon, sia “il nuovo sostrato economico” di cui parlava Marx». ⁶⁸

⁶³ A. Castelli, *Andrea Caffi e la rivoluzione delle coscienze*, cit., p. 211.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ U. Zanotti Bianco, A. Caffi, *La pace di Versailles*, Roma, La Voce, 1919, p. 33. Volume consultabile online sul sito della Biblioteca Gino Bianco.

⁶⁶ *Ivi*, p. 138.

⁶⁷ A. Castelli, *La scelta federalista di Andrea Caffi*, cit., pp. 586-589. In questi stessi anni, posizioni più radicali volte alla netta «soppressione delle sovranità statali» erano sostenute, in ambienti liberali, da intellettuali come Luigi Einaudi: cfr. *ivi*, p. 588.

⁶⁸ A. Castelli, *Introduzione* in AA. VV. *L'unità d'Italia. Pro e contro il risorgimento*, a cura di A. Castelli, Roma, Edizioni e/o, 2010, p. 14. Questa riflessione di Caffi, come si vedrà più avanti, maturò nel contesto del dibattito giellista intorno al risorgimento.

1.4 La Rivoluzione d'ottobre

Le notizie degli sconvolgimenti politici che nel pieno della guerra stavano scuotendo profondamente la Russia non potevano che essere salutate con entusiasmo da Caffi, il quale, fin dalla sua giovinezza pietroburghese, attendeva speranzosamente un processo rivoluzionario nel paese degli zar.⁶⁹ È intuibile quanto, a quel tempo e in quelle condizioni, non fosse facile reperire informazioni documentate e affidabili. Già dal dicembre 1917, però, era attivo in Italia un cospicuo gruppo di militanti del Partito social-rivoluzionario (populista e non-marxista) fuggiti dalla repressione leniniana delle anime non-bolsceviche del fronte rivoluzionario. Questi, dando vita alla rivista «La Russia», rivendicavano proprio la tradizione populista-herzeniana e prendevano le distanze dal nascente stato sovietico. Caffi, secondo Bresciani, forse perché esasperato dall'esperienza della guerra, era tuttavia «[entusiasta] per la rivoluzione nell'ex-impero russo e [indulgente] verso l'esperimento leniniano».⁷⁰ Ne sarebbero testimonianza due importanti scritti che egli pubblica su «La Voce dei popoli»: *La rivoluzione russa e i suoi condottieri* (1918) e *La Russia bolscevica e l'Europa* (1919), oggi consultabili negli *Scritti politici* e uniti in un unico saggio intitolato *La rivoluzione russa e l'Europa*.⁷¹ In queste pagine, in effetti, Caffi sembra riconoscere una linea di continuità tra il populismo russo e l'esperienza bolscevica: è corretta, scrive Caffi, «l'asserzione che il bolscevismo è un prodotto naturale del movimento intellettuale russo [...] le idee fondamentali, i metodi, l'*ethos* e il *pathos* del bolscevismo e del socialismo-rivoluzionario massimalista sono organicamente maturati negli ambienti più colti e più idealisti della società russa». Inoltre, richiamando la lunga tradizione clandestina tramite la quale era stato iniziato alla militanza, aggiunge come «oltre che le dottrine anche la politica bolscevica porta il segno della lunga esperienza della "Russia sotterranea"».⁷² Bresciani non manca di sottolineare come questa presunta continuità tra populismo e bolscevismo dimostri una certa «cecità» di Caffi.⁷³ È comunque corretto ricollocare tale cecità nell'elemento *tragico* dell'esperienza vissuta: della rivoluzione repressa del 1905, della prigionia e della guerra. Con un tono aspramente polemico, riassumendo le ragioni dei socialisti anti-bolscevichi, Caffi si chiede retoricamente se «non sono essi gli uomini che hanno lasciato insterilire il socialismo nelle sabbie parlamentari, che non hanno saputo impedire la guerra

⁶⁹ Cfr. M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., p. 57.

⁷⁰ Ivi, p. 59.

⁷¹ A Caffi, *La rivoluzione russa e l'Europa*, in Id., *Scritti politici*, cit., pp. 1-61. Cfr. M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., p. 58, nota 92.

⁷² A. Caffi, *Scritti Politici*, cit., pp. 39-40.

⁷³ M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., p. 59.

catastrofica».⁷⁴ In questa fase, insomma, può essere che Caffi sia indotto da «una generosa utopia rivoluzionaria [...] a credere alla possibilità che il regime bolscevico fosse in grado di tenere un organico legame con le masse popolari in azione e di interpretarne le istanze sociali e nazionali».⁷⁵

Un'interpretazione simile a quella di Bresciani è stata precedentemente avanzata da Giampietro Berti, secondo il quale, Caffi, come tutti gli intellettuali di sinistra del tempo, avrebbe inizialmente mantenuto nei confronti della rivoluzione russa «un atteggiamento di apertura, per non dire di simpatia». L'italo-russo, in sostanza, tenderebbe qui «a giustificare lo sforzo rivoluzionario dei bolscevichi, inquadrandolo nelle terribili contingenze storiche cui è sottoposta la rivoluzione, aggredita da forze interne ed esterne».⁷⁶ *La rivoluzione russa e l'Europa*, tuttavia, rimane un testo complesso e, per certi versi, interpretabile con sfaccettature diverse. Lo stesso Berti, infatti, sottolinea come l'adesione alla rivoluzione non sia incondizionata, ma presenti fin da subito «osservazioni critiche nei confronti degli aspetti autoritari della prassi dittatoriale di Lenin».⁷⁷ Bianco, per fare un'ulteriore esempio, colloca il saggio ora preso in esame in una cornice in cui Caffi, pur conoscendo «molto bene [le] ragioni [...] dei bolscevichi», si accorge subito «che la gestione del potere da parte dei soli bolscevichi [porta] in sé il germe dell'involuzione autoritaria».⁷⁸

Ma questa fase di adesione al processo rivoluzionario sovietico, più o meno entusiasta a seconda delle possibili varianti interpretative, sarebbe in ogni caso durata molto poco. Stando alle vicende strettamente biografiche, infatti, nel giugno del '19 Caffi si trasferisce a Milano per poter lavorare al «Corriere della Sera» che, quasi immediatamente, lo manda a Costantinopoli come corrispondente. Questa occasione è subito colta da Caffi come un'opportunità per avvicinarsi alla Russia dove, attraversando il mar nero, arriva tra la fine del 1919 e l'inizio del '20.⁷⁹ Per questo viaggio Caffi si unisce alla missione di soccorso internazionale guidata dal norvegese Fjodor Nansen.⁸⁰ A spingerlo a tornare nella terra

⁷⁴ A. Caffi, *Scritti Politici*, cit., p. 29. Interessante, a proposito, annotare una domanda posta dall'autore: «Affermano molti che il massimalismo è un prodotto della disfatta. Ma se invece fosse direttamente un prodotto della guerra?»: ivi, p. 19.

⁷⁵ M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., p. 65.

⁷⁶ G. Berti, *Andrea Caffi tra socialismo e anarchismo*, in AA. VV. *Andrea Caffi un socialista libertario*, cit., p. 111.

⁷⁷ Ivi, p. 112.

⁷⁸ G. Bianco, *Presentazione*, in A. Caffi, *Scritti politici*, cit., p. VI.

⁷⁹ Cfr. M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, pp. 71-74; G. Bianco, *Un socialista "irregolare"*, cit., pp. 31-33.

⁸⁰ Cfr. ivi, p. 34. Bianco, accennando a un giornale legato al «comitato Nansen» a cui Caffi collaborò, riporta il legame di questo ambiente alle logge massoniche attive nella rivoluzione di febbraio. Chiaromonte, nella prefazione a *Critica della violenza*, racconta di come Caffi rimase «fedele all'ideale massonico, al quale era stato iniziato adolescente», non meno che alla causa del socialismo; cfr. N. Chiaromonte, *Introduzione*, in A. Caffi, *Critica della violenza*, cit., p. 24.

natale, consapevole della guerra civile, della carestia e della drammaticità dell'intervento delle potenze occidentali, è principalmente, e ancora una volta, «il bisogno di partecipare a eventi così tragici in prima persona e non come semplice spettatore».⁸¹ Giunto a Mosca nella primavera del '20, usando le parole di Castelli, Caffi può «constatare direttamente – trovando conferma di quanto egli aveva scritto in *La rivoluzione russa e l'Europa* – che in Russia sta prendendo forma non l'ideale socialista, ma un vero e proprio stato autoritario a cui egli decide immediatamente di opporsi».⁸² Castelli, nella ricostruzione delle interpretazioni dei due saggi del '18 e del '19 qui proposta, è dunque lo studioso che maggiormente sottolinea gli aspetti marcatamente anti-leninisti del testo. In esso, del resto, Caffi parla del pensiero del leader bolscevico in termini di «pensiero autoritario e “semplificatore”».⁸³ Già Chiaromonte, paragonandolo allo sconcerto vissuto in occasione dello scoppio della Grande guerra, aveva scritto di come, agli occhi di Caffi, la vittoria bolscevica e la loro gestione del potere appare subito «la sconfitta di quanto c'era stato di più schiettamente libertario e socialista [...] nella tradizione rivoluzionaria russa».⁸⁴

All'inizio del '20 Caffi stringe una sentita amicizia con la italo-russa Anželica Balabanova, malgrado le posizioni di quest'ultima siano – ai tempi – convintamente bolsceviche. Grazie alla Balabanova, in ascesa di prestigio e ruolo nel Comintern, Caffi trova un impiego nell'ambito degli scambi commerciali italo-russi.⁸⁵ Già nel corso dello stesso anno, però, Caffi viene accusato di cospirare con l'opposizione clandestina e imprigionato. Il pretesto dell'arresto, come racconta lo stesso Caffi con toni piuttosto comici, è il seguente:

Ai primi di settembre del 1920, a Mosca, per un gioco di antiche amicizie [...] cinque persone che nutrivano assai poco amore sia per l'ortodossia comunista che per il regime sovietico riuscirono a installarsi in un “servizio stampa” del Comintern. L'ingenuità del “responsabile” [...] permise di organizzare, per qualche tempo, uno scherzo [...]: dei ritagli di giornali stranieri, accuratamente scelti al fine di suscitare il massimo possibile di dubbi nell'animo di un ancora onesto militante della Terza internazionale, poterono essere tradotti in russo, stampati e diffusi [...] fu un miracolo se si arrivò al decimo numero.⁸⁶

⁸¹ A. Castelli, *Andrea Caffi e la rivoluzione delle coscienze*, cit., p. 212.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ A. Caffi, *La rivoluzione russa e l'Europa*, cit., p. 3.

⁸⁴ N. Chiaromonte, *Introduzione*, in A. Caffi, *Critica della violenza*, cit., p. 17.

⁸⁵ Cfr. M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., pp. 80-81. Per quanto il riconoscimento ufficiale dell'Unione Sovietica (nome adottato dalla fine '22) da parte dell'Italia non sarebbe arrivato prima del '24, già tra il '19 e il '20 la Conferenza di Pace decretò la fine del blocco commerciale verso la nuova Russia. Per le attività di Caffi durante il '20 a Mosca cfr. anche G. Bianco, *Un socialista “irregolare”*, cit., pp. 36-37.

⁸⁶ A. Caffi, *Stato, Nazione e cultura*, in Id., *Critica della violenza*, cit., p. 133.

Una volta scoperti i cinque vengono condotti nelle celle della prigione della Lubianka dove, al netto della leggerezza con cui Caffi raccontava ad anni di distanza l'episodio, «gli appelli dei condannati a morte erano fatti ogni notte in maniera alquanto disordinata».⁸⁷ Per quanto Caffi sarà liberato nel giro di un mese grazie all'intervento della Balabanova, l'impatto psicologico di questa esperienza non è affatto da sottovalutare. Per un socialista come Caffi, infatti, oltre al danno di ritrovarsi per l'ennesima volta in cella, ciò significa anche la beffa di esservi, questa volta, andatoci ufficialmente come controrivoluzionario. Non a caso Bresciani, l'interprete più incline a riconoscere nel quadriennio '17-'20 una fase filo-bolscevica dell'autore, ritiene la detenzione alla Lubianka l'episodio chiave che sancisce la fine di ogni sincera speranza di Caffi nel processo rivoluzionario iniziato nel '17.⁸⁸

Ormai completamente disilluso, dunque, Caffi si avvia verso l'epilogo della sua esperienza sovietica. Questa, però, non si sarebbe conclusa prima del '23. In questo periodo, rimasto a Mosca, Caffi lavora presso l'ambasciata italiana. Proprio attraverso questo impiego egli riesce a procurare, per sé stesso come per molti altri oppositori bisognosi di fuggire dal paese, dei passaporti italiani.⁸⁹ A fine giugno del 1923, dopo un avventuroso viaggio durato all'incirca un mese, Caffi arriva a Roma, dove viene accolto da Zanotti Bianco.⁹⁰

1.5 Tra le due guerre: l'Italia mussoliniana e la Parigi degli esuli antifascisti

In un lungo e denso paragrafo intitolato *Nell'Italia Fasciata*, Bresciani espone dettagliatamente il clima politico-culturale che Caffi, reduce dalla Russia bolscevica, incontra al suo arrivo nella capitale italiana. Gli ambienti vociani, con cui riallaccia subito i contatti tramite Zanotti Bianco, sono attraversati ancora una volta da evidenti ambivalenze, se non da vere e proprie ambiguità. Per un un'intellettuale come Prezzolini, per esempio, che tanto si era prodigato nell'anti-giolittismo e per la causa interventista, il fascismo – soprattutto nella sua primissima fase, almeno retoricamente, rivoluzionaria e antiborghese – esercita una certa attrattiva. Contemporaneamente, invece, Salvemini, Zanotti Bianco e soprattutto Giovanni Amendola vanno delineando un deciso antifascismo di matrice liberale che, coerentemente all'originaria impostazione vociana, punta ad una «nuova democrazia» e al rinnovamento della classe dirigente. Già nell'autunno del '23 anche in Caffi va formandosi un giudizio nettamente critico sul fascismo, malgrado non fosse da escludere che

⁸⁷ Ivi, p. 134.

⁸⁸ Cfr. M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., p. 84.

⁸⁹ Cfr. G. Bianco, *Un socialista "irregolare"*, cit., pp. 39-40. Il passaporto italiano originale di Caffi era stato sequestrato dalla CEKA.

⁹⁰ Cfr. M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., pp. 88-89.

un profilo come il suo potesse, similmente a Prezzolini, tentennare. Non essendosi dedicato nel corso dell'anno a qualche particolare forma di attivismo, sappiamo della sua immediata tendenza antifascista dalle frequentazioni e dai carteggi, come una lettera del 14 di settembre a Zanotti Bianco in cui commenta «l'atmosfera poco respirabile del presente regime».⁹¹ In questo periodo, probabilmente grazie alla mediazione di Zanotti Bianco, Caffi pubblica su «Il Popolo» (quotidiano vicino al Partito Popolare di Don Sturzo) una serie di articoli sulla NEP leniniana, definendola persecutrice di uno «sfruttamento depredatore».⁹² Si tratta, come documentato da Gino Bianco, di una fase della vita di Caffi segnata da una condizione economica estremamente precaria. Per «sbarcare il lunario», cosa che gli «riusciva appena», oltre alle solite traduzioni, si dà alla compilazione di alcune voci dell'enciclopedia Treccani dedicate alla storia russa e bizantina.⁹³

Com'è noto, però, nel giugno del '24 l'assassinio di Giacomo Matteotti avrebbe aperto una fase di crisi politica che si sarebbe poi conclusa con la svolta autoritaria del gennaio 1925. In un lungo articolo intitolato *Cronache di dieci giornate*, pubblicato anonimo il 30 giugno 1924 sulla rivista «Volontà», Caffi ricostruisce minuziosamente i fatti legati alla barbara uccisione del leader socialista.⁹⁴ L'autore, inaugurando così il suo attivo impegno antifascista, denuncia la diretta responsabilità morale e politica di Mussolini in quello che definisce un vero e proprio «omicidio premeditato».⁹⁵ In relazione a quelle che sarebbero di lì a poco diventate le sue principali frequentazioni politiche, è importante sottolineare come oltre che con «Volontà», «“un'incunabolo del Partito d'azione nell'altro dopoguerra”», Caffi inizia a collaborare in questo periodo anche al «Quarto stato» di Pietro Nenni e Carlo Rosselli.⁹⁶ Risulta particolarmente interessante, perché capace di riassumere in poche parole la complessità biografica e la genuinità intellettuale dell'autore, la testimonianza di Aldo Garosci secondo il quale Caffi è stato «forse il più interessante dei collaboratori occasionali del *Quarto Stato*, [egli] vi portò una diretta esperienza di vita rivoluzionaria internazionale non addormentata dall'adesione a teorie o a interessi mortificanti».⁹⁷

⁹¹ Cfr. *ivi*, pp. 102-121. Il riferimento alla lettera, citata in apertura del paragrafo *Nell'Italia Fasciata*, è a p. 103 ed è disponibile integralmente in U. Zanotti Bianco, *Carteggio 1919-1928*, cit., p. 453. Cfr. *ivi*, p. 103-106; Cfr. anche G. Bianco, *Un socialista "irregolare"*, cit., p. 44.

⁹² Cfr. *ivi*, p. 103-106; cfr. anche G. Bianco, *Un socialista "irregolare"*, cit., p. 44.

⁹³ *Ibidem*. Per le voci curate da Caffi nell'enciclopedia Treccani, cfr. A. Castelli, *Bibliografia Caffiana*, in AA. VV. *Andrea Caffi: un socialista libertario*, cit., p. 170.

⁹⁴ Cfr. A. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., p. 107.

⁹⁵ Cfr. A. Caffi, *Cronache di dieci giornate*, in AA. VV. *Andrea Caffi un socialista libertario*, cit., pp. 185-204.

⁹⁶ Cfr. G. Bianco, *Un socialista "irregolare"*, cit., p. 45.

⁹⁷ Cfr. *Ibidem*; per la citazione di Garosci cfr. A. Garosci, *La vita di Carlo Rosselli*, Vol. I, Firenze, edizioni U, 1945, p. 84.

Gli articoli e i saggi prodotti in questa fase, anche per eludere la censura fascista, trattano principalmente di politica estera, per i quali Caffi può valersi della sua enorme conoscenza del mondo russo e slavo, oltre che tedesco. Emblematica, a proposito, l'esperienza de «La Vita delle Nazioni», rivista a cui Caffi ha contribuito sia nell'ideazione che nella direzione insieme a Salvemini e Zanotti Bianco.⁹⁸ In questa sede è stato pubblicato, nell'aprile del 1925, *Sul tramonto della civiltà europea*, un testo particolarmente interessante – peraltro l'unico di questo specifico periodo presente in *Scritti politici* – in quanto capace di restituire una buona sintesi delle riflessioni caffiane su tutta la fase storica inaugurata con lo scoppio della Prima guerra mondiale: «La guerra e il dopo guerra», scrive l'autore,

«dopo averlo accelerato in modo fittizio, hanno interrotto e disorganizzato quel processo di riavvicinamento reciproco, che a tappe prolungate avrebbe forse condotto a una nuova produttiva coesione fra classe politica, *élite* intellettuale e il popolo delle democrazie moderne. In questo consiste probabilmente almeno uno dei momenti essenziali di quel che noi risentiamo come crisi della nostra civiltà».⁹⁹

Pochissimo tempo dopo, il primo maggio dello stesso anno, Caffi è tra i firmatari del *Manifesto degli intellettuali antifascisti* promosso da Benedetto Croce.¹⁰⁰ Chiaromonte, commentando l'attivismo antifascista di Caffi attorno alla metà degli anni '20, nota acutamente come egli abbia cercato di «impiantare a Roma i metodi di cospirazione che aveva praticato in Russia». Negli ambienti e nei circoli operai Caffi «faceva propaganda sovversiva a suo modo, parlando della Russia e del socialismo, ma anche di storia e letteratura greca, senza cercar mai di far proseliti per una determinata parte politica o di farsi campione di un'ideologia particolare».¹⁰¹ Con la svolta marcatamente dittatoriale del regime, Caffi sceglie infatti l'attività antifascista clandestina esponendosi così alla repressione della polizia mussoliniana. Sappiamo che proprio per sfuggire ad un imminente arresto, anche se non è possibile precisare quando, Caffi lascia l'Italia per rifugiarsi in Francia.¹⁰²

Dall'autunno del '27 alla primavera del '30, Caffi avrebbe lavorato come precettore dei figli di Roffredo Caetani a Versailles. In questi anni sarebbe stato anche il segretario della redazione di «Commerce», una prestigiosa rivista letteraria fondata da Margaret Caetani

⁹⁸ Cfr. G. Bianco, *Un socialista "irregolare"*, cit., p. 45; A. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., p. 121.

⁹⁹ A. Caffi, *Sul tramonto della civiltà europea*, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 72.

¹⁰⁰ Cfr. M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., p. 121. Il manifesto voluto da Croce rappresentò la risposta antifascista al *Manifesto degli intellettuali fascisti* promosso da Gentile.

¹⁰¹ N. Chiaromonte, *Introduzione*, in *Critica della violenza*, cit., p. 19.

¹⁰² Cfr. M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., pp. 133-134.

(moglie di Roffredo) che vantava collaborazioni illustri come quelle di Paul Valéry, Jean Paulhan, André Malraux e Georges Limbour. Nei confronti di questo ambiente nobiliare e «gentilizio», dove «la bontà, il desiderio di contribuire alla “cultura” [...] [diventavano] bagliori effimeri entro un egoismo sempre più opaco», Caffi matura presto una certa insofferenza.¹⁰³ Non appena ne ha l'occasione, dunque, si congeda dalla famiglia Caetani stabilendosi, nel 1930, a Parigi.

All'inizio degli anni '30 la capitale Francese, vero e proprio crocevia di esuli, è «la capitale europea del dissenso politico».¹⁰⁴ Chiaromonte, nella già citate pagine introduttive a *Critica della violenza*, offre un affresco affascinante e allo stesso tempo estremamente malinconico dello spirito con cui Caffi si stabilisce, ponendo fine al suo nomadismo, in una stanza di un *hôtel meublé* parigino. La guerra europea, la degenerazione autoritaria della rivoluzione bolscevica e il sorgere del fascismo gli restituiscono infatti una serie di dolorose sconfitte e di clamorose smentite di tutti i propositi e i principi in cui aveva creduto e per i quali aveva dedicato la vita. Vale davvero la pena riportare ampiamente le parole di Chiaromonte:

la porta della sua stanza [...] rimaneva sempre aperta, all'uso russo, a chiunque venisse a fargli visita e a conversare; ed egli accoglieva tutti come se il suo tempo fosse a loro disposizione; [...] La sua vita, cioè la sua attività giornaliera, rimase sempre più saldamente dedicata alla causa [...] [della] liberazione spirituale degli uomini e il rinnovamento della nostra civiltà. La sua solitudine era decisione di non avere altra società che quella da lui scelta: non aveva niente di ascetico, esprimeva semplicemente la libertà di una natura incapace di adattarsi alle ragioni del mondo e risoluta a rimaner fedele al *non serviam* pronunciato in gioventù.¹⁰⁵

Riflettendo su questa condizione politica ed esistenziale Chiaromonte ha descritto Caffi nei termini, quasi ossimorici, di un «eremita socievole». Il tratto specifico della vita di Caffi

¹⁰³ Per il periodo di Caffi a Versailles, cfr. G. Bianco, *Un socialista “irregolare”*, cit., pp. 49-51. Il virgolettato è tratto da Bianco da una lettera di Caffi a Francesco Fancello datata 22 agosto 1928. Caffi e Fancello, futuro giellista e azionista, si erano conosciuti nel '23 a Roma negli ambienti antifascisti liberali animati da Zanotti Bianco e Salvemini: cfr. M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., p. 102. Una panoramica della vita di Roffredo e della famiglia Caetani si trova alla voce *Caetani Roffredo* (a cura di B. Origo) contenuta nel *Dizionario biografico degli italiani* consultabile online.

¹⁰⁴ M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., p. 137. Già nel '27 i numerosi membri dei partiti antifascisti esuli a Parigi avevano dato vita alla Concentrazione antifascista. La linea adottata in questa fase è riassumibile nella formula dell'«attendeismo». Gli antifascisti italiani erano in sostanza convinti della transitorietà del regime mussoliniano, per cui, pur mobilitandosi nella propaganda, attendevano speranzosamente una crisi del fascismo prima di avviare una vera e propria azione politica: cfr. A. Castelli, *Andrea Caffi e la rivoluzione delle coscienze*, cit., pp. 213-214.

¹⁰⁵ N. Chiaromonte, *Introduzione*, in A. Caffi, *Critica della violenza*, cit., p. 21.

in questa fase, in estrema sintesi, era infatti la «decisione di appartarsi dal “secolo” senza tuttavia separarsene».¹⁰⁶ Che questa non fosse, dopo anni di militanza, una mera fuga impolitica dal mondo lo testimonia la sua adesione al movimento Giustizia e Libertà, fondato proprio in questo periodo a Parigi da Carlo Roselli. Caffi, oltre che essere legato a Roselli da un rapporto di stima e amicizia risalente alla collaborazione al «Quarto stato», ne condivideva le idee socialiste, repubblicane e libertarie. L'italo-russo, secondo la testimonianza di Aldo Garosci, è addirittura «l'anima dei primi “Quaderni di Giustizia e Libertà”». Tuttavia, per quanto Caffi sia profondamente giellista su un piano teorico e ideale, non condivide affatto la strategia politica insurrezionalista proposta da GL.

Contro l'attendismo maggioritario nel fronte antifascista, Roselli è promotore di un'azione politica rivoluzionaria, fatta di sfide frontali al regime. Caffi, invece, predilige «una strategia di lotta più lenta, priva di gesti straordinari e vistosi, ma capace di produrre cambiamenti effettivi e duraturi».¹⁰⁷ Per il rivoluzionario italo-russo la lotta al fascismo, essendo questo «connesso ad una crisi morale dell'Europa», richiede «una profonda opera di educazione dei popoli europei, risollemandone le sorti dopo le esperienze devastanti della guerra, della crisi economica e dei regimi autoritari».¹⁰⁸ Non basta, insomma, progettare di spodestare Mussolini, ma si rende necessaria «un'azione molto più profonda e lenta, capace di ricucire quelle fratture morali, sociali, economiche, politiche e culturali che hanno reso possibile la vittoria [dell'autoritarismo]».¹⁰⁹ I testi caffiani che forse restituiscono al meglio le riflessioni dell'autore in questa prima metà degli anni '30, sono due saggi apparsi sui «Quaderni di Giustizia e Libertà»: *In margine a due lettere dall'Italia* (n°11, 1934) e *Semplici riflessioni sulla situazione europea* (n°16, 1935).¹¹⁰ Nel presentare i contenuti di questi saggi è giusto premettere che il dibattito interno a GL si era animato particolarmente con l'ascesa al potere – nel '33 – di Hitler. Confermata così l'intuizione caffiana per cui il fascismo non era un problema eminentemente italiano, ma bensì epifenomeno di una crisi strutturale dell'Europa, l'urgenza diventava di conseguenza quella di inquadrare la lotta antifascista in un orizzonte unitario delle forze democratiche e socialiste del continente.¹¹¹

¹⁰⁶ Ivi, p. 20.

¹⁰⁷ A. Castelli, *Andrea Caffi e la rivoluzione delle coscienze*, cit., p. 215. Per quando appena detto sulla vicinanza di Caffi a G.L.: cfr. ivi, pp. 2014-215.

¹⁰⁸ Ivi, p. 215.

¹⁰⁹ Ivi, p. 216.

¹¹⁰ Entrambi i testi sono ora in A. Caffi, *Scritti politici*, cit., pp. 165-180 e pp. 189-195.

¹¹¹ L'affermazione del nazismo al potere fu un evento talmente tragico che generò inquietudine e smarrimento ben oltre gli ambienti antifascisti militanti. Quest'ultimi, tuttavia, furono immediatamente costretti ad un ineludibile ripensamento strategico: «l'avvento al potere di Hitler [...] scosse violentemente l'opinione pubblica di tutta Europa: il fascismo non appariva più un movimento circoscritto, frutto dell'arretratezza e dell'imaturità dell'Italia, ma, affermandosi in uno dei paesi più sviluppati del mondo, diventava un fenomeno

Alle già animate diatribe strategiche sul *come* sconfiggere il fascismo si aggiunge dunque, con l'avvento del nazismo in Germania, il tema della necessaria – o perlomeno auspicabile – riforma federalista europea.¹¹²

Si è accennato in precedenza a come il federalismo sarebbe tornato preponderatamente centrale nella riflessione caffiana. Ed è esattamente questa la cornice storica e politica in cui ciò è accaduto. In questa fase, infatti, Caffi mette definitivamente a fuoco il «nocciolo del problema» che tanto tormentava la pace europea: «quello che porta l'Europa alla guerra non è il fascismo, ma l'assetto dell'Europa, divisa in Stati sovrani».¹¹³ Finché esistono quest'ultimi, riassumendo la riflessione caffiana con le parole di Castelli, «non ci si può fidare dei loro governi perché agiscono in base alla logica del “sacro egoismo” nazionale e non in base ai reali interessi dei popoli».¹¹⁴ Caffi non manca dunque di polemizzare con quei partiti socialisti che s'illudono «di risolvere i massimi (o più urgenti) problemi del giorno entro i limiti strettamente nazionali e non senza una certa accentuazione dei “patriottici furori”».¹¹⁵

Queste posizioni federaliste propuginate da Caffi, insieme all'idea che l'Europa necessiti di una radicale riforma valoriale e morale – una combinazione in cui è corretto intravedere l'influenza originaria del populismo russo – hanno una certa eco in GL. Ne è testimonianza un intervento dello stesso Rosselli, intitolato *Europeismo o fascismo* («Giustizia e libertà», n°20, 1935),¹¹⁶ in cui il fondatore del movimento fa appello ad un impegno antifascista capace di colmare quella «sorta di vuoto morale» su cui i fascismi hanno potuto erigersi e raccogliere il consenso dei popoli. Solo attraverso una «passione [...] potente, lucida e giusta» si potrà attivare «la riscossa della coscienza europea». Tale passione, e la riscossa che deve perseguire, è riassumibile nell'imperativo di «fare l'Europa». Tuttavia, «pur sostenendo la necessità della federazione europea», Rosselli «non fa preciso riferimento

che estendeva la sua ombra minacciosa sull'intero continente. Da quel momento l'azione degli antifascisti italiani, non più isolata battaglia di pochi esuli, si inserì all'interno di una ben più ampia cornice internazionale, traendone nuovo vigore»; P. Mattera, *Storia del PSI 1892-1994*, Roma, Carocci, 2010, pp. 115-116.

¹¹² Cfr. A. Castelli, *La scelta federalista di Andrea Caffi*, cit., p. 598.

¹¹³ A. Caffi, *Semplici riflessioni sulla situazione europea*, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 194.

¹¹⁴ A. Castelli, *La scelta federalista di Andrea Caffi*, cit., p. 599.

¹¹⁵ A. Caffi, *In margine a due lettere dall'Italia*, in Id., *Scritti politici*, cit., pp. 165-166.

¹¹⁶ Oltre ai «Quaderni di Giustizia e Libertà», il movimento pubblicava anche un settimanale intitolato «Giustizia e Libertà», con un taglio più divulgativo dei «Quaderni»: cfr. A. Castelli, *introduzione* in AA. VV. *L'Unità d'Italia. Pro e contro il Risorgimento*, cit., p.10. A sostegno della tesi dell'influenza di Caffi su Rosselli va sottolineato come *Europeismo o fascismo* (oggi consultabile nell'archivio online della Biblioteca Gino Bianco) sia posteriore ai testi caffiani sopra citati: cfr. A. Castelli, *La scelta federalista di Andrea Caffi*, cit., p. 600.

all'abolizione della sovranità statale», cosa su cui Caffi, invece, è ormai profondamente convinto.¹¹⁷

Al netto di alcune pur significative convergenze, dunque, non va affatto sottovalutata la differenza tra il radicale federalismo antistatalista di Caffi e la proposta, più moderata, avanzata da Rosselli. È infatti su questo dibattito, legato a doppio filo al problema dell'eredità del Risorgimento e a cui va sommata la polemica contro le strategie insurrezionaliste dell'antifascismo, che va prendendo forma lo scontro tra la dirigenza di GL e il gruppo dei cosiddetti novatori, capeggiato proprio da Caffi.¹¹⁸ Del gruppo, oltre Mario Levi – fratello di Natalia Ginzburg – e Renzo Giua, fa parte anche Nicola Chiaromonte.¹¹⁹ È in questi anni e sullo sfondo di queste riflessioni che è nata dunque l'amicizia umana e intellettuale, destinata a durare sostanzialmente per tutta la vita, tra l'italo-russo e Chiaromonte.¹²⁰ I due sono legati dal «disgusto, non solo per il fascismo e per il comunismo sovietico ma, più in generale, per un mondo violento, volgare, privo di forma; li unisce anche la convinzione che le idee, per essere vere e feconde, debbano essere vissute in modo coerente». ¹²¹ Il fondamento di questa amicizia, in buona sostanza, dice molto sul significato e sulle ragioni profonde della protesta dei novatori. Questi, convinti che la lotta al fascismo implichi una lotta alle condizioni che lo avevano reso possibile, non sono più disposti a cedere sul rifiuto della violenza, della propaganda demagogica e, infine, dell'azione politica intesa come controllo e guida avanguardistica delle masse. Coerentemente all'insegnamento populista, Caffi sostiene «la necessità di opporre al fascismo una *élite* intellettuale e rivoluzionaria che porti avanti un lavoro di educazione e di formazione delle coscienze, in grado, sul lungo periodo, di vincere la violenza della dominazione fascista». ¹²² Non mancano, a proposito, esempi incoraggianti: non solo la storia del cristianesimo – analogia per altro particolarmente cara a Herzen – ¹²³ ma proprio quella del populismo e della «Russia

¹¹⁷ Ivi, p. 601.

¹¹⁸ Cfr. A. Castelli, *Introduzione* in AA. VV. *L'unità d'Italia. Pro e contro il risorgimento*, cit., in particolare pp. 14-18.

¹¹⁹ Riferimenti alla vita e all'attività politica di Levi sono infatti contenuti nel celebre romanzo della sorella: N. Ginzburg, *Lessico familiare* (1963), Torino, Einaudi, 2012. Per informazioni su Giua si rimanda alla voce *Giua Renzo* (a cura di G. Sircana) sul *Dizionario biografico degli italiani* consultabile online.

¹²⁰ Cfr. C. Panizza, *Nicola Chiaromonte. Una biografia*, Roma, Donzelli, 2017, p. 44. In base a quanto ricostruibile dai carteggi, è plausibile che il loro primo incontro sia avvenuto il 3 maggio 1932 grazie alla comune amicizia con Alberto Moravia. Caffi aveva stretto amicizia con il celebre scrittore durante il soggiorno romano tra il '23 e il '27. Oltre al fondamentale e vasto testo di Panizza, si rimanda anche, per un agile riassunto della vicenda biografica di Chiaromonte, a M. Bresciani, *Nicola Chiaromonte*, «il Mulino», 3, 2012, pp. 540-545.

¹²¹ A. Castelli, *Andrea Caffi e la rivoluzione delle coscienze*, cit., p. 215.

¹²² Ivi, p. 217.

¹²³ In *Dall'altra sponda*, come si è visto un testo fondamentale nella formazione di Caffi, Herzen ricorre spesso alla storia della cristianità come esempio di lotta morale e politica: «[...] io punto sul socialismo. “Difficile a

sotterranea», dove «un pugno di proscritti e di “nullatenenti” ha finito con il divorare lo zarismo, malgrado le baionette, il secolare prestigio e gli appoggi della plutocrazia occidentale». ¹²⁴

Offrendo una sintesi efficace della doppia problematicità a cui ci stiamo riferendo – la questione nazionale non meno di quella relativa ai metodi della lotta antifascista – Bianco spiega come sia soprattutto «una singolare mescolanza di entusiasmo mazziniano e di spregiudicato realismo [...] di radicalismo rivoluzionario e di tendenze liberali non facilmente mediabili» l’obiettivo delle critiche dei novatori dentro GL. ¹²⁵ Può risultare difficile, al lettore contemporaneo, cogliere le ragioni che potevano alimentare con tanta vivacità il dibattito sul risorgimento, soprattutto in un contesto drammatico come quello della metà degli anni ’30. Tuttavia, proprio perché legato – è bene ricordarlo – al tema urgente del federalismo e quindi alla cosiddetta *questione nazionale*, «la sostanza» di quel dibattito «era tutt’altro che semplicemente storiografica». ¹²⁶ I novatori, come scrive Caffi in *Appunti su Mazzini* («Giustizia e Libertà», 29 marzo 1935), sono convinti che nella prospettiva di una pace internazionale duratura – e del socialismo – vadano abbandonati «i battuti sentieri della superstizione democratico-patriottica». ¹²⁷ Nel risorgimento italiano, conclude eloquentemente il “portavoce” dei novatori riferendosi soprattutto al lemma mazziano di *dio e popolo*, «prevalgono elementi ai quali i nostri avversari hanno più ragione di attingere che non noialtri, sovversivi senza riguardi». ¹²⁸ Il gruppo dissidente, mettendo così in discussione un aspetto non secondario dell’indirizzo politico del movimento di Rosselli, è sostanzialmente convinto che vada rigettata con forza la tesi per cui «il principio di nazionalità [sarebbe] il corollario dell’ideale della libertà». ¹²⁹ Poco dopo l’appena citato articolo di Caffi, nel suo *Sul Risorgimento* («Giustizia e Libertà», 19 aprile 1935), Chiaromonte chiarisce le ragioni per cui il Risorgimento fu, in fin dei conti, un movimento dagli esiti reazionari: «L’ “impeto nazionale” costringe gli italiani ad accettare Carlo Alberto e a rinunciare ad una vera rivoluzione: gridando “Italia Italia” ci si dimentica di abolire il

immaginarsi!” – certo, ma non fu più facile per il cristianesimo trionfare su Roma»: cfr. A. Herzen, *Dall’altra sponda*, cit., p. 111.

¹²⁴ A Caffi, *A margine di due lettere dall’Italia*, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 167. Caffi non manca, poche righe più avanti, di problematizzare «l’impiego spregiudicato della forza e il disprezzo per i “valori spirituali”» con cui il bolscevismo ha poi affermato sé stesso.

¹²⁵ G. Bianco, *Un socialista irregolare*, cit., p. 64.

¹²⁶ C. Panizza, *Nicola Chiaromonte*, cit., p. 108.

¹²⁷ A. Caffi, *Appunti su Mazzini*, ora in AA.VV., *L’Unità d’Italia. Pro e contro il risorgimento*, cit., p. 27.

¹²⁸ Ivi, p. 30.

¹²⁹ C. Panizza, *Nicola Chiaromonte*, cit., p. 111. La discussione implica una complessiva e radicale messa in discussione del paradigma dello stato-nazione: «fattore di progresso» o «battuta d’arresto nel processo di “emancipazione della società”»? cfr. A. Castelli, *Introduzione* in AA.VV., *L’unità d’Italia. Pro e contro il Risorgimento*, cit., pp. 14-20.

latifondo, di occuparsi della questione sociale, di badare alle garanzie legali di una vera libertà (tribunali indipendenti, poteri di polizia, autonomie provinciali, ecc.).¹³⁰ La retorica che vorrebbe concepire la lotta al fascismo come «Secondo Risorgimento» va dunque radicalmente negata. Il fascismo è in realtà una diretta conseguenza di quel processo storico; e questo non tanto per gli «errori commessi dalle forze rivoluzionarie durante le vicende che condussero all'unità», ma piuttosto per le stesse «premesse ideali», ovvero il «velleitario tentativo di realizzare una sintesi fra l'ideale della libertà e il principio di nazionalità».¹³¹

Chiudendo idealmente il cerchio di questa *doppia polemica*, va anche sottolineato come Mazzini avesse peraltro plasmato il suo progetto politico attorno al ruolo-guida di un élite intellettuale.¹³² Contrariamente al senso con cui la stessa formula ricorre anche nei discorsi caffiani, l'élite mazziniana non risulta dissimile dalle avanguardie rivoluzionarie contro cui ora, come sopra riportato, i novatori polemizzavano. Pur rimodulando il paradigma mazziniano in un contesto molto diverso, alla luce di quanto appena detto, è forse proprio in chiave neo-risorgimentale che un'organizzazione come GL finisce per assumere sostanzialmente senza distinguo la concezione leninista del partito-guida e dell'*avanguardia*. Nella prospettiva di Caffi, invece, l'élite intellettuali svolgono il loro essenziale ruolo in un processo rivoluzionario fungendo piuttosto da *retroguardia* pedagogico-culturale.

Rosselli, e con lui la maggioranza dei giellisti, bolla però l'intero impianto teorico dei novatori come sterile, intellettualistico e, non secondariamente, impolitico e moralistico. Una divergenza così radicale, ormai irriducibile a questioni di ordine meramente strategico, non poteva che condurre alla cosiddetta «crisi dei novatori» e all'uscita di questi dal movimento, definitivamente consumata nel gennaio del 1936.¹³³

Prima di proseguire seguendo il filo cronologico degli eventi, è bene soffermarsi sulla critica di impoliticità e moralismo rivolta a Caffi e ai novatori. Al di là dei concitati momenti dello scontro politico, in cui i toni possono comprensibilmente acuirsi, va considerato come il tema del moralismo di Caffi sia ricorrente anche nella letteratura prodotta a posteriori, lontana dagli avvenimenti in questione. Ne è un caso emblematico il fatto che Garosci, nel già più volte citato *Vita di Carlo Rosselli*, abbia definito l'italo-russo «una voce europea e

¹³⁰ N. Chiaromonte, a firma Luciano, *Sul Risorgimento*, «Giustizia e Libertà», 19 aprile 1935. Per l'inquadramento di questo articolo nel dibattito di GL cfr: C. Panizza, *Nicola Chiaromonte*, cit., pp. 110-112. Il testo completo è consultabile nell'archivio online della Biblioteca Gino Bianco.

¹³¹ C. Panizza, *Nicola Chiaromonte*, cit., p. 112.

¹³² Cfr. *ivi*, p. 109.

¹³³ Per l'epilogo della vicenda dei novatori e la loro uscita da G.L: cfr. *ivi*, pp. 119-120; M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., pp. 204-207.

moralistica», decisa a separarsi dalla storia per «riviver[e] tragicamente in sé la crisi della modernità». ¹³⁴ Questa accusa, senza una vera soluzione di continuità, sembra giungere addirittura fino al testo di Bresciani, «sia pure in maniera circostanziata e problematica». ¹³⁵ Per quanto possa essere vero che Caffi abbia sottovalutato l'urgenza dell'azione politica *qui e ora*, che il fascismo in ultima analisi rendeva necessaria, sembra altrettanto vero che non tenere conto delle ragioni che hanno orientato questa tendenza sia, quanto meno, intellettualmente scorretto. Bresciani stesso mette ben in evidenza come le motivazioni di Caffi siano radicate nella drammatica consapevolezza di quanto, a partire dalla prima rivoluzione russa fino all'ascesa del nazifascismo, l'azione politica dei rivoluzionari europei abbia mostrato i propri limiti e la propria sostanziale inadeguatezza.

Caffi e il gruppo dei novatori, più che a un orizzonte impolitico, ambivano, per dirla con Chiaromonte, a muoversi nel raggio di un'azione capace di «mettersi *fuori* dalla politica». ¹³⁶ Con una scelta lessicale forse discutibile – se non altro perché fraintendibile – essi intendevano così sostenere che l'obiettivo di «una società più umana» fosse perseguibile «solo *fuori* dalle istituzioni esistenti». ¹³⁷ Fuori dunque dalla lotta per il potere, soprattutto nella cornice stato-nazionale, perché «non c'è molto da fare [...] in un luogo dove l'umanesimo non conta assolutamente più». ¹³⁸ Si trattava, infine, di assumere onestamente le conseguenze di quanto la storia del movimento socialista aveva fin lì insegnato: una lotta esclusivamente politica e il perseguimento ad ogni mezzo dei propri fini non può che perpetrare un ordinamento oppressivo. Pur potendo intravedere delle venature moraliste in questa posizione, sembra, soprattutto attraverso uno sguardo retrospettivo, che sia almeno altrettanto legittimo coglierne l'acuta lungimiranza. Va anche già considerato che quanto Caffi scriverà dalla seconda metà degli anni '40, permette di comprendere meglio la formazione di queste idee «fuori dalla politica», almeno nel senso canonizzato e ufficiale del termine. In questi testi indirizzati principalmente alla rivista «politics» – vuoi per ironia della sorte o a riprova di quanto le sue posizioni possano essere genuinamente politiche – egli

¹³⁴ Cfr. *ivi*, p. 208. Bresciani dedica al tema un paragrafo intitolato, facendo uso delle parole di Garosci sopra riportate, «Una voce europea e moralistica»: *considerazioni su un impolitico*.

¹³⁵ A. Castelli, recensione a Marco Bresciani, *La rivoluzione perduta. Andrea Caffi nell'Europa del Novecento*, cit., p. 379.

¹³⁶ A. Caffi, N. Chiaromonte, «Cosa sperare?», cit., p. 132. Si tratta di una lettera di Chiaromonte a Caffi datata 16 maggio 1935. Corsivo aggiunto.

¹³⁷ G. Bianco, *Un socialista irregolare*, cit., p. 73. Corsivo aggiunto. Per quanto non sia citato in modo esplicito è probabile che il riferimento di Bianco sia qui un passaggio effettivamente emblematico di *Critica della violenza*: «e il raggiungimento di un tal fine [una società più umana] è concepito possibile solo fuori dalle istituzioni esistenti»: cfr. A. Caffi, *Critica della violenza*, cit., p. 83.

¹³⁸ A. Caffi, N. Chiaromonte, «Cosa sperare?», cit., p. 132.

«elabora, sia pure in maniera non sistemica, una teoria di completo rifiuto della violenza e della lotta meramente politica».¹³⁹

Ci sarà ampiamente modo di tornare sulle sue teorie, per così dire, *mature*. Però, per risolvere almeno in prima battuta questa questione dell'apoliticità, vale la pena accennare fin da subito al fatto che Caffi non rinuncerà mai alla prospettiva rivoluzionaria. Ciò che veramente lo colloca *fuori dalla politica* tradizionale, anche in senso socialista, è in questo caso il soggetto che egli individua come motore del processo rivoluzionario: la *società*. Con questo termine Caffi intendeva un «“ceto emancipato” [...] composto da persone che non hanno né urgente bisogno di lavorare, né il desiderio di esercitare potere o di conquistare prestigio sociale. Si tratta cioè di persone che stanno insieme solo per il piacere di farlo, e che agiscono per il mero amore della verità, della bellezza, o della giustizia».¹⁴⁰ A cavallo tra gli anni '40 e '50, riallacciandosi al suo mai rinnegato libertarismo giovanile e con toni che richiamano molto da vicino le teorie anarchiche, Caffi individua nella difesa di questi gruppi di *società*, piuttosto che nella lotta per il potere, il cuore di una prassi politica rivoluzionaria. Solo attraverso la loro azione, «che si potrebbe definire educativa o di contagio culturale»,¹⁴¹ sarà possibile un'autentica rivoluzione, perché si «[trasformeranno] i modi di pensare e i costumi piuttosto che le cose».¹⁴² E solo a seguito di questa «rivoluzione delle coscienze» sarà possibile raggiungere gli scopi del socialismo che, ancora stando ai testi dell'ultima fase, Caffi individua nell'«assicurare agli uomini il pane, la libertà e la pace, e quindi abolire il salariato, la subordinazione della società agli apparati coercitivi dello Stato [...] la separazione degli uomini in classi come pure in nazioni straniere».¹⁴³

È stata forse la difficoltà a pensare all'azione politica senza ricorrere alla dialettica tra potere e contro-potere, al di là della cornice stato-nazionale e delle dinamiche partitico-elettoraliste, ad aver impedito, prima ai suoi interlocutori e poi ad alcuni interpreti, di cogliere il senso e le ragioni profonde di Caffi, liquidato infine come «una voce moralistica» e, ancora più beffardamente, «impolitica».

¹³⁹ A. Castelli, *Il discorso sulla pace in Europa*, cit., p. 219.

¹⁴⁰ A. Castelli, *Nel caos di idee geniali. Concetti e interpretazioni di Andrea Caffi*, cit., p. 205.

¹⁴¹ A. Castelli, *Andrea Caffi e la rivoluzione delle coscienze*, cit., p. 221.

¹⁴² A. Caffi, *Critica della violenza*, cit., p. 88. In queste pagine Caffi ritorna alla storia della cristianità delle origini come paradigma esemplare di cenacoli e sette capaci, con un lavoro culturale lento e carsico, di mutare profondamente la società.

¹⁴³ Ivi, p. 69.

1.6 Attorno alla Seconda guerra mondiale: dalla Tesi di Tolosa a «politics»

Il '36, l'anno della rottura tra i novatori e G.L., è anche l'anno della vittoria elettorale del Fronte Popolare francese e dello scoppio della Guerra civile spagnola. Per quanto avesse salutato con ottimismo l'insediamento del governo di Léon Blum, Caffi manifesta presto delle perplessità, anche per il ruolo che giocano in esso i comunisti francesi, di salda fede bolscevica. Di contro, la difesa della Repubblica democratica spagnola dal colpo di stato di Francisco Franco, con il protagonismo delle organizzazioni anarchiche e dei sindacati libertari, attira particolarmente la sua «trepidante» attenzione. Anzi, consapevole di quanto la sorte della Spagna repubblicana avrebbe influito sugli equilibri europei, egli ritiene inaccettabile la linea di non intervento che il governo Blum adotta a proposito. Bresciani, infatti, spiega come quello che stava accadendo nella penisola iberica ha spinto Caffi a «[sospendere] il rifiuto della guerra e [promuovere] la causa di un intervento delle democrazie occidentali».¹⁴⁴ Contemporaneamente Chiaromonte e Giua, similmente a molti internazionalisti, andavano in Spagna per combattere.¹⁴⁵ Il noto epilogo di questa esperienza, con la repressione stalinista di tutte le correnti libertarie impegnate nella Rivoluzione sociale e la vittoria franchista, costringe infine l'italo-russo all'ennesimo ripensamento critico sul significato e sui fini della rivoluzione. La vicenda spagnola del '36-'39, nel suo complesso, gli suggerisce un ulteriore motivo per rigettare tutte quelle «implicazioni politiche del mito rivoluzionario, che tendevano a semplificare la complessità sociale e a ricondurre le contraddizioni ad un progetto di conquista e organizzazione del potere».¹⁴⁶

Prima dello scoppio della Seconda guerra mondiale, tra il '38 e il '40, Caffi, Levi e Chiaromonte, animano una trasmissione radiofonica rivolta agli antifascisti italiani.¹⁴⁷ Alla vigilia dell'occupazione tedesca, Caffi lascia la capitale francese e ripiega a Tolosa.¹⁴⁸

La notizia dell'accordo tra Germania e Unione Sovietica, diffusa dalla stampa il 22 agosto 1939, è per molti antifascisti – ma certamente non per Caffi – una doccia fredda e costringe

¹⁴⁴ M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., p. 218; cfr. anche la pagina precedente.

¹⁴⁵ Cfr. C. Panizza, *Nicola Chiaromonte*, cit. All'esperienza di Chiaromonte nella Guerra civile spagnola Panizza dedica un intero paragrafo; pp. 136-146. Per quanto concerne le motivazioni che possono aver spinto Chiaromonte in questa scelta sono particolarmente interessanti le pp. 139-140. Panizza, tra altre ragioni, annovera qui anche «il desiderio di dimostrare a Rosselli e al gruppo della centrale parigina di Giustizia e Libertà di non essere solo un “filosofo” e di non disdegnare l'azione, qualora essa si presentasse come effettivamente praticabile».

¹⁴⁶ M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., p. 220.

¹⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 223. Giua, nel marzo del '38, morì durante un combattimento in Spagna; cfr. C. Panizza, *Nicola Chiaromonte*, cit., p. 154. Un accurato necrologio fu pubblicato sulle pagine di «Giustizia e libertà» del 18 marzo 1938 firmato da Magrini, pseudonimo di Aldo Garosci.

¹⁴⁸ Caffi, secondo Bianco, fuggì a piedi insieme a Levi. Chiaromonte, invece, dopo aver raggiunto avventurosamente il Nord Africa si imbarcò per gli Stati Uniti: cfr. G. Bianco, *Un socialista “irregolare”*, cit., p. 80. Per il viaggio di Chiaromonte verso gli USA cfr. C. Panizza, *Nicola Chiaromonte*, cit., pp. 168-171.

i loro partiti e movimenti a ridisegnare gli equilibri interni e ripensare le proprie strategie politiche. Quanto accaduto nel Partito socialista italiano ne è un esempio paradigmatico. La cosiddetta “unità d’azione” con il PCd’I era stata fortemente voluta dal segretario Pietro Nenni e infine ufficialmente adottata nel ’37. Questa scelta, controversa e presa in modo tutt’altro che unanime, era stata fin da subito duramente osteggiata soprattutto da Angelo Tasca e Giuseppe Faravelli. Ad alimentare i dubbi tra le fila dello PSI, oltre la sconcertante condotta sovietica in Spagna, concorrevano le numerose notizie delle epurazioni e dei processi sommari che Stalin iniziava a condurre in Russia con sistematicità. Il patto Ribbentrop-Molotov precipita così su un partito già scosso e diviso sulla questione delle alleanze antifasciste e, di conseguenza, «se altrove [è] tempesta, nel PSI si [scatena] un uragano».¹⁴⁹ Nenni, pur prendendo le distanze dal patto nazi-sovietico, è costretto alle dimissioni. Nel partito si afferma una nuova leadership in cui si distinguono proprio i due più severi oppositori del segretario uscente: Tasca e Faravelli.¹⁵⁰ Questi ultimi, oltre a rivendicare in chiave anti-staliniana l’autonomia socialista, si dissociano da Nenni anche in virtù di una concezione non statalista del socialismo. Caffi non può che salutare favorevolmente questi connotati libertari delle idee di Tasca e Faravelli e, essendo la classe dirigente socialista rifugiata proprio a Tolosa, prende parte alle attività e al dibattito del Partito.¹⁵¹ Soprattutto con l’entrata in guerra dell’Unione sovietica nel 1941 vanno formandosi tre diverse tesi, che rispecchiano tre diverse possibili strategie adottabili contro il nazifascismo. La prima, sostenuta da Nenni e Saragat, propone – in coerenza all’unità d’azione – un sostegno incondizionato alle potenze antifasciste alleate. Una seconda tesi, di cui è promotore Giuseppe Emanuele Modigliani, indica la strada maestra in una radicale autonomia socialista e in un recupero dello spirito zimmerwaldiano.¹⁵² Infine Caffi, Faravelli ed Emilio Zannerini ne propongono una terza – «un terzo atteggiamento» – che essi presentano non tanto come «compromesso [...] o peggio un informe miscuglio di ambedue, ma piuttosto una più logica e realistica applicazione dei principi zimmerwaldiani alla

¹⁴⁹ P. Mattera, *Storia del PSI*, cit., p. 122. Per la polemica sull’“unità d’azione” cfr. ivi, p. 121.

¹⁵⁰ Ivi, p. 122.

¹⁵¹ Cfr. A. Castelli, *La scelta federalista di Andrea Caffi*, cit., p. 605.

¹⁵² Cfr. ivi, p. 606. Il riferimento è alla Conferenza di Zimmerwald, tenuta nel settembre del 1915 nell’omonima cittadina svizzera. All’incontro, a cui partecipò buona parte dell’Internazionale, andò formandosi la cosiddetta “sinistra zimmerwaldiana”. Questa corrente capeggiata principalmente da Lenin, assumendo come ormai irrimediabile la sconfitta del fronte anti-interventista, riformulava l’impegno socialista nell’obiettivo di «spingere i proletari in armi a ribellarsi contro i loro governi e trasformare la guerra imperialista borghese in guerra rivoluzionaria di classe». In questa prospettiva «la lotta per la pace si identificava con la lotta per il socialismo» e l’autonomia di classe – quindi dei partiti operai e socialisti – veniva considerata di conseguenza un elemento strategico irrinunciabile; cfr. P. Mattera, *Storia del PSI*, cit., p. 65. Lo spirito che Modigliani intende recuperare, dunque, rimanda a questa identificazione tra pace e socialismo e all’affermazione dell’autonomia socialista.

situazione presente».¹⁵³ Se infatti Caffi e i suoi collaboratori intravedono nella linea di Nenni e Saragat la reiterazione delle dinamiche catastrofiche dell'unione sacra del 1914-1918, sicuramente si possono sentire idealmente più vicini al recupero del pacifismo radicale sancito alla Conferenza di Zimmerwald.¹⁵⁴ La proposta da loro avanzata, in estrema sintesi, fa però i conti con l'impossibilità di «raggiungere uno stato pacifico finché esistono i fascismi» e, di conseguenza, auspica un'alleanza tattica con le forze antifasciste capace di conservare «una propria autonomia in vista della continuazione della lotta per il socialismo una volta terminato il conflitto».¹⁵⁵ «Prima di poter parlare di pace», sostengono inequivocabilmente Caffi, Faravelli e Zannerini, «il fascismo deve essere debellato», perché «una pace che lasciasse in piedi i regimi totalitari non meriterebbe neppure il nome di pace».¹⁵⁶

Come traspare chiaramente dalla lettura del saggio *I socialisti, la guerra e la pace* – il titolo con cui la *tesi di Tolosa* è ora consultabile negli *Scritti politici* di Caffi¹⁵⁷ – una prospettiva federalista radicale, fondata cioè sull'abolizione della sovranità statale, gioca ancora un ruolo imprescindibile nelle idee dell'italo-russo. Una politica socialista che non metta in discussione l'apparato statale è, come definitivamente dimostrato dallo stalinismo, votata al fallimento totale.¹⁵⁸ Il fondamento di un autentico socialismo deve essere la società e non lo stato. Se l'obiettivo socialista è dunque quello di organizzare una società in cui siano garantite pace, libertà e giustizia, un assetto federalista capace di porre «dei limiti» all'invadenza dello stato si rende necessario.¹⁵⁹ Limiti che hanno da essere sia «interni», tramite la decentralizzazione, il rafforzamento degli enti autonomi e delle associazioni, che «esterni», in particolare con l'istituzione di un'organizzazione sovranazionale garante della pace.¹⁶⁰

Con l'occupazione della città, nel 1942, il rivoluzionario italo-russo torna ad una vita clandestina e di stenti: «gli anni trascorsi a Tolosa durante la guerra», commenta Bianco, «furono tra i più tragici della vita di Caffi».¹⁶¹ Malgrado la sua linea politica sia rimasta di

¹⁵³ A. Caffi, *I socialisti, la guerra e la pace*, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 250.

¹⁵⁴ Cfr. ivi, pp. 239-250.

¹⁵⁵ A. Castelli, *La scelta federalista di Andrea Caffi*, cit., p. 606.

¹⁵⁶ A. Caffi, *I socialisti, la guerra e la pace*, cit., pp. 254-255.

¹⁵⁷ Cfr. S. Merli, *Andrea Caffi e la tradizione proudhoniana nel socialismo italiano*, in *Andrea Caffi: un socialista libertario*, cit., p. 67, in particolare la nota 4. Merli qui attribuisce la paternità del testo principalmente a Faravelli. L'impianto teorico della tesi, secondo questo saggio, rappresenterebbe «una sintesi tra la cultura del proudhonismo caffiano e quella del marxismo "priminternazionalista" di Faravelli»: ivi, p. 77.

¹⁵⁸ A. Caffi, *I socialisti, la guerra e la pace*, cit., pp. 270-273.

¹⁵⁹ Cfr. A. Castelli, *La scelta federalista di Andrea Caffi*, cit., pp. 607-608.

¹⁶⁰ Ivi, p. 608.

¹⁶¹ G. Bianco, *Un socialista "irregolare"*, cit., p. 84.

minoranza – prevalse infine la tesi di Nenni – egli partecipa attivamente alla resistenza ritrovandosi, pur in modo riluttante, ad accettare la guerra contro il nazifascismo. A proposito, facendo uso delle categorie problematizzate in conclusione del precedente paragrafo, Bresciani scrive di come la fase più tragica del conflitto abbia spinto Caffi alla «sospensione di quel “moralismo” impolitico che aveva caratterizzato le sue posizioni negli anni Trenta». Con un inciso particolarmente interessante, però, Bresciani puntualizza immediatamente come questa condizione di Caffi «rispecchiava la tragica aporia tra l’istanza politica dell’antifascismo e la consapevolezza analitica del totalitarismo».¹⁶² Detto altrimenti, tra l’impossibilità di sottrarsi alla lotta al nazifascismo e la chiara percezione di quanto l’Unione sovietica di Stalin rappresentasse immediatamente un problema per il futuro del socialismo e della pace. La stessa alleanza con le potenze liberali, pur in misura diversa, imponeva prudenza e lungimiranza. I testi postbellici, che faranno i conti con l’avverarsi dei peggiori timori dell’autore, aiutano anche in questo caso a rileggere a posteriori questi passaggi concitati; in *Il socialismo e la crisi mondiale* del 1949, per esempio, Caffi riconosce tanto nello stalinismo quanto nei «deleterii [...] effetti del nazionalismo socialdemocratico nato dalle “unioni sacre”» le ragioni di «una doppia mostruosa falsificazione dello stesso socialismo».¹⁶³

Nelle temperie della resistenza, dunque, auspicando la più veloce sconfitta dell’asse italo-tedesco, Caffi non smette mai di orientarsi pensando all’assetto europeo una volta terminato il conflitto. Nell’antifascismo francese – egemonizzato da un lato da De Gaulle e, dall’altro, dall’ultra stalinista PCF – egli trova riscontri della sua linea nella rivista «Combat» di cui è redattore Albert Camus. Attraverso i suoi editoriali, quella del celebre filosofo si configura «come una delle grandi voci della spiritualità che abbraccia la Résistance», ed è testimonianza di uno «sforzo di ripensare e riconsiderare i concetti di azione e di politica al di fuori della prospettiva teleologica dell’odio e della paura e di presentarli dal punto di vista “estetico” dell’amore e della libertà».¹⁶⁴ Camus, con il quale Caffi avrebbe stretto una solida amicizia nella Parigi postbellica, si muove quindi in una prospettiva non-marxista che insiste sulla necessità di pensare la resistenza come prima tappa di un ampio processo rivoluzionario inteso in termini principalmente culturali e, di conseguenza, anche politici.¹⁶⁵ Quanto questa sia stata una preoccupazione lacerante profondamente condivisa da Caffi, lo testimoniano

¹⁶² M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., p. 247.

¹⁶³ A. Caffi, *Il socialismo e la crisi mondiale*, cit., pp. 375-376.

¹⁶⁴ S. Novello, *Albert Camus as Political Thinker. Nihilisms and the Politics of Contempt*, Londra, Palgrave Macmillan, 2010, p. 128 (traduzione mia).

¹⁶⁵ Cfr. *Ibidem*: il 21 agosto 1944, all’indomani della liberazione di Parigi, l’editoriale firmato da Camus si intitola precisamente, e coerentemente, *Dalla resistenza alla rivoluzione*.

ancora molto bene le parole di Gino Bianco: egli, con suoi compagni resistenti, «non [riusciva] a condividere le loro speranze di “rigenerazione”, giacché la sua [era] anche una crisi di credenze, aggravata dal sentimento “di non essere partecipe di qualcosa di definitivo”». ¹⁶⁶ Come si potesse spezzare definitivamente il ciclo delle guerre e la coazione a ripetere della violenza nella storia, rimaneva la domanda fondamentale. Ed è attorno a questo nucleo problematico enorme, da cui già aveva preso le mosse *I socialisti la guerra e la pace*, che avrebbero gravitato tutti i testi caffiani prodotti dalla fine della guerra in poi.

Volendo restituire la drammaticità di quegli anni, anche sul piano specifico dell'esperienza biografica, non può essere taciuto che tra l'aprile e il maggio del '44 Caffi viene arrestato e torturato dalla Milizia francese. A salvarlo pare sia stata una testimonianza favorevole di un collaborazionista corso che egli aveva conosciuto tra i «clochard» della città. ¹⁶⁷

Con la liberazione, probabilmente per l'interessamento di Saragat, Caffi lavora per qualche mese nella segreteria del consolato italiano di Tolosa. Tuttavia, per dissidi politici e malumori generati dalla sua condotta eterodossa, Caffi viene presto esonerato da questo incarico ufficiale. ¹⁶⁸ Contemporaneamente, insieme ad altri italiani, tenta di mantenere viva la struttura dello PSI, soprattutto dando vita ad una organizzazione solidaristica per i lavoratori italiani della regione. ¹⁶⁹

Dopo la fine del conflitto Caffi riprende anche i contatti con Chiaromonte, ormai stabilitosi a New York. Nella ricostruzione dell'itinerario intellettuale dell'italo-russo, questa relazione epistolare con l'amico e allievo gioca un ruolo fondamentale. ¹⁷⁰ Essa rende infatti possibile uno degli aspetti più rilevanti dell'ultimo decennio della vita di Caffi: la collaborazione dell'autore a «politics», la rivista diretta da Dwight Macdonald ed espressione, tra il 1944 e il 1949, di una nuova sinistra radicalmente antistatalista, antistalinista e pacifista. «Vorrei parlarle lungamente di Dwight e della sua rivista», scrive Chiaromonte in una delle sue prime lettere inviate all'amico da oltre oceano, «ma

¹⁶⁶ G. Bianco, *Un socialista irregolare*, cit., p. 85.

¹⁶⁷ Cfr. *Ibidem*; M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., p. 238.

¹⁶⁸ Ivi, p. 248. In una lettera a Chiaromonte, datata settembre '45, Caffi racconta di aver perso il lavoro al consolato «un po' a causa della mia opposizione allo stalinismo, un po' di più per il cattivo carattere che lei conosce [...] eccomi dunque di nuovo libero come l'aria»; cfr. A. Caffi, N. Chiaromonte, «Cosa sperare?», cit., p. 190.

¹⁶⁹ G. Bianco, *Un socialista irregolare*, cit., p. 87.

¹⁷⁰ Il prezioso carteggio tra Caffi e Chiaromonte a cui ci si è già più volte riferiti, pur ricoprendo nel suo complesso un arco temporale che va dal 1932 alla morte di Caffi, è in buona parte costituito dall'intenso scambio epistolare intrattenuto nel decennio '45-'55; cfr. A. Caffi, N. Chiaromonte, «Cosa sperare?», cit. Basta dare un rapido sguardo all'indice per cogliere come la sezione dedicata alle lettere scritte tra il '32 e il '41 (scambio poi completamente interrotto fino alla fine della guerra) sia una piccola porzione del vastissimo volume.

innanzitutto insistito che (se tuttavia lei non ha resistenza interiore a farlo) sarebbe molto importante che lei ci facesse giungere le sue note».¹⁷¹ Traspare dalle lettere un certo entusiasmo e una vera e propria speranza nutrita dall'esule italiano per il progetto di «politics». Dopo quasi un secolo di battaglie del movimento operaio, dopo l'orrore delle due guerre mondiali e dei fascismi, Macdonald e i suoi collaboratori si propongono infatti «il compito di elaborare un nuovo socialismo, che prenda le distanze sia dalla tradizione ottocentesca, legata a un mondo che appare ormai del tutto scomparso; sia, nella sua versione novecentesca realizzata, dall'inevitabile rimando al totalitarismo stalinista».¹⁷² È dunque evidente come il motivo che spinge Chiaromonte a sollecitare la collaborazione del suo vecchio maestro sia il riconoscimento di una palese assonanza tra gli intenti dell'emergente rivista statunitense e il senso profondo del loro comune passato politico-intellettuale:

Per Chiaromonte [...] Macdonald e il gruppo di «politics» sembravano incamminarsi [...], con assai maggiori risorse e ambizioni, lungo la direzione che era stata la sua e del gruppo di giovani amici che con lui si strinse attorno ad Andrea Caffi nella Parigi di metà anni trenta. Sulla strada cioè di un ripensamento *ab imis* del socialismo (e della politica), che vi rimettesse nuovamente al centro non la storia, ma l'uomo, non il potere, ma l'etica, non il problema dei mezzi attraverso i quali edificare una società giusta, ma la giustizia in sé [...].¹⁷³

In questo frangente storico, in cui va cristallizzandosi la divisione tra i blocchi d'influenza e l'unica scelta possibile sembra quella tra il modello statunitense e quello sovietico, la valenza assunta da «politics» è più in generale quella di una cornice in cui trovano spazio alcune tra le più importanti ed eccentriche firme della vita culturale europea e internazionale: tra queste, per esempio, Simone Weil, Albert Camus, Victor Serge, Paul Goodman, Mary McCarthy e George Orwell. Caffi, attraverso i suoi interventi firmati con lo pseudonimo *European*, entra dunque a pieno titolo in questa cerchia di intellettuali «accomunati – prima ancora che da una convergenza di idee – dall'insofferenza verso ogni ortodossia e dalla difficoltà a sopportare le ideologie ufficiali e le correnti culturali definite».¹⁷⁴ Non è quindi

¹⁷¹ Ivi, pp. 158-159, lettera datata luglio '45. Oppure, a settembre dello stesso anno: «Dwight sarebbe felicissimo d'avere qualche nota, osservazione, critica ecc. da lei»; ivi, p. 192. Chiaromonte, al di là dell'interesse politico e intellettuale, voleva anche procurare così una fonte di sussistenza all'amico, da sempre in difficoltà economiche. Come si evince dalle lettere, Chiaromonte si preoccupò in questi anni di inviare con regolarità pacchi contenenti denaro, vestiti e derrate alimentari: per esempio cfr. ivi, pp. 237-238 (novembre '45); p. 461 (gennaio '48).

¹⁷² A. Castelli, *Le nuove strade della politica*, in AA. VV., *Politics e il nuovo socialismo*, a cura di A. Castelli, Genova-Milano, Marietti, 2012, p. 10.

¹⁷³ C. Panizza, *Nicola Chiaromonte*, cit., p. 193.

¹⁷⁴ A. Castelli, *Le nuove strade della politica*, cit., p. 16.

una caso che Hannah Arendt, pur non avendo mai pubblicato un suo articolo sulle colonne della rivista, sia direttamente coinvolta in questa esperienza editoriale e partecipe della comunità che la anima¹⁷⁵ – è così anticipata la ragione per cui nel terzo capitolo, coerentemente alla proposta complessiva di questo lavoro, si analizzeranno con particolare attenzione le idee caffiane circolate su «politics». Rifugiata a New York già dal 1941, Arendt era infatti diventata parte di quella «moderna repubblica delle lettere» popolata da esuli di ogni dove che, in una realtà come «politics», ha «trovato una sorta di vera e propria realizzazione».¹⁷⁶

Per ora, in questa sede introduttiva, oltre a richiamare l'ormai inappellabile critica della violenza già menzionata, basta riportare come i saggi caffiani tradotti sulla rivista statunitense rappresentino la voce matura «di un socialista cosmopolita, [...] intelligente critico del marxismo e [testimone diretto] delle guerre e delle rivoluzioni verificatesi nella prima metà del Novecento».¹⁷⁷ Da questo punto di vista va sottolineato lo straordinario merito di Chiaromonte, senza il quale «i saggi che [Caffi] ha scritto nella seconda metà degli anni Quaranta, quando era ormai anziano e quasi completamente isolato, sarebbero rimasti sconosciuti».¹⁷⁸ In una lettera del '47, con un tono piuttosto risentito e decisamente malinconico, purtroppo non così raro nelle lettere di questo periodo, Caffi traccia l'amaro bilancio per cui «da venticinque anni», egli scrive, «mi vedo sempre “dalla parte del torto” (accusato di visioni chimeriche, di irragionevolezza pratica, di egoismo isterico)».¹⁷⁹ In un contesto culturale dominato dell'esistenzialismo sartriano e in una sinistra egemonizzata dal PCF, egli non poteva infatti che ritrovarsi intellettualmente emarginato. Nonostante il ritorno a Parigi nel 1948, dove sempre grazie all'intercessione di Chiaromonte conosce Camus e

¹⁷⁵ Cfr. *ivi*, p. 79.

¹⁷⁶ P. Carlucci, *Intellettuali nel Novecento: il confronto di Nicola Chiaromonte con Hannah Arendt*, «Ricerche di storia politica», 1, aprile 2011, p. 6. La conoscenza di Arendt con Chiaromonte e la cerchia di «politics», soprattutto l'amicizia che la legava a Mary McCarthy e Dwight Macdonald, risale principalmente alla comune frequentazione degli ambienti legati alla «Partisan Review». Fu McCarty a far incontrare Arendt e Chiaromonte: cfr. C. Panizza, *Nicola Chiaromonte*, cit., pp. 190-191.

¹⁷⁷ A. Castelli, *Le nuove strade della politica*, cit., p. 18.

¹⁷⁸ A. Castelli, *Nel caos di idee geniali*, cit., p. 259. Questo vale anche per i testi caffiani pubblicati postumi tra il '58 e il '65 sulla rivista «Tempo presente», diretta da Chiaromonte e Ignazio Silone. Si veda a proposito la nota in appendice al saggio appena citato (pp. 281-282): proprio i testi apparsi su «politics» e «Tempo presente» sarebbero poi stati raccolti nel '66 in *Critica della violenza*. Più in generale, con il suo contributo a «politics», Chiaromonte gioca un ruolo da protagonista come animatore culturale internazionale, vero e proprio ponte tra Europa e Usa. A lui si devono infatti, oltre quella di Caffi, le collaborazioni alla rivista di Camus, Silone e Simone Weil. Soprattutto per quest'ultima, ai tempi ancora sconosciuta fuori dai confini europei, va attribuito a Chiaromonte il merito di averne «esportato» il pensiero negli Stati Uniti: cfr. C. Panizza, *Nicola Chiaromonte*, cit., p. 191.

¹⁷⁹ A. Caffi, N. Chiaromonte, «Cosa sperare?», cit., p. 403.

lavora come lettore presso la casa editrice Gallimard, questa condizione di sostanziale isolamento lo avrebbe accompagnato lungo tutto il corso degli ultimi anni.¹⁸⁰

Un'altra collaborazione importante risalente a questo periodo è quella che intrattiene con «L'Umanità», il giornale del Partito Socialista dei Lavoratori Italiani nato, per iniziativa di Faravelli e altri, da una scissione dello PSI di Nenni. È lo stesso Faravelli a volere Caffi tra i collaboratori il quale, anche se con un po' di riluttanza dovuta alla stanchezza e alle ormai precarie condizioni di salute, scrive e invia alcuni articoli.¹⁸¹ Tra questi va segnalato *I presupposti della democrazia* (1948), una preziosa testimonianza della severa critica che un socialista libertario e federalista radicale come Caffi non può che rivolgere alla riorganizzazione post bellica europea.¹⁸² Cogliendo con una certa lungimiranza i pericoli insiti nelle democrazie rappresentative – in stati enormi e centralizzati – già nella seconda metà degli anni '40 egli denuncia il pericolo della massificazione della vita sociale e del conformismo: «i limiti della democrazia sono quelli dell'umana comprensione: la “libera scelta” è un'atroce beffa quando non si possono conoscere né i veri motivi né le necessarie conseguenze di ciò che si sceglie».¹⁸³ In *Borghesia e ordine borghese* (1952), presumibilmente uno dei suoi ultimi scritti e in ogni caso il più tardo presente in *Critica della violenza*, egli denuncia «la rigidità spietata di una burocrazia onnipresente» nelle moderne democrazie di massa e «quella tecnocrazia che sembra essere [la direzione] dello “sviluppo storico”». «Utopia o no», conclude l'ormai anziano e malato Caffi, per i socialisti non resta che lavorare perché «in seno alla massa si formino delle comunità autentiche, dei gruppi di “eguali” capaci di pensare e di agire con piena intelligenza dei fini e dei mezzi».¹⁸⁴

¹⁸⁰ M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., p. 270; Cfr. G. Bianco, *Un socialista “irregolare”*, cit., p. 104 e p. 106. Chiaromonte e Camus si conobbero nel 1941 ad Algeri. Per l'intellettuale italiano, al tempo in viaggio verso gli Stati Uniti, fu «una delle conoscenze più straordinarie della sua esistenza»; cfr. C. Panizza, *Nicola Chiaromonte*, cit., p. 168. A testimonianza di questa amicizia è rimasto un intenso e ricchissimo carteggio, recentemente pubblicato in traduzione italiana, in cui anche l'autore de *L'uomo in rivolta* non lesina attestati di affetto e stima per Chiaromonte. Quest'ultimo, in una lettera datata 20 dicembre 1945, scrive al redattore di «Combat» e stretto collaboratore di Gallimard al fine di farlo incontrare con Caffi: «[...] ho un amico in Francia che lui sì sarebbe degno di partecipare a questa lotta» – Chiaromonte si riferisce qui alla generica «passione per la libertà» evocata in uno scritto di Camus – «[...] mi chiedo se lei», prosegue l'italiano, «non potrebbe avere uno scambio di idee con lui: il che sarebbe molto interessante». Nella sua risposta, datata 20 gennaio 1946, Camus risponde senza esitazione: «scriverò sicuramente ad Andrea Caffi»: A. Camus, N. Chiaromonte, *In lotta contro il destino. Lettere 1945-1959*, a cura di S. Novello, Vicenza, Neri Pozza Editore, 2021, pp. 40-44.

¹⁸¹ Cfr. A. Castelli, *La scelta federalista di Andrea Caffi*, cit., p. 614. Per questa vicenda si rimanda a AA.VV., *Il socialismo al bivio: l'archivio di Giuseppe Faravelli (1945-1950)*, a cura di C. Masini e S. Merli, Milano, Feltrinelli, 1991, in particolare pp. 223-249.

¹⁸² Cfr. A. Caffi, *I presupposti della democrazia*, «L'Umanità», n° 290, 8 dicembre 1948. Il testo è ora facilmente reperibile in A. Caffi, *Politica e cultura*, a cura di M. La Torre, Catanzaro, Rubbettino editore, 2014, pp. 115-118.

¹⁸³ Ivi, p. 117.

¹⁸⁴ A. Caffi, *Borghesia e ordine borghese*, in Id., *Critica della violenza*, cit., p. 181.

