

I filosofi antichi nel pensiero di Simone Weil e Hannah Arendt

Wanda Tommasi

Prima di parlare dell'interpretazione che Simone Weil e Hannah Arendt ci offrono dei filosofi antichi, vorrei fare alcune considerazioni preliminari circa il rapporto che, più in generale, la riflessione femminile contemporanea intrattiene con la tradizione del pensiero antico.

In quelle autrici che imprimono consapevolmente il segno della differenza di essere donne nel loro pensiero (vorrei prendere qui come esempi Luce Irigaray e Maria Zambrano), il rapporto con i filosofi antichi è caratterizzato da un'ambivalenza di fondo: oscilla fra amore o odio, fra ammirazione e critica spietata.

Per Maria Zambrano la filosofia greca (in particolare i presocratici e Platone) reca ancora traccia, a differenza di quella successiva, del divino e della sacralità della vita, e come tale appartiene allo spazio di quella che la Zambrano definisce «ragione materna», ma, nel contempo, già tradisce questa vocazione, che essa originariamente ha in comune con la religione e con la poesia, a favore di una ragione distaccata dalla vita, la quale poi prevarrà soprattutto nel pensiero moderno¹.

Per Luce Irigaray, in modo ancora più esplicito, dal momento che in quest'ultima autrice è dichiarata l'opzione femminista, la fisica di Aristotele (ad esempio) da un lato è valorizzata, in quanto consente una riflessione filosofica a partire dalla designazione del materno-femminile come luogo, ma, da un altro lato, è duramente criticata, in quanto riduce la donna a semplice vaso-ricettacolo². Irigaray considera il discorso di Aristotele come vero e meritevole di interrogazione, anche in un'ottica femminista, per i problemi filosofici che esso pone, ma, contemporaneamente, lo ritiene espressione dell'ordine patriarcale, di cui sarebbe un rispecchiamento fedele, e come tale lo coinvolge nella condanna senza appello emessa contro il patriarcato.

Parlo di ambivalenza di rapporto, perché quando, come in Irigaray nei confronti di Aristotele, viene tematizzata la differenza femminile, si oscilla fra il risentimento verso un pensiero che ha svalutato la donna, rispecchiando in ciò fedelmente l'ottica patriarcale, e il desiderio di utilizzare *comunque* la grande tradizione filosofica del pensiero greco, riletta a partire dalla differenza femminile.

Né Simone Weil né Hannah Arendt, invece, hanno fatto professione di femminismo; hanno ritenuto di pensare in modo neutro, a prescindere dalla differenza femminile³. Tuttavia, il loro essere donne si rivela in molti aspetti del loro pensiero e anche nel rapporto che le due autrici intrattengono con la tradizione antica: questo rapporto è, per certi versi, più libero rispetto a quello delle pensatrici "femmi-

niste”, perché non è guidato dal risentimento né risente di quell’ambivalenza di cui parlavo sopra.

E’ più libero anche di quello di molti pensatori loro contemporanei. E’ probabile che sia Simone Weil sia Hannah Arendt, essendo donne, non avvertano, a differenza di molti pensatori del nostro tempo, la crisi dei valori precedenti e le trasformazioni tipiche della società di massa come qualcosa che minaccia la loro autorità nel dire e la lucidità del loro sguardo: sono, ad un tempo, partecipi e appartate rispetto alla loro epoca⁴. Ciò si rispecchia anche nel rapporto con la tradizione: non sono coinvolte totalmente nella tradizione che le ha precedute, ma ne fanno tuttavia parte; si sentono vicine alle filosofie del passato, ma non si identificano con nessuna di esse.

Uno sguardo libero, con gli occhi ben aperti soprattutto sul presente, consente loro di avvicinare i filosofi antichi come risorse viventi a cui attingere. Le accomuna un uso libero della greicità, guidato dall’attenzione al presente piuttosto che da preoccupazioni filologiche o di storicizzazione: usano i filosofi antichi all’incirca come i medioevali facevano riferimento alle loro *auctoritates*. In ciò si può riconoscere un tratto della differenza femminile, che in queste autrici agisce pur senza essere esplicitamente tematizzata.

Le accomuna inoltre una grande ammirazione per i filosofi greci, per Platone nel caso della Weil, per Aristotele nel caso della Arendt. Ma le affinità finiscono qui: è stato detto - e trovo che sia un’affermazione condivisibile - che «l’una pensa nel rovescio del pensiero dell’altra»⁵: mentre la Weil valorizza Platone come «padre della mistica occidentale» e si rapporta molto criticamente al pensiero aristotelico, Hannah Arendt utilizza soprattutto Aristotele e critica la tradizione platonica sia per la svalutazione, in essa contenuta, del mondo delle apparenze sia per la svolta politica autoritaria che in essa si annuncia; mentre Simone Weil considera la scienza greca come un «paradigma perduto» di straordinario valore, ma rigetta in blocco (con la sola eccezione di Marco Aurelio) l’eredità romana, Hannah Arendt valorizza anche l’apporto romano, soprattutto nell’ambito della filosofia del diritto.

Per comprendere il loro rapporto con i filosofi antichi, è necessario dunque trattarle separatamente: prenderò in esame per primo il pensiero di Simone Weil, poi quello di Hannah Arendt.

Simone Weil si avvicina al cristianesimo nel 1938, in seguito ad un’esperienza mistica del tutto inaspettata, vista la formazione agnostica e la militanza marxista che avevano caratterizzato la sua prima giovinezza. All’interno di questa «conversione», - la quale però non consentì mai alla Weil di entrare a pieno titolo nella Chiesa, dal momento che scelse di rimanere «sulla soglia» - si colloca la rilettura weiliana dei filosofi antichi: l’autrice ritiene infatti di poter scorgere nella greicità delle intuizioni «precristiane» e intravede in alcuni filosofi antichi, soprattutto in Platone e nei pitagorici, una vera e propria prefigurazione del cristianesimo. Un’intera opera della Weil, pubblicata postuma, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, è dedicata al tentativo di ricollegare le due tradizioni, quella greca e quella cristiana, che, se avevano comunicato intensamente fra loro alle origini della cristianità, si erano poi separate nel seguito della storia dell’Occidente.

Proprio nel divorzio attuale fra la spiritualità e la vita profana è da scorgere, a mio avviso, l’intento strategico che guida questa arischiata operazione weiliana.

Non c’è dubbio infatti che nella lettura weiliana dei filosofi greci come autenticamente cristiani, nello spirito se non di fatto, ci siano evidenti forzature; l’interpretazione della Weil è lontana da preoccupazioni filologiche e da intenti di storicizzazione: è come se l’autrice, abbagliata dalla luce che proviene dall’incontro col Cristo e dalla bellezza del testo evangelico, scorgesse la medesima luce in tradizioni lontanissime fra loro nel tempo e nello spazio, dalla Grecia, appunto, all’antico Egitto, dall’India all’estremo Oriente.

