

Renata Viti Cavaliere

## AZIONE E “BUONA VOLONTÀ” IN HANNAH ARENDT

### Abstract

*Hannah Arendt's reflections on acting were inspired by the Christian tradition and Roman and medieval thought; sometimes they developed in opposition to modern positions and in contrast with contemporary scholars. In this essay, I propose to follow Arendt's sources with respect to the problem of the will which, although distinct from knowing, has often been called into question as autonomous faculty because preference was given to the conflict with desires and emotions. In a peculiar dialogue with some major classics of the literary tradition (Kafka), Arendt proposes the notion of "good will" understood as political freedom that hints to the plurality of the public sphere. The will is free in the real perspective of the move to action according to consciousness, that is, in the name of individual responsibility.*

Sulla questione del significato dell'azione, e della volontà come organo spirituale del futuro, Hannah Arendt ha lasciato un'impronta di immenso valore che è a mio avviso percepibile attraverso due vie di accesso al tema, tra altre possibili, qui preferite per buone ragioni. Si tratterà di cogliere alcuni nessi interni all'opera arendtiana che sono in ogni modo la sostanza di un pensiero sempre in movimento, spontaneo come quell'agire (letteratura, poesia, giudizio politico) che costruisce modelli piuttosto che seguirne timidamente le tracce.

La prima delle strade da percorrere riguarda la presenza incisiva della tradizione cristiana in alcuni importanti luoghi testuali, per lo più relativi alla scoperta del mondo interiore, alla libertà del volere, alla coscienza che è responsabilità, vere e proprie ancore di salvezza per l'ineffabile mistero dell'individualità umana. La seconda riguarda il frequente ricorso a metafore e immagini tratte dalla tradizione letteraria ebraica, che si rivelano particolarmente illuminanti nella costruzione di significati che in ogni caso brillerebbero per assenza nella perlustrazione oggettiva del mondo reale.

### 1. Cristianesimo e romanità.

Ci si chiede, rileggendo alcune tra le pagine più suggestive di Hannah Arendt, cosa l'abbia spinta a servirsi così spesso dei simboli della tradizione cristiana e di alcune parole-chiave riprese dal lessico evangelico, fissando l'attenzione sulla figura di Gesù di Nazareth al solo scopo di far meglio intendere il senso dell'agire umano nel mondo. Non sfugge che quell'interesse fu in parte non piccola collegato alla sua passione evidente per la romanità, per quella civiltà latina, seguita al mondo greco, che proprio in nome della

“secondarietà” ha insegnato il modo di innovare il passato senza perderne il prezioso lascito<sup>1</sup>. Con Roma nasceva la classicità antica in virtù di una mediazione che rese per sempre insensata la pretesa di attingere alla esclusiva fonte greca, saltando inopinatamente la trasmissione di quella eredità pregressa. Si può dire che anche la cristianità si trovò ad attingere alla lingua di Roma filtrando l’Antico Testamento al fine di immettere la buona novella nel nuovo “oltre” di una nuova tradizione, non originale e tuttavia inaugurale quanto al valore della mediazione culturale. Una lezione di accoglienza non passiva che peraltro scardinò per tempo l’ipotesi dell’Origine perfetta, mitica, idolatrata<sup>2</sup>. Il *Vangelo di Marco*, primo dei tre vangeli sinottici, fu scritto a Roma e, secondo ipotesi letterariamente molto efficaci, fu rivolto alla conversione dei romani, narrando storie e descrivendo azioni, in perfetta consonanza con lo spirito pratico della potenza imperiale che si credeva avrebbe in minor misura prestato ascolto al Verbo dell’annuncio di una verità più intima. Nel mondo romano incise agevolmente il vangelo d’azione redatto da Marco, che narra di Cristo nell’atto di fare miracoli, del Cristo che vive da taumaturgo, nascondendosi e celando alla folla il prodigio di azioni clamorose<sup>3</sup>. Si delineava il modello di un cristianesimo primitivo che poneva l’accento sulla forza della volontà che cambia le cose mutandole nel profondo, in virtù dell’appello alla responsabilità individuale. Sullo sfondo, ma più in superficie, si andò diffondendo al tempo stesso l’ansia di una *conversio animi* con il connesso stigma della macerazione interiore, del peccato e della penitenza necessaria alla salvezza. Dall’intreccio di cristianità e Roma antica Hannah Arendt trasse spunti notevoli per la sua teoria dell’azione, ispirandosi a Paolo e ad Agostino, a chi fu artefice dell’innesto con l’ellenismo e a chi dette avvio a un rivoluzionario futuro muovendo dalle rovine della tradizione spezzata<sup>4</sup>.

