

L'iniziatore di nuovi inizi: una riflessione su Hannah Arendt

Antonella Argenio

Dipartimento di Scienze Giuridiche
Seconda Università di Napoli
antonella.argenio@virgilio.it

ABSTRACT

This work aims to point the pivot of Arendt's *ouvrage*: the *liberty to*. Her thought is hopeful in spite of the nazi drift and the process of depoliticization in liberal-democracies because she trusts the thaumaturgic capabilities of plural action among peers. *Origins* and *The Human Condition* analyse the elements that characterize the Modern Age: on the one hand, a regime without precedent that tries to change the human nature, on the other the *animal laborans'* triumph and the *rule of nobody*. They share the mass-society and the psycho-anthropological transfiguration of monad-man: the roots of the enthrallment. To focus the totalitarianism Arendt uses the categories of undesirability, superfluity and sacrificability, starting from the critic of human rights till the lager as *laboratory* where every think is *possible*. To explain the eclipse of political dimension she suggests the distinctions *zoe/bios*, *oikos/agera*, *zoon politikon/homo oeconomicus*, but the *polis* is a deconstructive point of view, not a model.

Qui cherche dans la liberté autre chose qu'elle-même est fait pour servir
Alexis de Tocqueville¹

«Gli uomini, anche se devono morire, sono nati non per morire ma per incominciare»,² scrive Arendt qualche anno dopo la deriva totalitaria: tale affermazione è l'emblema di un pensiero radioso pieno di speranza, malgrado tutto.

¹ A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856), *Œuvres Complètes*, Tome II, Gallimard Paris 1952, p. 217. Arendt riporta in lingua il passo tocquevilliano in *On Revolution* (1963), Penguin Books, New York 1977, p. 137.

² H. Arendt, *Vita activa* (1958), Bompiani, Milano 1988, p. 182.

Malgrado la devastazione tanatopolitica nazista che trascina con sé, come una tempesta dissolutrice, l'esperienza storica dell'Europa novecentesca e i destini individuali, precipitandoli in un unico abisso dove sembrerebbe non poter filtrare più alcuna luce. Notte buia, dal silenzio assordante interrotto solo da un grido di dolore senza eco oltre la cortina dei campi. La superfluità risucchia milioni di apolidi nel vortice di un migrare privo di accoglienze. Indesiderabili consegnati al *nowhere*. Niente altro che esseri umani: troppo poco per bloccare il meccanismo inclusivo per esclusione del diritto. La stessa vicenda biografica arendtiana³ è fatta di legami affettivi spezzati, di percorsi intellettuali interrotti, di consapevolezze acquisite attraverso strappi e lacerazioni che consentono la piena accettazione di un'ebraicità che è *physei* e non *nomos*⁴ all'altissimo prezzo del sentirsi traditi dall'*allineamento* degli amici e del *milieu* dei filosofi.⁵

Un'esistenza segnata dallo sradicamento, si potrebbe anche dire, dal trauma dell'*apatride*, la cui condivisione con un'intera generazione non serve a rendere meno intenso, prima internata a Gurs,⁶ poi ridotta a «rosicchiare un pezzetto di vita»⁷ oltreoceano, come l'autrice stessa confessa a Gertrud Jaspers in una lettera carica di amarezza ma non di rassegnata impotenza. Quel nodo micidiale di vita e politica, stretto sotto il segno del rifiuto istituzionalizzato dell'alterità, costringe Arendt a subire la violenza della discriminazione e della perdita dell'identità politica, esponendola a una condizione che riflette, come uno specchio convesso, la cifra del negativo, della sottrazione, della mancanza toccata in sorte a quanti, ieri non meno di oggi, tornano ad essere meri uomini.

³ Cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo* (1982), Bollati Boringhieri, Torino 1990; S. Courtine-Denamy, *Hannah Arendt*, Belfond, Paris 1994.

⁴ Cfr. H. Arendt, *Eichmann a Gerusalemme. Uno scambio di lettere tra Gershom Scholem e Hannah Arendt* (1964), in *Ebraismo e modernità*, a cura di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 221-228; Ead., [1976], *Che cosa resta? Resta la lingua materna. Conversazione di Hannah Arendt con Günther Gauss*, «aut aut», 239-240, 1990, pp. 14-16.

⁵ H. Arendt, *Che cosa resta? Resta la lingua materna. Conversazione di Hannah Arendt con Günther Gauss*, cit., p. 20.