In questa propensione a istituire legami, a scorgere le affinità, mettendo in ombra le differenze, io scorgo - lo dico di sfuggita - la qualità di uno sguardo femminile attento alle relazioni e poco propenso, invece, a costruire barriere, steccati, confini: più donne che uomini dimostrano questa propensione a legare, a far comunicare fra loro le differenze. In Simone Weil, che percepisce acutamente le differenze fra culture, questa capacità di istituire legami è fortissima.

Occorre cogliere innanzitutto il significato strategico del legame istituito dalla Weil fra greicità e cristianesimo; tale legame acquista significato solo in relazione al presente, come rimedio ai mali del presente: il primo fra questi, secondo l’autrice, è la separazione fra spiritualità cristiana e cultura profana, una separazione che impedisce oggi anche ai cristiani di essere veramente tali al di fuori della messa della domenica, dal momento che, nel resto della loro esistenza, essi prestano fede ad una scienza e ad una cultura che nulla hanno a che fare con la fede in Dio.

A tale esigenza strategica risponde l’intento di scorgere nella greicità, vista come la radice della nostra cultura profana, la prefigurazione del cristianesimo:

«L’estrema importanza *attuale* di questo problema deriva dall’urgenza di porre rimedio al divorzio tra la civiltà profana e la spiritualità nei paesi cristiani, divorzio che esiste da venti secoli e si fa sempre più grave. La nostra civiltà non deve niente a Israele, e ben poco al cristianesimo; essa deve quasi tutto all’antichità precristiana (Germani, Druidi, Roma, Grecia, Egeo-Cretesi, Fenici, Egizi, Babilonesi...). Finché questa antichità e il cristianesimo resteranno impermeabili l’uno all’altro, lo saranno allo stesso modo la nostra vita profana e la nostra vita spirituale»⁶.

All’interno delle civiltà precristiane, quella greca occupa per Simone Weil un posto di assoluto rilievo: in essa, i pitagorici attestano «una profonda unità fra le diverse parti della vita profana e fra l’insieme della vita profana e della vita soprannaturale, tanta unità quanta separazione vi è oggi»⁷. Nei pitagorici, dunque, e, più in generale, nell’intera cultura greca Simone Weil trova innanzitutto quella libera circolazione fra spiritualità, cultura e scienza che invece tanto difetta al nostro tempo.

Alla religione e alla cultura greca, inoltre, Simone Weil attribuisce l’intuizione dell’infinita distanza fra la necessità, da un lato, e il bene e il divino dall’altro: proprio per la lucida consapevolezza della miseria umana e della lontananza dell’uomo da Dio, tutta la greicità avrebbe lavorato per costruire ponti, *metaxy*, avrebbe cercato degli intermediari fra umano e divino; per la Weil, sono soprattutto la filosofia

pitagorica e quella platonica ad esprimere tale vocazione alla ricerca di ponti, di *metaxy*.

Da questo punto di vista, è possibile rintracciare nei testi dell'autrice una scansione all'interno della sua lettura della greicità. La prima dimensione della greicità che ella individua è quella omerica, caratterizzata dal dominio della forza, ma capace anche di pietà nei confronti del nemico vinto, attraversata da una nostalgia di misura, di pace e di giustizia che fanno già intravedere in essa un'anticipazione del cristianesimo⁸. La seconda dimensione è quella della greicità pitagorico-platonica, nella quale la ricerca di intermediari fra umano e divino, l'idea della giustizia cosmica e l'intuizione di un amore che possa avere la meglio sulla forza costituiscono, secondo l'autrice, vere e proprie intuizioni precristiane, sono addirittura prefigurazioni della dimensione cristologica, della figura del Cristo come mediatore⁹.

Attraverso i presocratici e il pitagorismo, filtra in Grecia, dall'Egitto e dal vicino Oriente, una rivelazione che anticipa quella cristiana. Se già Anassimandro attesta, fra i presocratici, l'idea di una giustizia cosmica che l'autrice legge alla luce del cristianesimo¹⁰, la ricerca della media proporzionale presso i pitagorici costituisce, secondo la Weil, una vera e propria profezia del Cristo, in quanto rimanda al Cristo come media proporzionale fra Dio e le creature¹¹: «Come il Cristo si è riconosciuto come l'uomo dei dolori di Isaia e il Messia di tutti i profeti di Israele, egli si è riconosciuto anche come quella media proporzionale alla quale i Greci avevano pensato tanto intensamente per secoli»¹². Le scienze, matematica e geometria, privilegiate dai pitagorici, attestano dunque una disposizione alla ricerca scientifica, volta a conoscere l'universo nel suo rapporto con il divino, e non solo la natura in quanto tale. I pitagorici concepivano la geometria come una ricerca di rapporti, una disciplina che coglie nell'universo un tessuto di proporzioni. Alla Weil il concetto di proporzione è molto caro; ella è sempre tesa a individuare i termini medi che possano mettere in relazione ciò che di per sé è infinitamente distante, e a riconoscere in questa media proporzionale una figura dell'incarnazione, estremo simbolo di un rapporto fra ciò che appare inavvicinabile: l'uomo e Dio. Per questo considera preziosi gli studi che i pitagorici conducevano intorno al medio proporzionale fra due numeri incommensurabili.

Inoltre l'esigenza di mediazione fra umano e divino si fa sentire nei pitagorici nella ricerca di armonia, sia in senso musicale sia nel tema dell'amicizia: la formula pitagorica secondo cui «l'amicizia è un'eguaglianza fatta di armonia», dovendosi intendere armonia come proporzione e come unità dei contrari, viene interpretata dalla Weil come indicazione della necessità di una mediazione fra uomo e Dio e come anticipazione del mistero trinitario. Infatti l'autrice, accostando questa formula ad un'altra definizione pitagorica dell'armonia, «il pensiero comune dei pensanti separati» (Filolao)¹³, ne ricava un riferimento alla Trinità per il fatto che, in tale formula, se riferita a Dio, Dio è presentato come pensiero pensante e non come una cosa, come l'unità di persone che pensano ciascuna separatamente. La definizione pitagorica dell'amicizia fa capire che il modello, per ogni amicizia umana, deve essere la Trinità, la quale è l'amicizia per eccellenza: «La Trinità è la suprema armonia e la suprema amicizia»¹⁴. Ciò fa capire che, sul piano umano come su quel-

lo divino, l'amicizia non si instaura fra uguali – e in ciò la Weil dissente dalla tradizione aristotelica –¹⁵, ma a partire da una disparità, da una distanza fra due termini, fra i quali si realizza sì un equilibrio, ma senza che venga eliminata la disuguaglianza di partenza: come fra uomo e Dio, così anche fra uomini, occorre amicizia per attraversare una grande distanza, per realizzare l'unità dei contrari.

