

POLIS

Antropologia filosofica
e teoria politica

collana diretta da

Adriana Cavarero

Marco Geuna

Pier Paolo Portinaro

1. Lorenzo Bernini (a cura di), *Michel Foucault, gli antichi e i moderni. Parrhesia, Aufklärung, ontologia dell'attualità*, 2011, pp. 208.
2. Olivia Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*, 2012, pp. 218.
3. Annalisa Ceron, *Le amicizie degli Antichi e dei Moderni*, prefazione di Emanuela Scribano, 2020, pp. 424.
4. Mattia Di Pierro, *L'esperienza del mondo: Claude Lefort e la fenomenologia del politico*, 2020, pp. 296.
5. Carlotta Cossutta, *Avere potere su se stesse: politica e femminilità in Mary Wollstonecraft*, prefazione di Adriana Cavarero, 2020, pp. 240.
6. Nico De Federicis, *I due volti della modernità. Concetti e figure della filosofia politica*, 2022, pp. 156.
7. Francesco Testini, *Quel che rimane. Un'introduzione a Bernard Williams*, prefazione di Marco Geuna, 2023, pp. XX-208.
8. Carlotta Cossutta, *Domesticità. Lo spazio politico della casa nelle pensatrici statunitensi del XIX secolo*, 2023, pp. 236.
9. Daniele Bassi, *L'altra tradizione. Violenza e potere in Andrea Caffi e Hannah Arendt*, 2023, pp. 240.
10. Valentina Moro, *Il teatro della polis. Filosofia dell'agonismo tragico*, 2023, pp. 264.
11. Laura Cremonesi, *L'esercizio della distanza. Foucault, Hadot, Ginzburg*. In preparazione.

Ogni libro è sottoposto a procedura di doppia *peer review* anonima

Daniele Bassi

L'altra tradizione

Violenza e potere
in Andrea Caffi e Hannah Arendt

visualizza la scheda del libro sul sito www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Questo volume è stato pubblicato con il contributo
del Dipartimento di Scienze Umane e dell'Innovazione
per il Territorio dell'Università dell'Insubria*

© Copyright 2023

EDIZIONI ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884676712-7

INDICE

Presentazione	
<i>Lo sguardo profondo degli irregolari</i> di Alberto Castelli	7
Introduzione	11
Capitolo 1	
« <i>L'anelito confuso d'un proprio socialismo</i> ».	
Un profilo biografico-intellettuale di Andrea Caffi	21
1.1. Premessa	21
1.2. “Una lunga fedeltà a Herzen”: gli anni della formazione	23
1.3. Una «immensa catastrofe»: la Prima guerra mondiale	31
1.4. La Rivoluzione d'ottobre	36
1.5. Tra le due guerre: l'Italia mussoliniana e la Parigi degli esuli antifascisti	40
1.6. Attorno alla Seconda guerra mondiale: dalla Tesi di Tolosa a «politics»	51
1.7. Quale socialismo? Quale tradizione?	60
Capitolo 2	
Genealogia di una cornice interpretativa. Hannah Arendt e l'«altra tradizione» del pensiero politico occidentale	71
2.1. L'ebreo come paria. Hannah Arendt dalla filosofia alla politica	71
2.2. Il paria consapevole. Una «tradizione nascosta» della politica ebraica	91
2.3. Totalitarismo. Fallimento e critica della «grande tradizione» filosofico-politica	102
2.4. Da <i>Vita activa</i> a <i>Sulla violenza</i> . «L'altra tradizione» del pensiero politico occidentale	126
2.5. La «fata morgana» e «il tesoro perduto»: metafore dell'altra tradizione, o della tradizione nascosta	145
Capitolo 3	
«Né il potere con il dominio né la legge con il comando».	
Caffi, Arendt e l'altra tradizione	153
3.1. «politics» e le «nuove strade nella politica»: una convergenza tra Caffi e Arendt	153
3.2. Il contributo di Caffi alle «nuove strade» di «politics»; una lettura arendtiana	161
3.3. Tra socievolezza e pluralità	177
3.4. Critica della violenza, o della categoria mezzo-fine	193
3.5. Conclusione. Una <i>pluralità</i> di “altre tradizioni”?	208
Appendice	215

Bibliografia	217
Letteratura arendtiana primaria	217
Letteratura caffiana primaria	221
Letteratura critica e opere citate	224
Sitografia fondamentale	234
Indice dei nomi	235