Nelle pagine conclusive di *Un socialista irregolare*, Bianco riporta come la vita intellettuale di Caffi, finché la salute glielo ha permesso, abbia continuato «ad essere più libera che mai, aperta a tutte le avventure dello spirito e dell'immaginazione».¹⁸⁵ Questo al di là, o forse anche in virtù, della sua totale estraneità ai circoli e alle manifestazioni politico-culturali in auge nella Parigi dei primissimi anni '50. Oltre l'attività giornalistica e saggistica che come visto non si è interrotta prima del 1953, anno in cui è divenuto sostanzialmente cieco, la stanza di hotel in cui vive è un punto di ritrovo per giovani artisti minori, scrittori, pittori surrealisti e studenti. In modo piuttosto suggestivo, Bianco continua descrivendo questo crocevia di umanità radunata attorno all'ultimo Caffi come «un mondo che assomigliava all'atmosfera degli anni venti con la coscienza della tragedia già avvenuta».¹⁸⁶ Dopo un grave peggioramento delle sue condizioni di salute, più o meno verso la fine del '54, la sua esistenza «situata in un tempo estremo e terribile» si conclude il 22 luglio del 1955. Sulla sua lapide, nel cimitero parigino di Père Lachaise, sono impresse solo poche parole: «Andrea Caffi, homme de lettres».¹⁸⁷

1.7 Quale socialismo? Quale tradizione?

Caffi, come ogni grande intellettuale, ci ha lasciato un'eredità complessa, di difficile classificazione e di sostanziale incollocabilità in una qualsiasi sistematizzazione manualistica.¹⁸⁸ Fare i conti con questa eredità, come già dichiarato, è una delle sostanziali ambizioni di questo lavoro. È però opportuno, prima di provare a perseguire tale obiettivo e in conclusione di questa panoramica sulla sua straordinaria vicenda umana e intellettuale, insistere ancora su alcuni punti fondamentali del pensiero politico caffiano; ciò significa, in buona sostanza, soffermarsi sulla natura e sul senso del suo socialismo. Nel poco sopra citato *Borghesia e ordine borghese* – ricordando come, essendo scritto nel '52, rappresenti uno dei suoi ultimi testi – Caffi sostiene che «la tradizione socialista [sia], con tutte le sue deficienze e i suoi tragici fallimenti, la sola in cui permanga [...] la preoccupazione per la società umana nel suo insieme, al disopra dei pregiudizi statali e nazionali come degli interessi di classe e

¹⁸⁵ G. Bianco, *Un socialista "irregolare"*, cit., p. 105.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ Cfr. *ivi*, p. 107; M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., p. 298. In una lettera a Camus redatta il giorno prima della morte del suo amico e maestro, Chiaromonte scrive: «quanto al povero Caffi, ho ricevuto questa mattina una lettera [...] i medici hanno perso ogni speranza. Continuano a non sapere di cosa si tratti: dicono che è un organismo che si sta disintegrando». Così invece la risposta di Camus, datata 25 luglio: «lei certo sarà a conoscenza della morte di Caffi [...]. Volevo solo dirle che al di là del dolore che questa notizia mi ha dato, ho pensato molto a lei»; A. Camus, N. Chiaromonte, *In lotta contro il destino*, cit., pp. 137-139.

¹⁸⁸ Cfr. A. Castelli, *Andrea Caffi e la rivoluzione delle coscienze*, cit., p. 224.

di parte».¹⁸⁹ Del suo socialismo *irregolare, eretico, umanista e libertario* – giusto per passare in rassegna alcuni dei più ricorrenti aggettivi usati a proposito dai principali interpreti – questa citazione dice davvero molto.

Che la società debba collocarsi «al di sopra dei pregiudizi statali e nazionali», ci ricorda quanto, rimanendo così equidistante dalle socialdemocrazie come dal comunismo realizzato, il fondamento del socialismo sia per lui la società e non lo stato. Il senso ultimo del federalismo radicale che nel corso degli anni egli ha abbracciato con sempre più convinzione, rappresenta in fondo la ricerca di un'alternativa concreta allo stato-nazione. Alternativa concreta e radicale, certamente, ma ugualmente capace di «riconoscere [...] il senso del radicamento [...] che risponde alla necessità di riconoscersi in un passato, nel bisogno di una identità collettiva».¹⁹⁰ In altre parole, secondo Caffi, «il progresso sociale (il socialismo) non consiste tanto in un determinato assetto politico o economico da portare in essere attraverso l'esercizio del potere, quanto nello sviluppo della socievolezza, dell'umanità e della cultura».¹⁹¹ Sara Spreafico, nell'introduzione ad una raccolta di scritti scelti dell'intellettuale pietroburghese, suggerisce di pensare il socialismo caffiano nei termini di un «socialismo etimologico, perché è proprio dalla definizione di società [...] che Caffi deriva la sua teoria politica».¹⁹²

Tenendo a mente quanto già detto in conclusione del quinto paragrafo su un certo significato che il termine *società* può assumere nei discorsi caffiani, ovvero il riferimento a piccoli gruppi di individui capaci di emanciparsi dai bisogni materiali e dall'ambizione del dominio, è bene fare una precisazione: «egli», infatti, «usa il termine in una duplice eccezione».¹⁹³ La società a cui ora ci stiamo riferendo come fondamento del socialismo caffiano – in sostanziale antitesi al modello secondo-internazionalista del socialismo di stato – è in generale «quel complesso fenomeno» formato dagli «individui che vivono insieme e agiscono in rapporti reciproci».¹⁹⁴ Per quanto lasciato implicito, è quest'ultimo un evidente riferimento a Simmel; nel capitolo introduttivo del suo *opus magnum*, *Sociologia*, l'autore berlinese definisce il concetto di società come «il complesso degli individui associati, il materiale umano formato socialmente, che costituisce l'intera realtà storica».¹⁹⁵

¹⁸⁹ A. Caffi, *Borghesia e ordine borghese*, cit., p. 180.

¹⁹⁰ G. Bianco, *Introduzione*, in AA. VV., *Andrea Caffi: un socialista libertario*, cit., p. 13.

¹⁹¹ A. Castelli, *Nel caos di idee geniali*, cit., p. 276.

¹⁹² S. Spreafico, *Andrea Caffi, "l'eremita socievole"*, in A. Caffi, *Scritti scelti di un socialista irregolare*, a cura di S. Spreafico, Milano, Biblion, 2008. Gli scritti qui raccolti sono tratti da *Critica della violenza* e dagli *Scritti politici*. È inoltre riproposto anche *Cronaca di dieci giornate*.

¹⁹³ G. Landi, *Il socialismo libertario di Andrea Caffi*, in AA. VV., *Andrea Caffi: un socialista libertario*, cit., p. 97.

¹⁹⁴ A. Caffi, *Individuo e società*, cit., p. 31.

¹⁹⁵ G. Simmel, *Sociologia* (1908), trad. it. di G. Giordano, Milano, Meltemi, 2018, p. 69.

Una corretta concezione generale di questo «complesso fenomeno», integrando molto originalmente la sociologia di Simmel con il pensiero populista russo, è secondo Caffi irriducibile alle teorie individualistiche e contrattualistiche liberali. Ugualmente, però, egli è equidistante dall'economicismo marxista e dalla riduzione dell'individuo all'antropologia dell'*homo faber*.¹⁹⁶ Tuttavia, se «un individuo precedente alla società è per lui un'assurdità» va sottolineato come, nondimeno, ritenga che «la società [sia] composta da individui [...], e non [abbia] una vita indipendente da questi».¹⁹⁷ È stata probabilmente la lezione populista russa, in particolar modo di Herzen, ad averlo messo in guardia da alcune concezioni semplicistiche e idealizzanti del collettivismo; ciò che deve perseguire una politica socialista (e umanista), non è tanto l'abnegazione dell'individuo nel corpo collettivo della società, ma piuttosto «l'armonia tra individuo e società», sapendo che tale armonia «non si crea una volta per sempre [...] *diviene* e muta con le circostanze, come tutto ciò che è vivo».¹⁹⁸ Una delle principali preoccupazioni herzeniane, secondo Isaiah Berlin, era esattamente quella di capire come si potesse «salvaguardare la vita dell'individuo senza “atomizzare” la società» e organizzare «una produzione collettivizzata unita alla salvaguardia dei diritti e delle libertà dell'individuo (diritti e libertà verso i quali né Marx, né Cabet, né Luis Blanc avevano mostrato simpatia)».¹⁹⁹ Rincarando la lezione herzeniana esattamente quarant'anni dopo la pubblicazione di *Dall'altra sponda*, Kropotkin – secondo Caffi «lo spirito più puro del movimento rivoluzionario russo»²⁰⁰ – insisteva sul fondamentale riconoscimento della «piena e completa libertà dell'individuo»: «proclamando la nostra morale egualitaria e anarchica, noi rifiutiamo di arrogarci il diritto che i moralisti hanno sempre preteso di esercitare – quello di mutilare l'individuo in nome di un certo ideale che credevano buono. Noi non riconosciamo a nessuno questo diritto; né lo pretendiamo per noi».²⁰¹

Del debito contratto da Caffi con i padri e i principali epigoni del populismo russo si è già abbondantemente riportato, è dunque lecito intravedere nella sua concezione del rapporto tra individuo e società una diretta filiazione pur ibridata, va ricordato, dall'altrettanto fondamentale influenza simmeliana. Ma non risulta difficile immaginare come gli insegnamenti del sociologo tedesco abbiano potuto ben integrarsi nel pensiero dell'italo-

¹⁹⁶ Cfr. M. La torre, *Il profeta Muto*, pp. 37 e 38.

¹⁹⁷ Ivi, p. 37.

¹⁹⁸ A. Herzen, *Dall'altra sponda*, cit., p. 222.

¹⁹⁹ I. Berlin, *Introduzione*, in A. Herzen, *Dall'altra sponda*, cit., p. 28.

²⁰⁰ Cfr. *infra*, p. 20, nota 36.

²⁰¹ P. Kropotkin, *La morale anarchica* (1898), Prato, Piano B edizioni, 2011, p. 50. Il testo – un breve pamphlet diventato un classico dell'anarchismo – è apparso per la prima volta sulla rivista ginevrina «Le Révolté». L'edizione consultata si rifà a quella apparsa nel 1921 per i tipi di Casa Editrice Sociale (Milano). Non viene qui riportato il nome del traduttore dall'originale francese, si tratta molto probabilmente della traduzione di Camillo Berneri.

russo. Il suo «metodo di pensiero aperto, riluttante ad elaborare una sintesi, attento ad esplorare ambivalenze ed antinomie della moderna società di massa, [...] la centralità dell'esperienza estetica [...] [e] la critica alla razionalità strumentale»,²⁰² fanno infatti di Simmel, grazie alla mediazione caffiana, un buon interlocutore della tradizione populista. Evidenti echi di queste sensibilità e di questi incontri, sono ampiamente riscontrabili in molti saggi, come in «*Senso sociale e società*» del 1946, in cui Caffi scrive: «sebbene essi fossero degli umanisti di prim'ordine [Marx ed Engels], mentre [...] la cultura di uomini come Proudhon e Herzen soffriva di molte lacune e di non poco diletterantismo, sia il piccolo artigiano di Besancon che il gran signore cosmopolita russo avevano un'intuizione dei fatti sociali e della gamma infinitamente sfumata delle condizioni umane, di cui si cercherebbe invano il riflesso nelle costruzioni dei dottrinari del socialismo scientifico».²⁰³ Sembra davvero, quest'ultima, una citazione riconducibile ad una sorta di interpretazione simmeliana del populismo russo. Conferire in ambito sociologico un primato conoscitivo alle intuizioni piuttosto che alle costruzioni dottrinarie è infatti considerabile a buon diritto un riflesso dell'impostazione metodologica di Simmel e di quella centralità dell'esperienza estetica appena menzionata. Il vantaggio dell'approccio estetico su quello filosofico-teoretico, sostiene il sociologo nell'imprescindibile e già citata prefazione alla sua *Filosofia del denaro*, risiede nella propensione al dettaglio, nell'attitudine a volgere lo sguardo di volta in volta su un problema «rigorosamente circoscritto». In modo induttivo, quello sguardo può poi cogliere efficacemente connessioni e concatenamenti in grado di spiegare a fondo le dinamiche generali. La filosofia, di contro, con la sua pretesa di esaurire «nientemeno che il problema della totalità dell'esistenza, è solita restringersi di fronte alla grandezza di questo compito e offrire di meno di quanto sembra obbligata a offrire».²⁰⁴ Acquista così ulteriore chiarezza l'invito simmeliano, ben recepito e fatto proprio da Caffi, a stare «un piano al di sotto del materialismo storico»²⁰⁵ comprendendo, in estrema sintesi, come il vettore che lega la struttura economica alla sovrastruttura culturale non sia unidirezionale.

Tenendo a mente questa impostazione esplicitamente polemica contro il marxismo è importante tornare all'affermazione del '52 sopra riportata, soffermando ora l'attenzione sulla sua seconda parte, per cui il socialismo, oltre che essere la tradizione che antepone la società allo stato, sarebbe anche quella che ugualmente antepone la «società umana nel suo

²⁰² M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., p. 40.

²⁰³ A. Caffi, *Senso sociale e società*, in Id., *Scritti politici*, cit., p. 328.

²⁰⁴ G. Simmel, *Filosofia del denaro*, cit., p. 43; cfr. anche M. Voza, *Introduzione a Simmel*, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 31 sgg.

²⁰⁵ G. Simmel, *Filosofia del denaro*, cit., p. 43; cfr. *infra*, p. 18.

insieme» agli «interessi di classe». Il rifiuto di dare alla lotta politica un connotato classista sul modello marxiano (borghesia vs proletariato) è un aspetto del pensiero caffiano che si riallaccia alla tradizione anarchica e a quella del socialismo utopistico, le quali, da Bakunin a Proudhon, proponevano piuttosto la tripartizione *società-popolo-governo*.²⁰⁶ Questa concezione *triadica* della società «comunemente usata dai pubblicisti e dagli storici russi durante più di un secolo», scrive con decisione il Pietroburghese, «non è forse così sempliciotta, dal punto di vista sociologico, quanto potrebbe apparire ai seguaci del marxismo e dei criteri stabiliti da questa dottrina per distinguere le “classi” sociali [...]».²⁰⁷ Il conflitto sociale, dunque, per Bakunin e gli anarchici «si svolge fundamentalmente tra una classe dominante e una classe in ascesa, ed ha come oggetto il potere da esercitare sul terzo soggetto, la massa degli sfruttati».²⁰⁸ È in una cornice teorica come questa che il secondo senso caffiano di *società* entra in gioco. *Società*, dunque, intesa come «un ambito» di vita e di relazioni interpersonali «in cui dominano umanità e verità, e da cui la violenza e le logiche del potere sono bandite per principio».²⁰⁹ Contrariamente alla concezione bakuniana, però, quei gruppi emancipati che costituiscono la *società* di Caffi non si distinguono tanto perché «in ascesa» – anzi, ciò accade piuttosto raramente – ma per la caratteristica «di costituire, a differenza della “massa” eterogenea e disorganizzata degli sfruttati, un centro autonomo di valori». Il suo obiettivo non è quello di «rimpiazzare la classe dominante, bensì quello – ben diverso – di riformare in senso antiautoritario l’intera struttura sociale».²¹⁰

Provando a riassumere a sommi capi la teoria caffiana, bisogna quindi considerare, oltre alla tripartizione *società-popolo-massa*, la sua particolare concezione dello *stato* e della lotta che contro di esso deve essere condotta. Caffi, anche da questo punto di vista, è affine ma non sovrapponibile all’anarchismo classico. Affine, perché convinto che «ogni potere statale [sia] *inevitabilmente* prevaricatore» e che esso «si [articoli] in un popolo oppresso e in una classe composta da “principi, magistrati, sfruttatori, carnefici” che lo opprime»;²¹¹ «lo stato», scrive l’autore, «non conosce altra finalità né altra ragion d’essere all’infuori della sua propria potenza».²¹² L’accento sull’*inevitabilità* della natura tirannica dello stato e dei suoi apparati è con tutta evidenza di discendenza anarchica. In una delle sue opere più importanti, *Stato e anarchia* (1873), Bakunin, con parole che potrebbero benissimo ritrovarsi in un testo

²⁰⁶ Cfr. M. La Torre, *Il profeta muto*, cit., p. 43.

²⁰⁷ A. Caffi, *Individuo e società*, cit., p. 36.

²⁰⁸ M. La Torre, *Il profeta muto*, cit., p. 43.

²⁰⁹ A. Castelli, *Nel caos di idee geniali*, cit., p. 265.

²¹⁰ M. La Torre, *Il profeta muto*, cit., pp. 43-44.

²¹¹ A. Castelli, *Nel caos di idee geniali*, cit., pp. 261-262. Corsivo aggiunto. La citazione qui riportata da Castelli è tratta da A. Caffi, *Individuo e società*, cit., p. 40.

²¹² A. Caffi, *Società, “élite” e politica* (1946 o 1947), in Id., *Critica della violenza*, cit., p. 112.

caffiano, sostiene che «dove c'è lo stato c'è *inevitabilmente* la dominazione e di conseguenza la schiavitù; lo stato senza la schiavitù, aperta o mascherata, è inconcepibile; ecco perché siamo nemici dello stato».²¹³ Tuttavia, come si accennava, quella di Caffi non risulta una teoria perfettamente sovrapponibile a quella anarchica. E questo perché egli «non auspica, come gli anarchici, l'abolizione dello stato [...], impresa impossibile, ma di porgli degli ostacoli e di creare ambiti sottratti al suo potere».²¹⁴ Come segue, in *Nazione e stato* (1951), Caffi delinea i margini secondo lui praticabili per un'azione anti-statalista:

tutto quello che si può fare per assicurare un po' di calma e di felicità agli esseri umani nel corso della loro effimera esistenza, è che si riduca al minimo possibile l'azione dello Stato e dei suoi giudici, soldati, poliziotti e "capi" d'ogni categoria. Ridurre lo spazio su cui ognuno di loro esercita la sua necessaria scellerataggine, diminuire il tempo dei suoi pericolosi poteri, ostacolare con quanti mai ostacoli, controlli e garanzie si possa immaginare l'efficacia dei loro "interventi" sarà il compito del buon cittadino e dell'uomo dabbene.²¹⁵

La chiusura di questa citazione – con un tono piuttosto ironico peraltro ricorrente nei testi caffiani – ci rimanda esattamente alla *società* e al suo specifico ruolo, ovvero quello di svolgere un lavoro educativo e politico di lungo respiro, volto al «contagio culturale» del popolo più che alla presa del potere. È lecito, a questo punto, domandarsi quali siano, più precisamente, i termini di confronto e la natura della relazione che intercorre tra la *società*, il *popolo* e la *massa*. A ciò si può rispondere iniziando con una migliore definizione della distinzione tra *popolo* e *massa*: il primo, sottomesso, è storicamente rassegnato se non addirittura devoto allo *stato* e coincide con «la stragrande maggioranza [della] collettività, costretta non solo a lavorare per vivere, ma a vivere unicamente per lavorare».²¹⁶ Tuttavia, nel *popolo*, è presente un senso di comunità e una forma di cultura spontanea che lo distingue dalla *massa*. Quest'ultima sarebbe una sorta di degenerazione del *popolo* che si verifica nei casi in cui lo *stato*, esercitando in modo particolarmente aggressivo le sue prerogative di dominio e violenza, «[spoglia] gli uomini delle loro specificità». In questi casi la «collettività umana prende», appunto, «la forma di una massa di individui completamente dissociati da ciò che li circonda».²¹⁷ Con una dinamica simile, ma di segno diametralmente opposto,

²¹³ M. Bakunin, *Stato e anarchia*, tr. it. N. Vincileoni, G. Corradini, Milano, Feltrinelli, 2011, p. 211. Corsivo aggiunto.

²¹⁴ A. Castelli, *Il discorso sulla pace in Europa*, cit., pp. 220-221.

²¹⁵ A. Caffi, *Nazione e stato* (1951), in Id., *Critica della violenza*, cit., pp. 156-157.

²¹⁶ A. Caffi, *Individuo e società*, cit., pp. 36-37.

²¹⁷ A. Castelli, *Nel caos di idee geniali*, cit., p. 263; cfr. A. Caffi, *Popolo, massa, cultura* (1946), in *Critica della violenza*, cit., pp. 89-90.

possono invece maturare in seno al *popolo* i gruppi di *società*. In circostanze particolari, in cui lo *stato* allenta la sua morsa oppressiva, può sorgere la *società*, la quale, però, si mostra subito doppiamente fragile perché perseguitata dallo *stato* e spesso anche dal *popolo* che non ne comprende l'anticonformismo. Ma per Caffi solo questi gruppi liberati dai bisogni impellenti delle necessità e dalla smania del dominio possono essere il soggetto attivo di una vera rivoluzione.²¹⁸ Una politica socialista deve quindi impegnarsi nel favorire il più possibile le condizioni propizie allo sviluppo della *società* e, una volta emersa, nella difesa delle sue concrete manifestazioni. È senza dubbio il caso di riproporre ora una citazione davvero illuminata, tratta ancora da *Borghesia e ordine borghese*, che in precedenza si era riportata solo molto parzialmente:

Per un socialista, una volta rifiutata sia la tirannide tecnocratica nuda che quella ammantata di ideologia del comunismo sovietico, una strada, mi pare, rimane: quella che la «massa» riuscisse ad abolirsi in quanto massa [...]. E il senso sarebbe che dalla massa bisogna pure che gli individui finiscano per uscire; bisogna pure che in seno alla massa si formino delle comunità autentiche, dei gruppi di «eguali» capaci di pensare e di agire con piena intelligenza dei fini e dei mezzi. Utopia o no, io non vedo altra strada verso un'emancipazione *reale*.²¹⁹

Nulla a che vedere, insomma, con la lotta violenta per il potere e il controllo della macchina stato-nazionale. Si tratta infondo della maturazione definitiva di quelle convinzioni che già avevano guidato Caffi nel dibattito sulla natura e sul senso della lotta antifascista tra gli anni '30 e la Seconda guerra mondiale. Si ricorderà anche come esse gli siano costate, ancora in vita, la severa critica di moralismo impolitico. La sua *irregolarità*, l'eccentricità delle sue idee rispetto alla teoria marxista tanto quanto a quella liberal-democratica è estremamente evidente. Ed è altrettanto evidente come tale «estraneità» alle scuole di pensiero politico «che hanno dato forma al dibattito italiano negli ultimi cinquant'anni», abbia «relegato il pensiero di Caffi ai margini del dibattito culturale del nostro paese».²²⁰

Risulta davvero difficile, riallacciandosi all'incipit di quest'ultimo paragrafo, inquadrare l'autore di *Critica della violenza* in una qualsiasi facile classificazione. Questo aspetto del

²¹⁸ Per tutta la disquisizione intorno alla distinzione *stato-popolo-massa* e la loro relazione con la *società*: cfr. A. Castelli, *Nel caos di idee geniali*, cit., pp. 262-265.

²¹⁹ A. Caffi, *Borghesia e ordine borghese*, cit., p. 181.

²²⁰ A. Castelli, *Nel caos di idee geniali*, cit., p. 268.

suo lascito intellettuale, però, non verrà qui di seguito assunto come una mancanza da colmare, come un fine da raggiungere collocando – più o meno forzatamente – l’opera di Caffi in qualche scuola di pensiero canonizzata. La sua irriducibilità a schemi interpretativi dati, piuttosto, funge da punto di partenza per un’indagine che si propone di valorizzare fino in fondo questa assoluta originalità.

Quale sia «la tradizione socialista» a cui Caffi, al netto della sua ereticità, ha continuato a riferirsi fino agli ultimi scritti è una domanda a cui nelle pagine sopra si è cercato di rispondere. Ma le risposte possibili, sia in termini di riferimenti teorici che di esperienze vissute, così come gli aggettivi attribuibili al suo socialismo, rimandano ad un «caos di idee geniali» che davvero sembrano eccedere quel minimo di sistematicità che il concetto stesso di tradizione richiede. Da questo punto di vista, se di tradizione vogliamo parlare, l’unica che in quanto tale risulta organicamente influente nel pensiero caffiano è, ancora una volta, quella del populismo russo. Si è già detto però di come, nella sua esperienza, l’impronta populista, russa e ottocentesca, abbia dovuto misurarsi immediatamente con un processo di modernizzazione ed europeizzazione a cui, per la sua particolare biografia, Caffi sembrava congeniale. Va ora aggiunto come uno scambio tra il pensiero radicale russo e alcune correnti filosofiche specificatamente europee, in realtà si sia sempre dato. La centralità delle teorie di un autore francese come Proudhon nell’immaginario populista è forse il segnale più palese di questa commistione. Particolarmente illuminante, a proposito, risulta l’introduzione alla seconda edizione de *Il populismo russo* di Venturi. Lo storico torinese, ricostruendo le reazioni e i commenti al suo monumentale studio, riporta una riflessione di Giovanni Spadolini, secondo il quale, «il movimento populista russo, così schiettamente russo, così aderente alle condizioni e alla mentalità del proletariato russo, così completamente di spirito tradizionale e nostalgico abbia, filosoficamente, origini occidentali, denunci una netta derivazione dai motivi classici di Proudhon e di Blanc (non senza un’influenza della filosofia classica tedesca su Bakunin)». ²²¹ Cernysevskij, per fare un ulteriore esempio, ha dedicato la sua tesi di laurea alla poetica di Aristotele e investito tempo ed energie non solo allo studio, ma anche alla divulgazione, della tradizione materialistica da Democrito a Feuerbach: in coerenza «alla posizione teorica di rigoroso materialismo», egli è stato un severo «critico nei confronti sia dell’idealismo tedesco sia della nuova sistematica delle scienze, quella del positivismo, che, a suo avviso, [riduceva] le scienze sociali, storiche e filosofiche, al proprio

²²¹ F. Venturi, *Il populismo russo*, cit., pp. XVII-XVIII. Il commento di Spadolini apparve sulla «Gazzetta del popolo» del 12 dicembre del 1952.

sistema matematico».²²² Contro l'estetica idealistica, Cernysevskij riconosceva nell'arte e nella letteratura una forza educativa e politica di prim'ordine, assumendo, come esempio principale, «la letteratura tedesca di fine Settecento e inizio Ottocento, con la linea Lessing-Schiller».²²³

Nella poco sopra citata introduzione alla seconda edizione de *Il populismo russo*, Venturi non manca di citare anche Caffi, ricordandolo come un «italiano che la Russia aveva conosciuto intimamente fin dai primi decenni del secolo, partecipe e testimone dell'età delle rivoluzioni russe, compagno ed amico dei sopravvissuti del populismo ottocentesco».²²⁴ Caffi, dell'eredità del populismo, sembra quindi aver raccolto anche questa originaria commistione con una certa filosofia europea e, in estrema sintesi, aver di conseguenza orientato la sua vita e la sua azione politica «lungo la linea di una tradizione rivoluzionaria europea [soprattutto francese], antiborghese, ma non marxista, o talvolta decisamente antimarxista, che trovava significative convergenze e diramazioni nel pensiero rivoluzionario russo».²²⁵ Un suo amico di lungo corso, nonché compagno di sventure durante le rivoluzioni del 1905 e del '17, Wladimir S. Woytinsky, ha commentato questa straordinaria e inedita costellazione teorica caffiana come la manifestazione di un «anelito confuso di un proprio socialismo», caratterizzato da «uno spirito di ricerca [...] da una cultura poliedrica, piena di fuoco interiore» tutt'altro che familiare nelle rigide e ideologicamente disciplinate fila del POSDR in cui, ai tempi del loro incontro, entrambi militavano.²²⁶ Torna così in mente, acquisendo maggiore chiarezza e significato, la già citata lettera a Prezzolini in cui Caffi rivendica i tratti «tolstoiani, nietzscheani, bakunisti, proudhoniani, mistici, soreliani» che avevano indirizzato la sua militanza nella socialdemocrazia russa d'inizio Novecento.²²⁷

²²² E. Fiorani, F. Leonetti, *Introduzione*, in N. G. Cernysevskij, *Che fare?* (1905), Milano, Garzanti, 1986, p. XI.

²²³ Ivi, p. XIII.

²²⁴ F. Venturi, *Il populismo russo*, cit., p. XVII. Per il dialogo tra Venturi e Caffi cfr. M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., pp. 19-20. È a proposito interessante appuntare che in una lettera datata 23 settembre 1952, Chiaromonte scrive a Camus allo scopo di informare la casa editrice Gallimard di «un libro fondamentale appena pubblicato in Italia. Si tratta del *Populismo russo* di Franco Venturi. [...] la sua documentazione [...] è quanto mai completa» – prosegue Chiaromonte – «Caffi del resto potrebbe darle il suo parere»: A. Camus, N. Chiaromonte, *In lotta contro il destino*, cit., pp. 92-93. In una nota la curatrice riporta che Camus, dando seguito al suggerimento di Chiaromonte, avrebbe discusso con Caffi dell'opportunità di lavorare all'edizione francese del libro che uscì poi già nel corso dello stesso anno: cfr. ivi, p. 230, nota 4, lettera 32.

²²⁵ M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., pp. 42-43.

²²⁶ Cfr. ivi, p. 31 e nota 27. Una lettera a Chiaromonte, datata settembre '45, ben testimonia la stima e l'intima conoscenza tra i due rivoluzionari. Caffi, pur alludendo a delle sopraggiunte divergenze, scrive infatti di aver «sempre profondamente venerato [Voytinsky] come eroe esemplare di un'energia vitale e di una probità veramente stupefacenti»; cfr. «Cosa sperare?», cit., p. 183. Per una panoramica biografica di Voytinsky e il suo intreccio con quella di Caffi si veda, alla pagina appena indicata, la nota del curatore.

²²⁷ Cfr. *infra*, p. 19, nota 33.

Come più volte sostenuto, uno dei principali e maturi esiti dell'intera riflessione caffiana è una critica radicale della violenza, considerata deleteria soprattutto in relazione ai fini del progresso sociale e della pace. La sua vicenda, dispiegata sul filo di una non-tradizione che mescola tratti tipicamente russi ad altri europei, ci suggerisce nel suo epilogo «una profonda autocritica» volta alla messa in discussione di una lunga tradizione occidentale «che vorrebbe (o finge di volere) curare il mondo dalla violenza e dalla sopraffazione attraverso un sovrappiù di violenza e sopraffazione».²²⁸ La sua testimonianza, a modi *pars construens*, sembra invece indicare che esiste anche «un'altra tradizione», magari sotterranea, ma altrettanto occidentale e davvero «democratica e rispettosa dei diritti» tanto da riuscire a colmare il tremendo divario tra mezzi e fini che ha segnato drammaticamente, e continua a segnare, la storia europea e mondiale.²²⁹

²²⁸ A. Castelli, *Nel caos di idee geniali*, cit., p. 279.

²²⁹ Cfr. *ibidem*.

Capitolo 2

Genealogia di una cornice interpretativa. Hannah Arendt e l'«altra tradizione» del pensiero politico occidentale

«...il concetto di paria è assurdo a tradizione, sebbene tale tradizione sia tacita e nascosta»

H. Arendt (1944)

«...c'è anche un'altra tradizione e un altro vocabolario [...] un concetto di potere e di legge la cui essenza non si basava sul rapporto comando/obbedienza e che non identificava il potere col dominio né la legge col comando».

H. Arendt (1969)

2.1 L'ebreo come paria. Hannah Arendt dalla filosofia alla politica

È noto che nel maggio del 1941 Hannah Arendt sia approdata come profuga europea a New York. Qui, per i primi dieci anni, avrebbe vissuto come rifugiata per poi diventare, nel '51, una cittadina statunitense a tutti gli effetti. La “condizione di apolide” segna così una lunga stagione della vita dell'autrice, iniziata ben prima della fuga dal vecchio continente. Già dal 1933, per ovvie quanto drammatiche ragioni storico-politiche, come molti ebrei tedeschi Arendt si era ritrovata costretta a lasciare la Germania. A Parigi, ai tempi crocevia per antonomasia di esuli e apolidi, aveva trovato un buon rifugio almeno fino all'ascesa del governo di Vichy. Commentando questo passaggio cruciale della biografia arendtiana, ovvero l'intervallo tra il '33 e il '51 in cui «Hannah Arendt fu una persona priva di diritti politici», Elisabeth Young-Bruehl sottolinea come «quei diciotto anni furono però anche il periodo politicamente più attivo di tutta la sua vita».²³⁰ È quest'ultimo un aspetto biografico dirimente per quanto riguarda l'argomento del presente paragrafo e del successivo: in essi si cerca infatti di ricostruire l'origine e articolare il significato della «hidden tradition» [tradizione nascosta], una formula che Arendt utilizza nel sottotitolo di un breve saggio redatto nel 1944: *L'ebreo come paria. Una tradizione nascosta*, il quale non può essere compreso se non opportunamente collocato nella fase “sionista” di Arendt: una fase, quella

²³⁰ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo* (1982), trad. it. D. Mezzacapa, Torino, Bollati Boringhieri, 1990, p. 145.

della «politica ebraica» e della vicinanza a Kurt Blumenfeld,²³¹ che segna il processo di politicizzazione della filosofia e, di fatto, ne orienta l'attivismo e la riflessione teorica durante i lunghi anni dell'apolidia.

La tradizione nascosta di cui parla Arendt nel 1944 indica una corrente minoritaria in seno alla cultura ebraica e alla storia della diaspora. Legata a un ebraismo laico, secolarizzato e, sul piano politico, convintamente democratico, questa tradizione nascosta sarebbe quella di chi ha scelto consapevolmente di rimanere equidistante da tre orientamenti ben più diffusi. Il primo di questi sarebbe quello dell'ortodossia religiosa, propria del giudaismo tradizionale. Il secondo è invece quello che sposa l'ipotesi "assimilazionista", per cui la questione dei diritti e della cittadinanza di una data minoranza si risolverebbe conformandola alla cultura dominante del luogo in cui quella minoranza si ritrova a vivere. Infine l'opzione del sionismo canonizzato e maggioritario che fa dell'identitarismo ebraico il fondamento di un ennesimo, e non meno escludente degli altri, nazionalismo. Accennato così il senso generale della concezione arendtiana della tradizione nascosta dell'ebraismo paria, si intende di seguito ripercorrerne la genealogia, che muove almeno dagli studi giovanili sull'illuminismo tedesco e sulla biografia dell'ebrea Rahel Levin Varnhagen.

L'immagine dell'ebreo come paria è di origine weberiana. Mutuandolo dal sistema indiano delle caste, in cui il termine indica i reietti e gli intoccabili, nei suoi studi di storia economica e sociologia delle religioni Weber aveva proposto per analogia una definizione storica del popolo ebraico come *popolo-paria*. Il primo utilizzo arendtiano di tale suggestione risale al saggio intitolato *Antisemitismo*, un lungo manoscritto composto a Parigi tra il '37 e il '38. In queste pagine Arendt constata che dopo un'effimera parentesi di emancipazione tra Sette e Ottocento, la condizione ebraica contemporanea assomiglia molto a quella medievale descritta da Weber.²³² Nelle società europee dell'*ancien regime* il popolo

²³¹ Kurt Blumenfeld (1884-1975) è stato un importante leader sionista di origine ebraico-tedesca. Come si riprenderà, Blumenfeld ha promosso un sionismo di matrice progressista e di sinistra influenzando, soprattutto nel corso degli anni '30, la giovane Hannah Arendt.

²³² Cfr. H. Arendt, *Antisemitismo*, in Ead., *Politica ebraica*, trad. it. R. Benvenuto, F. Conte, A. Moscati, Cronopio, Napoli, 2013, p. 90 (il manoscritto di *Antisemitismo* è rimasto inedito fino alla pubblicazione di H. Arendt, *The Jewish writings*, a cura di J. Kohn, R. H. Feldman, New York, Schocken Books, 2007; il volume italiano *Politica ebraica* è una traduzione non integrale di *The Jewish writings*). L'autrice fa riferimento a M. Weber, *Sociologia della religione* (1920), vol. IV, a cura di P. Rossi, Milano, Edizioni Comunità, 2002; cfr. anche Id. *Economia e società* (1922), vol. I., parte I, *Teoria delle categorie sociologiche*, trad. it. T. Biagiotti, F. Casablanca, P. Rossi, Milano, Comunità, 1995, pp. 187 sgg. La metafora dell'ebreo paria comincia a circolare già nel corso del XIX secolo e negli anni Trenta ha un ruolo di rilievo nelle pagine del pubblicista ebreo francese Bernd Lazare (1865-1903), che come vedremo influenza la riflessione di Kurt Blumenfeld e poi di Hannah Arendt. Tuttavia, Weber è il primo autore a farne un uso sistematico nell'ambito di studi scientifici sul giudaismo: cfr. A. Momigliano, *A Note on Max Weber's Definition of Judaism as a Pariah-Religion*, in «History and Theory», vol. 19, n. 3, 1980, pp. 313-318.

ebraico era infatti disprezzato perché considerato un popolo di stranieri usurai e parassiti e, in più, odiato e insieme temuto perché deicida.²³³ Come prima dell'emancipazione, dunque, «oggi gli ebrei tedeschi sono di nuovo senza diritti né stato, non sono cittadini di nessun paese»; in poche parole, scrive l'autrice citando esplicitamente il grande sociologo tedesco, sono nuovamente dei paria.²³⁴

La tesi arendtiana appena riportata sembra iscriversi perfettamente in quella cornice interpretativa che una più recente storiografia ha codificato nei termini della «modernità ebraica». Quest'ultima, come spiega Enzo Traverso sulla scorta degli studi dello storico Dan Diner, si estenderebbe nei due secoli che ne separano l'atto fondativo, ovvero l'*emancipazione* figlia della cultura illuminista e delle leggi a essa ispirata, e la sua irrimediabile e repentina fine: l'Olocausto. La fondazione dello stato israeliano, evento cardine dei cosiddetti «postumi del genocidio», avrebbe in seguito inaugurato una fase nuova della storia dell'ebraismo:

ispirato dai riformatori dei Lumi, il decreto votato nel settembre del 1791 dal parlamento francese avvia un processo che nel corso del diciannovesimo secolo trasforma ovunque in Europa – a eccezione dell'Impero zarista, dove si dovrà attendere la rivoluzione del 1917 – gli ebrei in cittadini. Durante la seconda guerra mondiale, l'Olocausto spezza brutalmente questa tendenza che, fino a quel momento, sembrava irreversibile; poi la nascita dello Stato d'Israele modifica la struttura del mondo ebraico.²³⁵

Aldilà di questo prezioso quadro storiografico, una comprensione profonda di *Antisemitismo*, legato a doppio filo all'*Ebreo come paria. Una tradizione nascosta* – che come si vedrà nel successivo paragrafo ne rappresenta in termini politici un'evoluzione in

²³³ Rispetto al razzismo genericamente inteso che presuppone un'assoluta inferiorità dell'altro, l'odio antiebraico, a partire dal racconto evangelico della crocifissione di Cristo, ha sempre nutrito anche un timore per la potenza straordinaria attribuita all'ebreo come specie di «Satana incarnato, un essere dotato della formidabile capacità di uccidere Dio»: S. Levi Della Torre, *Introduzione*, in B. Lazare, *Il letame di Giobbe* (1903), trad. it. A. Carezzi, Milano, Medusa, 2004, p. 11. La convinzione nazista per cui gli ebrei sarebbero occultamente responsabili delle sorti politiche ed economiche mondiali, può essere letta come «la traduzione secolarizzata di questa attribuzione di potenza»: *ibidem*. Arendt, da *Antisemitismo* in avanti, presta molta attenzione alle dinamiche con cui l'armamentario diffamatorio dell'odio antiebraico tradizionale è stato riciclato e caricato di nuovi significati nell'antisemitismo moderno.

²³⁴ H. Arendt, *Antisemitismo*, cit., p. 93.

²³⁵ E. Traverso, *La fine della modernità ebraica. Dalla critica al potere*, trad. it. D. Guzzi, Feltrinelli, Milano, 2013, p. 16. Ciò che qui si considera implicato nella fondazione di Israele, spiega l'autore, è che con essa l'asse del mondo ebraico si sarebbe spostato sul piano demografico, culturale e politico dall'Europa a Israele e al suo principale alleato politico e militare, gli U.S.A. Va anche aggiunto, soprattutto in relazione all'immagine dell'ebreo paria, che con la nascita dello stato israeliano tramonta pure uno dei tratti tipici della comunità ebraica: l'elemento diasporico e la conseguente condizione apolide – esistenziale ancor prima che politica – di molti suoi membri. Il principale riferimento testuale di Traverso è D. Diner, *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, J.B. Metzler, Stoccarda, 2011, vol 1.

senso radicale – non può prescindere dall’analisi e dalla problematizzazione dell’adesione di Arendt alla critica sionista dell’assimilazione. Non è infatti secondario che la metafora weberiana del paria giunga ad Arendt filtrata dal politico sionista Kurt Blumenfeld il quale, conosciuto attorno al 1931 a Berlino, sarebbe sempre rimasto per Arendt «il mentore nelle questioni ebraiche».²³⁶ Per Blumenfeld, come già per Bernd Lazare, il paria rappresenta l’opposto del *parvenu*, ovvero dell’ebreo socialmente ambizioso che per soddisfare il proprio bisogno di riconoscimento cede all’assimilazionismo.²³⁷ È in tal senso estremamente significativo che *Rahel Varnhagen. Storia di un’ebrea* (1958), i cui primi undici capitoli sono stati composti da Arendt tra il ’29 e il ’33, venga ripreso nello stesso periodo di *Antisemitismo* e integrato con due capitoli dai titoli davvero emblematici: *Fra paria e parvenu (1815-1819)* e *Dall’ebraismo non si esce (1820-1833)*.²³⁸

I primi studi di Arendt su Rahel Levin Varnhagen (1771-1833) risalgono dunque al 1929 e come la tesi di laurea dedicata al concetto di amore in Agostino, discussa quello stesso anno, godono della supervisione di Karl Jaspers.²³⁹ L’argomento scelto è una «conseguenza quasi naturale» degli anni universitari trascorsi tra Marburg e Heidelberg.²⁴⁰ Arendt era stata infatti un’assidua frequentatrice delle lezioni di Friedrich Gundolf, all’epoca massimo esperto di romanticismo e letteratura tedesca, e del gruppo di studio da lui animato. In questo contesto Arendt aveva, fin dal 1927, iniziato una «gigantesca campagna di letture» appassionandosi alla storia dei «salotti ebraici nei quali, fra il XVIII e il XIX secolo, i romantici tedeschi usavano riunirsi» arrivando infine a nutrire «un interesse specifico per il salotto berlinese di Rahel Varnhagen».²⁴¹ Come Arendt non manca di specificare a più riprese, facendo anche riecheggiare temi non estranei all’esistenzialismo, ciò che ha

²³⁶ Cfr. L. Boella, *Introduzione*, in H. Arendt, K. Blumenfeld, *Carteggio 1933-1963*, trad. it. S. Ragno, F. Consolaro, a cura di S. Rapa, ombre corte, Verona, 2015, p. 8.

²³⁷ Sulla lettura arendtiana del binomio paria-parvenu e su Lazare si tornerà nel prossimo paragrafo. Cfr. inoltre E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., p. 154.

²³⁸ Cfr. H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di un’ebrea* (1958), trad. it. L. Santini, Milano, il Saggiatore, 2016. Tutti i tredici capitoli che compongono la biografia, con la sola eccezione dell’ottavo, indicano tra parentesi gli estremi temporali del periodo di vita preso in esame. Nel corso di questo paragrafo vengono ripercorse le fasi della stesura di *Rahel Varnhagen* che, in conclusione, è un testo composto dai capitoli 1-11 redatti a Berlino entro il 1933, dai capitoli 12 e 13 scritti a Parigi tra il ’37 e il ’38 e, infine, da una prefazione scritta alla vigilia della pubblicazione.

²³⁹ Il progetto di ricerca su Rahel Varnhagen fu ideato da Arendt per candidarsi a una borsa di studio erogata dalla Società di sostegno alla scienza tedesca. Anche grazie al supporto attivo di Jaspers e Heidegger la domanda venne accolta: cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., p. 108. cfr. anche H. Arendt, M. Heidegger, *Lettere 1925-1975*, trad. it. M. Bonola, Torino, Einaudi, 2007, p. 215, nota 2 [N.d.C] alla lettera di Heidegger datata inverno 1932/33.

²⁴⁰ Cfr. L. Köhler, H. Saner, *Prefazione all’edizione tedesca*, in H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio 1926-1960*, trad. it. Q. Principe, Feltrinelli, Milano, 1989, p. 14. Ci si riferisce al quinquennio 1924-1929, in cui Arendt fu allieva di Martin Heidegger e Karl Jaspers rispettivamente alle università di Marburg e Heidelberg, che l’autrice frequentò come studentessa di filosofia e teologia protestante.

²⁴¹ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., p. 98.

originariamente attratto la sua attenzione verso questa «esistenza tipicamente romantica» è la capacità di Varnhagen di vivere «la vita come fosse un'opera d'arte» senza il timore di «esporsi alla vita [stessa] tanto da esserne colpita “come il temporale se sono senza ombrello”». ²⁴² Il salotto riunito attorno alla Varnhagen fu tra i più attivi dell'epoca: intellettuali e letterati del calibro di Schlegel, Schelling e Schleiermacher ne erano frequentatori e a Rahel si deve inoltre la diffusione del «culto di Goethe» a Berlino. ²⁴³ Come si evince da uno scambio epistolare con Jaspers nel 1930, tra le ragioni che spingono gli studi arendtiani su questi argomenti si deve però annoverare anche l'ebraicità che Arendt qui specifica di condividere con Varnhagen. ²⁴⁴ A una ricognizione generale del vastissimo corpus arendtiano, sembra che queste lettere lascino la prima traccia di un esplicito, per quanto ancora vago, riferimento a un tema riconducibile alla questione ebraica.

Sarebbe fuorviante sottostimare l'importanza degli eventi macrostorici che fanno da sfondo alle vicende personali e agli sviluppi intellettuali e politici di Arendt. Il '29, infatti, è universalmente noto come l'anno del crollo della borsa di New York. In una Germania già economicamente provata e politicamente umiliata dal trattato di Versailles, le conseguenze di quella crisi si manifestano in modo particolarmente feroce acuendo una già grave condizione di diffusa povertà e disoccupazione, andando così ad accrescere il malcontento popolare e con questo i consensi al Partito nazionalsocialista. Nella celebre intervista dal forte taglio autobiografico rilasciata da Arendt a Günther Gaus nel 1964, l'autrice torna su questo passaggio fondamentale della sua vita: «[...] io provenivo da attività puramente universitarie, e da questo punto di vista il 1933 mi ha fatto un'impressione indelebile». Con un certo pathos, però, aggiunge immediatamente come non si sia trattato di una sorpresa: «Dio mio, per sapere che i nazisti erano nostri nemici [degli ebrei] non avevamo aspettato la conquista del potere da parte di Hitler! Da almeno quattro anni, per chiunque non fosse

²⁴² H. Arendt, *Rahel Varnhagen*, cit., p. 66. La citazione riportata da Arendt è tratta da un diario di Varnhagen: cfr. *ivi*, nota 5 p. 71.

²⁴³ *Ivi*, p. 65; cfr. H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio*, cit., p. 30 nota 2. Questo riferimento al «culto di Goethe» assume una certa rilevanza biografica se si considera che la madre di Arendt, Martha Cohn, ebrea laica e vicina alla sinistra del Partito socialdemocratico tedesco, si sarebbe espressamente ispirata alla *Bildung* goetheana per l'educazione della figlia: cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., p. 40. Riferimenti e considerazioni sull'infanzia di Arendt sono stati qui tralasciati, quanto appena accennato testimonia comunque come la formazione dell'autrice sia riconducibile a un ambiente espressione di un ebraismo laico, assimilato, progressista e di classe media; cioè un ambiente davvero archetipico della cosiddetta modernità ebraica.

²⁴⁴ H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio*, cit., pp. 30-32. Si tratta di una lettera di Jaspers del 20 marzo 1930 e la risposta di Arendt datata 24 marzo. Young-Bruehl, considerando l'entusiasta partecipazione di Arendt ai circoli intellettuali di Heidelberg (molto simili ai salotti romantici), sostiene che in questa fase Arendt avrebbe pensato a sé stessa come «una versione moderna dell'ebrea Rahel Varnhagen fra i suoi colti e aristocratici amici gentili»: E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., p. 98.

stupido era del tutto evidente. Sapevamo anche che gran parte del popolo tedesco stava con i nazisti».²⁴⁵ «Da almeno quattro anni» significa esattamente almeno dal 1929, ovvero dall'anno della discussione della tesi su Agostino e, soprattutto, della definizione del progetto di ricerca su Rahel Varnhagen. È quindi tutt'altro che infondato fissare a cavallo tra gli anni '20 e '30 un punto di svolta decisivo per la politicizzazione di Arendt e intravedere proprio in *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea* i primi segnali di questa presa di coscienza. Si tratta così di una «transizione filosofica [...] dal regno di Agostino a quello dei romantici berlinesi del primo Ottocento»²⁴⁶ che, con l'avvicinarsi dei fatti storici appena menzionati, subisce una repentina ma coerente e consequenziale declinazione politica e, specificatamente, politico-ebraica. Comparando infatti i primi undici capitoli di *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea* – scritti a Berlino tra il '30 e il '33 – con due testi coevi intitolati *Illuminismo e questione ebraica* (1932) e *Assimilazione originale. Una nota in occasione del centenario della morte di Rahel Varnhagen* (1933), emerge chiaramente come Arendt in questo periodo metta a fuoco due questioni fondamentali: la prima è che «la moderna questione ebraica nasce nell'illuminismo; è [quindi] l'illuminismo, cioè il mondo non ebraico, che l'ha posta».²⁴⁷ La seconda è l'amara constatazione che, di fronte a un «antisemitismo ormai universalmente legittimato», «l'assimilazione degli ebrei sembra costretta a dichiarare bancarotta».²⁴⁸

La compatibilità di queste affermazioni con il quadro ermeneutico e storiografico della «modernità ebraica» è ancora una volta del tutto evidente. Non stupisce perciò che sia Enzo Traverso a indicare una possibile interpretazione dell'interesse arendtiano per Varnhagen nei termini di un sostanziale riconoscimento. Entrambe vivrebbero «in epoche di transizione: Rahel Varnhagen agli albori, Hannah Arendt al tramonto del lungo ciclo dell'emancipazione».²⁴⁹ Prendendo evidentemente coscienza di questa sua posizione, Arendt ripercorre criticamente quella storia individuando nelle stesse premesse illuministe e negli sviluppi romantici delle irriducibili aporie. Secondo la grande lezione di Lessing (1729-1781) il secolo dei lumi, consentendo all'uomo di uscire dal proprio stato di minorità, invita a fondare l'ideale della tolleranza a partire dal presupposto che la verità è andata perduta: «nell'illuminismo la verità si perde o, meglio, nessuno la vuole più. Più importante della

²⁴⁵ H. Arendt, *Che cosa resta? Resta la lingua materna*, in «aut aut» 239-249/1990, trad. it. A. Dal Lago, p. 19.

²⁴⁶ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit. p. 113.

²⁴⁷ H. Arendt, *Illuminismo e questione ebraica* (1932), trad. it. A. Moscati, Napoli, Cronopio, 2009, p. 7.

²⁴⁸ H. Arendt, *Assimilazione originaria. Una nota in occasione del centenario della morte di Rahel Varnhagen*, in Ead., *Politica ebraica*, cit., p. 14.

²⁴⁹ E. Traverso, *La fine della modernità ebraica*, cit., p. 80.

verità è l'uomo che la cerca».²⁵⁰ Così gli ebrei in quanto comunità umana potevano affrancarsi dall'antisemitismo medievale, incentrato quasi esclusivamente su questioni religiose. Figlia di questa vera rivoluzione antropologico-culturale – «la ragione comune a tutti è il fondamento dell'umanità»²⁵¹ – è la primissima stagione dell'emancipazione, emblematicamente rappresentata dall'ebraismo illuminista di Moses Mendelssohn (1729-1786) per il quale «la ricezione dell'illuminismo, la “formazione”, si compie ancora all'interno di un vincolo assoluto con la religione ebraica».²⁵² Legato a una prospettiva capace, con Lessing, di distinguere tra «verità storiche» (contingenti e soggettive) e «verità di ragione», egli «era riuscito ad assimilarsi all'ambiente estraneo senza sacrificare nulla della sua ebraicità».²⁵³ Davvero tollerante era per questo «l'assolutismo illuminato di Federico II, in cui “gli ebrei nell'esercizio della loro religione godono della libertà più onesta, le arti e le scienze fioriscono e la libertà di pensare razionalmente è cosa così comune, che i suoi effetti arrivano fino al più modesto abitante dei suoi stati”».²⁵⁴

Tuttavia, andando in una direzione ben diversa da quella indicata da Lessing e Mendelssohn, l'illuminismo si sarebbe presto radicalizzato perseguendo un universalismo astorico del tutto diffidente verso l'ebraismo tradizionale. Opere quali *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità* (1774) di Johann Gottfried Herder (1744-1803) ed *Epistola di alcuni padri di famiglia ebrei* (1799) di David Friedländer (1750-1834), egli stesso ebreo nonché allievo di Mendelssohn, segnano il passaggio dal paradigma dell'emancipazione, fondato sulla tolleranza, a quello ben più ambiguo di un'intransigente assimilazione. Per questa ragione, nel capitolo intitolato *Entrare nel mondo* dove si raccontano gli anni 1795-1799 della vita della Varnhagen, Arendt scrive: «questa “rigorosa obbedienza” [alla cultura ebraica], i suoi discepoli [di Mendelssohn] non la conoscono già più. Si sentono ebrei soltanto perché tentano, da ebrei, di liberarsi dalla religione ebraica. Considerano con diritto già raggiunta la loro assimilazione, poiché si sono assimilati alla

²⁵⁰ H. Arendt, *Illuminismo e questione ebraica*, cit., p. 9. Il riferimento testuale principale di Arendt è G. E. Lessing, *Nathan il saggio*, trad. it. A. Casalegno, Milano, Garzanti, 2000. In esso è contenuta la celebre *Parabola dei tre anelli* che racconta la storia di un padre che, prossimo alla morte, deve decidere a quale dei suoi tre figli lasciare in eredità un anello foriero di prosperità, potere e protezione divina. Per non fare torto a nessuno dei suoi figli, indistintamente amati, il padre decise di riprodurre due copie dell'anello del tutto identiche all'originale in modo tale che nemmeno lui potesse più riconoscerlo. Nella narrazione di Lessing i tre anelli rappresentano le tre religioni rivelate. Arendt è tra gli interpreti che hanno riconosciuto in questa parabola una delle migliori espressioni della letteratura illuminista tedesca, considerata un vero e proprio «monumento di umanesimo etico laico»: cfr. N. Merker, *Introduzione a Lessing*, Roma, Laterza, 1991, p. 33.

²⁵¹ H. Arendt, *Illuminismo e questione ebraica*, cit., p. 8.

²⁵² Ivi, p. 17. In una nota la traduttrice specifica di aver tradotto con *formazione* il termine tedesco *Bildung*.

²⁵³ H. Arendt, *Rahel Varnhagen*, cit., p. 100. Arendt valorizza in tal senso il monumentale lavoro condotto da Mendelssohn per tradurre la bibbia in tedesco con caratteri ebraici, consentendo agli ebrei di imparare il tedesco in una via squisitamente ebraica.

²⁵⁴ *Ibidem*. Arendt sta qui citando direttamente Mendelssohn, ma non specifica i riferimenti testuali.

cecità dell'illuminismo per cui gli ebrei valevano solo come oppressi». ²⁵⁵ Rahel, a cavallo tra illuminismo e romanticismo, è solo uno dei tantissimi casi di ebrea ben consapevole che per riuscire a *entrare nel mondo*, lasciandosi definitivamente alle spalle il ghetto, «occorre uscire dall'ebraismo». ²⁵⁶

Il complesso problema delle “ambiguità illuministe” non avrebbe sostanzialmente mai più abbandonato la riflessione arendtiana. Così come il tema dell'accelerazione impressa a quelle stesse ambiguità dalla tendenza romantica a intravedere nell'ebreo colto e secolarizzato l'archetipo di un individuo eccezionale; ma in fondo considerato tale solo in relazione alla sua nascita disonorevole. Una tensione quasi paradossale di cui, ancora una volta, l'esistenza di Rahel Varnhagen è emblematica: «[...] l'onta più grande, il più crudo dolore e l'infelicità, essere nata ebrea». ²⁵⁷ Aiuta a fare chiarezza anticipare che, ne *Le origini del totalitarismo*, Arendt tornerà su questi argomenti definendo ulteriormente il ruolo di Herder come fautore di un umanesimo, di cui il romanticismo si sarebbe nutrito, che vedeva negli ebrei «dei nuovi esemplari di umanità che erano stati cercati per tutta la terra e finalmente trovati nei vecchi vicini». ²⁵⁸ Sulla base di un sostanziale «frintendimento» dell'opera di Lessing si cominciò così «a presumere che gli ebrei, divenuti esempi di umanità, dovessero essere anche individualmente più umani». Non solo a essi era richiesto di «staccarsi dal loro popolo», ma «da essi si pretendeva che fossero addirittura eccezionali campioni di umanità». ²⁵⁹ In buona sostanza «la società pretendeva che il nuovo venuto fosse “istruito” come i suoi membri e che, pur non comportandosi come un “ebreo comune”, fosse e producesse qualcosa fuori del comune poiché, dopotutto, era un ebreo». ²⁶⁰ Il risultato fu perciò una «concezione della questione ebraica come un problema di educazione [...] [che] diede luogo al filisteismo educativo della borghesia ebraica e gentile, oltre che all'invasione delle professioni liberali da parte degli ebrei». ²⁶¹ Ma la peggior conseguenza fu che in tale contesto di ascesa di un gruppo sociale la cui massima era «essere un uomo nella strada e un ebreo a casa», gli stessi ebrei e i loro amici si resero «ipersensibili a tutte le forme di discriminazione sociale» perpetrate contro il singolo ebreo, ma «ciechi ai pericoli dell'antisemitismo politico» rivolto al popolo ebraico. ²⁶² In un breve testo intitolato *La*

²⁵⁵ Ivi, p. 101.

²⁵⁶ H. Arendt, *Assimilazione originaria*, cit., p. 17.

²⁵⁷ H. Arendt, *Rahel Varnhagen*, cit., p. 73.

²⁵⁸ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* (1951), trad. it. A. Guadagnin, Torino, Einaudi, 2009, p. 80. La «decisiva [...] influenza sul nascente romanticismo» delle teorie di Herder era già stata colta con nettezza nel testo del 1932: cfr. H. Arendt, *Illuminismo e questione ebraica*, cit., p. 29.

²⁵⁹ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 80.

²⁶⁰ Ivi, p. 79.

²⁶¹ Ivi, p. 83.

²⁶² Ivi, p. 76.

morale della storia, non casualmente coevo all'inizio della stesura de *Le Origini*, Arendt insiste proprio su questo specifico aspetto riassumendo con efficacia gli effetti di questo lungo e ambiguo processo di assimilazione: «[a partire dall'illuminismo alla Herder] ciò che caratterizza gli ebrei assimilati è l'incapacità di distinguere tra amico e nemico, tra complimento e insulto; si sentono lusingati quando un antisemita assicura di non aver intenzione di occuparsi di loro perché sono eccezioni – ebrei eccezionali».²⁶³ All'inizio del Novecento, giunti quindi alla vigilia del tragico epilogo dell'assimilazione, buona parte della grande massa di ebrei assimilati sparsa per l'Europa non riconosce più nessun significato politico alla questione ebraica. Nessuna preoccupazione collettiva, dunque, per il destino politico comune di un intero popolo, come voleva il primissimo illuminismo, ma solo per quello sociale dei singoli ebrei gettati così «in uno stato crepuscolare di favore e di sfavore [per cui] il successo e la sconfitta [sono] inestricabilmente connessi con la loro origine».²⁶⁴ Una radicale incapacità del mondo ebraico di pensare e agire politicamente come comunità a cui solo l'ideologia sionista avrebbe cercato di porre rimedio e che, secondo Arendt, è la principale ragione per cui «l'antisemitismo moderno ha potuto trasformarsi senza contrasti, nel breve arco di tempo che va dal caso Dreyfus all'avvento del nazismo, nell'ideologia dell'eliminazione della “razze inadatte”»: ²⁶⁵ «gli ebrei “en masse” sembravano scomparsi dalla faccia della terra», chiosa Arendt nel 1946, «sbarazzarsi degli ebrei “en détail” era facile. L'orribile e cruento annientamento dei singoli ebrei fu preceduto dalla distruzione incruenta del popolo ebraico».²⁶⁶

È dunque sulla scorta delle riflessioni maturate nei primissimi anni '30 che l'autrice avrebbe rapidamente assunto la sua prima organica e cosciente presa di posizione politica: quella della «critica sionista all'assimilazione».²⁶⁷ «Nel 1931 e nell'anno successivo», spiega Young-Bruehl in un capitolo della biografia della filosofa significativamente intitolato *Verso*

²⁶³ H. Arendt, *La morale della storia* (1946), in Ead., *Ebraismo e modernità*, a cura di G. Bettini, Milano, Feltrinelli, 2019, p. 118. Si tratta di una raccolta di scritti scelti arendtiani apparsa in questa forma solo in lingua italiana, la sua prima edizione è del 1986.

²⁶⁴ G. Bettini, *Introduzione*, in H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, cit., p. 15.

²⁶⁵ *Ibidem*. Alfred Dreyfus, ufficiale ebreo dello stato maggiore francese, venne accusato nel 1894 di essere una spia al soldo della Germania. Ne seguì un lunghissimo conflitto politico e giudiziario conclusosi solo nel 1906, anno in cui l'ufficiale venne riammesso nell'esercito completamente scagionato. *L'affare Dreyfus*, centrale nella storia Terza repubblica francese, è ampiamente studiato nelle *Origini del totalitarismo*: «dell'affare Dreyfus rimasero soltanto due elementi politici, l'odio contro gli ebrei e il disprezzo per la repubblica, il parlamento e l'intero apparato statale, che un grosso settore dell'opinione pubblica continuò a identificare con l'influenza ebraica e il potere delle banche»: H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 129.

²⁶⁶ H. Arendt, *La morale della storia*, cit., pp. 120-121.

²⁶⁷ Cfr. H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio*, cit., pp. 115-116. Lettera del 7/9/52, riportata anche in H. Arendt, *Rahel Varnhagen*, cit., pp. 353 sgg.

la politica, «il pensiero della Arendt divenne stabilmente più politico e più storico».²⁶⁸ Ad orientare in tal senso la sensibilità arendtiana è senza dubbio la presenza del già nominato Kurt Blumenfeld. Una testimonianza davvero preziosa dell'influenza esercitata in questo periodo su Arendt dai circoli sionisti è uno scambio epistolare con Jaspers all'inizio del fatidico 1933. In una lettera datata il primo di gennaio, l'allieva scrive al maestro dopo aver letto un saggio di questi dedicato a Max Weber e, con un tono evidentemente risentito, polemizza per il sottotitolo dell'opera: *l'essenza tedesca*.²⁶⁹ I passaggi dirimenti di questa lettera meritano di essere riportati per intero:

[...] Non si tratta della Sua disposizione a vedere in Max Weber il grande tedesco, ma del fatto che Ella rappresenta in lui "l'essenza tedesca" e che identifica quell'essenza con la "razionalità e l'umanità che scaturiscono dalla passione". Ciò mi rende difficile una presa di posizione analogamente alla difficoltà che provo dinanzi all'impressionante patriottismo dello stesso Max Weber. Lei comprenderà come io, in quanto ebrea, non possa dire né sì né no in risposta a tali atteggiamenti [...] Germania vuol dire per me lingua madre, filosofia e poesia. Di simili realtà posso e devo farmi garante. Ma sono obbligata a prendere le distanze [...] quando leggo la grandiosa frase di Max Weber in cui egli afferma che, per risollevare la Germania, sarebbe pronto a fare un patto con il diavolo in persona.²⁷⁰

Rispondendole Jaspers giustifica il sottotitolo come una scelta dell'editore, di dichiarate simpatie nazionaliste, a cui non aveva voluto opporsi. L'intento che Jaspers rivendica di aver perseguito è quello di un estremo tentativo, «forse disperato», di educare la gioventù nazionalista. Di fronte a «un uso così indebito dell'aggettivo "tedesco" da rendere quasi impossibile utilizzarlo», il filosofo spiega di aver cercato «di riempirlo di sostanza etica attraverso la fisionomia di Max Weber». Ma Arendt, non soddisfatta, risponde a sua volta soffermandosi soprattutto sul fatto che Jaspers dichiarasse anche di «[trovare] strano che Lei, come ebrea, voglia distinguersi dall'essenza tedesca» sostenendo che «quando Lei parla di lingua madre di filosofia e di poesia, Le basta aggiungere soltanto il destino storico e politico, ed ecco che non esiste più alcuna differenza». «Non è facile per me», ribatte l'autrice,

²⁶⁸ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., p. 124.

²⁶⁹ Il testo in questione è K. Jaspers, *Max Weber. Politico, scienziato, filosofo* (1932), trad. it. E. Pocar, Editori riuniti, Roma, 1998. Il sottotitolo dell'edizione italiana riporta quello della seconda edizione tedesca, dove si è sostituito l'originale costato a Jasper l'incomprensione con la sua più fedele allieva.

²⁷⁰ H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio*, cit., pp. 34-35. Le citazioni che seguono sono tutte prese nell'intervallo di pp. 34-38. Si tratta di tre lettere: la prima di Arendt il primo gennaio, la risposta di Jaspers del 3 e una ribattuta di Arendt il 6, a cui sarebbero seguiti tredici anni di silenzio. «E dentro questo silenzio personale, il trambusto della grande storia»: cfr. R. Peluso, *Introduzione*, in H. Arendt, *Humanitas mundi, Scritti su Karl Jaspers*, a cura di R. Peluso, Milano, Mimesis, 2015, p. 28.

«aggiungere a ciò che io sono il destino storico e politico. So bene in quale maniera tardiva e saltuaria gli ebrei abbiano preso parte a quel destino, so per quali vie casuali e poco motivate essi si sono inseriti in una storia che allora sentivano estranea». Commentando questo scambio, Young-Bruehl non ha dubbi nel ricondurre le ragioni arendtiane all'influenza del sionismo; Arendt non faceva qui «che mettere nelle sue critiche ciò che aveva assorbito alla presenza di un [...] uomo [...] la cui conoscenza e il cui amore della cultura tedesca erano fuori dal comune, ma scevre di nazionalismo. Quest'uomo era Kurt Blumenfeld».²⁷¹

«La vita di tutti i giorni», racconta infatti la biografa già relativamente al corso del 1932, «stava cambiando rapidamente, e altrettanto rapidamente la critica sionista dell'assimilazione stava cambiando l'atteggiamento di Hannah verso la vita quotidiana e verso l'azione politica».²⁷² Ci si riferisce qui a una dimensione di attivismo vero e proprio che spesso non viene sufficientemente ricordata; ma il 1933, l'anno dell'«impressione indelebile» per una che proviene «da attività puramente universitarie», segna il passaggio alla militanza clandestina nelle file sioniste. «A partire da quel momento», ricorda Arendt, «sono diventata consapevole che non ci si poteva limitare più ad essere spettatori [e] l'occasione per rendermi utile mi fu offerta dall'Organizzazione sionista».²⁷³ Poco dopo la vittoria elettorale di Hitler, è Blumenfeld in persona a incaricarla di raccogliere materiale presso la Biblioteca di Stato prussiana per dimostrare la pretestuosità e la pianificazione della propaganda antisemita nelle associazioni dei commercianti e professionisti.²⁷⁴ Ma il precipitare della situazione, soprattutto dopo l'incendio del Reichstag, rende fundamentalmente impossibile la permanenza in Germania. In seguito a un arresto, che costringe Arendt a rimanere per otto giorni nelle mani della Gestapo, l'autrice si convince infine a lasciare il paese.²⁷⁵ Dopo una fuga tra Praga e Ginevra, Arendt punta alla capitale francese, principalmente per «unirsi ai tanti sionisti in esilio che vi si stavano raccogliendo».²⁷⁶

Nel 1959, in occasione del ritiro del Premio Lessing, l'autrice ha pronunciato un memorabile *Discorso su Lessing* che merita qui di essere citato per alcune preziose pagine

²⁷¹ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., p. 100; cfr. anche p. 136.

²⁷² Ivi, p. 130.

²⁷³ H. Arendt, *Che cosa resta?*, cit., p. 14.

²⁷⁴ Il materiale raccolto doveva servire a campagne di denuncia e sensibilizzazione della popolazione non nazista: Cfr. ivi, p. 15; E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., p. 137.

²⁷⁵ Sull'arresto di Arendt, dal quale piuttosto clamorosamente l'autrice è uscita indenne, cfr. ivi, pp. 138-139.

²⁷⁶ Ivi, p. 140.

capaci di rischiarare a fondo il significato dei passaggi biografico-intellettuali appena descritti, ovvero la polemica con Jaspers attorno all'«essenza tedesca» e l'adesione, non incondizionata, al sionismo.²⁷⁷ «Non posso passare sotto silenzio», confida Arendt ai convenuti alla cerimonia, «che per molti anni ho ritenuto che la sola risposta adeguata alla domanda “chi sei?” fosse “un’ebrea”»; rispondere più genericamente, appellandosi alla comune umanità di oppressi e oppressori, non sarebbe stata altro «che una grottesca e pericolosa evasione dalla realtà». Ma l'autrice precisa immediatamente come segue:

Quando uso la parola “ebreo” non alludo a un tipo speciale di essere umano, come se il destino degli ebrei fosse o rappresentativo o esemplare del genere umano [...] [a partire dal 1933] non mi riferivo neppure a una realtà dotata di una specificità storica. Al contrario, non riconoscevo altro che un fatto politico, attraverso il quale il mio essere membro di quel gruppo finiva per avere il sopravvento su tutte le altre questioni di identità personale.²⁷⁸

Relativamente alla discussione con Jaspers, e marcando allo stesso tempo un'originaria e irriducibile divergenza dall'ortodossia sionista, questa citazione indica in modo inequivocabile come Arendt non abbia mai inteso contrapporre all'essenza tedesca un'essenza ebraica, ma abbia sostanzialmente voluto contestare il concetto stesso di essenza di un popolo o di una comunità. In uno scambio del 1946, i due avrebbero ripreso il filo del loro dibattito: «lei mi chiede se sono tedesca o ebrea» – le scrive da New York dove risiede ancora come rifugiata apolide – «per essere onesta, devo dire che da un punto di vista individuale e personale, la cosa mi è del tutto indifferente [...]; sul piano politico, parlerò sempre soltanto a nome degli ebrei, in quanto sono costretta dalle circostanze a esibire la mia nazionalità».²⁷⁹ In un'ulteriore lettera di qualche mese dopo, elogiando la «repubblica a-nazionale» statunitense, Arendt precisa come «in condizioni di libertà, ogni singolo dovrebbe poter decidere che cosa egli preferirebbe essere, tedesco o ebreo o quel che sia» e

²⁷⁷ La cerimonia di consegna del premio, istituito dalla Libera Città Anseatica di Amburgo, si è tenuta il 28 settembre. Dieci anni più tardi il discorso qui pronunciato avrebbe costituito il prologo della raccolta di saggi intitolata *Men in Dark Time*, Harcourt, Brace & World, New York, 1968. Noto anche come il *libro dell'amicizia*, il saggio raccoglie scritti su autori e personaggi storici a vario titolo cari ad Arendt. Sono contenuti in esso i saggi su Kafka, Brecht, Benjamin, Heidegger, Jaspers, Luxemburg e Papa Giovanni XXIII. La traduzione italiana parziale di questa raccolta è H. Arendt, *Il futuro alle spalle*, trad. it. L. Santini, Bologna, il Mulino, 1981. Il *Discorso su Lessing* non è qui contenuto, esso è in H. Arendt, *L'umanità in tempi bui* (1968), trad. it. L. Boella, Raffaello Cortina, Milano, 2006.

²⁷⁸ Ivi, questa e le citazioni precedenti pp. 70-72.

²⁷⁹ Si tratta del poscritto alla lettera del 17 dicembre 1946. Nell'edizione italiana del carteggio non viene riportato. La traduzione qui citata è presa da: L. Boella, *Introduzione*, in H. Arendt, *L'umanità in tempi bui*, cit., p. 29. Cfr. H. Arendt, K. Jaspers, *Correspondence 1926-1969*, trad. ing. R. Kimber, New York, Harcourt Brace, 1992, p. 70.

auspica il perseguimento di un'architettura politica alternativa allo stato-nazione in cui «ciascuno possa scegliere liberamente dove andare a esercitare le proprie responsabilità politiche e in quale tradizione culturale egli si senta più che mai a suo agio».²⁸⁰

Come la citazione tratta dal *Discorso su Lessing* (1959), le due lettere a cui ci si è appena riferiti (1946-7) consentono un rischiarimento retrospettivo davvero illuminante. Sulla sua critica feroce allo stato-nazione come dispositivo politico identitario ed escludente si tornerà più avanti nel corso di questa tesi. Ma quanto riportato permette di intravedere nel rifiuto dell'«essenza» tedesca o ebraica che sia, pronunciato già nel 1933, l'embrione di una politica antiessenzialista e post-identitaria che Arendt maturerà nei decenni a seguire.²⁸¹ Un posizionamento che sul piano teorico ha intimamente a che fare con l'ontologia politica abbracciata da Arendt. Lo *zoon politikon*, da lei elevato in *Vita activa* (1958) a paradigma antropologico per eccellenza, nella concezione arendtiana viene svuotato da ogni elemento di *necessità*: nell'uomo non esiste alcuna *essenza* politica, come invece credeva Aristotele, perché la politica non è altro che un artificio umano che «nasce *tra gli uomini*, dunque decisamente *al di fuori* dell'Uomo».²⁸²

Tra le fondamenta di questi discorsi, per quanto radicalizzati, si ritrovano proprio gli insegnamenti di Jaspers.²⁸³ Sapendo che in generale un individuo «privo di mondo», privo

²⁸⁰ H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio*, cit., pp. 79-80. Lettera del 30 giugno 1947.

²⁸¹ Cfr. S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, Bruno Mondadori, 2006, p. XVIII. Questo aspetto del pensiero arendtiano è stato indagato principalmente da autrici femministe le quali, attingendo soprattutto a *Vita activa*, insistono su una concezione performativa dell'identità: cfr. B. Honig, *Feminist interpretations of Hannah Arendt*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1995; per un esempio recente cfr. Judith Butler, *L'alleanza dei corpi* (2015), trad. it. F. Zappino, Milano, Nottetempo, 2017.

²⁸² H. Arendt, *Che cos'è la politica?* (1993, appunti pubblicati postumi), trad. it. di M. Bistolfi, Torino, Einaudi, 2006, p. 7.

²⁸³ Arendt è stata allieva di Jaspers a Heidelberg tra il 1926 e il 1929, esattamente gli anni in cui Jaspers prepara il suo capolavoro: i tre volumi della *Filosofia* (K. Jaspers, *Filosofia* (1931), trad. it. U. Galimberti, Torino, Unione tipografico-editrice torinese, 1978). In questo periodo si sono anche poste le basi di quella che Jacques Taminiaux ha definito l'«alleanza [di Arendt] con Jaspers». Un'alleanza, nel quadro del dibattito attorno alla filosofia dell'esistenza, non tanto genericamente *contro* Heidegger nel suo complesso, ma attenta a scongiurare gli esiti solipsistici e individualisti del *Dasein* heideggeriano: cfr. J. Taminiaux, *Arendt, discepola di Heidegger?*, trad. it. F. Sossi, in «Aut aut» 239-249/1990, pp. 65-82. Nonostante le premesse radicali e intrise di fenomenologia di *Essere e tempo* (1927), come l'intuizione della datità del mondo e della gettatezza in esso dell'Esserci, Heidegger, con il suo appello alla coscienza, l'insistenza sulla morte come orizzonte di senso e l'equazione di Essere e Nulla, approda a una nuova teorizzazione dell'inevitabile ripiegamento dell'individuo nel pensiero e del classico primato della vita contemplativa su quella pratica (altrimenti detta *activa*). In *Che cos'è la filosofia dell'esistenza* (1946), Arendt presenta Heidegger come «il filosofo del cupo ripiegamento dell'Esserci su sé stesso e sulla propria morte», mentre Jaspers risulta «quello della luminosa apertura dell'esistenza alla sua condivisione con altri»: cfr. A. Bragantini, *Rischia(ra)re l'umanità*, in K. Jaspers, H. Arendt, *Verità e umanità. Discorsi per il conferimento del premio per la pace dei librai tedeschi 1958*, a cura di Id., Milano, Mimesis, 2014, p. 26. Nel secondo libro della *Filosofia*, intitolato *Chiarificazione dell'esistenza*, Jaspers esplicita infatti il suo netto posizionamento «contro la tendenza all'autosufficienza [...] contro l'egoismo dell'individuo», e ne indica l'alternativa in un «filosofare [che], [...] davanti alla minaccia sempre incombente del solipsismo [...], coglie originariamente l'essere attraverso la comunicazione». Trovandosi nella comunicazione entrambe le dimensioni, «l'essere-io e l'essere-con-l'altro», è «nella comunicazione»,

cioè di relazioni e non esposto «ai rischi della vita pubblica»,²⁸⁴ non è in alcun modo coglibile e definibile, nel caso specifico del 1933 è come se Arendt raccontasse che la sua condizione non è stata quella di un'ebrea che incontra un contesto ostile alla sua ebraicità, ma quella di una persona che trova un contesto ostile che la determina come ebrea.²⁸⁵ Se l'ebraismo è un fatto valido solo «sul piano politico» e riconosciuto come tale perché «costretta dalle circostanze», pare difficile trarre altre conclusioni. E traducendo quel «radicamento nel mondo», filosoficamente definito negli anni universitari,²⁸⁶ in pratica politica storicamente situata nella Germania del 1933, Arendt matura la convinzione che «coloro che rifiutano le identificazioni che vengono loro imposte da un mondo ostile, possono sentirsi mirabilmente superiori al mondo, ma la loro superiorità non è più di questo mondo; è la superiorità di un “paese dei sogni” più o meno ben attrezzato».²⁸⁷

Solo il sionismo, come si è già detto, appare ad Arendt in grado di rispondere a questa esigenza di affrontare politicamente i problemi relativi alla questione ebraica e alla realtà della persecuzione. Come molti movimenti politico-culturali complessi, però, anche il sionismo non si presenta monoliticamente. Tramite Blumenfeld e la carismatica figura di Martin Buber, Arendt si avvicina a una corrente di sinistra e di minoranza, quella ispirata all'utopia dei *Kibbutz* e alla speranza di fondare in Palestina un nuovo tipo di comunità socialista.²⁸⁸ Il suo impianto anti-identitario e anti-nazionalista – poco sopra accennato – di fronte al prevalere di un sionismo sempre più volto alla fondazione di uno stato nazionale ebraico, avrebbe presto incrinato il suo rapporto con gli ambienti sionisti ufficiali fino ad alimentare, con gli anni '40, una rottura insanabile.²⁸⁹ Ma negli anni parigini (1933-1940),

conclude il filosofo, «[che] giungo a me stesso» – cioè a una comprensione autentica del sé: cfr. K. Jaspers, *Filosofia*, cit., pp. 530-531.

²⁸⁴ Nel 1958 Arendt è intervenuta con una *Laudatio* alla cerimonia per il conferimento del *Premio per la pace dei librai tedeschi* a Jaspers. Quest'ultimo viene qui dipinto come straordinario esempio di «filosofo di professione» capace di lasciarsi alle spalle il primato del soggetto puro della metafisica e della vita contemplativa in favore della storicità dell'essere e della sfera degli affari umani. «L'umanità [nel senso latino di *humanitas*]», spiega l'autrice cercando di restituire la cifra del pensiero di Jaspers, «non si ottiene nella solitudine [...] [ma] può raggiungerla soltanto colui che prende con sé la propria vita e la propria persona “nel rischio della sfera pubblica”»: H. Arendt, *Karl Jaspers. Una laudatio*, in K. Jaspers, H. Arendt, *Verità e umanità* (1958), cit., pp. 61-62. È qui implicita la polemica con l'«egotismo» e il «solipsismo» del Dasein heideggeriano accennata nella nota precedente.

²⁸⁵ Cfr. C. Härle, A. Moscati, *Gli anni della nostra lotta*, in H. Arendt, *Politica ebraica*, cit., pp. 301-302.