Se la filosofia pitagorica è dunque ricerca di ponti fra uomo e Dio, la medesima vocazione si esprime, secondo l'autrice, in modo ancora più esplicito, nella filosofia platonica.

In Platone, la Weil sottolinea l'influenza orfica e pitagorica, e lo considera come l'erede della spiritualità del vicino Oriente. Platone sarebbe un mistico autentico, che in tutta la sua opera parla dell'assimilazione dell'anima a Dio: l'affermazione di Socrate (*Teeteto*, 176), secondo cui «bisogna sforzarsi di fuggir di quaggiù il più rapidamente possibile», poiché tale fuga viene intesa come assimilazione a Dio, viene senz'altro interpretata dall'autrice in senso mistico; la centralità dell'idea del bene all'interno del mondo delle idee, le quali a loro volta sono viste come i pensieri o gli attributi di Dio, attesterebbe da parte di Platone l'intuizione di Dio come bene; l'immagine platonica del giusto perfetto, che, per essere veramente tale, deve essere privato di ogni apparenza di giustizia (*Repubblica*, II, 360 ss.), viene accostata a quella del Cristo, il giusto che, sulla croce, si sentì abbandonato anche da Dio¹⁶.

Nel *Gorgia* (523) e nel *Fedone* (64a-67d), Simone Weil rintraccia l'immagine della nudità associata a quella della morte, e attribuisce a tali immagini un significato mistico: «La verità non è manifesta se non nella nudità e la nudità è la morte, cioè la rottura di tutti gli attaccamenti che costituiscono per ogni essere umano la ragione di vivere: il prossimo, l'opinione degli altri, i possessi materiali e morali, tutto»¹⁷; l'autrice interpreta cioè le immagini della nudità e della morte alla luce del tema mistico della morte dell'io (morte di tutti gli attaccamenti e i legami dell'io). Non fa problema all'autrice che, da Platone, il corpo sia considerato tomba dell'anima (*Gorgia*, 493a, *Cratilo*, 400 c), dal momento che il cristianesimo della Weil non è privo di venature gnostiche, che la portano ad interpretare l'immagine del corpo-tomba come indicazione della necessità di distaccarsi dalla parte sensibile e carnale dell'anima, sede del desiderio, per metterne a nudo la parte divina, increata, che aspira a ricongiungersi a Dio.

Platone, indicando due vie per distogliersi dal mondo sensibile e per volgersi verso quello intellegibile, la via intellettuale (matematica e geometria), che passa attraverso la contemplazione dei puri rapporti tra le cose e che permette così di allontanarsi dall'illusoria centralità dell'io, e la via dell'amore (*Simposio* e *Fedro*), avrebbe indicato le tappe fondamentali dell'itinerario mistico.

Tutta la filosofia di Platone sarebbe un'incessante ricerca di mediazione fra uomo e Dio. L'accentuazione del significato mistico della filosofia platonica si spinge nella Weil fino a farle considerare l'intera *Repubblica* non come un dialogo politico, ma come un testo mistico, nel quale si parlerebbe dell'aspirazione dell'anima a ricongiungersi a Dio: la città ideale della *Repubblica* non sarebbe che un simbolo per indicare l'anima e il desiderio della sua parte divina di ritornare a Dio;

lo stesso mito della caverna, lungi dall'aver prioritariamente il significato gnoseologico che comunemente gli si attribuisce, ha per la Weil senz'altro un significato mistico: tale mito esprimerebbe la sofferenza che comporta, per chi voglia volgersi a Dio, il distacco dalle cose di questo mondo; del resto, argomenta l'autrice, è probabile che i riti orfici di iniziazione prevedessero, come rituale, l'imprigionamento in una caverna.

In altri termini, Simone Weil, facendo riferimento a diversi dialoghi platonici (*Gorgia, Fedone, Repubblica, Simposio, Fedro, Teeteto, Filebo, Timeo*), di cui traduce liberamente e da cui altrettanto liberamente estrapola alcuni passi, fornisce un'immagine complessiva di Platone come un mistico alla ricerca incessante della mediazione fra uomo e Dio. Nel compiere tale operazione, l'autrice ripercorre, per suo conto, passando dall'ateismo alla fede, la via che avevano percorso diversi pensatori alle origini della cristianità, alla ricerca di una fusione fra la tradizione greca e il nuovo messaggio cristiano¹⁸, ma con in più la libertà che deriva, in epoca contemporanea, dall'attenuazione dei conflitti in nome dell'ortodossia; di tali conflitti, l'autrice conserva tuttavia viva memoria, al punto da scagliarsi contro la Chiesa per le persecuzioni attuate, nel corso della storia, nei confronti dei cosiddetti eretici.

Sicuramente, la lettura weiliana di Platone come mistico precristiano contiene molte forzature: l'autrice si accosta alla filosofia platonica come i medioevali si avvicinavano ai classici, non storicizzandoli, ma dialogando con loro come se fossero vivi nel presente, come *auctoritates* da interpellare a partire dalla nostra specifica vocazione, non a partire dalla loro. Simone Weil, che dimostra grande ammirazione per il contesto medioevale e per la fusione, che, nel Medioevo romanico, era stata realizzata fra cristianesimo, apporti orientali e grecità, dichiara esplicitamente questo tipo di approccio: l'autrice ritiene che ci si debba riferire alla tradizione classica traendone ispirazione, attualizzandola e facendola rivivere, non trattandola come una cosa morta e statica. La cultura greca contiene ricchezze incomparabili: ma «il contatto con queste ricchezze non deve tanto impegnarci ad assimilarle tali e quali, a meno di una specifica vocazione, quanto stimolarci alla ricerca della fonte di spiritualità che è nostra»¹⁹.

Se, come abbiamo visto fin qui, un primo aspetto della lettura weiliana della filosofia greca riguarda le intuizioni precristiane che in essa sarebbero contenute, un secondo aspetto, collegato al precedente, concerne la distanza fra necessità e bene, e di conseguenza anche fra la politica e la giustizia. Qui si può cogliere l'inclinazione gnostica del pensiero dell'autrice francese, la quale sottolinea, riecheggiando ancora una volta Platone, quanto differiscano l'essenza del necessario e quella del bene: Dio avrebbe creato il mondo non con un atto di espansione, ma ritraendosi, abbandonando il mondo alle leggi della necessità, assentandosi per lasciare all'uomo la sua libertà; in tal modo il mondo, consegnato alla necessità, sperimenta l'assenza di Dio. Proprio a causa dell'infinita distanza tra il mondo e Dio, la quale è al centro dell'intuizione greca del divino, i greci hanno lavorato instancabilmente per costruire ponti che colleghino queste due dimensioni così lontane fra loro.