In un piccolo scritto d’esordio, comparso sulla “Frankfurter Zeitung” nel 1930, dal titolo *Augustin und der Protestantismus*, che peraltro segue di un anno la stampa della dissertazione sul concetto di amore in Agostino (1929), la giovane studiosa illustrava nel primo filosofo cristiano, e filosofo romano per eccellenza, l’atto di legittimità della Chiesa cattolica (*De civitate Dei*) insieme con l’esemplare affermazione di un privato mondo interiore (*Confessioni*). Ammesso che in Agostino non sia reperibile traccia di mero psicologismo o di un moderno autobiografismo, si deve riconoscere che sulla *confessione* cominciò ad aprirsi da allora un divario tra il rapporto del singolo con l’autorità ecclesiale e la possibilità di un dialogo diretto con Dio. Nella Germania protestante, e nei secoli seguenti, quando via via si perse il significato religioso della confessione, comparirà una straordinaria metamorfosi del concetto di “Grazia”, in quanto dono non

---

<sup>1</sup> Cfr. F. FOCHER, *Sulla tradizione latina nel pensiero di Hannah Arendt*, in ID., *La consapevolezza dei principi. Hannah Arendt e altri studi*, Franco Angeli, Milano 1995, pp. 71-86. Rinvio inoltre a B. CASSIN, *Grecs et romains: les paradigmes de l’antiquité chez H. Arendt et Heidegger*, nel volume collettaneo *Ontologie et politique*, Tierce, Paris 1989, pp. 17-39.

<sup>2</sup> Cfr. R. BRAGUE, *Il futuro dell’Occidente*, trad. it. A. Soldati, Rusconi, Milano 1998.

<sup>3</sup> Penso al recente volumetto di S. VERONESI, *Non dirlo. Il Vangelo di Marco*, Bompiani, Milano 2015.

<sup>4</sup> Cfr. D.C. HAMMER, *Hannah Arendt and Roman Political Thought: The Practice of Theory*, in “Political Theory”, 30 (2002), pp. 124-149.

privo di merito, fino al suo culmine nella figura di Goethe<sup>5</sup>. La Grazia, diceva Hannah Arendt, venne assumendo la forma di un autonomo sviluppo di sé, il filo conduttore di una storia personalissima attraversata da «un costante, vivente cambiamento»<sup>6</sup>. “Grazia” è quella capacità d’inizio che in Agostino trovò limpida espressione, quasi luce su fondo oscuro, improvvisa forza di novità che attiene perfettamente al senso da attribuire alla libertà umana.

Si può sostenere che riguardo al tema dell’azione abbia avuto più peso, nell’opera della pensatrice, il riferimento all’antico che non la moderna visione del mondo, con la quale ella si misurò in maniera molto critica, probabilmente sulla scia di autorevoli maestri come Heidegger e Jaspers<sup>7</sup>. Si mosse tuttavia sempre in totale autonomia di giudizio, come testimonia appunto il frequente ricorso all’esemplarità del modello cristiano fuso con l’esperienza latina nella figura di Agostino vissuto all’epoca di un già lento declino della potenza imperiale<sup>8</sup>. Agostino non era ancora un teologo: così Hannah Arendt scriveva a Karl Jaspers nel 1953 a proposito del recente libro da lui pubblicato sulla questione della demitizzazione in Bultmann. In una lettera del luglio di quell’anno, ricordando in primo luogo la riconoscenza dovuta a Rudolf Bultmann, del quale aveva seguito i corsi sulla teologia evangelica a Marburgo nell’anno accademico 1924-25, ella discute nel merito il controverso rapporto di teologia e filosofia. La teologia è una scienza, che sa i misteri della divinità e che non può concedersi il dubbio sulla fede, estranea perciò alla ragione riflessiva. Il rischio è quello di trascurare la predicazione di Gesù e la sostanza delle sue parole per radicalizzare la funzione del mito in rapporto alla rivelazione<sup>9</sup>. Agostino appunto non era ancora teologo: dai suoi scritti la giovane studiosa aveva tratto anni addietro, nella dissertazione discussa a Heidelberg nel ’28, il concetto di “amore” così ricco di sfumature filosofiche, vera e propria introduzione alla teoria dell’agire politico nella pluralità del mondo umano<sup>10</sup>. Distingueva l’*appetitus* dalla *caritas*, il desiderio che non si placa e teme la perdita dall’“amore” che ha valenza politica, cioè rappresenta la trama non meramente sociale dell’essere-assieme, nell’incontro di

<sup>5</sup> Cfr. H. ARENDT, *Agostino e il protestantesimo*, trad. it. P. Costa, in EAD., *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 63-66. Il breve saggio arendtiano si chiude con il riferimento a Goethe nel quale viene indicato il culmine di un processo di secolarizzazione che segnò il passaggio ad una riflessione sulla propria vita priva dell’elemento religioso.

<sup>6</sup> Esempio di una concezione laica della Grazia si trova in Benedetto Croce: essa non è una forza esterna all’uomo, ma opera in lui come facoltà spirituale. Il poeta la chiama ispirazione, il filosofo idea, l’uomo di Stato la chiama vista sicura o polso vigoroso. Chi potrebbe farne a meno? Cfr. il frammento intitolato *L’individuo, la Grazia e la Provvidenza* in B. CROCE, *Etica e politica*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1994.