²⁸⁶ Ci si riferisce ad un assunto fondamentale della filosofia dell'esistenza heideggeriana. A partire dal dato fenomenologico della «datità dell'io», l'analisi dell'Esserci «ha reso chiaro che non c'è né è mai dato innanzi tutto un soggetto senza mondo»: M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. P. Chiodi, Longanesi, 2018, p. 181.

²⁸⁷ H. Arendt, *L'umanità in tempi bui*, cit., p. 72.

²⁸⁸ Cfr. J. Butler, *Ebraismo*, in O. Guaraldo (a cura di), *Il Novecento di Hannah Arendt*, Verona, ombre corte, 2008, p. 48; L. Boella, *Introduzione*, in H. Arendt, K. Blumenfeld, *Carteggio 1933-1963*, cit., p. 16; P. Ricoeur, *Vita attiva. La condizione umana* – prefazione all'edizione francese (1983), in Id., *Hannah Arendt*, trad. it., I. Bertolotti, Brescia, Morcelliana, 2017, p. 58.

²⁸⁹ Cfr. G. Bettini, *Introduzione*, in H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, cit., p. 17. Basti pensare che nell'intervista con Gaus, con la schiettezza confidenziale che la caratterizza, Arendt nomina proprio la sua

riuscendo a coniugare l'afflato militante con l'esigenza di un reddito, Arendt lavora alla Youth Aliyah, un'organizzazione il cui scopo è far espatriare in Palestina bambini e giovani ebrei vittime delle persecuzioni in Europa.²⁹⁰ A misura dell'impegno profuso nella causa sionista e nell'opposizione al dilagante nazionalismo che pure in Francia si declinava in chiave violentemente antisemita, risulta emblematica una battuta del primo marito di Arendt, Günther Anders, il quale riferendosi a se stesso e alla moglie dichiara: «[a Parigi] in primo luogo eravamo antifascisti, in secondo luogo antifascisti e in terzo luogo antifascisti e inoltre avremmo anche filosofato».²⁹¹

Gli scritti arendtiani di questa fase testimoniano di fatto un impegno totalizzante. Due brevi articoli del 1935, *La riqualificazione professionale dei giovani* e *Alcuni giovani se ne tornano a casa*, riflettono i temi e i problemi delle campagne politiche della Youth Aliyah.²⁹² Nella primavera del '35 Arendt ha addirittura occasione di accompagnare personalmente in Palestina dei ragazzi reclutati dall'organizzazione. Rientrata in Francia elogia «le nuove comunità che aveva visitato, i villaggi di lavoro e i kibbutzim; e [sostiene] di vedere in quelle comunità altrettanti “esperimenti politici” degni di sostegno e ammirazione».²⁹³ È possibile però, ricorrendo a testi ben posteriori, constatare come privatamente Arendt abbia fin da

originaria incompatibilità con il sionismo classicamente inteso: «ero stata influenzata dal sionismo: in particolare per quanto riguarda la critica, o meglio l'autocritica, che i sionisti avevano suscitato nel popolo ebraico [...] ma da un punto di vista politico non avevo nulla a che fare con il sionismo»: H. Arendt, *Che cosa resta?*, cit., p. 15. Parole di distacco così nette relative agli anni '30, in cui di fatto Arendt è stata una militante sionista, non possono che essere contestualizzate nel periodo posteriore alla polemica sulla *Banalità del male* durante la quale le divergenze si sono irrimediabilmente esasperate.

²⁹⁰ Cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., pp. 152 sgg.

²⁹¹ G. Anders, Intervista con Fritz J. Raddatz, *Uomini senza mondo. Incontro con Günther Anders*, «Linea d'ombra», IV 1986, 17, p. 13. Arendt e Anders, conosciutisi già a Marburg nella cerchia di Heidegger, si sono sposati nel '29 e hanno divorziato nel '37. Per una ricostruzione della loro relazione e delle sue implicazioni filosofiche e politiche cfr. C. Dries, *Günther Anders e Hannah Arendt: schizzo di una relazione*, in G. Anders, *La battaglia delle ciliege. La mia storia d'amore con Hannah Arendt* (2012), trad. it. S. Bertolini, Roma, Donzelli editore, 2012, pp. VII-LXXV. Dries, in queste pagine, lamenta un generale disinteresse da parte degli *Arendt studies* per il rapporto tra Arendt e Anders. Quest'ultimo, come l'autrice figlio di una famiglia ebrea assimilata e colta, era vicino al Partito comunista tedesco e ben inserito nel circolo di Bertolt Brecht. Nel già citato capitolo di Young-Bruehl intitolato *Verso la politica*, la biografa traccia infatti un nesso tra la relazione con Anders è il fatto che proprio «sul finire del 1931 [...] Arendt [abbia] cominciato a leggere Marx e Trockij, e a concentrare la sua attenzione sugli affari correnti»: E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., p. 127. Il saggio di Dries si concentra tuttavia su aspetti anche più squisitamente teorico-filosofici, come la tematizzazione di una sostanziale assonanza tra le antropologie dei due autori. In particolare, secondo Dries, i lemmi arendtiani della *natalità*, «contro la tanatologia di Heidegger», e della *pluralità* sarebbero debitori del loro scambio intellettuale. Nei testi andersiani essi riecheggiano nella «dividualità» – cioè nell'originaria separazione tra uomo e mondo che in termini quasi paradossali garantisce l'apertura dell'uomo al mondo – e nella «critica al “mono-antropismo” dell'antropologia filosofica [tradizionale] che parla a stento di uomini al plurale»: C. Dries, *Günther Anders e Hannah Arendt: schizzo di una relazione*, cit., pp. LII-LVI.

²⁹² Cfr. H. Arendt, *La riqualificazione professionale dei giovani* (1935); *Alcuni giovani se ne tornano a casa* (1935), in Ead., *Politica ebraica*, cit., pp. 22-23 e pp. 28-31. Un altro breve articolo emblematico del periodo è un vero e proprio elogio di Martin Buber in cui il carismatico leader sionista ebreo-austriaco viene eletto a privilegiato erede di Moses Mendelssohn: cfr. H. Arendt, *Una guida per la gioventù: Martin Buber*, in *Politica ebraica*, cit., pp. 24-27.

²⁹³ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., p. 173.

subito nutrito perplessità sulla nascente «nuova aristocrazia» ebraica forgiata su una volontà di dominio delle popolazioni locali («“domina i tuoi vicini”, la cosa naturalmente si riduce a questo»). Per tutta la vita, commenta la biografa, «da quella prima visita in Palestina, le sarebbe rimasta questa ambivalenza, fatta di ammirazione politica e di riserve personali».²⁹⁴ Un’osservazione che, ben al di là del viaggio del 1935, descrive efficacemente tutto il sionismo *riluttante* di Arendt, dall’adesione alla definitiva rottura, dopo la quale le riserve personali mutano in vere, proprie e radicali polemiche politiche.²⁹⁵

Si torna così, dopo aver presentato il percorso teorico-politico che lo precede, al saggio intitolato *Antisemitismo*. Oltre al già nominato ricorso alla distinzione tra paria e parvenu, è ora fondamentale aggiungere che proprio in queste pagine Arendt comincia anche a fissare nero su bianco quelle che lascia risuonare come ambivalenze strutturali del sionismo.²⁹⁶ L’autrice ribadisce quelli che secondo lei sono gli indiscutibili meriti del movimento che, in estrema sintesi, coincidono con l’aver mostrato l’infondatezza e l’ambiguità dell’ipotesi assimilazionista: a quegli ebrei convinti di potersi difendere dal nazismo affermando di essere «nient’altro che tedeschi», il sionismo ha fatto giustamente notare «che il loro esagerato patriottismo non ingannava nessuno tranne [loro] stessi».²⁹⁷ Ma, ricalcando fundamentalmente gli argomenti usati contro Jaspers e la sua idea di «essenza tedesca», va ora aggiunto un tassello cruciale; ovvero quello della critica alla pretesa sionista di contrapporre a un’astrazione, «il popolo tedesco», un’altra astrazione, «il popolo ebraico»: «qui si fronteggiano per così dire due astrazioni».²⁹⁸ Due astrazioni che, in fin dei conti, altro non sono che il germe dei rispettivi sciovinismi: «così il sionismo non va oltre la compressione delle assurdità dell’assimilazione finendo anch’esso in affermazioni puramente dogmatiche, anche se di segno opposto».²⁹⁹

²⁹⁴ *Ibidem*. Young-Bruehl si riferisce a una lettera di Arendt a Mary McCarthy datata 7 ottobre 1967 che non compare nella traduzione italiana del carteggio (cfr. H. Arendt, M. McCarthy, *Tra amiche. La corrispondenza di Hannah Arendt e Mary McCarthy 1949-1975*, trad. it. A. P. Papi, Palermo, Sellerio, 2008).

²⁹⁵ A partire già dagli anni ’50, Arendt sosterrà pubblicamente come «Israele [sia] stato fondato con un’occupazione coloniale, con l’aiuto delle superpotenze e sulla base di requisiti di cittadinanza antidemocratici»: J. Butler, *Ebraismo*, cit., p. 49.

²⁹⁶ Cfr. C. Härle, A. Moscati, *Gli anni della nostra lotta*, cit., p. 292.

²⁹⁷ H. Arendt, *Antisemitismo* (1937-8), in *Politica ebraica*, cit., p. 51. Presentando i temi fondamentali del *Discorso su Lessing*, si è sopra riportato come la valutazione non cambi nel caso di quegli ebrei che per respingere la discriminazione si appellano all’umanità; «La questione», insiste a proposito l’autrice, «è sapere quale misura di realtà occorra mantenere anche in un mondo divenuto disumano, se non si vuole ridurre l’umanità a vuota frase o fantasma»: H. Arendt, *L’umanità in tempi bui*, cit., p. 79.

²⁹⁸ H. Arendt, *Antisemitismo*, cit., p. 51.

²⁹⁹ *Ibidem*.

Pur confermando la sua adesione alla «critica *sionista* dell'assimilazione», nella seconda metà degli anni '30 Arendt matura quindi una posizione personale che, per riassumerla efficacemente con le parole di Ilaria Possenti, «non riflette in termini di difesa identitaria, bensì in termini eminentemente critici: ben lontana da un qualsiasi interesse per la tutela di una “ebraicità” essenzialisticamente intesa».³⁰⁰

Contemporaneamente ad *Antisemitismo*, come si diceva in apertura di paragrafo, Arendt riprende e conclude la biografia di Varnhagen ispirandosi principalmente al dualismo tra paria e parvenu. «L'istinto di Varnhagen», scrive Arendt nel 1938, «lo conoscono tutti i *parvenus*: coloro che sono obbligati a entrare con l'astuzia o l'inganno in una società, uno stato, una classe cui non appartengono».³⁰¹ Tuttavia in queste pagine emerge il ritratto di una donna travagliata dai dubbi e dai rimorsi:

«Rahel [...], essendo ebrea, si trova sempre al di fuori della società; era un paria e ha scoperto, alla fine, suo malgrado e tristemente, che si entra nella società soltanto a prezzo della menzogna [...]; ha scoperto che il parvenu – e soltanto lui – è costretto [...] a dissimulare ogni verità, approfittare di ogni amore e non solo a reprimere ogni passione, ma ancora peggio, usarli come strumenti dell'ascesa sociale»³⁰²

È il carteggio Arendt-Jaspers a rivelarsi qui, per l'ennesima volta, una guida preziosa. Non solo per gli espliciti suggerimenti interpretativi, ma anche per la condivisione di un retroscena che aiuta a contestualizzare gli sviluppi del lavoro arendtiano. In una lettera del 7 settembre 1952, Arendt dichiara di avere ormai definitivamente colto che cosa l'abbia sempre spinta allo studio della biografia di Varnhagen: «Rahel è “interessante” perché in una maniera del tutto ingenua, ancora spontanea e senza pregiudizi, sta in mezzo tra il *paria* e il *parvenu*».³⁰³ Questa ambiguità, che cela uno stato d'animo irrequieto e combattuto, è quanto secondo Arendt, al di là degli atteggiamenti esteriori, emerge dalla lettura delle

³⁰⁰ I. Possenti, *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, Milano, Carocci, 2002, p. 119.

³⁰¹ H. Arendt, *Rahel Varnhagen*, cit., p. 297. È interessante che qui l'autrice sostenga che tutta la borghesia ottocentesca, ebrea e non, possa essere interpretata come la classe sociale dei parvenu «in una società in cui il tono è ancora dato dalla nobiltà»; rispetto alla loro condizione, i borghesi «sono diventati *parvenus*, affrontano il privilegio della nascita dimostrando di essere in grado di acquistare la stessa posizione con le proprie forze [...] per questo “amano” il Re fino all'idolatria [...] [e] il monarca assolutista diventa, nell'Ottocento borghese, il Re dei *parvenus*»: ivi, pp. 301-302.

³⁰² Ivi, pp. 307-308.

³⁰³ Ivi, p. 358; questa lettera del 7 settembre '52 risponde a una di Jaspers del 23 agosto. Le due lettere sono riportate in appendice all'edizione di *Rahel Varnhagen* presa a riferimento. Si preferisce citare da qui piuttosto che dal *Carteggio* perché l'italiano proposto risulta più fluido e corrente.

testimonianze private contenute nei diari e nelle lettere.³⁰⁴ Per quanto il romanzo biografico nella sua interezza sia scritto «dal punto di vista della critica sionista dell'assimilazione»,³⁰⁵ gli ultimi due capitoli dedicati all'anzianità di Varnhagen costatano l'acuirsi del dramma interiore di una donna che giunge infine a riconoscersi come paria:³⁰⁶ «se si vuol diventare una creatura normale, esattamente come tutte le altre, non resta altro da fare che cambiare gli antichi pregiudizi con i nuovi. Se non lo si fa, si diventa, senza accorgersene, ribelli – “Io sono, in fondo, ribelle” – e si resta ebrei».³⁰⁷

Ma non è solo la sopraggiunta distinzione categoriale tra paria e parvenu a motivare l'autrice a rimettere mano al lavoro iniziato ormai dieci anni prima. Nella stessa lettera a Jaspers, Arendt racconta anche di avere concluso il testo nell'estate del '38 «perché Heinrich e Benjamin non mi davano pace».³⁰⁸ Questa brevissima battuta rimanda in realtà a un elemento biografico di fondamentale importanza: dal 1936 Arendt frequenta un circolo animato dallo spartachista Heinrich Blücher, che sarebbe diventato il suo secondo marito, e dal filosofo – di origine ebraica – Walter Benjamin.³⁰⁹ Il gruppo che puntualmente si riunisce presso l'appartamento parigino di quest'ultimo è composto da intellettuali «formati alla scuola della teoria e della *praxis* marxista» i quali, malgrado la differente provenienza filosofica, «avrebbero preso il posto di Blumenfeld come [...] maestri e consiglieri politici [di Arendt]».³¹⁰

La stesura degli ultimi due capitoli di *Rahel Varnhagen* può in tal senso rappresentare la chiusura di un ciclo, ovvero quello della prima politicizzazione iniziata tra il '29 e il '30 e orientata quasi esclusivamente dal sionismo. È a proposito estremamente significativo che

³⁰⁴ Cfr. *ivi*, p. 64. Nella prefazione del '58 Arendt racconta di come l'Archivio Varnhagen, originariamente conservato alla Biblioteca di stato di Berlino, sia andato perduto durante gli anni del Reich. Il testo arendtiano, che da quell'archivio ha attinto ampiamente, assume perciò una certa importanza anche documentaristica.

³⁰⁵ *Ivi*, p. 354.

³⁰⁶ Cfr. I. Possenti, *L'apolide e il paria*, cit., p. 122.

³⁰⁷ H. Arendt, *Rahel Varnhagen*, cit., p. 326.

³⁰⁸ *Ivi*, p. 353.

³⁰⁹ Dopo l'ufficializzazione del divorzio con Anders, Arendt e Blücher si sposano il 16 gennaio del 1940: cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., p. 187. A testimonianza dell'amicizia coltivata con Benjamin, che era anche cugino di Günter Anders, sembra doveroso ricordare qui un aneddoto davvero suggestivo. Al momento della sua tentata fuga dall'Europa verso gli U.S.A., tragicamente conclusa con il suicidio al confine tra Francia e Spagna, Benjamin affida ad Arendt il manoscritto delle celebri *Tesi sul concetto di storia*. Un gesto provvidenziale che probabilmente ha consentito a quello scritto di inestimabile valore insieme filosofico, teologico e letterario di non andare irrimediabilmente perduto: cfr. D. Schöttker, E. Wizisla, *Hannah Arendt e Walter Benjamin: costellazioni, dibattiti, trasmissioni*, in H. Arendt, W. Benjamin, *L'angelo della storia. Testi, lettere, documenti*, trad. it. C. Badocco, Firenze, Giuntina, 2017, p. 42.

³¹⁰ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., p. 155. Significativo, in tal senso, che in *La questione ebraica* (1937/38) Arendt si riferisca ad alcune comunità ebraiche non assimilate ricorrendo al concetto marxiano della «classe per sé»: H. Arendt, *La questione ebraica*, in Ead., *Politica ebraica*, cit., p. 39. Anche la definizione della borghesia come la classe sociale parvenu (cfr. *infra*, nota 301), espressa nel 1938, potrebbe essere ricondotta allo scambio con ambienti di matrice filosofica marxista.

l'ammissione della filosofa – «Heinrich e Benjamin non mi davano pace» – segua, confermandola, un'acuta osservazione di Jaspers: «il libro è stato scritto prima che Heinrich Blücher fosse entrato nella Sua vita. Il lavoro al libro su Rahel l'ha forse aiutata a rendere possibile, e aprire il Suo cuore e anche gli occhi per la Sua nuova strada, il cammino della vita che non ha niente di simile a quello di Rahel».³¹¹

Jaspers coglie giustamente come gli studi sull'ebrea assimilata Rahel Varnhagen abbiano accompagnato gli anni in cui Arendt matura la consapevolezza delle aporie dell'assimilazione e, contestualmente, prende coscienza della sua personale posizione di ebrea non assimilata, ora detta anche paria. E se grazie a Blumenfeld paria e parvenu diventano così i concetti su cui è possibile chiudere la fase fin qui descritta, definendone gli esiti, con Jaspers e Young-Bruehl capiamo anche che il coevo confronto con Blücher e Benjamin determina un nuovo inizio segnato da due coordinate: un sionismo sempre più critico e «una più impegnata politica rivoluzionaria» in senso ampio.³¹² «Grazie a mio marito [Blücher]», confessa Arendt al suo maestro di filosofia, «ho imparato a pensare politicamente e vedere con senso storico, e d'altra parte non sono venuta meno all'impegno di orientare il mio lavoro storico e politico a partire dalla questione ebraica».³¹³ Ricorrendo a un linguaggio dialettico che probabilmente Arendt non gradirebbe, sembra si possa dire che la fase del primo sionismo e dell'influenza di Blumenfeld venga superata, senza perciò essere negata, nella nuova che prende avvio sulla soglia degli anni '40. Anche su un piano propriamente militante l'autrice si convince che «il sionismo come movimento isolato non [basta] più: [è] necessario organizzare la resistenza».³¹⁴

Paria e parvenu non spariscono dunque dall'arsenale concettuale arendtiano, ma vengono al contrario caricati di un significato che trascende l'ambito della storia ebraica: il paria diventa paradigma del soggetto capace di acquisire una coscienza politica, emblema dell'«oppositore» al quale è riservata «ogni possibilità di rinnovamento rivoluzionario», mentre il parvenu, al contrario, diventa paradigma del soggetto «accomodante».³¹⁵

³¹¹ H. Arendt, *Rahel Varnhagen*, cit., p. 351. Lettera di Jaspers del 23 agosto 1952.

³¹² Cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., pp. 154-155.

³¹³ H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio*, cit., p. 51. Lettera di Arendt a Jaspers datata 29 gennaio 1946. Young-Bruehl non omette l'assoluta reciprocità della relazione: «Blücher, avido lettore di Rosa Luxemburg, di Trockij e di Bucharin, e comunista convinto, sotto l'influenza di Hannah avrebbe gradualmente abbandonato la fede comunista e sarebbe diventato un critico incisivo del marxismo dottrinario»: E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., p. 157.

³¹⁴ Ivi, p. 182.

³¹⁵ Cfr. ivi, p. 154.

Che questa acquisizione teorico-politica sia raggiunta proprio nell'ultimo periodo parigino, lo si evince con certezza dai testi e dalla ricostruzione di Young-Bruehl.³¹⁶ La biografia mette anche ben in chiaro come questa stessa acquisizione debba, per via del precipitare della situazione politico-militare e il conseguente periodo più buio della vita di Arendt, rimanere sostanzialmente inespressa fino alla ritrovata sicurezza, nel 1941, negli Stati Uniti. Qui, rinvigorita dal «privilegio epistemologico dell'esilio»,³¹⁷ la coppia concettuale paria e parvenu svolgerà un ruolo fondamentale non solo per *Le origini del totalitarismo*, di cui un capitolo imprescindibile è intitolato *Tra paria e parvenu*,³¹⁸ ma anche per la definizione di quella "tradizione nascosta" di cui si sta ripercorrendo la lunga genesi.

2.2 Il paria consapevole. Una «tradizione nascosta» della politica ebraica

Nella catastrofe storica che, con l'attacco nazista alla Francia (10 maggio 1940), registra il collasso della Terza repubblica e la nascita del cosiddetto regime di Vichy, il destino di Arendt e Blücher è tragico e fortunato insieme. Tragico perché pochi giorni prima dell'invasione della Wehrmacht, similmente ad altre migliaia di rifugiati, vengono entrambi colpiti da un provvedimento del governo di Parigi che ordina l'immediato internamento di tutti i profughi tra i 17 e i 55 anni.³¹⁹ Fortunato, però, perché nel vuoto di potere creatosi durante i mesi estivi, in cui il regime di Vichy si organizza, riescono a fuggire dai rispettivi campi di internamento e a ritrovarsi accidentalmente a Montauban, una piccola città nel sud che per iniziativa dell'amministrazione locale socialista diventa rifugio per molti profughi in fuga dall'avanzata nazista e dalla sempre più ambigua politica francese.³²⁰

³¹⁶ *Ibidem*. Cfr. anche R. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge (Massachusetts, U.S), MIT Press, 1996, p. 30.

³¹⁷ E. Traverso, *Cosmopoli. Figure dell'esilio ebraico-tedesco*, trad. it. S. Ottaviani, Verona, ombre corte, 2004, p. 9.

³¹⁸ Va sottolineato come non sia solo il titolo del dodicesimo capitolo di *Rahel Varnhagen* a essere riutilizzato nelle *Origini del totalitarismo*, ma pure *Antisemitismo*, dunque il nome del manoscritto del '37/38 in cui compare per la prima volta il lemma del paria, nell'opera del 1948 diventa il titolo dell'intera prima parte. Il paria, tradizionalmente oppresso, emarginato e infine espulso, risuona qui come antecedente storico e archetipico della figura dell'apolide, centrale nella ricostruzione delle origini e dell'affermazione dei regimi totalitari: cfr. I possenti, *L'apolide e il paria*, cit., p. 121.

³¹⁹ Cfr. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., p. 187. A misura della drammaticità della condizione sperimentata da Arendt, va riportato che in una lettera a Blumenfeld dell'agosto del 1952 l'autrice confessa di essere stata spinta dalla disperazione a meditare il suicidio durante le cinque settimane in cui rimase internata nel campo di Gurs: cfr. H. Arendt, K. Blumenfeld, *Carteggio 1933-1963*, cit., p. 73.

³²⁰ Cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., p. 191. Per l'ambiguità della politica francese e l'antisemitismo del governo di Vichy, destinato a passare alla storia come uno dei governi europei più meschinamente collaborazionista con il nazismo, cfr. F. Sessi, *Non dimenticare l'olocausto*, Milano, Bur, 2002, pp. 34-35. Già nell'ottobre del '40 il maresciallo Philippe Pétain, che accentra su di sé tutti i poteri dello stato, inizia a intraprendere iniziative legislative marcatamente antisemite.

Un'ambiguità e un'ipocrisia che Arendt avrebbe pochi anni dopo riassunto ricorrendo a un sottile quanto drammatico sarcasmo: «sembra che nessuno voglia riconoscere che la storia contemporanea ha creato un nuovo genere di esseri umani – quelli che sono stati messi nei campi di concentramento dai loro nemici e nei campi di internamento dai loro amici». ³²¹

La lotta per la sopravvivenza quotidiana, insieme all'estenuante ricerca dei visti per lasciare l'Europa, occupa totalmente le energie della coppia per tutto l'inverno tra il '40 e il '41. Dopo una lunga serie di vicissitudini in cui «buona sorte [e] astuzia» s'intrecciano consentendo il raggiungimento dell'agognato obiettivo, nella primavera salpano da Lisbona e nel maggio del 1941 si ritrovano a New York. ³²²

Nel panorama newyorkese Arendt e Blücher impiegano poco tempo a individuare i propri circoli di elezione. Entrambi si avvicinano a un gruppo di socialisti tedeschi chiamato Neu Beginnen (Nuovo inizio) e Arendt, oltre che con la locale Agenzia ebraica in cui milita lo stesso Blumenfeld – anch'egli rifugiato negli U.S.A – inizia a collaborare con il giornale di riferimento della comunità ebreo-tedesca in esilio: il settimanale «Aufbau» il quale, forte di una notevole diffusione internazionale, l'assume ufficialmente come articolista già nel novembre '41. ³²³ Ritrovata così una qualche stabilità esistenziale ed economica, l'attività intellettuale e la riflessione politica può riprendere con quel minimo di sistematicità che è necessaria alla scrittura: a testimoniare inequivocabilmente sono gli scritti arendtiani che, per quanto brevi e piuttosto assertivi perché destinati alla pubblicazione su riviste dal taglio pamphlettistico e militante, riprendono copiosi proprio in questo periodo. ³²⁴

La principale questione politica che anima ora il dibattito dei circoli sionisti è quella attorno all'opportunità di istituire un esercito ebraico che collabori, come un qualsiasi altro esercito nazionale, alla sconfitta del nazismo combattendo al fianco degli Alleati. E proprio a questo tema è dedicato il primissimo articolo arendtiano apparso su «Aufbau» il 14 novembre 1941, intitolato *L'esercito ebraico – l'inizio di una politica ebraica? (Die jüdische*

³²¹ H. Arendt, *Noi profughi* (1943), in Id., *Ebraismo e modernità*, cit., p. 37. In un testo redatto poco prima, Arendt ricostruisce i fatti del 1940 con toni sprezzanti: «Il governo di Vichy poté contare sulla stessa indifferenza con cui i francesi avevano tollerato [...] l'infamia con cui la Terza Repubblica aveva trattato i rifugiati [...] ma poté contare ancora di più sull'autonoma tradizione antisemita della Francia» ovvero, come Arendt non smette mai di ricordare, il paese dell'*Affare Dreyfus*, primo vero e proprio vagito dell'antisemitismo moderno: H. Arendt, *Un mezzo per la riconciliazione dei popoli* (1942), in Id., *Politica ebraica*, cit., pp. 164.

³²² Si tralascia qui di entrare nei dettagli. Young-Bruehl descrive comunque molto bene le condizioni estreme, sia fisiche che mentali, affrontate per la fuga: cfr. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., pp. 193-199.

³²³ Cfr. *ivi*, pp. 204-205.

³²⁴ Cfr. le note editoriali che riportano le fonti sia di H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, cit., p. 25 e, soprattutto, di Id., *Politica ebraica*, cit., p. 286.

Armee – der Beginn einer jüdischen Politik?).³²⁵ Riprendendo il filo delle sue riflessioni, Arendt torna qui a polemizzare con la tipica attitudine impolitica delle comunità ebraiche, alimentata da duecento anni di assimilazione, e a suggerire la necessità di una risposta corale e coordinata che sappia affrontare politicamente la realtà della persecuzione: in tale quadro un esercito ebraico non viene auspicato solo per la sconfitta militare di Hitler, ma come primo passo per la fondazione di una politica ebraica: la «formazione di un esercito ebraico», scrive Arendt pensando a una sorta di brigata internazionale formata da ebrei provenienti da tutta Europa, «renderà chiaro a chi è onestamente disperato che non siamo diversi da chiunque altro, che anche noi facciamo politica».³²⁶

In un testo dell'agosto del 1942, intitolato precisamente *Politica ebraica (Jüdische Politik)*, Arendt ribadisce con assoluta chiarezza la sua posizione:

i popoli che non fanno la storia ma la subiscono soltanto tendono a considerarsi le vittime di un accadere superiore, insensato, inumano; tendono a starsene immobili aspettando miracoli che non arriveranno mai. Se nel corso di questa guerra non ci sveglieremo da questa apatia, non ci sarà più posto per noi in un mondo futuro; forse i nostri nemici non riusciranno a sterminarci completamente, ma ciò che resterà di noi sarà poco più di un cadavere vivente.³²⁷

Il testo appena citato, per quanto redatto su richiesta di «Idea sionista», pare non sia mai stato pubblicato da questo o da qualsiasi altro giornale.³²⁸ Che la sfortuna dell'articolo possa rappresentare un primo scontro di un certo rilievo con il sionismo ufficiale rappresentato dall'Agenzia ebraica non è niente più che una supposizione. Tuttavia, appare evidente che rispetto all'intervento sull'esercito ebraico, ancora inscrivibile in una prospettiva sionista classicamente intesa, *Politica ebraica* inizi ad andare ben oltre il sionismo e muoversi nella direzione prefigurata nell'ultimo periodo parigino. In queste pagine si adotta infatti una prospettiva politico-rivoluzionaria più ampia di cui il sionismo è solo una parte, necessaria ma non sufficiente a «organizzare la resistenza». Polemizzando apertamente con la classe dirigente sionista, il più delle volte incarnata da una borghesia ebraica votata alla «*Realpolitik*» e incline all'«idolatria di forme di organizzazione dittatoriali», Arendt sostiene

³²⁵ La traduzione inglese è H. Arendt, *The Jewish Army – The Beginning of Jewish Politics?* (1941), in Ead., *The Jewish Writings*, cit., pp. 136-139.

³²⁶ Ivi, p. 138. Traduzione mia. Il successo dell'articolo spinse i redattori di «Aufbau» a istituire una rubrica intitolata «Questo ti riguarda», coordinata da Arendt e interamente dedicata al dibattito sull'esercito ebraico: per questo cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., p. 206.

³²⁷ H. Arendt, *Politica ebraica* (1942), in Id., *Politica ebraica*, cit., p. 161.

³²⁸ Cfr. ivi, p. 286: nota bibliografica dei curatori dalla quale si evince che la rivista in questione era argentina, ma né qui né altrove vengono riportati maggiori dettagli.

che «gli ideali politici dei popoli oppressi possono essere soltanto la libertà e la giustizia; la loro forma organizzativa può essere soltanto democratica». ³²⁹

Toni tanto polemici e convinzioni così radicalmente espresse diventano d'ora in avanti una costante negli scritti arendtiani. Fondamentale in tal senso è l'esempio di *Herzl e Lazare*, apparso nel luglio del 1942 e redatto con ogni probabilità proprio contemporaneamente a *Politica ebraica*.³³⁰ Arendt torna qui sul caso Dreyfus e focalizza l'attenzione sulla natura e la composizione del fronte che si mobilitò in difesa dell'ufficiale – nelle sue componenti ebraiche una sorta di prototipo del movimento sionista – e individua in Theodor Herzl (1860-1940) e Bernard Lazare due modelli di sionismo marcatamente alternativi l'uno all'altro. Incontratisi proprio nella Parigi dell'*affaire*, secondo Arendt i due avrebbero in un primo momento condiviso l'originaria intuizione del sionismo: ebrei colti, assimilati e completamente laici, di fronte al dilagare dell'antisemitismo si «[trasformarono] entrambi da uomini in ebrei. Nessuno dei due cercò di nascondere». ³³¹ «L'origine ebraica», spiega l'autrice ricorrendo alle conclusioni già raggiunte per sé stessa, «aveva per loro un significato politico» e di conseguenza s'impegnarono, da ebrei, nel fronte dei dreyfusardi. Ma mentre per il primo, in estrema sintesi, la soluzione al problema ebraico «consisteva [...] nella fuga, ovvero nel mettersi in salvo in una patria [...] per Lazare [...] la questione del territorio era poco importante: era semplicemente un effetto dell'esigenza principale che “gli ebrei si emancipassero come popolo e si costituissero in nazione”». ³³² Per Herzl quanto accaduto a Dreyfus mostrava tra l'altro l'irrecuperabilità della società dei gentili, ormai pervasa totalmente dall'antisemitismo, tanto da convincerlo della paradossale necessità di trattare con gli antisemiti: «più un uomo era antisemita, più avrebbe apprezzato i vantaggi di un esodo degli ebrei dall'Europa». ³³³

Ciò che Lazare proponeva, da tutt'altra prospettiva, «non era una fuga dall'antisemitismo, ma una mobilitazione del popolo contro i suoi nemici»: perciò Lazare, anche in fede ai suoi ideali socialisti e internazionalisti, «non cercò protettori più o meno antisemiti, ma veri e propri compagni d'armi, che sperava di trovare all'interno dei gruppi oppressi dell'Europa contemporanea», ebrei o meno che fossero. ³³⁴ E se entrambi dividevano le critiche, più

³²⁹ Ivi, pp. 161-162.

³³⁰ H. Arendt, *Herzl e Lazare* (1942), in Id., *Ebraismo e modernità*, cit., pp. 27-33. Il testo è una parte del più ampio articolo arendtiano intitolato *From the Dreyfus Affair to France Today* apparso in «Jewish Social Studies», vol. 4, n. 3, luglio 1942, pp. 195-240. L'articolo integrale, uno dei primissimi scritti da Arendt in inglese, è consultabile online sul sito www.jstor.com. La parziale traduzione italiana indicata è fedele a H. Arendt, *Herzl and Lazare*, in Ead., *The Jewish Writings*, cit., pp. 338-342.

³³¹ H. Arendt, *Herzl e Lazare*, cit., p. 28.

³³² Ivi, pp. 30-31.

³³³ Ivi, p. 30.

³³⁴ Ivi, p. 31.

volte ricordate, del sionismo al popolo ebraico, Lazare «non ha mai condiviso con Herzl l'idea che la gestione della politica spetti a chi sta in alto». Registrando il prevalere della linea herzleiana, Arendt racconta di come Lazare, dando prova di grande coerenza, «dovendo scegliere se rimanere ai margini della politica o inserirsi nel gruppo elitario dei salvatori, preferì ritirarsi in un isolamento totale dove, se non poteva fare altro, poteva almeno rimanere uno del popolo».³³⁵

In queste pagine Arendt attinge principalmente da *Il letame di Giobbe*, un testo redatto da Lazare nel 1903 poco prima della sua prematura morte e perciò classicamente interpretato come il suo testamento politico e intellettuale.³³⁶ Quanto egli diventi un punto di riferimento dirimente per Hannah Arendt lo si può intuire da quei temi che, cari al pubblicista ebreo-francese, diventano anche per la filosofa di imprescindibile importanza. Per stare a quanto appena riportato con i riferimenti al saggio *Herzl e Lazare*, le due questioni principali sono quelle del rapporto tra nazione e stato – tra l'identità collettiva di un popolo e l'organizzazione formale e territoriale che di quell'identità dovrebbe farsi garante – e la critica alle derive autoritarie delle classi dirigenti dei partiti e dei movimenti tradizionalmente impegnati per l'emancipazione, sia delle minoranze emarginate che delle grandi masse soggiogate.³³⁷

Introducendo l'edizione italiana de *Il letame di Giobbe*, Stefano Levi Della Torre riconduce il pensiero di Lazare a quel «carattere dell'ebraismo che Samuel Eisenstadt definisce “anarchia politica di principio”».³³⁸ Su un piano teologico il «monoteismo maturo», proprio del giudaismo, presuppone infatti un ridimensionamento sostanziale della

³³⁵ Ivi, p. 32-33. Con le teorie espone nel suo *Lo stato ebraico* (1896), Herzl si impone di fatto come principale esponente dell'Organizzazione sionista mondiale, da lui stesso fondata in occasione del Primo congresso sionista tenuto nel 1897 a Basilea. L'Agenzia ebraica più volte nominata ne è una costola attiva dalla fine degli anni '20. Cfr. H. Arendt, “*Lo stato ebraico*”: cinquant'anni dopo dove ha portato la politica di Herzl?, in Ead., *Ebraismo e modernità*, cit., pp. 123-137.

³³⁶ La conoscenza di Lazare, come si è in precedenza riportato, Arendt la deve a Blumenfeld: cfr. *infra*, p. 62. Che la filosofa sia particolarmente attenta agli scritti di Lazare nella prima metà degli anni '40 lo testimonia una lettera datata 2 agosto 1945 proprio al suo «mentore di questioni ebraiche» in cui Arendt racconta di essersi prodigata, senza successo, presso l'editore Schocken per far pubblicare dei testi di Benjamin «e gli scritti sparsi di Bernard Lazare»: H. Arendt, K. Blumenfeld, *Carteggio 1933-1963*, cit., pp. 36-37.

³³⁷ È in questo caso di fondamentale importanza anche l'influenza di Blücher. Reduce spartachista, egli contribuì a orientare l'autrice verso una concezione radicalmente democratica della politica, a partire dal problema delle forme organizzative dei movimenti e delle loro strutture decisionali. Non è un caso che esattamente in questi anni Arendt inizi a coltivare la sua ammirazione per il modello tipicamente lussemburghiano dei consigli (räte): Cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., p. 161. Per una ricostruzione della riflessione arendtiana su Luxemburg cfr. R. D'Alessandro, *La comunità possibile. La democrazia consiliare in Rosa Luxemburg e Hannah Arendt*, Milano-Udine, Mimesis, 2011, per il tema qui accennato cfr. in particolare il paragrafo *Utopia tra cittadinanza e consigli*, pp. 82-89.

³³⁸ S. Levi Della Torre, *Introduzione*, in B. Lazare, *Il letame di Giobbe*, cit., p. 25. Levi Della Torre cita da S. Eisenstadt, *La politica israeliana e la tradizione politica ebraica*, in «Rassegna italiana di sociologia», anno XXIX, n. 2, 1988, pp. 182-183. Samuel Eisenstadt (Varsavia, 1923 - Gerusalemme, 2010) è stato un sociologo a lungo docente presso l'università ebraica di Gerusalemme.

figura del sacerdote perché al singolo individuo è concesso un rapporto diretto con il divino. E il sacerdote, per estensione teologico-politica, diventa qui simbolo di tutti i poteri terreni che, già così minati nella loro legittimità, dal punto di vista di un popolo diasporico – perciò senza una patria classicamente intesa – vengono ulteriormente relativizzati.

Combinando questi aspetti eminentemente legati alla cultura ebraica a un pensiero secolarizzato, socialista e internazionalista, già in un testo del 1897 intitolato *Il nazionalismo ebraico* Lazare giunge a delle conclusioni che Arendt non esiterà a fare proprie. «In certi momenti della storia il nazionalismo è per certi gruppi umani la manifestazione dello spirito di libertà», scrive Lazare affermando immediatamente dopo di non sentirsi affatto «in contraddizione con le idee internazionaliste».³³⁹ Che Lazare specifichi «in certi momenti della storia», commenta puntualmente Levi Della Torre, «è una fondata riserva nei confronti del nazionalismo, che non è un bene in sé».³⁴⁰ L'internazionalismo, argomenta l'ebreo-francese, «presuppone evidentemente le nazioni», perciò essere internazionalisti «significa stabilire tra le nazioni dei legami non di amicizia diplomatica, ma di fraternità umana. Essere internazionalista vuol dire abolire la costituzione economico-politica delle nazioni attuali, perché questa costituzione è fatta unicamente per difendere gli interessi privati dei popoli o, meglio, dei suoi governanti».³⁴¹ E questo ambizioso obiettivo, abolire la competizione tra le nazioni in favore della fratellanza, per Lazare non coincide con l'abolizione delle nazioni, ma con il «concetto federativo», secondo lui «uno dei concetti correnti del socialismo internazionale e persino dell'anarchia rivoluzionaria».³⁴²

Per questa ragione il sionismo internazionalista e federalista di Lazare, alternativo a quello di Herzl affermatosi fin da subito come tendenza dominante, non prefigura Israele come patria ebraica edificata secondo il modello dello stato-nazione. «Nazionalità è una cosa. Patria è un'altra. Nazionalità diverse hanno la stessa patria», spiega Lazare poco prima di morire, portando a esempio la Svizzera e l'Austria.³⁴³ E rispetto al mito di Israele le ultime pagine de *Il letame di Giobbe* non potrebbero essere più esplicitamente polemiche verso Herzl e la nascente ortodossia sionista: «La nostra patria. È fatta di così tante cose, di così tanti ricordi, rimpianti, gioie, dolori, che un piccolo spazio di terra incolta e desolata non la saprebbe sorreggere, e Gerusalemme al pari della Giudea, non è che uno dei pezzi che la compongono».³⁴⁴

³³⁹ B. Lazare, *Il nazionalismo ebraico*, in *Id. Il letame di Giobbe*, cit., p. 111.

³⁴⁰ S. Levi Della Torre, *Introduzione*, in B. Lazare, *Il letame di Giobbe*, cit., p. 22.

³⁴¹ B. Lazare, *Il nazionalismo ebraico*, cit., p. 111.

³⁴² *Ibidem*.

³⁴³ B. Lazare, *Il letame di Giobbe*, cit., p. 93.

³⁴⁴ *Ivi*, p. 91.

Politica ebraica e *Herzl e Lazare* sono, come si diceva, due testi con cui Arendt assume una presa di posizione netta contro un sionismo sempre più egemonizzato dalle correnti identitarie e nazionaliste.³⁴⁵ Contestualmente, infatti, pur senza aderirvi formalmente – similmente a Blumenfeld e ad altri settori progressisti del sionismo – l’autrice sostiene dagli Stati Uniti le tesi del Partito Ikhud (dell’Unità), un partito israeliano di minoranza il cui programma è incentrato sulla creazione di una federazione arabo-ebraica da inscrivere nel Commonwealth britannico.³⁴⁶ In un saggio intitolato *Crisi del sionismo* (1943), Arendt riassume gli obiettivi dello Ikhud nella richiesta di «uno stato-binazionale da includere in una federazione araba [...] collegata con una sorta di alleanza anglo-americana» riconoscendo in tale proposito «una sfida diretta all’autorità dell’Agenzia ebraica».³⁴⁷ È anche doveroso – rompendo solo per un istante la linea rigidamente cronologica fin qui seguita – appuntare che in *Ripensare il sionismo* (1945), Arendt cita nuovamente Lazare ricordandolo come l’unico esponente sionista ad aver seriamente cercato di coniugare il sionismo a una visione d’insieme che integrasse i temi della giustizia sociale e della pace internazionale. I «sionisti di sinistra» a lei contemporanei, capeggiati niente meno che da Ben-Gurion, secondo Arendt «hanno semplicemente sommato al loro socialismo il sionismo ufficiale. [E] questa operazione non ha prodotto alcuna fusione, perché pretende il socialismo negli affari interni e il sionismo nazionalista in quelli esterni».³⁴⁸

Appurato il senso che in tale cornice teorico-politica generale assume il riferimento a Lazare e ricordando l’esplicito appello contenuto in *Politica ebraica* per coniugare la lotta all’antisemitismo con quella per libertà, la giustizia e la democrazia universale, è ora opportuno soffermarsi su *Noi profughi* (1943). Redatto per il «The Menorah Journal» questo intervento arendtiano è di per sé interessante per un motivo fondamentale: come riconosciuto da più interpreti in esso è possibile intravedere l’abbozzo del nono capitolo de *Le origini del totalitarismo* intitolato *Il tramonto dello stato-nazione e la fine dei diritti umani*, in cui verrà

³⁴⁵ Si consideri che dalle colonne di «Aufbau» Arendt non esita a etichettare come «fascismo ebreo» i programmi politici dell’area più sciovinista del sionismo: Cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., pp. 211, 214 e 219. In un saggio del 1945, Arendt avrebbe anche constatato la sostanziale egemonia delle correnti nazionaliste e parafasciste sulla linea politica generale dell’Agenzia ebraica: Cfr. H. Arendt, *Ripensare il sionismo* (1945), in Ead., *Ebraismo e modernità*, cit., pp. 77-78.

³⁴⁶ Cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., pp. 215-217; R. Bernstein, *Why Read Hannah Arendt Now*, Cambridge, Polity, 2018, pp. 42-43; Id., *Hannah Arendt and the Jewish Question*, cit., p. 110. Allo Ikhud, guidato da Judah Magnes, rabbino riformista e presidente dell’Università ebraica di Gerusalemme, hanno aderito anche Martin Buber e Henretta Szold, fondatrice della Youth Aliyah.

³⁴⁷ H. Arendt, *La crisi del sionismo* (1943), in Ead., *Politica ebraica*, cit., p. 177.

³⁴⁸ H. Arendt, *Ripensare il sionismo*, cit., pp. 103-105.

esposta la formula del «diritto ad avere diritti».³⁴⁹ In *Noi profughi* l'autrice sottolinea infatti come l'«essere ebrei non [dia] alcuno status giuridico in questo mondo».³⁵⁰ Se nelle *Origini* tale questione sarà declinata – con il noto lemma appena citato – in un'ampia teorizzazione di un «meta-diritto» garante di un concetto di cittadinanza svincolato dall'appartenenza nazionale,³⁵¹ nel saggio del '43 il discorso rimane ancora principalmente connesso alla critica dell'assimilazionismo. L'autrice denuncia dunque nuovamente la «paradossale pretesa» di ancorare i diritti giuridici ai processi di omologazione alla cultura dominante.³⁵²

Ma per gli interessi specifici del percorso fin qui intrapreso, *Noi profughi* è un saggio fondamentale anche perché, riallacciandosi alle riflessioni drammaticamente interrotte a Parigi, nelle battute finali Arendt recupera e rielabora la distinzione tra paria e parvenu a cui Lazare aveva fatto ampio ricorso proprio ne *Il letame di Giobbe*. Diversamente da quanto era avvenuto nel '39 con *Antisemitismo*, al paradigma dell'ebreo parvenu – che tenta «con ogni mezzo di diventare un nuovo ricco» – ora l'autrice non contrappone più il paria generico, sulla scorta della suggestione sociologica weberiana, ma gli esempi propriamente politici di «[quei] pochi che potremmo chiamare, con Bernard Lazare, “paria consapevoli”».³⁵³

Negli scritti passati in rassegna (principalmente *Politica ebraica, Herzl e Lazare, Noi profughi*), dando seguito a quelli redatti in Francia tra il '37 e il '39 (*Antisemitismo* e i due capitoli conclusivi di *Rahel Varnhagen*) Arendt stessa matura definitivamente, si potrebbe dire, la sua personale e *consapevole* posizione di ebrea paria: sulle orme di Lazare porta infatti a compimento, definendola teoricamente con una chiarezza fino a ora inespressa, una sincera equidistanza dall'assimilazionismo e dal sionismo identitario alla maniera dello stato-nazione ebraico.³⁵⁴ L'ebreo «paria consapevole» è quell'ebreo che, divenuto profugo, non cede all'assimilazione e conserva la propria identità. Coerentemente con il background

³⁴⁹ Cfr. R. Bernstein, *Why Read Hannah Arendt Now*, cit., pp. 15-18

³⁵⁰ H. Arendt, *Noi profughi*, cit., p. 47.

³⁵¹ Per il «diritto ad avere diritti» cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 410; cfr. anche ivi, p. 382 in cui si argomenta la strutturale inefficacia dei trattati sui diritti umani e delle minoranze in un mondo organizzato in stati-nazionali. La trad. italiana non rende l'efficacia della sintesi del problema che Arendt propone in lingua inglese: «only nationals could be citizens». Per una lettura critica cfr. E. Balibar, *Cittadinanza*, trad. it. F. Grillenzoni, Torino, Bollati Boringhieri, 2012, pp. 89-92. L'espressione «meta-diritto» è presa invece da I. Possenti, *Dal sociale al comune? Per una traduzione della libertà arendtiana*, in «Aut aut», 386, giugno 2020, p. 96.

³⁵² Cfr. I. Possenti, *Migrazioni. Un'introduzione filosofico-politica*, Pisa, Pisa University Press, 2018, pp. 64-65; Ead., *L'apolide e il paria*, cit., p. 119.

³⁵³ H. Arendt, *Noi profughi*, cit., p. 48.

³⁵⁴ Cfr. E. Young-Bruehl, *Hanna Arendt*, cit., p. 216; S. Levi Della Torre, *Introduzione*, in B. Lazare, *Il letame di Giobbe*, cit., p. 26.

filosofico dell'autrice si tratta però di un'identità non essenzialisticamente intesa, ma politicamente determinata, che in quanto tale permette di rivendicare non tanto i diritti degli ebrei, ma i diritti di tutti – ebrei inclusi. Il «paria consapevole» sa infatti riconoscere, secondo la conclusione di *Noi profughi*, «che la proscrizione del popolo ebraico in Europa è stata subito seguita da quella della maggior parte delle nazioni europee». Il «paria consapevole» riconosce altresì che «la storia ebraica non è separata, bensì legata a quella di tutte le altre nazioni», e infine che «la convivenza tra i popoli europei è andata in frantumi quando, e perché, si permise che i membri più deboli fossero esclusi e perseguitati».³⁵⁵

Noi profughi è dunque un tassello fondamentale nella parabola teorico-politica appena tracciata. E questo è ancora più evidente considerando le battute conclusive in cui, subito dopo il riferimento a Lazare, Arendt stila una breve lista di «paria consapevoli», aggiungendo crucialmente che si tratta di un'«altra tendenza della tradizione ebraica [...] della tradizione di una minoranza» in seno alla «storia ebraica moderna». Poco più di un anno dopo buona parte di quella lista, nello specifico Heinrich Heine, Charlie Chaplin, Franz Kafka e non da ultimo lo stesso Bernard Lazare, corrisponde alle figure cui Arendt dedica brevi profili biografici nel saggio *L'ebreo come paria. Una tradizione nascosta*.³⁵⁶

La prevalenza di personaggi variamente riconducibili al mondo dell'arte (la poesia per Heine, il cinema per Chaplin e la narrativa per Kafka) non deve lasciare presagire un saggio di natura estetica o critico letteraria. Come spiega Francesco Ferrari, «ripercorrere le opere e i destini di tali personalità è infatti, per l'autrice, l'occasione per rendere più nitido il suo modello di una piccola controstoria della modernità ebraica, il cui fine ultimo è, a sua volta, una riflessione di natura squisitamente politica».³⁵⁷

Heinrich Heine (1797-1856), qui ricordato anche in veste di giovanissimo frequentatore del salotto di Rahel Varnhagen, viene dipinto come il «re-poeta» del popolo ebraico. Nelle sue poesie, con le quali «[introduce] coraggiosamente espressioni yiddish nella lingua tedesca», egli si fa promotore di «una passione per la libertà sciolta dalle catene del dogma» e dà così «sfogo alla sua rabbia non solo verso i tiranni, ma ugualmente verso coloro che vi si rassegnano».³⁵⁸ Poiché è riuscito a osservare «la vita attraverso un telescopio a lungo raggio e non mediante il prisma di un'ideologia», questo poeta squisitamente paria, «escluso dalla società formale e senza nessun desiderio di essere ammesso al suo interno», «può essere

³⁵⁵ H. Arendt, *Noi profughi*, cit., pp. 48-49. Trad. leggermente modificata. Sulla politicizzazione dell'ebreo paria cfr. R. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, cit., p. 44.

³⁵⁶ H. Arendt, *L'ebreo come paria. Una tradizione nascosta* (1944), trad. it. F. Ferrari, Firenze, Giuntina, 2017. Saggio originariamente apparso su «Jewish Social Studies».

³⁵⁷ F. Ferrari, *Introduzione*, in H. Arendt, *L'ebreo come paria*, cit., p. 8.

³⁵⁸ H. Arendt, *L'ebreo come paria*, cit., p. 27.

oggi annoverato» – scrive Arendt nel '44 – «tra gli osservatori politici più accorti del suo tempo».³⁵⁹

Le pagine dedicate a Kafka (1883-1924) sono sviluppate principalmente attorno alla figura di K., il protagonista de *Il castello*, «il solo romanzo in cui Kafka discute il problema ebraico».³⁶⁰ Giunto in un villaggio dominato da un imperscrutabile Castello, K. è uno straniero che chiede semplicemente i suoi diritti; una casa dignitosa e un lavoro onesto – oggi potremmo dire un «un permesso di soggiorno».³⁶¹ Com'è noto, l'epilogo del racconto vede il povero K. morire «per sfinimento». Tuttavia K. rende consapevoli gli abitanti del villaggio: «la sua storia, il suo comportamento, hanno insegnato loro sia che vale la pena di combattere per i diritti umani, sia che la legge del Castello non è divina e, di conseguenza, può essere contestata».³⁶² Kafka, commenta Arendt, al di là della finzione narrativa davvero «vide nel sionismo un mezzo per abolire la posizione “anormale” degli ebrei»; tuttavia, aggiunge in chiusura, «ultimo dei grandi poeti europei, difficilmente [...] avrebbe potuto desiderare di diventare un nazionalista».³⁶³

Chaplin (1889-1977) occupa nel quartetto una posizione particolare, egli è infatti l'unico non ebreo. Tutt'altro che contraddittoria, la scelta di annoverarlo comunque nella tradizione dell'ebraismo paria indica, se ce ne fosse ancora bisogno, che la condizione ebraica qui indagata non è un fatto essenzialisticamente determinato da un legame necessario, di *ethos* o di *ethnos* che sia. Quella ebraica, piuttosto, viene per chiare ragioni storiche eletta a emblema di una condizione potenzialmente condivisa da tutti gli emarginati e gli esclusi. Arendt risolve direttamente l'apparente incongruenza con una semplice nota nell'introduzione: «Chaplin ha recentemente dichiarato di essere di origine irlandese e zingara, ma è stato selezionato per la nostra discussione poiché, anche se non è egli stesso un ebreo, ha ridotto in epitome mediante una forma artistica un carattere nato dalla mentalità paria ebraica».³⁶⁴ I personaggi di Chaplin, «piccoli uomini con mille difetti, sempre in lotta con la legge» e costantemente sospettati e quindi puniti in modo spropositato rispetto al reato contestato – spesso nemmeno commesso – mettono in scena magnificamente «il “piccolo ebreo” che non riconosce l'ordine gerarchico del mondo perché non vede in esso né ordine né giustizia».³⁶⁵

³⁵⁹ Ivi, pp. 23 e 28.

³⁶⁰ Ivi, p. 48.

³⁶¹ Cfr. I. Possenti, *L'apolide e il paria*, cit., p. 126.

³⁶² H. Arendt, *L'ebreo come paria*, cit., p. 56.

³⁶³ *Ibidem*.

³⁶⁴ Ivi, p. 20.

³⁶⁵ Ivi, p. 42.

Nel capitolo intitolato *Bernard Lazare. Il paria consapevole*, Arendt non aggiunge molto rispetto a quanto già riportato sulle vicende e sul pensiero dell'ebreo francese. Cionondimeno, queste pagine sono preziose perché l'autrice vi condensa in una sola battuta il nucleo teorico che consente di cogliere il significato eminentemente e intrinsecamente politico della figura del *paria consapevole*: «non appena il paria entra nell'arena della politica, e traduce il suo status quo in termini politici, diventa necessariamente un ribelle».³⁶⁶

È questa, in estrema sintesi, l'ossatura della tradizione nascosta dell'ebraismo paria. La tradizione «di una minoranza» che, legata a un ebraismo laico, di fronte alle aporie e agli evidenti fallimenti dell'assimilazione non ripiega su un identitarismo escludente e un nazionalismo aggressivo – come fa chi si adegua invece alla “tradizione ufficiale” del sionismo. I suoi esponenti rappresentano invece «una categoria di individui presso i quali la condizione [sociale] di paria viene coscientemente assunta come occasione [politica] di resistenza e pratica di libertà».³⁶⁷

2.3 Totalitarismo. Fallimento e critica della «grande tradizione» filosofico-politica

L'intento dei precedenti due paragrafi è stato quello di presentare la riflessione attorno alla questione ebraica maturata da Hannah Arendt tra i primi anni '30 e il 1944, anno della stesura de *L'ebreo come paria. Una tradizione nascosta*. La volontà è stata anche quella di sottolineare come, partendo da alcuni imprescindibili elementi storici e biografici, l'interesse per la «politica ebraica» e per il movimento che l'ha storicamente interpretata, ovvero il sionismo, rappresentino il primo livello di politicizzazione di Arendt; rappresentino cioè l'elemento scatenante del suo spostamento «dalla filosofia alla politica».³⁶⁸ Contestualmente si è però cercato di ricostruire anche il progressivo allontanamento dell'autrice dall'ortodossia sionista e dal nazionalismo ebraico – posto che una vera e propria adesione a queste ultime tendenze, complice un'impostazione filosofica antiessenzialista e l'originaria influenza politica di Blumenfeld, pare di fatto non essersi mai data. È ora doveroso insistere su come il saggio dedicato alla tradizione nascosta dell'ebraismo paria – cioè la tradizione di una minoranza che si fa espressione di un ebraismo laico, non identitario e antinazionalista

³⁶⁶ Ivi, p. 35.

³⁶⁷ I. Possenti, *L'apolide e il paria*, cit., p. 120.

³⁶⁸ Che «l'impulso originario della filosofia politica di Hannah Arendt [sia] costituito dal fenomeno totalitario», che le sconvolge la vita e le impone di fare i conti con il «dato di fatto» della sua ebraicità, è del tutto evidente e generalmente riconosciuto da tutti gli studi critici: cfr. G. Bettini, *Introduzione*, in H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, cit., p. 5.

– possa essere considerato non solo un primo momento di politicizzazione e un punto di approdo fondamentale della speculazione politico-ebraica di Arendt, ma anche una sorta di anello di congiunzione tra la sua formazione *puramente* filosofica e l’inizio di una riflessione storica e politica a tutto campo che prende il via, proprio alla fine del 1944, con il progetto de *Le origini del totalitarismo*.³⁶⁹ È la stessa Arendt, giova ricordarlo, che nel 1946 confida a Jaspers di aver «imparato a pensare politicamente e vedere con senso storico», aggiungendo che «d’altra parte non [è] venuta meno all’impegno di orientare il [suo] lavoro storico e politico a partire dalla questione ebraica». Particolarmente significativo, a tal proposito, che la prima parte (di quattro) prevista inizialmente dovesse intitolarsi *La via ebraica verso l’occhio del ciclone della politica*.³⁷⁰ In un capitolo dedicato alla ricostruzione della militanza e della riflessione arendtiana nei primi anni ’40 – di cui sopra si è ampiamente trattato – Young-Bruehl sottolinea da parte sua come, a partire da *Le origini del totalitarismo*, «le questioni che [fino a] ora riguardavano solo la politica ebraica verranno applicate alla politica *überhaupt* (in generale)». ³⁷¹

Riallacciandosi alle conclusioni del precedente paragrafo, però, si vuole convintamente evitare il rischio di banalizzare il complesso itinerario storico, teorico e politico fin qui ripercorso affermando che per l’autrice il rapporto tra politica ebraica e politica “in generale” si risolve nella pur importante celebrazione dell’ebreo paria consapevole come emblema della ribellione e della critica, in nome della libertà, a qualsivoglia potere costituito. Continuando a seguire la biografia e le opere dell’autrice, s’intende qui sostenere che il tema della tradizione nascosta della politica ebraica, sviluppato ne *L’ebreo come paria*, influenza profondamente i successivi sviluppi e il senso complessivo del pensiero di Arendt, orientandolo verso una riflessione che muove dalla consapevolezza dell’oppressione sociale e politica per ripensare temi come il potere, la violenza e la libertà.

Non appare un caso che tra il 1944 e il 1951, quando prepara e pubblica *Le origini del totalitarismo*, Arendt inauguri una fase di studio e rielaborazione critica della «grande

³⁶⁹ Ben aldilà della coerenza cronologica, l’intimo legame che intercorre tra quest’opera – che vede la sua definitiva versione solo con la seconda edizione del 1958 – e tutti i testi elaborati dall’autrice tra gli anni ’30 e la prima metà dei ’40 è stato già più volte sottolineato. Bastino ricordare, su tutti, gli scritti *Antisemitismo* (1938) e *Noi profughi* (1943). Stando alla biografia arendtiana, l’autrice sottopose il primo abbozzo del libro un’alla casa editrice Houghton Mifflin «nelle ultime settimane del 1944, o nelle prime del 1945 [...] [e] il titolo provvisorio era: *Gli elementi della vergogna: antisemitismo, imperialismo e razzismo*»: cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., p. 238. Houghton Mifflin, seguendo il parere di uno storico di Harvard, avrebbe infine rifiutato di pubblicare il testo arendtiano che vide poi le stampe con Harcourt, Brace & Co.: cfr. *ivi*, p. 293.

³⁷⁰ Cfr. *ivi*, p. 241.

³⁷¹ *Ivi*, p. 213. I temi, come argomentato presentando i testi arendtiani dei primissimi anni ’40, erano soprattutto quelli della lotta all’identitarismo razzista (non solo antisemita), del problema dello stato-nazione e la questione della partecipazione delle minoranze oppresse alla guerra soprattutto in vista di un’auspicata riorganizzazione postbellica su basi radicalmente democratiche e federaliste.

tradizione del pensiero politico occidentale» [«great tradition of western political thought»], ritenuta, di fronte all'orrore totalitario, di fatto «usurpata» della sua dignità³⁷² e priva di antidoti al «potere totale». Tuttavia, l'intento arendtiano non è semplicemente polemico e decostruzionistico. Secondo l'autrice, infatti, non esisterebbe solo una «grande tradizione» – «da Platone a Marx» – colpevole di aver sostanzialmente avallato una concezione della politica come campo dell'eterna lotta per il potere;³⁷³ ma, in seno alla cultura e alla storia politica occidentale, sarebbero individuabili anche le tracce di «un'altra tradizione» [«another tradition»]. Quest'ultima, in radicale alternativa, sarebbe capace di definire l'ambito della politica senza ricorrere all'immaginario e alle pratiche della coercizione e della violenza. Se la «great tradition» è quindi garante di un'idea – massimamente codificata da Weber – per cui la politica coinciderebbe con il «dominio degli uomini sugli uomini basato sui mezzi di una violenza legittima», la «another tradition», intenta a evitare condizioni di oppressione, concepisce invece «un concetto di potere e di legge la cui essenza non si [basa] sul rapporto comando/obbedienza e che non identifica il potere con il dominio né la legge con il comando».³⁷⁴ Ciò che s'intende mostrare – dispiegando e approfondendo il senso dei due lemmi citati, grande tradizione e altra tradizione – è, in breve, che la riflessione su un'altra tradizione del pensiero politico occidentale, sotterranea, minoritaria e spesso dimenticata, affonda le proprie radici in quella sulla tradizione nascosta del paria cosciente, situandosi a un secondo e più elaborato livello di politicizzazione del pensiero arendtiano.³⁷⁵

Riprendendo un filo cronologico che tenga conto degli eventi storici e delle ricadute di questi sulla vita e la speculazione teorica di Arendt, è fondamentale soffermarsi sul «trauma»

³⁷² Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. LXXXII. Si tratta di un riferimento alla prefazione, datata estate 1950, alla prima edizione.

³⁷³ Cfr. in particolare H. Arendt, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale* (1953), a cura di S. Forti, Raffaello Cortina, Milano, 2016. Si tratta della traduzione italiana di due dattiloscritti redatti da Arendt in occasione del Christian Gauss Seminar in Criticism, tenutosi all'Università di Princeton (NJ) nell'autunno del '53. Questi dattiloscritti, su cui ci si soffermerà ampiamente, sono tra l'altro testimonianza dell'inizio di una sempre più febbrile attività accademica di Arendt che con il 1951, anno del riconoscimento della cittadinanza americana, registra una vera e propria svolta. Sulla «grande tradizione» macro-cronologicamente intesa «da Platone a Marx» cfr. anche H. Arendt, *La tradizione e l'età moderna*, in Ead., *Tra passato e futuro* (1961), trad. it. T. Gargiulo, Milano, Garzanti, p. 41.

³⁷⁴ H. Arendt, *Sulla violenza* (1969), trad. it. S. D'Amico, Parma, Guanda, 2008, p. 37, 42-43. Questo saggio, insieme ai dattiloscritti su Marx del 1953 (cfr. nota precedente), possono rappresentare i principali limiti cronologico-testuali della ricerca che s'intende intraprendere in queste pagine attorno ai lemmi «grande tradizione» e «altra tradizione». D'ora in avanti, per favorire una maggiore scorrevolezza del testo, queste due espressioni, similmente a quella della «tradizione nascosta», verranno riportate prevalentemente in tondo e senza virgolette; rimangono tuttavia tre lemmi fedeli alla lettera arendtiana.

³⁷⁵ Si ritiene che questo sia vero tanto che, come si riprenderà più avanti, nell'ambito degli *Arendt studies* si ricorre spesso all'utilizzo indistinto dei lemmi «altra tradizione» e «tradizione nascosta», nonostante quest'ultima, facendo fede ai testi, sia una formula non più utilizzata da Arendt dopo il 1944.

del 1943, ovvero il trauma seguito alla scoperta di quanto stava realmente accadendo nei campi di concentramento. È ancora una volta l'intervista rilasciata nel 1964 a Gaus a rendersi particolarmente preziosa per poter anche solo intuire, in questo caso, quanto l'inaudita tragicità delle notizie che giungevano dall'Europa a proposito della "soluzione finale" potesse gettare in un'inconsolabile disperazione gli ebrei in esilio:³⁷⁶

Nel 1943 [quando sapemmo di Auschwitz] all'inizio non ci abbiamo creduto [...]. Questo fu il vero trauma. In precedenza, ci dicevamo che tutti hanno dei nemici. È naturale. Perché un popolo non dovrebbe avere dei nemici? Ma questo era completamente diverso. Davvero, era come se si fosse spalancato un abisso. Infatti, prima si pensava che in qualche modo tutto sarebbe andato a posto, perché in politica prima o poi tutto si sistema. Ma non questo. Non sarebbe mai dovuto succedere [...]. Ad Auschwitz è successo qualcosa, che noi tutti non siamo preparati a comprendere.³⁷⁷

Sembra che sia proprio la volontà di provare a sopperire a questa incapacità di comprensione a muovere Arendt alla stesura de *Le origini del totalitarismo*: «che cosa succedeva? Perché succedeva? Come era potuto succedere?»,³⁷⁸ sono queste le domande a cui l'autrice dichiara di aver cercato risposta nel corso di un estenuante tentativo «di far parlare l'orrore muto di Auschwitz».³⁷⁹ Potrebbe destare delle perplessità il fatto che, di pari passo con la messa a fuoco della portata della tragedia e la contestuale definizione del proprio titanico compito di comprensione di qualcosa di inesplicabile, Arendt si dedichi alla stesura del saggio sull'ebraismo paria. Per come lo abbiamo fino a ora presentato, infatti, *L'ebreo come paria* sembra un testo ancora ben legato ad una prospettiva di riscatto, fiducioso nella possibilità che sia praticabile una resistenza all'antisemitismo come a qualsiasi altra forma

³⁷⁶ Cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., p. 221.

³⁷⁷ H. Arendt, *Cosa resta?*, cit., p. 22. È interessante sottolineare come Arendt, riferendosi primariamente all'impossibilità di credere che qualcosa di simile all'olocausto sia potuto succedere, si ricollegli a molta letteratura sul tema. Basti pensare che Primo Levi, in apertura de *I sommersi e i salvati*, nomina la stessa incredulità contestualizzandola in un preciso progetto nazista: riferendosi alla propria come ad altre testimonianze, l'autore italiano racconta di come le SS usassero infierire sui prigionieri ammonendoli che se anche fossero sopravvissuti il mondo non gli avrebbe creduto: cfr. P. Levi, *I sommersi e i salvati* (1986), Torino, Einaudi, 2014, p. 3.

³⁷⁸ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. LVI.

³⁷⁹ S. Forti, *Le figure del male*, in H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. XXVII. Riferendosi all'intero corpus arendtiano, Forti prosegue sostenendo che il lascito della filosofa può essere letto come «lo sforzo costante, tanto necessario quanto impossibile, di dare un nome al male che ha segnato il Novecento». Uno sforzo, in effetti, da ritenersi anche secondo Arendt fundamentalmente impossibile: «sono in molti», scrive la filosofa nel 1954, «a sostenere che non si può combattere il totalitarismo senza comprenderlo, ma fortunatamente si sbagliano, altrimenti il nostro sarebbe davvero un caso disperato»: H. Arendt, *Comprensione e politica. La difficoltà del comprendere* (1954), in Ead., *Archivio Arendt II. 1950-1954*, trad. it. P. Costa, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 79.

di ingiustizia e sopraffazione. Per ricorrere alle parole di *Cosa resta?*, *L'ebreo come paria* sembra un saggio redatto sapendo di dover fare i conti con una situazione oltremodo drammatica, ma ancora sopportabile grazie alla convinzione che «in politica prima o poi tutto si sistema». Tuttavia, a ben vedere, le pagine conclusive del saggio del 1944 restituiscono la più incrollabile consapevolezza dell'irrimediabile frattura morale, storica e politica, impressa dall'olocausto:

Il terreno della vecchia ideologia ci frana oggi sotto i piedi. L'ebreo paria e l'ebreo parvenu sono sulla stessa barca, e remano disperatamente nello stesso mare in tempesta. Entrambi sono etichettati con lo stesso marchio; entrambi sono fuorilegge allo stesso modo. Oggi la verità si è fatta palese: non c'è protezione in cielo né in terra contro il puro e semplice omicidio, e un uomo può esservi condotto in ogni momento [...]. L'isolamento sociale non è più possibile. Non si può più restare separati dalla società, come *schlemihl* o come signore dei sogni [Arendt si riferisce qui a Heine]. I vecchi meccanismi di fuga sono crollati, e un uomo non può venire a patti con un mondo in cui l'ebreo non può essere un essere umano, né sgomitando con un parvenu, né respingendo volontariamente i suoi doni come una paria. Tanto il realismo del primo quanto l'idealismo del secondo sono oggi utopici.³⁸⁰

Nella sua funzione di passaggio, di anello di congiunzione tra la fase politico-ebraica e politica-generale rappresentata evidentemente dal progetto de *Le origini del totalitarismo*, *L'ebreo come paria* non delinea solo il paradigma lazareiano del «paria consapevole», ma anche il tragico esaurirsi del suo orizzonte di possibilità. Di fronte al totalitarismo e alla creazione di masse private di qualsiasi riconoscimento politico e giuridico, e perciò esposte al «puro e semplice omicidio», la categoria del paria non può che perdere il suo potenziale propriamente politico – che Arendt era andata via via attribuendogli in seguito ad *Antisemitismo* – e riassumere di conseguenza il suo originario significato sociologico weberiano. Il paria, di fronte a un «dominio totalitario» che annienta l'umano e annichilisce qualsiasi possibilità di resistenza, nel quadro de *Le origini del totalitarismo* torna così a indicare l'emarginato e l'escluso che, irrimediabilmente soggiogato, vive l'estrema e disumanizzante condizione di apolide.³⁸¹ Risultano a tal proposito davvero illuminanti le ultimissime righe del saggio del 1944 in cui Arendt scrive come segue: «[...] è solamente all'interno di un popolo che un essere umano può vivere come un uomo tra gli uomini, senza

³⁸⁰ H. Arendt, *L'ebreo come paria*, cit., p. 60.

³⁸¹ Ilaria Possenti traccia in modo chiaro il parallelismo: «La figura del “paria”, escluso ed oppresso», perciò nel senso weberiano e non in quello del paria consapevole alla Lazare, «anticipa chiaramente quella dell'apolide tratteggiata nelle *Origini del totalitarismo*»: I. Possenti, *L'apolide e il paria*, cit., p. 122.

sfinirsi [come K. ne *Il castello* di Kafka]. Ed è solamente quando un popolo vive e opera insieme agli altri popoli che può contribuire allo stabilirsi di un'umanità che si condiziona e si controlla reciprocamente sulla Terra». ³⁸²

È quest'ultima una citazione che invero massimamente la confidenza arendtiana a Jaspers richiamata poco sopra per cui con i primi anni '40 l'attenzione dell'autrice si sarebbe progressivamente volta alla politica generale, ma comunque sempre a partire da un punto di vista situato, che contempla dunque la specificità della questione ebraica. La battuta conclusiva de *L'ebreo come paria* anticipa infatti in modo inequivocabile alcuni temi centrali per *Le origini*. Si tratta di problemi e aporie della società contemporanea legate alle contraddizioni del modello dello stato-nazione che Arendt ha dovuto affrontare in prima persona in quanto ebrea, ma che storicamente trascendono questo dato biografico: nella rivendicazione secondo la quale solo all'interno di un popolo un individuo possa pienamente realizzarsi come essere umano, riecheggia decisamente la denuncia dell'inumana condizione apolide e il già citato «diritto ad avere diritti». Non è infatti casuale che, nell'affermazione che poi mette il punto al saggio del 1944, le logiche stato-nazionali vengano ancor meno velatamente attaccate tramite l'auspicio, marcatamente federalista, che evoca la collaborazione pacifica tra i popoli. ³⁸³

Anche Young-Bruehl valorizza il fatto che negli anni della stesura de *Le origini* testi e interventi dedicati alla politica-ebraica non solo rappresentano le uniche distrazioni dal principale progetto di scrittura, ma testimoniano come «dal punto di vista di Hannah Arendt [...] la Palestina conteneva in sé potenzialmente la soluzione di quei problemi che in Germania avevano condotto al totalitarismo». ³⁸⁴ Il caso emblematico è senza dubbio un

³⁸² H. Arendt, *L'ebreo come paria*, cit., p. 60.

³⁸³ Come si argomenterà tra poco, non è qui possibile, anche per una ragione di pertinenza agli scopi prefissati, soffermarsi sui contenuti generali de *Le origini*. Per quanto riguarda i temi qui richiamati, è però doveroso rimandare al celebre capitolo intitolato *Il tramonto dello stato nazionale e la fine dei diritti umani* la cui tesi principale è che «l'apolidicità è il fenomeno di massa più moderno, e gli apolidi sono il gruppo umano più caratteristico della storia contemporanea»: H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 385. Per il suo funzionamento strutturalmente escludente, perché subordina i diritti di cittadinanza alla coincidenza di *demos* ed *ethnos*, lo stato-nazione crea inevitabilmente masse di apolidi. Nella terza parte del volume, Arendt torna su questo tema dimostrando quanto la sua messa a fuoco sia necessaria alla comprensione del totalitarismo, tanto delle sue origini quanto del suo funzionamento. La disponibilità di masse di apolidi, senza riconoscimenti e senza diritti, è infatti funzionale ai bisogni ideologico-propagandistici e militari del movimento totalitario. «Il regime totalitario», scrive lucidamente e inquietantemente Arendt, «è infatti possibile soltanto dove c'è sovrabbondanza di masse umane sacrificabili senza disastrosi effetti demografici»: ivi, p. 431. Per quanto concerne la specificità arendtiana, quindi la peculiarità di una riflessione storico-generale che ha origine dall'esperienza personale dell'autrice, Judith Butler riassume così questo punto teorico: «l'apolidia non [era] un problema [esclusivamente] ebraico, ma una contraddizione dello stato-nazione del ventesimo secolo»: J. Butler, *Ebraismo*, cit., p. 42. Per il «diritto ad avere diritti» cfr. *infra*, p. 85, in particolare nota 351.

³⁸⁴ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., p. 269. A testimonianza di quanto l'ideale antinazionalista e federalista maturato nell'ambito della politica-ebraica s'integri nella "fase" de *Le origini del totalitarismo* è interessante anche un altro appunto della biografia. Young-Bruehl racconta infatti che Arendt, appena terminata

articolo apparso su «Commentary» nel maggio del 1948, intitolato *Salvare la patria ebraica. C'è ancora tempo*.³⁸⁵ Si tratta di un testo importante anche per la congiuntura storica che lo determina: con questo articolo, proprio mentre è impegnata nella stesura della terza parte de *Le origini*, Arendt interrompe il lavoro per prendere pubblicamente posizione sulla prima guerra arabo-israeliana appena scoppiata.³⁸⁶ «La storia del mondo aveva giocato uno dei suoi tiri funesti», commenta significativamente la biografa di Arendt, sottolineando come il ritrovarsi di fronte a una nuova guerra «con la ferita della “soluzione finale” ancora aperta nella memoria» non potesse che acuire la disillusione generale.³⁸⁷ Tuttavia, contro l'area sciovinista del movimento sionista, la filosofa non solo insiste nel proporre una «cooperazione arabo-ebraica» a partire dalla «constatazione del fatto che senza di essa l'intera impresa ebraica in Palestina è destinata a fallire»,³⁸⁸ ma avanza la prospettiva di una radicale architettura politico-economica a partire dalla difesa e dalla implementazione di quanto è stato creato dai *kibbutzim* «in totale libertà e senza impedimenti da parte dei governi»: ovvero, «una nuova forma di proprietà, un nuovo tipo di lavoro agricolo, nuovi modi di vita familiare e di educazione dei bambini e nuovi modi di affrontare i difficili conflitti tra città e campagna, tra lavoro agricolo e industriale». ³⁸⁹ L'autrice conclude poi affermando che «l'auto-governo locale e i consigli urbani e rurali arabo-ebraici, istituiti su piccola scala e quanto più numerosi possibile, sono i soli provvedimenti politici realistici che possono alla fine condurre all'emancipazione politica della Palestina». ³⁹⁰ In buona sostanza, commenta Young-Bruehl, «nella patria ebraica Hannah Arendt aveva sperato di poter vedere realizzarsi tutti gli elementi che formavano i fondamenti della sua filosofia politica: nuove forme di società, consigli politici locali, una federazione e la cooperazione internazionale». ³⁹¹

l'opera, si mise con particolare zelo alla ricerca di editori europei disponibili a pubblicare in traduzione il suo studio sul totalitarismo: «una ricerca che rifletteva l'urgente messaggio contenuto nel libro per una “comunità di nazioni” e per un diritto internazionale che garantisse “il diritto ad avere diritti»: ivi, pp. 322-324.

³⁸⁵ H. Arendt, *Salvare la patria ebraica. C'è ancora tempo*, in Ead., *Ebraismo e modernità*, cit., pp. 157-173. L'articolo è dedicato alla prima guerra arabo-israeliana del 1948, ancora in corso al momento della sua stesura e pubblicazione.

³⁸⁶ Ci si riferisce ai noti fatti che seguirono l'annunciato ritiro delle truppe britanniche dalla Palestina, avvenuto il 15 maggio del 1948. L'Onu approvò un piano di spartizione in due stati che venne però immediatamente e bilateralmente disatteso. Questa prima guerra arabo-israeliana (maggio '48 – gennaio '49) segnò una disfatta delle forze arabe e un conseguente esodo palestinese (la cosiddetta Nakba) con l'espansione di Israele ben oltre i confini stabiliti dall'Onu. Com'è drammaticamente risaputo, questo primo conflitto ha inaugurato una lunga spirale di violenza a oggi tutt'altro che sopita: cfr. C. Cruciati, M. Giorgio, *Israele, mito e realtà. Il movimento sionista e la Nakba palestinese settant'anni dopo*, Roma, Alegre, 2018.

³⁸⁷ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., pp. 262-263.