PRESENTAZIONE

Lo sguardo profondo degli irregolari

A chi è capitato di avere 20-25 anni all'epoca del crollo del muro di Berlino, dell'inchiesta su Tangentopoli, dello scioglimento del Partito Comunista Italiano e dell'ascesa politica di Silvio Berlusconi, è capitato anche di trovarsi spaesato, privo di punti di riferimento, e alla ricerca di una bussola adatta a orientarsi in un mondo improvvisamente cambiato, divenuto vasto e poco comprensibile. Un simile spaesamento era senza dubbio massimo tra i giovani adulti, ma non risparmiava neppure le persone più esperte: si pubblicavano libri dai titoli enigmatici e preoccupati, come *Sinistra punto zero* o come *La sinistra nell'era del karaoke*; e la domanda "What is Left?", (ovviamente nel doppio senso della frase che si può intuire), prendeva corpo anche sulle pagine scritte dai grandi intellettuali del tempo: si pensi, per fare l'esempio più celebre, a *Destra e sinistra* di Norberto Bobbio del 1994.

In un clima simile, nell'impossibilità di riferirsi alla tradizione marxista, che sembrava ormai aver esaurito le sue risorse, e nell'insoddisfazione per la tradizione liberale, che lasciava irrisolto (almeno nelle sue formulazioni più radicali) il problema della giustizia sociale, è stato possibile riscoprire tradizioni minoritarie e non compromesse né con l'Unione sovietica, né con il sistema capitalista, né con i tentativi eversivi degli anni '70. In un clima simile, disorientati ma anche liberati dalla pressione delle ortodossie filo-marxista e filo-occidentale, è stato possibile anche riscoprire il pensiero di un personaggio come Andrea Caffi: profondamente eterodosso, socialista non marxista, per alcuni aspetti anarchico, feroce critico di ogni totalitarismo ma anche delle democrazie rappresentative, decisamente avverso a ogni violenza ma estraneo alla struttura (a volte un po' rigida) delle ideologie nonviolente. E sempre in quel clima, è stato anche possibile riscoprire la ricchezza di Hannah Arendt, autrice estranea almeno quanto Caffi a ogni ortodossia e capace di suscitare polemiche destinate a lasciare profonda traccia di sé. Insomma, Caffi e Arendt – insieme a Simone Weil, George Orwell, Michel Foucault, Aldo Capitini e qualche altro – appartengono al novero degli autori a cui i giovani disgustati dalle iniquità provocate dal sistema capitalista e insoddisfatti dai limiti di rappresentatività delle liberal-democrazie hanno potuto affidarsi nel momento in cui

il marxismo della seconda metà del Novecento è apparso definitivamente superato.

Tutto questo riguarda la mia generazione, non certo quella di Daniele Bassi che è molto più giovane; ma agli studiosi della sua età è toccato in sorte di lavorare nel solco aperto da quelle trasformazioni, da quel nostro disorientamento, e da quella nostra ricerca di nuovi significati. Non può sorprendere, dunque, che Bassi abbia deciso di dedicare la sua tesi di dottorato in Scienze umane (brillantemente discussa all'Università degli Studi di Ferrara nel 2022) proprio ad Andrea Caffi e Hannah Arendt. La scelta di Bassi di studiare quest'ultima, per la verità, era quasi scontata, essendosi egli laureato presso l'Università di Verona, sotto la guida di un'esperta di Arendt come Olivia Guaraldo, e sulla scia di una studiosa di eccezionale valore come Adriana Cavarero (e naturalmente non è un caso che Bassi abbia dedicato ad Arendt tre ottimi articoli su "Jura gentium" e "Filosofia politica"; e che, recentemente, abbia tradotto e curato un libro di Richard Bernstein dal titolo *Hannah Arendt. La politica tra crisi e rivoluzione*, con una postfazione di Ilaria Possenti).