<sup>7</sup> Rinvio a J. TAMINIAUX, *Athens and Rome*, in D. VILLA (a cura di), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 165-177; nello stesso volume si veda anche J.P. EUBEN, *Arendt’s Hellenism*, pp. 51-164.

<sup>8</sup> Cfr. R. BODEI, *Hannah Arendt interprete di Agostino*, in R. ESPOSITO (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, QuattroVenti, Urbino 1987, pp. 113-122.

<sup>9</sup> Cfr. H. ARENDT-K. JASPERS, *Carteggio 1926-1969. Filosofia e politica*, trad. it. Q. Principe, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 134-136 (lettera n. 42). Sul rapporto con il maestro, amico e sodale, si veda il prezioso volumetto H. ARENDT, *Humanitas mundi. Scritti su Karl Jaspers*, trad. it. e introduzione di R. Peluso, Mimesis, Milano 2015.

<sup>10</sup> Cfr. H. ARENDT, *Il concetto d’amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, trad. it. L. Boella, SE, Milano 1992.

volontà per dir così conciliate in nome di qualcosa di eterno, di durevole, di originario. La *caritas* in senso cristiano è l'amore di Dio, l'agostiniano *volo ut sis* che non è amore di qualcuno ma amore di ciò che in qualcuno non proviene da lui, che non è *cupiditas* ma volontà di eterno e di permanente come può essere in senso filosofico l'universale natura umana, la presenza del *logos* nella comunità di esseri razionali. Volere l'universale è bene, com'è bene per il cristiano amare Dio nell'altro, il durevole nel transitorio, l'eterno nel tempo. Con un lessico moderno si direbbe che alla volontà che desidera deve seguire la volontà che vuole, una volta fattasi "coscienza" e responsabilità individuale<sup>11</sup>.

Una teoria dell'azione in rapporto al valore dell'esistenza individuale è contenuta nel capitolo quinto della *Vita activa*, un libro che rappresenta il frutto della riflessione filosofica seguita all'analisi storico-politica sul totalitarismo. L'agire viene commisurato all'emblematica figura dell'*animal laborans* nell'epoca del consumismo presente, e alla moderna tipologia dell'*homo faber*. E tuttavia dal mondo classico Hannah Arendt vedeva emergere il carattere proprio dell'agire (e del discorso/giudizio) che è "dare cominciamento" a qualcosa per la prima volta, perché, come Agostino suggerisce, l'uomo fu creato per essere un iniziatore (*ut initium esset, creatus est homo...*). Agendo e parlando «gli uomini mostrano chi sono, rivelando attivamente l'unicità della loro identità personale»<sup>12</sup>. L'agente è dunque l'individuo moderno che vive con gli altri nella pluralità di uno spazio pubblico che ne permette l'esplicazione, l'uscita dalla latenza di un isolamento innaturale. L'individuo per Hannah Arendt non è pertanto quello della tradizione liberale in senso stretto (meno politica, più individuo), monadistico e autoreferenziale. In lei fu sempre viva, piuttosto, la lezione di Lessing e di Kant: l'individuo è soggetto che pensa da sé (*Selbstdenken*) mai separato dagli altri («cosa penseremmo se non pensassimo insieme con gli altri»); la libertà è l'essenza dell'agire nel più elementare significato di muoversi spazialmente in più direzioni<sup>13</sup>. Si tratta perciò di una "seconda nascita", come di un perpetuo venire al mondo ogni volta in maniera imprevedibile e nuova. Moderna per molti aspetti (la ragione critica emancipatrice) eppure fuori degli schemi tipicamente moderni (intellettualistici), la prospettiva arendtiana mirava già a costruire un modello teorico, non meramente astratto, di individuo di "buona volontà", spontaneo e indeterminabile sempre che voglia essere tale. Il riscatto dell'individuo fu in gran parte la risposta improrogabile alla storia recente dei totalitarismi del Novecento e servì fundamentalmente a sconfessare tutte quelle filosofie della storia che avevano assegnato ad alcuni il carisma eroico dell'agire per gli altri, perché scelti dal destino o guidati da forze superiori, inviati a mutare il corso degli eventi

---

<sup>11</sup> Questa in breve una essenziale rilettura del saggio giovanile di Hannah Arendt al quale rimando per le complesse analisi in esso contenute. Segnalo peraltro il volume di M.L. PELOSI, *Mondo e Amore. Hannah Arendt e Agostino*, Loffredo, Napoli 2011.

<sup>12</sup> H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. S. Finzi, a cura di A. Dal Lago, Bompiani, Milano 1988, in particolare il capitolo su *L'azione*, vale a dire sul rivelarsi dell'agente nel discorso e nell'azione. In esergo si cita da Dante Alighieri: «perciò nulla agisce se non per fare esistere il suo sé latente» (*De Monarchia*, libro I, cap. XIII).

