

dello Stesso da parte dell'Altro», tempo che è referenza a Dio, approssimazione infinita all'Infinito, ripetuta abrasione delle mire «idolatriche» sempre connesse alla parola o al concetto Dio. Anche l'indagine intorno a Dio, infatti, deve poter essere condotta sgombrando il campo dall'onto-teo-logia: «si tratta di farla finita con l'onto-teo-logia. Ma è necessario porsi una domanda: l'errore dell'onto-teo-logia è consistito nel considerare l'essere come Dio, o piuttosto Dio come l'essere?» (p. 174).

Ancora una volta Heidegger (unitamente a Husserl che, in filigrana, è presente in entrambi i corsi) veste i panni dell'interlocutore che permette a Lévinas di sgomitare una riflessione su Dio in cui si intersecano riflessioni sull'epocalità di una filosofia che, attraverso l'identificazione essere = Dio, ha impedito l'ascolto dell'«altro dell'essere» che Dio significa, e che solo attraverso la relazione etica – per quanto non sia riducibile ad essa – è possibile ascoltare.

La centralità della relazione etica – che, dice Lévinas, «non è il corollario di una semplice visione del mondo» – permette di approssimarsi alla trascendenza intesa come inquietudine dell'Altro nello Stesso, secondo una presenza dell'Altro che, facendo esplodere l'identità dello Stesso, ne svela nondimeno il suo essere *Desiderio*, inteso, anche in questo caso, non come privazione che aspira a essere colmata (come avviene nel *Simposio* di Platone, capolavoro di quella «razionalità del riposo» che è la tradizione greca), ma che è eccesso del più nel meno, in cui «l'infinito scava un desiderio che non potrebbe essere soddisfatto, che si nutre del suo stesso crescere, che si esalta in quanto desiderio e si allontana dalla soddisfazione man mano che si avvicina al desiderabile. Desiderio che non identifica come il bisogno» (p. 294): desiderio che si trasforma in amore senza eros, ovvero in responsabilità etica per l'altro, e in cui l'infinito si insinua come *Illeità*, terza persona, che impedisce a Dio di identificarsi con l'altro che pure lo annuncia e testimonia. «Differente da ogni prossimo», Dio non potrà essere rapito all'interno di un Detto che pretenda di riempire invasivamente il Dire, perché l'unica testimonianza capace di rendergli l'unicità è l'unicità dell'*eccomi* che sbaraglia la soggettività facendogli espiare «la gravità dell'ascendenza dell'altro su di me», e il cui nome è bontà.

SILVANO FACIONI

PAOLA RICCI SINDONI, *Hannah Arendt. Come raccontare il mondo*, Edizioni Studium, Roma 1995. Un volume di pp. 240.

Il volume di Paola Ricci Sindoni (suddiviso in tre parti: «Introduzione», «Testi», «Linee di ricerca») intende delineare un ritratto di Hannah Arendt (1906-1975) e della sua *Weltanschauung*.

Personaggio di pubblica rilevanza ancor prima che pensatrice, la Arendt soleva rispondere a chi le chiedesse il motivo di tanta e vasta produzione scientifica: «Per me si tratta essenzialmente di questo: *io devo comprendere*». Tale ampio orizzonte programmatico era sostenuto da una notevole formazione culturale. L'autrice ne sottolinea le componenti nella prima parte del volume. Anzitutto vengono evidenziati i forti legami con figure importanti contemporanee alla Arendt: Hans Jonas, Walter Benjamin, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Judah Ma-

gnes. Anche gli stimoli derivanti dagli accadimenti storici provocavano in lei un'attenta osservazione e un'immediata riflessione. «Modernità e totalitarismo, Auschwitz e rivoluzione russa, integrazione scolastica e Watergate, Papa Giovanni e disobbedienza civile, questi alcuni degli eventi che la videro in prima persona presente e animata dalla volontà di comprendere il suo momento storico, affidandosi al libero rischio dell'intelligenza, strutturalmente incapace di appoggiarsi all'interno del difficile e composito panorama politico americano» (p. 21). Proprio questo rischio è raffigurato dall'immagine di «pensare senza ringhiera» coniato dalla Arendt stessa: «Spazio pubblico, *politeia*, libertà, pluralità: parole-chiavi del pensiero di Arendt, che disegnano il suo mondo morale e il suo impegno intellettuale e che rappresentano, come si vedrà, se non la ringhiera, almeno gli scalini granitici su cui ha appoggiato con fermezza i suoi passi lungo le salite e le discese dei sentieri ininterrotti della storia. Ed è questa medesima storia con i suoi esiti paradossali, con i suoi frutti imprevedibili e i suoi sbocchi equivoci a condurre Arendt, ed assieme con lei tutti coloro che rifiutavano valori-ringhiera su cui passivamente sostenersi, a lottare per una difficile comprensione del mondo, che esige lucidità critica e chiarezza interpretativa, anche a costo di dover pagare un alto prezzo all'ambiguità e alla contraddittorietà, a cui è esposto il pensare in libertà» (p. 24). A ciò si collega l'argomento più noto (e forse più significativo) nella riflessione arendtiana, quello dell'attività umana, tripartita in lavoro, opera e azione. Afferma la Arendt in *Vita activa*: «Tutte e tre le attività e le loro corrispondenti condizioni sono intimamente connesse con le condizioni generali dell'esistenza umana: nascita e morte, natalità, mortalità. L'attività lavorativa assicura non solo la sopravvivenza individuale ma anche la vita della specie. L'operare e il suo prodotto, l'"artificio" umano conferiscono un elemento di continuità alla limitatezza della vita mortale e alla labilità del tempo umano. L'azione, in quanto crea e conserva gli organismi politici, permette il ricordo, cioè la storia».