Per niente scontata, invece, è stata la scelta di accostare alla celebre filosofa tedesca proprio Caffi, conosciuto da Bassi durante uno degli incontri organizzati a Verona dal Centro di studi politici Hannah Arendt. Perché, dunque, una simile scelta? Forse, in parte, perché sia Arendt sia Caffi esercitano un fascino personale profondo. Dell'avventura umana e filosofica di Arendt (dal rapporto tormentato con Heidegger, alla fuga a New York, alle ripetute polemiche sulle sue posizioni) si è scritto e parlato molto; e se le vicende di Caffi sono meno note, basti ricordare che le sue riflessioni sono attraversate dalla consapevolezza di chi ha vissuto come un "cavaliere errante delle guerre e delle rivoluzioni" (secondo le parole di Antonio Banfi); di chi, cioè, è stato coinvolto in prima persona in quasi tutti gli eventi tragici del Novecento. Non solo. L'interesse per la figura di un socialista libertario e vicino all'anarchismo come Caffi deve essere stato solleticato anche dal desiderio di Bassi di approfondire il pensiero anarchico (a cui già in precedenza aveva dedicato un saggio sul periodico "Il pensiero mazziniano").

Insomma, negli scritti e nelle vicende biografiche di Caffi c'erano tutti gli ingredienti per stimolare la curiosità di un giovane studioso di Arendt e per spingerlo a condurre un'indagine sui due, ma anche – se ho colto bene il suo carattere durante il periodo in cui ci siamo frequentati nell'Ateneo ferrarese – facendo proprie le idee degli autori per poi metterle costantemente e criticamente alla prova delle proprie esperienze e, insomma, della vita vissuta.

Naturalmente, però, la scelta di accostare Caffi e Arendt non è solo dovuta al fascino dei due personaggi; ma anche e soprattutto ai pro-

fondi parallelismi che esistono tra loro sia sul piano biografico, sia sul piano intellettuale. Per capire questi parallelismi bisogna tornare alla New York degli anni '40 del Novecento, dove un gruppo di esuli europei ha potuto trovare non solo rifugio dalla guerra e dal totalitarismo, ma anche terreno fertile per far circolare le proprie idee. Mi riferisco al gruppo riunito intorno alla rivista "politics" (con la "p" minuscola) e animato da due personaggi inquieti, impegnati in una ricerca quasi socratica del giusto e del vero – non del consenso o del potere – come Dwight Macdonald e Nicola Chiaromonte: entrambi molto amici sia di Arendt, sia – soprattutto Chiaromonte – di Caffi.

Grazie all'impegno di Macdonald e Chiaromonte, "politics" diventa presto il luogo dove trovano voce un significativo numero di "irregolari": da Simone Weil a George Orwell, da Paul Goodman ad Albert Camus e ad Andrea Caffi. Il tramite che mette in contatto tra loro questi autori e rende possibile la pubblicazione dei loro scritti sulle pagine di "politics" è soprattutto Chiaromonte, che dà vita a una vera e propria comunità di discorso, cioè a un gruppo di intellettuali che dialogano tra loro in modo diretto o indiretto; che condividono un insieme di idee e di giudizi; che occupano una posizione simile nella loro società; che formulano i loro discorsi in ambienti, a pubblici, e con scopi simili.

Questa comunità di discorso riunita intorno a "politics" è molto vicina ad Arendt. Anche se non scrive direttamente su "politics", ella figura nella redazione e pubblicherà un ampio saggio sul suo direttore intitolato *He's all Dwight*, in occasione di una ristampa di "politics" nel 1968. Insomma, se è probabilmente troppo sostenere che Arendt sia stata influenzata dagli articoli apparsi su "politics", si dovrà invece ammettere che le sue idee hanno preso forma in un ambiente culturale segnato anche dall'impresa editoriale di Macdonald e Chiaromonte, nella quale Caffi ha lasciato un'impronta che non si può ignorare.

Non solo. Bassi sostiene che, su alcuni punti chiave, le riflessioni di Arendt e di Caffi possano essere meglio comprese se lette "in parallelo", confrontandole tra loro e mettendone in evidenza assonanze e differenze. In generale, e senza anticipare le tesi proposte da Bassi, direi che tali punti chiave sono almeno due: il primo riguarda la concezione della politica; o meglio l'idea che essa possa (e debba) essere qualche cosa di diverso dal semplice rapporto comando-ubbidienza, e che possa (debba) avere a che fare con il potere che si sviluppa quando più individui possono deliberare tra pari e in piena libertà personale. Il secondo riguarda l'inutilità della violenza come strumento per costruire una società fondata su quel potere tra pari a cui ho appena accennato. Più precisamente, entrambi riflettono sulla tensione – o contraddizione – tra il mezzo della violenza e lo scopo di una società capace di garantire la pluralità degli esseri umani (per usare il lessico