<sup>13</sup> Importante il discorso di Hannah Arendt in occasione del Premio Lessing (1959): H. ARENDT, *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, trad. it. e cura di L. Boella, Raffaello Cortina, Milano 2006. Diffusa la presenza di Kant nell'opera arendtiana: appunti e testi delle lezioni sulla filosofia politica di Kant sono pubblicati in edizione italiana come EAD., *Teoria del giudizio politico*, trad. it. e cura di P.P. Portinaro, Il melangolo, Genova 1990.

per interposta volontà di cambiare il mondo. Bisognava allora sgombrare il campo dalla rete metafisica di straordinari compiti storici e al tempo stesso occorreva diffidare delle tante piccole regole, minuziose e omologanti, che a dire di Tocqueville fiaccano la volontà di tutti, compressi nel gruppo che assimila senza distinzioni, ridotto a gregge dal despota di turno pur in regime di democrazia. Nell'azione cerchiamo l'autore, nel racconto di fatti selezioniamo i protagonisti principali, ma sempre con difficoltà riusciamo a sciogliere i nodi di un intreccio del quale per lo più ignoriamo gli esiti possibili. Il tema dell'azione è dunque una questione del soggetto che prende posizione, che giudica e agisce nel mondo. La ragion d'essere dell'agire politico è la volontà di apparire nel contesto pubblico che i greci antichi chiamavano *polis*, luogo esemplare di condivisione nell'essere assieme di soggetti liberi. Il significato dell'agire nel mondo, se riferito a individui responsabili e capaci di avviare nuove cose, sta pertanto nel criterio della "grandezza" del gesto innovatore, che lungi dall'essere eclatante, è quanto di più intrinseco alla vera natura umana.

L'improbabile accade regolarmente: non lo dice solo la scienza che non finisce di sorprendere nell'epoca del suo massimo fulgore. Ogni azione è l'improbabile che viene al mondo, perché non è mai del tutto scongiurabile il più terribile dei sospetti o la più esaltante delle fortune. Il capitolo quinto della *Vita activa* si chiudeva con una sorprendente digressione sul tema evangelico del miracolo, con l'immagine di Gesù che compie prodigi, guarisce e resuscita, secondo la tradizione non solo di Marco. Ed è questa la "lieta novella", la grande speranza sconosciuta alla Grecia antica, l'esperienza tutt'altro che rara di far nascere il nuovo che assomiglia ogni volta all'evento del neo-nato sin dal suo primo istante di vita<sup>14</sup>.

Nei secondi anni Cinquanta Hannah Arendt si esercitò a fissare il significato delle categorie politiche ripensate alla luce della realtà storica del secondo dopoguerra: autorità, tradizione, libertà, crisi della cultura e dell'educazione. Il canone teoretico non aveva mutato registro: ora ella stessa testimoniava il significato dell'abitare nella lacuna tra passato e futuro, muovendo dalla convinzione che tra il declino del vecchio e l'inaugurazione del nuovo ci fosse sempre discontinuità, una sorta di zona neutra, un vuoto di realtà che è possibile colmare con le umane capacità di giudizio e di azione<sup>15</sup>. Sul concetto di libertà tornò a soffermarsi come sulla sostanza stessa dell'agire, la ragion d'essere della politica secondo quello che può sembrare soltanto un logoro truismo (la libertà o è politica o non è affatto). Tema tra i più controversi, negata e svilita, la libertà ha sempre perso al confronto con la dolcezza della necessità. Così Hannah Arendt stigmatizzava la preferenza dei filosofi per il prestabilito o per quel che è da sempre già voluto in alto loco. Gradito è stato spesso ai pensatori della tradizione il rifugio nella certezza di una libertà interiore che pure con difficoltà può dirsi tale se chiede l'autoesclusione dal mondo, la perdita totale del "senso comune" e delle relazioni interpersonali. La libertà acquista nel lessico arendtiano significato antico e però nuovissimo, quando si sappia far risuonare, dietro classiche nozioni acquisite, l'eco di

<sup>14</sup> Cfr. H. ARENDT, *Vita activa*, cit., p. 182. Rinvio al volume collettaneo R. VITI CAVALIERE-V. SORGE (a cura di), *Nascita e ri-nascita in filosofia*, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2011. Si veda P. RICOEUR, *Action, Story, History: on Re-reading "The Human Condition"*, in "Salmagundi", 60 (1983), pp. 115-133.

<sup>15</sup> Cfr. H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, trad. it. T. Gargiulo, a cura di A. Dal Lago, Garzanti, Milano 2001.