³⁸⁸ H. Arendt, *Salvare la patria ebraica*, cit., p. 167.

³⁸⁹ Ivi, p. 166.

³⁹⁰ Ivi, p. 173.

³⁹¹ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., p. 269. È opportuno anticipare come tutti questi elementi confluiranno nella proposta arendtiana della «*other tradition*».

Ma l'autrice, nient'affatto ingenua o ignara dei reali rapporti di forza e delle sorti del conflitto in corso tra l'appena proclamato stato d'Israele e le popolazioni arabe, è ben consapevole che, a discapito del titolo del suo intervento, «ormai non c'era più tempo per trovare un'alternativa».³⁹² Questa amara consapevolezza si riflette nei contenuti e nei toni dell'articolo del 1948 il quale, come le conclusioni de *L'ebreo come paria*, sembra quindi essere attraversato da forze ambivalenti, da ottimismo e rassegnazione: da un lato la speranza che la convivenza arabo-ebraica in Palestina possa rappresentare – sulla scorta di Lazare – la realizzazione del sogno di uno stato federale e plurinazionale, dall'altro la constatazione del reiterarsi delle dinamiche identitarie e belliciste proprie dello stato-nazione. È davvero impossibile, per il lettore contemporaneo, non percepire una profonda inquietudine nell'apprendere le lucide e drammaticamente preveggenti parole arendtiane a proposito del conflitto del 1948:

Anche se gli ebrei dovessero vincere la guerra, la sua fine costituirebbe l'unica possibilità e l'unica realizzazione del sionismo nella Palestina distrutta. La nuova terra sarebbe qualcosa di molto diverso dal sogno degli ebrei di tutto il mondo, sionisti e non-sionisti. Gli ebrei «vittoriosi» vivrebbero circondati da una popolazione araba interamente ostile, segregati entro confini perennemente minacciati, a tal punto occupati a difendersi fisicamente da eliminare ogni altro interesse e ogni altra attività. L'intero popolo smetterebbe di interessarsi allo sviluppo della cultura ebraica; rinunciarebbe agli esperimenti sociali, quali fossero lussi privi di importanza pratica; il pensiero politico sarebbe centrato sulla strategia militare; lo sviluppo economico sarebbe determinato esclusivamente dalle necessità della guerra [...] ³⁹³

E se le migliori aspettative avrebbero potuto prefigurare una possibile strada per scongiurare il rischio di derive totalitarie – che proprio in questa fase Arendt sta cercando di

³⁹² Ivi, p. 267. Leggendo queste pagine di Young-Bruehl, l'affermazione della stessa biografia può forse risultare eccessiva. È più probabile che Arendt fosse sì cosciente delle difficoltà e dell'imminente sconfitta della sua linea politica, ma che in quelle settimane nutrisse comunque un minimo di speranza. Lo si evince per esempio dalla passione con cui Arendt collabora all'attività del partito Ikhud, supportando a distanza Magnes (cfr. *infra*, p. 84) redigendo articoli e documenti destinati addirittura alle Nazioni Unite (cfr. *ivi*, p. 270). È piuttosto la morte improvvisa di Magnes (27 ottobre 1948) a sancire il definitivo tramonto anche del più flebile ottimismo: «La morte di Magnes è una vera tragedia in questo momento», scrive la filosofa, «non c'è nessuno che possieda la sua autorità morale. Inoltre non so vedere nessuno che viva realmente nel mondo ebraico, e che abbia una qualche preminenza in istituzioni ebraiche, che possa avere il coraggio di alzare la voce contro tutto quello che oggi sta accadendo»: si tratta di una lettera di Arendt a Hans Kohn, stretto collaboratore di Magnes, datata 12 novembre 1948 e riportata in *ivi*, p. 273. Esistono tra l'altro, presso gli Arendt Papers, due faldoni contenenti la corrispondenza tra Arendt e Magnes, interamente relativa al breve periodo – appena sei mesi – in cui hanno collaborato. È presente poi un terzo faldone che raccoglie la corrispondenza tra Arendt e la Fondazione Judah Magnes, con la quale i seguaci del defunto politico cercarono di proseguire il lavoro dello Ikhud.

³⁹³ H. Arendt, *Salvare la patria ebraica*, cit., pp. 167-168.

razionalizzare e individuare storicamente – la filosofa non manca di appuntare anche le più pericolose tendenze in seno al movimento sionista e alla nascente società israeliana, sempre più unanime e conformata alle posizioni scioviniste estreme, da Arendt ribattezzate del «fascismo ebraico»:

l'unanimità di opinione è un fenomeno alquanto sinistro e una caratteristica della nostra moderna epoca di massa. Essa distrugge la vita pubblica e personale, che è basata sul fatto che gli uomini sono diversi per natura e per convinzioni [...] Una pubblica opinione unanime tende a eliminare completamente coloro che dissentono, perché l'unanimità di massa non è il risultato di un accordo, ma un'espressione di fanatismo e di isteria.³⁹⁴

Nella seconda metà degli anni '40, dunque, l'intreccio tra gli studi per *Le origini del totalitarismo* e la riflessione pubblica sulla questione ebraica approda a conclusioni ambivalenti: mentre i più sinceri auspici confidano nella possibilità di un riassetto postbellico europeo e in una soluzione per la patria ebraica radicalmente inedite sul piano storico e politico, i fatti mostrano il prevalere delle dinamiche più classiche e vituperate della modernità politica che, per riassumerla con le chiare parole della stessa Arendt, portano l'Europa quanto la Palestina, a «[crollare] sotto i colpi del principio della sovranità nazionale».³⁹⁵ Un'ambivalenza di aspettative e sentimenti contrastanti che viene infine esplicitamente nominata dall'autrice, nella prefazione redatta nel 1950, quando dichiara che

³⁹⁴ Ivi, pp. 161-162. Alla luce di uno sguardo retrospettivo, questo passaggio del 1948 risulta davvero carico di significati. Il passo indica infatti alcuni elementi teorici che negli anni a seguire saranno sviluppati e occuperanno una posizione dirimente nella speculazione arendtiana. La polemica contro l'unanimità delle opinioni si ricollega immediatamente all'analisi della massificazione degli individui, una dinamica macro-sociale secondo la filosofa funzionale al totalitarismo («I movimenti totalitari mirano a organizzare la masse, non le classi, come i vecchi partiti d'interesse [...] mentre tutti i gruppi politici si basano sul loro seguito proporzionale, essi fanno leva sulla nuda forza numerica, dell'ordine di milioni»: H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 427.). Ma si tratta di una dinamica nient'affatto estranea agli ordinamenti politici liberali postbellici: l'accento sull'irriducibile diversità d'opinioni, intesa come elemento costitutivo della condizione umana da lasciar dispiegare in un dibattito finalizzato a un «accordo», quindi a una libera deliberazione, richiama infatti da vicino l'antropologia di *Vita activa*, su cui si tornerà ampiamente. La logica totalitaria, spiega l'autrice, contempla la «[sostituzione] ai limiti e ai canali di comunicazione fra i singoli individui un vincolo di ferro [garantito dall'ideologia], che li tiene così strettamente uniti da far sparire la loro pluralità in un unico uomo di dimensioni gigantesche»: H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 637-638. Si noti come la filosofa ricorrendo qui all'utilizzo della categoria della «pluralità» e tematizzando il pericolo della sua scomparsa in favore della massificazione, anticipi i peggiori timori contenuti nell'analisi dell'età moderna proposta in *Vita activa*: «ma può anche accadere [la distruzione della pluralità] nelle condizioni di una società di massa o di isterismo di massa, in cui vediamo tutti comportarsi improvvisamente come se fossero membri di una sola famiglia, moltiplicando e prolungando ciascuno la prospettiva del suo vicino»: H. Arendt, *Vita activa* (1958), trad. it. S. Finzi, Milano, Bompiani, 2008, p. 43.

³⁹⁵ H. Arendt, *Il trionfo della politica di potenza* (1945-46), in Ead., *Archivio Arendt I*, a cura di S. Forti, trad. it. P. Costa, Milano, Feltrinelli, 2001, p. 191.

«questo libro [*Le origini*] è stato scritto su uno sfondo di ottimismo e disperazione sconsiderati».³⁹⁶

Relativamente alla ricostruzione della polemica arendtiana contro la grande tradizione, conviene innanzitutto ricordare uno degli assunti principali de *Le origini del totalitarismo*: ovvero la radicata convinzione che il governo totalitario non sia riconducibile a nessun modello preesistente. «Ho ripetutamente sottolineato», scrive l'autrice all'inizio del capitolo *Ideologia e terrore*, «come il totalitarismo sia, oltre che più radicale, essenzialmente diverso da altre forme conosciute di oppressione politica come il dispotismo, la tirannide e la dittatura».³⁹⁷ Ed è proprio questa insistenza sulla natura mostruosamente inedita del totalitarismo a rappresentare il punto concettuale su cui è possibile fondare la ricostruzione della critica dell'autrice alla tradizione filosofico-politica occidentale. *Le origini del totalitarismo*, in altre parole, non è in questa sede fondamentale per quello che è capace di raccontare sulla storia dell'*antisemitismo* o dell'*imperialismo*. Ma lo è decisamente per la constatazione senza appello che Arendt trae nelle conclusioni del saggio: ovvero che la nostra tradizione filosofica, e specificatamente filosofico-politica, per quanto non possa essere ritenuta direttamente colpevole di un tentativo senza precedenti di «modificare la specie umana mediante la creazione di nuovi esemplari nei quali ogni manifestazione di libertà è spenta»,³⁹⁸ abbia comunque irrimediabilmente perso qualsiasi autorevolezza e «dignità». Il totalitarismo «[opera] secondo una scala di valori così radicalmente diversa da ogni altra che nessuna delle categorie tradizionali, giuridiche, morali o del buon senso, [può] più servire per giudicare o prevedere la loro azione».³⁹⁹

Licenziata la prima edizione de *Le origini*, gli anni '50 di Arendt iniziano dunque nel segno della polemica verso «[l']inquietante silenzio della nostra grande tradizione, della sua evidente incapacità di rispondere in maniera efficace alla sfida portata dalle questioni

³⁹⁶ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. LXXX.

³⁹⁷ Ivi, p. 630. *Ideologia è terrore* è un capitolo aggiunto alla seconda edizione del 1958, ma apparso già come saggio nel 1953 su «Review of Politics», XV, 3, 1953, pp. 303-27. Come la citazione riportata lascia intendere, infatti, l'affermazione dell'assoluta novità rappresentata dal totalitarismo è un'acquisizione ribadita con insistenza già nella prima versione del volume.

³⁹⁸ A. Cavarero, *Terrore*, in *Il novecento di Hannah Arendt*, cit., p. 117. «L'autorità in qualunque sua forma», scrive Arendt, «è sempre stata destinata a ridurre o limitare la libertà, ma mai ad abolirla. Il dominio totalitario, invece, mira a distruggerla, a eliminare la spontaneità umana in genere, e non si accontenta affatto di una sua riduzione»: H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 555. Sarebbe questo, secondo l'autrice, l'obiettivo inedito perseguito dai totalitarismi specialmente tramite l'istituzione dei campi di concentramento: «i Lager sono i laboratori dove si sperimenta tale trasformazione [della specie umana], e la loro infamia riguarda tutti gli uomini, non soltanto gli internati e i guardiani. Non è in gioco la sofferenza, di cui ce n'è stata sempre troppa sulla terra, né il numero delle vittime. È in gioco la natura umana in quanto tale»: ivi, p. 628.

³⁹⁹ Ivi, p. 630.

“moralì” e politiche del nostro tempo». ⁴⁰⁰ In un testo dalla datazione incerta, ma redatto tra il 1950 e il 1951, Arendt scrive emblematicamente che «il liberalismo» – dunque la corrente politica che più di ogni altra dovrebbe avere a cuore il proprio ruolo di argine a qualsiasi deriva dispotica – «ha dimostrato così tante volte la sua incapacità di opporsi al totalitarismo che il suo fallimento potrebbe già oggi essere annoverato tra i fatti storici del nostro secolo»; per poi aggiungere che «ogni qual volta uomini di buona volontà e talora di grande intelligenza hanno cercato col loro aiuto di arginare l'ondata del totalitarismo, il grande passato e la grande tradizione sono rimasti stranamente silenti e incapaci di ispirare alcunché». ⁴⁰¹

È dunque prima di tutto un evidente «fallimento esplicativo» quello che porta l'ermeneutica arendtiana, di fronte «[alla] domanda circa il perché del “male radicale”», cioè «il problema aperto dal totalitarismo [...], a revocare in dubbio “*The Great Tradition of Political Thought*”». ⁴⁰²

In *La tradizione e l'età moderna* (1954), l'autrice definisce il concetto di tradizione come «il filo conduttore attraverso il passato, la catena cui ogni nuova generazione, ne fosse o no consapevole, era legata nel suo processo di comprensione del mondo e nella sua propria esperienza». ⁴⁰³ In questo consiste quindi il primario «collasso» della nostra tradizione filosofica: «il totalitarismo (in quanto fatto determinato che, per essere privo di precedenti, non può esser interpretato mediante le categorie usuali della filosofia politica, i cui “delitti” non possono esser giudicati secondo l'etica tradizionale o puniti all'interno della struttura giuridica della nostra civiltà) ha infranto la continuità della storia dell'Occidente. La frattura della nostra tradizione è oggi un fatto compiuto». ⁴⁰⁴ Tuttavia, se l'incapacità di offrire risposte è il primo banco di prova non superato dalla grande tradizione, il vaglio critico dell'autrice non si ferma qui e si spinge a indagare quali possano essere le ragioni di questa comprovata inadeguatezza esplicativa ed eventualmente individuare alcune vere e proprie

⁴⁰⁰ H. Arendt, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)* (1954), in Ead., *Archivio Arendt II*, cit., p. 89. In una prospettiva simile, ma insistendo su un piano più propriamente linguistico, Primo Levi ha scritto che «la nostra lingua manca di parole per esprimere questa offesa, la demolizione dell'uomo»: P. Levi, *Se questo è un uomo*, Torino, Einaudi, 1989, p. 23.

⁴⁰¹ H. Arendt, *Le uova alzano la voce* (1950/51), in Ead., *Archivio Arendt II*, p. 55. Nello stesso volume, cfr. anche ivi, *Umanità e terrore* (1953), in particolare p. 74.

⁴⁰² S. Forti, *Introduzione*, in Ead. (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, 1999, pp. XVII-XVIII; cfr. anche M. L. Knott, *Hannah Arendt. Un ritratto controcorrente* (2011), trad. it. L. Boella, Milano, Raffaello Cortina, 2012, pp. 64-65.

⁴⁰³ H. Arendt, *La tradizione e l'età moderna*, cit., p. 51. Risulta difficile datare con esattezza la stesura di questo testo. Stando a Young-Bruehl, però, i saggi sulla «grande tradizione» poi incorporati in *Tra passato e futuro* sarebbero stati redatti tra il 1952 e il 1956: cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., p. 322. Questa precisazione temporale permette, rispetto alla pubblicazione della raccolta del 1961, di inquadrare più coerentemente questo riferimento testuale nell'ambito della riflessione iniziata in seguito a *Le origini*.

⁴⁰⁴ H. Arendt, *La tradizione e l'età moderna*, cit., p. 52.

responsabilità che, per quanto indirettamente, alla grande tradizione possono comunque essere imputate. Per l'ennesima volta, è ancora la scrittura privata e confidenziale del carteggio con Jaspers a rivelare i retroscena più reconditi della speculazione arendtiana. In una lettera, datata quattro marzo 1951, Arendt scrive:

Che cosa sia realmente oggi il male nella sua dimensione radicale, non lo so, ma mi sembra che esso in certo modo abbia a che fare con i seguenti fenomeni: la riduzione di uomini in quanto uomini a esseri assolutamente superflui, il che significa non già affermare la loro superfluità nel considerarli mezzi da utilizzare, ciò che lascerebbe intatta la loro natura umana e offenderebbe soltanto il loro destino di uomini, bensì rendere superflua la loro qualità stessa di uomini. Ciò avviene quando si elimina qualsiasi *unpredictability*, quella imprevedibilità che è nel destino e alla quale corrisponde, negli uomini, la spontaneità. [...] Ebbene, ho il sospetto che in tutto questo pasticcio la filosofia non sia innocente e monda di ogni macchia. Naturalmente, non nel senso che Hitler abbia qualcosa a che fare con Platone. [...] Direi, piuttosto, nel senso che questa filosofia occidentale non ha mai avuto un concetto puro della realtà politica, e non poteva averne uno, poiché essa ha parlato dell'uomo costretta dalla necessità, e ha trattato della pluralità solo incidentalmente. Ma tutto questo non avrei dovuto scriverlo, si tratta di idee ancora non maturate.⁴⁰⁵

Ma è precisamente alla maturazione di queste idee a cui l'autrice si sarebbe in seguito dedicata. Tenendo ben a mente la sua datazione, questa lettera sembra infatti una dichiarazione d'intenti. Il tema accennato, cioè il sospetto che la tradizione filosofica abbia negato dei fattori costitutivi della condizione umana quali l'imprevedibilità, la spontaneità e soprattutto la pluralità, e che infine tale negazione abbia trovato un suo parossistico inveramento nei regimi totalitari, accompagna tutta la critica arendtiana alla grande tradizione. Ma a cosa, esattamente, si sta riferendo l'autrice? Per rispondere a questa domanda è bene premettere che, a partire da alcuni accenni contenuti ne *Le origini del totalitarismo*, proprio la riflessione sulla pluralità inizia ad affermarsi come tratto imprescindibile della filosofia arendtiana.⁴⁰⁶ In un lungo appunto significativamente

⁴⁰⁵ H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio*, cit., pp. 104-105.

⁴⁰⁶ Cfr. in particolare H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 412, 599, 637, 639. D'ora in avanti, la pluralità rimane di fatto una categoria fondamentale per la speculazione politica arendtiana. Basti considerare che in apertura del primo capitolo di *Vita activa* la filosofa scrive che «anche se tutti gli aspetti della nostra esistenza sono in qualche nodo connessi alla politica, [la] pluralità è specificatamente la condizione – non solo la *conditio sine qua non*, ma la *conditio per quam* – di ogni vita politica»: H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 7; una convinzione tanto radicata da trovarsi espressa con ancor più nettezza nell'ultimo scritto pubblicato postumo, *La vita della mente*: «Non l'Uomo, ma uomini abitano questo pianeta. La pluralità è la legge della terra»: H. Arendt, *La vita della Mente* (1978), trad. it. G. Zanetti, Bologna, il Mulino, 2009, p. 99.

intitolato *Che cos'è la politica?* e datato agosto 1950, sui quaderni di Arendt si legge: «la politica poggia sul dato di fatto della pluralità degli uomini»; «poiché si [occupa] sempre dell'uomo, poiché tutte le [sue] asserzioni sarebbero corrette quand'anche si desse o solo un uomo o solo due uomini o solo uomini identici, la filosofia [...] non [ha] trovato una risposta valida alla domanda: che cos'è la politica?». ⁴⁰⁷ Su un piano meno drammatico, sembra che Arendt stia qui semplicemente rimarcando la sua accusa alla tradizione filosofica di «incapacità esplicativa», di non essere cioè in grado di offrire risposte adeguate a domande strutturali. Tuttavia il nesso di quest'ultimo discorso con la tragedia «senza precedenti» del totalitarismo è meno indiretto di quanto possa sembrare. Arendt è infatti un'autrice profondamente convinta che il totalitarismo sia un regime che, «[mirando] a organizzare gli uomini nella loro pluralità e diversità come se tutti insieme costituissero un unico individuo [massificato]», ⁴⁰⁸ non va «considerato come eccesso di politica, o come politica portata all'eccesso», ma «come la scomparsa della politica, la sua distruzione; più ancora come il tentativo surreale di distruggere il legame politico e attraverso ciò la condizione politica dell'esistenza». ⁴⁰⁹ In conclusione dello stesso appunto dei diari pocanzi citato, Arendt torna infatti a chiedersi da dove provenga il «male radicale» – «dove ha origine? Quale ne è il fondamento?» – e avanza la conclusione che «essenziale [sia] il supersenso [ideologico] e la sua assoluta logica e coerenza [nell'obiettivo di] rendere superfluo l'uomo mantenendo il genere umano, di cui in qualsiasi momento si possono eliminare parti». ⁴¹⁰ Per quanto Platone non abbia nulla a che fare con Hitler, come Arendt si affretta a precisare a Jaspers, c'è «qualcosa» in quest'idea di superfluità dell'uomo che secondo l'autrice si lega comunque alla tradizione filosofico-politica occidentale, inaugurata dall'autore de *La repubblica*: «“Questo qualcosa”, [ha] a che fare con “la rimozione da parte della filosofia, sin dai suoi inizi, della pluralità degli uomini e della sua ostinazione sull'astrazione Uomo»”. ⁴¹¹ Platone

⁴⁰⁷ H. Arendt, *Nel deserto del pensiero. Quaderni e diari 1950-1973*, trad. it. C. Marazia, Vicenza, Neri Pozza, 2007, pp. 19-20.

⁴⁰⁸ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 599.

⁴⁰⁹ M. Abensour, *Contro un fraintendimento del totalitarismo*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., P. 17. L'acuta analisi di Arendt coglie come il totalitarismo metta subdolamente in scena una «panpoliticizzazione», ideologica e propagandisticamente forzata, per la quale le masse sono costantemente chiamate a una mobilitazione passiva, fagocitate dal movimento generale del corpo collettivo subordinato al capo totalitario. Quello che accade, dunque, è in ultima analisi una paradossale negazione della politica, intesa come spazio del libero scambio e di libere azioni: «un eccesso di politica intesa come integrazione del tutto organico, annulla la sfera della politica intesa come luogo di confronto aperto fra autonome e consapevoli deliberazioni»: Th. Casadei, *Dal dispotismo al totalitarismo: Hannah Arendt*, in D. Felice (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., Napoli, Liguori, 2001-2002, t. II (2002), p. 656.

⁴¹⁰ H. Arendt, *Quaderni e diari*, cit., p. 22.

⁴¹¹ S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 97. Forti sta citando qui a una lettera inedita di Arendt a Eric Voegelin datata 8 aprile 1951, dunque sostanzialmente coeva alla lettera a Jaspers.

è secondo Arendt il padre della tradizione della filosofia politica occidentale intesa come «una serie di tentativi di trovare fondazioni teoretiche e modi pratici per una fuga totale dalla politica».⁴¹² Quest'ultima, in quanto ambito della pluralità, è l'ambito per antonomasia dell'«imprevedibilità» e della «contingenza». Una condizione inaccettabile per il filosofo che, meditando sull'ingiustizia regnante nella democrazia ateniese, assegna ai “re filosofi”, in grado di contemplare il cielo limpido delle idee fisse e immutabili, il compito di guidare e stabilizzare con la propria sapienza la vita della *polis*. Nella *Repubblica*, Arendt intravede insomma l'originario tentativo della filosofia politica di eliminare l'imprevedibilità e la spontaneità umana, un sogno rimasto sostanzialmente incompiuto fino al paradossale tentativo di realizzarlo nei *Lager*.⁴¹³

È doveroso però precisare, con Miguel Abensour, «che Hannah Arendt non è Karl Popper» e che sebbene «abbia professato in diverse occasioni un antiplatonismo sistemico e ben articolato, non ha mai commesso l'errore di fare di Platone il padre del totalitarismo moderno».⁴¹⁴ Arendt, per quanto impegnata a cogliere eventuali «responsabilità» della tradizione, non vacilla mai sulla convinzione più volte ribadita della novità totalitaria, della «rottura» che essa rappresenta per la «continuità» della tradizione. Nei primissimi anni '50 prende piede tra l'altro una riflessione che tende a distinguere nettamente le due forme storiche del totalitarismo: il nazismo e lo stalinismo. Una distinzione non tanto sul funzionamento dei rispettivi regimi che anzi, «da un punto di vista pratico», risultano pressoché identici,⁴¹⁵ ma sui loro presupposti teorico-culturali e, quindi, nel loro rapporto con la grande tradizione. La vera sfida filosofica che l'autrice mette in campo in seguito a *Le origini* è infatti un'analisi del rapporto tra Marx, la tradizione filosofico politica e il totalitarismo stalinista:

La più grave manchevolezza delle *Origini del totalitarismo* [scrive Arendt nel 1952] è l'assenza di un'adeguata analisi storica e concettuale dei presupposti ideologici del bolscevismo. Si tratta di un'omissione deliberata. Tutti gli altri elementi che finiscono col

⁴¹² H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 163.

⁴¹³ Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 600; M. Abensour, *Contro un fraintendimento del totalitarismo*, cit., pp. 21 sgg. Simona Forti, nella sua introduzione al volume in cui è contenuto questo saggio di Abensour, riassume così il delicato punto teorico arendtiano qui affrontato: «se la filosofia e con essa la filosofia politica si costruiscono sull'esclusione della pluralità e dell'unicità, i campi di sterminio procedono a [sbarazzarsene] di fatto»: S. Forti, *Introduzione*, in *Hannah Arendt*, cit., p. XVII.

⁴¹⁴ M. Abensour, *Contro un fraintendimento del totalitarismo*, cit., p. 29. Ci si riferisce qui alle tesi sostenute in K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici. Platone totalitario*, vol. 1 (1945), Roma, Armando, 2014.

⁴¹⁵ Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 433: «da un punto di vista pratico», scrive la filosofa, «non c'è molta differenza se i movimenti totalitari adottano l'orientamento del nazismo o quello del bolscevismo, se organizzano le masse in nome della razza o della classe, se pretendono di seguire le leggi della vita e della natura o quelle della dialettica e dell'economia».

crystallizzarsi nei movimenti e nelle forme di governo totalitarie possono esser fatti risalire a correnti sotterranee nella storia dell'Occidente, che sono poi emerse solo dove e quando si è avuto un crollo delle strutture politiche e sociali tradizionali dell'Europa. Il razzismo, l'imperialismo, il nazionalismo col suo carattere tribale e l'antisemitismo, non hanno alcuna connessione con le grandi tradizioni politiche e filosofiche dell'Occidente. La spaventevole originalità del totalitarismo, il fatto che le sue ideologie e i suoi metodi di governo non abbiano precedenti, e che le sue cause sfuggano a un'adeguata spiegazione nei consueti termini storici, tutto ciò verrebbe facilmente dimenticato se si ponesse troppo l'accento sull'unico elemento che ha dietro di sé una tradizione rispettabile, e il cui trattamento critico richiede una critica di alcuni dogmi principali della filosofia politica occidentale. Questo elemento è il marxismo.⁴¹⁶

È quest'ultimo un passo inedito riportato da Young-Bruehl e che la biografa di Arendt ritiene «altamente rivelatore per quanto riguarda le conclusioni cui giungono *Le origini del totalitarismo*».⁴¹⁷ Una di queste è che se il nazismo è un'ideologia «insulsa e priva di un contenuto spirituale autentico», il socialismo, invece, «trabocca del meglio della nostra tradizione».⁴¹⁸ La domanda di comprensione, dunque, si concentra sul rapporto tra il regime di Stalin e una scuola di pensiero «[nata] sul tronco della grande tradizione».⁴¹⁹ *Totalitarian Elements of Marxism* è infatti il titolo del progetto di studio che Arendt mette in cantiere nel 1952.⁴²⁰ Facendo riferimento a lettere e appunti inediti, la biografa ricostruisce una fase piuttosto convulsa e proliferata dell'attività intellettuale dell'autrice: il libro sul marxismo non avrebbe mai visto la luce. Però da quegli studi e da quel tentativo di scrittura non solo hanno origine i due dattiloscritti del 1953 intitolati *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*⁴²¹ ma, soprattutto, prende forma il progetto di *Vita activa*. Come sostenuto anche da Jerome Kohn, «è difficile mantenere [in] un ordine strettamente cronologico»⁴²² le tappe speculative e le acquisizioni teoriche a cui Arendt giunge in questi anni. Si tratta infatti di un periodo in cui il progetto per uno studio degli elementi totalitari del marxismo diventa in primo luogo «un'aspra critica di tutta la grande tradizione occidentale» e, in una prospettiva di medio termine, anche «un piano per gettare le fondamenta di una nuova scienza

⁴¹⁶ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., p. 319. L'ampia citazione è tratta da una lettera inviata da Arendt alla Fondazione Guggenheim. È conservata tra gli *Arendt papers* con il titolo *Project: Totalitarian Elements of Marxism*. La data non è indicata, ma secondo Young-Bruehl risale all'inverno '52.

⁴¹⁷ *Ibidem*.

⁴¹⁸ H. Arendt, *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione*, cit., p. 120.

⁴¹⁹ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., p. 320.

⁴²⁰ Cfr. *ivi*, p. 319.

⁴²¹ Cfr. *infra*, p. 90, nota 373.

⁴²² J. Kohn, *Introduzione*, in H. Arendt, *Archivio Arendt I*, cit., p. 18.

politica». ⁴²³ I dattiloscritti del '53, come altri testi minori coevi, rappresentano insomma un vero e proprio «travaglio di un pensiero *in fieri*» che trova poi un'esposizione sistematica «nella fitta trama speculativa di *Vita activa*» ⁴²⁴ – cioè un saggio, come si vedrà, che si rivela capace di andare ben oltre la critica della grande tradizione.

Prima di procedere ad una disamina dei dattiloscritti che, per quanto appena detto, non può che avvalersi di rimandi a *Vita activa*, è importante nominare quei «dogmi principali della filosofia politica occidentale» che, a partire dal vaglio critico del marxismo come ideologia organica alla tradizione, fungono poi da base alla polemica arendtiana contro la totalità della *Great Tradition of Political Thought*. A partire da quanto suggerisce il titolo di un paragrafo fondamentale di *Vita activa*, dopo Platone il pensiero politico occidentale avrebbe continuato a temere l'imprevedibilità, la contingenza e la spontaneità umana, fino a proporre una vera e propria «sostituzione del fare all'agire» – cioè avrebbe pensato l'*azione* (*praxis*) in termini di *fabbricazione* (*poiesis*). Una *sostituzione* gravida di due conseguenze intimamente legate tra loro: la prima, è l'invasione nella sfera pubblica degli «elementi di violenza intrinseci in ogni interpretazione degli affari umani come mero ambito del “fare” e del “fabbricare”», quindi dell'impegno di *mezzi* specifici per *fini* prestabiliti. La seconda, consequenziale alla prima, è la formulazione del concetto di «*governo*, la nozione cioè che che gli uomini possono legalmente e politicamente vivere insieme solo quando qualcuno ha il diritto di comandare e gli altri sono costretti a obbedire» – un concetto che, nella modernità, ha trovato la sua massima realizzazione pratica nell'architettura statale e, specificatamente, nella forma dello stato-nazione. ⁴²⁵ Nel loro epilogo, la commistione di queste dinamiche ha secondo Arendt generalmente propinato una concezione del potere che, seguendo un'etimologia della *potestas* (potere nei termini di *Herrschaft*, *domination*, *rule*), si declina nelle forme del «dominio» e quindi nell'istanza sovrana del governo. Ed è a partire da qui che è crucialmente possibile trarre le conclusioni più amare attorno al rapporto tra la nostra tradizione e il totalitarismo. La *great tradition* è la tradizione del governo e della dominazione e, di conseguenza, della negazione della libera partecipazione degli individui alla comunità politica. Si torna così alla concezione della grande tradizione della filosofia politica come tradizione che, negando sistematicamente «imprevedibilità», «spontaneità» e «pluralità» umana, ha storicamente negato il significato autentico della politica. Se è vero

⁴²³ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., p. 320.

⁴²⁴ Cfr. A. Cavarero, *Ombre aristoteliche sulla lettura arendtiana di Marx*, in H. Arendt, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, cit., pp. 143-144.

⁴²⁵ H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 162-163.

che il totalitarismo, con le sue inaudite pratiche di eliminazione dell'umano, rappresenta un fatto «senza precedenti», va anche considerato che inedito è il divenire totalitario del governo e del dominio, non il governo e il dominio in sé. Di fronte al totalitarismo, la grande tradizione «non ha nulla da dire» perché ammutolisce osservando ciò che è in fondo una sua caricatura parossistica. La tradizione della *Herrschaft*, per quanto non abbia «necessariamente» condotto ai campi di concentramento, ha contribuito senza dubbio a «[preparare] così bene gli uomini moderni al dominio totalitario».⁴²⁶

Già nei dattiloscritti, in realtà, Arendt intuisce una possibile altra concezione del concetto di potere: «*Power o pouvoir o posse o dynamis* significa potenzialità e si distingue pertanto dalla potenza [*potestas*] che ho a mia completa disposizione».⁴²⁷ Vedremo nel prossimo paragrafo come questa altra etimologia/definizione del potere apra alla possibilità di una radicalmente altra concezione della politica, che non ne riproponga la *tradizionale* fuga ma, piuttosto, un autentico inveramento: politica intesa quindi come spazio della libera azione e dei liberi discorsi, idealmente scevro di violenza. Uno spazio in cui autentici processi di soggettivazione politica, come quello del *paria consapevole* prefigurato dall'autrice in un quadro certamente drammatico ma ancora pre-totalitario, possano riapparire pensabili e praticabili. Ma questo registro propositivo, nei primi anni '50, rimane tutto da esplorare e i dattiloscritti e le pubblicazioni di quel periodo, nel loro rapporto con *Vita activa*, segnano il momento della critica alla tradizione filosofico-politica occidentale. Vediamo ora, nei suoi tratti salienti, gli aspetti fondativi di questa critica.

La speculazione arendtiana su Marx muove da tre noti lemmi del filosofo di Treviri: «il lavoro è il creatore dell'uomo», «la violenza è la levatrice della storia» e «i filosofi hanno

⁴²⁶ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 654. Arendt, che nelle pagine di *Ideologia e terrore* ricorre spesso alla significativa locuzione del «dominio totalitario» – significativa perché declina nell'inedita forma totalitaria il dominio, cioè il tratto specifico della tradizione politica occidentale – si sta riferendo specificatamente ai processi di «estraniazione». La traduzione italiana de *Le origini* restituisce con «solitudine» ed «estraniazione» la distinzione arendtiana tra «solitude» e «loneliness». Mentre la prima «concerne soltanto l'aspetto politico della vita» (ivi, p. 651) ed è tra l'altro garante di «un dialogo fra me e me» che costituisce un «due-in-uno [che] non perde il contatto con il mondo» (ivi, p. 652), l'estraniazione si sperimenta quando «sono abbandonato dal mio io» (ivi, p. 653). Nell'analisi della società moderna attuata in *Vita activa*, Arendt problematizza infatti la *loneliness* come «fenomeno di massa», in cui ciascuno è fagocitato dalle dinamiche della società moderna che, coerentemente a quanto detto fin qui, coincidono con la spoliticizzazione degli individui in favore delle tecniche amministrativo-burocratiche e di governo (cfr. H. Arendt, *Vita activa*, pp. 44 e 56). Anche in questo caso, il totalitarismo è in ultima analisi una forma di governo che non ha inventato l'«estraniazione» degli individui – intesa come perdita dell'io e sradicamento dal mondo – ma l'ha portata a livelli estremi e fin lì inimmaginabili.

⁴²⁷ H. Arendt, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, cit., p. 123. Il tema del potere e delle sue possibili diverse declinazioni sarà ripreso e sviluppato dall'autrice nel saggio sulla condizione umana; cfr. ad esempio Ead., *Vita activa*, p. 147. La ridefinizione del potere in termini relazionali ed estranei alle logiche del dominio attraverserà poi il saggio *Sulla rivoluzione* per trovare una compiuta quanto chiara esposizione in *Sulla violenza*: cfr. Ead., *Sulla violenza*, cit., pp. 47-48.

interpretato il mondo, ora è venuto il tempo di cambiarlo».⁴²⁸ Ciascuna di queste affermazioni, secondo Arendt, «è rivoluzionaria nel senso che segue e al contempo articola nella riflessione i tre avvenimenti rivoluzionari che ci hanno introdotto nel mondo moderno»;⁴²⁹ ovvero la rivoluzione industriale (per il lavoro), le rivoluzioni del XVIII secolo (per la violenza) e infine un effetto congiunto di queste due: l'ascesa della classe lavoratrice e la convinzione che l'eguaglianza politica, per *tradizione* privilegio di pochi, non possa essere estesa ai molti se non in un mondo radicalmente cambiato.⁴³⁰ Ad un primo giudizio sembrerebbe quindi che Marx, «il più grande teorico che le rivoluzioni abbiano mai avuto»,⁴³¹ intrattenga con la tradizione filosofica una relazione di esclusiva e netta opposizione. Come già lasciato intendere, però, non è questo l'esito del discorso arendtiano. Aiutando preziosamente a fare luce su delle pagine decisamente complesse, Forti spiega come, per Arendt, la rottura storica segnata dalla modernità viene sì acutamente colta da Marx, ma anche concettualizzata nell'ambito di una continuità filosofica. Detto altrimenti l'autore de *Il capitale* «forgerebbe i concetti fondamentali della sua dottrina in riferimento e in opposizione» a quelle della tradizione, ricoprendo infine una «contraddittoria posizione» che consisterebbe nel «tentare di dare voce al nuovo, ma non poterlo fare se non con strumenti concettuali vecchi».⁴³² E a questo contraddittorio posizionamento seguono una serie di paradossi legati alla prefigurazione della società comunista: quest'ultima dovrebbe infatti liberare l'uomo dal lavoro, sradicare la violenza e il dominio dalle faccende umane e sancire la fine della storia. Dopo averlo elevato a creatore dell'uomo, si torna quindi alla concezione classica – aristotelica –⁴³³ per cui il lavoro è un necessario fardello dell'uomo piuttosto che la sua via all'emancipazione; così come altrettanto greco classica – questa volta di Erodoto – è l'ideale dell'uomo libero come «chi non vuole né dominare né essere dominato».⁴³⁴ Non sono però precisamente questi primi due, nel quadro teorico della critica alla *great tradition*, gli aspetti sui quali è fondamentale soffermarsi, ma piuttosto il terzo, cioè la prospettiva della fine della storia.⁴³⁵ Se di quest'ultima la violenza è levatrice, tenendo

⁴²⁸ Facciamo riferimento al modo in cui Arendt traduce e riformula questi temi marxiani: cfr. H. Arendt, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, p. 66.

⁴²⁹ Ivi, p. 95.

⁴³⁰ Cfr. ivi, pp. 41, 67-68.

⁴³¹ H. Arendt, *Sulla rivoluzione* (1963), trad. it. M. Magrini, Torino, Einaudi, 2006, p. 62.

⁴³² S. Forti, *Hannah Arendt lettrice di Marx*, in H. Arendt, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, cit., pp. 18-19.

⁴³³ Commentando questo passaggio, Cavarero ha dipinto il Marx di Arendt come «il più aristotelico e, insieme, il meno aristotelico dei filosofi politici moderni»: A. Cavarero, *Ombre aristoteliche sulla lettura arendtiana di Marx*, cit., p. 144.

⁴³⁴ Cfr. H. Arendt, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, cit., p. 72.

⁴³⁵ Nei dattiloscritti Arendt ricostruisce come tale filosofia della storia sia conseguenza dell'operazione hegeliana per cui «la Storia si è imposta al pensiero umano al punto di essere considerata un Assoluto». È

insieme i vari aspetti, per Arendt si può riassumere il costitutivamente contraddittorio progetto marxiano con la seguente formula: «è necessaria la violenza per abolire la violenza; il *fine* della storia è la fine di ogni storia». ⁴³⁶

Secondo Arendt, Marx approderebbe a questo determinismo storico dopo aver proiettato la sua concezione dell'essere umano – *l'animal laborans* – sull'idea di storia. ⁴³⁷ Ma, ancora più problematicamente, secondo l'autrice l'operazione marxiana in questione è viziata da una confusione tra *l'animal laborans* e *l'homo faber*. «L'età moderna in generale e Karl Marx in particolare», si legge in *Vita activa*, «impressionati [...] dalla produttività senza precedenti del mondo occidentale, ebbero la tendenza quasi irresistibile a considerare il lavoro come opera e a parlare dell'*animal laborans* in termini molto più adatti all'*homo faber*». ⁴³⁸ Proprio la chiarificazione concettuale proposta nel saggio del '58 spiega infatti accuratamente come la condizione umana, oltre la sfera propriamente politica dell'*azione*, annoveri quella del *lavoro*, ovvero della necessità legata alla “vita” (*zoè*), e quella dell'*opera*, la sfera della fabbricazione in cui ogni attività è mediata dalla logica mezzo-fine.

Il lavoro, come appena accennato, coincide con la sfera dell'esistenza legata alle necessità biologiche. Per questo l'attività lavorativa rimane irrimediabilmente condizionata dal reiterarsi infinito dei bisogni: in tal senso «il lavoro», scrive Arendt, «assorbito nel movimento ciclico del processo vitale del corpo, non ha né un inizio né una fine». ⁴³⁹ Nello specifico vocabolario di *Vita activa* l'uomo impegnato nell'ambito del lavoro assume i connotati dell'*animal laborans*, perché le necessità di sopravvivenza a cui il lavoro risponde sono l'aspetto specifico dell'esistenza che l'uomo condivide con gli animali: «l'*animal laborans* non è che una, sia pure la più alta, delle specie animali che popolano la terra». ⁴⁴⁰

Ciò che distingue maggiormente l'opera dal «ciclo biologico» del lavoro è che l'operare è un'attività che «[ha] un inizio definito e una fine definita». Se il lavoro è l'attività dell'*animal laborans* volta al soddisfacimento di bisogni irrimediabilmente insaziabili, l'opera è quella dell'*homo faber* che «fabbrica l'infinita varietà delle cose la cui somma totale costituisce il mondo artificiale dell'uomo. In termini strettamente concettuali si può dire che se la necessità e il suo infinito reiterarsi sono le caratteristiche del lavoro, quelle

insomma il processo logico di storicizzazione proprio della modernità che porta Marx a teorizzare la fine della storia: «dopo che Hegel ebbe storicizzato persino la logica e dopo che Darwin con l'idea di evoluzione ebbe storicizzato anche la natura sembrava che non fosse rimasto nulla che potesse resistere al potente assalto delle categorie storiche. La conclusione che Marx trasse da questa situazione spirituale fu [...] quella di tentare di eliminare la storia stessa»: *ivi*, pp. 42-43.

⁴³⁶ *Ivi*, p. 69. Corsivo aggiunto.

⁴³⁷ Cfr. S. Forti, *Hannah Arendt lettrice di Marx*, cit., p. 26.

⁴³⁸ H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 62-63.

⁴³⁹ *Ivi*, p. 102.

⁴⁴⁰ *Ivi*, p. 61.

dell'opera sono l'utilità, in un senso propriamente strumentale, e l'individuazione di un preciso fine: «è “in nome” dell'utilità in generale che l'*homo faber* giudica ogni cosa nei termini di “fine”». ⁴⁴¹

L'azione si distingue a sua volta per la sua natura libera e indeterminata, essa non dipende infatti né dalla necessità (ambito dell'*animal laborans*) né dall'utilità (ambito dell'*homo faber*): azione e discorso – ritenute da Aristotele le attività proprie dello *zōon politikon* – sono la più alta espressione della specificità e della *potenzialità* umana (nel senso di *dynamis* e *potentia*) da dispiegarsi nel «dominio degli affari umani [...] dal quale ogni cosa meramente necessaria o utile è rigorosamente esclusa». ⁴⁴²

Secondo questo schema tripartito l'ambito della violenza e della forza è, legittimamente, la sfera dell'opera, quella della strumentalità e della mentalità fabbricante: «in questo campo è vero che il fine giustifica i mezzi; ma fa di più, li produce e li organizza. Il fine giustifica la violenza fatta alla natura per strapparle la materia prima, come il legno giustifica il taglio dell'albero e il tavolo la distruzione del legno». ⁴⁴³

La storia marxianamente intesa, risulta quindi un processo necessario – come il lavoro – che approderà alla costruzione/fabbricazione – secondo la logica dell'opera – della società comunista. E la fabbricazione, lo si è detto, implica violenza. Implica l'utilizzo dei mezzi per un fine. Legandosi a doppio filo alla *great tradition*, Marx seguirebbe quella «tradizione di pensiero politico in cui, consciamente o inconsciamente, il concetto di azione [è] interpretato in termini di fare e di fabbricazione». ⁴⁴⁴ Un tradizione il cui capostipite sarebbe nientemeno che Platone: nella *Repubblica*, argomenta Arendt, «il re filosofo applica le idee come l'artigiano applica le sue regole [...] egli “fa” la sua città come lo scultore fa una statua». ⁴⁴⁵ «La violenza, quale tratto imprescindibile dell'azione rivoluzionaria», conclude Forti relativamente a questi ragionamenti, «è per Hannah Arendt soltanto quell'inevitabile conseguenza, venuta con Marx in piena luce, del guardare all'azione dal punto di vista della fabbricazione». ⁴⁴⁶

⁴⁴¹ Ivi, p. 110.

⁴⁴² Ivi, p. 19.

⁴⁴³ Ivi, p. 109. Arendt insite particolarmente su questo esempio; «come nel caso di un albero che deve essere distrutto per fornire il legno [...] [un] elemento di violazione e di violenza è presente in ogni fabbricazione»: ivi, p. 99.

⁴⁴⁴ Ivi, p. 167.

⁴⁴⁵ *Ibidem*. Due ottime e chiarificanti restituzioni dell'interpretazione arendtiana di Platone come padre della Filosofia politica fondata sulla concezione della *praxis* in termini di *poiesis* sono M. Abensour, *Hannah Arendt contro la filosofia politica* (2006), Milano, Jaca Book, 2010, in particolare p. XX; A. Cavarero, *Teoria e politica nella repubblica di Platone* (2008), in Ead, *Platone*, Milano, Raffaello Cortina, 2018, pp. 174 sgg.

⁴⁴⁶ S. Forti, *Hannah Arendt lettrice di Marx*, cit., p. 27.

Il pensiero di Marx viene così assunto a sorta di “distillato” della tradizione che al contempo ne segna irrimediabilmente la fine. La teoria della dittatura del proletariato rappresenterebbe in tal senso il tentativo compiuto, e conclusivo, di realizzare il «sogno platonico di sottomettere l’azione politica alle direttive del pensiero filosofico».⁴⁴⁷ Quest’ultimo, per tornare alle preziose pagine arendtiane de *La tradizione e l’età moderna*, «ha avuto una nascita ben definita con Platone e Aristotele; e [...] una morte altrettanto definita con Karl Marx. [...] [La] tradizione cominciò quando, dopo aver abbandonato la politica, i filosofi tornarono a occuparsene per imporre il proprio criterio alle faccende umane. La fine venne quando i filosofi volsero le spalle alla filosofia per realizzarla nella politica».⁴⁴⁸

La critica arendtiana della grande tradizione, fondandosi sul nucleo teorico della sostituzione della *poiesis* alla *praxis*, diviene in ultima analisi una critica della violenza, intesa ampiamente come logica coercitiva volta all’affermazione di pratiche di governo basate sul rapporto comando/obbedienza come unica soluzione alla necessità della gestione della vita associata. «Una cosa, comunque», specifica Arendt, è degna di nota nello sviluppo di questa tradizione»:

È vero che la violenza, senza cui non potrebbe aver luogo alcun processo di fabbricazione, ha sempre giocato un ruolo importante nei progetti e nel pensiero politico basati sull’interpretazione dell’azione in termini di fare; ma fino all’età moderna questo elemento di violenza rimase strettamente strumentale, un mezzo che richiedeva un fine che lo giustificasse e lo limitasse; e così la glorificazione della violenza in quanto tale è completamente assente dalla tradizione del pensiero politico anteriore alla modernità.⁴⁴⁹

Il trionfo della rivoluzione industriale, con la contestuale egemonia delle filosofie positiviste e deterministe, ha senza dubbio impresso una radicalizzazione nella *tradizionale sostituzione del fare all’agire*. È insomma solo con il XIX secolo che si afferma il paradigma

⁴⁴⁷ H. Arendt, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, cit., p. 36.

⁴⁴⁸ H. Arendt, *La tradizione e l’età moderna*, cit., p. 41.

⁴⁴⁹ H. Arendt, *Vita attiva*, cit., p. 167. È interessante prendere nota a proposito di un appunto dei diari datato dicembre 1950, quindi di pochissimo antecedente all’uscita de *Le origini*. «È decisivo che la politica sia sempre stata concepita come un mezzo in vista del fine», scrive la filosofa aggiungendo che una tale concezione della politica è «sempre stata il presupposto per la possibilità dell’impolitico»; cioè è sempre stato il presupposto per una degradazione della pura *prassi* (azione) al rango della *poiesis* (opera) e quindi, in ultima analisi, per la negazione della politica. L’autrice chiude poi questo pensiero chiamando in causa, ancora una volta, il totalitarismo come invero oltremodo parossistico della tradizionale tendenza impolitica della tradizione filosofico-politica: la logica mezzo-fine ha funzionato – o ha preteso di farlo – «fino a quando i regimi totalitari non hanno eretto questo mezzo, già abbondantemente insudiciato, al rango di fine dei fini, ponendo a loro modo termine all’assurdità di mezzo e fine»: H. Arendt, *Nel deserto del pensiero*, cit., p. 48.

antropologico dell'*homo faber* con i suoi inconfondibili «atteggiamenti tipici»: tra i più salenti di questi, secondo Arendt, sono da annoverare «la sua strumentalizzazione del mondo, la sua fiducia negli strumenti e nella produttività [...] nella portata onnicomprensiva della categoria mezzi-fine, la sua convinzione che ogni motivazione umana può essere ridotta al principio dell'utilità».⁴⁵⁰ Infine, ritornando al nucleo teorico della sua polemica, l'autrice ricorda quella che rimane, politicamente parlando, la più deleteria delle caratteristiche dell'*homo faber*: «la sua identificazione acritica della fabbricazione con l'azione».⁴⁵¹ Tuttavia, Arendt non approda a un antimodernismo senza appello. *Vita activa*, come suggerisce Richard Bernstein, è infatti un saggio che nella sua interezza e complessità deve essere interpretato come una sorta di «narrazione», «una storia che cerca di rendere conto dell'ascesa, delle caratteristiche e delle *aporie* [...] [dell'] età moderna». Nelle sue linee essenziali, scrive il professore della New School,

la narrazione arendtiana racconta di una serie di capovolgimenti o inversioni. La nozione latina e medievale di *vita activa* fu introdotta in contrasto con quella di *vita contemplativa* [...]. Ma la preoccupazione principale di Arendt è il capovolgimento che si è verificato all'interno della *vita activa*. La gerarchia classica dell'azione, dell'opera e del lavoro – dove l'azione è la più alta forma di libertà umana che si basa sulla condizione della pluralità ed è caratterizzata dal linguaggio e dalle gesta con cui gli uomini rivelano chi sono e si mostrano l'un l'altro nello spazio pubblico della *polis* – è stata sopraffatta e distorta da una mentalità orientata alla fabbricazione (opera).⁴⁵²

«Si potrebbe [perciò] pensare che Arendt attacchi inesorabilmente il disastro della modernità», spiega puntualmente il filosofo pragmatista, «ma non è questa la direzione che prende il suo pensiero»: al contrario, Arendt è infine capace di rivelarsi una sostenitrice entusiasta della modernità nel momento in cui questa viene interpretata non esclusivamente come l'epoca del trionfo dell'*homo faber*, delle guerre più sanguinose e dei totalitarismi, ma anche delle «autentiche rivoluzioni». La storia della modernità sarebbe infatti attraversata dalle irruzioni di un potere autenticamente popolare in cui si manifestano «barlumi di libertà pubblica e di *azione partecipata*»: Arendt volge insomma il suo sguardo anche a una

⁴⁵⁰ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 227.

⁴⁵¹ *Ibidem*.

⁴⁵² R. Bernstein, *Ripensare il sociale e il politico* (1986), trad. it. D. Bassi, in «Aut aut», 386, 2020, pp. 34-35. Con il riferimento alla *polis*, Bernstein sta qui alludendo alla nota convinzione arendtiana per cui l'Atene antica sarebbe elegibile a sorta di mito fondativo della concezione originaria della politica. «Essere politici», si legge all'inizio di *Vita activa*, «vivere nella polis, voleva dire che tutto si decideva con le parole e la persuasione e non con la forza e la violenza»: H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 20.

«spontanea – quasi miracolosa – esplosione dello “spirito rivoluzionario” [che] è emersa in contesti storici tra loro radicalmente diversi come la Rivoluzione americana, la Comune di Parigi, gli originari soviet russi e i consigli cittadini che sono sorti (e sono stati rapidamente repressi) sulla scia di quasi ogni rivoluzione moderna». ⁴⁵³ A partire dal 1848, scrive Arendt nel capitolo di *Vita activa* dedicato all'azione, attraverso l'istituzione dei consigli «la classe operaia europea [...] ha scritto uno dei più gloriosi e probabilmente dei più promettenti capitoli della recente storia». ⁴⁵⁴

Nel corso di questo paragrafo, ci siamo prevalentemente rivolti a *Le origini del totalitarismo* (1951), e più specificatamente al capitolo *Ideologia e terrore* (1953/1958), ai dattiloscritti su Marx (1953) e a *Vita activa* (1958). Per quanto riportato, sembra evidente che i riferimenti testuali presi in esame segnino una fase – almeno per la sua maggior parte – in cui tra «l'ottimismo e la disperazione sconsiderati» è fondamentalmente la seconda a prevalere. Ciò è riscontrabile anche leggendo le pagine che Young-Bruehl dedica a questo periodo; ma è proprio la biografia di Arendt, nella sua ricostruzione, a far risaltare un evento che può fungere da spartiacque nella riflessione politica arendtiana successiva a *Le origini* e, più specificatamente, anche avallare inequivocabilmente le ultimissime considerazioni fatte attorno al “modernismo critico” della filosofa. Young-Bruehl si sofferma infatti sull'influenza che la Rivoluzione ungherese del 1956 esercita sulla speculazione dell'autrice. Nella seconda edizione delle *Origini del totalitarismo* – coeva all'uscita di *Vita activa* – oltre a *Ideologia e terrore*, Arendt aggiunge un capitolo dedicato alle vicende di Budapest ⁴⁵⁵ che, in uno scritto minore, presenta come segue:

C'è in questo capitolo un senso di speranza [...] che è difficile conciliare con l'assunto (contenuto nell'ultima parte delle *Origini*) che la *sola* chiara espressione dei problemi dell'epoca attuale sia stata, finora, costituita dagli orrori del totalitarismo [...]. [La Rivoluzione ungherese] ha prodotto ancora una volta una forma di governo che, pur non essendo mai stata

⁴⁵³ R. Bernstein, *Ripensare il sociale e il politico*, cit., p. 40.

⁴⁵⁴ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 158. Si consideri che la riflessione arendtiana attorno all'istituzione dei consigli, come riportato in precedenza, trae spunto soprattutto dalle sue frequentazioni politiche parigine nella seconda metà degli anni '30 (cfr. infra, pp. 76-77). Inoltre, nel quadro della politica ebraica e del dibattito sulla fondazione di Israele, abbiamo visto come l'autrice sostenga l'esigenza di organizzare un territorio federato e organizzato sui principi dell'autogoverno garantito dall'istituzione dei consigli locali.

⁴⁵⁵ Si tratta di un capitolo non reperibile nelle edizioni italiane del saggio. «Alla seconda edizione avevo aggiunto un capitolo in cui esaminavo [...] l'insurrezione ungherese», scrive Arendt nella prefazione alla terza edizione del 1966, aggiungendo anche di aver deciso poi di non ripubblicarlo insieme a *Le origini* perché «scritto molto più tardi, [e perciò] di tono diverso»: H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. LVII. Lo scritto sulla rivolta di Budapest è oggi consultabile in H. Arendt, *The Hungarian Revolution and Totalitarian Imperialism*, in Ead., *Thinking Without a Banister*, a cura di J. Kohn, New York, Schocken, 2018, pp. 105-156.

realmente tentata prima d'ora, non può certo dirsi nuova, perché ha fatto la sua apparizione, con singolare regolarità, in tutte le rivoluzioni per più di cent'anni. Parlo del sistema dei consigli: i «soviet» russi [...], o i *Räte* dell'Europa centrale [...]. Pur non essendo ignara del ruolo che il sistema consiliare ha avuto in tutte le rivoluzioni fin dal 1848, io non avevo alcuna speranza che esso potesse rinascere [...]. La Rivoluzione ungherese mi aveva dato una lezione.⁴⁵⁶

Quello che Arendt intende dire è che, di fronte al fallimento dello stato-nazione, «l'incredibile riemersione del sistema consiliare» in Ungheria indica finalmente una vera alternativa alla deriva totalitaria.⁴⁵⁷ E se il totalitarismo, come argomentato, rappresenta una negazione radicale della politica – perché nega in via definitiva la pluralità umana, la libertà e quindi l'imprevedibilità dell'azione degli individui che «agiscono di concerto» insieme ad altri – il sistema dei consigli, con la sua pratica di democrazia radicale e diretta, ne rappresenta invece la quintessenza. Perciò, se possono «rinascere» esperienze come quella dei consigli, significa che dopo il disastro totalitario può ancora rinascere la politica – e con essa un processo di emancipazione quale quello codificato nel paradigma, carissimo all'autrice, del *paria consapevole*. Sullo sfondo di questa «lezione» che infonde «speranza», *Vita activa*, il testo filosoficamente centrale di tutto il corpus arendtiano, può ai nostri scopi essere interpretato come il saggio che da un lato sistematizza e chiarifica la critica alla grande tradizione abbozzata nella prima metà dei '50 e, dall'altro, va oltre la critica e inizia a definire una concezione radicalmente alternativa della politica e della vita associata. Alla presentazione di tale alternativa, che implica anche un inquadramento più nitido delle caratteristiche della stessa *great tradition*, è dedicato il successivo paragrafo.

⁴⁵⁶ Passo riportato in E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., pp. 239-240. Si tratta di un testo intitolato *Totalitarianism* redatto dalla filosofa nel 1958 per «Meridian», notiziario della casa editrice Meridian Books: cfr. *ivi*, p. 572 nota 51. Anche questo testo è oggi consultabile in H. Arendt, *Thinking Without a Banister*, cit., pp. 157-159. Rispetto al pessimismo arendtiano, per cui l'autrice dichiara di essere andata perdendo la speranza che il sistema consiliare potesse risorgere, hanno certamente inciso gli sviluppi politici di Israele. Nella sua polemica con la prospettiva israeliana di uno stato-nazione – come si è ricordato anche nella nota precedente – Arendt individuava l'alternativa proprio in uno stato federale organizzato in consigli locali. È in particolare una «legge sulla nazionalità» del 1952 a portare l'autrice a perdere ogni aspettativa ottimistica sulle sorti della patria ebraica: cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., p. 335.

⁴⁵⁷ È particolarmente interessante che Arendt prosegua precisando che se il sistema totalitario «corrisponde certamente meglio alle tendenze di una società di massa» entrata in crisi, «è chiaro che il sistema consiliare è stato per molto tempo il risultato dei desideri del popolo, e non delle masse, ed è possibile che esso contenga proprio i rimedi contro la società di massa e la formazione di uomini massificati»: H. Arendt, *Totalitarianism*, cit., p. 159 (traduzione mia). Anche qui, come nelle due precedenti note, è doveroso sottolineare il forte il rimando alla matrice ebraica della teoria politica arendtiana. La convinzione che in Israele potesse sorgere una patria plurinazionale e basata sui principi dell'autogoverno aveva in precedenza fondato nell'autrice la speranza che si potessero così scongiurare quei problemi strutturali dello stato-nazione in grado di alimentare dinamiche di tendenza totalitaria (cfr. *infra*, p. 93, nota 384).

2.4 Da *Vita activa* a *Sulla violenza*. «L'altra tradizione» del pensiero politico occidentale

Le battute finali di *Ideologia e terrore*, capitolo conclusivo della seconda edizione de *Le origini*, sembrano in un certo senso rimarcare l'ambivalenza di sentimenti più volte nominata: rassegnazione e ottimismo, speranza e disperazione. Nell'ultima pagina del volume, Arendt lascia infatti ai lettori un monito amaro e inquietante: «rimane il fatto che la crisi del nostro tempo e la sua esperienza centrale hanno portato alla luce una forma interamente nuova di governo che [...] ci resterà probabilmente alle costole per l'avvenire».⁴⁵⁸ La sconfitta storica delle forme conosciute del totalitarismo, sembra dire la filosofa, non è in alcun modo garanzia della loro irripetibilità.⁴⁵⁹ Già l'edizione del '51 chiudeva in realtà con una considerazione sostanzialmente identica,⁴⁶⁰ ma la seconda edizione, con un cambio di registro repentino, presagisce invece anche l'irriducibile persistenza di una sempre possibile alternativa al totalitarismo. Arendt, rieditando dopo sette anni il suo monumentale studio sull'orrore, aggiunge in chiusura un'inequivocabile nota di speranza, ovvero che «ogni fine della storia contiene necessariamente un nuovo inizio»;

questo inizio è la promessa, l'unico «messaggio» che la fine possa presentare. L'inizio, prima di diventare avvenimento storico, è la suprema capacità dell'uomo; politicamente si identifica con la libertà umana. [...] «affinché ci fosse un inizio, è stato creato l'uomo», dice Agostino. Questo inizio è garantito da ogni nuova nascita; è in verità ogni uomo.⁴⁶¹

⁴⁵⁸ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 656.

⁴⁵⁹ È chiaro che, nel 1958, Arendt si riferisca principalmente alla sconfitta del nazismo. Per quanto concerne lo stalinismo, invece, le riflessioni della filosofa risentono dell'oggettiva difficoltà nell'interpretare le evoluzioni politiche in URSS seguite alla morte di Stalin (marzo '53). Nel 1966, nella prefazione per una riedizione de *Le origini*, Arendt avrebbe coniato a proposito il termine «detotalitarizzazione» per descrivere la fase aperta con la scomparsa del leader sovietico; «neppure oggi», scrive l'autrice con una certa prudenza, «si è in grado di sapere se questo processo è definitivo e irreversibile, ma non lo si può certamente più chiamare temporaneo o provvisorio»: ivi, p. LXX. Anche da questo punto di vista l'anno della rivoluzione ungherese assume un enorme, e ambivalente, significato. Da un lato, nel febbraio del 1956, Chruščëv presentò al XX congresso del PCUS un dossier sui crimini di Stalin, ma dall'altro, pochi mesi dopo, l'Armata rossa avrebbe invaso le strade di Budapest per reprimere la spontanea sollevazione del popolo ungherese: cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., p. 341-342. Malgrado la complessità e l'ambivalenza dei fatti, la fase post-staliniana mostra comunque come «la spinta annichilatrice dei regimi totalitari» possa essere favorita anche da dinamiche interne agli stessi regimi: cfr. ivi, p. 249. In *The Hungarian Revolution and Totalitarian Imperialism*, Arendt avrebbe scritto a proposito che «ancora oggi, quasi sei anni dopo la morte di Stalin, possiamo mettere in dubbio che il suo esito sia stato davvero deciso. Ma una cosa è certa: uno dei difetti principali del regime totalitario è la sua evidente incapacità di trovare una soluzione al problema della successione»: H. Arendt, *The Hungarian Revolution and Totalitarian Imperialism*, cit., p. 110 (traduzione mia).

⁴⁶⁰ «Le soluzioni totalitarie», concludeva Arendt nel '51, «potrebbero sopravvivere alla caduta dei loro regimi sotto forma di tentazioni destinate a ripresentarsi ogni qual volta appare impossibile alleviare la miseria politica, sociale o economica in maniera degna dell'uomo»: H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, p. 629.

⁴⁶¹ Ivi, p. 656. La citazione di Agostino è tratta dal *De civitate Dei*, XII, 20.

Si tratta di parole che a tutti gli effetti introducono *Vita activa*. Nel primo capitolo del saggio sulla condizione umana, subito dopo la definizione della pluralità come «*conditio per quam* di ogni vita politica», Arendt riprende esattamente la questione della natalità:

Tutte e tre le attività [lavoro-opera-azione] e le loro corrispondenti condizioni sono intimamente connesse con le condizioni più generali dell'esistenza umana: nascita e morte, natalità e mortalità. [...] tuttavia [...] 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 del pensiero politico.⁴⁶²

Arendt sta dunque trattando il «dato di fatto» della natalità degli uomini come fonte inesauribile di un sempre possibile nuovo inizio che, su un piano antropologico-politico, è in grado di tradursi nella garanzia di una irriducibile libertà umana. Già nelle fosche pagine di *Ideologia e terrore*, la filosofa spiegava come il funzionamento del terrore totale – per il quale «il fatto che gli uomini nascano e muoiano può essere considerato soltanto una noiosa interferenza con forze superiori» – possa malgrado tutto «essere rallentato [...] dalla libertà umana, che neppure i governanti totalitari sono in grado di negare, perché questa libertà – per quanto irrilevante e arbitraria possano reputarla – si identifica con la nascita degli uomini, con il fatto che ciascuno di essi è un nuovo inizio, comincia, in un certo senso, il mondo da capo».⁴⁶³

Ma, nella cornice di questi rimandi tra *Le origini* e *Vita activa*, l'aspetto probabilmente più significativo è che il riferimento conclusivo di *Ideologia e terrore* ad Agostino venga riutilizzato da Arendt in uno dei paragrafi portanti dell'intero impianto teorico di *Vita activa*: ovvero il primo paragrafo del capitolo dedicato all'*azione* e intitolato *Il rivelarsi dell'agente nel discorso e nell'azione*.⁴⁶⁴ Ciò che con un decisivo passaggio teorico viene descritto in queste pagine, è soprattutto quella che Arendt definisce la «seconda nascita». Se l'immagine agostiniana della nascita rimanda a un dato di fatto che mostra «la nuda realtà della nostra apparenza fisica originale», la «seconda nascita» è quella che attraverso *azione* e *discorso*

⁴⁶² H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 8.

⁴⁶³ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 638.

⁴⁶⁴ Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 129.

invera massimamente la pluralità umana nella sua più peculiare quanto paradossale caratteristica: «il duplice carattere dell'eguaglianza e della distinzione».⁴⁶⁵ Non dimenticando mai la definizione della pluralità come *conditio per quam* della politica, è fondamentale focalizzare un aspetto decisivo: Arendt, impiegando sistematicamente le distinzioni concettuali tra le tre sfere della vita attiva precedentemente analizzate, sostiene che è «con la parola e con l'agire [che] ci inseriamo nel mondo umano, e questo inserimento è come una seconda nascita [...]. Questo inserimento non ci viene imposto dalla necessità, come il lavoro, e non ci è suggerito dall'utilità, come l'operare. Può essere stimolato dalla presenza di altri di cui desideriamo godere la compagnia, ma non è mai condizionato».⁴⁶⁶

L'autrice insiste quindi sulla descrizione dell'azione, la sfera della condizione umana propriamente politica il cui manifestarsi assume i connotati di una «seconda nascita», come costitutivamente imprevedibile e indeterminata. Ci troviamo di fronte alla teorizzazione di ciò che in buona sostanza «rovescia» il totalitarismo: se quest'ultimo mira infatti alla negazione più radicale della politica cercando di sradicare nell'uomo qualsiasi sentimento di libertà, qualsiasi capacità di libera azione e libero discorso, *Vita activa* è il testo che sancisce il fallimento – almeno per ora – di quel progetto d'orrore.⁴⁶⁷ Se nei tardi anni '40 Arendt s'interrogava in preda allo sconforto sulla pensabilità di qualcosa che «non doveva succedere» – che cosa, perché, come era potuto accadere? – dieci anni dopo sembra cercare risposta a una fondamentale domanda animata da ben altro stato d'animo: «quali barriere e quali risorse la condizione umana oppone essa stessa a questa ipotesi terrorista?». È proprio in questo senso, suggerisce Paul Ricoeur, che si deve leggere *Vita activa*, «come libro della resistenza e della ricostruzione».⁴⁶⁸

Ed è esattamente allo scopo della definizione di una teoria politica post-totalitaria, impegnata a ripensare l'umano dopo un inedito progetto «di distruzione di innumerevoli esseri umani»,⁴⁶⁹ che la riflessione di Arendt si incentra sulle categorie della pluralità e dell'azione: due categorie intimamente legate tra loro che, di fatto, si inverano a vicenda in una sorta di virtuoso rapporto circolare. Senza pluralità, cioè al contempo uguaglianza e distinzione, non ci sarebbe azione. Senza azione, che nell'orizzonte arendtiano è fondamentalmente azione discorsiva, la pluralità rimarrebbe del tutto inespressa. Per

⁴⁶⁵ Ivi, p. 127. «Se gli uomini non fossero uguali», prosegue Arendt, «non potrebbero né comprendersi fra loro, né comprendere i propri predecessori, né fare progetti per il futuro e prevedere le necessità dei loro successori. Se gli uomini non fossero diversi, e ogni essere umano distinto da ogni altro che è, fu o mai sarà, non avrebbe bisogno né del discorso né dell'azione per comprendersi a vicenda».

⁴⁶⁶ Ivi, p. 128.

⁴⁶⁷ Cfr. P. Ricoeur, *Vita activa. La condizione umana*, cit., p. 66.

⁴⁶⁸ *Ibidem*.

⁴⁶⁹ L. Boella, *Umanità*, in *Il Novecento di Hannah Arendt*, cit., p. 128.

cogliere il senso profondo di tale riflessione e il suo intrinseco significato politico, è fondamentale soffermarsi sulla poc'anzi richiamata distinzione tra gli ambiti della vita *activa*. Mentre il lavoro è motivato dalla necessità e l'opera da un'utilità il cui perseguimento implica l'inevitabile utilizzo di una forza manipolatrice che si avvale di mezzi nella prospettiva di un fine, l'azione rimane non solo indeterminata da fini specifici, ma anche caratterizzata da una natura eminentemente potenziale che per realizzarsi necessita della pluralità, cioè della presenza altrui – di altri a me uguali e distinti – con cui interagire in uno spazio condiviso in cui sia possibile vedersi e sentirsi. Nelle densissime pagine de *L'azione*, il cuore pulsante del saggio del '58, questa constatazione della costitutiva «potenzialità» e del carattere plurale dell'azione è funzionale a due operazioni teoriche imprescindibili per la filosofia politica dell'autrice: la definizione di una concezione del potere squisitamente relazionale e del tutto scevra di violenza e, contestualmente, la tematizzazione dello «spazio dell'apparenza» dentro il quale la pluralità può esprimersi ed esercitare così il suo potenziale. Ricorrendo infatti a una digressione etimologica – secondo una pratica di pensiero familiare all'autrice – Arendt spiega che

Il potere è ciò che mantiene in vita la sfera pubblica, lo spazio potenziale dell'apparire fra uomini che agiscono e parlano. La parola stessa “potere”, come il suo equivalente greco *dynamis*, come la *potentia* latina con i suoi derivati moderni o il tedesco *Macht* [...] indica il suo carattere “potenziale”. Il potere è sempre, vorremmo dire, un potere potenziale e non un'entità immutabile, misurabile e indubbia come la forza o la potenza materiale. Mentre la forza è la qualità di un individuo separatamente preso, il potere scaturisce fra gli uomini quando agiscono insieme, e svanisce appena si disperdono. Per questa peculiarità, che condivide con tutte le potenzialità che possono solo essere attuate ma mai pienamente materializzate il potere è straordinariamente indipendente da fattori materiali, sia in termini di numeri che di mezzi.⁴⁷⁰

È del tutto evidente che proporre una tale ricostruzione etimologica significa far venire alla luce una concezione del potere – e con esso della politica – del tutto positiva e radicalmente altra rispetto a quella canonizzata dalla grande tradizione: potere non come *potestas* e dominio (*Herrschaft*), ma, riprendendo e dispiegando l'intuizione contenuta nei dattiloscritti, come *potentia* («Power o pouvoir o posse o dynamis»): potere, dunque, nel

⁴⁷⁰ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 147. Una nota del traduttore precisa come il termine tedesco *Macht*, qui citato nel campo semantico del *potere-potentia*, in evidente alternativa a quello del *dominio-Herrschaft*, provenga «dal verbo “potere” e dall'aggettivo “possibile”, e non dal verbo “fare”».

senso di potenzialità che si rivela solamente in atto o, più precisamente, in *azione*, quindi in relazione ad altri con cui condividiamo la condizione della pluralità di esistenti unici – «l'azione», chiosa Arendt a più riprese, «non può essere nemmeno immaginata fuori dalla società degli uomini». ⁴⁷¹ Coerentemente a una definizione generale della politica come ambito costitutivamente legato alla dimensione plurale dell'esistenza umana, vale qui l'idea che il potere non risieda nell'uomo, ma *tra* gli uomini. Ed esattamente questo *tra*, altrimenti detto «*in-fra* [*in-between*]», che costituisce quella «sfera pubblica», o «spazio potenziale dell'apparire», a cui Arendt si riferisce in apertura del passo. Rimarcando l'intrinseco paradosso della pluralità, l'autrice descrive lo spazio pubblico tramite l'efficace immagine metaforica del tavolo: «vivere insieme nel mondo significa essenzialmente che esiste un mondo di cose tra coloro che lo hanno in comune, come un tavolo è posto tra quelli che vi siedono intorno; il mondo, come ogni *in-fra* [*in-between*], mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo». ⁴⁷²

Proseguendo nella lettura delle parole arendtiane, la netta distinzione tra «la forza» di «un individuo separatamente preso» e «il potere» che «scaturisce» da un agire relazionale, è poi intrinsecamente connessa a questa idea dello spazio pubblico e richiama in causa l'impalcatura teorica di tutto il saggio, cioè la tripartizione degli ambiti della *vita activa*: la forza appartiene infatti all'*homo faber* «che fabbrica oggetti d'uso [...] non solo nella privatezza dell'isolamento ma anche per la privatezza del loro utilizzo». ⁴⁷³ Un uomo isolato non perde insomma la sua capacità manipolatrice, per definizione violenta, che in quanto *homo faber* gli appartiene; ma finché il suo isolamento perdura, certamente non può agire e, di conseguenza, può avere forza ma non ha potere. Qui risiede infine la chiave per la comprensione della piuttosto criptica conclusione del passo scelto, per cui il potere sarebbe «straordinariamente indipendente» da qualsiasi elemento strumentale: «il solo fattore materiale indispensabile alla generazione di potere è il vivere insieme delle persone». ⁴⁷⁴

⁴⁷¹ Ivi, p. 18

⁴⁷² Ivi, p. 39. È bene precisare che Arendt in realtà distingue tra «spazio pubblico» e «spazio dell'apparenza». Il primo «non si identifica con la terra o con la natura [...] è connesso, piuttosto, con l'elemento artificiale, il prodotto delle mani dell'uomo, come pure con i rapporti tra coloro che abitano insieme il mondo fatto dall'uomo»: *ibidem*. Lo «spazio dell'apparenza», invece, «consiste di atti e parole e deve esclusivamente la sua origine al fatto che gli uomini agiscono e parlano direttamente gli uni *agli* altri. Questo secondo spazio, o *infra*, soggettivo non è tangibile, poiché non esistono oggetti tangibili in cui esso può cristallizzarsi»: *ivi*, p. 133 e cfr. p. 146. Lo «spazio pubblico» contempla quindi una materialità artificiale, ovvero i prodotti dell'umana opera. Lo «spazio dell'apparenza», invece, è propriamente immateriale e determinato dall'azione e dai discorsi. Lo spazio privilegiato della pluralità è dunque lo spazio dell'apparenza. Tuttavia, ai nostri fini, sembra legittimo sorvolare consapevolmente questa distinzione. Arendt sostiene tra l'altro che lo spazio dell'apparenza, quando si palesa grazie alla più alta delle attività umane (azione e discorso), «si sovrappone» (*ibidem*) allo spazio pubblico.

⁴⁷³ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 117.

⁴⁷⁴ Ivi, p. 147.

Tramite queste operazioni concettuali, lo scopo ultimo di Arendt è quello di correggere, almeno su un piano teorico, *la tradizionale sostituzione del fare all'agire* e ricollocare così, nell'adeguata sfera dell'azione, il potere. Se infatti pensare la *praxis* in termini di *poiesis* ha strutturalmente introdotto la violenza intrinseca alla strumentalità dell'opera nella sfera politica, ridisegnare un potere plurale fondato sull'azione – quindi su pratiche discorsive – è funzionale a liberare la sfera pubblica dalla violenza: «il potere non può essere accumulato e tenuto in serbo [...] come gli strumenti della violenza, ma esiste solo nel suo essere in atto». ⁴⁷⁵ Ma ancora più significativamente, Arendt spiega che «nelle condizioni della vita umana, la sola alternativa al potere non è la mera forza [...]» – tra l'altro legittima se dispiegata nell'ambito dell'operare – «ma la costrizione fisica, che un uomo può esercitare da solo contro i suoi simili, e di cui uno o più uomini possono ottenere il monopolio procurandosi i mezzi della violenza». ⁴⁷⁶ «La violenza», cioè costrizione fisica che si avvale di strumenti, «può distruggere il potere», che è l'azione libera e indeterminata, «ma non può mai sostituirlo». ⁴⁷⁷

Nel suo tentativo di «disegnare la mappa di un altro potere», dopo «la visione degli orrori del potere [...] sempre confuso, weberianamente, con la forza», ⁴⁷⁸ Arendt si cimenta in una vera e propria genealogia di questa «altra concezione», plurale e non violenta, del potere. È noto che tale genealogia sia fatta risalire dall'autrice all'esperienza della *polis* greca: «essere politici, vivere nella *polis*, voleva dire che tutto si decideva con le parole e la persuasione e non con la forza e la violenza. Nella concezione greca, costringere gli altri con la violenza e imporre invece di persuadere costituivano relazioni prepolitiche e caratteristiche della vita fuori della *polis*». ⁴⁷⁹ Ma è fondamentale cogliere il senso di questo riferimento genealogico che, piuttosto che svolgere una funzione storica e lungi dal rappresentare un modello pratico-politico, serve in realtà ad Arendt come primordiale esperienza da cui attingere un bagaglio concettuale in grado di pensare la separazione tra violenza e potere. È soprattutto la nozione greco-classica di *isonomia* che, insistendo su l'immaginario del «potere degli eguali», serve a scardinare la presunta ineluttabilità del dominio e del dualismo tra governanti e governati – i primi detentori del monopolio dei mezzi della violenza e i secondi, gerarchicamente subordinati, costretti a obbedire. A partire da qui, ricordando anche le coordinate

⁴⁷⁵ Ivi, p. 146.

⁴⁷⁶ Ivi, p. 148.

⁴⁷⁷ *Ibidem*.

⁴⁷⁸ R. Zorzi, *Introduzione*, in H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. XXIX e p. XXXVII.