di Arendt), o il fiorire della socievolezza spontanea (nei termini di Caffi); e di esercitare il potere non tanto attraverso il dominio, quanto attraverso assemblee di pari, e assetti federali e solidaristici. Si tratta di un tema che ha assunto una speciale rilevanza in un secolo di ferro e di fuoco come il Novecento, ma di cui anche oggi (nell'epoca delle guerre giustificate come "umanitarie", o "per la democrazia") non possiamo eludere. Uno dei meriti di Bassi è, senza dubbio, di aver richiamato l'attenzione su un momento particolarmente alto del dibattito novecentesco su questo tema, nel quale un grande scrittore e una grande scrittrice hanno posto con profondità i termini della questione, indicando i sentieri interrotti e offrendoci una lezione che faremmo bene a non dimenticare.

Alberto Castelli

INTRODUZIONE

Recensendo già nel 1958 l'opera arendtiana *The Human Condition*,¹ allora appena pubblicata negli Stati Uniti, Nicola Chiaromonte non esitava a scrivere che molti aspetti della teoria politica di Hannah Arendt «si ricongiungono, per una via loro propria, a quell[a] di Andrea Caffi».² Questa intuizione, che rimane alla base del saggio che chi sta leggendo tiene tra le mani, acquisisce una particolare importanza se si considera che Chiaromonte rappresenta un vero e proprio anello di congiunzione tra Caffi e Arendt; due autori tra cui, stando ai documenti e alle testimonianze disponibili, non è mai intercorso uno scambio diretto. Mentre ha sempre rivendicato di essere stato un allievo, oltre che intimo amico, di Caffi, con la nota filosofa Chiaromonte ha condiviso gli importanti anni dell'esilio newyorkese e, soprattutto, l'appartenenza al circuito amicale e intellettuale che ha animato l'esperienza editoriale di «politics».

Oltre a essere confermata altrove dallo stesso Chiaromonte,³ l'idea che sia possibile tracciare un parallelismo tra l'opera di Caffi e quella di Arendt è riecheggiata anche nelle considerazioni di altri studiosi; e soprattutto nel corso di un importante convegno dedicato al pensiero caffiano, tenuto a Bologna il 7 novembre del 1993, i cui atti sono stati pubblicati nel fondamentale *Andrea Caffi: un socialista libertario*.⁴ Se l'osservazione di Chiaromonte è stata ripresa più volte e condivisa da voci diverse, va detto anche che nessuno studio ha provato ad assumerla fino in fondo come oggetto di ricerca, cimentandosi sistematicamente nel tentativo di dimostrarne la sostenibilità e indagarne diffusamente le ragioni teoriche. Tale obiettivo, pur senza pretese di esaustività, è precisamente quello che il presente lavoro ha cercato di perseguire.

Si ritiene utile, in sede introduttiva, esplicitare che un elemento tra-

¹ H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958; trad. it. *Vita activa* (1964), a cura di S. Finzi, Milano, Bompiani, 2008.

² N. Chiaromonte, *Che cosa stiamo facendo?*, in «Tempo presente», n. 9-10, settembre/ottobre 1958, p. 813.

³ Ci si riferisce in particolare a una lettera di Chiaromonte ad Arendt datata 16 novembre 1958. Su questa lettera, e la correlata risposta arendtiana, ci si soffermerà ampiamente nel corso del terzo capitolo.

⁴ AA.VV., *Andrea Caffi: un socialista libertario*, a cura di G. Landi, Pisa, BFS, 1996.

sversale a tutte le considerazioni qui proposte è una riflessione critica attorno alla coppia concettuale *politica e violenza*. A tal proposito, al netto dei diversi riferimenti teorico-politici e dei linguaggi specifici dei due autori, così come alla luce delle loro differenti esperienze, le posizioni di Caffi e Arendt presentano ben più che semplici similitudini. Entrambi, malgrado una disincantata consapevolezza del ruolo della violenza nella storia, resistono infatti alle sirene del più classico realismo politico. Essi, di fronte al binomio violenza e politica, hanno dato risposte originali e tra loro assonanti alle seguenti domande: si tratta di una relazione inevitabile, perché la politica implica la violenza? Forse la prima è quella branca specifica dei saperi pratici che cerca di capire come governare e gestire la presenza della seconda nell'ambito degli affari umani? Oppure, come sembrerebbe suggerirci la drammaticità del Novecento, il legame è tanto forte da poter direttamente trasformare, weberianamente, la congiunzione in copula, affermando infine che la politica è violenza, e viceversa?