Se il bene puro è del tutto assente da questo mondo, salvo per la parte infinitamente piccola dell'anima che, pur schiacciata dalla sventura, conserva la capacità

di amare, la sfera delle relazioni umane è caratterizzata dal dominio pressoché esclusivo della forza: ne consegue una condanna del sociale come luogo in cui domina la violenza, come regno del «principe di questo mondo», cioè del diavolo, il quale, in ogni forma di idolatria collettiva, prende il posto di Dio. Anche per ciò che concerne l'infinita distanza fra la politica e la giustizia, tuttavia, Simone Weil riconosce ai pensatori greci una tensione alla giustizia che ella giudica senz'altro precristiana.

Dal dialogo fra gli Ateniesi e i Melii, riportato da Tuciddide, l'autrice ricava la concezione di una giustizia naturale che, se è ancora molto lontana dall'idea cristiana di giustizia, tuttavia ne costituisce la premessa, perché essa implica la conoscenza dell'imperio della forza, una conoscenza che è necessaria per poter rifiutare consapevolmente l'uso della forza.

«Gli ateniesi, in guerra contro Sparta, volevano costringere ad allearsi con loro gli abitanti dell'isoletta di Melos, da tempi antichissimi alleati degli spartani, ma che fino a quel momento erano rimasti neutrali. Inutilmente gli abitanti di Melos, di fronte all'ultimatum ateniese, chiesero giustizia, implorarono pietà per la loro antica città. Poiché non vollero cedere, gli ateniesi rasero al suolo la città, uccisero tutti gli uomini, vendettero come schiavi le donne e i bambini»²⁰. Riportando tale episodio, Tuciddide ne ricava, secondo la Weil, una concezione della giustizia naturale che può essere sintetizzata così: «dato che l'animo umano è quello che è, si può prendere in esame ciò che è giusto solamente se c'è uguale necessità da entrambe le parti. Ma se si fronteggiano un forte e un debole, il primo impone ciò che è possibile e il secondo accetta. (...) Per legge di natura ognuno comanda sempre, dovunque ha il potere di farlo»²¹. Commenta Simone Weil: «Questa lucidità di intelligenza riguardo al concetto di ingiustizia è la luce che precede immediatamente quella della carità. E' il chiarore che perdura qualche tempo, là dove la carità è esistita ma si è spenta. Più sotto vi sono le tenebre, dove il forte crede sinceramente che la sua causa sia più giusta di quella del debole»²².

L'idea di giustizia naturale, che la Weil espone qui commentando Tuciddide, coincide dunque con la necessità meccanica secondo cui ciascun essere esercita tutto il potere di cui dispone, finché la sua forza non incontra un limite: poiché chi è in posizione di debolezza non può fare ostacolo, la giustizia naturale, nel caso del rapporto tra un forte e un debole, coincide con la legge del più forte, che produce, a caso, effetti giusti e ingiusti. La dottrina della giustizia naturale di Tuciddide, benché sia estremamente spietata, ha tuttavia il merito, secondo la Weil, di non ritenere che la causa del più forte sia anche, per ciò stesso, giusta: essa conserva un barlume di pietà per il debole vinto, perché impedisce di criminalizzare l'avversario, di addossargli delle menzogne persecutorie, di farne un capro espiatorio.

Al livello naturale, meccanico delle relazioni umane, sintetizzato dalla visione di Tuciddide, il tema della giustizia «naturale» si riallaccia dunque a quello della forza, vista dall'autrice come un'energia che si espande fino a quando non incontra un limite²³. Tuttavia, per la Weil, non è la forza, ma il potere, con la sua componente ineliminabile di prestigio, ciò che, tendendo all'illimitato, costituisce il pericolo maggiore.

Rispetto a questa tendenza all'illimitato insita nell'uso del potere, la giustizia è ciò che limita; essa è il limite stesso della forza, il punto in cui la forza perviene al limite di se stessa²⁴. Per questo la giustizia, in quanto limite posto all'illimitato della potenza, è definita dall'autrice la «sovranità della sovranità»²⁵.

La tensione alla giustizia e la consapevolezza che la vera giustizia è di origine soprannaturale sono, secondo l'autrice, al centro della filosofia platonica: l'immagine del «grosso animale», contenuta nella *Repubblica* di Platone (VI, 493 a-d), serve ad indicarci quanto differiscono fra loro l'essenza del necessario e quella del bene, e a renderci consapevoli che la vera giustizia non è di questo mondo, ma può essere solo di origine soprannaturale. Il «grosso animale» è il sociale, il quale è visto come ostacolo fra uomo e Dio: il sociale è essenzialmente cattivo, e l'influenza della collettività sulle coscienze può spegnere ogni tensione alla giustizia²⁶. Occorre quindi non solo rinunciare alla pretesa di realizzare il regno di Dio in questo mondo, come hanno tentato di fare i rivoluzionari più sinceri, ma essere consapevoli del fatto che, solo se manteniamo l'attenzione costantemente orientata alla giustizia trascendente, soprannaturale, potremo sperare di portare nel sociale una traccia del bene puro. Alla pretesa umana di «fare giustizia» si sostituiscono così l'apertura alla giustizia trascendente, la recettività nei confronti del bene, l'attenzione al soprannaturale.

L'idea platonica di giustizia come intuizione precristiana si completa con l'immagine del «giusto perfetto», cui abbiamo già accennato: tale immagine serve all'autrice a sottolineare l'incompatibilità fra l'apparenza della giustizia, che prevale sempre in questo mondo, nell'ambito delle convenzioni sociali e della morale del grosso animale, e la vera giustizia, che può essere solo di origine divina, trascendente. Il giusto perfetto, di cui parla Platone, viene senza esitazioni accostato al Cristo, la vittima pura, perfettamente innocente, la quale viene ingiustamente perseguitata e condannata dal mondo come un criminale di diritto comune²⁷: il giusto perfetto è per l'autrice profezia del Cristo ed esso stesso *figura Christi*, conformemente alla concezione weiliana secondo cui vi sarebbero state, nella storia dell'umanità e nelle diverse religioni, molteplici incarnazioni di Dio.

La valorizzazione della filosofia pitagorico-platonica si collega, infine, in Simone Weil, all'ammirazione nei confronti della scienza greca, vista come paradigma perduto. La scienza greca era molto più che una disciplina conoscitiva, molto più che un'indagine delle leggi naturali: era un'attività contemplativa, un modo di scoprire, dietro le leggi fenomeniche, l'immagine del bene. La scienza greca era innanzitutto contemplazione dell'ordine e della bellezza del mondo: la scienza non era cioè finalizzata al dominio della natura, ma alla ricerca delle tracce del divino nel cosmo.