⁴⁷⁹ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 20.

interpretative avanzate da Bernstein, è bene sottolineare come la ricerca di Arendt rimanga comunque rivolta principalmente alla modernità. In un saggio davvero prezioso ed eloquentemente intitolato *Potere e violenza*, Ricoeur scrive che

«si deve insistere sul fatto che [per Arendt] le vere tracce del potere puro si possono ritrovare soprattutto nelle rivoluzioni moderne: *räte*, soviet, insurrezione di Budapest, resistenza cecoslovacca, alcuni aspetti della rivolta degli studenti, disobbedienza civile – in breve, in quei momenti privilegiati che costituiscono delle *interruzioni* della relazione di dominio e, in questo senso, rappresentano un emergere dell'isonomia».⁴⁸⁰

È questa una chiave di lettura che permette di cogliere a fondo il legame tra *Vita activa*, un'opera di natura propriamente filosofica, che elabora i temi fondamentali del pensiero arendtiano giungendo a definire su un piano teorico il «potere puro», e il saggio *Sulla rivoluzione*. Quest'ultimo, infatti, assume fino in fondo l'elaborazione concettuale dell'opera maggiore e vaglia storicamente le rivoluzioni come «momenti privilegiati» che Arendt significativamente presenta nel primo capitolo come «gli unici eventi politici che ci pongono direttamente e inevitabilmente di fronte al problema di un nuovo inizio».⁴⁸¹ Se il potere è azione plurale, e l'azione «scaturisce da quel cominciamento che corrisponde alla nostra nascita, e a cui reagiamo iniziando qualcosa di nuovo di nostra iniziativa»,⁴⁸² le rivoluzioni sono i momenti storici che «[congiungono] letteralmente [...] la nozione antropologica d'azione e la nozione politica di potere».⁴⁸³ Per tornare rapidamente alle prime pagine del saggio del 1963, la filosofa scrive che «è quindi di importanza cruciale per la comprensione delle rivoluzioni dell'età moderna che l'idea di libertà e l'esperienza del nuovo cominciamento coincidano».⁴⁸⁴

Potrebbe sorprendere che in un saggio dedicato alle rivoluzioni moderne Arendt si richiami al mondo antico, osservando che «la libertà come fenomeno politico», quindi distinta dal suo senso antropologico con cui comunque intrattiene un intimo legame, «nasce col sorgere delle città-stato greche [...] una forma di organizzazione politica in cui i cittadini

⁴⁸⁰ P. Ricoeur, *Potere e violenza*, in Id., *Hannah Arendt*, cit., p. 37. Alla luce del percorso che si sta tracciando, è assolutamente chiaro e cruciale il riferimento alla Rivoluzione ungherese. Le altre allusioni storiche fatte da Ricoeur – la Primavera di Praga e i movimenti di contestazione del '68 – non sono fino a ora state considerate per l'andamento cronologico che, seguendo il susseguirsi dei testi arendtiani, si sta cercando di adottare. Sulla riflessione di Arendt attorno ai fatti menzionati ci si soffermerà perciò più avanti, soprattutto con i riferimenti a *Sulla violenza* (1969), a cui non casualmente il saggio di Ricoeur, del 1989, è dedicato.

⁴⁸¹ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 16.

⁴⁸² H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 128.

⁴⁸³ P. Ricoeur, *Potere e violenza*, cit., p. 32.

⁴⁸⁴ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 25.

convivevano in condizioni di non governo, senza divisioni fra governanti e governati. Questa concezione di non-governo era espressa dal termine isonomia». ⁴⁸⁵ A partire dall'antiplatonismo arendtiano a cui si è fatto precedentemente riferimento, questo elogio della classicità greca merita di essere chiarito. Prima di proseguire è dunque importante riprendere alcune questioni che permettono non solo di cogliere a fondo il senso del rapporto tra Arendt e il mito della *polis* (origine etimologica di politica), ma anche di meglio ridisegnare l'atto fondativo che, secondo l'autrice, sancisce la nascita della *great tradition*. Non è infatti casuale che un riferimento testuale davvero illuminante a proposito sia *Socrate*, un corso universitario tenuto dall'autrice nel 1954. ⁴⁸⁶ Ciò che emerge da queste pagine è che la ragione del «conflitto millenario tra filosofia e politica», che abbiamo visto tradursi nella tradizionale «fuga» della filosofia dalla politica, risalirebbe alla «questione socratica». Platone, che secondo *Vita activa* – giova ricordarlo – teorizza la “sostituzione del fare all'agire”, nelle lezioni del 1954 viene dipinto come «l'allievo del filosofo ingiustamente condannato» e considerato, proprio per questa ragione, «il padre di una tradizione di pensiero che diffida profondamente della *polis*, ritenuta incapace di ogni e qualsiasi verità». ⁴⁸⁷ Ma la questione è che Platone non è solo il fondatore della filosofia politica «come disciplina che contribuisce a spolticizzare la politica», ⁴⁸⁸ ma è anche il fondatore di una tradizione che nel suo atto fondativo tradisce se stessa. Il “mito” greco coltivato da Arendt è quello socratico, quindi della maieutica e del dialogo tra le opinioni. Un mito fondativo che Platone, pretendendo di immortalare, in realtà oscura nel momento in cui dà alla dottrina delle idee un valore normativo per le faccende umane. ⁴⁸⁹ La genealogia arendtiana della *polis* e della sua *isonomia*, di uno spazio pubblico in cui la pluralità può dispiegarsi in forma libera e indeterminata tra pari, si richiama quindi a un'esperienza che precede la fondazione della grande tradizione della filosofia politica. ⁴⁹⁰

⁴⁸⁵ Ivi, pp. 25-26.

⁴⁸⁶ Cfr. H. Arendt, *Socrate* (1954), trad. it. I. Possenti, Milano, Raffaello Cortina, 2015. In particolare cfr. *Nota al testo* della curatrice (pp. 19-21): si tratta della terza e ultima parte di un corso tenuto presso la Notre Dame University (USA).

⁴⁸⁷ I. Possenti, *Introduzione*, in H. Arendt, *Socrate*, cit., p. 10.

⁴⁸⁸ A. Cavarero, *Teoria e politica nella repubblica di Platone*, cit., p. 174.

⁴⁸⁹ Cfr. I. Possenti, *Introduzione*, in H. Arendt, *Socrate*, cit., pp. 18-19.

⁴⁹⁰ Una tradizione che come argomentato altro non è «che il tentativo di eliminare [la] pluralità» in favore di una agognata fissità e conformità a quanto contemplato dal filosofo nel cielo limpido delle idee fisse e immutabili: cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 162. Miguel Abensour, a proposito di questa lettura arendtiana, ha suggestivamente commentato che «se Platone è il padre della filosofia politica in Occidente, Hannah Arendt sceglie deliberatamente in questa storia il ruolo del parricida»: M. Abensour, *Hannah Arendt contro la filosofia politica?*, cit., p. XX.

Tutt'altro che retoriche, la ripresa di alcuni concetti e quest'ultima digressione sono cruciali nell'ottica della lettura arendtiana della modernità, intesa soprattutto come epoca delle «autentiche rivoluzioni».⁴⁹¹ Nel 1961, introducendo la raccolta di saggi *Tra passato e futuro*, una pubblicazione che si frappone tra *Vita activa* e *Sulla rivoluzione*, Arendt, ricorrendo a un linguaggio simbolico decisamente suggestivo, scrive che:

Dall'estate del 1776 a Filadelfia e l'estate del 1789 a Parigi fino all'autunno del 1956 a Budapest, la storia delle rivoluzioni, chiave politica per decifrare la storia più recondita dell'epoca moderna, potrebbe essere narrata come la favola di un tesoro antichissimo, che appare all'improvviso nelle circostanze più diverse, e quindi scompare di nuovo celandosi sotto i più svariati e misteriosi travestimenti, come una fata morgana. E molte valide ragioni farebbero concludere che il tesoro non sia mai stato una realtà, bensì soltanto un miraggio: la più valida è che non ha mai avuto un nome. [...] Liocorni e fate, si direbbe, hanno maggior concretezza che non il tesoro perduto delle rivoluzioni. Eppure, se volgessimo lo sguardo agli inizi di questa nostra epoca [...] potremmo scoprire che su entrambe le sponde atlantiche il XVIII secolo aveva dato al tesoro un nome; nome da lungo dimenticato e smarrito [...]. In America il nome era "felicità pubblica", un'espressione [...] poco meno oscura di quella corrispondente in francese, "libertà pubblica".⁴⁹²

Per quanto l'esplicita affermazione non sia reperibile in questo testo, non è affatto una forzatura interpretativa ricondurre il «tesoro antichissimo» di cui parla Arendt alla «libertà come fenomeno politico» e all'isonomia della *polis*, dunque a una concezione discorsiva, plurale e non violenta del potere.⁴⁹³ Nonostante il tradimento anti-socratico con cui Platone ha inaugurato la grande tradizione della filosofia politica, e al netto di secoli in cui il potere è stato interpretato come l'istanza sovrana del governo, l'autrice sembra dirci che qualcosa, di quell'antichissima intuizione originaria, attraversa carsicamente l'intera storia occidentale

⁴⁹¹ Non è irrilevante, a tal proposito, che il corso universitario da cui è tratto il *Socrate* si intitolasse «Philosophy and politics: The problem of action and thought after the French Revolution». La parte specifica del corso sviluppa poi «una lunga riflessione sulle origini della tradizione politica occidentale, ovvero sul rapporto tra Socrate, Platone e l'esperienza della polis greca»: cfr. I. Possenti, *Introduzione*, in H. Arendt, *Socrate*, cit., p. 19.

⁴⁹² H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., pp. 26-27.

⁴⁹³ Cfr. a proposito H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 43. Esiste perciò, secondo Arendt, una sorta di continuità semantica tra l'originario significato astronomico della parola "rivoluzione" come «movimento ricorrente, ciclico» e il suo utilizzo tipicamente moderno «in senso politico». «Lo spirito rivoluzionario» che ha attraversato la modernità, ha insomma storicamente interpretato una volontà diffusa di dare vita a «un nuovo inizio» classicamente inteso come «ritorno al principio»; cioè, nei casi «autentici», a una «libertà pubblica», «mondana» e «tangibile» quale quella codificata dal lessico politico antico: cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, pp. 40-43.

e si palesi – «come una fata morgana» – in quei «nuovi inizi» che le rivoluzioni rappresentano. Così, in *Sulla rivoluzione*:

La loro libertà pubblica [dei rivoluzionari moderni] non era una sfera interiore in cui gli uomini potessero rifugiarsi a piacere per sottrarsi alle afflizioni del mondo [...] la libertà per loro poteva esistere solo nel campo pubblico: era una realtà tangibile e terrena, era una cosa creata dagli uomini per essere goduta dagli uomini [...]; era lo spazio pubblico creato dagli uomini, l'*agorà*, che l'antichità aveva conosciuto come il luogo in cui la libertà si manifesta e diviene visibile a tutti.⁴⁹⁴

È dunque evidente come Arendt insista nell'attribuire alla «libertà» l'aggettivo «pubblico», prendendo le distanze da ogni concezione puramente privata della libertà soggettiva. Un'insistenza che, tenendo a mente l'antropologia della pluralità e la relata concezione generale della politica, non dovrebbe affatto stupire. Se «la pluralità è la legge della terra», già in *Vita activa* si sancisce che «nessun uomo può essere sovrano perché non un uomo, ma *gli* uomini abitano la terra».⁴⁹⁵ Che «nulla [possa] essere più lontano dall'ontologia individualistica della modernità» è piuttosto evidente.⁴⁹⁶ Niente a che vedere, infatti, con gli individui isolati e presunti autonomi dell'ontologia individualista di matrice liberale, risalente alle teorie contrattualiste di conio hobbesiano e lockeiano. Per queste teorie, la vita associata rappresenta un male necessario per fronteggiare i pericoli o i limiti insiti nello stato di natura, ma di cui occorre ridurre al minimo l'interferenza con la libertà individuale. Questa, in estrema sintesi, l'origine antropologica e filosofico-politica della cosiddetta teoria della «libertà negativa». Al contrario, per Arendt un individuo diventa un «attore politico» solo nel momento in cui, attraverso l'azione e il discorso, costituisce ed esperisce insieme ad altri, a lui uguali e da lui distinti, la condizione pubblica della pluralità.⁴⁹⁷ Un individuo isolato, invece, risulta politicamente irrilevante e relegato in un ambito, quello privato, dove l'esistenza è interamente volta al soddisfacimento dei bisogni biologici, necessari e quindi per antonomasia antitetici alla libertà – una «libertà pubblica» e «positiva», che non si definisca per sottrazione, è perciò raggiungibile solo tramite la vita

⁴⁹⁴ Ivi, p. 134.

⁴⁹⁵ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 173.

⁴⁹⁶ A. Cavarero, *Democrazia sorgiva. Note sul lessico politico di Hannah Arendt*, Milano, Raffaello Cortina, 2019, pp. 38-39.

⁴⁹⁷ Si sta qui facendo allusione all'idea arendtiana secondo la quale sussisterebbe una certa affinità tra la politica e le arti performative dello spettacolo: l'esecuzione di entrambe, infatti, dipende dalla presenza altrui. Cfr. H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 206.

associata e l'esperienza della pluralità.⁴⁹⁸ Non è un caso che l'*agorà*, quindi lo spazio pubblico della *polis* «in cui la libertà si manifesta e diventa visibile a tutti», fosse nell'antica Grecia nettamente distinta dalla sfera privata e domestica (*oikia*) in cui si è fondamentalmente impegnati a sopravvivere fisicamente.⁴⁹⁹

Nelle pagine di *Sulla rivoluzione* dedicate all'*isonomia*, ribadendo come l'eguaglianza e la libertà fossero un artificio umano, «un attributo della *polis*», e non una condizione naturale,⁵⁰⁰ Arendt compie una ulteriore distinzione concettuale di cruciale importanza: la distinzione tra libertà e liberazione. «La nostra personale esigenza di essere liberi dal bisogno e dalla paura, sono essenzialmente negative: sono il risultato di una liberazione ma non sono in nessun modo il vero contenuto della libertà che [...] è partecipazione al governo della cosa pubblica o ammissione alla sfera pubblica».⁵⁰¹

Le «autentiche rivoluzioni» moderne mirano alla libertà e non tanto, o non solo, alla liberazione – che «è effettivamente un presupposto della libertà»,⁵⁰² anche se «è assolutamente da escludere che vi conduca automaticamente».⁵⁰³ E se nelle rivoluzioni «l'idea di libertà e l'esperienza del nuovo cominciamento [coincidono]», una questione che attraversa l'intero saggio è l'esigenza di dare continuità al cominciamento, cioè il tema della «fondazione della libertà».⁵⁰⁴ «La questione», spiega la filosofa, «è che mentre [...] il desiderio di essere liberi dall'oppressione [o dalla necessità], si poteva anche appagare sotto un governo monarchico [...] [la libertà] richiedeva l'istituzione di una forma di governo nuova, o piuttosto *riscoperta*: richiedeva l'istituzione della repubblica».⁵⁰⁵

Un primo ordine di problema che alla luce di questa constatazione Arendt affronta è quello del rapporto tra l'atto della fondazione e il ricorso alla violenza. Se le rivoluzioni sono su un piano teorico espressione privilegiata di «un nuovo cominciamento», ancora nelle pagine introduttive si considera come storicamente «le rivoluzioni non siano nemmeno

⁴⁹⁸ Cfr. R. Bernstein, *Philosophical Profiles. Essays in Pragmatic mode*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1986, p. 247. Confrontandola alle concezioni liberali della libertà negativa, Bernstein sottolinea come la teoria arendtiana restituisca una concezione della «libertà pubblica e tangibile» radicalmente democratica proprio perché fondata sul riconoscimento e la valorizzazione della condizione della pluralità. Nel radicalismo teorico che caratterizza *Vita activa*, Arendt sottolinea come «una vita senza discorso e senza azione», in una parola senza pluralità, «è letteralmente morta per il mondo; ha cessato di essere una vita umana perché non è più vissuta fra gli uomini»: H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 128.

⁴⁹⁹ Cfr. *ivi*, p. 22-23.

⁵⁰⁰ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 27. Per riprendere il passo lungo precedentemente citato, la *polis* e la libertà che essa garantiva era «una cosa creata dagli uomini per essere goduta dagli uomini».

⁵⁰¹ *Ivi*, pp. 28-29.

⁵⁰² *Ivi*, p. 29.

⁵⁰³ *Ivi*, p. 25.

⁵⁰⁴ *Ibidem*.

⁵⁰⁵ *Ibidem*. Corsivo aggiunto. Che Arendt ritenga una «riscoperta» la fondazione di una forma di organizzazione della vita associata in grado di garantire la libertà politica, rimanda all'idea del «tesoro antichissimo» che riaffiora nei momenti aurorali delle rivoluzioni.

concepibili fuori dal dominio della violenza». E questo perché secondo la tradizione occidentale, intesa in un ampio senso culturale, politico e religioso, il «cominciamento [deve] essere intimamente connesso con la violenza»: ciò «sembra confermato dalla leggendaria genesi della nostra storia sia nella tradizione biblica sia in quella classica: Caino assassina Abele e Romolo assassina Remo; la violenza è stata l'inizio, e nessun inizio ha potuto esistere senza usare violenza, senza una violazione».⁵⁰⁶ Occorre fare qui molta attenzione; Arendt non nega una sorta di irriducibilità di quest'ultima constatazione arrivando a teorizzare un paradigma rivoluzionario del tutto scevro da violenza. La liberazione può implicare il ricorso alla violenza, ma lo scopo della rivoluzione è la libertà e la fondazione di istituzioni in grado di darle durata e concretezza. Coerentemente alla teoria di *Vita activa* è semmai questa libertà – pubblica e tangibile – che, dispiegando il vero senso del potere, è poi costitutivamente incompatibile con qualsiasi ricorso alla violenza. La Rivoluzione americana, come noto la prediletta dall'autrice, è da questo punto di vista davvero emblematica:

In America infatti la rivolta armata delle colonie e la Dichiarazione di indipendenza erano state seguite da una spontanea fioritura di costituzioni in tutte le tredici colonie – come se, con le parole di Johan Adams, “tredici campane avessero suonato all'unisono” – cosicché in America non vi fu soluzione di continuità, né iato, e neppure respiro tra la guerra di liberazione [...] e la costituzione di nuovi stati».⁵⁰⁷

⁵⁰⁶ Ivi, p. 13. Il discorso arendtiano assume qui, in chiave critica, dei toni marcatamente teologico-politici. In conclusione di questa pagina si legge che «l'assioma che al principio era il delitto – per il quale l'espressione “stato di natura” è solo una perifrasi teoricamente purificata – è stato attraverso i secoli plausibile ed evidente nel campo delle cose umane quanto la prima frase del Vangelo di san Giovanni, “in principio era il Verbo,” nel campo delle cose divine».

⁵⁰⁷ Ivi, p. 156. Il termine «stato», effettivamente qui usato da Arendt, potrebbe lasciare perplessi per quanto detto rispetto alla concezione arendtiana dell'ideale politico dell'isonomia e la critica ai rapporti di dominio; «nella polis ateniese non c'era distinzione tra governanti e governati», precisa altrove l'autrice, «perciò la polis stessa non era uno stato»: H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 43. L'utilizzo del termine, in questo caso, potrebbe essere generalmente inteso nel senso di istituzione organizzata razionalmente e sul consenso. È infatti chiaro, soprattutto tramite un riferimento a John Adams, che Arendt stia esaltando l'azione squisitamente plurale della scrittura di costituzioni: cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 157. «Il corso della rivoluzione americana», scrive la filosofa, «racconta una storia indimenticabile e insegna una straordinaria lezione: perché questa rivoluzione non scoppiò da sola ma fu fatta da uomini per comune deliberazione e sulla base di reciproci impegni»: ivi, p. 246. D'altro canto, l'utilizzo del termine stato potrebbe anche alludere alla critica che Arendt avanza alla rivoluzione americana nell'ultima parte del saggio; quella di non aver incorporato le *Township*, istituzioni di tipo consiliare, nella costituzione federale quanto dei singoli stati, facendo sì che la libertà «mancasse di organi concreti»: cfr. ivi, p. 272.

Ciò che «[la] proposta arendtiana» avanza, commenta a proposito Olivia Guaraldo, è quindi «la sfida di pensare la rivoluzione secondo un registro che alla violenza dell'inizio affianchi la costituzione concreta di istituzioni libere e durature: la *constitutio libertatis*».⁵⁰⁸

«L'equivoco di base», che sancisce storicamente il fallimento delle rivoluzioni,⁵⁰⁹ «sta nell'incapacità di distinguere fra liberazione e libertà».⁵¹⁰ Posto che la «la libertà politica [...] significa [...] il diritto “di essere partecipe al governo” oppure non significa nulla», e che tale libertà è altra cosa dai diritti civili, Arendt scrive che è «una cosa assai triste, che la maggior parte delle rivoluzioni, ben lungi dal giungere alla *constitutio libertatis*, non sono neppure state capaci di creare garanzie costituzionali per i diritti e le libertà civili».⁵¹¹

Se per l'esperienza dei *padri fondatori* vale come accennato un discorso diverso, Arendt pensa criticamente soprattutto al fallimento tanto della Rivoluzione francese, quanto della sua erede del XX secolo, la Rivoluzione del 1917. Basti a proposito ricordare che, focalizzandosi sulla liberazione e travisando la libertà, i giacobini quanto i bolscevichi avrebbero infine «scatenato un oceano di infinita violenza»⁵¹² e «[divorato] i propri figli».⁵¹³ Quando in entrambi in casi la liberazione, che è emancipazione dalla necessità, è stata elevata a scopo della rivoluzione, «la libertà dovette arrendersi alla necessità, all'urgenza del processo vitale in sé stesso».⁵¹⁴ Nel quadro generale della teoria arendtiana è del tutto evidente come, ricorrendo all'immaginario di *Vita activa*, ciò neghi il senso dell'azione politica e quindi del potere, orientando poi le rivoluzioni a pratiche irrimediabilmente e persistentemente violente: «fu la necessità, furono i bisogni urgenti del popolo che scatenarono il terrore e portarono la rivoluzione alla catastrofe».⁵¹⁵

È sulla scia di tutti questi discorsi, e soprattutto attorno alla questione della fondazione di una istituzione capace di dare continuità e concretezza alla libertà, che la riflessione di Arendt verte, in conclusione del saggio del 1963, sull'«incapacità della tradizione rivoluzionaria di dedicare una seria riflessione all'unica forma nuova di governo nata dalla rivoluzione».⁵¹⁶ Ricollegandoci così alla questione ungherese, che abbiamo visto fungere da

⁵⁰⁸ O. Guaraldo, *Postcritica: una genealogia*, in «Politica & Società», 2, 2018, p. 176.

⁵⁰⁹ Renzo Zorzi commenta suggestivamente come «la molla che fece scattare [...] l'idea del libro sulla rivoluzione [...] fu la riflessione non sul perché (o sul come) le rivoluzioni scoppiavano, ma perché fallivano»: R. Zorzi, *Introduzione*, in H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. LXXIV.

⁵¹⁰ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 157.

⁵¹¹ Ivi, p. 250.

⁵¹² Ivi, p. 98.

⁵¹³ Ivi, p. 43, 49.

⁵¹⁴ Ivi, p. 61.

⁵¹⁵ Ivi, p. 62.

⁵¹⁶ Ivi, p. 298.

spartiacque nella riflessione teorico-politica di Arendt, questa forma di governo sarebbe secondo l'autrice quella rappresentata da «organi popolari [come] le comuni, i consigli, i Räte, i soviet».⁵¹⁷ È decisamente significativo che il capitolo dedicato a tale tema si intitoli *La tradizione rivoluzionaria e il suo tesoro perduto*; lo è in primo luogo perché dimostra come il sostantivo «tradizione», a mo' di mantra, torni esplicitamente centrale per la riflessione arendtiana e, in secondo luogo, perché si richiama quel «tesoro perduto» già evocato in *Tra passato e futuro*. In perfetta continuità con quel riferimento, e con l'intuizione arendtiana che esso veicola, i consigli rappresenterebbero una sorta di “moderna isonomia”, un governo di eguali «gelosi della loro facoltà di agire e formare opinioni».⁵¹⁸ I consigli, inoltre, «[sono stati] ovunque infinitamente più interessati all'aspetto politico che all'aspetto sociale della rivoluzione»; detto altrimenti, sono sempre stati organi di libertà pubblica – cioè di partecipazione al «pubblico potere»⁵¹⁹ – e non di liberazione.

L'esempio consigliare ungherese, con il sorgere dei «più disparati tipi di consigli», e quello russo del febbraio '17, al netto della loro sconfitta «sopravvissero [...] appena quanto bastava per mostrare a grandi linee come sarebbe un governo e come probabilmente funzionerebbe una repubblica se si reggessero sui principi dei consigli»:⁵²⁰

L'aspetto più sorprendente di questi sviluppi spontanei – scrive Arendt – è che in entrambi i casi ci vollero, per questi organi indipendenti ed estremamente eterogenei, solo poche settimane, nel caso della Russia, o pochi giorni, nel caso dell'Ungheria, per dare inizio a un processo di coordinamento e integrazione, attraverso la formazione di consigli superiori a carattere regionale o provinciale [...] come nel caso dei primi patti, “consociazioni” e confederazioni nella storia coloniale del Nordamerica, noi vediamo qui come il principio federale, il principio di una lega o alleanza fra unità separate, sorga dalle condizioni elementari

⁵¹⁷ Ivi, p. 296. La continuità e la coerenza della riflessione arendtiana sono del tutto evidenti. Nel passo di *Totalitarianism*, su cui ci si è soffermati alla fine del precedente paragrafo, Arendt scriveva della «lezione» impartita dalla Rivoluzione ungherese, del «senso di speranza» generato dall'osservazione di «una forma di governo [...] [che] non può certo dirsi nuova, perché ha fatto la sua apparizione, con singolare *regolarità*, in tutte le rivoluzioni per più di cent'anni» (cfr. *infra*, pp. 110-111, cit. corrispondente alla nota 456. Corsivo aggiunto). Riferendosi sempre ai consigli, nelle pagine de *La tradizione rivoluzionaria e il suo tesoro perduto*, l'autrice dichiara che l'oggetto specifico della sua ricerca è esattamente «il *regolare* emergere, durante la rivoluzione, di questa nuova forma di governo»: H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 295 (corsivo aggiunto).

⁵¹⁸ Ivi, p. 310.

⁵¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 294.

⁵²⁰ Ivi, p. 309. Arendt, in sostanziale accordo con molta storiografia, individua nella repressione bolscevica della rivolta di Kronstadt (1921) l'episodio simbolico che sancisce l'irreversibilità della degenerazione autoritaria della rivoluzione; «il nome “Unione sovietica” per la Russia post-rivoluzionaria è stato fin da allora una menzogna, ma questa menzogna conteneva [...] un riluttante riconoscimento dell'immensa popolarità, non del partito bolscevico, ma del sistema dei soviet, che il partito aveva ridotto all'impotenza»: *ivi*, p. 298.

dell'azione stessa, non influenzata da alcuna speculazione teorica sulle possibilità di un governo repubblicano in vasti territori.⁵²¹

Il principio federale qui evocato, con esplicito riferimento all'esperienza rivoluzionaria statunitense, rivitalizza chiaramente la polemica con il modello dello stato-nazione. Si ricorderà come tale polemica abbia animato non solo la speculazione arendtiana sulle origini del totalitarismo, ma anche orientato il suo attivo contributo al dibattito politico-ebraico relativamente al sionismo e alla fondazione di Israele. Cruciale, nel quadro del percorso storico-concettuale che si è tracciato, è che ora tale polemica verso lo stato-nazione e l'alternativa federalista e consiliare siano intimamente legate alla teoria filosofica di *Vita activa*: è infatti in quest'orizzonte di senso che occorre interpretare la convinzione arendtiana esplicita nell'ultimo passo, per cui il coordinamento federale tra i consigli «[sorge] dalle condizioni elementari dell'azione stessa». Se i consigli, ovunque sono sorti, si sono infatti dimostrati «gelosi della loro capacità di agire e di formare opinioni», sono stati contestualmente «destinati a scoprire la divisibilità del potere», il che significa che hanno sperimentato la distinzione tra violenza e potere.⁵²² Per la comprensione di questo passaggio fondamentale, è necessario richiamare quanto Arendt valorizzi l'influenza delle teorie di Montesquieu sui rivoluzionari americani e quanto tale riferimento sancisca uno dei principali scarti tra l'esperienza statunitense e quella francese. Ancora in sede introduttiva, la filosofa scrive che «quella che gli uomini della rivoluzione americana consideravano una delle più grandi innovazioni del nuovo governo repubblicano, ossia l'elaborazione della teoria di Montesquieu sulla divisione dei poteri all'interno dello stato, ebbe un ruolo assolutamente secondario nel pensiero dei rivoluzionari europei».⁵²³

Non si tratta, ovviamente, di fare di Montesquieu un teorico dei consigli, ma di cogliere quanto, secondo Arendt, le *township* di cui parla Jefferson – istituzioni che l'autrice interpreta con entusiasmo in termini consiliari – abbiano incarnato l'assunto fondamentale di tutta la teoria montesquieuiana: ovvero l'intuizione che «solo il potere arresta il potere», cioè, tradotto in lessico arendtiano, che solo un potere diffuso e condiviso – in una parola, *plurale* – sia l'antidoto alle concentrazioni autoritarie del potere, dispotiche e, al limite, totalitarie.⁵²⁴ Già secondo i dattiloscritti, in pagine indicate in precedenza come prefigurative di *Vita activa*, Arendt scriveva che sotto l'idea della divisibilità del potere – nella nota

⁵²¹ Ivi, p. 310.

⁵²² *Ibidem*.

⁵²³ Ivi, p. 18.

⁵²⁴ Cfr. ivi, pp. 166-168. Arendt cita direttamente da *Lo spirito delle leggi*, «perché non si possa abusare del potere bisogna che, per la disposizione delle cose, il potere arresti il potere»: XI, 4.

formula tripartita – pulserebbe «una visione complessiva della vita politica per la quale il potere è completamente privo di ogni connotazione violenta». Infatti «Montesquieu è il solo pensatore ad aver utilizzato un concetto di potere assolutamente estraneo alla tradizionale categoria mezzo-fine», e più precisamente, per il Bordolese, «il potere può essere diviso [...] perché non è *uno* strumento per ottenere *un fine*». ⁵²⁵

Ma praticare la divisibilità del potere, sancisce Arendt con nettezza, «è possibile solo a condizione che la nazione non sia una e indivisibile». ⁵²⁶ Nel vecchio continente, invece, la tradizione della sovranità, sull'asse di Bodin e poi di Hobbes, «esigeva manifestatamente un potere centrale indiviso», determinando che «lo stato nazionale, tanto più antico di qualsiasi rivoluzione, abbia sconfitto la rivoluzione in Europa prima ancora che nascesse». ⁵²⁷ Non solo «in Francia la caduta della monarchia non cambiò il rapporto fra governanti e governati, fra il governo e la nazione» ⁵²⁸ ma, soprattutto nell'ancora più emblematico caso russo, i bolscevichi sacrificarono i soviet al partito perché le rivendicazioni politiche dei consigli

[contraddicevano] tutte le loro teorie e, cosa ancor più importante, [erano] in netta contraddizione con quelle concezioni sulla natura del potere e della violenza che essi condividevano, forse inconsapevolmente, con i capi dei regimi sconfitti o defunti. Fermamente ancorati alla tradizione dello stato nazionale, concepivano la rivoluzione come un mezzo per impadronirsi del potere e identificavano il potere col monopolio dei mezzi di violenza. ⁵²⁹

Un epilogo che, come può risultare ormai evidente dalla lettura di un passo del genere, non ha per Arendt nulla di eccezionale, ma ha piuttosto strutturalmente a che fare con la grande tradizione del pensiero politico occidentale. Lenin non avrebbe insomma fatto altro che ripercorrere le orme di Marx: se in un primo momento il filosofo di Treviri esaltò i consigli della Comune di Parigi come «“la forma politica, finalmente scoperta, per la liberazione economica del lavoro” [...] ben presto si rese conto di quanto questa forma politica fosse in contraddizione con tutte le nozioni di “dittatura del proletariato” da esercitarsi a opera di un partito [...] che possedesse il monopolio del potere e della violenza, modellato sui governi altamente accentrati degli stati nazionali». ⁵³⁰

⁵²⁵ H. Arendt, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, cit., p. 135.

⁵²⁶ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 310.

⁵²⁷ Ivi, p. 19.

⁵²⁸ Ivi, p. 77. Arendt prosegue precisando, con tono vagamente sarcastico, che «i governi rivoluzionari, non dissimili in questo dai loro predecessori, non erano né del popolo né eletti dal popolo: tutt'al più erano per il popolo».

⁵²⁹ Ivi, p. 296.

⁵³⁰ Ivi, p. 297.

Ma l'intenzione non è quella di soffermarsi ulteriormente sulla *pars destruens* della teoria arendtiana. La volontà, andando così verso la conclusione, è piuttosto quella di valorizzare l'affermazione dell'esistenza del «tesoro perduto», di una precisa concezione positiva del potere e della libertà pubblica in grado di manifestarsi malgrado tutto con un «regolare emergere»: dalla Comune di Parigi alle *township*, dai consigli municipali nella Francia del 1789 al «1905, quando l'ondata di scioperi spontanei in Russia elaborò inaspettatamente una propria direzione politica [...] e i lavoratori delle fabbriche si organizzarono in consigli»,⁵³¹ fino ai soviet e alla sollevazione ungherese. L'enumerazione di questi eventi, e altri ancora, fanno pensare a una «mancanza di continuità, di tradizione, di influenza organizzata»; ed è proprio questa ineludibile constatazione che secondo Arendt «rende così impressionante la similarità dei fenomeni».⁵³² Tutto ciò che l'esperienza consiliare rappresenta, il «tesoro antichissimo» dell'*isonomia*, è stato puntualmente «perduto» quando «lo spirito della rivoluzione [...] non riuscì a trovare un'istituzione appropriata» ripiegando sui modelli tradizionali di governo e di dominio.⁵³³ Oppure, come la Comune di Parigi o la sollevazione ungherese, venne schiacciato dall'esterno, dalla forza soverchiante dei mezzi di violenza dello stato-nazione. Nelle considerazioni conclusive del saggio, Arendt si dice però convinta che «la memoria e la rievocazione dei fatti» «[può] compensare questa perdita e [può] evitare che divenga definitiva».⁵³⁴

Un'affermazione del genere non sembra solo rivendicare il senso propriamente politico di *Sulla rivoluzione*, ma anche quello di un saggio come *Sulla violenza*. Si è già accennato a quanto tale scritto sia uno straordinario condensato di teoria arendtiana messa alla prova, dalla stessa autrice, dei fatti storici e degli avvenimenti politici degli anni '60. Si rimandano al prossimo capitolo alcune precisazioni sulla contestualizzazione di questo saggio, ma giunti a questo punto è particolarmente interessante sottolineare come alla lista delle esperienze paradigmatiche si possa aggiungere quella della Primavera di Praga: «lo scontro frontale fra i carri armati russi e la resistenza del tutto non violenta del popolo cecoslovacco è un caso da manuale di un confronto fra la violenza e il potere allo stato puro».⁵³⁵ La disincantata consapevolezza che a Praga, come in un'infinità di altri casi, l'esito del confronto abbia represso le speranze autenticamente rivoluzionarie, non è per Arendt un motivo per rimettere in discussione tutto il suo impianto teorico. Anzi, è semmai la riprova

⁵³¹ Ivi, p. 303.

⁵³² Ivi, p. 304.

⁵³³ Ivi, p. 324.

⁵³⁴ *Ibidem*.

⁵³⁵ H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 57.

che «la violenza distrugge il potere» e che «la violenza [...] non dipende dai numeri o dalle opinioni ma dagli strumenti».⁵³⁶ Piuttosto, si rinvigorisce così la critica della razionalità strumentale e della sua invasiva pretesa, tipicamente moderna, di determinare e regolare il funzionamento della vita associata attraverso le logiche del dominio: cioè attraverso il «concetto di potere assoluto [sovrano e indivisibile] che ha accompagnato il sorgere dello stato-nazione europeo».⁵³⁷

«Tuttavia», scrive Arendt nel '69 lavorando evidentemente sulla «memoria e la rievocazione dei fatti»,

«c'è anche un'altra tradizione e un altro vocabolario non meno antico e rispettato nel tempo. Quando la città-stato ateniese chiamava la sua costituzione isonomia, o i romani parlavano della civitas come della loro forma di governo, avevano in mente un concetto di potere e di legge la cui essenza non si basava sul rapporto comando/obbedienza e che non identificava il potere col dominio né la legge con il comando».⁵³⁸

È questa un'affermazione cruciale e, nella sua nettezza, assolutamente unica. Arendt sta infatti qui nominando esplicitamente l'esistenza di una «*other tradition*», alternativa alla «*great tradition*», che retrospettivamente illumina il senso proprio di tutto il ciclo di *Vita activa* e lo scopo ultimo dell'«intensa polemica [dell'autrice] con la quasi totalità del pensiero politico»:⁵³⁹ incentrando la sua polemica sulla non distinzione tra il potere e la violenza, sulla critica alla «dominazione [come] interpretazione falsificata e falsificante del potere», Arendt non si dimostra infine «semplicemente interessata a criticare la tradizione, ma a proporre audacemente un'altra».⁵⁴⁰ Non occorre aggiungere altro a quanto detto sul riferimento alla classicità greca. Per quanto concerne Roma, basti considerare come l'autrice ritenga la *civitas* e la formula della *potestas in populo* una piuttosto fedele latinizzazione dell'*isonomia*. Ed «è stato a questi esempi», prosegue Arendt in *Sulla violenza*, che gli uomini delle rivoluzioni del XVIII secolo si sono richiamati quando hanno dato fondo agli archivi dell'antichità e hanno costituito una forma di governo, la Repubblica [...] [che] avrebbe posto fine al dominio dell'uomo sull'uomo».⁵⁴¹ Sappiamo da *Sulla rivoluzione* che quel modello repubblicano, d'altra parte, non ha nulla a che spartire con l'ambizione di

⁵³⁶ *Ibidem*. Arendt riprende così praticamente alla lettera la formula già espressa in *Vita activa*: cfr. *infra*, p. 115, cit. corrispondente alla nota 470.

⁵³⁷ H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 40.

⁵³⁸ *Ivi*, pp. 42-43.

⁵³⁹ P. Ricoeur, *Potere e violenza*, cit., p. 25.

⁵⁴⁰ O. Guaraldo, *Postcritica: una genealogia*, cit., p. 176.

⁵⁴¹ H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 43.

governo su «vasti territori», ma si richiama piuttosto all'ideale jeffersoniano delle «repubbliche elementari» organizzate federalmente tra loro.⁵⁴² Inoltre, nel saggio del 1963, Arendt ha anche argomentato con chiarezza come a suo parere i consigli (i Räte, i soviet) che «emergono» in Europa tra Otto e Novecento «[assomigliano] in modo sorprendente al sistema delle circoscrizioni di Jefferson».⁵⁴³ È per questa ragione che possiamo dire, riprendendo Paul Ricoeur, che «l'altra tradizione» arendtiana è quella che si palesa nei momenti aurorali delle autentiche rivoluzioni dell'epoca moderna – su entrambe le sponde dell'Atlantico – e che «a differenza della tradizione della dominazione, è fatta di apparizioni discontinue, oserei dire tentativi falliti».⁵⁴⁴

2.5 La «fata morgana» e «il tesoro perduto»: metafore dell'altra tradizione, o della tradizione nascosta

Può essere utile, in sede conclusiva, richiamare all'attenzione le due citazioni poste ad esergo dell'intero capitolo. La prima, tratta da *L'ebreo come paria*, nomina il lemma della *tradizione nascosta*; la seconda, estrapolata da *Sulla violenza* e poco sopra riportata, è quella in cui Arendt condivide l'intuizione dell'esistenza di una *altra tradizione* capace, nel vasto ambito della *grande tradizione filosofico-politica occidentale*, di pensare il potere fuori dalle logiche coercitive della sovranità e del dominio. Il testo del 1944 e quello del 1969 segnano perciò, sul piano teorico, i due momenti apicali del percorso storico-concettuale che si è voluto proporre. L'intento generale è stato infatti quello di ricostruire le tappe e i principali sviluppi della riflessione teorico-politica arendtiana, distinguendo due grandi fasi e seguendo l'utilizzo e la problematizzazione, da parte dell'autrice, del concetto di tradizione. La prima fase (a cui sono dedicati i primi due paragrafi) è quella della “politica ebraica”. La seconda (trattata nel terzo e quarto paragrafo) è invece quella della “politica in generale” che, a sua volta, è stata divisa tra una *pars destruens*, la critica alla grande tradizione, e una *pars costruens*, la prefigurazione di un'altra tradizione possibile. Ed è proprio questo elemento propositivo che s'intende valorizzare: entrambe le fasi approdano alla definizione di una tradizione di minoranza che, malgrado la schiacciante egemonia delle tradizioni principali a

⁵⁴² Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 310, 322.

⁵⁴³ Ivi, p. 295.

⁵⁴⁴ P. Ricoeur, *Potere e violenza*, cit., p. 27.

cui sono alternative – il sionismo per la tradizione nascosta e la tradizione del dominio per l'altra tradizione – riescono, quanto meno ai più accorti osservatori, a rendersi riconoscibili.

Ma la tesi che s'intende sostenere, come per altro annunciato all'inizio del terzo paragrafo, è che una linea di continuità tra le due fasi vada ben oltre la constatazione di un epilogo formalmente simile: in altri termini si ritiene che «la tradizione nascosta» del 1944 e «l'altra tradizione» del 1969 si possano intimamente richiamare l'un l'altra non solo simbolicamente, ma anche su un piano ben più profondo e propriamente teorico-politico.

È ancora Richard Bernstein a offrire in tal senso una importante suggestione interpretativa. Lo studioso statunitense ha infatti osservato che i quattro ritratti che insieme compongono «la galleria dei paria»⁵⁴⁵ rappresentino l'archetipo di pensatore che, nel più volte citato *Discorso su Lessing*, Arendt avrebbe descritto nei termini del «pensatore indipendente».⁵⁴⁶ Nelle pagine del celebre discorso, l'autrice si sofferma infatti sulla descrizione del «Selbstdenken di Lessing – il pensare da sè».⁵⁴⁷ Tale attitudine intellettuale, prosegue la filosofa, «favorisce un nuovo tipo di pensiero, non più bisognoso né di sostegni né di stampelle, né di canoni né di tradizioni».⁵⁴⁸ Soffermandosi su questo passo, Bernstein invita giustamente a non sottovalutarne la portata emblematica nel quadro generale di tutta la filosofia arendtiana. E questo perché, spiega il professore della New School, «[Arendt] era convinta che con il catastrofico sviluppo del totalitarismo, nel corso del ventesimo secolo si sia verificata una rottura radicale con la tradizione. Non possiamo più fare affidamento a quest'ultima, sulle sue categorie tramandate e sui suoi parametri di riferimento».⁵⁴⁹ Ma a partire dalla ricostruzione proposta in queste pagine, un aspetto davvero cruciale del parallelismo proposto da Bernstein è che questo, tracciato com'è tra un testo del 1944 e un discorso del 1959, ci suggerisce di proiettare la riflessione arendtiana sul paria ben oltre *Le origini del totalitarismo*. Per questa ragione si è infine rivolto lo sguardo alla grande parabola teorica aperta da *Vita activa* di cui *Sulla violenza* è, come si è detto, un efficace compendio, capace anche di dare un nome allo scopo ultimo dell'impresa filosofica arendtiana: «l'altra tradizione» – espressione che così formulata non ha né precedenti né ripetizioni – ci disvela infatti quanto la critica alla grande tradizione non sia in realtà altro che il preambolo alla

⁵⁴⁵ Così Ilaria Possenti intitola il settimo capitolo del suo *L'apolide e il paria*, cit.

⁵⁴⁶ Cfr. R. Bernstein, *Arendt on thinking*, in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, a cura di D. Villa, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 278.

⁵⁴⁷ H. Arendt, *L'umanità in tempi bui*, cit., p. 51.

⁵⁴⁸ Ivi, p. 55.

⁵⁴⁹ R. Bernstein, *Arendt on thinking*, cit., p. 278.

ricerca di «cornici immaginative alternative, animate da una pulsione generativa, che provi a pensare il potere al di fuori di una matrice dominativa».⁵⁵⁰

Alla luce di questa constatazione risulta ancora più preziosa la chiave di lettura di Bernstein per il quale l'archetipo dell'ebreo «paria consapevole» delineato nel '44, dunque la fisionomia di personalità «grandi abbastanza da trascendere i vincoli di nazionalità e da intrecciare i fili del loro genio ebraico con la trama generale della vita europea»,⁵⁵¹ sarebbe «una descrizione più [che] appropriata per la stessa Arendt». Ma Bernstein, nel suo *Hannah Arendt and the Jewish Question*, si spinge oltre e sostiene che della tradizione nascosta dell'ebraismo paria la stessa Arendt diventerebbe, nel corso della sua vita, «un'esponente di spicco».⁵⁵² Il «paria consapevole», perseguendo il parallelismo, sarebbe allora in grado, come Lessing ma non diversamente da Arendt, di pensare da sé senza più «bisogno né di sostegni né di stampelle, né di canoni né di tradizioni». Questa citazione sembra infatti riecheggiare in una ben più nota battuta dell'autrice che, riflettendo su sé stessa, ha una volta definito la sua pratica di pensiero come «senza balaustra» («[...] I call it thinking without a banister»). In tal modo, l'autrice intende precisamente rivendicare la propria capacità di misurarsi senza remore con l'inedita condizione generale del pensiero che, dopo le immani tragedie del Novecento, è costretto a constatare il collasso della tradizione filosofica occidentale e dispiegarsi di conseguenza senza certezze o appigli rassicuranti.⁵⁵³ Sulla falsariga di Bernstein potremmo dunque ritenere che l'indagine sulla grande tradizione, iniziata a fine anni '40, sia un'indagine radicalmente critica perché condotta da un'autrice che, rispetto all'oggetto della sua ricerca, si colloca in una posizione di *paria*. Arendt, similmente a quanto fece Lazare con il sionismo, ha deciso di porsi *consapevolmente* fuori da una tradizione in cui non si riconosce – o ha smesso di riconoscersi – rifiutando quindi di *assimilarsi* ai suoi dogmi e ai suoi paradigmi.

Ma tali collegamenti sono ben più che mere suggestioni. Essi confermano quanto già sostenuto da Young-Bruehl, per la quale nella «politica ebraica» prefigurata dall'autrice negli anni '40 si sono andati «[formando] i fondamenti della sua filosofia politica». Più specificatamente, sperando che il suo popolo «potesse offrire al mondo [un] modello di

⁵⁵⁰ O. Guaraldo, *Postcritica: una genealogia*, cit., p. 173.

⁵⁵¹ H. Arendt, *L'ebreo come paria*, cit., p. 17.

⁵⁵² R. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, cit., p. 179.

⁵⁵³ L'espressione risulta tanto efficace e suggestiva da essere stata scelta da Jerome Kohn come titolo dell'importante raccolta di scritti arendtiani, molti dei quali non ancora tradotti in italiano, da cui è tratta la citazione: Cfr. AA. VV. *Hannah Arendt on Hannah Arendt*, in H. Arendt, *Thinking without a banister*, cit., p. 473. Si segnalano più autori per il saggio citato poiché esso riporta una discussione di Arendt con Hans Jonas, Mary McCarthy, Richard Bernstein e Albrecht Wellmer (e altri ancora) tenuta a Toronto nel novembre del 1972 durante una conferenza intitolata *The work of Hannah Arendt*.

istituzioni capaci di prevenire la minaccia di un nuovo totalitarismo», abbiamo visto come Arendt insistesse perché Israele si potesse fondare su «consigli politici locali, una federazione e la cooperazione internazionale».⁵⁵⁴ Non dovrebbe sembrare una forzatura, giunti a questo punto, affermare che quelle intuizioni e quei temi riguardano molto da vicino l'altra tradizione. A partire da uno sguardo retrospettivo che tiene conto degli sviluppi del pensiero arendtiano fino al 1969, prediligere il principio federale e i consigli, rispetto allo stato-nazione e alle tradizionali forme di governo, implica in nuce la critica a quel modello di potere, inteso come dominio e istanza sovrana, di cui lo stato-nazione è storicamente interprete; di contro, l'alternativa che Arendt ha fondamentalmente sempre indicato, arriverà a giustificarsi teoricamente con una definizione radicalmente altra del potere inteso come azione plurale, libera e indeterminata di una comunità che si autogoverna.

Questa continuità tra posizioni politico-militanti prese in una fase biografica segnata dalla persecuzione, dall'apolidia e dalla temperie della guerra, e un ben più profonda indagine teorico-politica quale quella che lo stabilirsi negli Stati Uniti e l'inizio della carriera accademica hanno reso possibile all'autrice, è rintracciabile anche in quella che può essere ritenuta la comune premessa antropologico-politica delle due tradizioni arendtiane. Se la tradizione nascosta ci parla di quegli ebrei che rifiutavano l'identitarismo ebraico quanto l'assimilazionismo perché rigettavano, più o meno consapevolmente, concezioni essenzialistiche dell'identità, senza tuttavia arrivare a rinnegare sé stessi; l'altra tradizione ci rinvia, più in generale, alla «pluralità di esistenti unici», cioè a una concezione non sovrana dell'individuo, che riconosce la sua dipendenza dall'alterità senza comprometterne la costitutiva unicità – che conserva quindi, per riprendere *Vita activa*, «il duplice carattere dell'eguaglianza e della distinzione».

Non deve quindi stupire se, nell'ambito degli studi arendtiani, è possibile trovare l'utilizzo indistinto dei due lemmi – tradizione nascosta e altra tradizione. Simona Forti scrive per esempio che le esperienze autenticamente rivoluzionarie segnerebbero per Arendt la storia di «quella “tradizione nascosta” che corre parallela alla [*Great*] *tradition*».⁵⁵⁵ Un'affermazione che da un punto di vista strettamente filologico potrebbe essere contestata, dato che l'espressione *hidden tradition*, dopo il saggio del 1944, non compare più nei testi arendtiani. Ma per quanto fin qui sostenuto si ritiene assolutamente legittimo, anche attraverso quella che la stessa Forti definisce «ermeneutica del non detto»,⁵⁵⁶ tracciare la

⁵⁵⁴ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., pp. 269-270; cfr. *infra*, p. 93, in particolare nota 384.

⁵⁵⁵ S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 322.

⁵⁵⁶ Ivi, p. 248. È tra l'altro interessante che Forti con questa espressione per riferirsi alla radicalmente originale lettura arendtiana dei testi dei Padri costituenti, in particolare di Jefferson e Adams.

linea di continuità tra la tradizione nascosta e l'altra tradizione. L'intreccio tra il piano storico-politico (riferito alle vicende dell'ebraismo moderno) e quello teorico-politico più generale (riferito alla millenaria vicenda del pensiero occidentale) si ripropone in tal senso con chiarificante nettezza: «c'è appunto una *tradizione nascosta* della rivoluzione, un tesoro perduto» scrive Olivia Guaraldo.⁵⁵⁷ Se è vero che Arendt utilizza l'espressione tradizione nascosta solo nel '44 per parlare dei paria consapevoli, è del tutto evidente che le metafore per descrivere l'altra tradizione del pensiero politico occidentale sono metafore che potremmo definire “del nascondimento”: quali «il tesoro perduto», appunto, o «la fata morgana» che «appare all'improvviso [...] e quindi scompare di nuovo celandosi».⁵⁵⁸

È infine necessario tornare su un aspetto ineludibile della teoria arendtiana qui ricostruita: tutte le «epifanie» del potere di cui l'autrice parla – dalla Comune alla Primavera di Praga – hanno manifestato un'idea del potere e dell'azione politica «che non ha saputo costituirsi in una tradizione, non è [riuscita] a consolidarsi in una teorizzazione forte».⁵⁵⁹ Se in precedenza abbiamo arendtianamente valorizzato questo aspetto come ragione ulteriore per esaltare l'impressionante similarità dei fenomeni esaminati,⁵⁶⁰ va ora detto che il tentativo dell'autrice di «nominare e valorizzare» quelle esperienze attraverso la formula dell'«altra tradizione» non risolve certamente tale mancanza. L'altra tradizione di Arendt, detto altrimenti, non è una teoria compiuta e nemmeno ci indica una lista di autori a essa ascrivibili.⁵⁶¹ Per come emerge dai testi della filosofa, essa rappresenta piuttosto

⁵⁵⁷ O. Guaraldo, *La libertà di essere liberi. Circolarità della politica e autonomia della rivoluzione in Hannah Arendt*, in «Filosofia politica», n° 2, agosto 2018, p. 296. Corsivo aggiunto.

⁵⁵⁸ Sono queste le suggestive immagini già citate e tratte dall'introduzione di *Tra passato e futuro*. C'è per altro un passo di *Sulla rivoluzione* che si ritiene possa essere citato come supporto testuale a questa operazione interpretativa: riferendosi al «nuovo concetto americano di potere», Arendt scrive che «senza rivoluzione quel nuovo principio del potere sarebbe rimasto *nascosto*»: H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 187-188. Corsivo aggiunto.

⁵⁵⁹ O. Guaraldo, *La libertà di essere liberi*, cit., p. 296.

⁵⁶⁰ Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 304.

⁵⁶¹ A partire dalla genealogia teorica greco-classica i «frammenti di un'altra tradizione», come accennato, sarebbero secondo Arendt individuabili nel «genio politico di Roma» (*Vita activa*, p. 143) e nella grande intuizione codificata nell'adagio *potestas in populo auctoritas in senatu*. La fortunata formula sancisce infatti che «senza un popolo o un gruppo non c'è potere» (*Sulla violenza*, p. 47) e che le istituzioni da esso *fondate*, non avendo di per sé alcun potere, non possono che esercitare la loro autorità se non in forme non imperative e senza alcuna coercizione (cfr. *Tra passato e futuro*, pp. 167-169). È stato infatti riportato come Arendt sottolinei che i rivoluzionari del XVIII secolo – seppur con esiti diversi, di entrambe le sponde atlantiche – si siano ispirati alla città-stato ateniese tanto quanto alla Repubblica romana (l'immaginario arendtiano si riferisce chiaramente alla Roma repubblicana: «nell'impero romano [il potere] non era più nelle mani del popolo ma era stato monopolizzato dalla famiglia imperiale»: *Tra passato e futuro*, cit., p. 173). Tuttavia, secondo Arendt, è possibile anticipare «la data di nascita del fenomeno rivoluzione nei tumulti della città-stato italiane durante il Rinascimento» (*Sulla rivoluzione*, p. 34). Il più acuto interprete di questa fase storica, Machiavelli, merita qui una menzione come autore sostanzialmente ambivalente, che da un lato coglie le necessità di nuove istituzioni ispirate alla classicità ma, dall'altro, come avrebbe poi fatto la tradizione rivoluzionaria, decise che il «“fine” supremo» dell'ordine politico «giustificasse l'uso di tutti i “mezzi”, e in particolare i mezzi violenti» (*Tra passato e futuro*, p. 189). Questo suo non distinguere, in ultima istanza, il potere dalla violenza, secondo l'autrice fa di Machiavelli «il padre spirituale della rivoluzione», almeno della tradizione rivoluzionaria

un'intuizione; quella «che ai margini della tradizione egemone sono esistite, ed ancora esistono, potenzialità politiche che all'ordine del dominio si sottraggono».⁵⁶²

Ma l'autrice non sembra in realtà affatto preoccupata di occultare questa mancata «teorizzazione forte». Tutto fa pensare che, in fondo, sarebbe una contraddizione piuttosto insostenibile pensare all'altra tradizione in termini dialettico-oppositivi, su un piano formale, alla grande tradizione. Opporre una teoria definita a un'altra, probabilmente, prenderebbe le sembianze di quel «pensare in termini di opposizione [che] non è un fatto ordinario e naturale», ma sancisce altresì un tratto costitutivo della nostra grande tradizione.⁵⁶³ Se quest'ultima è la tradizione che ha negato la contingenza, la libertà umana e quindi l'intrinseca imprevedibilità dell'azione costringendola dentro ferrei disegni teorici, non può essere una contro-teoria (classicamente intesa) a scardinarne l'egemonia. Canonizzare categorie arendtiane quali la pluralità, il potere puro o l'azione, sarebbe infatti un'operazione illegittima: non si può codificare ciò che si fonda sulla libertà più radicale. Arendt, «fenomenologa della politica», sembra invitarci piuttosto a imparare a riconoscere quelle categorie malgrado «i più svariati e misteriosi travestimenti»⁵⁶⁴ con cui si presentano.

Ricordando come il totalitarismo rappresenti l'evento che segna il punto di non ritorno, la «frattura» nella continuità storica e politica della tradizione occidentale, possiamo infine concordare con Claude Lefort quando scrive che «la lettura arendtiana del totalitarismo [...] governa la successiva elaborazione della sua teoria politica. Lei concettualizza la politica invertendo l'immagine del totalitarismo e questo la porta a cercare non un modello [...] ma

europea (cfr. *ibidem* e p. 191; cfr. anche *Sulla rivoluzione*, pp. 34 sgg.). A partire dall'eccentricità di Arendt, Thomas Casadei ha tentato di chiedersi «quali siano gli autori, per così dire, *strutturali* che stanno al fondo della sua elaborazione teorico-pratica e ne orientano alcuni sviluppi fondamentali» (Th. Casadei, *Il senso del 'limite', Montesquieu nella filosofia di Hannah Arendt*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 tt., Pisa, Ets, 2005, t. II, p. 805). La risposta è che, in un senso esclusivamente e squisitamente politico, «organicamente» possa essere annoverato solo Montesquieu, il teorico della divisibilità del potere. Ci sono certamente altri grandi autori fondamentali per il corso teorico arendtiano, quali Kant o Lessing, il cui illuminismo viene interpretato dall'autrice in chiave eminentemente politica; ma è inutile soffermarsi su quanto rappresenterebbe una forzatura interpretativa spingersi a pensare tali autori come esponenti di «un'altra tradizione» che trova le sue epifanie nelle «irruzioni moderne del potere popolare». Insistendo sulla traccia indicata da Casadei, meritano piuttosto di essere annoverati gli «uomini d'azione» della rivoluzione americana, Jefferson e Adams su tutti, che Arendt interpretata come i grandi epigoni del Bordolese. Ciò che emerge da una breve ricognizione come questa, è insomma la conferma che se di «altra tradizione» vogliamo parlare, dobbiamo rivolgerci alla tarda modernità e alla contemporaneità e individuarla nelle insurrezioni popolari e nelle loro istituzioni consiliari. Una tradizione che, sull'esempio di Rosa Luxemburg, non cela particolari teorizzazioni, ma si fonda sullo spontaneismo (cfr. *Sulla rivoluzione*, p. 306). Arendt traccia implicitamente una sorta di parallelismo Luxemburg-Jefferson: «sarebbe interessante continuare ad analizzare ulteriormente le potenzialità dei consigli; ma è senza dubbio più saggio dire con Jefferson: "cominciate a farli"»: *ivi*, p. 323.

⁵⁶² S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 264.

⁵⁶³ H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 63.

⁵⁶⁴ *Ivi*, p. 27.

dei riferimenti politici in alcuni momenti privilegiati in cui le caratteristiche della politica sono più chiaramente individuabili». ⁵⁶⁵

È comunque fuori discussione che Arendt ci indichi i riferimenti di cui parla Lefort e ci consegni degli strumenti concettuali per imparare davvero a individuare quei momenti privilegiati, aurorali e “sorgivi”, «per cominciare a rappresentare i frammenti di un’altra tradizione possibile». ⁵⁶⁶ Tirando le somme e rimanendo sui nostri principali riferimenti testuali, potremmo anche dire che del saggio *L’ebreo come paria. Una tradizione nascosta*, manchi il corrispettivo dedicato all’altra tradizione. Tuttavia, come già detto, non è questa la cifra di una debolezza teorica. L’altra tradizione si può configurare come una cornice interpretativa, una chiave di lettura, in grado di farci riconoscere quei soggetti che, nel corso della storia occidentale, hanno incarnato ed espresso esperienze autenticamente politiche alternative alla tradizione dominante, presentando i tratti che in definitiva erano già stati prefigurati nella storia dei paria consapevoli. Se la tradizione nascosta definita nel 1944 rappresenta «una piccola controstoria della modernità ebraica» – che trascende immediatamente l’ebraismo per aprirsi a una visione “politica in generale” – l’intuizione dell’altra tradizione del pensiero politico occidentale nominata nel 1969 ci lascia le coordinate, e forse ci indica il compito, per cercare di ricostruire una grande controstoria della modernità politica.

⁵⁶⁵ C. Lefort, *Democracy and Political Theory*, trad. ing. di D. Macey, Cambridge, Polity, 1988, p. 50; Cfr. R. Bernstein, *Why Read Hannah Arendt Now*, cit., pp. 86-87. Sembra riecheggiare qui l’invito di Ricoeur a leggere *Vita activa* come il «rovescio» de *Le origini del totalitarismo*, come libro della ripartenza e della ricostruzione.

⁵⁶⁶ I. Possenti, *Introduzione*, in H. Arendt, *Socrate*, cit., p. 19.

Capitolo 3

Andrea Caffi e Hannah Arendt.

Appunti per un dialogo postumo nella cornice interpretativa dell'altra tradizione

3.1 «politics» e le «nuove strade della politica»: una convergenza tra Caffi e Arendt

Nel 1968, commentando sul «The New York Review of Books» la riedizione di «politics», Arendt sottolineava la lungimiranza di questo piccolo mensile newyorkese che, a vent'anni di distanza dall'uscita dell'ultimo numero, poteva vantare una sorprendente attualità: «molti dei suoi articoli», secondo l'autrice, «sembrano essere stati scritti oggi o ieri [...] con la differenza che le preoccupazioni e le perplessità di una piccola rivista con una circolazione massima di 5000 copie sono diventate il pane quotidiano di giornali e periodici con una circolazione di massa». ⁵⁶⁷

He's all Dwight [*Questo è Dwight*] è il titolo che la filosofa sceglie per il suo articolo commemorativo, volendo così esplicitare inequivocabilmente la stima nutrita per Dwight Macdonald, il direttore di quell'impresa editoriale, nonché suo caro amico. ⁵⁶⁸ Nei suoi cinque anni di attività – tra il 1944 e il 1949 – «politics» ha rappresentato un importante e vivace megafono per le analisi e le idee di una parte della sinistra radicale – non solo statunitense – ben accorta a non cadere nella trappola ideologica della guerra fredda, rimanendo perciò critica dei regimi liberali senza fare alcuna concessione allo stalinismo. Per quanto nei quarantadue numeri pubblicati non sia mai apparsa la firma di Arendt in calce a un articolo di «politics», la filosofa è stata a tutti gli effetti partecipe della comunità radunata intorno al giornale. Questo, in particolare, non solo per la vicinanza a Macdonald, ma anche alla scrittrice Mary McCarthy e all'esule italiano Nicola Chiaromonte. ⁵⁶⁹ Di questo

⁵⁶⁷ H. Arendt, *Questo è Dwight*, in AA. VV., «politics» e il nuovo socialismo, cit., p. 87.

⁵⁶⁸ Il titolo è chiaramente un gioco di parole che fa leva sull'assonanza tra l'aggettivo *right* e il nome proprio *Dwight*. Arendt storpiò quindi ironicamente l'affermazione inglese "It's all right" per esprimere un giudizio estremamente positivo su «politics» e il suo direttore. Vista l'oggettiva intraducibilità letterale, in italiano è stato reso con *Questo è Dwight* e d'ora in avanti si farà esclusivo ricorso a questa traduzione: cfr. *ivi*, p. 87 nota 1.

Negli Arendt Papers, come consultabile dall'archivio online della Library of Congress di Washington, esiste un faldone contenente un carteggio tra Arendt e Macdonald. Grazie al Hannah Arendt Zentrum di Oldenburg è stato possibile accedere alle fotocopie digitalizzate degli originali. Il carteggio dal punto di vista intellettuale non risulta particolarmente significativo. Queste lettere, funzionali a comunicazioni partecipe e organizzative, testimoniano del resto una frequentazione assidua nel corso di tre decenni: lo scambio intellettuale, con ogni probabilità, avveniva dunque in presenza.

⁵⁶⁹ Una testimonianza inequivocabile di come il legame amicale e lo scambio intellettuale tra Chiaromonte, Macdonald, McCarthy e Arendt si intrecciassero, traendo vicendevolmente vigore l'uno dall'altro, è il carteggio tra Arendt e McCarthy. In queste pagine i riferimenti alla vita personale e al tempo libero trascorso insieme da questo gruppo, con le relative famiglie, sono davvero ricorrenti: cfr. H. Arendt, M. McCarthy, *Tra amiche*, cit. Due buoni esempi, tra i tanti, sono la lettera di McCarthy datata 11 marzo 1961: cfr. *ivi*, pp. 220-223; e lo

circuito intellettuale, e degli interessanti intrecci biografici di cui si è costituito, si era già accennato nel primo capitolo quando, ricostruendo l'ultimo decennio di vita di Andrea Caffi, si è nominata la sua partecipazione a «politics».⁵⁷⁰ È doveroso ricordare come, grazie all'intercessione di Chiaromonte, alcuni scritti di Caffi vennero pubblicati sulla rivista newyorkese, permettendo così alle idee dell'italo-russo una diffusione internazionale in precedenza mai goduta.⁵⁷¹

In *Questo è Dwight Arendt* si sofferma, con toni elogiativi, sulla formula che Macdonald aveva coniato per intitolare una rubrica di approfondimento a lui particolarmente cara: *New roads in politics* (*Nuove strade nella politica*) inaugurata, nel 1945, proprio con il saggio caffiano *L'automazione del popolo europeo*.⁵⁷² La filosofa ricorda come, di fronte alla tragedia della Seconda guerra mondiale, quella ricerca di «nuove strade nella politica» fosse l'espressione di un afflato in favore di «un umanismo radicale per cui l'uomo non era solo la radice, l'origine di tutte le istanze politiche, ma lo scopo ultimo di tutta la politica e il solo criterio di giudizio valido da applicare a tutte le questioni politiche».⁵⁷³ Estremamente interessante, volendo ora valorizzare la collaborazione di Caffi a «politics» e rimarcare la sua aderenza alla linea editoriale del giornale, che Arendt annoveri a proposito «[...] Proudhon, Bakunin, Alexander Herzen, Tolstoj ecc.» tra i «i nuovi “antenati”» scoperti, o riscoperti, nel tentativo di cercare «nuove radici nel regno della teoria».⁵⁷⁴

scambio di due lettere tra il 19 e il 22 gennaio 1972 incentrate sulla notizia della morte di Chiaromonte: ivi, pp. 533-537.

⁵⁷⁰ Cfr., *infra*, pp. 46-47.

⁵⁷¹ Sono in totale sei, pubblicati tra il 1945 e il 1947, gli scritti di Caffi apparsi su «politics»: *L'automazione del popolo europeo* (novembre 1945), ora in A. Castelli (a cura di), *Politics e il nuovo socialismo*, cit., pp. 96-104; *Verso un programma socialista* (dicembre 1945), ora in ivi, pp. 105-110; *È la guerra rivoluzionaria una contraddizione in termini* (aprile 1946), ora in A. Caffi, *Scritti politici*, cit., pp. 319-325; *Popolo, massa e cultura* (novembre 46), ora in A. Caffi, *Critica della violenza*, cit., pp. 89-107; *Critica della violenza* [titolo inglese *Violence and Sociability*] (gennaio 1947), ora in ivi, pp. 69-88; *La condizione francese* (luglio/agosto 1947), ora in appendice ad A. Castelli, *Andrea Caffi e la rivoluzione delle coscienze*, cit., pp. 225-234.

⁵⁷² Insieme a questo testo di Caffi (cfr. nota precedente) vide le stampe sulla prima uscita di *New Roads* l'articolo di P. Goodman, *Rivoluzione sociolatria e guerra*, ora in A. Castelli (a cura di), *politics e il nuovo socialismo*, cit., pp. 111-122.

⁵⁷³ H. Arendt, *Questo è Dwight*, cit., p. 90.

⁵⁷⁴ *Ibidem*. Introducendo il primo scritto caffiano apparso sulla rivista, Macdonald appuntava come segue: «mi sembrano essere le analisi più profonde, in termini intellettuali e morali, della psicologia politica dell'Europa del dopoguerra che ho letto fino a ora». Questa breve battuta ben restituisce la stima riservata a Caffi nell'ambiente di «politics». Nella stessa nota editoriale, il direttore riporta anche che Caffi «è uno di quelli a cui i lettori di “politics” mandano regolarmente pacchi di alimentari»: A. Caffi, *L'automazione del popolo europeo*, cit., p. 96, nota 1 (cfr. anche *infra* p. 46, nota 171). L'italo-russo, già nel medesimo articolo, ricambia l'attestato di stima dichiarandosi convinto della fondamentale importanza di una realtà come «politics» nell'incerto contesto del secondo dopoguerra: «quello che è importante è che ci sia una torcia illuminata, come la vostra [rivista] attorno a cui radunarsi»: ivi, p. 100.

Dei quattro autori appena citati solo Bakunin non compare nei testi caffiani pubblicati da Macdonald,⁵⁷⁵ ma va considerato come il riferimento a uno dei principali esponenti del populismo russo e dell'anarchismo internazionale possa essere ricondotto al più generale «indirizzo postmarxiano» dei collaboratori della rivista che, scrive l'autrice, «era fortemente anarchico e pacifista».⁵⁷⁶ Non deve quindi stupire che un intellettuale come Colin Ward, ripercorrendo gli anni della sua formazione in un libro-intervista, racconti il ruolo fondamentale di «politics» nell'orientare le sue idee politiche e, soprattutto, ne vada ricordando come segue la variopinta nomenclatura: «Macdonald si distingueva da tanti altri responsabili di riviste americane per la sua attiva ricerca di collaboratori europei. Alcuni come George Orwell, George Woodcock e Alex Comfort erano inglesi, altri erano esuli dagli orrori dell'epoca, come Hannah Arendt e Bruno Bettelheim. Sempre su “politics” ho letto per la prima volta Andrea Caffi, Nicola Chiaromonte, Albert Camus e gli scritti politici di Simone Weil».⁵⁷⁷ Introducendo la traduzione italiana del testo a cui ci si è appena riferiti, Goffredo Fofi ha definito questa serie di autori e autrici come «una pleiade di intelligenze attive e fattive, speculatrici e concrete, pienamente dentro i dilemmi del loro tempo e luminosamente refrattarie alle ideologie dominanti».⁵⁷⁸ Un'affermazione, quest'ultima, del tutto compatibile a quanto scritto da Arendt che, pensando evidentemente anche a se stessa, ricorda proprio come le teorie e le analisi diffuse dal circuito intellettuale – e amicale – di «politics» avessero «[favorito] un punto di riferimento per molti che non si sentivano a proprio agio in alcun partito o gruppo».⁵⁷⁹

Le considerazioni fin qui riportate a proposito del giornale diretto da Macdonald, a ben vedere, non sono affatto sottovalutabili alla luce del percorso storico e concettuale tracciato nel precedente capitolo. Gli anni dell'attività di «politics» interessano una delle fasi più tormentate della vita di Arendt che, sul piano della ricerca e dello studio, sono stati principalmente spesi nella stesura de *Le origini del totalitarismo*.⁵⁸⁰ Il testo che, come

⁵⁷⁵ Cfr., A. Caffi, *È la guerra rivoluzionaria una contraddizione in termini?*, cit., pp. 321-322; Id., *Popolo, massa e cultura*, cit., pp. 101, 103; Id., *Critica della violenza*, cit., pp. 70, 83-84.

⁵⁷⁶ H. Arendt, *Questo è Dwight*, cit., p. 90.

⁵⁷⁷ D. Goodway, *Conversazioni con Colin Ward. Lo sguardo anarchico*, trad. it. G. Lagomarsino, Milano, Elèuthera, 2003, p. 107. Questa testimonianza di Ward, che giovanissimo legge «politics» dalla Scozia, dimostra come la rivista sia stata in grado di raggiungere una discreta diffusione internazionale. Per quanto riguarda i collaboratori di «politics» vanno almeno ricordati anche Victor Serge e Paul Goodman: cfr. *infra*, p. 47.

⁵⁷⁸ G. Fofi, *Presentazione*, in D. Goodway, *Conversazioni con Colin Ward*, cit., p. 9.

⁵⁷⁹ H. Arendt, *Questo è Dwight*, cit., p. 95.

⁵⁸⁰ Pietro Adamo, in un saggio dedicato ai rapporti tra Arendt e i circoli della sinistra radicale statunitense, sostiene molto chiaramente che «è questo l'ambiente [“politics”] con il quale [Arendt] interagisce negli anni (1945-1949) in cui è impegnata a scrivere *Origins*, ed è anzi probabile che tale ambiente resti uno dei suoi

argomentato ampiamente, nel suo epilogo fotografa un'inequivocabile «rottura» con la tradizione filosofico-politica e suggerisce di conseguenza la necessità di saper «pensare senza balastra», ovvero senza il ricorso a soluzioni preconcepite, scorciatoie ideologiche o rassicuranti – quanto intellettualmente mortificanti – linee politiche di partito. Considerando poi che *Questo è Dwight* è un articolo fondamentalmente coevo a *Sulla violenza*, è del tutto plausibile che, alle orecchie di Arendt, l'appello alla ricerca di «nuove strade nella politica» possa una ventina di anni dopo riecheggiare in quella che nel frattempo la filosofa è arrivata a definire l'altra tradizione del pensiero politico occidentale.⁵⁸¹ Che l'autrice descriva nel 1968 le «nuove strade» percorse da «politics» come il tentativo di individuare «nuove radici nel regno della teoria», e con queste anche dei «nuovi “antenati”», è da considerarsi tutt'altro che estemporaneo o casuale. Tale lessico, che sembra muoversi sul filo del paradosso, può evidentemente ricollegarsi al quadro categoriale dell'altra tradizione. Si ricorderà infatti come Arendt, dopo gli anni bui della «disperazione sconsiderat[a]», scriva con entusiasmo della ritrovata consapevolezza di poter individuare teorie ed esperienze politiche capaci di riportare alla luce, in epoca moderna, «un tesoro antichissimo». Intendendo con questa suggestiva immagine la scoperta, «o piuttosto [la] riscoperta», di teorie e pratiche politiche certamente inedite, ma tali non perché mai pensate prima, ma perché rimaste fondamentalmente “nascoste” dall'ombra egemonica della grande tradizione del pensiero politico occidentale. E fuori dai paradigmi di quest'ultima, ciò che deve essere (ri)scoperto dopo le immani tragedie nel Novecento sono in ultima analisi modalità di gestione della vita associata volte a sottrarsi all'ordine del dominio e alla presunta ineluttabilità della violenza.

Una primissima proposta teorico-interpretativa che s'intende sostenere è quindi che «politics», con il suo collettivo di scrittori impegnati a intraprendere «nuove strade nella politica», possa essere arendtianamente considerato come una manifestazione tangibile, almeno per quanto concerne il «regno della teoria», dell'esistenza di un'altra tradizione del pensiero politico occidentale.

In una lettera datata 27 novembre 1946 indirizzata a Chiaromonte, Caffi, tracciando una similitudine tra la rivista «Combat» di Camus e «politics», descrive dal suo punto di vista il

principali punti di riferimento nel resto della vita. E in questo ambiente la sua posizione “naturale” sembra essere quella di fiancheggiatrice di “politics”: P. Adamo, *“politics”, il radicalismo libertario e Hannah Arendt*, in M. Durst, A. Meccariello (a cura di), *Hannah Arendt. Percorsi di ricerca tra passato e futuro. 1975-2005*, Firenze, La Giuntina, 2006, p. 58.

⁵⁸¹ Ci si riferisce in particolare all'idea per cui *Sulla violenza*, esplicitando la formula dell'«altra tradizione», risulti un saggio di fondamentale importanza per l'intero lungo ciclo di *Vita activa*: la pensabilità di un'«altra tradizione» del pensiero politico occidentale può infatti rappresentare l'esito teorico-propositivo più interessante e compiuto della polemica dell'autrice contro la «grande tradizione» inaugurata con la stesura del *Le origini del totalitarismo*: cfr. *infra*, in particolare pp. 128-130.

senso ultimo delle «nuove strade». Queste rappresenterebbero la «possibilità d'un socialismo che non sia demagogia e preparazione sia della guerra civile sia della terza guerra mondiale». ⁵⁸² Cronologicamente, ma soprattutto contenutisticamente, è molto probabile che scrivendo queste parole Caffi avesse in mente *La radice è l'uomo*, un lungo saggio di Macdonald apparso in più parti su «politics» tra l'aprile e il luglio del 1946. Nelle pagine de *La radice è l'uomo* il direttore descriveva infatti la rubrica *Nuove strade* come il contenitore comune di un insieme di tentativi volti a indagare il «problema dell'azione, sia nel senso di cercare una base etica più chiara di quella fornita dal materialismo storico [...] sia nel senso concreto di suggerire alternative alle tecniche rivoluzionarie marxiste». ⁵⁸³ Per quanto l'insistenza di Caffi e di Macdonald su una prospettiva esplicitamente socialista possa sembrare inopportuna da un punto di vista strettamente arendtiano, ⁵⁸⁴ di quest'ultima citazione colpisce comunque l'evidente compatibilità con la teoria politica dell'autrice di *Vita activa*, soprattutto continuando a considerare la distinzione tra la grande tradizione e l'altra tradizione. Si è infatti dimostrato come sia stata proprio la riflessione sul marxismo e la sua contraddittoria appartenenza alla grande tradizione ad aver portato Arendt, con i primi anni '50, a problematizzare la persistenza della violenza, su un piano tanto teorico-filosofico quanto pratico-politico, nelle prospettive e nelle esperienze rivoluzionarie – cioè in quelle esperienze che, almeno nelle intenzioni, si proponevano alternative alla tradizione. Da qui la riflessione arendtiana sul «problema dell'azione», appunto, volendo scongiurare soprattutto l'eterno reiterarsi di «tecniche rivoluzionarie» stantie e mai realmente sottoposte a critica dai propri teorici nonostante l'accumularsi delle sconfitte o, ancora peggio, dei tanti casi in cui i sogni rivoluzionari sono inesorabilmente mutati in incubi di terrore. Va anche considerato, richiamando in causa i più sottili argomenti filosofici arendtiani, come una messa in discussione delle «tecniche rivoluzionarie marxiste» non implichi tanto la critica a delle specifiche tecniche, ma piuttosto – e più radicalmente – alle concezioni dell'azione politica in termini di tecnica, cioè di quelle concezioni che costringono l'agire alle logiche

⁵⁸² A. Caffi, N. Chiaromonte, «Cosa sperare?», cit., pp. 355-356.

⁵⁸³ D. Macdonald, *La radice è l'uomo*, in A. Castelli (a cura di), *politics e il nuovo socialismo*, cit., p. 216. Castelli, nel saggio che introduce il volume, insiste precisamente sul fatto che secondo le esplicite intenzioni di Macdonald «la rubrica doveva servire a mettere a fuoco quella critica del marxismo e quella riformulazione del socialismo che, di fronte alla poco rassicurante eredità della guerra, apparivano ormai di estrema urgenza»: A. Castelli, *Le nuove strade della politica*, cit., p. 28.