«La mia tesi», scrive Andrea Caffi in *Critica della violenza*,⁵

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

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

⁵ Si tratta, come si vedrà a più riprese, di un saggio scritto da Caffi nel 1946. Chiaramente ha poi scelto di intitolare nello stesso modo una raccolta di scritti caffiani, pubblicata nel 1966 da Bompiani.

fini che ha drammaticamente segnato i più rovinosi fallimenti dei movimenti e delle esperienze rivoluzionarie di emancipazione.

Lungo questa direttrice, e provando a radicalizzarne i termini, possiamo prefigurare un'idea di *politica vs violenza* che addirittura rovescia, negandola nettamente, l'equazione weberiana ricordata sopra. Per quanto tale riflessione critica non sia appannaggio esclusivo dei due autori di riferimento di questo lavoro – che infatti non manca di avvalersi anche di altre voci quali, per esempio, quelle di Camus e Weil – si può generalmente convenire che una delle più nette e irremovibili affermazioni dell'incompatibilità tra politica e violenza si trova nell'opera di Hannah Arendt.

Anticipando a sommi capi quanto sarà ricostruito dettagliatamente nel secondo capitolo, per la filosofa tedesca la dimensione politica della condizione umana coincide con la capacità non di un singolo uomo, ma *degli uomini*,⁶ di “agire di concerto” in uno *spazio pubblico* che loro stessi, attraverso interazioni *tra pari*, determinano. L'agire politico, insomma, ha luogo in un'*infra* (*in-between*), uno spazio *tra* gli individui, che l'eventuale ricorso alla violenza, negando la natura squisitamente discorsiva e persuasiva che Arendt attribuisce all'“azione”, inevitabilmente distrugge. Politica e violenza, dunque, sono qui intese in termini oppositivi e di reciproca esclusione: se c'è violenza non c'è politica, c'è semmai sopraffazione e dominio *di alcuni su altri*; ma proprio per questo, se non si vuole cadere in una contraddizione in termini, secondo Arendt non si può più parlare di politica. Il radicalismo teorico arendtiano, però, come è noto non si ferma qui e arriva a sostenere addirittura l'incompatibilità tra il *potere* e la *violenza*. La politica, dinamica plurale e discorsiva, invero infatti nel suo dispiegarsi il senso autentico del potere che, seguendo una sottile ricostruzione etimologica, indica qualcosa che viene dal latino *potentia* (non *potestas*) e che segue a sua volta il greco *dynamis*: il potere politico indica perciò la *potenzialità* degli esseri umani, cioè la loro sempre *potenziale* capacità di interagire, senza coercizione, nello spazio pubblico che essi condividono. Confondere il potere con la violenza e la forza, come prevalentemente da sempre accade, implica una distorsione del senso originario del potere stesso le cui tragiche conseguenze sono evidenti nella pervasività della violenza nella storia. In *Sulla violenza* Arendt scrive che «politicamente parlando è insufficiente dire che il potere e la violenza non sono la stessa cosa. Il potere e la violenza sono opposti; dove l'una governa in modo assoluto, l'altro è assente».⁷

⁶ Qui, come altrove, si rimane fedeli alla lettera arendtiana che in casi come questo – cioè in riferimento all'essere umano e all'umanità – ricorre al neutro maschile universale. Per ragioni esclusivamente filologiche si preferisce non forzare il lessico dell'autrice. Tuttavia, dove possibile, si prediligerà sempre l'utilizzo di un linguaggio inclusivo della differenza di genere.

⁷ H. Arendt, *Sulla violenza* (1969), trad. it. S. D'Amico, Parma, Guanda, 2008, p. 61.

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

Inoltre – in aggiunta all'indicazione chiaromontiana citata in apertura – bisogna considerare che tutta la letteratura secondaria a oggi disponibile è unanime nel descrivere Caffi come un autore ingiustamente condannato all'oblio, e dall'eredità incollocabile in qualche tradizione politico-culturale canonizzata. La sua cifra teorica, del resto, può essere individuata in una critica inappellabile della violenza sostanzialmente affine a quella formulata da Arendt – che appare almeno altrettanto eccentrica rispetto ai canoni della tradizione politica.