una questione di fondo, com'è quella della distinzione tra “fare” e “agire”, tra “portare a compimento” in senso tecnico-poietico e dare l'avvio a un nuovo processo (*archein/praxein; agere/gerere*). Ancora la tradizione greco-latina viene rievocata per l'intendimento di temi filosofici. Non stupisce allora che anche il saggio *Che cos'è la libertà?*, qui ricordato nei suoi passaggi essenziali, si concludesse con una curiosa disamina sul concetto cristiano di miracolo. Ancora l'evangelo, ancora la figura di Gesù all'azione, per un chiarimento non secondario sul tema dell'agire nel mondo, al punto di sottolineare la “straordinaria intelligenza della libertà umana” presente nel Nuovo Testamento. Che vuol dire? Anzitutto la fattispecie dell'atto miracoloso, senza il quale non potremo intendere il messaggio cristiano, consente di escludere l'automatismo dell'agire in senso lato politico, che rimanda semmai alla virtuosità di un esercizio ripetuto, tipico dell'atleta o delle arti transeunti come la danza o la musica, come l'attività rappresentativa del teatro e del cinema, dove il virtuosismo non è mai sterile ripetizione<sup>16</sup>. “Virtù”, dunque, nel modo in cui l'intese Machiavelli in complicità con la “Fortuna”, nel senso del gioco del mondo, o dell'*energeia* che è attività vivente, dell'esecuzione che non è mai la stessa sulla partitura dell'esistenza individuale. Sarebbero mai possibili atti come il perdono o la promessa, se non fossero realmente possibili atteggiamenti (che non sono meri comportamenti da analizzare) come la revoca ideale del passato oppure il rispetto in onore di patti stipulati? L'opera spinta dalla fede è capace di smuovere le montagne: la forza richiamata è quella della fede ma la volontà se ne serve adeguandola senza riserve. Il punto è allora un altro: il “miracolo” interrompe una serie di eventi naturali prevedibili, meccanici. Introduce l'inatteso imprevisto. Nell'epoca della pietrificazione e della fatalità preordinata, la facoltà d'essere liberi equivale all'agire del soggetto agente che spezza le catene della necessità. L'esperienza del “miracolo” è forse la più naturale che si possa immaginare, se è vero che sull'infinitamente improbabile si fonda la vita sulla terra, l'evoluzione biologica, la storia di eventi rivoluzionari, i cambiamenti, le conversioni, le schiaccianti novità nell'arte e nella scienza<sup>17</sup>. Sull'uso esclusivamente metaforico del simbolo cristiano all'interno delle tesi arendtiane non è dunque neppure il caso di insistere ancora.

## 2. Pensatrice della volontà

Sulla Arendt pensatrice della volontà è ancora importante soffermarsi, sì da metterne in rilievo l'originalità sul piano teoretico e morale. Mi servirò, per fornire un contributo in proposito, di alcune prime intuizioni, contenute in uno scritto degli anni Quaranta, *Franz Kafka: A Revaluation*, preludio per certi aspetti all'articolata trattazione sulla Volontà nel volume postumo su *La Vita della mente*. Il testo, in tedesco *Franz Kafka: Der Mensch mit dem guten Willen*, comparve in “Partisan Review” nell'autunno del '44. Nella prima traduzione italiana, nel volume *Il futuro alle spalle*, al “costruttore di modelli” si fa

---

<sup>16</sup> Eco del tema arendtiano del “virtuosismo” è presente nell'etica “acrobatica” di P. Sloterdijk, in P. SLOTERDIJK, *Devi cambiare la tua vita*, trad. it. S. Franchini, Raffaello Cortina, Milano 2010.

<sup>17</sup> Cfr. H. ARENDT, *Che cos'è la libertà?*, in EAD., *Tra passato e futuro*, cit., pp. 193-227.

precedere l'emblematica figura dell'uomo di "buona volontà"<sup>18</sup>.

Chi è costui? Ovviamente "nessuno" perché anonimi e disincarnati appaiono i protagonisti dei romanzi di Kafka, il cui non-stile peraltro lasciava vedere solo al lettore che ne andasse in cerca la *verità* dei suoi personaggi. Difficile identificarsi in loro e tuttavia, se sorretti dalla forza dell'immaginazione, è possibile superare la delusione o il conforto e capire qualcosa di essenziale sulla natura umana. Nel ventesimo anniversario della morte di Kafka, avvenuta a quarant'uno anni nell'estate del 1924, Hannah Arendt scriveva dunque, nel '44, un saggio di critica letteraria di forte valenza filosofica. Sottolineava la modernità di Kafka, la distanza dal romanzo classico ottocentesco, dalla letteratura realistica e anche dalle tecniche del surrealismo. La forma astratta dei personaggi kafkiani, indicati solo con l'iniziale puntato del nome, non copre, tuttavia, nascondendoli, quei caratteri generali che li rendono anzitutto veri e propri luoghi concettuali. In fondo essi hanno un'anima, aspirazioni e desideri, e sono circondati da un sistema dominante chiuso, rigido, asfissiante. Ne derivava un "modello" di esistenza che può valere per tutti. Non si vorrà certo essere nei panni di K. l'agrimensore o dell'imputato al processo e, tuttavia, al posto della figura dell'"uomo di buona volontà" che lotta per i suoi diritti contro l'ottusa burocrazia del villaggio, potrebbe essere chiunque ed ognuno, persino io e tu<sup>19</sup>.