⁵⁸⁴ Non vanno comunque sottovalutati alcuni aspetti cruciali della biografia intellettuale di Arendt precedentemente ricostruiti. Si ricorda a proposito il matrimonio con l'ex spartachista Heinrich Blücher con cui negli Stati Uniti Arendt frequenta, oltre al gruppo di «politics», il circolo socialista di esuli tedeschi “Neu Beginnen” (cfr. *infra*, p. 79). Ma, soprattutto, non va ora dimenticato come nell'ambito del dibattito sionista le sue posizioni siano sempre state affini all'area più progressista e di fatto filosocialista del movimento.

dell'operare, di cui il marxismo rappresenterebbe l'espressione filosofico-politica più compiuta.⁵⁸⁵

Pare dunque evidente che «le nuove strade nella politica» prefigurate da Macdonald e dai suoi collaborati, tra i quali Caffi e Arendt devono essere annoverati a pieno titolo, possano essere ricondotte all'intuizione arendtiana dell'altra tradizione, con tutte le premesse e le implicazioni teoriche che quella intuizione comporta. Si può a questo punto insistere su come la partecipazione di Caffi e Arendt a «politics», seppur avvenuta in forme diverse, rappresenti una convergenza davvero significativa tra due percorsi politici dalle premesse biografiche, culturali e intellettuali molto differenti. Al netto di queste ultime va ribadita anche l'importanza delle comuni amicizie da loro condivise: i già annoverati sodalizi con Macdonald e con autori quali Chiaromonte e Camus, sono senza dubbio un segnale inequivocabile di una certa «affinità elettiva».⁵⁸⁶ Se «politics» rappresenta quindi un incontro tra Caffi e Arendt sarebbe forviante sottostimarne l'importanza derubricandolo, perché indiretto, a una mera fatalità di poco conto.⁵⁸⁷

La possibilità di interpretare l'esperienza di un giornale dal nome «impopolare», ma che era stato scelto «con l'intenzione di riportarlo alla sua antica dignità»,⁵⁸⁸ tramite la lente arendtiana dell'altra tradizione apre anche alla possibilità di utilizzare lo stesso strumento ermeneutico per studiare gli autori e le autrici che quell'esperienza hanno animato. Una prospettiva che, agli scopi di questa ricerca, può risultare cruciale, in particolare se rapportata alle conclusioni del primo capitolo.

⁵⁸⁵ Ci si riferisce in generale agli argomenti esposti nel paragrafo intitolato *Totalitarismo. Fallimento e critica della «grande tradizione» filosofico-politica*, in particolare cfr. *infra*, p. 107-108.

⁵⁸⁶ Per il rapporto Caffi-Camus cfr. *infra* pp. 44-45 e più in generale M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., pp. 269-272. Per Arendt-Camus cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., p. 256 e p. 324.

⁵⁸⁷ Stando ai documenti pare che i due autori non si incontrano mai personalmente. Ma non può essere sottovalutata l'attiva partecipazione di Arendt alla vita di «politics» di cui «è spesso presente alle riunioni di redazione, ai dibattiti pubblici sponsorizzati dalla rivista e in altre occasioni importanti»: P. Adamo, «*politics*», *il radicalismo libertario e Hannah Arendt*, cit., p. 58. Adamo prosegue spiegando come «politics» non avesse una redazione ufficiale – «la rivista è in teoria un *one man's show*», cioè di Macdonald – ma ne avesse di fatto una «reale» a cui Arendt è senz'altro ascrivibile: cfr. *ibidem*. Si consideri poi, a corretta misura del ruolo di Arendt, una lettera di Mary McCarthy del 1951 in cui la scrittrice invitava la filosofa a una riunione per «discutere della rinascita di «politics»» a cui avrebbero partecipato solo quattro persone; McCarthy, Macdonald, Chiaromonte e Arendt: cfr. H. Arendt, M. McCarthy, *Tra amiche*, cit., p. 53. Anche Adamo, nella sua preziosa ricostruzione, non tralascia indizi di questo tipo: «il fatto che Arendt [sia] sostanzialmente «interna» al gruppo di «politics» [è dimostrabile per] il suo costante inserimento tra i redattori delle riviste che dovrebbero seguirla (anzi, Hannah è l'unica a figurarvi *sempre*, insieme a Macdonald e McCarthy)»: P. Adamo, «*politics*», *il radicalismo libertario e Hannah Arendt*, cit., p. 58. Come si dimostrerà più avanti, esistono comunque inequivocabili testimonianze del fatto che Arendt, di una ventina di anni più giovane dell'italo-russo e all'inizio della sua notorietà al momento della morte di quest'ultimo, fosse almeno dal 1958 chiaramente a conoscenza delle teorie caffiane.

⁵⁸⁸ H. Arendt, *Questo è Dwight*, cit., p. 95.

Dopo aver ripercorso la vicenda biografico-intellettuale di Caffi, ci si è infatti soffermati sulla questione della sua sostanziale incollocabilità in una qualche tradizione di pensiero canonizzata. Si è anche detto, però, che l'intenzione non sarebbe stata quella di problematizzare questa eccentricità in termini negativi, come un difetto a cui porre rimedio. Al contrario, si intende annoverarla come ragione fondativa dell'oblio a cui l'autore sembra sia stato ingiustamente condannato, e, in risposta, valorizzarne l'originalità. Rimanendo fedeli a questo intento, l'idea di poter adottare come chiave interpretativa del pensiero caffiano la formula arendtiana dell'altra tradizione sembra un'operazione decisamente congeniale, tanto da suggerire di indagare la possibilità di una più generale comparazione tra i due autori. Infatti, se la filosofa tedesca gode ormai da qualche decennio di una grande notorietà, è vero anche che risulta difficile trovare interpreti onestamente disposti a non riconoscere in lei «una pensatrice politica del tutto *anomala* e originale nel contesto del secondo Novecento»: ⁵⁸⁹ detto altrimenti, un'autrice «incollocabile e provocatoria» da un lato, ma dall'altro d'imprescindibile aiuto per la comprensione critica del XX secolo. Se si intende dunque perseguire l'obiettivo di conferire una sorta di «dignità filosofica» a un autore “minore”, di cui si vuole al contempo valorizzare proprio “l'anomalia” scongiurando forzature interpretative, Arendt risulta un potenziale metro comparativo davvero privilegiato.

Nelle pagine che seguono, facendo leva sul pretesto storico di «politics» e sulle loro comuni frequentazioni, ci si propone dunque di imbastire un possibile dialogo postumo tra l'autore di *Critica della violenza* e l'autrice di *Vita activa*. Tale intenzione vuole così dare seguito anche al secondo capitolo, provando a fare davvero dell'altra tradizione una “cornice interpretativa” valida per esperienze teorico-politiche esterne, ma non per questo estranee, alla parabola intellettuale arendtiana. Procedendo in questo modo, si spera di contribuire a scrivere una pagina di quella “controstoria della modernità politica” la cui possibile narrazione è stata auspicata nelle battute conclusive del capitolo precedente.

Contestualmente, il tentativo di argomentare un legame tra il socialista libertario Andrea Caffi e la nota filosofa tedesca, cela infine l'ambizione di valorizzare quegli elementi radicali del pensiero di Arendt – a partire da quelli analizzati in questa tesi – che evidentemente stridono con alcune letture che la vorrebbero ridurre «a un'icona che mette tutti d'accordo». ⁵⁹⁰ Introducendo la pubblicazione italiana dei dattiloscritti su Marx, Simona Forti, che altrove non ha esitato a descrivere Arendt come «una libertaria che non abbraccia

⁵⁸⁹ A. Cavarero, *Teoria e politica nella repubblica di Platone*, in Ead., *Platone*, cit., p. 174

⁵⁹⁰ L. Boella, *Introduzione* in H. Arendt, K. Blumenfeld, *Carteggio 1933-1963*, cit., p. 23.

mai il liberalismo»,⁵⁹¹ sottolinea non solo come ogni scritto arendtiano sia stato accompagnato da un «fuoco incrociato delle polemiche» – cioè sia da parte liberale sia da parte marxista – ma anche l’ostentazione di «un certo compiacimento [di Arendt] nell’essere attaccata contemporaneamente su due fronti contrapposti e nel riconoscersi così come “apolide del pensiero”». ⁵⁹² Una condizione esperita appieno da Caffi il quale, ormai provato da decenni di impegno contro le correnti politico-culturali egemoni, nella seconda metà degli anni ’40 confidava sconfortato a Chiaromonte di «[vedersi] sempre “dalla parte del torto” (accusato di visioni chimeriche, di irragionevolezza pratica, di egoismo isterico)». ⁵⁹³ Tale marginalità permetteva però all’autore di conservare anche «un ricordo abbastanza vivace di un’esistenza centrata sul non conformismo (o “non adattamento”) ostinato». ⁵⁹⁴ Proporsi di mettere in relazione Arendt e Caffi significa quindi problematizzare un’ingiusta condanna all’oblio non meno che la beffa di una canonizzazione post mortem. ⁵⁹⁵

3.2 Il contributo di Caffi alle «nuove strade» di «politics»; una lettura arendtiana

È bene esplicitare fin da subito che non è dato sapere se e quanto Arendt abbia attinto agli scritti di Caffi circolati su «politics» per la stesura dei saggi che dai primi anni ’50 avrebbe iniziato a redigere assiduamente. È certo però che i temi trattati abbiano potuto destare l’attenzione della filosofa, soprattutto discussi com’erano su una rivista “amica” e firmati con uno pseudonimo – *European* – di certo non indifferente ad un’esule ebreo-tedesca. ⁵⁹⁶ È perciò interessante provare ora a ricostruire il contributo caffiano al dibattito di «politics», cercando fin da subito di individuare e valorizzare punti di convergenza con il pensiero arendtiano. In aggiunta alle considerazioni fin qui fatte, contribuisce certamente a legittimare

⁵⁹¹ S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 10.

⁵⁹² S. Forti, *Hannah Arendt lettrice di Marx*, cit., p. 8.

⁵⁹³ A. Caffi, N. Chiaromonte, «*Cosa sperare?*», cit., p. 403. Lettera data 19 giugno ’47.

⁵⁹⁴ Ivi, p. 347. Lettera datata ottobre 1946. Risulta a tal proposito particolarmente efficace un inciso di Giampiero Landi; «“irregolare” del socialismo, Caffi si colloca in modo originale in un territorio di confine tra diverse ideologie e culture politiche»: G. Landi, *Il socialismo libertario di Andrea Caffi*, cit., p. 95.

⁵⁹⁵ Assume sotto questa luce un tono quasi profetico, sulla sua stessa sorte, la riflessione che Arendt dedicava a Walter Benjamin: «la fama postuma sembra dunque essere il destino degli inclassificabili, vale a dire di coloro la cui opera non rientra nell’ordine esistente e neppure introduce un nuovo genere che si presti a classificazioni future»: H. Arendt, *Walter Benjamin* (1968), Milano, SE, 2004, p. 15.

⁵⁹⁶ Un documento che consente di considerare questa affermazione qualcosa di più di una semplice supposizione è presente tra i *Marginalia* (la digitalizzazione della *Arendt Library* in corso al Bard College – NY, USA): consultando il sito internet, si può infatti vedere che nella sua copia personale di *Memoirs of a Revolutionist*, il libro di Dwight Macdonald apparso come *The Human Condition* nel 1958, Arendt ha sottolineato il nome di Andrea Caffi. L’italo-russo, insieme ad altri collaboratori di «politics», viene qui ricordato da Macdonald per il suo *Violence and sociability* (trad. it. *Critica della violenza*), considerato tra «alcune delle cose migliori» pubblicate dalla rivista. Vedi immagine in appendice al capitolo.

l'avvio di questa operazione comparativa riportare che Chiaromonte, recensendo *The Human Condition* sulle pagine di «Tempo presente» già nel 1958, presentasse l'opera di Arendt come segue: «il libro è dei più importanti: un saggio di quel che può fare oggi il filosofo quando, ritornando alla sua funzione classica, intenda scuotere le menti dal torpore delle idee morte, illuminare i problemi e acuirne il senso piuttosto che “risolverli”». ⁵⁹⁷ Ma più significativamente, riferendosi «in particolare [alle] idee sul lavoro [...] e sulla forza», Chiaromonte aggiunge di «non [aver] potuto fare a meno di essere colpito dal fatto che molte delle considerazioni della Arendt si ricongiungono, per una via loro propria, a quelle di Andrea Caffi». ⁵⁹⁸

«Sono assolutamente sicuro di quel che affermo quando dico che queste lettere sono i primi documenti seri sulla tragedia europea pubblicati sulla stampa americana». Anche queste sono parole di Chiaromonte, in questo caso rivolte privatamente a Caffi per ringraziare l'amico e maestro dell'invio delle note da cui sarebbe stato poi estrapolato il primo articolo caffiano apparso su «politics»; *L'automazione del popolo europeo*. ⁵⁹⁹ Che lo scritto dell'italo-russo descriva uno scenario oltremodo tragico, senza nessuna remora a edulcorare le enormi difficoltà economiche e le contraddizioni socio-politiche dell'Europa postbellica, è evidente fin dall'incipit: «non puoi immaginare in quale miseria (morale e fisica) stiamo sprofondando». ⁶⁰⁰ Da un punto di vista che contempla soprattutto la specificità francese e italiana, Caffi liquida piuttosto rapidamente i governi di unità nazionale. Questi ultimi, vengono giudicati dall'autore i responsabili di una «ineguaglianza della distribuzione [dei beni] sempre più marcata» e, soprattutto, i rigidi custodi del «monopolio dell'attività ideologica». ⁶⁰¹ Un controllo culturale reso effettivo da alcune partecchie da sempre note agli apparati statuali. ⁶⁰² Ma Caffi, spostando così il discorso su un piano più complesso e

⁵⁹⁷ N. Chiaromonte, *Che cosa stiamo facendo?*, in «Tempo presente», n. 9-10, settembre/ottobre 1958, p. 813. *Vita activa*, cioè la traduzione italiana di *The Human Condition*, sarebbe comparsa solo nel 1964. Ai meriti di Chiaromonte, instancabile divulgatore culturale (cfr. *infra*, p. 47, nota 178), va perciò aggiunto quello di essere stato tra i primi “importatori” del pensiero di Arendt in Italia. A testimonianza dell'impegno profuso in tal senso da Chiaromonte, va annoverato che già l'anno prima avesse tradotto su «Tempo presente» il saggio arendtiano *Che cos'è l'autorità?* (cfr. «Tempo presente», n. 7, luglio 1957, pp. 531-546) che nel 1961 sarebbe stato pubblicato dall'autrice nella raccolta *Between past and future*: cfr. H. Arendt, *Che cos'è l'autorità*, in Ead., *Tra passato e futuro*, cit., pp. 130-192. Come per «politics», l'intera collezione di «Tempo presente» è liberamente consultabile all'archivio online della biblioteca Gino Bianco.

⁵⁹⁸ N. Chiaromonte, *Che cosa stiamo facendo?*, cit., p. 813. In queste battute, l'intellettuale lucano accenna brevemente a una possibile triangolazione Caffi-Weil-Arendt.

⁵⁹⁹ Cfr. A. Caffi, N. Chiaromonte, «Cosa sperare?», cit., p. 238. Lettera datata 13 novembre 1945.

⁶⁰⁰ A. Caffi, *L'automazione del popolo europeo*, cit., p. 96. Il tono confidenziale è dovuto alla forma epistolare dello scritto ed è rivolto a Dwight Macdonald.

⁶⁰¹ Ivi, p. 97.

⁶⁰² L'autore annovera in particolare il «razionamento della carta [e la] proibizione di periodici in lingua straniera» come «la pressione che i grandi gruppi esercitano su tutte le minoranze dissidenti»: *ibidem*.

congeniale agli interessi di «politics», denuncia come oltre la tradizionale «“passività delle masse”, che per definizione sono ingenui e docili come pecore», la condizione europea contempra anche «la paralisi di iniziative spontanee, audaci, appassionate». Ciò che quindi preoccupa l'autore è soprattutto «l'assenza di quel pullulare di “club” e piani sia pure ingenui, bizzarri, messianici, che caratterizzano un vero fermento rivoluzionario».⁶⁰³ Caffi sta qui chiaramente alludendo a quella specifica forma di azione politico-culturale da lui sempre prediletta; quella dei “gruppi di società” i quali, sull'esempio del populismo russo, vanno considerati gli unici possibili autori di una vera rivoluzione che, come già riportato, deve puntare a «trasformare i modi di pensare e i costumi piuttosto che *le cose*».⁶⁰⁴ «Questa apatia», commenta il libertario Caffi, non è stata tanto, o non solo, «attentamente allevata» dai nuovi governi ufficiali dell'Europa centrale, ma «dalla propaganda stalinista e dall'organizzazione dei “fronti popolari” sotto il controllo dei comunisti».⁶⁰⁵

Riportando una discussione avvenuta agli inizi del 1944 con un importante esponente della Resistenza,⁶⁰⁶ convinto sostenitore dell'idea che «nulla è possibile se uno Stato ([...] eccezionalmente potente) non prende l'iniziativa», Caffi racconta amareggiato di «non [essere] stato in grado di spiegare in modo chiaro come una psicosi eroico-nazionalista, accompagnata da giganti olocausti [...] abbia spinto in disparte qualsiasi visione coerente di giustizia sociale».⁶⁰⁷ Particolarmente interessante è il passaggio successivo dell'articolo in cui l'autore rivolge a sé stesso una considerazione critica. Riferendosi al tentativo di convincere il suo interlocutore a ritenere necessaria l'autonomia della lotta antifascista europea dalle direttive politiche e dall'aiuto militare dell'URSS, Caffi scrive:

«ammetto volentieri (adesso) la debolezza del mio argomento [...] ma sopra ogni cosa, allora non consideravo abbastanza l'obiezione più rilevante: quella cioè che con i metodi impiegati ad

⁶⁰³ *Ibidem*.

⁶⁰⁴ Cfr. *infra*, in particolare p. 40. La citazione è tratta da A. Caffi, *Critica della violenza*, cit., p. 88. È sotto questo aspetto particolarmente chiarificante un passo di *Società, “élite” e politica*, in cui l'autore scrive che «è lecito parlare della società come [...] [di] un modo di vivere in comune [che] si inserisce fra la casta organizzata dei dominatori tutti assorti dalla loro attività di comando, di conquista, di accumulazione di ricchezze e di prestigio da una parte e le folle agglomerate del popolo “che pena e prega” [...] dall'altra»: A. Caffi, *Società, “élite” e politica*, p. 116. Oltre al fondamentale riferimento al ruolo della “società”, l'accento alla «passività delle masse» rimanda altrettanto importante distinzione tra massa e popolo: cfr. *infra*, in particolare pp. 54-55. Su questo tema si tornerà già nel corso del presente paragrafo.

⁶⁰⁵ A. Caffi, *L'automazione del popolo europeo*, cit., p. 99.

⁶⁰⁶ Nel raccontare questo aneddoto Caffi scrive Resistenza, con la R maiuscola. Verso la chiusura dell'articolo ne esplicita la motivazione: «La resistenza al totalitarismo rimarrà come imperituro onore all'umanità [...]. La resistenza – con la R maiuscola, e un accompagnamento di trombe, tamburi, manifesti, offerte interessanti di lavoro, e piani per nuovi assetti totalitari – è un insieme elastico di sincere speranze messianiche, di demagogici totem e tabù, di ambizioni molto nobili e molto abbiette, di sogni di libertà, e di volontà di potenza»: *ivi*, p. 103.

⁶⁰⁷ *Ivi*, p. 100.

Auschwitz e a Belsen (di cui al tempo avevamo una conoscenza che non solo era vaga, ma anche indebolita dagli eccessi di incredulità) Hitler avrebbe potuto distruggere i semi di opposizione prima che potessero dare qualsiasi frutto». ⁶⁰⁸

Per quanto concerne gli sviluppi del pensiero di Caffi, si ricorderà come il problema dell'auspicata «autonomia socialista», da conciliare però a valutazioni di ordine eminentemente pratico sulle sorti militari della Seconda guerra mondiale, avesse già tormentato l'autore. L'articolo che inaugura la rubrica *New Roads in Politics*, ricorda infatti molto da vicino *I socialisti, la guerra e la pace*; il testo redatto a Tolosa con Faravelli e Zannerini nel 1941 e intento a capire come conferire all'area socialista e libertaria del movimento antifascista non solo un'efficacia immediata per le esigenze della resistenza, ma anche un'autonomia di lungo respiro in vista della fine del conflitto. ⁶⁰⁹ Per ricostruire l'Europa su basi radicalmente nuove, nella prima come nella seconda metà degli anni '40, Caffi non tentenna sulla fondamentale critica dello Stato e della sua pretesa «eccessiva "sovranità"»: ⁶¹⁰ «da parte mia avevo previsto (e credo su questo almeno di non essermi completamente sbagliato) una convergenza tra militarismo e demagogia stalinista verso il seguente doppio obiettivo: 1) il rinforzo del controllo poliziesco all'interno di ogni stato europeo; 2) la soppressione di ogni tentativo di "federazione europea"». ⁶¹¹

Provando già ad avanzare delle primissime considerazioni di ordine arendtiano sugli argomenti de *L'automazione del popolo europeo*, va certamente sottolineato quest'ultimo tema del rifiuto della sovranità statale in favore del federalismo. ⁶¹² Più in generale si può anche ritenere come l'esperienza di entrambi gli autori sia stata quella di chi è stato costretto a fare i conti con un enorme scarto tra i propri principi e le scelte più o meno obbligate che, sul piano del ricorso alla violenza, il dramma inaudito del nazismo comportava. Senza voler affatto sottovalutare la diversità dei posizionamenti storici e personali, può sembrare opportuno ricordare ora l'impegno di Arendt per l'istituzione di un esercito ebraico. Quest'ultimo avrebbe dovuto certamente contribuire alla sconfitta militare di Hitler, ma sopra ogni cosa il suo scopo sarebbe stato quello di garantire un ruolo politico al popolo ebraico nel mondo postbellico che, per dirla con parole di Caffi sicuramente sottoscrivibili

⁶⁰⁸ Ivi, p. 101.

⁶⁰⁹ Cfr. *infra*, pp. 42-44.

⁶¹⁰ A. Caffi, *I socialisti, la guerra e la pace*, cit., p. 266.

⁶¹¹ A. Caffi, *L'automazione del popolo europeo*, cit., p. 102.

⁶¹² Caffi insiste su questo aspetto; «per il momento sembra che la maggior preoccupazione di coloro che controllano questo efficiente apparato [di controllo politico] sia di impedire ogni tentativo dei popoli europei di federarsi tra loro»: *ivi*, p. 99.

da Arendt, avrebbe dovuto riorganizzarsi in una chiave marcatamente federalista tanto da «“far fuori” lo Stato nazionale moderno».⁶¹³

Con quest'ultima battuta, ripresa a sua volta da Macdonald, Caffi introduce il secondo articolo pubblicato su «politics»; *Verso un programma socialista*.⁶¹⁴ Prima di vederne i temi, è bene accennare a un'altra importante suggestione: Caffi, nella citazione lunga tratta da *L'automazione del popolo europeo* sopra riportata, nomina «i metodi impiegati ad Auschwitz» giudicandoli capaci di «distruggere i semi di opposizione prima che potessero dare qualsiasi frutto». Facendo uso di un linguaggio tendenzialmente più semplice, l'affermazione dell'italo-russo non sembra così lontanata dalla convinzione di Arendt per cui nei campi di concentramento si sarebbe compiuto un tentativo senza precedenti di modificare la natura umana per uno scopo ben preciso: non «ridurre o limitare la libertà», obiettivo storicamente condiviso da tutte le tirannie fino a ora conosciute, ma «distruggerla [...] [eliminando] la spontaneità umana in genere».⁶¹⁵

Evidentemente disposto a trarre senza ipocrisie le dovute conseguenze etiche e politiche di quell'immane orrore per tutta la tradizione europea, a iniziare da quella socialista, il secondo articolo caffiano su «politics» riparte proprio da qui.⁶¹⁶ Citando Victor Serge, l'autore scrive: «“il socialismo contemporaneo dovrebbe francamente riconoscere i suoi errori del passato [...] e dovrebbe porsi come il difensore *senza compromessi* della vita umana e dei diritti umani”».⁶¹⁷ E il primo errore a cui occorre rimediare è, per l'ennesima volta, individuato da Caffi nell'adesione dei partiti nati in seno al movimento operaio – sia comunisti che socialdemocratici – all'impianto politico e istituzionale del modello dello stato nazione. «Non illudiamoci», scrive l'autore, «l'atteggiamento che sembrava così naturale a Montesquieu (“sono francese per caso, ma uomo per necessità”) è molto difficile da mettere

⁶¹³ A. Caffi, *Verso un programma socialista*, cit., p. 105.

⁶¹⁴ «Il direttore scrive nel numero di agosto: “dobbiamo ‘far fuori’ lo Stato nazionale moderno prima che ‘ci faccia fuori’ lui”. Penso che proprio questo sia il problema». L'articolo di Macdonald citato da Caffi era apparso, senza titolo, come editoriale del numero di agosto 1945: cfr. *ivi*, nota 2 (nota del curatore). Questa battuta sembra decisamente complementare alla convinzione arendtiana per cui lo stato-nazione, per motivi strutturali inerenti alla sua logica interna, «[ha] sconfitto la rivoluzione in Europa prima ancora che nascesse»: cfr. *infra*, p. 127, in particolare la citazione corrispondente alla nota 527.

⁶¹⁵ Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 555; *infra*, p. 97, in particolare nota 398. Interessante, sul piano biografico ed esistenziale, che entrambi gli autori tengano a esplicitare anche la difficoltà ad accettare razionalmente l'avvento di Auschwitz: cfr. *infra*, p. 91, citazione corrispondente alla nota 377.

⁶¹⁶ *L'automazione del popolo europeo* e *Verso un programma socialista*, apparsi su «politics» a distanza di un mese, sono fondamentalmente leggibili come due parti di un unico intervento sulla situazione europea e le possibili strategie di uscita dalla crisi postbellica.

⁶¹⁷ A. Caffi, *Verso un programma socialista*, cit., p. 105. Caffi, dando testimonianza dell'attenzione con cui seguiva il dibattito sulla rivista, cita V. Serge, *The Responsibility of Peoples*, in «politics», agosto 1945, p. 252. Al netto del richiamo al socialismo, risulta evidente l'assonanza con l'affermazione di Arendt citata in apertura del precedente paragrafo; in *Questo e Dwight* la filosofa sostiene infatti che le *Nuove strade nella politica* andavano teorizzando «un umanismo radicale» per cui l'uomo deve essere elevato a «scopo ultimo di tutta la politica».

in pratica oggi, dopo la rivoluzione francese, il romanticismo [e] le unificazioni nazionali del XIX secolo». ⁶¹⁸ La Prima e la Seconda guerra mondiale hanno poi fatto il resto, e non occorre aggiungere altro sull'inappellabile e severo giudizio di Caffi sulle “unioni sacre” e i “fronti popolari” egemonizzati dallo stalinismo.

Una delle più limpide formulazioni di questo pensiero è forse quella contenuta nell'importante saggio *Il socialismo e la crisi mondiale* del 1949 che prosegue coerentemente le riflessioni dei due articoli di fine '46 esaminati in queste pagine. Rievocando la tragicità degli eventi, l'autore sostiene che «la funesta sorte del movimento socialista fu di vedersi costretto dagli avvenimenti ad assumere quasi all'improvviso nello Stato e nella via nazionale una parte che implicava la rinuncia alle sue essenziali funzioni sociali e alla pratica applicazione dei suoi principi di pacifismo integrale e di internazionalismo». ⁶¹⁹

Conclusa la fase storica del conflitto mondiale e provato empiricamente quanto il socialismo si sia snaturato compromettendosi con l'ideologia e la retorica nazionalista, un nuovo *programma socialista* all'altezza della *crisi mondiale* non può che affrontare il problema di «come dissociare la nazione dal governo di un territorio, e questo dall'organizzazione della vita economica». ⁶²⁰ Prefigurando un'organizzazione sociale in cui «ogni legame tra l'individuo e un gruppo [deve essere] stabilito in modo volontario e facilmente rescindibile» e in cui “la nazione” deve essere «concepita come comunità di persone che “coltivano” la stessa lingua e sono unite da memorie comuni [...] senza alcun potere di costringere le persone ad aderirvi o di impedir loro di abbandonarla», ⁶²¹ la ricetta di Caffi prende connotati esplicitamente federalisti e consiliari.

«Il governo del territorio (suddiviso in piccole unità autonome)» – spiega l'autore – «dovrebbe essere affidato a tutti gli adulti che sono stati residenti in esso, diciamo negli ultimi tre anni, senza alcuna considerazione per il paese in cui sono nati, per la loro lingua, per la loro razza, ecc.». Nient'affatto ignaro del problema dell'«organizzazione della vita economica [...] inconcepibile oggi se non su scala mondiale», l'autore si sofferma poi sulla necessità di prevenire le dinamiche che portano a «concentrare un enorme potere economico in pochi centri direttivi». Ritenendo con tutta evidenza «sconsigliabile affidare agli Stati [...] la direzione dell'economia mondiale», il programma socialista caffiano invita a

⁶¹⁸ A. Caffi, *Verso un programma socialista*, cit., p. 105.

⁶¹⁹ A. Caffi, *Il socialismo e la crisi mondiale*, cit., p. 390.

⁶²⁰ A. Caffi, *Verso un programma socialista*, cit., p. 107.

⁶²¹ Ivi, pp. 107-108.

prendere in considerazione una pluralità di associazioni prive di potere coercitivo [...]. Ferrovie, centri minerari, e altre essenziali strutture economiche, dovrebbero essere organizzate in larghi comitati direttivi dove 1) i tecnici; 2) il Consiglio dei lavoratori; 3) i rappresentanti dei consumatori, potrebbero cooperare (o entrare in conflitto) nella gestione delle rispettive funzioni. Ci sarebbe una federazione mondiale delle organizzazioni del lavoro; e anche le cooperative dovrebbero avere un'organizzazione mondiale.

Il «principio federale» dovrebbe essere il principio fondamentale di tutte queste organizzazioni, con un massimo di autonomia alla base e un minimo di potere senza restrizioni al vertice.⁶²²

Pur consapevole del carattere utopico della proposta «in relazione all'attuale nefasta situazione», Caffi si dichiara convinto che «da un punto di vista socialista, umanista e razionale [non] sia possibile pensare secondo linee essenzialmente diverse da queste». Un programma socialista, lungi da qualsiasi «tipo di “costituzione ideale” in cui il bestiame umano dovrebbe essere rinchiuso con la violenza fisica, o con i non meno brutali mezzi degli argomenti demagogici», deve dunque «fare tutto il possibile per determinare la disintegrazione del complesso Stato-territorio-Nazione».⁶²³

In quest'ultimo passaggio la prospettiva di “far fuori lo stato-nazione” viene evidentemente integrata alle convinzioni sempre nutrite da Caffi a proposito delle forme che una battaglia politica rivolta alla realizzazione di un'autentica giustizia deve assumere. Concludendo con l'ipotesi che le pratiche dell'«obiezione di coscienza», della «resistenza passiva» e del rifiuto di obbedire» possano venire considerate «come nuove forme [...] [di] sciopero» – «quel vecchio metodo di lotta, che il proletariato ha scoperto istintivamente e che gli ha portato così tante conquiste» – l'autore riassume con nettezza le sue convinzioni: «[lo] Stato una volta spogliato del sacramento nazionale, diventa un macchinario, e niente altro. Come tale, la sola risposta appropriata alle sue insopportabili pretese è il sabotaggio».⁶²⁴ Un sabotaggio che però, ed è questo un punto ormai irremovibile delle riflessioni caffiane, deve contemplare una «definitiva, irrevocabile rinuncia a qualsiasi forma di violenza».⁶²⁵

Inequivocabile, in tal senso, è il terzo testo di Caffi ospitato sulla rivista di Macdonald. Fin dal titolo, che retoricamente si domanda se *È la guerra rivoluzionaria una contraddizione in termini?*, l'intenzione di questo breve saggio è chiarissima: affermare, senza più la ben

⁶²² Ivi, questa e le citazioni precedenti, pp. 108-109.

⁶²³ Ivi, p. 109.

⁶²⁴ Ivi, p. 110.

⁶²⁵ *Ibidem*.

che minima esitazione, che «non esiste un modo socialista di fare la guerra, di opporsi al massacro con il massacro».⁶²⁶ Anche in questo caso, in *Il socialismo e la crisi mondiale*, l'autore riprende e argomenta più accuratamente il suo punto di vista:

non esiste un modo socialista di armare eserciti, fare funzionare le corti marziali, eseguire scientifici massacri. Può darsi che per «salvare il salvabile» e per salvare l'avvenire sia imperioso dovere anche dei socialisti di assumere in tali momenti le più ingrato responsabilità. Ma l'impostura ingiustificabile sta nel volersi persuadere e voler persuadere le «masse» che queste tragiche emergenze ci avvicinino a un trionfo della giustizia sociale, della civiltà democratica e della fratellanza tra i popoli.⁶²⁷

A partire dalle ultime battute di *Verso un programma socialista*, passando da *È la guerra rivoluzionaria una contraddizione in termini?* e, soprattutto, attraverso *Critica della violenza*, che appare su «politics» nel gennaio del 1947, Caffi è dunque capace di affermarsi come chiarissimo interprete di un sentimento ampiamente condiviso dal gruppo coordinato da Macdonald. «Dopo il rifiuto della lotta politica condotta attraverso i partiti e ogni istituzione verticistica» – qual è per antonomasia lo stato-nazione – «[...] e la scelta a favore di un socialismo etico, i redattori di “politics” giungono a respingere un altro caposaldo della tradizione socialista: la fiducia nella rivoluzione violenta».⁶²⁸ Vale la pena riportare per esteso l'incipit di *Critica della violenza*:

La mia tesi è che un “movimento” il quale abbia per scopo di assicurare agli uomini il pane, la libertà e la pace, e quindi di abolire il salariato, la subordinazione della società agli apparati coercitivi dello stato (o del Super-Stato), la separazione degli uomini in “classi” come pure in nazioni straniere (e potenzialmente ostili) l'una all'altra, deve rinunciare a considerare come utili, o anche possibili, i mezzi della violenza organizzata, e cioè: a) l'insurrezione armata; b)

⁶²⁶ A. Caffi, *È la guerra rivoluzionaria una contraddizione in termini?*, cit., p. 320. Si tratta di una citazione che per la sua nettezza e semplicità di formulazione, quasi come uno slogan, risulta particolarmente rivelatrice della profonda convinzione maturata dall'autore sul tema. Per questa ragione era già stata richiamata all'attenzione: cfr. *infra*, p. 24.

⁶²⁷ A. Caffi, *Il socialismo e la crisi mondiale*, cit., pp. 391-392. Interessante, per considerare nella sua interezza l'evoluzione del pensiero dell'autore, richiamare ora alcuni passi di *In margine a due lettere dall'Italia* (1934) che mostrano chiaramente come le sopraggiunte tragiche esperienze del decennio successivo non abbiano fatto che radicalizzare convinzioni sempre nutrite dall'italo-russo; «vano è cercare una differenza sostanziale fra la lotta rivoluzionaria e la guerra [...]. Normalmente l'azione rivoluzionaria è assai più “inumana” della guerra fra nazioni perché la maggior frequenza di insidie necessita di rappresaglie spietate e rende opportuno il terrore preventivo»: A. Caffi, *In margine a due lettere dall'Italia*, cit., p. 173.

⁶²⁸ A. Castelli, *Le nuove strade della politica*, cit., p. 60.

la guerra civile; c) la guerra internazionale (sia pure contro Hitler, o... Stalin); d) un regime di dittatura e di terrore per “consolidare” l’ordine nuovo.⁶²⁹

Provando a tirare parzialmente le somme, sono dunque tre le principali questioni di fondo messe in evidenza dai testi caffiani fin qui passati in rassegna: la critica allo stato-nazione, l’individuazione di una praticabile alternativa nel «principio federale» e, infine, l’affermazione di un netto rifiuto della violenza.

Si tratta di una sorta di “trittico” tematico a tutti gli effetti congeniale alla prospettiva di un dialogo tra Caffi e Arendt. In quest’ottica si tornerà ampiamente, nel corso dei successivi paragrafi, sul tema della violenza e, soprattutto, sulla lettura di *Critica della violenza* «che resta uno dei [saggi caffiani] più belli e penetranti»,⁶³⁰ tanto «fondamentale» nella produzione dell’autore da indurre Chiaromonte a prenderne il titolo per l’intera raccolta del 1966.⁶³¹ È ora preferibile, però, soffermarsi sui primi due temi: oltre l’evidente compatibilità generale delle riflessioni dei due autori sullo stato-nazione e sul federalismo, non può essere tralasciata la loro sostanziale concomitanza. Come si diceva, infatti, gli scritti di Caffi compaiono su «politics» quando Arendt è già proiettata alla scrittura de *Le origini del totalitarismo*, in cui l’autrice denuncia con estrema chiarezza le strutturali aporie dello stato-nazione e le responsabilità di questo modello politico-istituzionale nei processi di formazione dei regimi totalitari. A partire da *Noi profughi* (1943) Arendt punta il dito contro la seriale produzione di masse di apolidi, senza riconoscimenti e senza diritti, come premessa e creazione della “base sociale” del totalitarismo. Per questo la filosofa elaborerà poi ne *Le origini* il meta-diritto del «diritto ad avere diritti», il quale può senza alcuna forzatura suggellare il discorso caffiano relativo al concetto di nazione.⁶³² Secondo l’italo-russo, tale concetto deve essere riformulato in chiave non coercitiva (deve cioè contemplare la libera adesione) e del tutto indipendente dal governo di un territorio. Che quest’ultimo debba poi essere affidato, su basi federaliste e consiliari, a chiunque sia residente nel luogo con una sola e vaga indicazione temporale – «diciamo negli ultimi tre anni» – è espressione di un radicalismo decisamente affine a quello rivendicato da Arendt in un testo come *Salvare la patria ebraica* (1948). Si è visto come, secondo la filosofa ebreo-tedesca, la Palestina, proprio rinunciando alla sovranità nazionale e organizzandosi in libere federazioni

⁶²⁹ A. Caffi, *Critica della violenza*, cit., p. 69.

⁶³⁰ G. Landi, *Il socialismo libertario di Andrea Caffi*, cit., p. 100.

⁶³¹ Cfr. L. Borghi, *Società e nonviolenza nel pensiero di Andrea Caffi*, in AA. VV., *Andrea Caffi: un socialista libertario*, cit., p. 20.

⁶³² Per i riferimenti a *Noi profughi* e il rapporto di questo scritto minore con *Le origini del totalitarismo*, cfr. *infra*, in particolare pp. 84-85.

amministrate da istituzioni consiliari, avrebbe potuto incarnare un'alternativa politica capace di scongiurare alla radice le derive totalitarie.⁶³³

È quindi interessante, sul piano della ricostruzione storica delle idee, vedere come da esperienze personali e premesse politico-culturali molto diverse, due autori possano essere giunti a una presa di posizione tanto simile sul tema dello stato-nazione e del federalismo. Caffi, formatosi fin dal principio su testi di autori convintamente federalisti (a cominciare da Proudhon e i populistici russi),⁶³⁴ aveva poi perfezionato e rinsaldato le sue convinzioni anti-statali partecipando al dibattito giellista negli anni '30, fino ad approdare al rifiuto inappellabile della sovranità: un epilogo identico a quello arendtiano che, però, ha alle spalle un ben altro percorso. Dall'influenza del sionismo non-nazionalista di Blumenfeld, a sua volta forgiato dall'esperienza dell'ebreo-francese Lazare, Arendt avrebbe infine trovato un modello soddisfacente nella repubblica a-nazionale statunitense. Fondamentale, comunque, ricordare come la filosofa non manchi di polemizzare con la concreta realizzazione degli USA, puntellando la sua critica proprio sulla mancata istituzionalizzazione di organi consiliari per l'effettivo governo decentrato del territorio – che Jefferson aveva codificato nel disegno, caro all'autrice, delle Township.⁶³⁵

È bene aggiungere ora un tassello nella ricostruzione dell'itinerario politico-intellettuale caffiano. Oltre il costitutivo antistatalismo del populismo russo e l'esperienza giellista appena ricordata – come la non meno importante collaborazione precedente con Zanotti Bianco e gli ambienti vociani –⁶³⁶ la riflessione matura di Caffi sul federalismo subisce la determinante influenza del filosofo e sociologo russo George Gurvitch (1894-1965). Niente affatto casuale che «Gurvitch si [ricolleghi], come Caffi, alla tradizione socialista che deriva da Proudhon».⁶³⁷ Il concetto base del pensiero di Gurvitch è quello del «diritto sociale»: contro «la caratteristica tipica dello Stato moderno», ovvero «il monopolio del potere giuridico» fondato esclusivamente «sulla possibilità di esercitare coercizione», l'opera di Gurvitch intende valorizzare quella forma specifica di “diritto sociale” «caratteristico delle

⁶³³ Cfr. *infra*, pp. 93-94.

⁶³⁴ È fondamentalmente unanime il riconoscimento di una certa «confusione dei significati» a proposito del termine federalismo. Esso, nell'ambito della storia del pensiero politico, ha infatti assunto diverse declinazioni. Il federalismo caffiano, fondandosi principalmente sull'eredità delle teorie proudhoniane, si iscrive dunque nel cosiddetto *federalismo infranazionale* che, lungi dal promuovere il proliferare di nazionalismi declinati su piccola scala, mira alla piena realizzazione dei principi internazionalisti: l'auspicio è insomma quello di una «federazione mondiale [...] di libere comunità disarmate», organizzate al loro interno in una «pluralità di centri di potere sovrani coordinati tra loro»: cfr. N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, *Dizionario di politica*, Milano, Utet, 1983, p. 403 e p. 409; cfr. anche *infra*, pp. 24-25.

⁶³⁵ Cfr. *infra*, in particolare nota 507, p. 123.

⁶³⁶ Cfr. *infra*, in particolare pp. 25-26.

⁶³⁷ A. Castelli, *La scelta federalista di Andrea Caffi*, cit., p. 603.

comunità [e che] nasce spontaneo nei gruppi associativi e integra gli individui nel tutto sociale». ⁶³⁸ È chiaro che solo uno stato radicalmente democratico, e perciò organizzato tramite un decentramento federalista dei poteri, può garantire il libero sviluppo del diritto sociale: «in quanto fondato sulla fiducia e la partecipazione», scrive Gurvitch, «il Diritto Sociale non può mai essere imposto, né dal di fuori, né dall'alto; può invece soltanto regolamentare dall'interno e dal basso, in maniera immanente. È dunque sempre un diritto autonomo [...] favorevole all'autonomia giuridica degli interessati e spingendoli anche a governarsi da sé». ⁶³⁹

Risulta così davvero interessante, riprendendo il filo complessivo del discorso attorno alla riflessione “dissimile ma convergente” dei nostri due autori sul federalismo, che in una lettera del 1945 Chiaromonte scrivesse come segue a Caffi: «lei capisce quel che voglio dire se le dico che la reazione del mio amico Meyer Schapiro (il più “europeo” degli intellettuali americani che io conosca, o almeno il meglio informato e il più sottile) alle idee di Proudhon-Gurvitch così come avevo cercato di riassumerle, è stata: “Conosciamo queste cose: sono Jefferson e la Costituzione americana”». ⁶⁴⁰

Va detto che, in ogni caso, la ricerca di espliciti riferimenti comuni nei testi di Caffi e Arendt non porta ad alcun risultato significativo. Tuttavia, in *Sulla rivoluzione*, si trova un passo interessante in cui Arendt cita Proudhon e Bakunin. Per quanto si tratti dell'unica menzione in tutto il libro, è importante che l'autrice scelga di nominarli perché «risulta abbastanza [chiaro] ch'essi erano consapevoli del sistema dei consigli». ⁶⁴¹ Nel quadro teorico del capitolo dedicato a *La tradizione rivoluzionaria e il suo tesoro perduto*, Proudhon e Bakunin vengono quindi positivamente riconosciuti come eccezione a quella generalizzata e deleteria tendenza a dimenticare «l'unica istituzione interamente nuova e interamente spontanea nella storia rivoluzionaria». «Ma la verità», prosegue la filosofa, «è che questi pensatori politici sostanzialmente anarchici erano singolarmente sprovveduti per affrontare un fenomeno il quale dimostrava così chiaramente che la rivoluzione non finiva affatto con l'abolizione dello stato e del governo ma al contrario mirava a fondare un nuovo stato e instaurare una nuova forma di governo». ⁶⁴² Arendt sta quindi criticando due importanti

⁶³⁸ Ivi, pp. 603-604. Anche Gurvitch ha vissuto a Parigi nel corso degli anni '30. Qui pubblicò, nel 1932, *L'idée du droit social*, che «Caffi legge con grande interesse»: ivi, p. 603.

⁶³⁹ G. Gurvitch, *La dichiarazione dei diritti sociali* (1944), trad. it. A. Scerbo, Catanzaro, Rubbettino, 2004, p. 72. Si tratta di un testo che l'autore stesso presenta come riassuntivo del lungo lavoro di studio e riflessione sulla nozione del diritto sociale a partire proprio da *L'idée du droit social* a cui Caffi si è ispirato.

⁶⁴⁰ A. Caffi, N. Chiaromonte, *Cosa sperare?*, cit., pp. 159-160. Lettera datata 30 luglio 1945. Si era tra l'altro già fatto riferimento a questa importante lettera perché è la medesima in cui Chiaromonte parla a Caffi di «politics» e lo invita a collaborare a distanza con il giornale.

⁶⁴¹ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 302.

⁶⁴² *Ibidem*.

esponenti del socialismo utopistico e dell'anarchismo di aver sostanzialmente ignorato la distinzione, tracciata accuratamente dall'autrice, tra la liberazione da un regime oppressivo (primo atto di una possibile rivoluzione) e la fondazione della libertà (vero obiettivo di una rivoluzione compiuta). Non può essere ora tralasciato che in un discorso del genere, pur registrando anche qui una elaborazione teorica oggettivamente più raffinata, possa risiedere quella ragione di fondo che si è visto sancire una non completa sovrapposibilità di Caffi alle teorie dell'anarchismo classico sullo stato. L'italo-russo, infatti, riteneva che una lotta libertaria contro la «necessaria scellerataggine» dell'apparato statale non debba porsi l'obiettivo fondamentalmente impossibile della piena abolizione dello stato, ma quello, più pragmatico, di «[ridurre] al minimo possibile [la sua] azione»⁶⁴³ avvicinandosi così all'ideale di una «“società organizzata” [...] retta sull'“autogoverno popolare”». ⁶⁴⁴

Si tratta di un obiettivo decisamente ambizioso e Caffi, ancora una volta, non appare affatto ignaro della complessità generale della situazione. Il saggio *Popolo, massa e cultura*, apparso su «politics» nel novembre del 1946, muove infatti dall'amara constatazione di quanto il trionfo della società di massa allontani la realizzazione di una società giusta e realmente democratica. Quest'ultima non può che fondarsi sull'elevazione culturale del popolo; ma «[il] “popolo” e [la] “massa” sono due realtà assai diverse». ⁶⁴⁵ Riprendendo un tema a lui caro, come visto nel primo capitolo, Caffi torna su questa fondamentale distinzione riferendosi, in questo caso, al teorico del diritto sociale: «si può accettare lo schema di Georges Gurvitch [per] il quale [...] il “popolo” [...] presuppone necessariamente il permanere di una “comunità” e delle possibilità effettive di “comunione”»; «la massa», invece, «in quanto tale [...] non è suscettibile di alcuna “cultura” [...]. La massa non può che subire degli choc psicologici (i quali si traducono perlopiù in isteria collettiva) o degli stimoli imperiosi che la riducono alla passività totale, all'automatismo del soldato [...]». ⁶⁴⁶

Pur rischiando di apparire ridondanti, non si può fare a meno di rimarcare nuovamente una certa assonanza e concomitanza di questi misconosciuti discorsi caffiani con quelli, ben più noti, di Arendt. Continuando a privilegiare i testi della filosofa valorizzati nel percorso concettuale dedicato all'altra tradizione, può essere qui menzionato ancora il testo *Salvare*

⁶⁴³ A. Caffi, *Nazione e stato*, cit., pp. 156-157; cfr. *infra*, p. 54.

⁶⁴⁴ G. Landi, *Il socialismo libertario di Andrea Caffi*, cit., p. 105.

⁶⁴⁵ A. Caffi, *Popolo, massa e cultura*, cit., p. 89.

⁶⁴⁶ Ivi, p. 90. Cfr. *infra*, p. 53, dove si è affermata l'origine tipicamente populista russa della tripartizione società-popolo-governo e la correlata distinzione tra popolo e massa. Che Caffi attribuisca qui a Gurvitch la paternità di un discorso ascrivibile a queste distinzioni è dovuto, in modo del tutto coerente, alla formazione populista russa del sociologo e teorico del diritto sociale.

la patria ebraica in cui Arendt denuncia come la società di massa sia in grado di «[distruggere] la vita pubblica e personale» in favore di un conglomerato sociale compatto «espressione di fanatismo e isteria». ⁶⁴⁷ Un tema ripreso e sviluppato da Arendt non solo ne *Le origini del totalitarismo*, dove ci spiega come il «supersenso ideologico» dei regimi totalitari «tiene così strettamente uniti [i singoli individui] da far sparire la loro pluralità in un unico uomo di dimensioni gigantesche», ⁶⁴⁸ ma soprattutto in *Vita activa*. Nel saggio dedicato alla “condizione umana” la filosofa fotografa come, anche nel mondo post-totalitario, sia sempre più possibile «nelle condizioni di una società di massa o di *isterismo* di massa [...] [vedere] tutti comportarsi improvvisamente come se fossero membri di una sola famiglia». ⁶⁴⁹

Rispetto all’immagine caffiana dell’uomo massificato come intrinsecamente ridotto all’essere un soldato, questa conclusione arendtiana potrebbe sembrare meno incisiva. Tuttavia, il richiamo alla dimensione familiare va contestualizzato nel quadro della più generale teoria di Arendt sulla spoliticizzazione della società moderna. Nel capitolo *Lo spazio pubblico e la sfera privata*, da cui è tratta la citazione, l’autrice ricostruisce come nell’antica Grecia vigesse una netta distinzione tra la sfera privata e domestica (*oikia*) e lo spazio pubblico della *polis*. Mentre la prima sfera assolveva al soddisfacimento dei bisogni e delle necessità biologiche, del tutto non-politiche, la seconda era all’esatto contrario l’ambito riservato alla realizzazione della più alta delle attività umane, ovvero l’azione (*praxis*), la partecipazione alla vita pubblica del tutto libera e, come ampiamente documentato, del tutto scevra da elementi strettamente necessari: «il tratto distintivo della sfera domestica era che in essa gli uomini vivevano insieme perché spinti dai loro bisogni e dalle loro necessità. [...] Il dominio della polis, al contrario, era la sfera della libertà». ⁶⁵⁰

Ma uno degli scopi fondamentali di *Vita activa* è denunciare come nell’età moderna questa distinzione classica sia andata completamente perdendosi nel «regno ibrido» della società, facendo sì che «i popoli e le comunità politiche [si riflettano] nell’immagine di una famiglia le cui faccende quotidiane devono essere sbrigate da una gigantesca amministrazione domestica». ⁶⁵¹ Da tale processo, secondo Arendt, ha origine uno

⁶⁴⁷ Cfr. *infra*, nota 394, p. 96. Corsivo aggiunto; risulta infatti significativo che entrambi gli autori ricorrano alla metafora dell’isteria per descrivere le dinamiche spersonalizzanti della società di massa. La traduzione italiana di entrambi i passi riporta fedelmente la scelta della parola: «collective hysteria» (cfr. A. Caffi, *Notes on Mass Culture*, «politics», n° 11, novembre 1946, p. 354) e «expression of fanaticism and hysteria» (cfr. H. Arendt, *The Jewish Writings*, cit., p. 392).

⁶⁴⁸ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 465-466.

⁶⁴⁹ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 43. Corsivo aggiunto.

⁶⁵⁰ Ivi, pp. 22-23.

⁶⁵¹ Ivi, p. 22.

snaturamento del senso proprio della politica in favore della tecnica amministrativa e della conseguente spoliticizzazione della sfera pubblica, funzionale esattamente alla massificazione degli individui e al mero soddisfacimento dei loro bisogni. In altri termini, si può supporre che l'autrice non avrebbe remore a sottoscrivere le parole di Caffi contenute in *Popolo, massa e cultura*, per cui «una società in cui l'uomo [massificato] consacrasse interamente la sua attività a soddisfare i suoi bisogni elementari – mangiare, dormire e ripararsi – non si definirebbe in alcun modo “civiltà”: sarebbe priva di “volto”». ⁶⁵² Le conclusioni di *Vita activa* sottopongono infatti a critica «l'ultimo stadio della società del lavoro» in cui ai suoi membri è richiesto un mero «funzionamento automatico, come se la vita individuale in effetti fosse stata sommersa dal processo vitale della specie»; ed esprimono poi il fondato timore che «l'età moderna – cominciata con un così eccezionale e promettente rigoglio di attività umana – termini nella più mortale e nella più sterile passività che la storia abbia mai conosciuto». ⁶⁵³ Così, da parte sua, Andrea Caffi:

c'è un torpore spirituale che l'uomo moderno [...] non può fisiologicamente evitare. Dopo la giornata di lavoro moderna, il fracasso delle macchine, l'asfissia della metropolitana, la sequela di tensioni e d'attenzioni infime che comporta la vita in una grande città, l'individuo non ha più l'energia di concedersi emozioni attive o sforzi di immaginazione. Non c'è posto per la ricettività artistica, per la riflessione, per la contemplazione placida, per il gusto delle forme “immobili”. ⁶⁵⁴

A questa lista di dimensioni dell'esistenza negate all'uomo-massa, Arendt aggiungerebbe senza alcun dubbio quella dell'attiva partecipazione politica. E a proposito di questa sistematica spoliticizzazione della società moderna, può essere richiamata la convinzione arendtiana per cui il totalitarismo – regime che più di ogni altro si fonda sulle masse lobotomizzate – va interpretato non come un iper-politicismo, ma come espressione di una radicale negazione della politica. ⁶⁵⁵ In una prospettiva simile, tanto nel senso quanto nella lettera, Caffi concentra il suo sguardo critico sulla «meccanizzazione totalitaria» ⁶⁵⁶ e sulla sua impressionante capacità di accelerare i processi di massificazione. Ma l'autore esprime anche la viva preoccupazione che se di questi processi «a trarne il massimo profitto sono i regimi totalitari», in quella stessa direzione vanno comunque anche «le tendenze autoritario-burocratiche immanenti a tutte le società dette moderne». «È il problema del fascismo» –

⁶⁵² A. Caffi, *Popolo, massa e cultura*, cit., p. 99.

⁶⁵³ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 240.

⁶⁵⁴ Ivi, p. 105.

⁶⁵⁵ Cfr. *infra*, p. 100.

⁶⁵⁶ A. Caffi, *Popolo, massa e cultura*, cit., p. 101.

chiosa Caffi nelle conclusioni – «e non è detto che sia finito con la fine di un paio di dittatori». ⁶⁵⁷

I due autori, dunque, non condividono solo un generico scetticismo nei confronti delle società liberali nate dalle macerie della Seconda guerra mondiale, ritenute strutturalmente incapaci di sedare i più reconditi impulsi autoritari, ma individuano in esse dei veri e propri germi neo-totalitari. La «natura totalitaria del pensiero liberale moderno» ⁶⁵⁸ è quindi un elemento che a entrambi non sfugge: che Caffi nel 1946 individui nella burocratizzazione e nel suo intrinseco autoritarismo l'elemento deleterio determinante, anticipa di fatto le analisi arendtiane contenute ne *Le origini* a proposito della burocratizzazione ipertrofica attuata dai regimi dittatoriali: disorientati dalla «moltiplicazione» degli uffici e «dal fatto che il vertice sposta di continuo il centro effettivo del potere», ⁶⁵⁹ i cittadini sono posti in una condizione che «rende pressoché impossibili l'opposizione e il sabotaggio». ⁶⁶⁰ Ma soprattutto Caffi precorre la denuncia espressa magistralmente da Arendt, molti anni dopo, in *Sulla violenza*; alle tradizionali forme di dominio, spiega la filosofa sul finire degli anni '60, deve essere ormai aggiunto quello burocratico: «il dominio di un intricato sistema di uffici in cui nessuno, né uno né i migliori, né i pochi né i molti, può essere ritenuto responsabile e che potrebbe essere definito come il dominio da parte di Nessuno. [...] chiaramente il più tirannico di tutti, dato che non è rimasto proprio nessuno che potrebbe rispondere di quello che sta facendo». ⁶⁶¹

Il giudizio che Caffi esprime dalle pagine di «politics» sulla società di massa, totalitaria o post-totalitaria che sia, ⁶⁶² è quindi inequivocabilmente negativo e, nelle sue motivazioni e nei suoi argomenti, senza dubbio assonante a quello altrettanto severo e allarmato di Arendt.

⁶⁵⁷ Ivi, p. 106. Per questo tema si rivedano anche i riferimenti al saggio del 1948 intitolato *I presupposti della democrazia*: cfr. *infra*, p. 48-49.

⁶⁵⁸ A. Caffi, *Verso un programma socialista*, cit., p. 106. Merita di essere riportato per intero il periodo, non solo per la sua radicale incisività, ma anche come ennesima testimonianza della partecipazione di Caffi al dibattito di «politics». Come si è già visto, era infatti una pratica dell'autore richiamare nelle sue note articoli apparsi in precedenza sulla rivista: «io voto con entrambe le mani per la dimostrazione di Dwight Macdonald della natura totalitaria del pensiero liberale moderno».

⁶⁵⁹ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 548-549.

⁶⁶⁰ Ivi, p. 554.

⁶⁶¹ H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 40. Arendt distingue qui molto chiaramente l'assenza di un governo classicamente inteso («no rule»), giudicata positivamente dall'autrice in favore delle pratiche di autogoverno di una comunità, e il «governo di nessuno» («rule of nobody») che è invece la forma di governo esemplificata dalla moderna burocrazia. Si fa presente che, rivolgendo critiche di questa natura alla burocratizzazione della società, Caffi e Arendt prendo di fatto parte a un ampio dibattito della sociologia moderna e in particolare di area tedesca: cfr., F. Ferraresi, A. Spreafico, *Il dibattito sulla burocrazia nella tradizione weberiana e in quella marxista*, in «Studi di sociologia», anno 13, n° 3/4, luglio-dicembre 1975, pp. 189-232.

⁶⁶² Si può efficacemente riassumere il cuore del problema come segue; per Caffi «era certamente crollata la sovrastruttura politica dei regimi fascisti, ma i rapporti di forza che il potere totalitario aveva creato e consolidato potevano bene apparire sostanzialmente immutati. [...] Per usare le parole di Aldo Capitini, [era] un periodo di «restaurazione, non di rivoluzione, di prefascismo, non di postfascismo»»: A. Castelli,

Richiamando ora il saldo principio caffiano della distinzione tra popolo e massa, e le convinzioni a proposito del ruolo politico e culturale che i “gruppi di società” devono svolgere per orientare l’intera società nella direzione di una vera giustizia, capace quindi di realizzare a fondo le più elevate potenzialità umane, è interessante condividere alcune note sull’ultimo testo di Caffi apparso su «politics»:⁶⁶³ *La condizione francese* (1947). L’opinione dell’autore sulla Francia contemporanea, coerentemente a tutti i testi fin qui analizzati, non può che essere decisamente critica. Dopo due paragrafi dedicati a *Il militarismo francese* e alla storia de *La Francia come grande potenza*, il saggio caffiano cambia però decisamente registro. Scopo vero dell’autore è ricordare che «accanto alla Francia che ha sviluppato lo spirito borghese ai suoi più alti livelli di egotismo, avidità, rancore, malafede, e meschinità antisociale, esiste un’altra Francia».⁶⁶⁴ Questa Francia alternativa sarebbe quella che fonda le sue radici culturali sul principio della «socievolezza».⁶⁶⁵

Il tema della socievolezza, nella sua specifica trattazione lasciato in disparte nel corso del primo capitolo, è in realtà fondamentale nella riflessione caffiana e si ricollega esattamente ai “gruppi di società”: se questi sono capaci di realizzare “qui e ora” una trama di rapporti umani del tutto estranea alle dinamiche del dominio, ciò che essi dispiegano è esattamente la qualità della “socievolezza”.⁶⁶⁶ A proposito della storia francese, Caffi annovera una vera e propria «tradizione di socievolezza».⁶⁶⁷ Una pratica relazionale «che probabilmente è senza pari dai simposi, dalle agorà, e dai portici delle città-stato greche. Questo ha fatto della conversazione una necessità della vita di tutti i giorni – una conversazione che osserva un codice di gentilezza il cui primo articolo è la completa uguaglianza degli interlocutori».⁶⁶⁸

Anche in questo caso possiamo solo supporre che Arendt abbia letto *La condizione francese*. Tuttavia, è evidente quanto l’autrice avrebbe potuto appassionarsi a un testo del genere. Il richiamo alla classicità, infatti, in particolare se rivolto a rievocare le pratiche discorsive stimulate dall’organizzazione della *polis*, si addice perfettamente al mito fondativo di tutta la teoria politica arendtiana. È interessante, soprattutto alla luce del comune

Socievolezza e amicizia nel pensiero di Andrea Caffi, in *De Amicitia. Scritti dedicati a Arturo Colombo*, a cura di G. Angelini, M. Tesoro, Milano, FrancoAngeli, 2007, p. 181.

⁶⁶³ Si fa uso qui della «duplice eccezione» che il termine società assume negli scritti caffiani; “società” intesa in senso ampio e propriamente sociologico, e “società” secondo l’impianto concettuale del populismo russo, ovvero come gruppi autenticamente rivoluzionari emancipati dalle necessità del lavoro e dall’impulso del dominio: cfr. *infra*, pp. 50-51.

⁶⁶⁴ A. Caffi, *La condizione Francese*, cit., p. 232.

⁶⁶⁵ Cfr. *ivi*, p. 230.

⁶⁶⁶ Cfr. A. Castelli, *Andrea Caffi e la rivoluzione delle coscienze*, cit., p. 225.

⁶⁶⁷ A. Caffi, *La tradizione francese*, cit., p. 229.

⁶⁶⁸ *Ivi*, p. 230.

giudizio che i nostri due autori riservano alla società moderna, riportare quanto sostenuto da Gino Bianco secondo il quale Caffi «studiava il mondo antico per capire il presente». ⁶⁶⁹ La prospettiva è in fondo davvero simile a quella della «grecoità inattuale di Arendt», funzionale, come riportato anche grazie alle chiarificanti spiegazioni di Ricoeur, ⁶⁷⁰ non a un nostalgico anacronismo, ma «alla capacità di distanziarsi dalla fatalità dell'espropriazione della politica, di rappresentare l'irresistibile ascesa moderna del *politico* (nel senso di macchina amministrativa) *contro* la possibilità della *politeia*, della cittadinanza diretta». ⁶⁷¹

Si è dunque dimostrato come gli scritti caffiani, a partire da quelli non casualmente circolati su «politics», possano facilmente stimolare un dialogo postumo tra l'autore italo-russo e Hannah Arendt. Quanto detto fin qui, ha messo però in luce una convergenza di natura fondamentale “storico-politica” e, al limite, “politico-militante”: non si tratta certo di negare la profondità delle riflessioni, che in entrambi i casi non viene mai meno, ma di sottolineare come i temi passati in esame abbiano a che fare con le temperie storiche e politiche dei loro tempi e sanciscano le coordinate fondamentali delle pubbliche prese di posizione dei due autori. Ripartendo proprio dall'ultima questione sollevata, ovvero il tema della socievolezza e il suo significativo richiamo genealogico alla classicità, ci si sposterà ora su un piano propriamente “teorico-politico”, andando a indagare quali premesse di ordine più filosofico si possano trovare alla base di una così evidente convergenza di idee.

Tale maniera di procedere intende anche ripercorre il movimento fatto nel secondo capitolo; nelle sue conclusioni, si è infatti precisato come il percorso storico-concettuale lì ricostruito possa venire suddiviso in due grandi fasi con specifiche caratteristiche, ma tra loro intimamente comunicanti. Una prima fase di matrice “storico-politica”, che in quel caso approda alla formulazione della *tradizione nascosta* dell'ebraismo paria consapevole e una, appunto, più genuinamente “teorico-politica”, che trova il suo epilogo nella teorizzazione dell'esistenza di *un'altra tradizione* del pensiero politico occidentale. ⁶⁷² Questo richiamo al precedente capitolo, oltre che una precisazione di ordine metodologico, permette in ultima istanza di ribadire lo scopo finale del presente capitolo: questo non è solo quello di presentare un dialogo postumo tra Andrea Caffi e Hannah Arendt, ma tentare di inquadrare tale dialogo, e con esso l'originale e ancora *nascosto* pensiero caffiano, proprio nella cornice interpretativa dell'altra tradizione.

⁶⁶⁹ G. Bianco, *Un socialista “irregolare”*, cit., p. 57.

⁶⁷⁰ Cfr. *infra*, pp. 58-60.

⁶⁷¹ A. Dal Lago, *Introduzione*, in H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 22.

⁶⁷² Cfr. *infra*, in particolare pp. 130-131.

3.3 Tra socievolezza e pluralità

Che un'inappellabile critica della violenza rappresenti un elemento trasversale a tutti gli argomenti e le riflessioni che interessano e impegnano Caffi, soprattutto nell'ultimo decennio della sua vita, è ormai stato ribadito più volte. Possiamo dare quindi per assodato che *Critica della violenza*, il saggio dell'italo-russo pubblicato da Macdonald nel gennaio del 1947, «[costituisca] il frutto più maturo della riflessione caffiana sul tema di cui [l'autore] aveva discusso per tutti gli anni '30 [...]: il rapporto tra azione politica e liberazione dall'oppressione». ⁶⁷³ È ora interessante sottolineare come il titolo inglese di questo scritto, *Violence and sociability*, sia forse meno incisivo dell'inequivocabile resa italiana, ma concettualmente più pregnante. La dicotomia “violenza e socievolezza” rimanda intuitivamente a una sostanziale contrapposizione, a due termini posti in un rapporto di esclusione: dove c'è violenza non può esserci socievolezza, e viceversa. ⁶⁷⁴ La socievolezza, come si è potuto cogliere dalla lettura de *La condizione francese*, è da considerarsi infatti come l'antidoto all'egotismo, all'avidità, al rancore e ad altri sentimenti «antisociali» dei singoli individui che, su un piano collettivo e macro storico, si traducono nella pervasività della violenza nella società e nella volontà di potenza e nel bellicismo di un'intera nazione.

In *Critica della violenza*, testo che precede di un paio d'anni il saggio dedicato alla Francia, ⁶⁷⁵ Caffi espone molto nitidamente quelle che potrebbero essere interpretate come le premesse antropologiche del suo pensiero politico; e se l'intento è quello di analizzare la riflessione caffiana attorno alla violenza e alla socievolezza è evidentemente necessario fare i conti con queste premesse. Le considerazioni fatte a proposito dall'autore muovono dalla constatazione che la cifra della modernità, e in particolare della contemporaneità inaugurata con il 1914, non sia tanto la violenza – sempre esistita – ma la sua «esaltazione».

⁶⁷³ A. Castelli, *Andrea Caffi e la rivoluzione delle coscienze*, cit., p. 220. A conferma dell'oggettiva ricchezza di questo scritto è particolarmente significativa una lettera di Chiaromonte, in cui l'esule italiano rende noto a Caffi che il direttore di «politics» ritenesse il saggio in questione uno dei migliori contributi da lui mai pubblicati: A. Caffi, N. Chiaromonte, *Cosa sperare?*, cit., pp. 380-381, in particolare nota 25. Lettera datata 14 aprile 1947. Macdonald, tramite Chiaromonte, sta qui invitando Caffi ad ampliare il saggio in un *pamphlet*. Nella sua risposta, Caffi ringrazia e ritiene la proposta «molto tentatrice (e lusinghiera)» ma fondamentalmente la declina per le difficoltà materiali che è costretto ad affrontare per sopravvivere nella poverissima Tolosa postbellica: cfr. *ivi*, p. 384. Lettera datata 18 aprile 1947.

⁶⁷⁴ Caffi non potrebbe essere più chiaro: «v'è dunque contrasto irriducibile fra l'aspirazione alla socievolezza e la volontà di potenza. Ogni violenza è per definizione antisociale»: A. Caffi, *Critica della violenza*, cit., p. 72.

⁶⁷⁵ Nel precedente paragrafo si è cercato di presentare i testi caffiani apparsi su «politics» in ordine cronologico. Si è fatta tuttavia eccezione proprio per *Critica della violenza*; si ritiene che la sua centralità, esattamente perché elegibile a *summa* del pensiero caffiano, conferisca a questo saggio la possibilità di essere collocato al di sopra delle varie fasi della vita politica e intellettuale dell'autore.

Quest'ultima sarebbe infatti «un prodotto abbastanza recente».⁶⁷⁶ È bene precisare che Caffi, ripercorrendo per macro-fasi la storia dell'umanità, non cade mai in un semplicistico anti-modernismo, ma parla piuttosto di un «compromesso riuscito più o meno bene attraverso i secoli».⁶⁷⁷ Ed è a questo punto che il discorso caffiano assume un taglio antropologico: questo compromesso si sarebbe infatti stipulato tra le due tendenze che secondo l'autore abitano l'essere umano: «la barbarie antisociale» (l'istinto di possesso, la crudeltà, il rancore, la paura) e, in opposizione, «l'aspirazione alla socievolezza».⁶⁷⁸ Che la prima abbia da sempre prevalso sulla seconda è ben chiaro a Caffi, tanto che il compromesso di cui ci parla sembra, dal punto di vista della socievolezza, piuttosto al ribasso: «il compromesso è riuscito più o meno bene [...] giacché un certo numero di avversari sinceri di ogni violenza è riuscito a sopravvivere». «Ma oggi», chiede laconicamente l'autore, «a che punto siamo?».⁶⁷⁹

Non solo l'*immensa catastrofe* delle due guerre mondiali, ma l'orrore dei campi di sterminio e l'«anticristo atomico»⁶⁸⁰ implicano il dover fare onestamente i conti con un trionfo della violenza e della barbarie fino a quel punto inimmaginabile. La domanda di Caffi sembra dunque interrogarsi sul “che cosa resta”, in questo quadro desolante, della socievolezza, cioè di quella risorsa insita nell'animo umano e in grado di controbilanciarne gli aspetti più meschini. Come già lasciato intendere, e come si cercherà di dimostrare tra questo e il successivo paragrafo, il pensiero di Caffi avanza nel suo insieme una risposta capace di prefigurare, malgrado tutto, una possibile via di uscita dal dominio e dalla violenza.

⁶⁷⁶ Cfr. A. Caffi, *Critica della violenza*, cit., p. 70. «È solo dopo il 1914», precisa poche pagine dopo l'autore, «che si è entrati nell'era della violenza totale, indiscriminata e senza tregua»: ivi, p. 73.

⁶⁷⁷ Ivi, p. 72. In un testo coevo, intitolato *La pace, condizione naturale*, l'autore colloca nell'avvento dell'accumulazione capitalistica e nelle guerre napoleoniche un primo salto di qualità nella concezione della violenza e della guerra come «necessità fatale», o «addirittura un'esigenza delle società organizzate»: Cfr. A. Caffi, *La pace, condizione naturale* (1947), in Id., *Scritti politici*, cit., p. 331.

⁶⁷⁸ Cfr. A. Caffi, *Critica della violenza*, cit., p. 72. Si può a tal proposito registrare una sostanziale adesione di Caffi alle teorie dell'anarchismo classico. Tra i tanti esempi annoverabili, sembra particolarmente pertinente una citazione di Kropotkin il quale, polemizzando con le teorie del darwinismo sociale, agli inizi del Novecento contrapponeva all'ineluttabilità della competizione proprio la socievolezza; «la socievolezza è una legge di natura tanto quanto la lotta reciproca»: P. Kropotkin, *Il mutuo appoggio un fattore dell'evoluzione* (1902), a cura di G. Borella, Milano, Elèuthera, 2020, p. 58. Confrontando un'edizione in lingua originale si può avere conferma dell'assoluta coincidenza del termine; «*sociability* is as much a law of nature as mutual struggle»: P. Kropotkin, *Mutual Aid: An Illuminated Factor of Evolution*, Oakland, PM press, 2021, p. 33. Corsivo aggiunto. Per i teorici dell'anarchismo, come per Caffi, non si tratta dunque solo di rigettare il pessimismo antropologico, ma anche il suo rovescio: la natura umana è ambivalente, si tratta di scegliere su basi certamente etiche, ma anche di ordine pratico e razionale, di fare in modo che prevalga l'indole solidaristica e *socievole*. A questo elevatissimo scopo, in ultima analisi, vanno finalizzati gli sforzi di un'azione politico-culturale che punta a raggiungere una società giusta, di liberi ed eguali.

⁶⁷⁹ A. Caffi, *Critica della violenza*, cit., p. 72.

⁶⁸⁰ Quest'ultima espressione è tratta da una lettera di Caffi a Chiaromonte dell'ottobre '46: cfr. A. Caffi, N. Chiaromonte, «*Cosa sperare?*», cit., p. 348.

Dopo averne sottolineato l'importanza fondamentale, però, risulta doveroso, prima di qualsiasi altra considerazione, soffermarsi più diffusamente sul lemma caffiano della socievolezza e, sempre in coerenza ai nostri scopi generali, non dismettere mai una lente interpretativa di stampo arendtiano. A questo proposito risulta illuminante una lettera di Chiaromonte ad Arendt datata 16 novembre 1958. Si tratta di un riferimento straordinariamente interessante non solo perché rappresenta una di quelle tracce che documentano il fatto che Arendt sia stata a conoscenza delle teorie di Caffi, ma anche perché l'intellettuale lucano, riprendendo l'intuizione generale già condivisa pubblicamente nella sua recensione a *The Human Condition*,⁶⁸¹ pone all'attenzione della filosofa proprio il tema della socievolezza. «Non credi, cara Hannah», scrive Chiaromonte,

che tra la vita privata e la società in generale ci sia sempre stato, e sia diventato abbastanza evidente verso la fine del XVIII secolo, un terzo e più significativo ambito, cioè quello della società in un senso ristretto, o, come la chiamava il mio amico Caffi, della *sociabilité*? Con questo egli intendeva quel particolare tipo di relazioni umane fondate sulla libera comunicazione tra persone che, su un piano esplicitamente intellettuale o più semplice e meno articolato, mettono in discussione sia lo Stato che i valori della società in generale. [...] Questo, secondo Caffi, era il lievito che faceva gonfiare di inquietudine la società tutta, portandola infine al cambiamento e/o a una tragica crisi.

Caffi sosteneva anche che all'interno di quei gruppi si determinasse un ricongiungimento tra il popolo e l'élite e (aggiungerei dopo aver letto il tuo libro) si mantenesse viva la nostalgia di una vera polis [...] Il fatto che tali gruppi siano stati in qualche modo distrutti (per demoralizzazione più che per persecuzione) dopo il 1914 è stato considerato da Caffi una delle caratteristiche più minacciose della nostra società di massa.⁶⁸²

Arendt fondamentale accoglie, nella sua risposta, la suggestione avanzata da Chiaromonte.⁶⁸³ Tuttavia, purtroppo, non ne dà un esplicito seguito chiudendo piuttosto rapidamente la questione. In ogni caso la replica della filosofa merita di essere letta attentamente:

Sociabilité: penso che tu abbia ragione e che avrei dovuto menzionarlo. Dico qualcosa di simile in un paio di pagine sui movimenti operai (pp. 218 e seguenti) e penso che quello che

⁶⁸¹ Ci si riferisce all'intervento di Chiaromonte sopra citato (cfr. *infra*, p. 145, citazione corrispondente alla nota 598), apparso poco prima di questa lettera su «Tempo presente» e in cui l'autore indicava una generale assonanza tra le teorie della filosofa tedesca e quelle di Andrea Caffi.

⁶⁸² Lettera del 16 novembre 1958, riportata in P. Carlucci, *Intellettuali nel Novecento: il confronto di Nicola Chiaromonte con Hannah Arendt*, cit., p. 14. Traduzione mia.

⁶⁸³ Cfr. M. Bresciani, «Cosa sperare?». *Tra Andrea Caffi e Nicola Chiaromonte (1932-1955)*, in A. Caffi, N. Chiaromonte, «Cosa sperare?», cit., p. 64 nota 140.

ho scritto lì, che sono esistiti gruppi impegnati ad attaccare la società nel suo insieme e nei quali sembrava stesse per nascere un nuovo spazio pubblico, valga per tutti i gruppi a cui ti sei riferito. Avevo originariamente redatto un paio di passaggi nei quali sottolineavo la “nuova moralità” andata sviluppandosi all’interno della classe operaia, ma il mio editore ha ritenuto che fossero troppo “sentimentali”; ero stata inoltre troppo breve e invece di ampliare (cosa che avrei fatto se avessi avuto per tempo la tua osservazione), li ho tagliati.⁶⁸⁴

Per quanto i temi implicati in questi passaggi siano moltissimi, è evidente che sia la *Sociabilité*, ovvero la *socievolezza*, l’aspetto su cui Chiaromonte insite maggiormente. Ciò che può colpire immediatamente l’attenzione è che nella lettera che egli scrive ad Arendt società e socievolezza sembrano termini interscambiabili: come se la società, qui cabbianamente intesa come ambito terzo di relazioni umane rispetto allo stato e all’indistinto resto del popolo, coincidesse completamente con la socievolezza; un sostantivo in teoria più adatto a indicare non tanto un gruppo in sé – in questo caso la società –, ma la qualità dei rapporti che in esso si determinano. Quello che infatti distingue i gruppi emancipati di società, definendoli inequivocabilmente, è come si diceva la loro totale estraneità alle logiche coercitive; proprio perché fondati sulla socievolezza, le loro modalità relazionali incarnano l’esatto contrario della «volontà di potenza» e della «crudeltà». Chiaromonte, nella lettera, si riferisce dunque ai gruppi di società chiamandoli direttamente con il sentimento che li anima perché quei gruppi altro non perseguono che la socievolezza stessa, che è in ultima analisi un’idea di «giustizia [che] implica l’eguaglianza».⁶⁸⁵

Tra altre precisazioni, Chiaromonte non dimentica la radicata convinzione del suo maestro per cui proprio questi gruppi, e non un partito avanguardista piuttosto che le masse da esso organizzate, dovrebbero occupare il ruolo preminente nelle dinamiche trasformative e rivoluzionarie della società in senso lato.

Va sicuramente sottolineato, almeno in prima battuta, il fatto che Chiaromonte introduca nel dibattito l’idea caffiana di società/socievolezza a partire da una sorta di rimando alla distinzione tra sfera privata e spazio pubblico («tra la vita privata e la società in generale») a cui in *The human condition* – che il lucano aveva appena letto in lingua originale – è dedicato il capitolo *Lo spazio pubblico e la sfera privata*. Un capitolo qui sopra richiamato quando, nel paragrafo 3.2, si è cercato di far risaltare le assonanze tra le critiche della società

⁶⁸⁴ Lettera del 15 dicembre 1958, riportata in P. Carlucci, *Intellettuali nel Novecento: il confronto di Nicola Chiaromonte con Hannah Arendt*, cit., p. 14. Traduzione mia.

⁶⁸⁵ Cfr. A. Caffi, *Critica della violenza*, cit., p. 72.

di massa proposte dai nostri due autori.⁶⁸⁶ Alla luce di quella digressione è quindi evidente che Chiaromonte, chiamando in causa i “gruppi di società”, si sta riferendo alla distinzione originaria tra *oikia* e *polis* assumendola – sulla scorta di *The human condition* – come paradigma teorico utile ad analizzare la spoliticizzazione/massificazione del presente e – seguendo Caffi – allude al fatto che questi gruppi animati dalla socievolezza possano costituire un ambito di vita associata genuinamente politica («[...] una vera polis») e alternativa alla «società in generale» composta da individui sempre più massificati e tecnicamente amministrati.