Fatte queste premesse si può introdurre un tema cruciale, in un certo senso inaugurale, dell'intera operazione interpretativa che si intende sostenere. Proprio a partire dalla netta distinzione concettuale tra potere e violenza, in *Sulla violenza* Arendt abbozza una suggestione storiografica importante: secondo l'autrice, infatti, nell'ambito della filosofia politica occidentale esisterebbero due diverse tradizioni. Una prima egemonica e di gran lunga maggioritaria che teorizza la politica-violenza, che pensa quindi la politica come il campo della lotta per il potere, inteso a sua volta come il monopolio della violenza; e una seconda tradizione, minoritaria e tendenzialmente dimenticata dalle sistematizzazioni manualistiche degli studiosi, capace invece di prefigurare una concezione della politica che eccede la cornice categoriale della coercizione e del dominio. Le domande di ricerca a cui qui di seguito si cerca di rispondere sono dunque le seguenti: potrebbe Andrea Caffi essere letto alla luce della suggestione arendtiana dell'esistenza di una tradizione di minoranza della filosofia politica occidentale? E, se sì, può Caffi restituire a sua volta una conferma della validità di questa stessa intuizione arendtiana dandole anche un nuovo termine di confronto, per altro esterno ai più classici riferimenti degli *Arendt studies*?

È perciò apparso necessario intraprendere primariamente un lavoro di ricognizione e studio della letteratura caffiana primaria e secondaria. Il primo capitolo, intitolato «*L'anelito confuso d'un proprio socialismo*». *Un profilo biografico-intellettuale di Andrea Caffi* presenta i frutti di questo sforzo. Questa parte iniziale ha un taglio marcata-

mente storico-biografico e presenta i termini generali del pensiero caffiano cercando di ricostruirne le origini. Inoltre, cimentandosi in una lettura comparata, il capitolo propone una panoramica sullo stato dell'arte della letteratura critica a disposizione. Dopo una ricostruzione rigorosamente cronologica della biografia intellettuale dell'autore, il capitolo si chiude domandandosi proprio a quale socialismo, e più genericamente a quale *tradizione*, Caffi possa essere iscritto. La domanda rimane, a questa altezza del libro, fundamentalmente inevasa. La riflessione conclusiva del capitolo, scongiurando inopportune forzature interpretative, propone piuttosto di valorizzare l'assoluta originalità della proposta teorica caffiana, tanto quanto della sua straordinaria vicenda biografica.

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

L'interpretazione che si avanza in questo capitolo è che "l'altra tradizione del pensiero politico occidentale" nominata nel 1969, in un certo senso *l'esito propositivo* della vasta critica arendtiana alla "grande tradizione", sia teoricamente debitrice della "tradizione nascosta dell'ebraismo paria" dipinta nel 1944. Quest'ultima sarebbe infatti

emersa con quella minoranza di ebrei che, di fronte all'antisemitismo, hanno scelto *consapevolmente* di rimanere equidistanti tanto dall'assimilazionismo quanto dall'identitarismo sionista, abbracciando una politica antinazionalista fondata sul rispetto delle minoranze e perciò profondamente democratica. "L'altra tradizione", portando il discorso su un piano politico generale che trascende la specificità della questione ebraica, è dunque quella forgiata da teorie e, non secondariamente, da concrete esperienze storiche che si sono rivelate capaci di pensare e/o praticare la politica in termini plurali e non coercitivi. L'altra tradizione è così la matrice di un paradigma teorico-politico inedito che, similmente a quanto suggerito dagli ebrei paria consapevoli, implica in primo luogo una concezione dell'individuo in termini non sovrani ma costitutivamente relazionali. Che implica altresì una concezione del potere non fondata sul dominio e l'esercizio della forza, ma plurale-collettiva e basata sulla reciproca persuasione. Un paradigma della politica che infine, istituzionalmente parlando, non si lega al modello dello stato-nazione ma all'ideale federalista di un decentramento democratico del potere.