L'espressione "buona volontà", che in parte evoca una semantica cristiano-kantiana, attribuita invece a Kafka in una lettura critica molto suggestiva, ha scarso valore religioso e nessuna eco teologica<sup>20</sup>. Anche l'ebraicità dei protagonisti kafkiani, paria in una società tutt'altro che accogliente, non sta a rappresentare la specificità di tipiche storie personali tra assimilazione ed esclusione. In *Il castello*<sup>21</sup> l'agrimensore è ebreo, ma non possiede caratteristiche ebraiche: è un forestiero, che vive l'esperienza di sentirsi superfluo, soprannumerario, indistinguibile. Vorrebbe invece quel che ognuno vuole: una casa, una famiglia, un lavoro, il diritto di cittadinanza. È semplicemente un uomo di buona volontà che chiede il giusto e aspira a far parte di una comunità. Scopre ben presto che nel villaggio accadono cose inumane e terribili. Ne deduce che la normalità a cui mira è piuttosto l'eccezione, anche perché non al principio di una naturale umanità ci si atteneva, bensì all'idea che ad agire sono nel mondo forze misteriose, destini, maledizioni, doni dall'alto. Non c'è posto per uomini di "buona volontà" che vogliano decidere della propria vita. La situazione è apocalittica, terrificante, vige la paura ad ogni minimo scricchiolio. Dopo la sua morte per sfinimento, il villaggio ricorderà con piacere la figura del forestiero, accettato infine come una fortuna: senza di lui non avrebbero neppure valutato l'ipotesi di poter esercitare un giudizio proprio. Il modello ora è chiaro, ed è quello a cui i romanzi di Kafka si sono attenuti. Lo scrittore, alla maniera di un

<sup>18</sup> Cfr. H. ARENDT, *Ripensando a Franz Kafka*, trad. it. P. Costa, in EAD., *Archivio Arendt 1*, cit., pp. 105-116. Si veda inoltre EAD., *Il futuro alle spalle*, trad. it. V. Bazzicalupo e S. Muscas, a cura di L. Ritter Santini, Il Mulino, Bologna 1981. In questo volume (che è una raccolta di scritti arendtiani composta dalla curatrice) sono inseriti due scritti: *Franz Kafka: Der Mensch mit dem guten Willen* e *Franz Kafka*, tratti dalla raccolta tedesca *Sechs Essays*, Schneider, Heidelberg 1948 con i seguenti titoli: *Franz Kafka: l'uomo di buona volontà* (pp. 73-84) e *Franz Kafka: il costruttore di modelli* (pp. 85-103).

<sup>19</sup> Cfr. H. ARENDT, *Franz Kafka: il costruttore di modelli*, cit., p. 103.

<sup>20</sup> Cfr. H. ARENDT, *Franz Kafka: l'uomo di buona volontà*, cit., pp. 73-84.

<sup>21</sup> F. KAFKA, *Il castello*, trad. it. P. Capriolo, Einaudi, Torino 2007.

surrealista *sui generis*, si è dato da fare a costruire modelli che non sono tipi astratti, estratti dal concreto, ma schizzi preliminari, pensati in spirito di verità e di riflessione filosofica, ai quali far seguire il racconto. Il modello di scena è quello sempre ripetuto del conflitto tra l'individuo (non monadistico) e una società di regole pervasive, estrinseche e opprimenti come in ogni cieca amministrazione dell'umano. Il senso di irrealtà che incute questo modello vale ancor oggi, quando non appare del tutto immaginario. Nasce dal fatto che a storie particolari Kafka sostituisce la parabola di un evento cruciale nella vita di ognuno: il tema della salvezza in senso mondano e terrigeno. Sulla fine certa che è la morte non possono sprecarsi doti divinatorie né annunci apocalittici. Alla possibilità della salvezza, invece, è dedicata la filosofia, la ricerca cioè di quella forza che scardini l'assoluta fede nella necessità. L'eroe di Kafka – suggerisce Hannah Arendt – non nutre convinzioni rivoluzionarie, ma è mosso esclusivamente dalla “buona volontà” di distruggere schemi e strutture vincolanti in nome della libertà di modificare il corso delle cose. In positivo il modello rappresentato è quello della forza di volontà, della volontà che vuole proprio perché incontra ostacoli, ma senza iattanza di potere o presunte *chance* di effetti speciali. Così ella scrive di Kafka: «A lui interessava un mondo costruito dagli uomini nel quale le azioni umane non dipendessero che dall'uomo stesso e dalla sua spontaneità e in cui la società umana fosse retta da leggi sancite dagli uomini e non da forze misteriose, sia che venissero interpretate come soprannaturali o come basse»<sup>22</sup>. I romanzi di Kafka rappresentano «una distruzione anticipata del mondo esistente», dalle cui macerie emerge l'immagine sublime di un individuo ideale che con la “buona volontà” può spostare montagne avendo ricevuto in dono un cuore indistruttibile.