Con la scienza moderna, galileiano-newtoniana, tale dimensione, conoscitiva, estetica e religiosa insieme, della ricerca scientifica viene perduta: la scienza moderna, da qualitativa, diviene puramente quantitativa; essa mantiene tuttavia un aspetto positivo, in quanto pone al centro la nozione di lavoro, la quale consente una connessione con ciò di cui possiamo quotidianamente fare esperienza, soprattutto con il lavoro manuale. La scienza contemporanea, infine, perde anche questo con-

tatto con la nozione di lavoro, e, a causa del dominio assoluto della quantità e di segni algebrici ormai svincolati dal significato, attesta la nostra condizione di sradicamento: ci muoviamo in un mondo di segni che non rinviano più alle cose e abbiamo perduto ogni possibilità di rapporto fra la nostra scienza, votata ormai all'illimitato, e ciò di cui possiamo fare esperienza nell'arco limitato della nostra esistenza.

Rispetto alla condizione dello sradicamento contemporaneo, nel quale gravi responsabilità ha appunto la scienza, la scienza dei Greci appare alla Weil come un modello di rigore, di misura, come una conoscenza volta non al dominio, ma alla contemplazione della necessità, cioè dell'ordine impresso da Dio al cosmo: l'assenza, nella scienza greca, dell'algebra, che pure i Greci avrebbero avuto la possibilità di sviluppare (la Weil fa riferimento a Diofanto) attesta, secondo l'autrice, una vocazione alla misura di cui la scienza successiva, votata invece alla dismisura, ha perduto ogni memoria²⁸.

E' stato sostenuto convincentemente che gran parte del pensiero di Heidegger in *Essere e tempo* comporta una rilettura, in chiave ontologica, della filosofia pratica di Aristotele. Hans Georg Gadamer, presentando un inedito heideggeriano del 1922, ha parlato della rilettura heideggeriana di Aristotele come di una «vera rivoluzione»: «Aristotele cominciò veramente a parlarci nel nostro presente», scrive Gadamer²⁹. Nel corso tenuto nel semestre invernale del 1924/'25, al quale la Arendt assiste, Heidegger ricava dall'*Etica nicomachea* gli elementi fondamentali di una fenomenologia dell'esistenza umana: egli si basa sulla distinzione aristotelica fra *poiesis* (disposizione «ragionata» a produrre opere), *praxis* (attività che hanno il loro fine in se stesse) e *theoria* (la forma suprema di vita, aperta alla pura contemplazione dell'ente)³⁰. In *Essere e tempo*, tali dimensioni, in particolare quella della *praxis*, la quale diventa pervasiva rispetto alle altre modalità, vengono, secondo Franco Volpi, «ontologizzate»: la prassi diventa «la radice ontologica ultima dell'esistenza, da cui si dipartono le possibilità dei singoli atti teoretici, pratici e poetici»³¹. L'intensa meditazione, da parte di Heidegger, sulla filosofia pratica di Aristotele, motiverebbe l'inclinazione di alcuni suoi allievi e allieve, fra cui Hannah Arendt, alla filosofia politica e alla sfera della prassi³².

Ritengo che questa influenza indiretta di Aristotele, tramite Heidegger, pesi notevolmente sul pensiero della Arendt, da un lato determinando la netta separazione fra pubblico e privato e la conseguente svalutazione della dimensione della necessità, da un altro lato consentendo felicemente all'autrice di elaborare la sua concezione dell'agire politico come legato alla mondanità, nello spazio di un apparire, non platonicamente degradato rispetto all'essere, ma aristotelicamente riabilitato nella sua piena dignità.

Il punto di maggiore divergenza fra la Arendt e la Weil è legato al fatto che la Arendt, in *Vita attiva*, facendo proprie le distinzioni tipiche della cultura greca, elabora una concezione sostanzialmente «signorile» (e maschile) della sfera pubblica, concepita come nettamente separata da quella privata, e svaluta, di conseguenza, la dimensione della necessità³³. La concezione della libertà come liberazione dalla

necessità e la connotazione in termini di sostanziale passività della dimensione dell'*animal laborans* precludono infatti alla Arendt il riconoscimento della piena umanità del lavoro, del corpo e dei bisogni, cioè della dimensione della necessità negli esseri umani³⁴.

Al contrario, la Weil, pensatrice della necessità e sensibile al tema del lavoro, critica duramente Aristotele per aver accettato come naturale l'istituzione della schiavitù³⁵, e sostiene che quello del lavoro è l'unico aspetto fondamentale dell'esistenza umana su cui i Greci non hanno prodotto alcuna elaborazione filosofica significativa. Opposto è, su questo punto, il giudizio di Hannah Arendt, la quale fa sostanzialmente propria la concezione aristotelica del lavoro e ne accetta tranquillamente la connotazione servile:

«Il lavoro del corpo, imposto dai suoi bisogni, è schiavitù. (...) Ciò che gli uomini condividevano con le altre forme di vita animale non era considerato umano. (Fu questa, per inciso, anche la ragione della tanto malintesa teoria greca della natura non-umana dello schiavo. Aristotele, che sostenne questa teoria così esplicitamente, e poi, sul suo letto di morte, liberò i suoi schiavi, può non essere stato così incoerente come i moderni sono inclini a pensare. Egli non negava la capacità dello schiavo di essere umano, ma solo l'uso della parola "uomini" per membri della specie umana che siano totalmente soggetti alla necessità). Ed è vero che l'uso della parola "animale" nel concetto di *animal laborans* (...) è pienamente giustificato. L'*animal laborans* non è che una, sia pure la più alta, delle specie animali che popolano la terra»³⁶.

Benché la sezione di *Vita activa* dedicata al lavoro, e più precisamente alla dimensione dell'*animal laborans*, distinta da quella dell'*homo faber*, sia costruita soprattutto attraverso un serrato confronto con il pensiero di Marx³⁷, tuttavia anche qui, come in altre parti dell'opera, è la filosofia greca, in particolare quella aristotelica, a ispirare l'impianto di fondo del discorso: la stessa distinzione fra «il lavoro del corpo», che non si fissa in un prodotto, ma rimane sempre penosamente a ridosso della necessità, e l'«opera delle mani», cioè il lavoro dell'artigiano o dell'artista, si radica nell'amore per le distinzioni che era proprio del pensiero greco. Anche se i due massimi filosofi greci, Platone e Aristotele, svalutarono entrambi la *vita activa*, preferendole quella contemplativa, tuttavia è proprio nella cultura greca, non certo in quella moderna o contemporanea, che hanno maggiore risalto le distinzioni, non solo fra vita contemplativa e vita attiva, ma anche all'interno di quest'ultima. In particolare, Aristotele è decisivo per la distinzione arendtiana fra opera e azione: Aristotele, nell'*Etica nicomachea*, insiste infatti sul concetto che «altro è la produzione, altro è l'azione»³⁸; solo quest'ultima designa l'ambito di quelle azioni che hanno il loro fine in se stesse, ambito che la Arendt fa coincidere con la sfera dell'agire politico.