⁶ Cfr. H. Arendt, *Noi profughi*, in *Ebraismo e modernità*, cit., pp. 35-49.

⁷ H. Arendt, *Hannah Arendt - Karl Jaspers. Carteggio 1926-1969* (1985), a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1989, p. 55.

Poche pagine serrate e caustiche de *Le origini del totalitarismo*⁸ restituiscono memoria delle masse *des hôtes venus du pays de personne* attraverso una critica tagliente dei diritti umani. Solennemente proclamati a partire dalle *Dichiarazioni* settecentesche, essi si dimostrano né inalienabili né inviolabili né imprescrittibili per i flussi di individui non più cittadini che, tra le due guerre mondiali, ondeggiano spostandosi alla ricerca di un *posto sicuro* dove sopravvivere. Le minoranze nazionali e gli apolidi, il cui unico delitto è di «essere nati nella razza o nella classe sbagliata» incarnano il «caso mostruoso» di coloro che, rifiutati dai paesi d'origine, affluiscono entro i confini di stati che non possono espellerli ma nel contempo neanche applicare i tradizionali istituti del diritto d'asilo. Gli esuli del ventesimo secolo scivolano nell'illegalità, rappresentando un'anomalia che li spinge ai margini esterni dell'ordinamento giuridico. Il cono d'ombra che li avvolge è il risultato di una serie di negazioni a catena — perdita della *patria*, della protezione del governo, dello *status* giuridico e infine di un'identità ufficialmente certificata — al cui estremo si ritrova l'uomo nella sua immediatezza naturale. Per chi non ha un documento che attesti la propria esistenza, l'unica paradossale possibilità di *normalizzarsi*, di ricevere riconoscimento e tutela giuridica, è la violazione della legge stessa. Colpevole della propria innocenza è obbligato a divenire reo, poiché commettere un crimine significa venire di nuovo considerato in base a ciò che ha fatto e non in virtù di ciò che è: semplice corpo vivente senza *personalità*, dunque figura non contemplata dalle disposizioni normative, in-esistente per il diritto. Ma «se un piccolo furto con scasso migliora la sua posizione legale si può star certi che egli sia stato privato dei diritti umani».⁹

Egli è ormai solo un generico esponente della specie umana e il «mondo non ha trovato nulla di sacro nell'astratta nudità di essere null'altro che un uomo».¹⁰ Dovrebbe disporre di quei diritti che si radicano nella sua stessa natura, che gli appartengono in quanto *human being*, precedendo e prescindendo dall'appartenenza a qualsivoglia comunità statale, diritti che gli spettano come istanza suprema anteriore e indipendente dalle

⁸ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* (1951), Edizioni di Comunità, Milano 1997.

⁹ Ivi p. 397.

¹⁰ Ivi, p. 415.

organizzazioni giuridico-politiche che si avvicendano lungo il corso della storia. Laddove il titolo per beneficiarne sarebbe la comune umanità, la condivisione di un'uguaglianza tanto assoluta da potersi intendere anche nel suo rovescio di distinzioni legate al dato immutabile della nascita, di cui non ci si può sbarazzare pur volendo, le *displaced persons* costituiscono la drammatica conferma che la «concezione dei diritti umani è naufragata nel momento in cui sono comparsi individui che avevano perso tutte le altre qualità e relazioni specifiche, tranne la loro qualità umana».¹¹

La tragedia di una vicenda anonima, come astrattamente indifferenziata è il *man-kind*, mostra l'intima contraddizione dei diritti umani, lo scarto tra *homme* e *citoyen* che fa invocare alla Arendt l'imprescindibilità del *diritto ad avere diritti* visto che «non la perdita di specifici diritti, ma la perdita di qualsiasi diritto è stata la sventura che si è abbattuta. [...] Soltanto la perdita di una comunità politica esclude l'individuo dall'umanità».¹² Una rivendicazione tanto cruciale quanto più appare evidente fino a che punto *de facto* si è spinta la declinazione della categoria degli *indesiderabili*. La *schiuma della terra*, formata da tutti coloro che non hanno diritti perché non hanno una cittadinanza che li protegga, rappresentano un mondo sommerso di umiliati da cui sporge l'elemento inquietante del «superfluo» che Arendt assume come angolo prospettico per decodificare il senza precedenti del totalitarismo. Se, infatti, *apatrides* e *Heimatlose* sono il *fardello* di cui non ci si può disfare e che «nessuno desidera più neanche opprimere», la superfluità, in

¹¹ *Ibidem*.