Il primo dei tre testi della Arendt, proposti dall'autrice in guisa di una breve antologia documentale, è *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo* del 1954. Dopo l'esperienza traumatica delle due guerre mondiali, afferma la Arendt, i filosofi si sono trovati insolitamente preparati nell'affrontare le tematiche politiche, cosa che non accadeva da molto tempo. La lezione legata alla figura di Hegel, da un lato, e la compiuta valorizzazione del termine *Geschichtlichkeit*, dall'altro, trasformano radicalmente la figura del filosofo; egli non è più, come nell'antichità della *polis* greca, il saggio. «Il rigetto della pretesa di saggezza apre la prospettiva di un riesame dell'intera sfera della politica alla luce delle elementari esperienze che vi hanno luogo, e implicitamente comporta l'abbandono dei concetti e dei criteri di giudizio tradizionali, che hanno origine in esperienze molto diverse da quelle della politica. Tali sviluppi non sono certamente privi di contraddizioni» (p. 120).

Nel lungo *Pensiero e riflessioni morali* (1971) la Arendt affronta una problematica filosofica capitale: che cos'è il pensiero? La domanda è difficile poiché, caduta in disgrazia la metafisica, i vecchi problemi hanno ancora significato ma non sembra esserci plausibilità nel modo in cui sono posti e risolti. La Arendt ricerca una replica nel recupero dell'«anima bella» di Platone come prerequisito del pensiero, che, portato a conclusione, si traduce nel distinguere il giusto dall'ingiusto e il bello dal brutto.

Un'esperienza personale è la scintilla per il terzo scritto, *La vita della mente*, che a partire da essa si sviluppa: il processo Eichmann in Israele. «Gli uomini malvagi, ci è stato detto, agiscono per invidia; può trattarsi del risentimento per essere riusciti male senza avere nessuna colpa (Riccardo III) o dell'invidia di Cai-

no che uccise Abele [...]. Essi possono altresì essere spinti dalla debolezza (Macbeth) o, al contrario, dall'odio potente che la malvagità nutre verso la pura bontà [...]. Nondimeno, ciò che avevo sotto gli occhi a Gerusalemme, qualcosa di totalmente diverso, era pure innegabilmente un fatto. Restai colpita dalla evidente superficialità del colpevole, superficialità che rendeva impossibile ricondurre l'incontestabile malvagità dei suoi atti a un livello più profondo di cause o di motivazioni. Gli atti erano mostruosi, ma l'attore – per lo meno l'attore tremendamente efficace che si trovava ora sul banco degli imputati – risultava quanto mai ordinario, mediocre, tutt'altro che demoniaco o mostruoso. Nessun segno in lui di ferme convinzioni ideologiche o di specifiche motivazioni malvage, e l'unica caratteristica degna di nota che si potesse individuare nel suo comportamento passato, come in quello tenuto durante il processo e lungo tutto l'interrogatorio della polizia prima del processo, era qualcosa di interamente negativo: non stupidità, ma *manca di pensiero*» (pp. 184-185).

I sei spunti di riflessione proposti nell'ultima parte completano un volume prezioso, il cui merito principale consiste nell'offrire un affresco breve e sintetico dove non mancano, comunque, stimolanti affondi nel particolare; allo stesso modo la Ricci Sindoni affascina con la sua scrittura appassionata di donna che descrive, ammirandola, un'altra donna. Talché il lettore non può fare a meno, a conclusione della lettura, di riconoscersi nella frase che, a proposito della Arendt, ha pronunciato l'amico Heinrich Heller: «la sua professione era il pensiero e il pensiero non è una professione».

ALESSANDRO GAMBA

ANTONIO DA RE, *Tra antico e moderno. Nicolai Hartmann e l'etica materiale dei valori*, Guerini Scientifica, Milano 1996. Un volume di pp. 396.

Ogni qual volta ci s'imbatte nel pensiero di Nicolai Hartmann non si può fare a meno di constatare come la dimensione ontologica tutto lo permei. Da tale assunto, giustamente, prende avvio anche questo volume di Antonio Da Re, dedicato alla produzione morale hartmanniana, in particolare nell'ottica d'individuare «una possibile mediazione tra antico e moderno, tra la dottrina platonico-aristotelica delle virtù e la concezione deontologica kantiana» (p. 12).

Va da sé che una volta affermato e con chiarezza il primato dell'ontologia, essa stessa diviene guida e giustificazione anche nel campo morale. Si può dunque, per Hartmann, parlare di etica ontologica. È, d'altronde, d'immediata evidenza l'analogia tra le categorie ontologiche e i valori morali; il filosofo tedesco adopera per ambedue lo stesso schema gerarchico. I valori (e così le categorie) inferiori sono più forti ma poveri, quelli superiori più condizionati ma liberi. Una persona cui manchi il cibo per il sostentamento materiale, molto difficilmente potrà occuparsi di scienze umane. Ecco che, allora, il valore della vita è sicuramente più forte dei valori prettamente spirituali, culturali o estetici; quando, però, l'adempimento del valore più basso risulti assicurato, l'esistenza si manifesta colla sua ricchezza e colla sua libertà nel mirare ai valori superiori. Di che natura sono questi valori? Molto similmente alle idee platoniche, Hartmann li concepisce come essenze (*Sosein*) esistenti idealmente (altro *status* di derivazione ontologica, a partire dalla concezione di *ideales An-sich-Sein*).