Al contrario di quella di Aristotele, la filosofia di Platone è generalmente svalutata dall'autrice sia per l'inclinazione autoritaria in politica che essa lascia intravedere sia per la svalutazione della sfera dell'apparire che essa implica. Per ciò che

riguarda il primo aspetto, la filosofia platonica è accusata di aver sostituito all'agire politico come agire di concerto, in relazione con gli altri, l'azione politica intesa come governo e comando; con ciò, «scomparve dalla filosofia politica la più elementare e autentica comprensione della libertà umana», e si impose una teoria del dominio, che prevede la distinzione fra chi comanda o governa e chi ubbidisce o esegue³⁹. Per ciò che riguarda la svalutazione platonica della sfera delle apparenze, la Arendt richiama il mito della caverna, il quale viene senz'altro interpretato come indicazione a fuggire dal mondo e dalla politica:

«Il filosofo può avere esperienza dell'eterno (...) soltanto al di fuori del regno degli affari umani e al di fuori della pluralità degli uomini. Ecco ciò che ci insegna la parabola della caverna nella *Repubblica* di Platone, dove il filosofo, liberatosi dalle catene che lo legavano ai suoi simili, lascia la caverna in perfetta "singolarità", cioè né accompagnato né seguito da altri. Politicamente parlando, se morire è "cessare di essere tra gli uomini", l'esperienza dell'eterno è una specie di morte»⁴⁰.

Dietro a queste critiche a Platone, è possibile forse intravedere una sotterranea polemica di Hannah Arendt nei confronti di Heidegger. Quest'ultimo aveva sì riattualizzato la filosofia pratica di Aristotele, ma facendo un passo decisivo al di là di Aristotele: Heidegger aveva infatti ontologizzato la dimensione della *praxis*, a partire dall'intuizione dell'unità di fondo dell'esistenza umana, colta nella temporalità del *Dasein*, facendo diventare la *praxis* pervasiva rispetto alle altre modalità individuate da Aristotele. Ora, nel rinnovamento heideggeriano di Aristotele, il quale conduce Heidegger alla distinzione fra il sé autentico (solitario, privato) e il sé inautentico (pubblico), non si ripropone forse l'antica sfida platonica nei confronti della *polis* e della vita politica? Ecco allora che Hannah Arendt non segue Heidegger quanto alla centralità pervasiva della categoria della prassi, perché tale centralità porterebbe a rinchiudere la prassi stessa in un orizzonte solipsistico, come è accaduto ad Heidegger, ma tiene ben ferma la distinzione aristotelica fra *poiesis* e *praxis*: «altro è la produzione, altro è l'azione», ripete, con Aristotele, Hannah Arendt, e valorizza l'azione nella sfera pubblica come dimensione «autentica», insorgendo con ciò, implicitamente, contro il «giudizio» di inautenticità espresso da Heidegger⁴¹.

Platone è dunque duramente criticato, per motivi analoghi a quelli che conducono la Arendt ad allontanarsi concettualmente da Heidegger. Un certo valore viene riconosciuto tuttavia alla filosofia platonica per la determinazione, che essa consente, dei tratti caratteristici dell'opera: quest'ultima si distingue, per la sua permanenza, dal mero lavoro del corpo, che non lascia traccia dietro di sé; ora, tale distinzione, che per i moderni si è offuscata, era resa sensibile ai Greci proprio dalla filosofia platonica, nella quale l'opera era pensata come ciò che traeva ispirazione da un modello soprasensibile, trascendente.

«Questa qualità della permanenza del modello o immagine (...) ebbe un potente influsso sulla dottrina platonica delle idee eterne. In quanto dottri-

na di Platone, fu ispirata dalla parola *idea* o *eidos* (“configurazione” o “forma”), che egli usò per la prima volta in un contesto filosofico, essa si basò sulle esperienze della *poiesis* o fabbricazione; e sebbene Platone si servisse della sua teoria per esprimere esperienze del tutto differenti e molto più “filosofiche”, non mancò mai di trarre i suoi esempi dall’ambito del “fare”, quando voleva dimostrare la plausibilità di ciò che diceva. L’idea eterna e unica che presiede a una moltitudine di cose deperibili deriva la sua plausibilità, nella dottrina di Platone, dalla permanenza e unicità del modello conformemente al quale possono essere fatti molti oggetti deperibili»⁴².

Infine, per la centralità dell’azione, che l’autrice intende ristabilire contrastando l’oblio in cui essa è caduta nella modernità, sono fondamentali i riferimenti all’eroe omerico, ma ancora più significativi quelli ad Aristotele, in particolare alla distinzione fra *poiesis* e *praxis*, già ricordata. Aristotele distingue nettamente l’azione che dà origine ad un prodotto dall’azione il cui fine si trova nell’attività stessa. L’opera della politica è «vivere bene»: essa non dà origine a qualcosa di altro da sé, ma esiste solo come pura attività:

«E’ questa accentuazione dell’attività vivente, del compiere azioni e pronunciare discorsi, come le più grandi realizzazioni di cui siano capaci gli esseri umani, che fu concettualizzato nella nozione aristotelica di *energeia* (“attualità”, nel senso di essere in atto), con cui il filosofo designava tutte le attività che non perseguono un fine (...) e non lasciano dietro di sé delle opere (...), ma esauriscono il loro pieno significato nell’esecuzione stessa»⁴³.

Se la tradizione aristotelica, filtrata tramite Heidegger, da un lato condiziona dunque pesantemente un impianto di pensiero, quello arendtiano, il quale resta, a mio avviso, sostanzialmente maschile e legato a un ideale signorile, da un altro lato questa stessa tradizione, rielaborata originalmente dalla Arendt, le consente di affermare, contro la svalutazione platonica delle apparenze, che la politica è il luogo in cui il mostrarsi gli uni agli altri fa tutt’uno con l’essere della politica stessa. La tradizione aristotelica, contrapposta dall’autrice a quella eleatica e platonica, le consente non solo di riconoscere dignità di essere alla sfera dell’apparire, ma anche di valorizzare la molteplicità («gli uomini, e non l’Uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo») ⁴⁴ e di restituire all’essere-nel-mondo e all’essere-con gli altri tutta la loro importanza. Assolutamente centrale è Aristotele per la rivalutazione della dimensione dell’apparire: «infatti, ciò che appare a tutti, questo chiamiamo Essere», scrive Aristotele nell’*Etica nicomachea*, e la Arendt sottoscrive e valorizza tale affermazione ⁴⁵.