¹² Ivi, p. 412. Cfr. in prospettive anche molto diverse É. Balibar, *Le frontiere della democrazia* (1992), manifestolibri, Roma 1993; L. Bazzicalupo, *Il paradosso dei diritti umani: le prospettive di Arendt e Weil* in A. Tarantino (a cura di), *Filosofia e politica dei diritti umani nel terzo millennio*, Giuffrè, Milano 1993, pp. 253-265. S. Benhabib, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti e cittadini* (2004), Cortina, Milano 2006; N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990; R. Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano 2002; P. Costa, *Cittadinanza* in U. Pomarici (a cura di), *Filosofia del diritto. Concetti fondamentali*, Giappichelli, Torino 2007, pp. 41-55; A. Dal Lago, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999; B. De Giovanni, *L'ambigua potenza dell'Europa*, Guida, Napoli 2002; R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007; L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, Laterza, Roma-Bari 2001; M. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, Il Mulino, Bologna 2002; G. Zagrebelsky, *Il diritto mite*, Einaudi, Torino 1992; D. Zolo (a cura di), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Laterza, Roma-Bari 1994.

un crescendo a cerchi concentrici, si radicalizza in maniera inaudita, quando «non si trova nessuno che “reclami” individui senza *status* giuridico. [...] E i nazisti [...] li hanno offerti al mondo prima di azionare le camere a gas, constatando con soddisfazione che nessuno li voleva».¹³ Ciò significa che l'idea stessa di superfluo, raddoppiata da quella di indesiderabile perché nocivo, è risucchiata nel gorgo della sacrificabilità, a sua volta involucro concettuale vuoto ed elastico da riempire e dilatare a piacimento secondo la volontà di un capo divenuta legge a se medesima e un diritto espressione pura di quanto giova al ricompattato *macro antropos* in cui si fondono le innumerevoli singole parti e da cui vanno estirpate alla radice quelle epidemicamente letali.

Tale criterio conduce Arendt non solo a sottolineare la novità del regime totalitario¹⁴ — identificato con la Germania hitleriana e l'Unione sovietica staliniana — rispetto alle tradizionali classificazioni delle forme di governo e

¹³ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 409.

¹⁴ Ivi, p. 656: «Una forma interamente nuova di governo che, in quanto potenzialità e costante pericolo, ci resterà probabilmente alle costole per l'avvenire, [...] a prescindere dalle temporanee sconfitte». Cfr. M. Abensour, *Contro un fraintendimento del totalitarismo* in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Mondadori, Milano 1999, pp. 16-44; G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995; A. Argenio (a cura di), *Biopolitiche*, Elio Sellino Editore, Avellino 2006; R. Aron, *Teoria dei regimi politici* (1965), Edizioni di Comunità, Milano 1973; R. Boesche, *Theories of Tyranny from Plato to Arendt*, Pennsylvania State University Press, University Park 1996; K. D. Bracher, *Totalitarismo*, in *Enciclopedia del Novecento*, vol. VII, Roma, 1984, pp. 718-726; V. Dini, *Totalitarismo e filosofia. Un concetto fra descrizione e comprensione*, «Filosofia politica», XI, 1, 1997, pp. 5-25; D. Fisichella, *Totalitarismo. Un regime del nostro tempo*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1992; S. Forti, *Il totalitarismo*, Laterza, Roma-Bari 2001; Ead., *Biopolitica delle anime*, «Filosofia politica», 3, 2003, pp. 397-418; Ead., (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino 2004; C. J. Friedrich, Z. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, harper, New York 1956; F. Furet, *Il passato di un'illusione* (1995), Mondadori, Milano 1995; C. Galli, *Strategie della totalità. Stato autoritario, Stato totale, totalitarismo nella Germania degli anni Trenta*, «Filosofia politica», 1, XI, 1997, pp. 27-62; L. Shapiro, *Totalitarianism*, Pall Mall Press, London 1972; M. Stoppino, *Totalitarismo* in *Dizionario di politica*, diretto da N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, Utet, Torino 1983, pp. 1169-1181; P. Thibaud, *Du Gulag à Auschwitz: glissement de la réflexion antitotalitaire*, «Esprit», 1988, pp. 138-157; S. J. Whitefield, *Into the Dark: Hannah Arendt and Totalitarianism*, Temple University Press, Philadelphia 1980.