Si possono già anticipare alcune considerazioni, di ordine insieme biografico e teorico-politico, che risulteranno fondamentali al supporto dell'operazione interpretativa appena proposta. Gli anni della politica ebraica, durante i quali l'autrice è attiva nelle fila dei settori più progressisti e filo-socialisti del movimento sionista, sono gli anni in cui Arendt matura "sul campo" una convinta avversione all'identitarismo, all'autoritarismo e al nazionalismo. Grazie alla fascinazione per l'esperimento dei *kibbutz* e alla frequentazione di ambienti marxisti-critici come quelli animati da Walter Benjamin e Heinrich Blücher, l'autrice arriva anche a declinare la prospettiva federalista in chiave democratico-radical e solidaristica, fino ad abbracciare l'utopia marcatamente luxemburghiana dei consigli.

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

Si tratta di una serie di valutazioni, riprese ora solo a sommi capi, di per sé interessanti dal punto di vista specifico degli *Arendt studies*. Ma aldilà di un interesse squisitamente arendtiano, quanto detto fin qui non è affatto estraneo allo scopo di ripercorrere in termini critico-comparativi il pensiero di Caffi e Arendt, con particolare riferimento alla loro riflessione sul rapporto tra politica e violenza, cioè al terreno sul quale è più facile rinvenire punti di contatto tra i due autori e porli

in comunicazione. In questa prospettiva, l'articolata genealogia della formula arendtiana dell'"altra tradizione" ha l'obiettivo di individuare e definire una *cornice interpretativa*, una chiave ermeneutica generale, per leggere non una ma due vicende politico-intellettuali eccentriche e marginalizzate – quelle, appunto, di Arendt e Caffi.

Pertanto, il terzo e ultimo capitolo si intitola «*Né il potere con il dominio né la legge con il comando*» Caffi, Arendt e l'altra tradizione. I percorsi affrontati nei precedenti due capitoli, fin qui leggibili separatamente, in queste pagine interagiscono tra loro. Come viene mostrato fin dal primo capitolo, tra gli anni '30 e '40 anche Caffi si è infatti ritrovato, in coerenza col suo credo socialista e libertario, a sostenere una politica decisamente antinazionalista, favorevole alla solidarietà tra i popoli e a una ristrutturazione federalista dell'Europa. Una serie di posizioni che possono decisamente interloquire a distanza con quelle che Arendt elabora nello stesso periodo, seppur in ambienti e circoli politico-culturali diversi – anche se, a tal proposito, può essere senza dubbio valorizzata la loro comune appartenenza a quella vivace e polifonica comunità di esuli antifascisti che dai primi anni '30 converge a Parigi e per circa un decennio fa della città francese la «la capitale europea del dissenso politico».⁸

Riprendendo le riflessioni finali del capitolo dedicato a Caffi, impegnate a valorizzare l'oggettiva originalità dell'autore, l'ultimo capitolo riconosce la straordinaria potenzialità ermeneutica dell'altra tradizione nei confronti dell'eredità caffiana: essa sembra infatti una *cornice interpretativa* privilegiata per contribuire a salvare Caffi dall'oblio e restituirgli, senza forzature, quella dignità teorico-politica (e perché no, anche filosofica) che gli è stata fin qui negata.

Particolarmente rilevante, per la prospettiva generale di questa ricerca, è che negli anni immediatamente successivi alla Seconda guerra mondiale il pensiero caffiano abbia trovato un importante megafono internazionale: il mensile newyorkese «politics». Di questa rivista, punto di riferimento per la sinistra pacifista statunitense e per molti rifugiati politici europei, Arendt era attiva collaboratrice in quanto – insieme a Chiaromonte, come si accennava – partecipava alla vita della redazione. Seppur indiretto, l'incontro attorno a «politics» rappresenta dunque una convergenza davvero importante, non derubricabile a mera casualità, tra le parabole biografico-intellettuali dei due autori. Per questo motivo si è voluto dedicare un corposo paragrafo all'analisi degli articoli redatti da Caffi per «politics». Da questi scritti, incentrati precisamente sui temi comuni ai due autori sopra elencati, emerge chiaramente

⁸ M. Bresciani, *La rivoluzione perduta. Andrea caffì nell'Europa del Novecento*, Bologna, il Mulino, 2009, p. 137.

come le prese di posizione politiche di Caffi, anche le più contingenti, siano trasversalmente tenute insieme dalla questione fondativa della critica della violenza. Una critica che, per dirla con le parole di Arendt e provando così a valorizzarne l'aspetto generativo, è animata da «un concetto di potere e di legge la cui essenza non si [basa] sul rapporto comando/obbedienza e che non [identifica] il potere col dominio né la legge con il comando».⁹ In altre parole, stando alla lezione di *Sulla violenza*, anche per Arendt, come già per Caffi, la critica della violenza muove dalla messa in discussione della concezione egemone del potere e della legge. Ma è proprio questa messa in discussione a segnare, in Arendt, lo scarto tra *la grande tradizione* e *l'altra tradizione* del pensiero politico occidentale. Per tale ragione si propone di leggere Caffi come un paradigmatico esponente di questa tradizione alternativa.