Mi sono limitata qui a una sommaria esposizione della rilettura arendtiana del pensiero greco, sottolineando la preferenza dell’autrice per la filosofia aristotelica, a scapito di quella platonica: è opportuno precisare, tuttavia, che il recupero arendtiano della greicità riguarda anche la greicità prefilosofica (Omero, Esiodo) e non filosofica (Pericle) e la filosofia preplatonica (i presocratici, Socrate).

Ma, soprattutto, occorre cogliere il senso dell’operazione arendtiana, che, pur culminando nell’idealizzazione della *polis* come spazio della *politeia*, della cittadinanza diretta, non intende tuttavia proporre a noi contemporanei il modello dell’esperienza politica greca come tale, ma farci piuttosto riflettere sulla mancanza, nell’orizzonte moderno e contemporaneo, dello spazio e dell’idea stessa di un agire politico come agire di concerto. L’agire politico è diventato per noi comando e obbedienza, rappresentanza e sovranità; ad eccezione dei momenti iniziali delle rivoluzioni moderne e delle esperienze consiliari, non vi è nel moderno alcuno spazio per l’agire in relazione con altri, sulla scena della pluralità. Abbiamo perduto anche i termini per significarlo adeguatamente: di qui il paziente lavoro di ricostruzione, da parte della Arendt, delle distinzioni greche, le quali servono soprattutto a segnalare, nel nostro presente, un vuoto, una carenza ⁴⁶.

Questo consente di affermare che anche la Arendt, sia pure in modo meno accentuato della Weil, si muove con molta libertà rispetto alla tradizione antica: i filosofi greci sono interrogati in relazione ai problemi del presente, per far risaltare, grazie alle loro distinzioni, la povertà che ci caratterizza, non per proporre un modello lontano e inattuale, quello della *polis*, da far rivivere nella nostra prassi.

L’interpretazione femminile contemporanea del pensiero di Hannah Arendt ha sottolineato soprattutto l’originalità del suo sguardo, che, a partire dall’inattualità del contesto greco rispetto all’orizzonte contemporaneo, ha saputo spostare radicalmente la prospettiva e intrattenere un rapporto libero con la tradizione ⁴⁷. La rivalutazione arendtiana dell’apparire e del mostrarsi agli altri, contro la svalutazione platonica delle apparenze, è stata rilanciata, in una prospettiva femminista, per mostrare l’evidenza dell’essere donna/uomo come rilevante ai fini del discorso filosofico ⁴⁸. Il tema arendtiano della nascita, di cui ogni azione politica, in quanto dà origine al nuovo e all’imprevisto, rinnoverebbe il carattere inaugurale, è stato valorizzato come elemento che, al di là della dichiarata estraneità della Arendt al femminismo, segnalerebbe che il suo pensiero è radicato nella differenza femminile ⁴⁹. Contro tanta filosofia, anche contemporanea, che riflette sulla morte - si pensi a Heidegger -, la valorizzazione arendtiana della nascita caratterizza un pensiero che, pur debitore verso i Greci, non rimane tuttavia certamente prigioniero delle loro categorie filosofiche, ma di esse si serve liberamente per riorientare lo sguardo nel presente.

NOTE

- 1 - Cfr. M. ZAMBRANO, *I beati*, tr. it. di C. Ferrucci, Feltrinelli, Milano 1992, pp. 47-64.
- 2 - Cfr. L. IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, tr. it. di L. Muraro e A. Leoni, Feltrinelli, Milano 1985, pp. 32-47, cap. III: "Il luogo, l'intervallo. Lettura di Aristotele, *Fisica*, IV, 1-5".
- 3 - Per ciò che riguarda il rifiuto del femminismo da parte di Simone Weil, cfr. S. PÉTREMENT, *La vita di Simone Weil*, tr. it. a cura di M. C. Sala, Adelphi, Milano 1994, p. 72. Ciononostante, ritengo sia possibile cogliere nel pensiero dell'ultima Weil, nel pieno accoglimento della necessità creaturale, un segno dell'accettazione della differenza di essere donna: in tale direzione, cfr. il mio *Simone Weil. Esperienza religiosa, esperienza femminile*, Liguori, Napoli 1997, pp. 65-70, e L. MURARO, *Simone Weil sulla differenza sessuale*, in AA. VV., *Simone Weil a Roma*, Edizioni Lavoro, Roma 1997, pp. 40-42. Altrettanto lontana appare Hannah Arendt rispetto al femminismo (cfr. A. DAL LAGO, *Introduzione. La città perduta*, in H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1989, p. X), ma, nel contempo, è possibile sostenere che anche nella Arendt, nelle categorie portanti del suo pensiero, innanzitutto in quella della nascita, traspaia il segno della differenza femminile: cfr. A. CAVARERO, *Dire la nascita*, in Diotima, *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1990, p. 121.
- 4 - Cfr. C. ZAMBONI, *La filosofia donna. Percorsi di pensiero femminile*, Demetra, Verona 1997, pp. 62-65, in partic. p. 64.
- 5 - Cfr. R. ESPOSITO, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma 1996, p. 10.
- 6 - S. WEIL, *Lettera a un religioso*, tr. it. a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1996, pp. 21-22.
- 7 - S. WEIL, *A proposito della dottrina pitagorica*, in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, tr. it. di M. Harwell Pieracci e C. Campo, Borla, Roma 1984, p. 203.
- 8 - Cfr. S. WEIL, *L'Iliade poema della forza*, ivi, pp. 9-41.
- 9 - Cfr. M. CACCIARI, *La greicità*, in AA. VV., *Simone Weil a Roma*, cit., pp. 31-32.
- 10 - Cfr. S. WEIL, *A proposito della dottrina pitagorica*, cit., p. 211.
- 11 - L'autrice fa riferimento al Vangelo di Giovanni, 17, 18: «Come tu mi hai inviato nel mondo, io pure li ho inviati nel mondo». (Cfr. S. WEIL, *A proposito della dottrina pitagorica*, cit., p. 210).
- 12 - Ivi, p. 214.
- 13 - Cfr. ivi, p. 220.
- 14 - Ivi, p. 221.
- 15 - Su questo tema, cfr. il mio *Simone Weil. Esperienza religiosa, esperienza femminile*, cit., pp. 77-91.
- 16 - Cfr. S. WEIL, *Dio in Platone*, in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit., p. 51.
- 17 - Ivi, p. 53.
- 18 - Cfr. A. DEL NOCE, *Simone Weil, interprete del mondo di oggi*, in S. Weil, *L'amore di Dio*, tr. it. di G. Bissaca e A. Cattabiani, Borla, Roma 1979, pp. 7-64.