ai sistemi illiberali coevi,¹⁵ ma le consente di definire i campi nei termini di veri e propri laboratori dove si sperimenta la traduzione fattuale del «tutto è possibile», principio che scalza quello ormai inadeguato del «tutto è permesso»¹⁶ cui pure lo stato è ricorso sovente. Si tratta, ora, di provare, sottoponendo a test su vasta scala cavie non considerate più nemmeno umane, la possibilità di trasformare l'individuo in un «fascio di reazioni intercambiabili». Non altro il marchio epocale che contraddistingue il totalitarismo a cominciare da partito unico, polizia segreta, nemico oggettivo, struttura a cipolla dipendente dalla volontà del capo, ideologia come perversa «logica di un'idea»¹⁷ e terrore come sua «essenza».¹⁸

Né valgono a spiegare la massima esplosione del male in politica le ragioni della brutalità ferina — la lotta intraspecifica, come insegna Lorenz, assume forme ritualizzate; della follia — facoltà di intendere e di volere ha chi accetta offerte di lavoro come secondino nelle prigioni statali e decide di continuare a svolgerlo dopo il consueto periodo di prova; della fedeltà incondizionata alla causa ideologicamente costruita a tavolino — l'adesione al cassireriano *riarmo mentale* riguarda masse di individui atomizzati, emerse dal crollo della *muraglia protettiva classista*, che per disperazione e non-pensiero si consegnano al sapere profetico del moderno *homo divinans* capace di fornire la coerenza di un mondo fittizio, indifferente alle smentite dei fatti perché realizzabile appieno in un tempo a venire procrastinato *sine die*.¹⁹

¹⁵ Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 427-431, 503-504, 555-556, 574-575; Ead., *Che cos'è l'autorità?* (1956), in *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, pp. 130-192; U. Pomarici, *Autorità* in Id. (a cura di), *Filosofia del diritto. Concetti fondamentali*, cit., pp. 1-39.

¹⁶ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 603.

¹⁷ Ivi, p. 642.

¹⁸ Ivi, p. 475.

¹⁹ Cfr. Ch. Beradt, *Il Terzo Reich dei sogni* (1966) Einaudi, Torino 1991; A. Brossat, *L'épreuve du désastre. Le XX siècle et les champs*, Albin Michel, Paris 1996; J.-M. Chaumont, *La singularité de l'univers concentrationnaire selon Hannah Arendt* in A. M. Roviello, M. Weyemberg (éds.), *Hannah Arendt et la modernité*, Vrin, Paris 1992, pp. 87-109; E. Donaggio, D. Scalzo (a cura di), *Sul male*, Meltemi, Roma 2003. R. Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bologna 1993; R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* (1979), Franco Angeli, Milano 1993; P. P. Portinaro (a cura di), *Concetti del male*, Einaudi, Torino 2002; D. Rousset, *L'universo concentrationnaire* (1946), Baldini e Castoldi, Milano 1997; T. Todorov, *Di fronte all'estremo* (1991), Garzanti, Milano 1992.

Piuttosto va tenuto conto che è la stessa logica di funzionamento del meccanismo tanatopolitico a rendere la morte funzionale alla vita: sopprimere alcuni per la sopravvivenza di tutti gli altri. La salute-salvezza del grande corpo collettivo ha bisogno dell'eugenetica positiva non meno che di quella negativa: prima ancora di affidarlo alle terapie della selezione artificiale della specie, è necessario liberarlo dai germi patogeni annidati al suo interno, volta a volta identificati con intere categorie di soggetti che il *grande medico* arbitrariamente indica. Da questo punto di vista la soluzione finale non può che rivelarsi cura perfetta — rapida, estesa, efficace. Non importa se palesemente anti-utilitaria nell'economia complessiva della guerra — le dinamiche del supersenso ideologico non seguono la strategia bellica ordinaria.²⁰