Dopodiché, ciò che ha implicazioni davvero determinanti per l’intera ricerca qui condotta, è che Arendt sostenga di aver affrontato in qualche modo il tema nel paragrafo *Il movimento del lavoro*.⁶⁸⁷ Proprio dalle pagine che Arendt indica a Chiaromonte si era infatti già attinto, nel corso del secondo capitolo, per indicare le coordinate storiche e teoriche fondamentali che segnano lo scarto tra la grande tradizione del pensiero politico occidentale – la tradizione del dominio e della pretesa sovranità dell’individuo e dello stato – e l’altra tradizione, cioè la tradizione del potere condiviso, della pluralità e, nelle sue epifanie, dell’autogoverno e dei consigli.

Coerentemente all’impianto teorico dell’intero saggio, nel paragrafo in questione Arendt ribadisce come il lavoro rappresenti l’ambito della condizione umana più propriamente «antipolitico»: il «lavoro, un’attività in cui l’uomo non è presente nel mondo, né con altre persone, ma è solo col proprio corpo, occupato a far fronte alla nuda necessità di rimanere in vita».⁶⁸⁸ Ma ciononostante «la classe operaia europea», scrive l’autrice indicando come estremi temporali del suo discorso i moti del 1848 e la tanto amata rivoluzione ungherese del 1956, «ha scritto uno dei più gloriosi e probabilmente dei più promettenti capitoli della recente storia».⁶⁸⁹ Ciò a cui Arendt si riferisce è il fatto che «le rivoluzioni popolari [...] hanno prodotto, benché mai con successo, un’altra forma di governo nuova: il sistema dei consigli popolari, in sostituzione del sistema partitico occidentale».⁶⁹⁰ La forza del

⁶⁸⁶ Cfr. *infra*, pp. 156-157.

⁶⁸⁷ L’indicazione delle pagine contenute nel testo della lettera rimanda chiaramente all’edizione originale. Confrontando le edizioni, si può constatare che Arendt si sta riferendo a una parte del saggio compresa nell’intervallo di pagine occupato dal paragrafo citato: cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, pp. 212-220; Ead., *Vita activa*, cit., pp. 156-161.

⁶⁸⁸ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 156. Non occorre soffermarsi ulteriormente su questi snodi teorici: cfr. *infra*, in particolare pp. 106-107.

⁶⁸⁹ Proprio questo passaggio, per il cruciale riferimento alla Rivoluzione ungherese, era stato citato nel secondo capitolo. Cfr. *infra*, p. 110, citazione corrispondente alla nota 454.

⁶⁹⁰ H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 158-159. Si ritiene interessante appuntare che, nell’ambito di queste riflessioni, Arendt sembra implicitamente accogliere una distinzione tra i concetti di popolo e di massa dal taglio decisamente caffiano. Per esempio, ricostruendo questi passaggi teorici nel secondo capitolo, si è fatto riferimento a *Totalitarianism* (testo coevo a *Vita activa*) in cui l’autrice scrive che, storicamente parlando, il

movimento del lavoro, si legge in queste pagine, è che i suoi aderenti agivano non solo organizzandosi come gruppi in «lotta contro la società nel suo insieme», ma come gruppi del tutto unici sulla scena pubblica che «non solo [difendevano] i propri interessi economici, ma [combattevano] una battaglia politica integrale». Chiamando in causa concetti e lemmi cruciali per la sua teoria filosofica generale, Arendt prosegue aggiungendo che «in altre parole, quando il movimento del lavoro apparve sulla scena pubblica, fu la sola organizzazione in cui gli uomini agissero e parlassero in quanto uomini – e non in quanto membri della società» tanto che «per un certo periodo sembrò quasi che il movimento riuscisse a trovare, almeno entro i suoi ranghi, un nuovo spazio pubblico con nuovi criteri politici». ⁶⁹¹

È davvero sorprendente, quindi, che Arendt indichi a Chiaromonte dei passaggi così densi e pregni di elementi teorici fondativi della sua teoria, ritenendo che questi abbiano a che fare con l'idea caffiana di socievolezza («*Sociabilité* [...] dico qualcosa di simile in un paio di pagine»). Che «il movimento del lavoro» abbia rappresentato, nel cuore della modernità (1848-1956), «la sola organizzazione in cui gli uomini agissero e parlassero in quanto uomini» è arendtamente parlando il riconoscimento di un ruolo fondamentale ed estremamente positivo. Si ricorderà infatti come nelle primissime pagine del quinto capitolo di *Vita activa* – dedicato nel suo insieme all'azione e in cui è presente il paragrafo ora discusso – ⁶⁹² Arendt spieghi che «discorso e azione sono le modalità in cui gli esseri umani appaiono gli uni agli altri non come oggetti fisici, ma *in quanto* uomini»: sono dunque le modalità con cui la condizione umana può dispiegarsi pienamente nella sua più peculiare caratteristica, quella della «paradossale pluralità di essere unici». ⁶⁹³

Provando a tirare parzialmente le somme, lo scambio tra Chiaromonte e Arendt appena analizzato indica dunque una cruciale similitudine tra la socievolezza di Caffi e la pluralità

sistema dei consigli è il risultato «dei desideri del popolo, e non delle masse». Queste ultime si conformano piuttosto al modello statale e, come suggerisce il passo appena citato del paragrafo *Il movimento del lavoro*, ai tradizionali partiti politici, classicamente organizzati per contendersi il potere (nel senso del potere-dominio) e dunque il controllo dello stato: cfr. *infra*, p. 111, in particolare nota 457.

⁶⁹¹ H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 160-161.

⁶⁹² È poi decisamente significativo che al paragrafo *Il movimento del lavoro* segua immediatamente quello intitolato *La tradizionale sostituzione del fare all'agire*, su cui tanto ci si è soffermati. Premettendo che il movimento operaio – nelle sue anime più vicine alle concezioni rivoluzionarie e consiliariste – ha almeno provato a tenere viva una genuina concezione della politica come azione plurale fondata sull'azione e il discorso in uno spazio pubblico, l'autrice denuncia in sostanza come queste pratiche abbiano dovuto far fronte a una ben più diffusa tendenza nella storia occidentale: «la sostituzione del fare all'agire e la concomitante degradazione della politica in mezzo per ottenere un preteso fine superiore». Risulta a questo punto chiaro come in questo discorso sia già implicata la distinzione tra la grande tradizione e l'altra tradizione, per quanto quest'ultimo lemma, giova sempre ricordarlo, non sarà mai formulato prima del 1969.

⁶⁹³ Ivi, p. 128.

arendtiana, un concetto fondamentale per la teoria politica della filosofa tedesca e sul quale ci si è in precedenza ampiamente soffermati. Che la pluralità sia «la legge della terra» è una convinzione che si è vista maturare nell'autrice grazie a una riflessione che, con costanza e coerenza, accompagna Arendt da *Le origini del totalitarismo* fino a *Vita della mente*.⁶⁹⁴ Anche per quel che concerne la pluralità, soprattutto in seguito alle considerazioni fatte sulla socievolezza caffiana, può essere ora interessante sottolinearne nuovamente le implicazioni antropologiche.⁶⁹⁵ Deve perciò essere richiamata l'evidente estraneità di Arendt alle teorie individualiste, egemoniche nel pensiero filosofico moderno. Gli «attori politici», commenta con nettezza Sheila Benhabib, secondo Arendt «non sono singole entità ma pluralità».⁶⁹⁶ Ed essere pluralità, come Arendt non si stanca mai di ripetere, significa coniugare unicità e uguaglianza. Significa cioè concepire una condizione umana che contempla l'irriducibile specificità di ogni singola persona e, allo stesso tempo, una ineludibile interazione con l'alterità per dare all'esistenza quella specifica dimensione politica – quella dell'*azione* – che sola può pienamente realizzare, nel suo vero scarto con il mondo animale, la condizione umana stessa. Non si tratta, in una prospettiva storico-politica più ampia, di polemizzare solo con l'individualismo privatistico di matrice liberale, ma ovviamente anche con tutte le teorie che cadono in un errore opposto e speculare: quello di un collettivismo spersonalizzante che tende a liquidare la singolarità e la specificità di ciascuno in un indistinto corpo collettivo. Tendenze che, portate all'estremo, rimandano all'organizzazione totalitaria della società e alla sua deleteria massificazione.⁶⁹⁷

Come queste considerazioni sulla pluralità arendtiana possano interagire con la socievolezza di Caffi è del tutto evidente. Non si può a tal proposito esimersi dal ricordare come, nel primo capitolo, l'antropologia caffiana sia stata presentata come un'antropologia diffidente dall'individualismo liberale tanto quando – in polemica soprattutto con il marxismo – da qualsiasi concezione massificante dell'individuo, cioè dove la singolarità viene inglobata e sacrificata in un indistinto conglomerato.⁶⁹⁸ Nel lessico di Arendt, la formula *pluralità di esistenti unici* indica in fondo proprio una dimensione in cui la singolarità di ciascuno nell'incontro con gli altri non cede nulla della propria specificità,

⁶⁹⁴ Cfr. *infra*, p. 99, in particolare nota 406.

⁶⁹⁵ Cfr. *infra*, in particolare pp. 71, 121-122, 133.

⁶⁹⁶ S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 2003, p. 42. Si era in precedenza riportata l'altrettanto inequivocabile tesi di Adriana Cavarero per cui l'idea arendtiana della pluralità rappresenta fondamentalmente l'esatto opposto dall'ontologia individualistica della modernità: cfr. *infra*, p. 121, nota 496.

⁶⁹⁷ Cfr. A. Cavarero, *Democrazia sorgiva*, cit., p. 100.

⁶⁹⁸ Cfr. *infra*, p. 51.

come accade nei processi di massificazione, ma al contrario la esalta e la realizza pienamente.

Al netto degli stili differenti e della scelta dei termini, comunque non sempre così distanti, alcuni passaggi caffiani sembrano davvero arendtianamente ineccepibili: «Nessuno», si legge per esempio in *Individuo e società*, «pretenderà di poter conoscere, o anche solo immaginare, un autentico individuo umano, *la cui essenziale qualità è d'essere capace di linguaggio articolato*, [...] all'infuori di ogni vita sociale. D'altra parte, fuori dagli individui che vivono insieme e agiscono in rapporti reciproci, non vi è nessuna realtà concreta».⁶⁹⁹

Per quanto possa sembrare una banalità, non può essere sottovalutato che Caffi tenga qui a precisare che la capacità di esprimersi tramite il linguaggio sia la qualità essenziale di un individuo. Va ricordato che, secondo la teoria arendtiana, la pluralità si manifesta e si inverte pienamente solo nell'*azione* e che questa, in fin dei conti, rimane sempre un'*azione discorsiva* che implica almeno un'altra singolarità capace di vedere e sentire. Che implica cioè, per tornare subito a Caffi, «individui [parlanti] che vivono insieme e agiscono in rapporti reciproci» oltre i quali «non vi è nessuna realtà concreta». Perché «l'individuo umano», rincara Caffi, «non è concepibile che come “essere sociale” integrato in una comunità».⁷⁰⁰

Sono dunque sempre più chiare le ragioni di fondo che motivano Caffi, nel suo *Critica della violenza*, a scrivere che «ogni violenza è, per definizione, antisociale».⁷⁰¹ Facendo qui la dovuta attenzione e i dovuti distinguo, sapendo quanto “il sociale” rappresenti un lemma arendtianamente problematico,⁷⁰² è oramai chiaro che Caffi – giocando con il proprio bagaglio concettuale e terminologico – stia richiamando la dicotomia violenza-socievolezza. Ogni violenza è insomma anti-socievole, nel senso di contraria e opposta alla socievolezza. Si converrà ora che provare a parafrasare in lessico arendtiano questo discorso sia tutt'altro

⁶⁹⁹ A. Caffi, *Individuo e società*, cit., p. 31. Corsivo aggiunto.

⁷⁰⁰ Ivi, p. 35.

⁷⁰¹ A. Caffi, *Critica della violenza*, cit., p. 72.

⁷⁰² Il tema a cui si allude rimanda alla distinzione arendtiana tra la liberazione (dai bisogni come dall'oppressione) e la fondazione della libertà politica: cfr. *infra*, p. 122. A partire da qui, com'è noto, l'autrice polemizza con le storiche tendenze rivoluzionarie a prediligere la “questione sociale” della povertà a discapito della “questione politica” delle forme di governo. Elevanto così la necessità, e non la libertà, a scopo della rivoluzione, quest'ultima non può che tramutarsi in violenza. Va considerato che, a tal proposito, il confronto con Caffi può contribuire a superare alcuni limiti del discorso arendtiano. Caffi, infatti, non può certamente essere ritenuto disattento, o al limite insensibile, nei confronti del problema della povertà e della misera, a cui la politica (e le rivoluzioni) devono rispondere. Tuttavia, da convinto socialista e sindacalista rivoluzionario, l'autore non sembra affatto disinteressato al problema che la riflessione arendtiana pone. Per esempio, in una lettera a Chiaromonte, Caffi annovera tra le ragioni del fallimento della fase rivoluzionaria apertasi con il 1848 anche quella di aver «spinto fatalmente la “questione sociale” verso soluzioni totalitarie (socialdemocrazia, nazionalizzazioni, comunismo, fascismo)»: A. Caffi, N. Chiaromonte, «Cosa spera?», cit., p. 466. Lettera datata 19 marzo 1948.

che forzato o illegittimo. Un'operazione che risulta infine anche piuttosto semplice: che "ogni violenza sia, per definizione, *anti-plurale*" è infatti una considerazione su cui Arendt non avrebbe nulla da ridire.

Questo netto rifiuto della violenza, e l'idea che la pluralità e la socievolezza siano legate indissolubilmente alla capacità di pronunciare e udire discorsi, permette poi di riprendere il tema del richiamo alla *polis*, più volte citato ma fin qui non ancora approfondito. In un passo di *Società, "élite" e politica*, l'italo-russo scrive che «nel suo significato primordiale, la nozione di politica si ricollega alla città greca, dove lo Stato, la società e il popolo erano (pressappoco) una sola e medesima realtà, e cioè una permanenza di rapporti fra persone coscienti di esistere e le quali volevano esistere il meglio possibile nella sicurezza di un determinato ordine». ⁷⁰³ Caffi, che sta anche ora evidentemente ricorrendo alla distinzione tra Stato, società e popolo, descrive quindi l'archetipo della *polis* greca come un'esperienza politica «primordiale» fondata sul libero rapporto tra persone politicamente eguali. «La politica nel suo senso più profondo», dunque, «ha a che fare [per Caffi] con la cooperazione tra gli uomini in una trama di rapporti fondati sulla uguaglianza dei suoi membri, sull'assenza di violenza e di coercizione, sul consenso». ⁷⁰⁴ Il discorso caffiano allude quindi più o meno implicitamente al recupero della *polis* come esperienza fondativa e originaria della politica. Non occorre dilungarsi per ricordare quanto Arendt abbia a cuore questa precisa e identica genealogia. Si preferisce piuttosto lasciar parlare di nuovo le pagine introduttive di *Vita activa* che, con concisa chiarezza, sono capaci di riassumere i punti salienti della questione:

Essere politici, vivere nella *polis*, voleva dire che tutto si decideva con le parole e la persuasione e non con la forza e la violenza. Nella concezione greca, costringere gli altri con la violenza e imporre invece di persuadere costituivano relazioni prepolitiche caratteristiche della vita fuori della *polis* [...] la definizione aristotelica dell'uomo come *zōon politikon* [...] può essere pienamente intesa solo se la si pone accanto la seconda famosa definizione aristotelica dell'uomo come *zōon lokon ekhon* (un essere vivente capace di discorso). ⁷⁰⁵

La *polis* rappresenta perciò l'originaria concezione della politica e, nella sua concerta conformazione spaziale, indica la primaria formazione dello «spazio pubblico» che,

⁷⁰³ A. Caffi, *Società, "élite", e politica*, cit., p. 112.

⁷⁰⁴ M. La Torre, *Il profeta muto*, cit., p. 47.

⁷⁰⁵ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 20.

nell'immaginario di *Vita activa*, abbiamo visto venire codificato nella formula dell'«*in-fra* [*in-between*]». Tale *in-fra* indica «lo spazio potenziale dell'apparire» che consente ai singoli di incontrarsi e «agire di concerto», il che significa, sopra ogni altra cosa, vedersi e sentirsi dispiegando così il proprio essere uno *zōon lokon ekhon*. Ma ciò che maggiormente sta a cuore ad Arendt è che l'*in-fra*, che mette in relazione e allo stesso tempo separa gli individui, permette così di realizzare pienamente la paradossale condizione umana della pluralità: quella dell'uguaglianza di individui unici e irripetibili.⁷⁰⁶

Soffermarsi ulteriormente su questi principi fondativi della teoria filosofico-politica arendtiana rischierebbe di essere un inutile ripetizione. Quanto appena richiamato è già sufficiente a ricordare che, secondo la filosofa tedesca, il recupero genealogico dell'esperienza della *polis*, la definizione della pluralità come *conditio per quam* della vita politica e quindi dell'*azione* come specifica sfera della condizione umana – distinta da quella del *lavoro* e dell'*opera* – conduce a una definizione della politica come ambito del tutto estraneo alla logica mezzo-fine.

Questa, in estrema sintesi, è la ragione per cui si è visto che il pensiero politico di Arendt approda ad un concetto di *potere*, riconsegnato alla dimensione plurale dell'esistenza e ricollocato nell'adeguata sfera dell'*azione*, irriducibile alle concezioni strumentali. Il *potere*, che si ritrova così riscritto in termini del tutto estranei alle logiche del dominio e della violenza, trae le sue origini «nelle molteplici capacità che ha l'uomo di agire» nel mondo comune, cioè in quello «spazio pubblico» che si instaura *tra* gli uomini (altrimenti detto *in-fra*). E questo agire non ha in ultima analisi alcun fine materiale. «In tale contesto», per dirla con una suggestione davvero affascinante dei dattiloscritti su Marx del 1953, «gli interessi [che animano la vita associata] costituiscono quasi letteralmente l'*inter-esse*, vale a dire ciò che sta tra gli uomini», ovvero la cura dello spazio pubblico stesso.⁷⁰⁷

Perseguendo negli intenti comparativi, è interessante interrogarsi su come tale orizzonte teorico arendtiano possa continuare a dialogare con l'opera di Caffi. Dei preziosi spunti in questo senso sono offerti da un saggio intitolato “*Homo faber*” e “*homo sapiens*” (1945).

⁷⁰⁶ Cfr. *infra*, p. 116.

⁷⁰⁷ H. Arendt, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, cit., p. 136; cfr. anche Ead., *Vita activa*, cit., p. 133. Per richiamare efficacemente quanto diffusamente argomentato a proposito nel secondo capitolo, ci si può affidare alla chiarezza esplicativa dei frammenti postumi di *Che cos'è la politica?* Ribadendo che lo spazio pubblico «non deve il suo formarsi alla fabbricazione ma all'agire degli uomini», la politica non è solo costitutivamente caratterizzata da una sostanziale assenza di fini, ma, spiega l'autrice, nulla minaccia la possibilità stessa della politica più della categoria mezzo-fine, violenta per definizione: «una delle principali caratteristiche dell'agire violento è che esso ha bisogno di mezzi materiali [...]. E ogni agire con i mezzi della violenza distrugge innanzitutto quell'*infra*», cioè distrugge il mondo comune e dunque la politica: cfr. H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 96, 98-99.

L'italo russo, cimentandosi in un tema molto caro ad Arendt, ovvero quello della critica al paradigma dell'*homo faber* declinato secondo l'interpretazione marxista della modernità, scrive quanto segue: «è legittimo supporre che alla base della *condizione umana* ci siano dei *motivi d'azione*, degli stimoli della coscienza individuale o gregaria e dei fatti normativi singolarmente *riottosi ai "rapporti necessari" determinati dalla fabbricazione*». ⁷⁰⁸ Caffi rifiuta infatti categoricamente quella che secondo lui appare una riduzione piuttosto grezza della complessità umana all'*homo faber*. E se in questo caso l'obiettivo polemico è principalmente il marxismo, non di meno critica l'*homo economicus* caro alle antropologie liberali. ⁷⁰⁹ «La socievolezza umana», commenta ancora l'autore, «produce dei motivi d'affetto, di comunione, di dedizione [...] che complicano e possono perfino contrastare le finalità economiche». ⁷¹⁰

Caffi in realtà non approda al radicalismo teorico di Arendt che prevede che la categoria mezzo-fine venga sostanzialmente “abolita” nell'ambito degli affari umani. Ma i suoi scritti, e la sua vicenda biografica di rivoluzionario, non mancano mai di assumere la sfida teorico-pratica di un'*azione* in cui i mezzi non prendano sopravvento sui fini. ⁷¹¹ Ancora più significativamente, come intuibile anche dall'ultima citazione, i *fini* che animano la *socievolezza* possono evidentemente contrastare con i criteri dell'utilità e delle *finalità materiali*. Alla luce di questi riferimenti, risulta chiara la ragione per cui all'*homo faber* tanto quanto all'*homo economicus*, Caffi, citando Huizinga, contrappone il paradigma dell'*homo ludens*. ⁷¹² Quest'ultima formula sarebbe maggiormente capace di cogliere il proprio della condizione umana andando a valorizzare il carattere disinteressato della *socievolezza* la quale, similmente al gioco, trova le sue ragioni nel suo stesso dispiegarsi e non in un *fine* altro da sé. Una dinamica davvero affine a quella dell'«inter-esse» prima menzionato e quindi, ricorrendo al più noto lessico arendtiano, alla pluralità e allo spazio pubblico che essa determina.

Il gioco e la festa, per Caffi fattori costitutivi «dell'esistenza sociale», testimoniano il manifestarsi di una «cortesia spontanea», di una «solidarietà senza obbligo né sanzione» che

⁷⁰⁸ A. Caffi, “*Homo faber*” e “*homo sapiens*”, in *Critica della violenza*, cit., p. 235. Corsivi aggiunti.

⁷⁰⁹ Cfr. M. La Torre, *Il profeta muto*, cit., p. 38.

⁷¹⁰ A. Caffi, “*Homo faber*” e “*homo sapiens*”, cit., p. 236.

⁷¹¹ Questo aspetto sarà centrale nel successivo paragrafo, dedicato specificamente alla questione della violenza. Come si vedrà, il rifiuto caffiano della violenza è fondato proprio sulla base di una riflessione radicalmente critica a proposito dell'utilizzo indiscriminato della categoria mezzo-fine in ambito politico; «bisogna evidentemente cercare mezzi più sicuri, e soprattutto più conformi ai fini»: A. Caffi, *Critica della violenza*, cit., p. 79.

⁷¹² Cfr. A. Caffi, *Individuo e società*, cit., p. 34. Il testo a cui rimanda Caffi è J. Huizinga, *Homo ludens*, cit. Cfr. *infra*, nota 31, p. 19.

trovano il loro fondamento nel «solo piacere di stare insieme».⁷¹³ Insistendo sul parallelismo tra la *socievolezza* e la *pluralità*, è interessante notare come – malgrado si debba registrare qui una certa diversità di termini – il «piacere di stare insieme» caffiano possa riecheggiare nella «felicità pubblica» di Arendt. Quest’ultimo concetto indica infatti una «specifica emozione politica [che] può aver luogo ed essere riconosciuta [...] ovunque una pluralità agisca di concerto condividendo la gioia del manifestarsi di una condizione umana che ci vuole unici e plurali».⁷¹⁴ In buona sostanza si tratta del «piacere di stare insieme» scevro da *fini* specifici (scevro cioè da *interessi*, ma animato dall’*inter-esse*).

Nelle pagine di “*Homo faber*” e “*homo sapiens*”, come altrove, Caffi non manca di prendere le distanze dal dualismo marxista di struttura e sovrastruttura. Il gioco e la festa, infatti, sono per lui «dei fattori primordiali [...] e non delle sovrastrutture della situazione economica».⁷¹⁵ Qui agisce senza dubbio l’insegnamento simmeliano per cui, di fronte alla complessità della società, è preferibile stare «un piano al di sotto del materialismo storico» decostruendo così la pretesa esaustività del dualismo marxista che divide schematicamente la struttura economica dalla sovrastruttura culturale.⁷¹⁶ Il richiamo alla teoria simmeliana, in conclusione di questa digressione sull’idea caffiana di *socievolezza* e del suo possibile rapporto con la pluralità arendtiana, consente infine di precisare, seguendo gli studi di Gabriella Turnaturi, che proprio «Simmel si sofferma molte volte [...] sul fenomeno della *socievolezza* tanto da farne una categoria centrale del suo pensiero».⁷¹⁷

Si è fatto accenno a come, anche su questo tema e sulle sue varie implicazioni antropologiche e politiche, siano rintracciabili in Caffi importanti influenze di matrice

⁷¹³ Cfr. A. Caffi, “*Homo faber*” e “*homo sapiens*”, cit., p. 240.

⁷¹⁴ A. Cavarero, *Democrazia sorgiva*, cit., p. 63. Per una approfondita tematizzazione della felicità pubblica arendtiana, tesa anche alla sua attualizzazione, cfr. O. Guaraldo, *Public Happiness. Revisiting an Arendtian Hypothesis*, in «Philosophy Today», 2, 2018, pp. 397-418.

⁷¹⁵ A. Caffi, “*Homo faber*” e “*homo sapiens*”, cit., p. 240.

⁷¹⁶ Cfr. *infra*, p. 18. È opportuno ricordare ora in termini generali che proprio attorno alla critica del marxismo è spesso individuabile quella ibridazione tra la tradizione del populismo russo e la sociologia di Simmel che caratterizza l’inedito itinerario intellettuale caffiano. Per esempio, confrontando due imprescindibili riferimenti della sua formazione populista con gli autori del *Manifesto del partito comunista*, egli sostiene che, nonostante fossero infinitamente meno istruiti, Proudhon e Herzen «avevano un’intuizione dei fatti sociali e della gamma infinitamente sfumata delle *condizioni umane*, di cui si cercherebbe invano il riflesso nelle costruzioni dei dottrinari del socialismo scientifico»: A. Caffi, *Senso sociale e società*, cit., p. 328. Corsivo aggiunto. Cfr. *infra*, p. 52, nota 203.

⁷¹⁷ G. Turnaturi, *Presentazione*, in G. Simmel, *La socievolezza* (1917), trad. it. E. Donaggio, Roma, Armando editore, 1997, p. 13. Il volume consultato edita singolarmente il saggio intitolato *Die Geselligkeit. Beispiel der Reinen oder Formalen Soziologie*, originariamente pubblicato dall’autore in *Grundfragen der Soziologie. Individuum und Gesellschaft* (1917); trad. it *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia*, Milano, Feltrinelli, 1983.

anarchica e libertaria.⁷¹⁸ Tuttavia, va anche detto che sul preciso lemma della socievolezza sembra tutt'altro che infondato ipotizzare anche una determinante influenza proprio di Simmel.⁷¹⁹ Secondo il sociologo tedesco, «la socievolezza rappresenta [...] la forma più pura della interindividualità [...] e ha a suo fondamento tre condizioni necessarie. 1) L'esclusione di tutto ciò che per la personalità ha un'importanza oggettiva [...] ma che però non è in comunicazione con gli altri partecipanti. 2) L'aver sé stessa come unico scopo. 3) L'elaborazione e la trasformazione in forma ludica e leggera della realtà della vita».⁷²⁰ In un saggio del 1917, Simmel spiega infatti che «la socievolezza» è definibile «come *la forma ludica della socializzazione*» e che pertanto «la socievolezza nelle sue forme pure non possiede alcuna finalità materiale, alcun contenuto o risultato che si trovi al di fuori del momento socievole».⁷²¹ Per l'autore de *La filosofia del denaro*, un'autentica socievolezza, che rimane in ultima analisi un'«interazione discorsiva»,⁷²² implica poi che «la gioia del singolo [sia] assolutamente legata al fatto che anche gli altri siano felici».⁷²³ Una serie di considerazioni evidentemente compatibili con quelle caffiane su cui ci si è soffermati e di conseguenza, se il parallelismo fin qui argomentato regge, assimilabili anche alla teoria arendtiana della pluralità.

La socievolezza di Simmel e di Caffi, tanto quanto la pluralità di Arendt, indica infatti una dinamica relazionale fondata sulla parola, scevra da fini materiali e capace di diffondere, tra i suoi partecipanti, una sincera felicità. Può essere poi riportata anche un'altra considerazione di Turnaturi, la quale spiega che la socievolezza simmeliana «mostra pertanto la sua natura ludica» e «instaura un rapporto di reciprocità che esclude ogni legame utilitaristico fra le persone» che diventano così dei protagonisti di qualcosa di molto simile a una «rappresentazione teatrale».⁷²⁴ Una precisazione che, oltre il rimando caffiano agli

⁷¹⁸ Cfr. *infra*, nota 678, p. 162. Si può qui riassumere la questione annotando che il termine socievolezza, nel pensiero anarchico, emerge spesso come il nome di una qualità e di una «attitudine [...] presente in ogni essere umano che, se stimolata e assecondata attraverso l'educazione e condizioni di vita adeguate, può svilupparsi e attuarsi in modo consequenziale»: E. Ferri, *Il post-anarchismo e la tradizione libertaria francese: considerazioni critiche su un recente libro di Michel Onfray, Il post – anarchismo spiegato a mia nonna*, in «Tigor», n. 2, 2013, p. 131. Si consideri infine che lo stesso Proudhon, imprescindibile riferimento caffiano, «concepisce la *socievolezza* come una manifestazione primaria della vita»: J. Préposiet, *Storia dell'anarchismo* (2005), trad. it. R. Tomadin, Bari, Dedalo, 2006, p. 195. Corsivo aggiunto.

⁷¹⁹ Si tenga presente che in una lettera a Chiaromonte, Caffi definisce Simmel un suo «maestro incomparabile»: A. Caffi, N. Chiaromonte, «*Cosa sperare?*», cit., p. 535. Lettera del 1951, non precisamente datata.

⁷²⁰ G. Turnaturi, *Presentazione*, in G. Simmel, *La socievolezza*, cit., p. 14.

⁷²¹ G. Simmel, *La socievolezza*, cit., p. 43.

⁷²² Ivi, p. 54.

⁷²³ Ivi, p. 48.

⁷²⁴ G. Turnaturi, *Presentazione*, in G. Simmel, *La socievolezza*, cit., p. 16. Si consideri, per quanto riguarda la questione «ludica», che agli inizi del suo monumentale *Sociologia*, Simmel annoveri esplicitamente il gioco tra gli «impulsi erotici, religiosi o semplicemente socievoli» che spingono all'«azione reciproca»: cfr. G. Simmel, *Sociologia*, cit., p. 64.

studi di Huizinga sull'*homo ludens*, richiama davvero facilmente la dimensione performativa che il concetto arendtiano di pluralità suggerisce. Tra le più importanti implicazioni dell'idea della pluralità come condizione umana fondamentale e preconditione irrinunciabile della politica, va ricordata la similitudine, cara all'autrice, tra la dimensione pubblica dell'esistenza e l'arte dello spettacolo:⁷²⁵ «il teatro», scrive Arendt in *Vita activa*, «è l'arte politica per eccellenza; solo in esso la sfera politica della vita umana è trasportata nell'arte. E così pure l'unica arte che ha come solo oggetto l'uomo nelle sue relazioni con gli altri uomini».⁷²⁶

Risulta infine interessante, soprattutto considerando la formazione kantiana di Simmel,⁷²⁷ che precisamente le lezioni arendtiane del 1970 dedicate alla filosofia politica di Kant siano l'unico caso in cui l'autrice ricorre a un impiego sistematico ed esplicito del termine *socievolezza* (*Sociability*, *Geselligkeit*).⁷²⁸ Facendolo tra l'altro con considerazioni di ordine davvero simmeliano e, non secondariamente, caffiano. Per Kant, spiegava Arendt agli studenti della New School for Social Research, che l'uomo sia dotato di «“socievolezza” [...] [significa] che nessun uomo può vivere da solo, che gli uomini sono interdipendenti».⁷²⁹

⁷²⁵ Cfr. *infra*, nota 497, p. 121. Butler ha recentemente insistito su questo aspetto del pensiero di Arendt, sostenendone un'ancora attuale valenza politica: «essere *attori politici* è una funzione, un modo di agire [performativo] in un'ottica di uguaglianza con altri umani – e questa è un'importante eredità arendtiana che resta centrale per le lotte democratiche contemporanee»: J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, cit., p. 85. Corsivo aggiunto.

⁷²⁶ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 137. Nel suo *Democrazia sorgiva*, saggio che dialoga sistematicamente con quello di Butler citato nella nota sopra, anche Adriana Cavarero si sofferma diffusamente su questo tema; «rileggendo *Vita activa*, con una certa disinvoltura si potrebbe sostenere che Arendt tratteggia una scena politica di tipo situazionista o spontaneista, se non “ludico”, o per lo meno che abbracci una prospettiva nella quale viene esaltato l'*evento*, pubblico e visibile, dell'interagire di una pluralità di attori»: A. Cavarero, *Democrazia sorgiva*, cit., p. 50.

⁷²⁷ Simmel ha infatti dedicato i suoi studi universitari a Kant, discutendo nel 1881 una dissertazione di laurea intitolata *L'essenza della materia secondo la monadologia fisica di Kant*: cfr. M. Vozza, *Introduzione a Simmel*, cit., p. 9. In un capitolo di questo saggio intitolato *Forme di associazione e socievolezza*, Vozza spiega che per Simmel «la *socievolezza* è la forma pura o trascendentale della grammatica sociale, la condizione più generale che rende possibile l'agire associato, una forma d'esistenza a connotazione ludica che presiede a ogni forma di reciprocità, evidenziandone la processualità indeterminata che costituisce la premessa di una molteplicità di interazioni; in altri termini, persistentemente kantiani, essa è la forma a priori e ludica dell'associazione, l'espressione di un'energia vitale che confluirà in determinati contenuti dello spirito oggettivo, il desiderio di *render visibile* la reciprocità, l'appagamento estetico di un intrattenimento infinito»: ivi, pp. 55-56. È quindi particolarmente interessante, per il discorso che si sta introducendo, che «il fondamento ontologico, radicalmente immanente, della filosofia di Simmel è dunque la reciprocità [...] la qui forma pura (che risponde alla domanda kantiana “com'è possibile la società?” e opera al modo di uno schema trascendentale) è la *socievolezza*»: ivi, p. 56. La «filosofia della relazione» che Simmel propone, si fonda dunque sull'interazione di tre lemmi kantiani: la *Geselligkeit* (*socievolezza*) è fondamento della *Vergesellschaftung* (associazione) ed entrambe sono fondate sulla *Wechselwirkung* (interazione): cfr. ivi, p. 57.

⁷²⁸ Nel resto del corpus arendtiano non compaiono infatti altri significativi utilizzi, almeno nel senso qui indagato, del lemma *socievolezza*. Unica eccezione, a questo punto non casuale, è un testo di argomento kantiano scritto nella fase di elaborazione di *Vita della mente*: cfr. H. Arendt, *Transition*, in Ead., *Thinking Without a Banister*, cit., pp. 517-524.

⁷²⁹ H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant* (1982), trad. it. P. Portinaro, Genova, il melograno, 1990, p. 22.

Quando l'autore della *Critica della ragione pura* contempla gli «uomini nella loro qualità di effettivi abitanti della terra», ciò che contempla sono «gli uomini al *plurale* [...] il cui autentico “fine” è [...] la *socievolezza*». ⁷³⁰

Anche in questo caso non si vuole, con queste ultimissime considerazioni, tentare un'improbabile “quadratura del cerchio”. Posto che, stando ai testi, Simmel non rappresenta certo un importante riferimento arendtiano, il punto non è qui affatto quello di indagare se e in quale misura si possa dimostrare la sussistenza di comuni riferimenti e, al limite, di influenze dirette. ⁷³¹ Ciò che ai nostri scopi si vuole così ribadire e valorizzare, piuttosto, è come i percorsi politico-intellettuali di Arendt e Caffi convergano, anche in modo sorprendente, su temi nient'affatto di poco conto; e questo malgrado i due percorsi si nutrano di presupposti teorici molto diversi, per quanto possano in alcuni casi lasciare intravedere delle possibili e certamente non sottovalutabili intersezioni.

Proprio in tal senso, argomentare su un piano teorico il parallelismo tra la *socievolezza* di Caffi e la pluralità di Arendt era lo scopo di questo paragrafo, durante il quale si sono già inevitabilmente nominate alcune implicazioni eminentemente politiche dei due concetti. Tra queste, la più dirimente di tutte è senza dubbio quella che lega la costitutiva estraneità della pluralità (e della *socievolezza*) alle logiche dell'utilità strumentale. Nel quadro complesso della filosofia arendtiana, questa convinzione determina infatti il ripensamento dell'intera sfera politica e quindi del potere in termini rigorosamente anti-strumentali; negando in via definitiva la legittimità della violenza nella sfera pubblica. Ripartendo dall'altrettanto netta

⁷³⁰ Ivi, p. 45. Il corsivo di *socievolezza* è dell'autrice, quello di *plurale* è aggiunto. Si è considerato importante accennare questi richiami arendtiani a Kant perché implicano un esplicito utilizzo della parola *socievolezza* in un senso evidentemente compatibile a quello che Caffi gli attribuisce e, quindi, compatibile anche alla stessa pluralità di Arendt. Si pensa d'altro canto che, ai nostri scopi, un approfondimento di questi temi rischierebbe di risultare comunque una digressione eccessiva e al limite fuorviante. Per una lettura critica delle *Lectures* arendtiane di Kant, contestualizzate nella riflessione dell'ultima Arendt sul tema della pluralità anche nella prospettiva teorica de *La vita della mente*, si rimanda a I. Possenti, *Pluralità e dualità, un problema politico. Note su Hannah Arendt*, in «Filosofia politica», n°2, 2017, in particolare pp. 267-268. Possenti spiega infatti come, speculando sulle dinamiche di formazione del pensiero, «Arendt torna a insistere sulla precedenza delle relazioni con gli altri rispetto alla relazione con sé stessi» tanto da ribadire, anche in questo ambito, che «la sua posizione nei confronti dell'antropologia liberale appare radicalmente critica». Secondo il «Kant inedito» presentato da Arendt «in mancanza di un mondo “in comune” non solo non potremmo farci una nostra opinione, ma non riusciremmo neanche a pensare»: ivi, p. 267.

⁷³¹ Va comunque fatto presente che, consultando il catalogo online del Bard College, si evince la presenza di diversi saggi di Simmel nella *Arendt Library*. Nel sito dei *Marginalia*, dove sono accessibili le scansioni di molti libri personali di Arendt (cfr. *infra*, nota 596, p. 144), non compare però nessun testo del sociologo tedesco. La ragione può essere duplice: o i testi in questione non presentano appunti e sottolineature di Arendt, o si tratta di testi non ancora digitalizzati per mere ragioni pratiche. Consultare le copie dei testi di Simmel – come di altri autori di riferimento per Caffi – appartenute ad Arendt era uno degli scopi per cui era stato programmato, nell'autunno del 2020, un soggiorno di studio presso il *The Hannah Arendt Center* del Bard College. Purtroppo, a causa della pandemia, si è dovuto rinunciare a questo progetto.

estraneità dell'*homo ludens* caffiano e della sua socievolezza a qualsiasi interesse materiale, e contando che «la formulazione proposta da Caffi del rifiuto della violenza è pragmatica, non moralista, in quanto fondata sulle conseguenze politiche che l'impegno dei *mezzi violenti* implica»,⁷³² il prossimo paragrafo cercherà di comparare approfonditamente le critiche della violenza proposte dai due autori.

L'attenzione si concentrerà pertanto sulla compatibilità di Caffi all'idea arendtiana del potere-plurale, non coercitivo, del tutto estraneo alla categoria mezzo-fine e perciò alla violenza. Incentrando così il discorso sugli elementi teorici che Arendt ci ha indicato come fondativi del paradigma dell'altra tradizione, si vuole in ultima istanza verificare definitivamente se, e in quale misura, Caffi sia ascrivibile a quello stesso paradigma.

3.4 Critica della violenza, o della categoria mezzo-fine

Non è accessorio ribadire ora che tutte le riflessioni e le analisi caffiane ricostruite nei due precedenti paragrafi spingono l'autore a concludere che, «se lo scopo di un movimento rivoluzionario è quello [...] di promuovere la spontaneità dei rapporti umani e la *socievolezza*, [...] tale movimento deve considerare inutili e addirittura dannosi, i *mezzi* che comportano l'uso di qualsiasi tipo di violenza».⁷³³ In *Critica della violenza*, in cui il tema dei genuini rapporti umani e della socievolezza viene integrato alle più classiche istanze politiche socialiste,⁷³⁴ Caffi scrive:

L'altisonante apoftegma di Marx, “la violenza è la levatrice della storia”, manca di sottigliezza. Le emorragie causate dal forcipe storico possono essere più o meno gravi, l'operazione riuscire più o meno bene, e anche fallire. Vi sono le insurrezioni causate dalla disperazione o dal fanatismo, e annegate nel sangue: la violenza vi prorompe fino alla dismisura e, dopo l'assassinio del feto, la paziente – la “civiltà” – si trova indebolita al punto di non potersi più sollevare.⁷³⁵

In un'affermazione del genere sembra in primo luogo agire l'idea per cui il socialismo scientifico, legato a rigidi schemi interpretativi e a formule preconcepite, sia

⁷³² A. Castelli, *Le nuove strade della politica*, cit., p. 62. Corsivo aggiunto.

⁷³³ *Ibidem*. Corsivi aggiunti.

⁷³⁴ Basti ricordare l'incipit del saggio, in cui Caffi rivendica l'abolizione del lavoro salariato, il diritto inalienabile di chiunque a «il pane, la libertà e la pace» e infine riafferma i valori internazionalisti.

⁷³⁵ A. Caffi, *Critica della violenza*, cit., p. 76.

fondamentalmente inadeguato a cogliere la varietà «dei fatti sociali» e la loro «gamma infinitamente sfumata».⁷³⁶ Infatti, provando a seguire il filosofo di Treviri nella nota metafora, Caffi spiega come terminato il *parto* «la paziente – la “civiltà”», si sia storicamente ritrovata compromessa.⁷³⁷ In questo giudizio pesa certamente l’esperienza biografica estrema di Caffi; ovvero l’esperienza di un testimone diretto dell’inaudita violenza scatenata nella storia anche dalle più nobili cause, su tutte quella bolscevica.⁷³⁸ Ma cruciale, in *Critica della violenza*, è anche la riflessione sul fatto che «nel Novecento, la violenza organizzata va evitata anche a causa della sua accresciuta potenzialità distruttiva».⁷³⁹ È il tema dei *mezzi*, all’indomani dell’inedito utilizzo delle armi atomiche, a porsi dunque al centro dell’attenzione dell’autore. Il livello raggiunto dalla tecnologizzazione degli strumenti della guerra, ormai trascende il classico dilemma etico e strategico che storicamente accompagna il ricorso alla violenza – per quali scopi e fino a che punto è lecito e conveniente ricorrere al suo utilizzo – e interroga il problema della sopravvivenza stessa della specie umana. Spostando il piano del discorso dalla guerra tra nazioni alla lotta per la giustizia sociale interna ai singoli paesi, per Caffi, nel 1946, non cambia la sostanza della situazione: «oggi [...] sarebbe un rischio assurdo impegnare la battaglia [ricorrendo alla violenza] contro un potere i cui *mezzi* e i cui sistemi abbiamo visto “illustrati” in sei anni di guerra totale».⁷⁴⁰

È interessante notare come l’incipit di *Sulla violenza* sia perfettamente in continuità con il discorso caffiano: «lo sviluppo tecnico degli strumenti della violenza», scrive Arendt in apertura del saggio del 1969, «ha ora raggiunto un punto in cui nessun obiettivo politico

⁷³⁶ Si tratta, come ripreso poco sopra, di una convinzione mutuata dalla sociologia di Simmel: cfr., *infra*, nota 716, p. 172.

⁷³⁷ A. Caffi, *Critica della violenza*, cit., p. 76.

⁷³⁸ A riguardo di una così esplicita tematizzazione (auto)critica del problema dell’incoerenza tra i mezzi e fini del movimento socialista, un’altra importante voce è quella rappresentata dalla riflessione di Simone Weil, che Caffi legge almeno dalla metà degli anni ’40: per la lettura caffiana di Weil, non priva di polemiche, cfr. L. Borghi, *Società e nonviolenza nel pensiero di Andrea Caffi*, in AA. VV., *Andrea Caffi: un socialista libertario*, cit., pp. 17-30. Già all’inizio degli anni ’30, la filosofa francese lamentava come la tradizione rivoluzionaria – e marxista in particolare – avesse sventuratamente imparato a «valutare ogni guerra dai fini perseguiti e non dal carattere dei mezzi impiegati», giustificando infine evidenti atrocità: cfr. S. Weil, *Riflessioni sulla guerra* (1933), in Ead., *Sulla guerra*, Milano, Saggiatore, 1998, pp. 29-31. Anche lei testimone, nel corso della sua altrettanto straordinaria vicenda biografico-politica, di un soverchiante soccombere dei fini ai mezzi, Weil arriva a porre retoricamente una domanda decisamente caffiana: «i mezzi per fare la guerra non costituiscono oggi il vero obiettivo della guerra?»: Ead., *Lettera a G. Bergery* (1938), in *ivi*, p. 93. Non è affatto casuale, dunque, che come già accennato pure Weil sia una di quelle eccentriche voci europee che hanno trovato spazio sulle pagine di «politics»: in particolare *L’Illiade o il poema della forza* (1940) fu pubblicato, tradotto da Mary McCarthy, sul numero di novembre del 1945.

⁷³⁹ A. Castelli, *Le nuove strade della politica*, cit., p. 62.

⁷⁴⁰ A. Caffi, *Critica della violenza*, cit., p. 79. Corsivo aggiunto.

potrebbe ragionevolmente corrispondere al loro potenziale distruttivo».⁷⁴¹ Denunciare, di fronte alla minaccia nucleare, l'obsolescenza della celebre massima di Clausewitz per cui la guerra non sarebbe altro che «la continuazione della politica con altri *mezzi*», sembra quindi un tratto comune ai testi in questione. Non solo, anche partire dal problema della pace internazionale per poi volgere l'attenzione ai conflitti politico-sociali interni è un'operazione che accomuna i due scritti. Da qui la specificità del testo di Arendt, il quale è dedicato ai movimenti di contestazione di fine anni '60. Ad appena un anno della Primavera di Praga, il contesto è infatti quello delle rivolte studentesche verso le quali la filosofa riserva un giudizio ambivalente. Da un certo punto di vista ne sostiene, anche attivamente, le ragioni morali e, soprattutto, ne esalta l'ambizione radicalmente democratica:

la richiesta di una “democrazia partecipatoria” che è riecheggiata in tutto il mondo e rappresenta il comune denominatore più significativo delle rivolte dell'est e dell'ovest, deriva dal meglio della tradizione rivoluzionaria: il sistema consiliare, che è stata l'espressione sempre sconfitta ma l'unica autentica di ogni rivoluzione fin dal XVIII secolo.⁷⁴²

D'altro canto, l'autrice problematizza però un certo ritorno in auge della violenza dopo anni di sostanziali partecche nonviolente dei movimenti americani per i diritti civili.⁷⁴³ Arendt non omette la riconoscibilità di alcune ragioni contingenti, e annovera tra queste la brutalità della repressione poliziesca, l'orrore per la guerra in Vietnam e lo stesso clima di “pace

⁷⁴¹ H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 5. Si fa notare che, facendo fede all'articolo arendtiano dedicato alla riedizione di «politics», Arendt, nel momento della stesura di *Sulla violenza*, aveva da non più di un anno letto – se non riletto – *Critica della violenza* di Caffi: «Ho riguardato attentamente i quarantadue numeri che sono apparsi tra il 1944 e il 1949 – più attentamente di sicuro di quanto li abbia letti oltre venti anni fa [...]»; cfr. H. Arendt, *Questo è Dwight*, cit., p. 87.

⁷⁴² H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 26. Non può passare inosservata l'evidente continuità tra questa affermazione di Arendt e quanto sostenuto in *Vita activa* nelle pagine indicate a Chiaromonte tramite lo scambio epistolare del 1958 analizzato nel precedente paragrafo. Come riportato, l'autrice li racconta come la miglior intuizione – e istituzione – dei movimenti popolari siano i «consigli», benché storicamente votati al fallimento. Si ricorderà, inoltre, che Arendt nominava a esempio la Rivoluzione ungherese mentre ora, nel '69, il riferimento è la Primavera di Praga – «le rivolte dell'est e dell'ovest» – di cui l'Ungheria del '56 è il più diretto precedente storico. Sui fatti cecoslovacchi Arendt torna anche esplicitamente nel corso del saggio: cfr., *ivi*, p. 57.

⁷⁴³ Per quanto riguarda gli aspetti di adesione di Arendt al movimento studentesco sono particolarmente preziose alcune pagine di Young-Bruehl in cui la biografa racconta dell'entusiasmo («eccitata come una ragazzina») con cui la filosofa addirittura partecipò a iniziative tenute in edifici occupati nei campus. A Chicago, dove Arendt insegnava, il suo corso intitolato «“Proposizioni morali fondamentali” – fu l'unico a essere esonerato, con una votazione, dal boicottaggio della frequenza»: cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., p. 470. Infine va riportato che, soprattutto nelle prime fasi della protesta, negli ambienti del movimento «c'erano in pratica due libri sulla lista delle letture d'obbligo: *L'uomo in rivolta* di Albert Camus e *Sulla rivoluzione*»: *ivi*, p. 456. Per una generale ricostruzione del rapporto ambivalente e complesso tra Arendt e la protesta sessantottina cfr. E. Lamedica, *Hannah Arendt e il '68. Tra politica e violenza*, Milano, Jaca Book, 2018.

armata” generato dalla Guerra fredda.⁷⁴⁴ Tuttavia, per quanto espressa retoricamente e assunta a immaginario più che effettivamente agita, «la nuova innegabile esaltazione della violenza da parte del movimento studentesco»⁷⁴⁵ necessita secondo la filosofa un’indagine più approfondita e quindi indipendente dalle circostanze specifiche. Il successo e la popolarità negli ambienti della Nuova sinistra di *slogan* quali quello maoista per cui «il potere nasce dalla canna del fucile», rappresenta infatti per Arendt una strutturale adesione di alcuni settori del movimento all’idea per cui «l’essenza del potere è l’efficacia del comando».⁷⁴⁶ Ciò non significa solo ignorare, sul piano pratico dell’azione politica, quel «rischio assurdo» di cui parlava Caffi – e che Arendt sembra avere altrettanto chiaro; ma, da un punto di vista teorico-politico, ciò significa che «nonostante le critiche al “sistema” [...] il linguaggio della protesta si richiama a una tradizione di realismo politico molto affine a quella che vige entro le logiche statali».⁷⁴⁷ L’idea che il potere nasca dalla canna del fucile rimanda arendtianamente a quell’idea di potere codificata dalla grande tradizione del pensiero politico occidentale: potere quindi come dominio e istanza sovrana che, per attuare efficacemente un rapporto di comando-obbedienza, si avvale di *strumenti*.

Giunti a questo punto, può essere colto facilmente come l’obiettivo di Arendt nel 1969 sia quindi quello di denunciare una così «strana lealtà al passato»⁷⁴⁸ di un movimento che è per certi versi davvero dirompente e rivoluzionario. Il saggio *Sulla violenza* è dunque l’occasione per tonare a problematizzare una grande tradizione per la quale «sussiste un generale consenso fra i teorici della politica da sinistra a destra sulla constatazione che la violenza non [sia] altro che la più fragrante manifestazione del potere».⁷⁴⁹ Che l’obbiettivo sia il mantenimento dell’ordine statale (per andare da Hobbes a Weber) o che sia quello del suo sovvertimento (per muoversi tra Marx e Sartre), il paradigma egemone e indistintamente accettato da tutte le grandi scuole teorico-politiche è quello weberiano: «tutta la politica è

⁷⁴⁴ Cfr. H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 12: «la seconda guerra mondiale non è stata seguita dalla pace ma da una guerra fredda e dalla costituzione del complesso militare-industriale-operaio». Poco più avanti l’autrice sottolinea come «il movimento studentesco», formato dalla «prima generazione cresciuta all’ombra della bomba atomica» (ivi, p. 18), «si è radicalizzato seriamente ogni volta che la polizia, con la sua brutalità, è intervenuta in manifestazioni sostanzialmente non violente: occupazione degli edifici amministrativi, *sit-in* ecc.»: ivi, p. 22.

⁷⁴⁵ Ivi, p. 24.

⁷⁴⁶ Ivi., p. 39.

⁷⁴⁷ O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*, Pisa, ETS, 2012, p. 145.

⁷⁴⁸ H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 27.

⁷⁴⁹ Ivi, p. 37.

[dunque] una lotta per il potere» e quest'ultimo coincide infine con «il dominio degli uomini basato sui *mezzi* di una violenza legittima». ⁷⁵⁰

Fotografato lo schiacciante trionfo di questa concezione del potere nell'ambito della teoria politica occidentale, non stupisce che, «dato che la violenza [...] ha sempre bisogno di *strumenti* [...], la rivoluzione tecnologica, una rivoluzione nella fabbricazione degli strumenti, [sia] stata particolarmente marcata in campo militare». ⁷⁵¹ Ma appare piuttosto chiaro come il punto da cui siamo partiti, quello dell'insostenibile potenziale distruttivo dei moderni strumenti della guerra, non sia di per sé la questione di fondo, ma ne rappresenti semmai una degenerazione parossistica che consente all'autrice di tornare a tematizzare la vera radice del problema della violenza: quello dell'applicazione della logica strumentale alla sfera degli affari umani. Una generale e radicale critica teorico-politica della violenza non può limitarsi dunque a criticare i mezzi specifici – che siano i fucili degli oppressi o le bombe nucleari degli stati-nazione – ma deve ripensare la politica e i rapporti umani, anche nella loro dimensione conflittuale, senza ricorrere alla categorizzazione mezzo-fine. ⁷⁵² Infatti, dopo la valutazione dell'impatto della rivoluzione tecnologica nell'industria bellica, l'autrice aggiunge immediatamente che «la sostanza stessa dell'azione violenta è governata dalla categoria mezzo-fine, la cui caratteristica principale, se applicata agli affari umani, è sempre stata che il fine corre il pericolo di venire sopraffatto dai mezzi che esso giustifica». ⁷⁵³

Dovrebbe risultare più chiaro, alla luce di questi nuovi riferimenti a *Sulla violenza*, il perché si sia più volte sostenuto che il saggio del 1969 rappresenti un testo fondamentale per il *corpus* arendtiano, in cui l'autrice «[mette] alla prova le categorie coniate in vent'anni di lavoro intellettuale». ⁷⁵⁴ Va ora richiamata la considerazione per cui proprio grazie a *Sulla violenza*, e il suo esplicito nominare l'esistenza di un'altra tradizione, si possa cogliere la

⁷⁵⁰ *Ibidem*. Corsivo aggiunto. Arendt attinge qui dal noto saggio weberiano *La politica come vocazione* (1921). In nota l'autrice sottolinea come, nel testo citato, «Weber sembra essersi reso conto di questo suo accordo con la sinistra»: *ivi*, p. 103.

⁷⁵¹ *Ivi*, p. 6.

⁷⁵² Nell'interpretare questo discorso non va dimenticata la riflessione dell'autrice sulla “liberazione”. Come si è visto nel secondo capitolo, Arendt ritiene la liberazione dall'oppressione una preconditione della libertà. In *Sulla violenza* la filosofa precisa coerentemente che, in determinati casi, «la violenza può essere giustificabile, ma non sarà mai legittimata. [...] nessuno mette in discussione l'uso della violenza per l'autodifesa, perché il pericolo non solo è chiaro ma è anche presente, e il fine che giustifica il mezzo è immediato»: *ivi*, p. 56. Posto che la fondazione della libertà è il vero obiettivo rivoluzionario, Arendt arriva infine ad affermare che «la violenza, contrariamente a quanto i suoi profeti cercano di dirci, è più un arma della riforma che della rivoluzione»: *ivi*, p. 86. Nel corso del paragrafo si tornerà comunque su come la teoria arendtiana della violenza possa interagire con le istanze liberatrici degli oppressi.

⁷⁵³ *Ibidem*.

⁷⁵⁴ E. Lamedica, *Hannah Arendt e il '68*, cit., p. 14.

vera ambizione celata nella polemica di Arendt contro la grande tradizione del potere-dominio: cioè la volontà di fornire un'alternativa. Ecco quindi l'idea del potere secondo l'altra tradizione, *nascosta* e minoritaria, ma comunque teoricamente definibile. Un potere non violento che, come dimostrano le più disparate esperienze politiche in ogni epoca storica, si inverte nell'*azione*: cioè in quella sfera della condizione umana in cui le singolarità, interagendo discorsivamente insieme, diventano una *pluralità* che di concerto esercita un *potere collettivo*, scevro da interessi materiali e da fini specifici e, perciò, del tutto estraneo alla violenza.

Come dimostrato, sia attraverso la presentazione della sua biografia che con i riferimenti ai testi, Caffi ci lascia da parte sua una straordinaria testimonianza di un impegno politico del tutto estraneo alla lotta per la gestione del potere, soprattutto se inteso nei termini coercitivi e del monopolio della violenza.⁷⁵⁵ Può essere di grande aiuto, per tornare al dialogo postumo tra Caffi e Arendt, riportare ora che nel suo intervento al convegno bolognese del 1993 Massimo La Torre osservava come il pietroburghese abbia «[prefigurato] una distinzione – che sarà tracciata in modo brillante da Hannah Arendt – tra due diverse concezioni del potere». Di queste, spiegava La Torre con un riferimento inequivocabile alla distinzione tra la grande tradizione e l'altra tradizione, la prima «è quella generalmente accolta dal pensiero politico occidentale, [che] concepisce il potere nei termini di una relazione comando-obbedienza»; la seconda, invece, sarebbe «quella greca», per cui «violenza e potere sono due fenomeni distinti».⁷⁵⁶

In *Critica della violenza*, un testo in cui emerge una concezione della “condizione umana della socievolezza” davvero affine a quella della pluralità dipinta da Arendt, e su cui l'autrice fonda la sua idea alternativa del potere, Caffi scrive:

È possibile vincere la violenza con la violenza? La questione, in realtà, ne nasconde due molto diverse. La prima è di ordine empirico: quale probabilità c'è che un'organizzazione di refrattari, uomini liberi e pienamente coscienti dello scopo da raggiungere, disponga delle

⁷⁵⁵ Basti ricordare come un sincero rivoluzionario dovesse per Caffi respingere quelle declinazioni della lotta politica «che tendevano a semplificare la complessità sociale e a ricondurre le contraddizioni a un progetto di conquista e organizzazione del potere»: M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., p. 220. Perciò Caffi prediligeva «un tipo di azione che si potrebbe definire educativa o di contagio culturale», perché solo in questo modo possono affermarsi davvero «gli ideali di giustizia, di libertà, di socievolezza e di spontaneità»: A. Castelli, *Andrea Caffi e la rivoluzione delle coscienze*, cit., pp. 221-222.

⁷⁵⁶ M. La Torre, *Il profeta muto*, cit., p. 47. Nella stessa sede, Giampiero Landi aggiungeva che la «grande acutezza [...] [delle] analisi di Caffi sulla crisi dei regimi democratici dopo il 1914 e sul totalitarismo [...] [precisano] in parte Hannah Arendt»: G. Landi, *Il socialismo libertario di Andrea Caffi*, cit., p. 96.

armi, dell'equipaggiamento, delle capacità tecniche per affrontare gli attuali padroni del mondo con una ragionevole prospettiva di successo? Ma la questione decisiva è l'altra: anche supponendo che si riesca a inquadrare le masse (ribelli, oppure repentinamente convertite a un ideale altamente illuminato della società e della civiltà) e a strappare la bomba atomica ai suoi attuali detentori, e infine a impegnare la battaglia, è seriamente credibile che si possa evitare una ricaduta, in circostanze quanto si voglia "rivoluzionarie", in quelle abitudini barbare, in quegli eccessi di volontà di potenza, e infine nella divisione fra un gregge docile e dei capi imperiosi che l'impiego organizzato della violenza inesorabilmente genera?⁷⁵⁷

Si è voluto riportare per intero questo passo perché, analizzandolo, emerge chiaramente la compatibilità generale di *Critica della violenza* con l'argomentazione arendtiana di *Sulla violenza*. Caffi sembra infatti riconoscere qui il doppio livello del problema affrontato anche da Arendt. Un primo di ordine empirico, cioè pratico-politico, che di fatto ci interroga su quanto possa essere strategicamente conveniente ricorrere all'utilizzo dei mezzi della violenza; soprattutto in un mondo in cui chi detiene le redini del potere statale («gli attuali padroni del mondo») gode del monopolio di strumenti dalla potenza ormai incontenibile – Caffi sta qui anticipando quello che, poche pagine dopo, riassume definendolo «un rischio assurdo». C'è però un secondo aspetto del problema, che l'autore considera decisivo, e che ha a che fare con l'utilizzo della violenza in sé, indipendentemente da quanto possano essere impari gli arsenali delle parti in campo, o da quanto il loro impiego possa decretare la distruzione della specie umana. Secondo l'autore c'è qualcosa «che l'impegno organizzato della violenza inesorabilmente genera», anche se impiegata per la migliore delle cause, e questo qualcosa è la «ricaduta» nelle «abitudini barbare» e nella divisione tra chi comanda e chi è comandato. Caffianamente parlando, possiamo quindi riassumere che il ricorso alla violenza nega la socievolezza che è infatti il contrario della «volontà di potenza», anch'essa evocata nel passo come inevitabile conseguenza del ricorso all'uso della forza.⁷⁵⁸

Se come più volte ribadito pluralità e socievolezza sono termini simili, tanto da poter parafrasare l'adagio caffiano che vuole che «ogni violenza è, per definizione, antisociale» in «ogni violenza è, per definizione, anti-plurale», possiamo ora provare a cimentarci in un'operazione simile partendo questa volta da un'affermazione arendtiana. In *Sulla violenza* Arendt scrive che «politicamente parlando è insufficiente dire che il potere e la violenza non sono la stessa cosa. Il potere e la violenza sono opposti; dove l'una governa in modo assoluto,

⁷⁵⁷ A. Caffi, *Critica della violenza*, cit., pp. 73-74.

⁷⁵⁸ Oltre che alla chiarezza generale della teoria caffiana sul tema, ci si può riferire a un'emblematica citazione già riportata in cui l'autore scrive che «v'è dunque contrasto irriducibile fra l'aspirazione alla socievolezza e la volontà di potenza»: *ivi*, p. 72.

l'altro è assente».⁷⁵⁹ Sapendo che sul piano teorico Arendt giustifica questa affermazione ricorrendo alla pluralità, quindi ad una precisa interpretazione della condizione umana fondamentalmente identica a quella che l'idea caffiana della socievolezza implica, potremmo riscrivere l'ultima citazione come segue: «politicamente parlando è insufficiente dire che *la socievolezza* e la violenza non sono la stessa cosa. *La socievolezza* e la violenza sono opposte; dove l'una governa in modo assoluto, l'altra è assente».

Non dimenticando mai anche il costitutivo disinteresse della socievolezza per qualsiasi cosa non sia inerente al momento socievole stesso e la sua irriducibilità alle logiche strumentali, alcuni passaggi di *Critica della violenza* possono ora risultare straordinariamente interessanti da un punto di vista arendtiano. Pensando ai momenti rivoluzionari come epifenomeni di lunghi processi carsici che erodono un po' alla volta le fondamenta di un potere oppressivo, Caffi descrive questi momenti nei termini di «albe di nuova era» caratterizzati da un'«atmosfera di gioia, di speranza radiosa». In aggiunta, Caffi sostiene che «la violenza che [ne] segna il trionfo [...] è altrettanto repentina che breve, e come simbolica».⁷⁶⁰ Riferendosi a eventi che ha particolarmente a cuore, Caffi appunta il fatto che «i russi nel 1917 e gli spagnoli nel 1931 poterono perfino congratularsi di aver conquistato la libertà senza spargimento di sangue».⁷⁶¹ Non è difficile, dopo aver ricostruito il discorso arendtiano attorno alle «irruzione moderne del potere popolare», vedere chiaramente un orizzonte di senso condiviso dai due autori. Caffi, nella sua ricostruzione storica, annovera anche «la presa della Bastiglia, le giornate del luglio 1830 e del febbraio 1848 a Parigi, del marzo 1848 a Berlino [...] [che] costarono un numero di vittime insignificante».⁷⁶² Una lista di eventi, e soprattutto uno specifico modo di interpretarli, davvero assodate alla narrazione arendtiana di quelle interruzioni del normale scorrere della storia in cui, «come una fata morgana», *il tesoro perduto delle rivoluzioni* riesce a emergere e mostrare una possibile alternativa all'eterno reiterarsi del dominio e della violenza.⁷⁶³ Ripercorrendo da parte sua alcuni eventi rivoluzionari, Arendt sottolinea infatti come «l'insurrezione armata [...] spesso non si verifica affatto o avviene quando non è più

⁷⁵⁹ H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 61.

⁷⁶⁰ A. Caffi, *Critica della violenza*, cit., p. 77.

⁷⁶¹ *Ibidem*.

⁷⁶² *Ibidem*.

⁷⁶³ Cfr. *infra*, in particolare p. 128. In una lista di eventi in cui anche Arendt annovera il 1789 e le vicende della Comune di Parigi, l'autrice aggiunge «l'ondata di scioperi spontanei» della Russia del 1905. È ora interessante far notare come, così scrivendo, nella sua «controstoria» della modernità Arendt annoveri, tra le esperienze secondo lei autenticamente rivoluzionarie, anche quella di cui Caffi è stato un indiscusso protagonista: cfr. *infra*, pp. 17 e 19.

necessaria».⁷⁶⁴ L'esempio della Primavera di Praga rimane per Arendt un evento straordinariamente simbolico: «lo scontro frontale fra i carri armati russi e la resistenza del tutto non violenta del popolo cecoslovacco è un caso da manuale di un confronto fra la violenza e il potere allo stato puro».⁷⁶⁵

Ciò che si evince dai testi di entrambi gli autori è il fatto che, nel loro manifestarsi, questi momenti rivoluzionari sono fondamentalmente incruenti perché autenticamente politici, plurali e socievoli, capaci di mettere “in gioco” – o “in scena” – un potere collettivo che esclude costitutivamente il ricorso alla violenza.

La *sottigliezza* di cui secondo Caffi è manchevole l'idea che la violenza sia la levatrice della storia, alla luce di tutto il discorso fin qui fatto, sembra quindi poter effettivamente coincidere con il mancato riconoscimento di due diverse forme di potere, che arendtamente vanno ricondotte alla distinzione tra la grande tradizione e l'altra tradizione.

Nelle conclusioni del paragrafo intitolato *Da Vita activa a Sulla violenza. «L'altra tradizione» del pensiero politico occidentale*, si era già fatto ricorso all'ultima citazione sui fatti del '68 cecoslovacco, considerati come una paradigmatica manifestazione del “potere puro”.⁷⁶⁶ Il passo mostra infatti piuttosto chiaramente, ricorrendo a un esempio storico a noi ancora molto vicino, la radicalità interpretativa che l'idea dell'altra tradizione può dispiegare nel corso di una rilettura critica della modernità. In quel caso concludevamo la riflessione precisando che il noto fallimento di quell'esperienza politica, dall'epilogo simile a quelle sopra annoverate da Caffi, non fa che rinforzare le più profonde convinzioni arendtiane e, possiamo ora aggiungere, caffiane. Quando gli apparati statuali, con il ricorso al loro armamentario, schiacciano i momenti sorgivi e rivoluzionari, ciò che si palesa non è altro che la conferma che «la violenza distrugge il potere» – distruggere quindi la pluralità e la socievolezza – e che «la violenza [...] non dipende dai numeri o dalle opinioni ma dagli strumenti».⁷⁶⁷

Un saggio rimasto a lungo inedito, redatto tra il '66 e il '67, aiuta a cogliere la prospettiva che su un piano pratico può assumere il pensiero di Arendt: «nessuna rivoluzione è possibile laddove l'autorità del corpo politico è intatta, il che significa, nelle condizioni del mondo moderno, quando si può stare certi che le forze armate obbediranno alle autorità civili».⁷⁶⁸ Una convinzione anche in questo caso riscontrabile nei testi Caffi. Per esempio, in *È la*

⁷⁶⁴ H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 52.

⁷⁶⁵ Ivi, p. 57.

⁷⁶⁶ Cfr. *infra*, p. 69.

⁷⁶⁷ H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 57. Cfr. *infra*, p. 128-129.

⁷⁶⁸ H. Arendt, *La libertà di essere liberi. Condizione e significato della rivoluzione*, trad. it. O. Nicolini, in «aut aut», 386/2020, p. 16.

guerra rivoluzionaria una contraddizione in termini?, l'italo-russo si dichiara profondamente convinto che «in tutte le rivoluzioni coronate da successo, il fattore decisivo è stato un fattore “morale” o “psicologico” grazie a cui l'armamento, sempre superiore, dello Stato è stato reso inutile». ⁷⁶⁹

A partire da questi espliciti rimandi degli autori al ruolo oppressivo dello stato nei frangenti rivoluzionari, è bene ricordare infine che, in *Sulla violenza*, Arendt lega in modo inequivocabile l'egemonia teorica del potere-dominio all'imporsi storico del modello stato-nazionale. ⁷⁷⁰ L'autrice di *Vita activa* ci ha insegnato infatti che la nostra grande tradizione filosofico-politica occidentale è la tradizione del dominio (*Herrschaft*), teoricamente fondato sulla sostituzione del fare all'agire e, istituzionalmente parlando, responsabile della presunta ineluttabilità del governo, cioè della scissione tra governanti e governati. Che lo stato-nazione rappresenti poi il modello politico-istituzionale storicamente garante di questa concezione del potere, è un'altra salda convinzione di Arendt. ⁷⁷¹

Non serve aggiungere altro su quanto, e con quali assonanze, i nostri due autori abbiano criticato lo stato-nazione. Piuttosto, per supportare ancora l'idea che Caffi abbia prefigurato l'idea arendtiana del potere plurale e non violento, è ora interessante riprendere delle pagine di *Società, “élite” e politica*. Si tratta di pagine in precedenza già annoverate, non solo allo scopo di presentare la teoria caffiana dello stato, ⁷⁷² ma anche di dimostrare l'interesse riservato dall'autore all'originaria concezione greca della politica. ⁷⁷³ Dopo aver ricordato l'organizzazione della *polis* e la qualità dei rapporti umani che in essa si dispiegavano, Caffi sostiene che se «la politica è in primo luogo azione di governo» essa coinciderà sempre con la «potenza» dello stato. Chi detenga le redini del governo, a questo punto, non ha molta importanza perché, indipendentemente dall'orientamento politico, per tutelare e conservare quella potenza sarà necessario combattere «il tessuto dei rapporti spontanei e creativi fra individui e gruppi». Detto altrimenti, i governanti dovranno reprimere la socievolezza (o la pluralità) e mostrare così in ultima istanza ciò che «un'attività di governo» non può non

⁷⁶⁹ A. Caffi, *È la guerra rivoluzionaria una contraddizione in termini?*, cit., p. 322. L'affermazione caffiana qui riportata, valorizzando i fattori morali, allude evidentemente al ruolo dei “gruppi di società” e al loro impegno di lungo periodo in favore di una «rivoluzione delle coscienze»: anche in *Critica della violenza* vi sono espliciti rimandi a questo tema: «le rivoluzioni “liberatrici” [sono il] risultato della convergenza fra le aspirazioni lungamente maturate in vasti strati del popolo e le idee elaborate in seno alla “società”»: A. Caffi, *Critica della violenza*, cit., p. 76.

⁷⁷⁰ Cfr. H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 40.

⁷⁷¹ In queste righe si sono condensati diversi assunti della teoria politica arendtiana in precedenza ricostruiti: cfr. *infra*, in particolare p. 103.

⁷⁷² Cfr. *infra*, pp. 53-54.

⁷⁷³ Cfr. *infra*, p. 169, in particolare la citazione corrispondente alla nota 705.

essere, «ossia [un'attività] di dominio».⁷⁷⁴ Ripensando alle «albe di nuova era» di cui Caffi ci ha parlato in *Critica della violenza* – e che tanto assomigliano ai «momenti privilegiati» che stanno a cuore all'autrice di *Vita activa* – colpisce in modo davvero sorprendente una nota editoriale introduttiva al testo *Cristianesimo e ellenismo*: «una delle idee che più spesso ritornavano nel discorso di Andrea Caffi era quello che, dopo la fine della polis [...] fermenti di pensiero ellenico si ritrovano in tutti i moti di liberazione del pensiero e della società dal dogmatismo e dal dispotismo che hanno animato la storia dell'Occidente dall'epoca dei regni ellenistici fino al secolo decimonono».⁷⁷⁵ Nella *polis*, scrive Caffi nel testo appena citato, «la comunione libera tra persone [...] era [...] in piena fioritura. Ciò si traduceva in una spinta irresistibile verso la secolarizzazione della vita spirituale contro le pesanti macchine del dispotismo, dell'organizzazione centralizzata, dell'accaparramento plutocratico».⁷⁷⁶

Provando ancora a mescolare i registri linguistici dei due autori, possiamo dire che le «albe di nuova era» fanno la loro apparizione, «come una fata morgana», nella tetra storia della tradizione del dominio portando alla luce il «tesoro antichissimo» della *polis* e dell'*isonomia*, in cui ciascuno, facendo esperienza della pluralità e della socievolezza, può prendere parte al governo di una comunità.

Può essere interessante, andando verso la conclusione di questa parte, riprendere il passo in cui, presentando su «politics» le sue note *Verso un programma socialista*, il rivoluzionario italo-russo auspicava la ristrutturazione federalista e consiliare dell'Europa. Alle considerazioni già fatte nel paragrafo 3.2, in cui sono stati introdotti i temi generali del dialogo postumo tra Caffi e Arendt, possiamo ora aggiungere e valorizzare il fatto che Caffi tenesse a precisare che la «pluralità di associazioni» che egli ha in mente in alternativa alla centralizzazione statale, sarebbero «prive di potere coercitivo».⁷⁷⁷ Al di là del ricorso al termine pluralità – scelta forse qui casuale, ma mai arendtianamente indifferente –⁷⁷⁸ ciò che adesso sembra illuminarsi è l'implicita allusione a un potere che può non essere coercitivo.

⁷⁷⁴ Cfr. A. Caffi, *Società, "élite" e politica*, cit., pp. 112-113.

⁷⁷⁵ Si tratta di una nota editoriale di Massimiliano Boni posta a esergo del saggio di A. Caffi, *Cristianesimo e ellenismo*, in Id., *Mito mistica magia. L'avvenire del romanzo*, cit., p. 131.

⁷⁷⁶ Ivi, pp. 162-163. In una lettera a Chiaromonte, Caffi definisce i suoi studi sul mondo ellenico «la mia mania»: A. Caffi, N. Chiaromonte, «Cosa sperare?», cit., p. 114. Lettera datata, presumibilmente, 16 ottobre 1933.

⁷⁷⁷ A. Caffi, *Verso un programma socialista*, cit., p. 108. Corsivi aggiunti. Cfr. *infra*, p. 150, dove il passo è riportato integralmente.

⁷⁷⁸ Il testo inglese apparso su «politics», la versione dunque accessibile ad Arendt e che presumibilmente la filosofa ha letto, rende con «plurality of associations» (cfr. «politics», n° 12, dicembre 45, p. 375) l'originale francese «multiplicité d'associations»: cfr. A. Caffi, N. Chiaromonte, «Cosa sperare?», cit., p. 168.

Le associazioni che Caffi annovera, tra cui spicca «il Consiglio dei lavoratori»,⁷⁷⁹ non sono affatto genericamente prive di potere, ma prive di un potere declinato in chiave coercitiva. Il che effettivamente implica, per banale ragionamento logico, che Caffi abbia messo in atto, prefigurandola, una distinzione tra due diverse forme di potere che Arendt avrebbe poi messo nitidamente a fuoco e attribuito a due diverse tradizioni.

Riprendendo infine il saggio di La Torre in cui la tesi appena ribadita è stata esplicitamente formulata per la prima volta, è bene aggiungere che, proseguendo il suo intervento, il filosofo del diritto precisasse anche che «a queste due diverse concezioni del potere corrispondono due distinti concetti di diritto».⁷⁸⁰ Come facilmente intuibile, il primo di questi, proprio della grande tradizione, pensa al diritto come «un comando [...] accompagnato dalla minaccia di una sanzione, di una violenza»; il secondo, riconducibile all'altra tradizione, lo concepisce invece «come la somma delle norme che costituiscono l'ambito d'azione in questione, fondamentalmente la società». «La forza vincolante delle norme», in tal senso, «non deriva qui dalla sanzione, da minacce e coercizioni varie, ma dal fatto che il soggetto voglia rappresentarsi come attore di quel ambito sociale».⁷⁸¹ In *Sulla nozione di diritto*, «l'unico – e pur breve e non esaustivo – scritto dedicato da Caffi espressamente al diritto»,⁷⁸² l'autore scrive:

Se, come alcuni pensano, non c'è diritto positivo là dove non c'è autorità prestabilita, si prova il bisogno di precisare l'asserzione aggiungendo che ciò che noi possiamo considerare “diritto”, differenziandolo nettamente dai terrori sacri, dai tabù magici e anche dai drammi intimi della coscienza nei quali sorgono e si dibattono i problemi morali, non può costituirsi se non quando l'autorità prestabilita può essere messa in discussione dalla ragione ragionante,

⁷⁷⁹ Si approfitta del taglio filologico della nota precedente per far presente anche che nel testo originale l'autore ricorre esplicitamente al termine “soviet”: «Soviets de toute la main d'oeuvre», che diventa «the Council of workers» nella traduzione su «politics» e «il Consiglio dei lavoratori» nell'edizione italiana a cui ci si riferisce: cfr. *ibidem*. Come Arendt, dunque, Caffi non esista mai ad annoverare la storia dei primi soviet come esperienza ispiratrice, indipendentemente dal tragico epilogo totalitario dell'URSS.

⁷⁸⁰ M. La Torre, *Il profeta muto*, cit., p. 48. Come importante precedente va segnalato anche il saggio di Th. Casadei, *Il volto mite della politica. Note su mitezza e pace*, in I. Malaguti (a cura di), *Filosofia e pace. Profili storici e problemi attuali*, Santarcangelo di Romagna, Fara Editore, 2000. Casadei, in una trattazione che contempla anche ampi riferimenti ad autori quali Aldo Capitini e Simone Weil, recupera proprio l'intervento di La Torre a cui ci si sta riferendo per annoverare insieme Caffi e Arendt come «due autori che paiono venirci incontro lungo la ricerca di un'altra politica», incentrata appunto sulla critica del dominio e della violenza: *ivi*, p. 139.

⁷⁸¹ M. La Torre, *Il profeta muto*, cit., p. 48.