Sulla base delle considerazioni preliminari fin qui svolte è possibile intendere con maggiore ampiezza di sguardo il denso capitolo dedicato alla Volontà ne *La vita della mente*<sup>23</sup>. Rimanendo fermi solo al principio essenziale, possiamo dire con Hannah Arendt che la volontà libera, condizione prima della vita morale, è stata vista per lo più come una maledizione e, nel confronto-scontro con la legge di causalità, ha perso terreno fino ad essere per lo più contraddetta dai filosofi. Eppure l'io voglio ha una potenzialità che mai la ragione potrebbe vantare, soggetta com'è quest'ultima alle regole del discorso logico. Sul piano della storia delle idee, la volontà, assente nella Grecia antica, fa la sua comparsa non prima del primo secolo dell'era cristiana, per cui una buona analisi storiografica tenderà a privilegiare l'ampio periodo che va dalla *Lettera ai Romani* di Paolo, ad Agostino, a Tommaso, a Duns Scoto. La volontà vive poi una eclissi in epoca moderna e appare negletta a dir poco in filosofi contemporanei, come Nietzsche e Heidegger, allorché il *fieri* tornò ad essere un *factum sum*, quando finanche il ritorno plateale all'antichità greca finì per condurre al ripudio della volontà come molla dell'azione e spontaneo inizio<sup>24</sup>.

Alla scuola del sospetto anche la volontà fu travolta dal dubbio non solo metodico. Cominciò con Descartes una storia alla Don Chisciotte, secondo un detto di Pascal, che a stento distingueva tra sogno e realtà. E con l'idealismo, nello stile di una modernità che

<sup>22</sup> H. ARENDT, *Franz Kafka: il costruttore di modelli*, cit., p. 103.

<sup>23</sup> H. ARENDT, *La vita della mente*, trad. it. G. Zanetti, a cura di A. Dal Lago, Il Mulino, Bologna 1987; cfr. in particolare pp. 315-470.

<sup>24</sup> Rinvio alle *Conclusioni* de *La vita della mente*, dove è rivolta una critica radicale all'idealismo e al pensiero tedesco da Nietzsche a Heidegger, e in particolar modo viene stigmatizzato il mito della Grecia antica.

enfaticamente sé stessa, i filosofi “divennero allegri e ottimisti” solo perché all’uomo sostituirono l’astratta idea di Umanità che evolve e progredisce in virtù dell’astuzia della Ragione o della legge dialettica della storia. La Volontà in Schelling – così annotava Heidegger – non è facoltà dell’anima umana, ma designa l’Essere nella sua totalità; e Nietzsche, contro l’arcobaleno dei concetti nella filosofia dell’idealismo tedesco, inneggiava al ritorno ai greci, per l’inadeguatezza del presente, fino a ironizzare però su quel tentativo di rifugiarsi nella casa spettrale di concetti personificati, in oltraggio alla volontà di futuro, privato dell’apparenza e al tempo stesso della verità. Il filosofo della volontà di potenza (ma Nietzsche non ha mai scritto un testo con questo titolo) ha depotenziato il volere. Si pensi alla metafora della *Welle* (onda) che è *Wille*, dove i volenti vivono come vivono le onde che tendono a sommergersi, selvagge e prive di scopo, mettendo in tumulto l’anima che sente la tempesta. La si aggiunga alla parabola dell’eterno ritorno (“il peso più grande”), e si avrà prova costante che non si cambia il mondo a forza di volere, piuttosto muta la valutazione del mondo in cerca di una filosofia che redima dalla colpa e dalla responsabilità. Volere a ritroso assomiglia al potere della rassegnazione, come avrebbe insegnato un redivivo Epitteto nell’epoca della perdita dell’innocenza metafisica<sup>25</sup>. Delle suggestioni nietzschiane restò in Heidegger il tema della volontà di non volere: l’uomo pur di volere vuole anche il nulla. Se appare più articolata l’analisi arendtiana delle parole del suo antico maestro, non però essa è meno impietosa nonostante alcuni spazi di riconosciuta affinità elettiva. In *Essere e Tempo* non c’è traccia della parola *Wille*, tanto è vero che l’*Index* dell’intera opera heideggeriana rimanda in tal caso a *Sorge*, alla nozione di Cura. A metà degli anni Trenta l’interesse per Nietzsche spinse Heidegger a fare considerazioni sul tema della volontà ma solo per opporre ad essa come contraltare la *Gelassenheit*, il lasciar-essere, che è il solo mezzo di contrasto rispetto alle tecniche di impianto e di sottomissione. La storia dell’Essere assomiglia tanto allo Spirito del mondo hegeliano, con la differenza che in Heidegger agire e pensare sono diventate la stessa cosa: un miscuglio dalle nefaste conseguenze. La sola azione possibile è pensare in solitudine, ringraziare, esercitare la funzione di pastore dell’essere. Dalla Cura alla Volontà di non volere il passo non fu breve né indolore, né si può trascurare il fatto che l’opera maggiore, *Sein und Zeit*, aveva avuto sullo sfondo il comunitarismo radicale del nazionalsocialismo che forse spiega l’assenza della volontà libera nelle analisi esistenziali del cosiddetto primo Heidegger<sup>26</sup>.