L'*irreale* universo concentrazionario — così è percepito dal mondo occidentale e dagli stessi superstiti²¹ — procede a far diventare realtà un lucido delirio di onnipotenza poetica: cambiare la natura umana, rovesciando l'unicità irriducibile di ciascuno nella riproduzione seriale di quanti devono risultare ricompresi e sostituibili entro un'unità indifferenziata. È la riduzione dell'*unicum* plurale all'*unum et idem*. La fabbricazione artificiale di un nuovo tipo di uomo, che non conoscerà più né spontaneità né imprevedibilità, coincide con l'indistinzione dell'uno-Tutto. La perfetta sovrapposibilità degli individui, che reagiscono con un automatismo di risposte simile al cane di Pavlov, è l'esito da raggiungere mediante la distruzione sistematica della *personalità giuridica*, della *personalità morale* e dell'*identità* degli internati. Al *lager* appartengono in senso stretto esclusivamente condannati che non si sono macchiati di alcun reato — la presenza di delinquenti ordinari, dove è mantenuta, serve da «camuffamento» — cui spetta prendere decisioni dinanzi alle quali la coscienza resta muta non potendo scegliere tra bene e male nella «complicità deliberatamente organizzata» che fonde carnefice e vittima in una medesima persona. Quanto all'annientamento dell'individualità, le sinistre «processioni» di uomini incolonnati che, senza resistere, si avviano verso lo Zyklon-B ne sono l'immagine spettrale.

²⁰ Cfr. R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.

²¹ Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., per es. pp. 604, 610.

Ma non basta. L'indistinzione riguarda, ancor più radicalmente, la scomparsa del limite, della linea di confine che separa la vita dalla morte. Se il corpo è il luogo in cui la vita si concentra e si trova esposta al suo contrario, allora salta la dialettica delle forze opposte quando si crea la «società dei morenti» o dei «cadaveri viventi» poiché la vita si prolunga nella morte a condizione di essere peggiore della morte stessa. O anche annullamento del diritto alla vita – il primo dei diritti umani di matrice lockiana, sancito dalla prima delle Dichiarazioni della modernità, la *Declaration of Independence* statunitense²² – che si capovolge nell'annullamento del diritto di morire, nell'orrore di una *prorogatio mortis* indefinita, senza tracce, senza voce, senza ricordo. L'oblio: invisibile filo spinato confitto in colui che si pretende non sia mai esistito. «David Rousset ha intitolato il suo racconto sul periodo trascorso in un Lager tedesco *Les Jours de Notre Mort* ed invero è come se si fosse spalancata la possibilità di rendere permanente lo stesso morire e di ottenere una situazione in cui vengono impedito con altrettanta efficacia sia la morte che la vita. È la comparsa del male radicale».²³

Si giunge, così, al termine della discesa negli inferi del regime totalitario, intrapresa per un'esigenza profonda di *comprensione*, di riconciliazione col mondo. Eppure questa non è l'ultima parola pronunciata dalla Arendt. *Ideologia e Terrore* si chiude con l'agostiniano «initium ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit»,²⁴ il medesimo passo del *De Civitate Dei* che ritorna in *Vita activa*²⁵ e non perché il testo del '58 sia consolatorio o meno intransigente nella sua portata critica. Spietata è la decostruzione del processo di spoliticizzazione che taglia trasversalmente l'occidente fino al trionfo dell'*animal laborans*. Contrapporre pluralità a omogeneità indifferenziata, imprevedibilità a predeterminazione, potere a potenza, condivisione a estraneazione vuol dire, per un verso, dissipare ogni

²² Cfr. sulle Dichiarazioni dei diritti AA. VV., *Dei diritti dell'uomo* (1949), testi raccolti dall'Unesco, Edizioni di Comunità, Milano 1952; AA. VV., *I diritti umani a 40 anni dalla Dichiarazione universale*, Cedam, Padova 1989; F. Battaglia (a cura di), *Le Carte dei diritti*, Sansoni, Firenze 1946; R. Bifulco et alii (a cura di), *L'Europa dei diritti. Commento alla Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea*, Il Mulino, Bologna 2001; G. Conso, A. Saccucci, *Codice dei diritti umani*. Nazioni Unite - Consiglio d'Europa, Cedam, Padova 2001.

²³ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 607.

²⁴ Ivi, p. 656.