- 19 - S. WEIL, *I Catari e la civiltà mediterranea*, tr. it. di G. Gaeta, Marietti, Genova 1996, p. 120.
- 20 - S. WEIL, *Forme dell'amore implicito di Dio*, in *Attesa di Dio*, a cura di J.-M. Perrin, tr. it. di O. Nemi, Rusconi, Milano 1972, p. 105.
- 21 - *Ibidem*.
- 22 - Ivi, p. 106.
- 23 - Cfr. S. WEIL, *Quaderni*, vol. II, tr. it. a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1985, p. 83 e p. 107 e *Quaderni*, vol. III, tr. it. a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1988, p. 287, p. 302, p. 403, p. 410 e p. 419.
- 24 - S. WEIL, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana*, tr. it. di F. Fortini, Comunità, Milano 1980, cit., p. 246.
- 25 - Cfr. ivi, p. 247. Su questi temi cfr. R. ESPOSITO, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 237-244. Più in generale, sul rapporto fra legge, diritto e giustizia nella Weil cfr. il mio "Al di là della legge". *Diritto e giustizia nell'ultima Weil*, in AA. VV., *Obbedire al tempo*, a cura di A. Putino e S. Sorrentino, Esi, Napoli 1995, pp. 75-95.
- 26 - Cfr. S. WEIL, *Dio in Platone*, cit., pp. 57-60.
- 27 - Cfr. S. WEIL, *L'amore divino nella creazione*, in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit., pp. 125-202, in partic. pp. 174-186.
- 28 - Cfr. S. WEIL, *Abbozzo di una storia della scienza greca*, in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit., pp. 259-267, e *Fantasticherie sulla scienza greca*, in *Sulla scienza*, tr. it. di M. Cristadoro, Borla, Roma 1971, pp. 1-6.
- 29 - Lo scritto di Heidegger è stato tradotto e pubblicato in «Filosofia e teologia», 3 (1990), con il titolo *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*; la presentazione di Gadamer è alle pp. 489-495.
- 30 - Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, I. VI. Il corso di Heidegger è stato pubblicato come vol. XIX delle opere complete (*Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1992).
- 31 - F. VOLPI, *L'etica rimossa di Heidegger*, «Micromega», 2 (1996), pp. 147-148.
- 32 - Cfr. ivi, p. 140. Per una discussione delle diverse interpretazioni del rapporto fra la Arendt e Heidegger, cfr. S. FORTI, *Vita della mente e tempo della polis*, Angeli, Milano 1996, pp. 43 ss.
- 33 - Intendo per concezione signorile quella che riposa sulla concezione greca - e aristotelica - della libertà come liberazione dalla necessità; tale concezione conosce il suo vertice e, insieme, l'inizio della sua dissoluzione, in epoca moderna, nella filosofia di Hegel. Su tale concezione, cfr. F. RODANO, *Lezioni su servo e signore*, Editori Riuniti, Roma 1990.
- 34 - Che, nella Arendt, la dimensione del lavoro tenda a scivolare nella passività, è sostenuto anche da G. D. NERI, *Introduzione: "In che consiste una vita attiva?"*, in H. ARENDT, *Lavoro, opera, azione. Le forme della vita attiva*, tr. it. di G. D. Neri, Ombre corte, Verona 1997, pp. 9-34, in partic. p. 31: «il lavoro confina con la passività assoluta, con la semplice vita e col movimento insensato della natura (tanto da rendere discutibile il suo stesso inserimento tra le forme della "vita attiva")». Il sostanziale misconoscimento, da parte di Hannah Arendt, della dimensione della necessità, è stato sottolineato anche da P. FLORES D'ARCAIS, *Hannah Arendt. Esistenza e libertà*, Donzelli, Roma 1995. La concezione della libertà come liberazione dalla necessità pone la Arendt in rotta di collisione rispetto alla tradizione marxi-

sta, una tradizione, quest'ultima, a cui invece Simone Weil, sia pure in forma molto critica, appartiene.

35 - Cfr. S. WEIL, *La prima radice*, cit., pp. 209-210: «Fra parentesi, la loro [dei nazisti] concezione del giusto ordine che dovrebbe essere, alla fine, la conseguenza delle loro vittorie si fonda sul pensiero che la servitù sia la condizione a un tempo più giusta e più felice per tutti coloro che sono schiavi per natura. Ora, è questo il pensiero di Aristotele, il suo grande argomento per l'apologia della schiavitù. (...) Un uomo che si affanna ad elaborare un'apologia della schiavitù non ama la giustizia. Non importa in che secolo sia vissuto».

36 - H. ARENDT, *Vita activa*, cit., pp. 60-61.

37 - L'interesse della Arendt per Marx risale almeno agli inizi degli anni Trenta (cfr. E. YOUNG-BRUHEL, *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo*, tr. it. di D. Mezzacapa, Boringhieri, Torino 1994, p. 127 e pp. 319 ss.): la Arendt progettò un testo, che non venne mai ultimato, che doveva intitolarsi *Totalitarian Elements in Marxism*; molti elementi di questa riflessione confluirono nelle parti di *Vita activa* dedicate a Marx.

38 - Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, VI, 1140a1-23.

39 - Cfr. H. ARENDT, *Vita activa*, cit., pp. 163-167, in partic. p. 165.

40 - Ivi, p. 16.

41 - Cfr. F. VOLPI, *L'etica rimossa di Heidegger*, pp. 157-158. Cfr. inoltre G. D. NERI, *Introduzione*, cit., p. 28. Sul rapporto Heidegger-Arendt intorno alla distinzione fra *poiesis* e *praxis*, cfr. J. TAMINIAUX, *Poiesis e praxis nell'ontologia fondamentale di Heidegger*, «Aut-aut», 223-224 (1988), pp. 111-128. Id., *Arendt, discepola di Heidegger?*, «Aut-aut», 239-240 (1990), pp. 65-82.

42 - H. ARENDT, *Vita activa*, cit., pp. 101-102.

43 - Ivi, p. 152. L'autrice prosegue osservando che, in tali attività, cioè nell'azione e nel discorso, «il fine (*telos*) non è perseguito, ma si trova nella stessa attività che diventa quindi una *entelecheia*».

44 - Cfr. ivi, p. 7.

45 - Cfr. ivi, p. 146.

46 - Cfr. A. DAL LAGO, *Introduzione*, cit., pp. XIX-XXIII.

47 - Una convincente lettura di Hannah Arendt come pensatrice del proprio tempo, piuttosto che come filosofa in senso stretto, è fornita da L. BOELLA, *Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano 1995.

48 - Cfr. A. CAVARERO, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Editori Riuniti, Roma 1990.

49 - Cfr. A. CAVARERO, *Dire la nascita*, cit., pp. 109-118.