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

Ribadita dunque la convergenza dei temi e constatata anche una profonda compatibilità nei presupposti teorici assunti dai due autori, fin nelle loro più profonde convinzioni antropologiche, si ritorna all'argomento centrale: la critica della violenza. Confrontando in particolare lo scritto caffiano intitolato *Critica della violenza* (1946) con il saggio arendtiano *Sulla violenza*, si sostiene infine la significativa affinità tra il pensiero di Caffi e il paradigma arendtiano dell'altra tradizione.

Nelle conclusioni, si sottolinea la *reciprocità* del dialogo postumo qui ricostruito. In breve, lo scambio che si è andato delineando non è, e non vuole essere, unilaterale: se il confronto con un nome tanto celebre della filosofia del Novecento giova certamente alla memoria di Caffi, non

⁹ H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., pp. 42-43.

va sottovalutato il guadagno che anche la prospettiva arendtiana può trarne. Il dialogo con un socialista eccentrico e libertario come l'autore di *Critica della violenza* permette infatti di chiarificare e valorizzare gli aspetti politicamente più radicali del pensiero arendtiano – a cominciare da quelli qui menzionati, come la critica dello stato-nazione e della società di massa in favore di un assetto politico-istituzionale federale e consiliarista teoricamente fondato sull'antropologia della pluralità in esplicita alternativa all'individualismo liberale. Una chiarificazione tutt'altro che accessoria di fronte ad alcune canonizzazioni neutralizzanti che, come ha scritto Laura Boella, tendono problematicamente a ridurre la grande autrice a «un'icona che mette tutti d'accordo».¹⁰

Essendo questo libro il frutto del mio dottorato di ricerca, non posso esimermi dal ringraziare qui alcune persone, miei maestri e mie maestre, senza le quali quella esperienza non sarebbe stata possibile. Ringrazio dunque Alberto Castelli per l'attenzione con cui ha letto ogni singola pagina che ho scritto nel corso di tre anni, per la puntualità delle correzioni, per la ricchezza dei suggerimenti; lo ringrazio inoltre per la fiducia che ha riposto in me e per aver sempre coniugato il rigore richiesto dal suo ruolo di supervisione alla vicinanza e allo scambio amicale.

Ringrazio Olivia Guaraldo che, ormai tanti anni fa, ha orientato i miei studi verso la filosofia politica e, in particolare, mi ha fatto appassionare al pensiero arendtiano; per come sono andate le cose posso dire che il mio debito nei suoi confronti è davvero inestimabile.

Ringrazio Ilaria Possenti per la presenza sempre rassicurante e la costante disponibilità all'ascolto e alla lettura. Ritengo sinceramente un privilegio certe lunghe chiacchierate che hanno spesso il valore di vere e proprie lezioni *ad personam* che tanto hanno influenzato anche questo lavoro.

Per la dedizione con cui hanno letto e valutato la mia tesi, ringrazio sentitamente Thomas Casadei, Annalisa Ceron e Lorenzo Bernini, al quale va anche un ringraziamento speciale per avermi incoraggiato e supportato nella pubblicazione del libro. Un grazie che so di dover estendere a Massimo Prearo, a tutto il Dipartimento di Scienze Umane dell'Università di Verona e al Dipartimento di Scienze Umane e Innovazione per il Territorio dell'Università dell'Insubria.

Ringrazio infine Teresa De Longhi e Claudio Bassi, i miei genitori, per aver sempre agito nei miei confronti come agisce un'istituzione di libertà e avermi così dimostrato quotidianamente che il potere senza dominio esiste davvero.

¹⁰ L. Boella, *Introduzione* in H. Arendt, K. Blumenfeld, *Carteggio 1933-1963*, trad. it. S. Ragno, F. Consolaro, a cura di S. Rapa, Verona, ombre corte, 2015, p. 23.

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di dicembre 2023