²⁵ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 129.

fraintendimento sul carattere anti-politico di un'esperienza di dominio rispetto alla quale non si dà forma alcuna di mediazione praticabile, e, per l'altro, denunciare un progressivo prosciugamento della dimensione politica. Se con il totalitarismo non si può coesistere, il crollo delle sue incarnazioni storiche non mette al riparo definitivamente né garantisce dai risvolti insidiosi del recuperato orizzonte della liberaldemocrazia. Non qualsiasi composizione del tessuto sociale è terreno fertile su cui può attecchire un esperimento totalitario irriducibile a forme tradizionali di aggregazione comunitaria.²⁶ Pur essendo l'isolamento cosa diversa dalla solitudine estraniante, nondimeno entrambi hanno in comune il presupposto della massificazione, intesa nella specifica accezione di *jobholder society*, simmetrica al *rule of nobody*.²⁷

Riprendere Agostino significa legare natalità e libertà, quasi una professione di fede laica nella capacità propria soltanto dell'uomo di trascendere il vincolo della *zoe* e introdurre l'inaspettato entro il flusso di una vita altrimenti prigioniera dell'infinità ripetizione del produrre per riprodursi. Arendt riconosce in ciascun singolo colui che può spezzare sequenze e imprimere al «corso del mondo» direzioni insospettate, dimostrando l'incrollabile convinzione che la libertà potenziale trovi il suo radicamento nel fatto stesso del nascere. «Poiché sono *initium*, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, gli uomini prendono l'iniziativa e sono pronti all'azione».²⁸ Ecco il doppio vettore che percorre le pagine arendtiane: libertà come possibilità sempre risorgente e dinamiche che la rendono sempre più rara. Possibilità senza garanzie di traduzione e di riuscita, ma comunque patrimonio immenso di cui si resta portatori, consegnata all'ipotetico e al condizionale. Questa fiducia rischiarà il futuro nella medesima maniera disincantata che contraddistingue l'analisi dei fenomeni rivoluzionari — autunno ungherese, '89 francese, *founding fathers* americani²⁹ — i quali, malgrado i fallimenti

²⁶ Cfr. M. Cacciari, *L'Arcipelago*, Adelphi, Milano 1997; F. M. de Sanctis, *Comunità* in U. Pomarici (a cura di), *Filosofia del diritto. Concetti fondamentali*, cit., pp. 93-116; L. Dumont, *Homo aequalis* (1977), Adelphi, Milano 1984, p. 30.

²⁷ Cfr. H. Arendt, *Sulla violenza* (1970), Guanda, Parma 1996, p. 34; Ead., *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale* (1953), «Micromega», 5, 1995, pp. 35-114.

²⁸ Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 30.

²⁹ Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit.; Ead., *Riflessioni sulla rivoluzione ungherese* (1958), «Micromega», 3, 1987, pp. 89-120; Ead., *Pensieri sulla politica e la rivoluzione* (1972), in *Politica e*

sulle due sponde dell'Atlantico, testimoniano le irruzioni del nuovo, rappresentano non mere liberazioni ma altrettante manifestazioni di quel *tesoro* depositato sul fondo del mare. Lo spazio dell'apparire «esistendo solo potenzialmente, non necessariamente e non per sempre»³⁰ per ciò stesso non consente di essere irrevocabilmente distrutto una volta per tutte. Attende attualizzazioni. Che riesca a riemergere ancora dipende dalle scelte di ognuno. Si giudica da soli, in comune si agisce.

La categoria della nascita assume, dunque, ruolo portante in una riflessione³¹ che non pretende di sollevare la domanda sulla natura umana — anche contro l'aberrazione totalitaria di conoscerla fabbricandola. All'interrogativo riguardante l'essenza, cui può rispondere solo la verità rivelata, si sostituisce una disamina della condizione umana a cominciare dal venire al mondo e ci si chiede quali e quanti tipi di vita siano annunciati nell'evento stesso del vedere la luce. La riconsiderazione di lavoro, opera e azione — le «articolazioni più elementari» della *human condition* — richiama, infatti, la distinzione tra *birth* e *second birth*, tra *zoe* e *bios*, tra il ritrovarsi ad

menzogna, Sugarco, Milano 1985. «La storia delle rivoluzioni [...] potrebbe essere narrata come la favola di un tesoro antichissimo, che appare all'improvviso nelle circostanze più diverse, e quindi scompare di nuovo celandosi sotto i più svariati e misteriosi travestimenti, come una fata morgana» (Ead., *Premessa: la lacuna tra passato e futuro* in *Tra passato e futuro*, cit., p. 27).

³⁰ Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 146.