La volontà andrà allora studiata nelle sue origini, benché stupisca che un carattere così spiccato della natura umana possa aver avuto un inizio in senso storico-concettuale. Torna ancora all’attenzione lo scenario del cristianesimo a Roma nelle sue prime apparizioni (vangelo dell’azione di Marco) e nella riflessione avviata da Paolo sui conflitti interni alla volontà di fronte alla legge: senza prescrizione non c’è peccato, senza legge neppure il desiderio avrebbe alimento. Si spiega così, a partire dalla *Lettera ai Romani*,

<sup>25</sup> I riferimenti arendtiani a Nietzsche vanno da *La gaia scienza* ai *Frammenti postumi* sulla Volontà di potenza: il tema sollevato è quello del ripudio della Volontà.

<sup>26</sup> Nelle *Conclusioni* de *La vita della mente* si parla della “volontà di non volontà” di Heidegger: un’analisi molto critica ma non demolitrice in alcuni passaggi relativi alla ricezione di classici greci. Noi oggi sappiamo tutto quello che Hannah Arendt mai si nascose sull’“incidente” politico e sull’antisemitismo “metafisico” del suo maestro. Mi permetto di rinviare al mio volume: *Saggi sul futuro. La storia come possibilità*, Le Lettere, Firenze 2015.

l'urgenza paolina di soffermarsi sul Cristo crocefisso e risorto per acquietare la pressante richiesta di una eternità garantita, mentre restò in ombra il discorso di Gesù di Nazareth, che era già azione, passaggio all'atto della promessa di una nuova vita. Con il cristianesimo nacque l'uomo interiore, e al tempo stesso la filosofia della volontà, che ne analizza l'inquietudine perenne alla prova dei desideri e delle particolari volizioni. Sulle cosiddette *due volontà* Agostino ha scritto pagine memorabili nella scia di Paolo e per esperienza personale come si narra nelle *Confessioni*. «Sono diventato un problema a me stesso (*quaestio mihi factus sum*)», diceva Agostino: l'anima comanda al corpo e questo obbedisce, ma se comanda alla volontà, questa, benché sia pur essa anima, non obbedisce. Forse non "vuole" del tutto, con tutte le sue forze, e si mostra debole in lotta con le sollecitazioni esterne ed interne prodotte da emozioni e passioni. Il punto è che l'io-che-vuole è esposto all'incertezza del non-ancora, all'imprevedibile, al contingente. La soluzione c'è già nelle parole del vescovo d'Ipbona, e appare con luminosa evidenza se lo si rilegge con lo sguardo rivolto alla figura di Duns Scoto, il solo filosofo cristiano del Medioevo che non abbia rinunciato al tema della contingenza per suffragare il dono della libertà. A Scoto, solitario paladino del primato della Volontà sull'Intelletto, come lo definisce Hannah Arendt, spetta il posto d'onore nella discussione sul tema della volontà: l'unico che da teologo non disdegnò di assegnare finanche a Dio la forma dell'agire in modo contingente<sup>27</sup>. Si spalancò con lui, per i secoli a venire, un'inaspettata apertura al particolare, al non necessario, all'imprevedibile, che i filosofi tenacemente cercarono anche in epoca moderna di tenere a bada, incapaci di concepire, com'ebbe a dire Bergson, la possibilità di novità radicali.

La soluzione evidente in Duns Scoto, già prefigurata nei testi agostiniani, è interna al volere stesso: consiste nella trasformazione della Volontà in Amore, che è atto di congiunzione e di unione perfetta. In risposta, dunque, alla nostra domanda iniziale circa la presenza efficacissima di simboli cristiani nell'opera di Hannah Arendt, la Volontà, che è facoltà spirituale a tempo pieno, diventa con l'Amore (*caritas* e non solo *appetitus*) qualcosa di durevole, di permanente, un abito senza meccanismo alcuno, coscienza illuminata non più in balia di timori e speranze, la "buona volontà" che sopravviene ai desideri e alle particolari volizioni<sup>28</sup>. L'uomo di buona volontà, che dava il titolo al saggio giovanile di Hannah Arendt su Kafka, non è qualcuno o nessuno, lo scrittore che narra o il lettore che apprende di più sul suo posto nel mondo. È un personaggio concettuale, un modello teorico non astratto, una petizione di principio. L'uomo di buona volontà, che pure non è immune da cadute e tormenti, rappresenta la miglior via per "calcolare" il peso dell'anima, la gravità che si fa leggerezza e qualche volta arte sublime.

---

<sup>27</sup> Dal *De Trinitate* di Agostino al volontarismo di Duns Scoto: la redenzione della volontà non può avvenire per intervento divino, ma viene dall'agire che interrompe il conflitto tra *velle* e *nolle*, in quanto è il valore della libertà. Per dir meglio: la volontà è redenta cessando di volere e cominciando ad agire per un atto di volontà che è Amore, cioè libertà. Cfr. H. ARENDT, *La vita della mente*, cit., p. 421.

<sup>28</sup> Nel paragrafo su Agostino c'è un breve intermezzo "moderno" a testimonianza della riflessione trasversale di Hannah Arendt. Per intendere l'io che vuole si ricorre alle parole di Stuart Mill il quale sottolineava il ruolo dell'io permanente, durevole, quello che dopo aver battuto le tentazioni, mai paghe di sé, rappresenta la "coscienza" o il carattere morale della persona che agisce.