⁷⁸² P. Cesa, *Stato e diritto nel pensiero di Andrea Caffi*, in AA. VV. *Andrea Caffi: un socialista libertario*, cit., p. 129-130.

scossa dall'interferenza di autorità disparate, o anche violata con successo da forze di disordine le quali sono talvolta delle forze d'emancipazione umana e di giustizia.⁷⁸³

Il pensiero di Caffi subisce qui l'inequivocabile influenza della teoria del *diritto sociale* di Gurvitch, le cui coordinate fondamentali sono state in precedenza descritte, non casualmente, nel contesto della polemica caffiana contro lo stato e in favore del federalismo. Non casualmente perché, tramite il pensiero giuridico del sociologo russo, Caffi definisce un *normativismo* in cui «scompare [...] l'elemento della coercitività», di cui lo stato centralizzato ha tradizionalmente il monopolio. Il diritto sociale che emana dalle concrete dinamiche relazionali e spinge le comunità all'autogoverno, «non è rispettato per la “paura del gendarme” ma [...] per un generale sentimento di giustizia, di solidarietà, di disciplina volontaria».⁷⁸⁴ Coerentemente alla sua concezione generale della condizione umana, e quindi diversamente da ogni contrattualismo di marca liberale, il normativismo di Caffi, che nasce in seno alla spontaneità dei rapporti sociali (e preferibilmente socievoli), non implica alcuna considerazione individualistica o meramente utilitaristica.⁷⁸⁵

Si è visto come Caffi e Arendt siano due autori che, nei rispettivi ambiti e quindi con accenti diversi, problematizzano la tendenza anarchica a sottovalutare il tema dell'abolizione totale di una forma politico-organizzativa della società e, quindi, il problema dell'autorità. In questo orizzonte di senso, il normativismo caffiano sembra un'altra volta anticipare alcune riflessioni di Arendt sul significato del diritto e delle norme. La filosofa, attingendo come sua prassi a Montesquieu, recupera «il termine *legge* nel suo antico significato strettamente romano definendola [...] come il *rapport*, la relazione che sussiste fra diverse entità».⁷⁸⁶ Arendt ricostruisce così, seguendo il bordolese, un'etimologia del concetto di legge del tutto funzionale alla sua teoria del potere: legge, dal latino *lex*, proviene dalla medesima radice del verbo *ligare*. La *lex* è perciò «qualcosa che unisce gli uomini e che si realizza non mediante la violenza, ma per mezzo di accordi e intese reciproche» ed è «nello spazio creato da questi *rapports* che il potere viene esercitato e attualizzato come “potentia” prima ancora che come “potestas”».⁷⁸⁷

⁷⁸³ A. Caffi, *Sulla nozione di diritto* (1941), in Id., *Critica della violenza*, cit., pp. 169-170.

⁷⁸⁴ P. Cesa, *Stato e diritto nel pensiero di Andrea Caffi*, cit., p. 131.

⁷⁸⁵ Cfr. M. La Torre, *Il profeta muto*, cit., p. 37.

⁷⁸⁶ H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit. pp. 216-217.

⁷⁸⁷ Th. Casadei, *Il senso del limite: Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt*, cit., p. 815 (per la distinzione tra “potentia” e “potestas” cfr. *infra*, p. 115). Tenendo insieme la ridefinizione arendtiana del potere e il recupero del concetto di *lex*, sostiene qui Casadei, nella filosofia politica di Arendt può essere constatata una «piena complementarietà di potere e legge». Si consuma così un ulteriore scarto con la grande tradizione che risolve il rapporto tra potere e legge attribuendo al primo il ruolo di *strumento* per far rispettare (coercitivamente) la seconda. In questo modo il potere continuerà, deleteramente, a coincidere con la violenza.

Entrambi i discorsi, quello del *diritto sociale* e della *lex*, implicano una riflessione sul poc'anzi menzionato concetto di autorità. Le parole chiave, come coglibile dal passo riportato di *Sulla nozione di diritto*, sono due: consenso e revocabilità, a cui va aggiunto, come premessa, il principio di uguaglianza. «Gerarchie veramente sentite e spontaneamente volute», aggiunge Caffi in *Stato, nazione e cultura*, «esistono certamente, ma non si trovano là dove c'è chi comanda e chi ubbidisce, dei capi e una massa, dei privilegiati e dei diseredati. Si trovano nelle comunità autentiche, religiose, politiche o semplicemente sociali che siano, dove l'autorità riconosciuta si esercita nel riconoscimento di un'eguaglianza, di una comunanza o di una fraternità fondamentale».⁷⁸⁸ Non dissimilmente, in *Sulla violenza* Arendt scrive che della corretta nozione di autorità «la [...] caratteristica specifica è il riconoscimento indiscusso da parte di coloro cui si chiede di obbedire».⁷⁸⁹ Un riconoscimento che per essere ottenuto, ovviamente, esclude la coercizione e implica l'uguaglianza. Già in *Che cos'è l'autorità?*, l'autrice aveva del resto recuperato il concetto latino dell' *auctoritas* intesa come *primus inter pares*.⁷⁹⁰ Ovvero un'autorità che, più che godere degli onori garantiti da un esercizio autoritario del potere, si sobbarca della responsabilità e dell'onere di garantire serenità e ordine alla comunità che l'ha eletta.

Un altro passo caffiano tratto da *Stato, nazione e cultura*, anche grazie a un'eloquente metafora della guida alpina come esemplificazione dell'autentica autorità, sembra possa concorrere a mettere un punto a questo ennesimo tema in cui le assonanze tra il pensiero di Caffi e quello di Arendt sono quantomeno evidenti:⁷⁹¹

C'è un limite chiaro, varcato il quale il “senso di responsabilità”, la forza d'animo per cui si accetta di rispondere personalmente al successo di un'impresa comune di fronte ai compagni

Su questo tema cfr. anche K. Breen, *Law beyond Command? An Evaluation of Arendt's Understanding of Law*, in M. Goldoni, C. McCorkindale (a cura di), *Hannah Arendt and the Law*, Oxford, Hart Publishing, 2012, in particolare pp. 22-24 dove ci si sofferma esattamente sull'utilizzo arendtiano del concetto latino di *lex* già filtrato dalla riflessione di Montesquieu; «il diritto non ha dunque bisogno di un legislatore immortale, di un sovrano, e la sua autorità non si basa sulla coercizione; la sua vera fonte è invece il mutuo consenso e una promessa stipulata tra i cittadini»: ivi, p. 24, traduzione mia.

⁷⁸⁸ A. Caffi, *Stato, nazione e cultura*, cit., p. 138.

⁷⁸⁹ H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., pp. 48-49.

⁷⁹⁰ Cfr. H. Arendt, *Che cos'è l'autorità*, cit., p. 174.

⁷⁹¹ Più in generale, si fa presente che questo “gioco” di rimandi tra i testi dei due autori potrebbe continuare ancora a lungo. Tra i temi qui tralasciati, va menzionato almeno in nota quello dell'*amicizia*. Strettamente correlata ai lemmi della pluralità e della socievolezza, entrambi gli autori recuperano e valorizzano una valenza politica dell'*amicizia* contro le dinamiche spersonalizzanti e massificanti della società moderna. Presentando la possibile genealogia greca dei rapporti di socievolezza, Caffi aggiungeva che «Aristotele designa tali rapporti col termine di *philia*»: A. Caffi, *Società, “élite”, e politica*, cit., p. 112. La *philia* aristotelica, spiega Chiaromonte, era per Caffi «un'idea centrale attorno alla quale tutte le altre si ordinavano naturalmente»: N. Chiaromonte, *Introduzione*, in A. Caffi, *Critica della violenza*, cit., pp. 9-10. A proposito di Arendt, come ebbe da dire Hans Jonas, l'autrice coltivava «il genio dell'*amicizia*» e considerava le relazioni amicali «il centro della sua vita»: E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., p. 12.

impegnati nell'impresa su un piede d'eguaglianza e con egual diritto a beneficiare del risultato, muta di carattere e di natura: è il momento in cui si attribuisce a se stessi, in qualità di capo, potere di comando sugli altri, ossia il diritto di servirsene come *mezzi* per ottenere un certo scopo di cui si vuol essere il solo a detenere la gloria e i vantaggi. Questo limite coincide in sostanza con la sostituzione della *volontà d'efficacia* al senso dell'obbligo verso gli altri, considerati come propri eguali, oppure verso coloro dei quali ci si è assunta appunto la responsabilità. Una guida di montagna si preoccuperà di riportare a valle tutto il suo gruppo sano e salvo: per lui, sarà sconfitta se un incidente grave capiterà pure a uno solo della cordata; ma un generale non sarà soddisfatto se non avrà raggiunto l'“obiettivo prescritto”, magari col sacrificio di tre quarti dei suoi soldati.⁷⁹²

3.5 Conclusione. Una pluralità di “altre tradizioni”?

Non va sottovalutato, come riflessione conclusiva, che i dattiloscritti arendtiani su Marx a cui ci si è diffusamente riferiti per ricostruire la polemica dell'autrice contro la grande tradizione, vadano collocati nel contesto del maccartismo imperante negli USA degli anni '50. Non era poca cosa, in quel clima di aggressivo anticomunismo ideologico, affermare, come fatto pubblicamente da Arendt, «che si possa dimostrare che la linea che congiunge Aristotele a Marx è segnata da meno fratture, e meno decisive, di quella che unisce Marx a Stalin».⁷⁹³ È quest'ultima una frase davvero emblematica che da un lato riconferma l'idea dell'appartenenza a pieno titolo di Marx alla tradizione del pensiero occidentale e, dall'altro, supporta l'assunto centrale de *Le origini del totalitarismo*: ovvero che la mostruosa forma di governo totalitaria sia un fatto inedito e quindi sia questa, rispetto alla tradizione, una vera e insanabile frattura. Come dimostrato, però, ciò non basta ad “assolvere” in via definitiva la tradizione stessa, e il «corpo a corpo» che Arendt intrattiene con Marx è forse uno degli esempi più brillanti della polemica di Arendt contro una tradizione che se non è direttamente responsabile dell'orrore totalitario non è comunque stata capace di impedirlo.⁷⁹⁴ Ma, anche al di là di alcuni limiti della lettura arendtiana,⁷⁹⁵ non può essere taciuto che il bersaglio delle critiche più aspre, come particolarmente evidente proprio nel saggio *Sulla violenza*, non è tanto Marx, ma un certo «marxismo [che] appare sin troppo facilmente come un semplice

⁷⁹² A. Caffi, *Stato, nazione e cultura*, cit., p. 136. Corsivi aggiunti.

⁷⁹³ H. Arendt, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, cit., p. 40.

⁷⁹⁴ Cfr. S. Forti, *Hannah Arendt lettrice di Karl Marx*, cit., p. 10; cfr. anche *infra*, in particolare pp. 97-98, e 103-104.

⁷⁹⁵ Per una recente tematizzazione critica della lettura arendtiana di Marx, cfr. L. Baccelli, *Un curioso equivoco? Arendt, Marx e il lavoro*, «aut aut», 386/2020.

inconveniente».⁷⁹⁶ È questa una distinzione di fondo e una conseguente prospettiva interpretativa propria anche dei testi caffiani. Per esempio, lo Stalin che Arendt ritiene essere altro da Marx molto più di quanto lo sia Aristotele, viene dipinto dal piombo come «il Napoleone sovietico» custode di una «dottrina [...] così lontana dall'autentico Marx».⁷⁹⁷ Nonostante la rivendicata «avversione a ogni concezione che anteponga la vita della società a ogni manifestazione della coscienza» Caffi «non dimentica di rilevare il principio centrale espresso da Marx [...] secondo il quale “non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza”».⁷⁹⁸ Più in generale si può dire con Lamberto Borghi che «la preminenza dei valori spirituali sui “meccanismi economici” non oscura agli occhi di Caffi l'importanza del pensiero di Marx per l'avanzamento delle conoscenze storico-sociali e scientifiche del suo tempo».⁷⁹⁹ E ciò risulta vero tanto che, in *Critica della violenza*, possiamo leggere che «ci vorrebbe un volume dell'importanza del *Capitale* per esporre i mutamenti che la tecnica e l'economia (ma anche quelle che i marxisti credono di poter chiamare “soprastrutture” [...]) hanno determinato nelle situazioni sociali e nei rapporti fra le classi durante gli ultimi cinquant'anni».⁸⁰⁰ In buona sostanza anche Caffi, come Arendt ammette per se stessa in una lettera a Jaspers, non mancherà mai di “salvare” Karl Marx come filosofo e rivoluzionario animato da una sincera «passione per la giustizia».⁸⁰¹

Seguendo questa traccia, si può anche recuperare un altro aspetto non secondario dell'ampia riflessione arendtiana attorno alle origini del totalitarismo. Intendendo quest'ultimo un complesso tema di studio che trascende il libro omonimo, Arendt, a cavallo tra gli anni '40 e '50, problematizzava *in primis* la “nobiltà ideologica” originaria del socialismo e del marxismo di fronte alla loro degenerazione stalinista. Se la volontà è quella di sottoporre a critica la nostra grande tradizione, la domanda più scomoda non riguarda tanto il nazismo e la sua ostentata crudeltà, ma il fatto che un sistema totalitario quale è stato quello sovietico si sia potuto richiamare a una precisa filosofia che «trabocca del meglio

⁷⁹⁶ H. Arendt, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, cit., p. 37; cfr. Ead., *Sulla violenza*, cit., pp. 14 sgg.

⁷⁹⁷ A. Caffi, N. Chiaromonte, «Cosa sperare?», cit., p. 546. Lettera del 1951, non più precisamente datata.

⁷⁹⁸ L. Borghi, *Società e nonviolenza nel pensiero di Andrea Caffi*, cit., p. 28. Borghi cita da K. Marx, *Prefazione*, in Id., *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori riuniti, 1957, p. 5.

⁷⁹⁹ L. Borghi, *Società e nonviolenza nel pensiero di Andrea Caffi*, cit., p. 28. Si può anche richiamare la riflessione caffiana su Mazzini, a cui l'autore attribuiva un ruolo storico fondamentalmente reazionario anche per aver ostacolato la diffusione delle teorie marxiane in Italia: cfr. *infra*, pp. 26-27.

⁸⁰⁰ A. Caffi, *Critica della violenza*, cit., p. 86.

⁸⁰¹ H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio*, cit., p. 99. Lettera datata 25 dicembre 1950. Cfr. E. Traverso, *Cosmopoli*, cit., p. 115.

della nostra tradizione».⁸⁰² Un giudizio di valore e un relato interrogativo radicale che anche Caffi, seppur in termini più impliciti, sembra porsi senza esitazione. Già nel 1934, al netto delle sue critiche convintamente libertarie, l'autore non mancava di riconoscere come «alle spalle di Lenin [non ci sia] soltanto il marxismo e le singolari sue propaggini russe, ma anche Bakunin e tutto l'insieme di ribellioni morali e di fede nella scienza» che segano il meglio della cultura affermatasi nel corso del XIX secolo. Al contempo, secondo Caffi, se si parla di nazismo «non si può che rimanere avviliti dinnanzi alla miseria intellettuale, alla vera e propria barbarie (cioè incultura) che [emana il] *Mein Kampf*».⁸⁰³ La riflessione matura di Caffi, come si è visto soprattutto con il suo contributo al dibattito di «politics», è in fondo rivolta con passione al tentativo di recuperare il meglio del pensiero socialista – e umanista – nel tentativo di riscattarlo da una storia tanto infausta da aver infine lasciato confondere il socialismo stesso con l'orrore totalitario.

Coerentemente, non stupisce affatto che nei primi anni '50 entrambi gli autori abbiano severamente avversato l'anticomunismo dozzinale e del tutto acriticamente filo-atlantista alimentato dall'acuirsi della Guerra fredda. Per quanto riguarda Arendt, che dalla violenza del maccartismo fu toccata anche nella vita privata a causa dei trascorsi spartachisti del marito, può essere qui menzionato un articolo decisamente audace e intitolato *Gli ex comunisti*, apparso su «Commonweal» nel marzo del 1953.⁸⁰⁴ In questo testo, che anticipa di pochissimo i dattiloscritti su Marx,⁸⁰⁵ l'autrice punta il dito contro gli «ex comunisti» distinguendoli da «chi è stato un tempo comunista»:⁸⁰⁶ la differenza è che mentre i secondi «non sono andati alla ricerca di un surrogato della fede perduta né hanno concentrato tutti i loro sforzi e talenti nella lotta contro il comunismo», i primi «non sono individui con un passato comunista, sono comunisti “capovolti”».⁸⁰⁷ Gli ex comunisti, che agli occhi di Arendt risultano grottescamente i più ferventi maccartisti, hanno «[fatto] della democrazia

⁸⁰² Cfr. *infra*, p. 102.

⁸⁰³ A. Caffi, *In margine a due lettere dall'Italia*, cit., p. 178.

⁸⁰⁴ Young-Bruehl sottolinea come questa pubblicazione «ci [dia] la misura del coraggio di Arendt». Pochi giorni prima, ricostruisce la biografia, il governo statunitense aveva annunciato una campagna «per la snaturalizzazione di diecimila cittadini americani e per la deportazione di dodicimila stranieri in quanto “sovversivi”». Il rischio che Blücher potesse essere tra questi era tutt'altro che remoto: cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, cit., p. 317.

⁸⁰⁵ Le lezioni di Princeton si sarebbero infatti tenute nell'autunno dello stesso anno: cfr. *infra*, nota 373, p.90. Per quanto in forma molta più coincisa e destinata a uno scopo fondamentalmente divulgativo, già in queste pagine Arendt tematizza l'adesione del marxismo al tratto caratteristico della grande tradizione del pensiero politico occidentale; «il marxismo ha potuto trasformarsi in un'ideologia totalitaria per via della sua perversione, o fraintendimento, dell'azione politica in *fabbricazione* della storia»: H. Arendt, *Gli ex comunisti*, in Ead., *Archivio Arendt II*, cit., p. 168. Corsivo aggiunto.

⁸⁰⁶ Ivi, p. 163.

⁸⁰⁷ Ivi, pp. 164-165.

una “causa” in senso strettamente ideologico»⁸⁰⁸ arrivando infine «a usare mezzi totalitari per combattere il totalitarismo». ⁸⁰⁹ L’articolo prosegue infatti denunciando come la stretta ultra autoritaria delle politiche anticomuniste statunitensi reiteri, «nonostante la sua evidente fallacia, la tesi che il fine giustifica i mezzi». ⁸¹⁰ L’«idea che si possa combattere un drago solo diventando a nostra volta draghi», conclude Arendt, «contraddice tutte le nostre esperienze e contrasta con il nostro obiettivo finale che è quello di affermare l’umanità dell’uomo». ⁸¹¹

Come si è sostenuto nel paragrafo 3.2, entrambi i nostri autori sono molto attenti a non sottovalutare alcuni germi totalitari che evidentemente permangono nelle società formalmente democratiche sorte dalle macerie del secondo conflitto mondiale. In tal senso, dal punto di vista arendtiano, il maccartismo è davvero esemplificativo. Anche Caffi, dalla Francia, non manca di osservare le medesime tendenze in ambito europeo. Merita di essere nominato in questo caso *Politica di massa e pax americana*, redatto da Caffi nel 1948 e pubblicato da Macdonald nel 1953 in un volume intitolato *The Root is Man*. ⁸¹² L’autore riprende e contesta in particolare le tesi di Arthur Koestler, secondo il quale le persone sinceramente di sinistra dovrebbero convincersi «che “o ci sarà al mondo una Pax americana, o non ci sarà pace affatto”, e che di fronte alla lotta tra il “nero” assoluto dello stalinismo e il “grigio” americano, sarebbe frivolo insistere nel cercare “la causa perfetta”». ⁸¹³ Caffi si dichiara però indisposto ad «accettare una “mezza verità” per non perderci in una “menzogna totale”» e rilancia le sue più profonde convinzioni politiche: se vogliamo opporci al totalitarismo la risposta non può essere quella di una politica ideologica che fa leva sul consenso di massa, come «la causa “grigia” di Truman», ma quella della «liberazione degli individui dalla massa». ⁸¹⁴ In oltre, come scrive chiaramente Cesare Panizza, per Caffi

⁸⁰⁸ Ivi, p. 171.

⁸⁰⁹ Ivi, p. 166.

⁸¹⁰ Ivi, p. 167.

⁸¹¹ Ivi, p. 171.

⁸¹² Il titolo originale del saggio di Caffi è dunque *Mass Politics and Pax Americana*, apparso in D. Macdonald, *The Root is Man*, Alhambra, Cunningham Press, 1953: cfr. A. Caffi, *Politica di massa e pax americana*, in AA. VV., *politics e il nuovo socialismo*, cit., pp. 258-264 e a p. 265 per la fonte bibliografica. Il curatore del volume aggiunge che un saggio simile a questo e intitolato *I ragionamenti di Koestler* era stato pubblicato da Caffi in «Critica sociale» nel numero di ottobre-novembre 1948: ora in A. Caffi, *I ragionamenti di Koestler*, in Id., *Scritti politici*, cit., pp. 337-372. Lo scrittore ungherese e le sue tesi saldamente filo-atlantiste, come si riprende subito qui sopra, sono infatti il pretesto di entrambi gli scritti caffiani appena menzionati che prendono le mosse da un articolo di Koestler apparso su «L’Umanità» il 5 e 6 giugno 1948: cfr. A. Caffi, *Politica di massa e pax americana*, cit., p. 258 nota 1 (nota del curatore).

⁸¹³ Ivi, p. 258.

⁸¹⁴ Ivi, pp. 262-263. Caffi sta qui fondamentalmente respingendo la retorica del cosiddetto “male minore”. Anche Arendt, per altro sempre a cavallo tra gli anni ’40 e ’50, si pone lo stesso problema e giunge a convinzioni decisamente affini; «la conclusione ovvia che si dovrebbe trarre da una comprensione autentica di un secolo così gravido di rischi del sommo male è la negazione radicale del concetto stesso di male minore in

«schierarsi con quella che in fin dei conti era la “democrazia borghese” avrebbe significato tradire se [stesso]». ⁸¹⁵ Non è affatto di secondario interesse precisare ora che questa considerazione è fatta dal biografo di Chiaromonte ricostruendo «la rottura con Andrea Caffi» che si è consumata tra i due proprio per l’atlantismo abbracciato dall’intellettuale lucano nel corso della Guerra fredda. «Fra le cause dirette del divergere», aggiunge Panizza, «vi era stata anche l’adesione di Chiaromonte al Congresso per la libertà della cultura» che, fondato a Berlino nel 1950, si proponeva di fatto come la «struttura permanente per il coordinamento degli intellettuali “atlantici”», in chiave intransigentemente anticomunista. ⁸¹⁶ Va comunque precisato come questa «frattura lacerante», riflessa nella loro corrispondenza, non avrebbe mai impedito il mantenimento dei rapporti fino a una ritrovata sostanziale pacificazione negli ultimissimi anni di vita di Caffi e, dopo la morte di questi, l’instancabile lavoro di Chiaromonte per la diffusione delle idee dell’italo-russo. ⁸¹⁷

Senza dilungarsi troppo, si tenga presente che Arendt non solo ha osteggiato le attività statunitensi del Congresso per la libertà della cultura, ma da parte sua abbia provato anche a diffidare Jaspers dal prendervi parte: «non mi sembra più possibile, com’era invece ancora pochi anni fa», scrive nel 1953 al suo maestro, «parteggiare incondizionatamente per l’America». ⁸¹⁸ A misura di come anche in questo caso i nostri due autori si siano fatti interpreti, da punti di vista diversi ma convergenti, degli stessi problemi del proprio tempo e delle stesse inquietudini, deve essere infine riportato che nell’estate del 1967 il nome di Hannah Arendt sarebbe apparso tra i 17 intellettuali firmatari dello *Statement on the Cia*. Pubblicata sulla «Partisan Review», questa presa di posizione voleva commentare severamente le notizie che erano state diffuse sui finanziamenti dei servizi segreti americani al Congresso per la libertà della cultura. Di questo imbarazzante supporto economico avrebbero goduto numerose riviste, tra cui anche «Tempo presente» di Silone e Chiaromonte i quali hanno sempre rivendicato la loro «assoluta estraneità a ogni compromesso con la Cia». ⁸¹⁹ Tra le firme dello *Statement*, è significativa anche quella di Dwight Macdonald;

politica, poiché, lungi dal proteggerci dai mali maggiori, i mali minori ci hanno invariabilmente condotto ai primi»: H. Arendt, *Le uova alzano la voce*, cit., p. 45.

⁸¹⁵ C. Panizza, *Nicola Chiaromonte*, cit., pp. 227-228.

⁸¹⁶ Ivi, pp. 229-230; cfr. anche M. Bresciani, *La rivoluzione perduta*, cit., pp. 284 sgg. in particolare p. 296.

⁸¹⁷ Panizza riporta per esempio una lettera in cui, già nel novembre del 1947, Caffi scriveva; «Avrei voluto sapere se l’azione “sociale”, se i compiti “rivoluzionari” hanno ancora per lei qualche valore e se intravede dei metodi per parteciparvi»: A. Caffi, N. Chiaromonte, «*Cosa sperare?*», cit., p. 436. Bresciani indica invece delle inequivocabili tracce che, più tardi, avrebbero dimostrato il disappunto di Caffi per l’adesione di Chiaromonte al Congresso per la libertà della cultura: cfr. ivi, da p. 492 le lettere dell’estate 1950, in particolare, alla pagina indicata, la nota 7 e a p. 540 la nota 74 (entrambe note del curatore).

⁸¹⁸ H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio*, cit., pp. 49-50, lettera riportata in E. Traverso, *Cosmopoli*, cit., p. 113.

⁸¹⁹ C. Panizza, *Nicola Chiaromonte*, cit., p. 290. Che Chiaromonte fosse effettivamente ignaro dei finanziamenti della Cia e quanto questa rivelazione lo avesse gettato nell’incredulità e nello sconforto è

Chiaromonte non ha mancato di esprimere il proprio disappunto al vecchio direttore di «politics», inviando una lettera «breve ma assai dura». Pur non essendoci testimonianze dirette, Paola Carlucci non tentenna nell'affermare come segue: «è facile immaginare che la firma della Arendt ferisse Chiaromonte tanto quanto quella di Macdonald». ⁸²⁰

I temi e le questioni presentate in questo paragrafo conclusivo non hanno il solo scopo di offrire una sorta di postilla apologetica “per Marx”, che alla fine di questo lavoro si è comunque ritenuta importante. La volontà è soprattutto quella di rafforzare così ulteriormente la legittimazione del lavoro comparativo qui proposto. È noto che Arendt, nel corso della sua opera, abbia riservato ad alcuni esponenti del cosiddetto *marxismo critico* un'attenzione particolare – basti pensare ai suoi studi su Rosa Luxemburg e Walter Benjamin. Che quindi si possa ricostruire a posteriori un dialogo mancato in vita tra Arendt e un socialista libertario e non-marxista (non ideologicamente anti-marxista e tanto meno anti-marxiano) appare del tutto plausibile. Si potrebbe anche sostenere, forse con un piccolo azzardo interpretativo, che il confronto proposto riguardi lo studio di due autori che, per dirla con Jacques Derrida, sono «dei non-marxisti che non hanno rinunciato all'eredità di Marx» e che, sapendo che «l'eredità non è mai un dato, [ma] sempre un compito» intrattengono con questa eredità un rapporto conflittuale non esente dalla critica, come si è visto, anche radicale. ⁸²¹

Dopo averne presentato la biografia intellettuale, nelle conclusioni del primo capitolo si riconosceva a Caffi una irriducibile incollocabilità storiografica, fino ad attribuirli la paradossale appartenenza a una non-tradizione. Avendo fatto tesoro della cornice interpretativa ricostruita tramite la teoria di Arendt, e dopo aver vagliato in tal senso i più importanti scritti caffiani, si ritiene di poter sostenere ora con convinzione quanto intuito e supposto nelle conclusioni (parziali) appena richiamate. Ovvero che il pensiero politico di Caffi è descrivibile nei termini – adesso lo si può esplicitare – *squisitamente arendtiani* di un'altra tradizione del pensiero politico occidentale che, malgrado la sua condizione

un'ipotesi accreditata da molti studiosi. Filippo La Porta, per esempio, a sostegno di questa tesi sottolinea come «Tempo presente» abbia in più occasioni dimostrato autonomia e indipendenza nel prendere posizione sulle politiche statunitensi; la rivista «condannò l'intervento americano in Vietnam, solidarizzò con i movimenti per i diritti civili contro la segregazione razziale, e simpatizzò con la rivolta studentesca di Berkeley»: F. La Porta, *Eretico Controvoglia. Nicola Chiaromonte una vita tra giustizia e libertà*, Firenze-Milano, Bombiani, 2019, p. 105.

⁸²⁰ P. Carlucci, *Intellettuali nel Novecento: il confronto di Nicola Chiaromonte con Hannah Arendt*, cit., p. 26.

⁸²¹ J. Derrida, *Spettri di Marx* (1993), Milano, Raffaello Cortina, 1994, p. 68 e p. 73.

minoritaria e la conseguente condanna a rimanere prevalentemente *nascosta*, gode comunque delle sue riconoscibili manifestazioni, tanto teoriche quanto pratiche.⁸²²

Per descrivere la natura del dialogo postumo tra Caffi e Arendt, si è fatto più volte ricorso alla dicotomia “diversità e convergenza”. Per quanto riguarda l’elemento della diversità, va ora ripreso e valorizzato come l’altra tradizione che Caffi ci propone rappresenti un’ibridazione inedita e davvero originale tra diverse “tradizioni di minoranza”. La prima tipicamente russa, che contempla il populismo e l’anarchismo ottocentesco, e poi almeno altre due tradizioni europee; quella che va dalle teorie di Proudhon al sindacalismo rivoluzionario francese e, infine, quella che si sedimenta nell’articolata sociologia di Simmel. Un retroterra storico, politico e intellettuale che come dimostrato può certamente comunicare con l’opera di Arendt, ma che rappresenta comunque un mosaico radicalmente altro rispetto alla *Bildung* filosofica dell’autrice tedesca. La testimonianza di Caffi, e il prezioso lavoro di recupero dei suoi scritti, sembra quindi non solo avvallare l’idea arendtiana dell’esistenza di *un’altra tradizione*, ma anche indicarci una *pluralità* di *altre tradizioni* che attendono, per così dire, di venire scoperte, o riscoperte per arricchire l’archivio di idee ed esperienze politiche a cui attingere una volta constatato che, per usare le parole di Tocqueville citate da Arendt in *La lacuna tra passato e futuro*, «il passato non proietta più la sua luce sul futuro».⁸²³ Ovvero una condizione che, fotografato il collasso della grande tradizione, rende urgente la qui tanto auspicata scrittura di una “controstoria della modernità politica”. Prefigurare almeno teoricamente una politica della pluralità e della socievolezza che sappia pensare a sé stessa senza ricorre alle logiche coercitive della violenza e del dominio, è il contributo che questa tesi, attraverso un dialogo postumo tra Andrea Caffi e Hannah Arendt, ha cercato di offrire a quella controstoria ancora ampiamente inesplorata. «Perdendo la tradizione», scrive infatti la filosofa lasciando riecheggiare il suo invito a «pensare senza balaustra», «abbiamo perduto il filo che ci guidava sicuri nel vasto dominio del passato. Ma questo filo era anche la catena che vincolava ogni generazione [...]. Forse soltanto adesso il passato si apre davanti a noi con inattesa freschezza, per dirci cose che nessuno finora aveva orecchie per ascoltare».⁸²⁴

⁸²² Per i rimandi alle conclusioni del primo capitolo cfr. *infra*, p. 56-58.

⁸²³ H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 29. Nelle pagine de *La lacuna tra passato e futuro* – premessa dell’intero libro – Arendt attinge esplicitamente all’ultimo capitolo di *Democrazia in America* (cfr. *ivi*, nota 2, p. 293).

⁸²⁴ *Ivi*, p. 133.

Appendice

Nell'immagine qui di seguito, una scansione delle pagine 30 e 31 della copia appartenuta a Hannah Arendt del saggio di Dwight Macdonald intitolato *Memoirs of a Revolutionist*. Come visibile, la filosofa ha sottolineato a matita il nome di Andrea Caffi (cfr. *infra*, nota 596, p. 144).

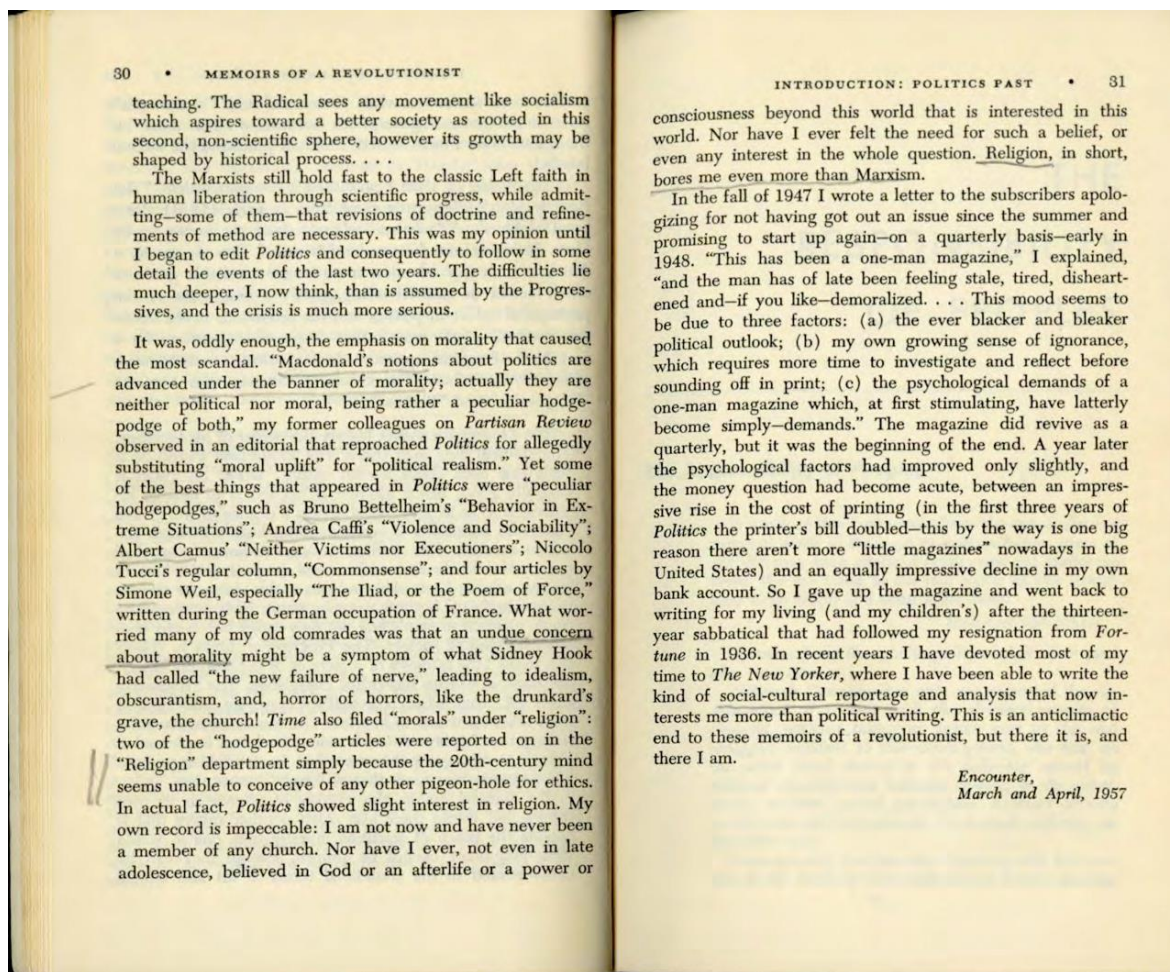


immagine scaricata dall'archivio online dei *Marginalia*:
www.bard.edu/library/archive/arendt/marginalia.htm

BIBLIOGRAFIA

Letteratura arendtiana primaria

- Arendt A., *Was Bleibt? Es bleibt die Muttersprache*, in A. Reif (a cura di), *Gespräche mit Hannah Arendt*, Monaco, Piper, 1976: trad. it. *Che cosa resta? Resta la lingua materna*, a cura di A. Dal Lago, in «aut aut» 239-249/1990.
- Ead., *Antisemitism*, in Ead., *The Jewish writings*, a cura di J. Kohn, R. H. Feldman, New York, Schocken Books, 2007: trad. it. *Antisemitismo*, in Ead., *Politica ebraica*, a cura di R. Benvenuto, F. Conte, A. Moscati, Napoli, Cronopio, 2013.
- Ead., *Assimilation. Ein Nachwort zu Rahel Varnhagens 100. Todestag*, in «Jüdische Rundschau», 38, n. 28/29, 7 aprile 1933: trad. it. *Assimilazione originaria. Una nota in occasione del centenario della morte di Rahel Varnhagen*, in Ead., *Politica ebraica*, a cura di R. Benvenuto, F. Conte, A. Moscati, Napoli, Cronopio, 2013.
- Ead., *Aufklärung und Judenfrage* (1932), New York, The Hannah Arendt Blücher Literary Trust, 2007: trad. it., *Illuminismo e questione ebraica* (1932), a cura di A. Moscati, Napoli, Cronopio, 2009.
- Ead., Blumenfeld K., “...in keinem Besitz verwurzelt”. *Die Korrespondenz*, a cura di I. Nordmann, I. Pilling, Hamburg, Rotbuch Verlag, 1995: trad. it. *Carteggio 1933-1963*, trad. a cura di S. Ragno, F. Consolaro, edizione a cura di S. Rapa, ombre corte, Verona, 2015.
- Ead., *Des jeunes s'en vont chez eux*, in «Le journal juif», XII, n.26, 28 giugno 1935: trad. it. *Alcuni giovani se ne tornano a casa*, in Ead., *Politica ebraica*, a cura di R. Benvenuto, F. Conte, A. Moscati, Napoli, Cronopio, 2013.
- Ead., *On Violence* (1969), New York, Harcourt Brace, 1970: trad. it. *Sulla violenza*, a cura di S. D'Amico, Parma, Guanda, 2008.
- Ead., *Ein Mittel zur Versöhnung der Völker*, in «Porvenir. Zeitschrift für alle Fragen des jüdischen Lebens», 3, novembre/dicembre 1942: trad. it. *Un mezzo per la riconciliazione dei popoli*, in Ead., *Politica ebraica*, a cura di R. Benvenuto, F. Conte, A. Moscati, Napoli, Cronopio, 2013.
- Ead., *He's all Dwight*, in «The New York Review of Books», n°1, 1968: trad. it. *Questo è Dwight*, in A. Castelli (a cura di), *politics e il nuovo socialismo*, Genova-Milano, Marietti, 2012.
- Ead., Heidegger M., *Briefe 1925 bis 1975. Und andere Zeugnisse*, Francoforte, Klostermann, 1988: trad. it., *Lettere 1925-1975*, a cura di M. Bonola, Torino, Einaudi, 2007.

- Ead., *Herzl and Lazare*, tratto da *From the Dreyfus Affair to France Today*, in «Jewish Social Studies», IV, 3, luglio 1942: trad. it. *Herzl e Lazare*, in Ead., *Ebraismo e modernità*, a cura di G. Bettini, Milano, Feltrinelli, 2019.
- Ead., Jaspers K., *Hannah Arendt, Karl Jaspers Briefwechsel: 1926-1969*, Piper, Monaco, 1985: trad. it. *Carteggio 1926-1960*, a cura di Q. Principe, Milano, Feltrinelli, 1989: trad. Ing. *Correspondence 1926-1969*, a cura di R. Kimber, New York, Harcourt Brace, 1992.
- Ead., *Jüdische Politik*, dattiloscritto datato 20 agosto 1942: trad. it. *Politica ebraica*, in Ead., *Politica ebraica*, a cura di R. Benvenuto, F. Conte, A. Moscati, Napoli, Cronopio, 2013.
- Ead., *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*, in «Social Research», vol. 69, n° 2, 2002: trad. it. *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, a cura di S. Forti, Milano, Raffaello Cortina, 2016.
- Ead., *Le reclassement professionnel de la jeunesse*, in «Le journal juif», XII, n.4, 25 gennaio 1935: trad. it. *La riqualificazione professionale dei giovani*, in Ead., *Politica ebraica*, a cura di R. Benvenuto, F. Conte, A. Moscati, Napoli, Cronopio, 2013.
- Ead., McCarthy M., *Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy. 1949-1975*, New York, Harcourt Brace & Company, 1995: trad. it. *Tra amiche. La corrispondenza di Hannah Arendt e Mary McCarthy. 1949-1975*, a cura di A. P. Papi, Palermo, Sallerio, 2008.
- Ead., *Men in Dark Time*, New York, Harcourt, Brace & World, 1968: trad. it. (parziale) *Il futuro alle spalle*, a cura di L. Santini, Bologna, il Mulino, 1981.
- Ead., *On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing*, New York, Harcourt Brace, 1968: trad. it. *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, a cura di L. Boella, Milano, Raffaello Cortina, 2006.
- Ead., *On Revolution*, New York, The Viking Press, 1963: trad. it. *Sulla rivoluzione*, a cura di M. Magrini, Torino, Einaudi, 2006.
- Ead., *Socrates* (1954), in Ead., *The Promise of Politics*, New York, Schocken Books, 2005: trad. it. *Socrate*, a cura di I. Possenti, Milano, Raffaello Cortina, 2015.
- Ead., *Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)* (1954), in Ead., *Essays in understanding: 1930-1954*, New York, Schocken Books, 2005: trad. it. *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)* (1954), in Ead., *Archivio Arendt II. 1950-1954*, a cura di S. Forti, trad. it. di P. Costa, Milano, Feltrinelli, 2003.
- Ead., *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, New York, The Viking Press, 1961: trad. it. *Tra passato e futuro*, a cura di T. Gargiulo, Milano, Garzanti, 1999.

- Ead., *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, New York, Leo Baeck Institute, 1957; trad. it. *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea*, a cura di L. Santini, Milano, il Saggiatore, 2016.
- Ead., *The Crisis of Zionism*, dattiloscritto datato febbraio 1943: trad. It. *La crisi del sionismo*, in *Politica ebraica*, a cura di R. Benvenuto, F. Conte, A. Moscati, Napoli, Cronopio, 2013.
- Arendt H., *The ex Communist*, in «Commonweal», marzo 1953: trad. it. *Gli ex comunisti*, in Ead., *Archivio Arendt II. 1950-1954*, a cura di S. Forti, trad. it. di P. Costa, Milano, Feltrinelli, 2003.
- Ead., *The freedom to be free. Conditions and meaning of revolution*, in Ead., *Thinking without a Banister. Essays in Understanding 1953-1975*, a cura di J. Kohn, New York, Schocken Books, 2018: trad. it. *La libertà di essere liberi. Condizione e significato della rivoluzione*, a cura di O. Nicolini, in «aut aut», 386/2020.
- Ead., *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958: trad. it. *Vita activa*, a cura di S. Finzi, Milano, Bompiani, 2008.
- Ead., *The Hungarian Revolution and Totalitarian Imperialism* (1958), in Ead., *Thinking Without a Banister*, a cura di J. Kohn, New York, Schocken, 2018.
- Ead., *The Jewish Army – The Beginning of Jewish Politics?* (1941), in Ead., *The Jewish writings*, a cura di J. Kohn, R. H. Feldman, New York, Schocken Books, 2007.
- Ead., *The Jewish State: Fifty Years After: Where Have Herzl's Politics Led?*, in «Commentary», 1, Maggio 1946: trad. it. «Lo stato ebraico»: cinquant'anni dopo dove ha portato la politica di Herzl?, in Ead., *Ebraismo e modernità* a cura di G. Bettini, Milano, Feltrinelli, 2019.
- Ead., *The Life of Mind*, New York, Harvest Books, 1978: trad. it. *La vita della Mente*, a cura di G. Zanetti, Bologna, il Mulino, 2009.
- Ead., *The moral of History*, tratto da *Privileged Jews*, in «Jewish Social Studies», VIII, 1, gennaio 1946: trad. it. *La morale della storia*, in Ead., *Ebraismo e modernità*, a cura di G. Bettini, Milano, Feltrinelli, 2019.
- Ead., *The Origin of Totalitarianism* (1951), *World Publishing Company*, Cleveland, 1958 (II ed.): trad. it. *Le origini del totalitarismo*, a cura di A. Guadagnin, Torino, Einaudi, 2009.
- Ead., *Denktagebuch. 1950-1973*, Monaco, Piper, 2002: trad. it. *Nel deserto del pensiero. Quaderni e diari 1950-1973*, a cura di C. Marazia, Vicenza, Neri Pozza, 2007.
- Ead., *Mankind and Terror* (1953), in Ead., *Essays in understanding: 1930-1954*, New York, Schocken Books, 2005: trad. it. *Umanità e terrore*, in Ead., *Archivio Arendt II, 1950-1954*, a cura di S. Forti, trad. it. di P. Costa, Milano, Feltrinelli, 2003.

- Ead., *The Eggs Speak Up* (1950), in Ead., *Essays in understanding: 1930-1954*, New York, Schocken Books, 2005: trad. it. *Le uova alzano la voce*, in Ead., *Archivio Arendt II, 1950-1954*, a cura di S. Forti, trad. it. di P. Costa, Milano, Feltrinelli, 2003.
- Ead., *Karl Jaspers: a laudatio* (1958), in Ead., *Man in Dark Times*, New York, Harvest Book, 1968: trad. it. *Karl Jaspers. Una laudatio*, in K. Jaspers, H. Arendt, *Verità e umanità. Discorsi per il conferimento del premio per la pace dei librai tedeschi 1958*, a cura di A. Bragantini, Milano, Mimesis, 2014.
- Ead., *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition* (1944), in Ead., *The Jewish Writings*, New York, Schocken Books, 2007: trad. it. *L'ebreo come paria. Una tradizione nascosta* (1944), a cura di F. Ferrari, Firenze, Giuntina, 2017.
- Ead., *To Save the Jewish Homeland: There is Still Time*, in «Commentary», 5, maggio 1948: trad. it. *Salvare la patria ebraica. C'è ancora tempo*, in Ead., *Ebraismo e modernità*, a cura di G. Bettini, Milano, Feltrinelli, 2019.
- Ead., *Totalitarianism* (1958), in Ead., *Thinking Without a Banister*, a cura di J. Kohn, New York, Schocken, 2018.
- Ead., *Un guide de la jeunesse: Martin Buber*, in «Le journal juif», XII, n.17, 16 aprile 1935: trad. it. *Una guida per la gioventù: Martin Buber*, in Ead., *Politica ebraica*, a cura di R. Benvenuto, F. Conte, A. Moscati, Napoli, Cronopio, 2013.
- Ead., *Power Politics Triumphs* (1945-1946), in Ead., *Essays in understanding: 1930-1954*, New York, Schocken Books, 2005: trad. it. *Il trionfo della politica di potenza* (1945-46), in Ead., *Archivio Arendt I. 1930-1948*, a cura di S. Forti, trad. it. di P. Costa, Milano, Feltrinelli, 2001.
- Ead., *Vortrags-Skizze 1937 oder 38 in Paris*, abbozzo di conferenza: trad. it. *La questione ebraica*, in Ead., *Politica ebraica*, a cura di R. Benvenuto, F. Conte, A. Moscati, Napoli, Cronopio, 2013.
- Ead., *Walter Benjamin*, in Ead., *Man in Dark Times*, New York, Harcourt, 1968: trad. it. *Walter Benjamin*, a cura di F. Ferrari e M. De Franceschi, Milano, SE, 2004.
- Ead., *Was ist Politik*, Monaco, R. Piper GmbH & Co KG, 1993: trad. it. *Che cos'è la politica?*, a cura di M. Bistolfi, Torino, Einaudi, 2006.
- Ead., *We refugees*, in «The Menorah Journal», XXXI, gennaio 1943; trad. it. *Noi profughi*, in Ead., *Ebraismo e modernità*, a cura di G. Bettini, Milano, Feltrinelli, 2019.
- Ead., *Zionism Reconsidered*, in «The Menorah Journal», XXXIII, ottobre 1945: trad. it. *Ripensare il sionismo*, in Ead., *Ebraismo e modernità*, a cura di G. Bettini, Milano, Feltrinelli, 2019.

Ead., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1982: trad. it. *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, a cura di P. Portinaro, Genova, il melograno, 1990.

Letteratura caffiana primaria

Caffi A. *The Automatization of European People*, in «politics», novembre 1945: trad. it, *L'automazione del popolo europeo*, in *politics e il nuovo socialismo*, a cura di A. Castelli, Genova-Milano, Marietti, 2012.

Id., *Appunti su Mazzini*, in AA.VV., *L'Unità d'Italia. Pro e contro il risorgimento*, a cura di A. Castelli, Roma, Edizioni e/o, 2010.

Id., *Borghesia e ordine borghese* (1952), in id., *Critica della violenza*, a cura di A. Castelli, Roma, Castelvechi, 2017.

Id., Chiaromonte N., «Cosa sperare?» *Il carteggio tra Andrea Caffi e Nicola Chiaromonte: un dialogo sulla rivoluzione (1932-1955)*, a cura di M. Bresciani, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2012.

Id., *Cronache di dieci giornate*, in AA. VV., *Andrea caffì: un socialista libertario*, a cura di G. Landi, Pisa, BFS, 1996.

Id., *Homo faber e homo sapiens* (1945), in Id., *Critica della violenza*, a cura di A. Castelli, Roma, Castelvechi, 2017.

Id., *I presupposti della democrazia*, in Id., *Politica e cultura*, a cura di M. La Torre, Catanzaro, Rubbettino editore, 2014.

Id., *I ragionamenti di Koestler*, in Id., *Scritti politici*, a cura di G. Bianco, Firenze, La Nuova Italia, 1970.

Id., *I socialisti, la guerra e la pace* (1941), in Id., *Scritti politici*, a cura di G. Bianco, Firenze, La Nuova Italia, 1970.

Id., *Il socialismo e la crisi mondiale* (1949), in Id., *Scritti politici*, a cura di G. Bianco, Firenze, La Nuova Italia, 1970.

Id., *In margine a due lettere dall'Italia* (1934), in Id., *Scritti politici*, a cura di G. Bianco, Firenze, La Nuova Italia, 1970.

Id., *Individuo e società* (1938-1942), in Id., *Critica della violenza*, a cura di A. Castelli, Roma, Castelvechi, 2017.

- Id., *Is the Revolutionary War a contradiction in Term?*, in «politics», n°4, aprile 1946: trad. it. *È la guerra rivoluzionaria una contraddizione in termini*, in Id., *Scritti Politici*, a cura di G. Bianco, Firenze, La Nuova Italia, 1970.
- Id., *La rivoluzione russa e l'Europa* (1918), in Id., *Scritti politici*, a cura di G. Bianco, Firenze, La Nuova Italia, 1970.
- Id., *Mass Politics and Pax Americana* (1948), in D. Macdonald, *The Root is Man*, Alhambra, Cunningham Press, 1953: trad. it. *Politica di massa e pax americana*, in A. Castelli (a cura di), *politics e il nuovo socialismo*, Genova-Milano, Marietti, 2012.
- Id., *Mito mistica magia. L'avvenire del romanzo*, Bologna, Massimiliano Boni Editore, 1994.
- Id., *Nazione e stato* (1951), in Id., *Critica della violenza*, a cura di A. Castelli, Roma, Castelvechi, 2017.
- Id., *Notes on Mass Culture*, in «politics», novembre 1946: trad. it. *Popolo, Massa e cultura*, in Id. *Critica della violenza*, a cura di A. Castelli, Roma, Castelvechi, 2017.
- Id., *Semplici riflessioni sulla situazione europea* (1935), in Id., *Scritti politici*, a cura di G. Bianco, Firenze, La Nuova Italia, 1970.
- Id., *Senso sociale e società* (1946), in Id., *Scritti politici*, a cura di G. Bianco, Firenze, La Nuova Italia, 1970.
- Id., *Società e gerarchia* (1941-1945), in Id., *Critica della violenza*, a cura di A. Castelli, Roma, Castelvechi, 2017.
- Id., *Società, "élite" e politica* (1946 o 1947), in Id., *Critica della violenza*, a cura di A. Castelli, Roma, Castelvechi, 2017.
- Id., *Stato, Nazione e cultura* (1950), in Id., *Critica della violenza*, a cura di A. Castelli, Roma, Castelvechi, 2017.
- Id., *Sul tramonto della civiltà europea* (1925), in Id., *Scritti politici*, a cura di G. Bianco, Firenze, La Nuova Italia, 1970.
- Id., *Sulla nozione di diritto* (1941), in Id., *Critica della violenza*, a cura di A. Castelli, Roma, Castelvechi, 2017.
- Id., *The French Condition*, in «politics», n°4, luglio-agosto 1947: trad. it., *La condizione francese* a cura di A. Castelli, in G. Angelini, A. Colombo (a cura di), *Eretici e dissidenti*, Milano, FrancoAngeli, 2006.
- Id., *Towards a Socialist Program*, in «politics», dicembre 1945: trad. it. *Verso un programma socialista*, in *politics e il nuovo socialismo*, a cura di A. Castelli, Genova-Milano, Marietti, 2012.

Id., *Violence and Sociability*, in «politics», n°1, gennaio 1947: trad. it. *Critica della violenza*, in Id. *Critica della violenza*, a cura di A. Castelli, Roma, Castelvecchi, 2017.

Id., Zanotti Bianco U., *La pace di Versailles*, Roma, La Voce, 1919.

Letteratura critica e opere citate

AA. VV., *Andrea caffi: un socialista libertario*, a cura di G. Landi, Pisa, BFS, 1996.

AA. VV., *Hannah Arendt on Hannah Arendt*, in H. Arendt, *Thinking without a banister*, a cura di J. Kohn, New York, Schocken, 2018.

AA. VV., *L'unità d'Italia. Pro e contro il risorgimento*, a cura di A. Castelli, Roma, Edizioni e/o, 2010.

AA. VV., *Politics e il nuovo socialismo*, a cura di A. Castelli, Genova-Milano, Marietti, 2012.

AA.VV., *Il socialismo al bivio: l'archivio di Giuseppe Faravelli (1945-1950)*, a cura di C. Masini e S. Merli, Milano, Feltrinelli, 1991.

Abensour M., *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, Parigi, Sens&Tonka, 2006: trad. it. *Hannah Arendt contro la filosofia politica?*, a cura di C. Dezzuto, Milano, Jaca Book, 2010.

Id., *Reflections sur les deux interpretations du totalitarisme chez C. Lefort*, in *La démocratie à l'oeuvre. Autour de Claude Lefort*, Parigi, Editions Esprit, 1993: trad. it. *Contro un fraintendimento del totalitarismo*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori, 1999.

Adamo P., «politics», *il radicalismo libertario e Hannah Arendt*, in M. Durst, A. Meccariello (a cura di), *Hannah Arendt. Percorsi di ricerca tra passato e futuro. 1975-2005*, Firenze, La Giuntina, 2006.

Agostino, *De civitate dei* (413-426), qualsiasi edizione.

Anders G., intervista con Fritz J. Raddatz, *Uomini senza mondo. Incontro con Günther Anders*, «Linea d'ombra», IV 1986, 17.

Id., *Die Kirschenschlacht. Dialoge mit Hannah Arendt*, 2012: trad. it. *La battaglia delle ciliege. La mia storia d'amore con Hannah Arendt*, a cura di S. Bertolini, Roma, Donzelli editore, 2012.

Baccelli L., *Un curioso equivoco? Arendt, Marx e il lavoro*, «aut aut», 386/2020.

Bakunin M., *Gosudarstvennosti anarchia*, 1873: trad. it. *Stato e anarchia*, a cura di N. Vincileoni, G. Corradini, Milano, Feltrinelli, 2011.

Balibar E., *Cittadinanza*, trad. it. di F. Grillenzoni, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.

- Benhabib S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- Berlin I., introduzione ad A. Herzen, *Dall'altra sponda*, trad. it. di P. Pera, Milano, Adelphi, 1993.
- Bernstein R., *Arendt on thinking*, in D. Vialla (a cura di), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Id., *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge (Massachusetts, U.S.), MIT Press, 1996.
- Id., *Philosophical Profiles. Essays in Pragmatic mode*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1986.
- Id., *Rethinking the Social and the Political*, in *Philosophical Profiles. Essays in Pragmatic mode*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1986: trad. it. *Ripensare il sociale e il politico*, a cura di D. Bassi, in «Aut aut», 386, 2020.
- Id., *Why Read Hannah Arendt Now*, Cambridge, Polity, 2018.
- Berti G., *Andrea Caffi tra socialismo e anarchismo*, in AA. VV. *Andrea Caffi un socialista libertario*, a cura di G. Landi, Pisa, BFS, 1996.
- Bettini G., *Introduzione*, in H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, trad. it. di G. Bettini, Milano, Feltrinelli, 2019.
- Bianco G., *Introduzione*, in AA. VV., *Andrea Caffi: un socialista libertario*, a cura di G. Landi, Pisa, BFS, 1996.
- Id., *Presentazione*, in A. Caffi, *Scritti politici*, a cura di Id., Firenze, La Nuova Italia, 1970.
- Id., *Un socialista "irregolare": Andrea caffì intellettuale e politico d'avanguardia*, Cosenza, Lierici, 1977.
- Bobbio N., Matteucci N., Pasquino G., *Dizionario di politica*, Milano, Utet, 1983.
- Boella L., *Introduzione*, in H. Arendt, K. Blumenfeld, *Carteggio 1933-1963*, trad. it. S. Ragno, F. Consolaro, a cura di S. Rapa, ombre corte, Verona, 2015.
- Ead., *Umanità*, in O. Guaraldo (a cura di), *Il Novecento di Hannah Arendt*, Verona, ombre corte, 2008.
- Borghi L., *Società e nonviolenza nel pensiero di Andrea Caffi*, in AA. VV., in *Andrea caffì: un socialista libertario*, a cura di G. Landi, Pisa, BFS, 1996.
- Bragantini A., *Rischia(ra)re l'umanità*, in K. Jaspers, H. Arendt, *Verità e umanità. Discorsi per il conferimento del premio per la pace dei librai tedeschi 1958*, a cura di Id., Milano, Mimesis, 2014.

- Breen K., *Law beyond Command? An Evaluation of Arendt's Understanding of Law*, in M. Goldoni, C. McCorkindale (a cura di), *Hannah Arendt and the Law*, Oxford, Hart Publishing, 2012.
- Bresciani M., *La rivoluzione perduta. Andrea Caffi nell'Europa del Novecento*, Bologna, il Mulino, 2009.
- Id., *Nicola Chiaromonte*, «il Mulino», 3, 2012.
- Butler J., *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press, 2015: trad. it. *L'alleanza dei corpi* (2015), a cura di F. Zappino, Milano, Nottetempo, 2017.
- Ead., *I merely belong to them*, in «The London Review of Books», 29, 3, 2007: trad. it. *Ebraismo*, in O. Guaraldo (a cura di), *Il Novecento di Hannah Arendt*, Verona, ombre corte, 2008.
- Camus A., Chiaromonte N., *Correspondance (1945-1959) Albert Camus – Nicola Chiaromonte*, Parigi, Gallimard, 2019: trad. it. *In lotta contro il destino. Lettere 1945-1959*, a cura di S. Novello, Vicenza, Neri Pozza, 2021.
- Carlucci P., *Intellettuali nel Novecento: il confronto di Nicola Chiaromonte con Hannah Arendt*, «Ricerche di storia politica», 1, aprile 2011.
- Casadei Th., *Il volto mite della politica. Note su mitezza e pace*, in I. Malaguti (a cura di), *Filosofia e pace. Profili storici e problemi attuali*, Santarcangelo di Romagna, Fara Editore, 2000.
- Id., *Dal dispotismo al totalitarismo: Hannah Arendt*, in D. Felice (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, vol. II, Napoli, Liguori, 2002.
- Id., *Il senso del 'limite', Montesquieu nella filosofia di Hannah Arendt*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, vol. II, Pisa, Ets, 2005.
- Castelli A., *Andrea Caffi e la rivoluzione delle Coscienze*, in *Eretici e dissidenti*, a cura di G. Angelini, A. Colombo, Milano, FrancoAngeli, 2006.
- Id., *Bibliografia caffiana*, in AA. VV., *Andrea caffì: un socialista libertario*, a cura di G. Landi, Pisa, BFS, 1996.
- Id., *Il discorso sulla pace in Europa*, Milano, FrancoAngeli, 2015.
- Id., *Introduzione* in AA. VV. *L'unità d'Italia. Pro e contro il risorgimento*, a cura di Id., Roma, Edizioni e/o, 2010.
- Id., *La scelta federalista di Andrea Caffi*, «Il Politico», n°4, 183, 1997.
- Id., *Le nuove strade della politica*, in AA. VV., *Politics e il nuovo socialismo*, a cura di A. Castelli, Genova-Milano, Marietti, 2012.

- Id., *Nel caos di idee geniali. Concetti e interpretazioni di Andrea Caffi*, in A. Caffi, *Critica della violenza*, a cura di A. Castelli, Roma, Castelvecchi, 2017.
- Id., recensione a Marco Bresciani, *La rivoluzione perduta. Andrea Caffi nell'Europa del Novecento*, in «Nuova Antologia», n° 2252, ottobre-dicembre 2009.
- Id., *Socievolezza e amicizia nel pensiero di Andrea Caffi*, in *De Amicitia. Scritti dedicati a Arturo Colombo*, a cura di G. Angelini, M. Tesoro, Milano, FrancoAngeli, 2007.
- Cavarero A., *Democrazia sorgiva. Note sul lessico politico di Hannah Arendt*, Milano, Raffaello Cortina, 2019.
- Ead., *Ombre aristoteliche sulla lettura arendtiana di Marx*, in H. Arendt, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, a cura di S. Forti, Milano, Raffaello Cortina, 2016.
- Ead., *Teoria e politica nella repubblica di Platone* (2008), in Ead, *Platone*, antologia a cura di O. Guaraldo, Milano, Raffaello Cortina, 2018.
- Ead., *Terrore*, in O. Guaraldo (a cura di), *Il Novecento di Hannah Arendt*, Verona, ombre corte, 2008.
- Cesa P., *Stato e diritto nel pensiero di Andrea Caffi*, in AA. VV. *Andrea Caffi: un socialista libertario*, a cura di G. Landi, Pisa, BFS, 1996.
- Chiaromonte N., *Che cosa stiamo facendo?*, in «Tempo presente», n. 9-10, settembre/ottobre 1958.
- Id., *Fra me e te la verità. Lettere a Muska*, a cura di W. Karpiński e C. Panizza, Forlì, Una Città, 2013.
- Id., *Introduzione*, in A. Caffi, *Critica della violenza*, a cura di A. Castelli, Roma, Castelvecchi, 2017.
- Id., *Sul Risorgimento*, «Giustizia e Libertà», 19 aprile 1935.
- Cruciati C., Giorgio M., *Israele, mito e realtà. Il movimento sionista e la Nakba palestinese settant'anni dopo*, Roma, Alegre, 2018.
- D'Alessandro R., *La comunità possibile. La democrazia consiliare in Rosa Luxemburg e Hannah Arendt*, Milano-Udine, Mimesis, 2011.
- Derrida J., *Spectres de Marx*, Parigi, Editions Galilée, 1993: trad. it, *Spettri di Marx*, Milano, Raffaello Cortina, 1994.
- Diner D., *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, J.B. Metzler, Stoccarda, vol 1, 2011: trad. ing. *Encyclopedia of Jewish History and Culture*, vol. 1, Leida, Brill, 2017.
- Dries C., *Günther Anders e Hannah Arendt: schizzo di una relazione*, in G. Anders, *La battaglia delle ciliege. La mia storia d'amore con Hannah Arendt*, trad. it. di S. Bertolini, Roma, Donzelli editore, 2012.

- Eisenstadt S., *La politica israeliana e la tradizione politica ebraica*, trad. it. in «Rassegna italiana di sociologia», anno XXIX, n. 2, 1988.
- Ferraresi F., Spreafico A., *Il dibattito sulla burocrazia nella tradizione weberiana e in quella marxista*, in «Studi di sociologia», anno 13, n° 3/4, luglio-dicembre 1975.
- Ferrari F., *Introduzione*, in H. Arendt, *L'ebreo come paria. Una tradizione nascosta* (1944), trad. it. di F. Ferrari, Firenze, Giuntina, 2017.
- Ferri E., *Il post-anarchismo e la tradizione libertaria francese: considerazioni critiche su un recente libro di Michel Onfray, Il post – anarchismo spiegato a mia nonna*, in «Tigor», n. 2, 2013.
- Fiorani E., Leonetti F., *Introduzione*, in N. G. Cernysevskij, *Che fare?* (1905), Milano, Garzanti, 1986.
- Forti S., *Hannah Arendt lettrice di Marx*, in H. Arendt, *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, a cura di S. Forti, Milano, Raffaello Cortina, 2016.
- Ead., *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano, Bruno Mondadori, 2006.
- Ead., *Le figure del male*, in H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di A. Guadagnin, Torino, Einaudi, 2009.
- Garosci A., *La vita di Carlo Rosselli*, Vol. I, Firenze, edizioni U, 1945.
- Ginzburg N., *Lessico familiare* (1963), Torino, Einaudi, 2012.
- Goodman P., *Revolution, Sociolatriy and War*, in «politics», dicembre 1945: trad. it. *Rivoluzione, sociolatria e guerra*, in *politics e il nuovo socialismo*, a cura di A. Castelli, Genova-Milano, Marietti, 2012.
- Goodway D., *Conversazioni con Colin Ward. Lo sguardo anarchico*, libro intervista, trad. it. G. Lagomarsino, Milano, Elèuthera, 2003.
- Guaraldo O., *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*, Pisa, ETS, 2012.
- Ead., *La libertà di essere liberi. Circolarità della politica e autonomia della rivoluzione in Hannah Arendt*, in «Filosofia politica», n° 2, agosto 2018.
- Ead., *Postcritica: una genealogia*, in «Politica & Società», 2, 2018.
- Ead., *Public Happiness. Revisiting an Arendtian Hypothesis*, in «Philosophy Today», 2, 2018.
- Gurvitch G., *La déclaration des droites sociaux*, New York, 1944: trad. it. *La dichiarazione dei diritti sociali*, a cura di A. Scerbo, Catanzaro, Rubbettino, 2004.
- Härle C., Moscati A., *Gli anni della nostra lotta*, in H. Arendt, *Politica ebraica*, a cura di R. Benvenuto, F. Conte, A. Moscati, Napoli, Cronopio, 2013.
- Heidegger M., *Sein und Zeit* (1927): trad. it. *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 2018.

- Herzen A., *S togo berega* (1850): trad. it. *Dall'altra sponda*, a cura di P. Pera, Milano, Adelphi, 1993.
- Herzen A., *Passato e pensieri* (1913), trad. it. a cura di R. Giaquinta, G. Tonelli, L. Wainstein, Einaudi, Torino, 1996.
- Honig B., *Feminist interpretations of Hannah Arendt*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1995.
- Huizinga J., *Homo ludens* (1939), trad. it. C. van Schendel, Torino, Einaudi, 2002.
- Jaspers K., *Max Weber Politiker, Forscher, Philosoph*, 1932: trad. it. *Max Weber. Politico, scienziato, filosofo*, a cura di E. Pocar, Editori riuniti, Roma, 1998.
- Id., *Philosophie*, Heidelberg, Springer Verlag OHG, 1932: trad. it. *Filosofia* (1931), a cura di U. Galimberti, Torino, Unione tipografico-editrice torinese, 1978.
- Knott M. L., *Verlernen. Denkwege bei Hannah Arendt*, Berlino, Matthes & Seitz, 2011: trad. it. *Hannah Arendt. Un ritratto controcorrente*, a cura di L. Boella, Milano, Raffaello Cortina, 2012.
- Köhler L., Saner H., *Prefazione all'edizione tedesca*, in H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio 1926-1960*, trad. it. Q. Principe, Milano, Feltrinelli, 1989.
- Kropotkin P., *La morale anarchiste*, Parigi, 1898: trad. it. *La morale anarchica*, Prato, Piano B edizioni, 2011.
- Id., *Mutual Aid: An Illuminated Factor of Evolution* (1902), Oakland, PM press, 2021: trad. it. *Il mutuo appoggio un fattore dell'evoluzione*, a cura di G. Borella, Milano, Elèuthera, 2020.
- La Porta F., *Eretico Controvoglia. Nicola Chiaromonte una vita tra giustizia e libertà*, Firenze-Milano, Bombiani, 2019.
- La Torre M., *Il profeta muto. Politica e cultura nell'opera di A. Caffi*, in AA. VV., *Andrea caffì: un socialista libertario*, a cura di G. Landi, Pisa, BFS, 1996.
- Lamedica E., *Hannah Arendt e il '68. Tra politica e violenza*, Milano, Jaca Book, 2018.
- Landi G., *Il socialismo libertario di Andrea Caffi*, in *Andrea caffì: un socialista libertario*, a cura di Id., Pisa, BFS, 1996.
- Lazare B., Conferenza tenuta all'Associazione degli studenti israeliti Russi, il 6 marzo 1887. Testo editato un anno dopo dalle Publications du Kadimah: trad. it. *Il nazionalismo ebraico*, in Id., *Il letame di Giobbe*, a cura di A. Carenzi, Milano, Medusa, 2004.
- Id., *Le Fumier de Job* (1903), Parigi, Honoré Champion, 1998: trad. it. *Il letame di Giobbe*, a cura di A. Carenzi, Milano, Medusa, 2004.

- Lefort C., *Essais sur le politique*, Parigi, Éditions du Seuil, 1986: trad. Ing. *Democracy and Political Theory*, a cura di D. Macey, Cambridge, Polity, 1988.
- Lessing G. E., *Nathan der Weise* (1783): trad. it. *Nathan il saggio*, a cura di A. Casalegno, Milano, Garzanti, 2000.
- Levi Della Torre S., *Introduzione*, in B. Lazare, *Il letame di Giobbe* (1903), trad. it. A. Carenzi, Milano, Medusa, 2004.
- Levi P., *I sommersi e i salvati* (1986), Torino, Einaudi, 2014.
- Id., *Se questo è un uomo*, Torino, Einaudi, 1989.
- Macdonald D., *Memoirs of a Revolutionist*, New York, Meridian Book, 1958.
- Id., *The Root is Man*, Alhambra, Cunningham Press, 1953.
- Marx K., *Zur kritik der politischen ökonomie*, 1859: trad. it. *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori riuniti, 1957.
- Mattera P., *Storia del PSI 1892-1994*, Roma, Carocci, 2010.
- Merker N., *Introduzione a Lessing*, Roma, Laterza, 1991.
- Merli S., *Andrea Caffi e la tradizione proudhoniana nel socialismo italiano*, in *Andrea caffì: un socialista libertario*, a cura di G. Landi, Pisa, BFS, 1996.
- Momigliano. A., *A Note on Max Weber's Definition of Judaism as a Pariah-Religion*, in «History and Theory», vol. 19, n. 3, 1980.
- Montesquieu, *De l'esprit des lois* (1748), qualsiasi edizione.
- Novello S., *Albert Camus as Political Thinker. Nihilisms and the Politics of Contempt*, Londra, Palgrave Macmillan, 2010.
- Panizza C., *Nicola Chiaromonte. Una biografia*, Roma, Donzelli, 2017.
- Pavone C., *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità nella Resistenza*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991 (seconda ed., 1994).
- Peluso R., *Introduzione*, in H. Arendt, *Humanitas mundi, Scritti su Karl Jaspers*, a cura di Ead., Milano, Mimesis, 2015.
- Platone, *La repubblica* (IV sec. a.C.), qualsiasi edizione.
- Popper K., *The Open Society and its Enemies. The Spell of Plato*, vol. 1, 1945; trad. it. *La società aperta e i suoi nemici. Platone totalitario*, vol. 1, a cura di R. Pavetto, D. Antiseri, Roma, Armando, 2014.
- Possenti I., *Dal sociale al comune? Per una traduzione della libertà arendtiana*, in «Aut aut», 386, giugno 2020.
- Ead., *Introduzione*, in H. Arendt, *Socrate*, trad. it. di I. Possenti, Milano, Raffaello Cortina, 2015.

- Ead., *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, Milano, Carocci, 2002.
- Ead., *Migrazioni. Un'introduzione filosofico-politica*, Pisa, Pisa University Press, 2018.
- Ead., *Pluralità e dualità, un problema politico. Note su Hannah Arendt*, in «Filosofia politica», n°2, 2017.
- Préposiet J., *Histoire de l'anarchisme*, Tallandier, Parigi, 2005: trad. it. *Storia dell'anarchismo*, a cura di R. Tomadin, Bari, Dedalo, 2006.
- Prezzolini G., *Prezzolini alla finestra*, Milano, Pan, 1977.
- Ricoeur P., *Préface*, in H. Arendt, *Condition de l'homme moderne* (1958), Parigi, Calmann-Lévy, 1983 (prima ed. 1961): trad. it. *Vita activa. La condizione umana* – prefazione all'edizione francese, in Id., *Hannah Arendt*, a cura di I. Bertolotti, Brescia, Morcelliana, 2017.
- Id., *Pouvoir et violence*, in AA. VV., *Hannah Arendt. Ontologie et politique*, Parigi, Tierce, 1989: trad. it. *Potere e violenza*, in Id., *Hannah Arendt*, a cura di I. Bertolotti, Brescia, Morcelliana, 2017.
- Schöttker D., Wizisla E. (a cura di), *Arendt und Benjamin. Texte, Briefe, Dokumente*, Francoforte, Suhrkamp Verlag, 2006: trad. it. *L'angelo della storia. Testi, lettere, documenti*, a cura di C. Badocco, Firenze, Giuntina, 2017.
- Serge V., *The Responsibility of Peoples*, in «politics», agosto 1945.
- Sessi F., *Non dimenticare l'olocausto*, Milano, Bur, 2002.
- Simmel G., *Die Geselligkeit. Beispiel der Reinen oder Formalen Soziologie*, in Id., *Grundfragen der Soziologie. Individuum und Gesellschaft* (1917) (trad. it. integrale: *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia*, Milano, Feltrinelli, 1983): trad. it. *La socievolezza* a cura di E. Donaggio, Roma, Armando editore, 1997.
- Id., *Philosophie des Geldes*, 1900: trad. it. *Filosofia del denaro*, a cura di A. Cavalli, L. Perucchi, Milano, Ledizioni, 2019.
- Id., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, 1908: trad. it. *Sociologia*, a cura di G. Giordano, Milano, Meltemi, 2018.
- Spreafico S., *Andrea Caffi, "l'eremita socievole"*, in A. Caffi, *Scritti scelti di un socialista irregolare*, a cura di S. Spreafico, Milano, Biblion, 2008.
- Taminiaux J., *Arendt, disciple de Heidegger?*, in «Études Phénoménologiques», I, 2, 1985: trad. it. *Arendt, discepola di Heidegger?*, a cura di F. Sossi, in «Aut aut» 239-249/1990.
- Traverso E., *La fin de la modernité juive. Histoire d'un tournant conservateur*, Parigi, Éditions La Découverte, 2013: trad. it. *La fine della modernità ebraica. Dalla critica al potere*, a cura di D. Guzzi, Feltrinelli, Milano, 2013.

- Id., *La pensée dispersée. Figures de l'exil judéo-allemand*, Parigi, Lignes & Manifestes, 2004: trad. it. *Cosmopoli. Figure dell'esilio ebraico-tedesco*, a cura di S. Ottaviani, Verona, ombre corte, 2004.
- Turnaturi G., *Presentazione*, in G. Simmel, *La socievolezza* (1917), trad. it. E. Donaggio, Roma, Armando editore, 1997.
- Venturi F., *Il populismo russo* (1952), Torino, Einaudi, I Vol., II edizione, 1972.
- Voza M., *Introduzione a Simmel*, Roma-Bari, Laterza, 2003.
- Ward, C., *Anarchy in Action*, 1973: trad. it. *Anarchia come organizzazione*, a cura di G. Luppi, A. Brioni, Milano, Eleuthera, 2013.
- Weber M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1920: trad. it. *Sociologia della religione*, vol. IV, a cura di P. Rossi, Milano, Edizioni Comunità, 2002.
- Id., *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922: trad. it. *Economia e società*, vol. I., parte I, *Teoria delle categorie sociologiche*, a cura di T. Biagiotti, F. Casablanca, P. Rossi, Milano, Comunità, 1995.
- Weil S., *Écrits historiques et politiques*, Parigi, Gallimard, 1960: trad. it. *Riflessioni sulla guerra*, a cura di D. Zazzi, Milano, Saggiatore, 1998.
- Young-Bruehl E., *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven – London, 1982: trad. it. *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo*, a cura di D. Mezzacapa, Torino, Bollati Boringhieri, 1990.
- Zanotti Bianco U., *Carteggio 1919-1928*, Roma-Bari, Laterza, 1989.
- Zorzi R., *Introduzione*, in H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, trad. it. di M. Magrini, Torino, Einaudi, 2006.

Sitografia fondamentale

www.bibliotecaginobianco.it

www.bard.edu/library/archive/arendt/marginalia.htm

www.loc.gov/collections/hannah-arendt-papers/

Ringraziamenti

La fine di un percorso impegnativo e totalizzante, qual è quello di un dottorato di ricerca, rappresenta per tutta una serie di ragioni uno di quei momenti della vita in cui una riflessione radicale sulla propria condizione esistenziale si rende ineludibile. Gli amici e le amiche, i maestri e le maestre a cui mi rendo conto di dovere molto sono, per mia enorme fortuna, tanti e tante. Preferisco perciò evitare di cimentarmi qui in una serie di ringraziamenti che, inevitabilmente lunghissima, sarebbe comunque parziale. Mi limiterò allora a riconoscere il merito di una ristretta cerchia di persone senza le quali la mia esperienza di dottorato non sarebbe nemmeno stata possibile.

Ringrazio dunque Alberto Castelli per l'attenzione con cui ha letto ogni singola pagina che ho scritto in questi anni, per la puntualità delle correzioni, per la ricchezza dei suggerimenti; lo ringrazio per la fiducia che ha riposto in me e per aver sempre coniugato il rigore richiesto dal suo ruolo alla vicinanza personale e allo scambio umano.

Ringrazio Olivia Guaraldo che, ormai tanti anni fa, ha orientato i miei studi verso la filosofia politica e, in particolare, mi ha fatto appassionare al pensiero arendtiano; per come sono andate le cose posso dire che il mio debito nei suoi confronti è davvero inestimabile.

Ringrazio Ilaria Possenti per la presenza sempre rassicurante e la costante disponibilità all'ascolto e alla lettura. Ritengo sinceramente un privilegio quelle tante chiacchierate che hanno spesso il valore di vere e proprie lezioni *ad personam*.

Ringrazio Alessandro Foladori, amico fraterno e imprescindibile compagno di studi. Il supporto, amicale e intellettuale, che mi ha dato nei momenti più difficili della stesura della tesi è semplicemente straordinario ed è stato fondamentale per arrivare fino in fondo.

Ringrazio Raffaella, mia compagna di vita, per la tanta strada percorsa insieme e per quella che ancora percorreremo, per come sappiamo tenerci per mano anche quando percorriamo strade diverse.

Ringrazio mia mamma Teresa e mio papà Claudio, i miei fratelli Andrea e Carlos, mia sorella Michela e i più piccoli della famiglia; Luis, Linda e Lucia. A costo di sembrare retorico dirò la verità: non sono in grado di trovare parole adeguate a ringraziare abbastanza.

Una menzione particolare la voglio infine riservare a due donne che non ci sono più, ma di cui quotidianamente percepisco la presenza. Mia nonna Lisetta, che mi ha insegnato a non dare mai nulla per scontato e a godere delle cose semplici. E Lucia Bertell, amica, compagna e maestra; a lei, ricercatrice appassionata e instancabile attivista della pluralità e della socievolezza, voglio dedicare questo lavoro.