³¹ Cfr. M. Abensour et alii, *Ontologie et Politique. Actes du Colloque Hannah Arendt*, Tierce, Paris 1989; L. Bazzicalupo, *Hannah Arendt. La storia per la politica*, ESI, Napoli 1996; L. Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano 1995; M. Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1992; M. Cedronio, *La democrazia in pericolo*, Il Mulino, Bologna 1994; A. Dal Lago, «*Politeia*»: *cittadinanza ed esilio nell'opera di Hannah Arendt*, «Il Mulino», XXXIII, 3, 1984, pp. 417-441; A. Enegrén, *Il pensiero politico di Hannah Arendt* (1984), Edizioni Lavoro, Roma 1987; R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Quattro Venti, Urbino 1987; P. Flores d'Arcais, *L'esistenzialismo libertario di Hannah Arendt*, Sugarco, Milano 1985; S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Franco Angeli, Milano 1996; E. Parise (a cura di), *Hannah Arendt. La politica tra natalità e mortalità*, ESI, Napoli 1993; P.P. Portinaro, *Hannah Arendt e l'utopia della polis*, «Comunità», XXXV, 183, 1981, pp. 26-55; A.-M. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Ousia, Bruxelles 1987; R. Zorzi, *Nota su Hannah Arendt*, Edizioni di Comunità, Milano 1983. Mi sia consentito, infine, di rinviare anche per una bibliografia più completa a A. Argenio, *Alexis de Tocqueville e Hannah Arendt: un dialogo a distanza*, Editoriale Scientifica, Napoli 2005.

abitare la terra e l'atto di accedere allo spazio condiviso dell'apparire, tra il dato e l'iniziativa. Si tratta della scissione fondamentale di esistenza come mera sopravvivenza e vita specificamente umana che separa la fisicità biologico-naturale dall'individualità *in quanto* identità distinta. Dicotomia irriducibile che si tende fino alla presenza simultanea di un grumo corporeo di funzioni organiche che continuano a svolgersi e di una vita «letteralmente morta per il mondo» quando si rinuncia all'*inter homine esse*: privarsene è perdere la propria umanità.

Questa sinonimia concettuale forte costituisce il perno intorno al quale ruota un ragionamento che procede per differenze — di sfere, di attività, di gerarchie loro relative — in cui il referente greco si rivela cruciale non per il tentativo di riproporre modelli di antica memoria, ma per lo sforzo di adottare un punto di vista che faccia risaltare meglio lo scarto tra il *polites* e l'*homo oeconomicus* con la sua imperante logica banausica. Del rievocare il Pericle tucidideo³² può dirsi molto tranne che sia ricetta pronta ad uso dei moderni. L'Atene periclea viene privata di *topos* esclusivo, diventa immateriale città sottratta a qualsiasi latitudine. L'*ovunque voi andrete sarete una polis*³³ non è luogo cui fare nostalgicamente ritorno ma simbolo di una politica pensata nei termini di possibilità da non escludere che si affida al fragile gioco di *praxis* e *lexis*. Se poi «l'odierno impiegato o l'uomo d'affari non vive in questo spazio dell'apparenza», ciò non basta a porre ipoteche sull'avvenire, nonostante la contezza delle insidie che ostacolano l'*essere-in-comune*. Speranza, non ingenua illusione, di libertà. Momenti: brevi, perché «nessun uomo può vivere in questo spazio per tutto il suo tempo».³⁴ Frammenti: preziosi, perché ricordano in permanenza che «siamo condannati a essere liberi in ragione dell'essere nati».³⁵

La contrapposizione dell'universo della *polis* al moderno serve a fermare l'immagine dell'avvenuta confusione dei due ambiti del privato e del pubblico così nettamente distinguibili nell'antichità classica. La rigida separazione della dimensione domestica da quella politica cede il passo a un *ibrido*, né privato né pubblico, che si forma attraverso la fuoriuscita dai confini

³² Cfr. G. Carillo, *Katechein. Uno studio sulla democrazia antica*, Editoriale Scientifica, Napoli 2003.

³³ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 145.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ H. Arendt, *La vita della mente* (1978), Il Mulino, Bologna 1987, p. 546.

dell'*oikia* di una serie di attività connesse alla conservazione della vita. Esse, ora, assumono rilevanza pubblica, simili a un fiume in piena che, travolgendo gli argini, sommerge il terreno della politica. Con una metafora visiva cara alla Arendt si potrebbe anche dire che sul versante immediatamente materiale dell'esistenza non ricade più la fitta oscurità della casa, ma una luce accecante in precedenza riservata soltanto a quel luogo dove gli individui entrano in contatto senza la mediazione delle cose. Il geloso rispetto del limite tra *idion* e *koinon* si vanifica. «La buona vita, come Aristotele chiamava la vita del cittadino, [...] era buona in quanto, [...] per essersi liberata dalla fatica e dal lavoro, e aver superato l'istinto di sopravvivenza, innato in tutte le creature viventi, non era più legata al processo biologico».³⁶ La vita nutritiva si tiene a distanza dalla vita qualificata proprio come l'*oikos* è lontano dall'*agora*: da una parte il regno della violenza che serve a fronteggiare le istanze riproduttive, strutturando relazioni verticali, ai suoi antipodi la sfera in cui risuona la sola forza della persuasione secondo il principio dell'uguaglianza artificiale tra pari. Il «facsimile di una famiglia superumana che chiamiamo società»³⁷ cancella i confini della necessità e viene assediato su scala ingigantita dalla medesima illibertà dell'*oikos*, coincidendo innanzitutto con il luogo del lavoro.

Arendt definisce il *labor* «metabolismo dell'uomo con la natura»³⁸ e la formula marxiana riesce a sintetizzare due caratteri che connotano un'attività elementarmente insopprimibile: la naturalità e la circolarità. Sull'uomo grava una condanna che, a dispetto di quella di Ercole, costretto a pulire le stalle di Augia, non ha termine né può essere interrotta in quanto carneo *human being*, egli è costretto entro l'eterna alternanza produzione-consumo-riproduzione che gli concede solo la pausa del riposo e una «felicità» equivalente al semplice «essere vivi». Ma la trappola di una ripetizione monotonamente indispensabile sembra serrarsi con un'ulteriore stretta ancora più inesorabile: la chiusura all'interno della propria corporeità che resta una dimensione di solitudine senza possibilità di trascendimento. Come *specimen of man-kind* è interscambiabile, ma non lo sono le sue esigenze primarie: «l'*animal laborans* non fugge il mondo ma ne è espulso in quanto

³⁶ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 27.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Ivi, p. 70.

[...] è perso in un adempimento di necessità che nessuno può condividere e che nessuno può pienamente comunicare». ³⁹ Ciò costituisce un distinguo fondamentale tra *work* e *labor* che, in estrema sintesi, coincide con il carattere impolitico dell'uno ed anti-politico dell'altro, né vale a cambiarne il segno il cosiddetto lavoro collettivo, anzi lo rafforza perché la zona liminare del corpo di ciascuno sembra combaciare con quella di tutti i membri del gruppo per cui essi «labor togheter as though they were one». ⁴⁰

Se naturalità, ciclicità e solitudine connotano il *lavoro del nostro corpo*, sono piuttosto l'artificialità, la linearità segmentata e l'isolamento a contraddistinguere l'*opera delle nostre mani*. Il processo poietico, a differenza di quello biologico, lascia dietro di sé la traccia delle cose prodotte, edificando sulla terra un mondo esposto a sua volta agli attacchi incessanti della natura. Persistenza e solidità relative, sebbene sempre più ridotte come suggerisce l'ambigua dizione di beni di consumo durevoli, restano il marchio del *fare* contro l'evanescenza e la futilità dell'incorporare. Una sorta di corrispondenza rovesciata collega *work* e *labor*: per un verso, la violenza esercitata dall'*homo faber* sulla natura è parallela alla forza della natura subita dall'*animal laborans*; per l'altro, l'inesauribile circuito della sopravvivenza di un organismo si converte nella creazione di un oggetto che ha un momento iniziale e uno terminale, oltre che un fine di cui diventa mezzo. Ciò, ovviamente, non attenua la differenza di entrambi rispetto all'*aner politikos*. La *poiesis*, infatti, consente di reificare e di distruggere, facendo dell'artigiano un *signore e padrone* della natura, di sé, e della sua opera. Tuttavia, questa onnipotenza fabbrile non è *potere*. Né il margine di pubblicità che il mercato conserva può dirsi *space of appearance*.

La stessa torsione semantica di *archein* e *prattein* lascia trasparire la svalutazione del *bios politikos* rispetto al *bios theoretikos* e l'immissione del principio poietico di violenza e di dominio nell'area concettuale dell'*action*. Per l'epoca pre-filosofica coloro che agiscono non solo portano a compimento, ma sono anche coloro che iniziano. Quando si perde la connessione tra prendere l'iniziativa e terminare, *archein* assume il significato di governare senza agire e *prattein* quello di eseguire. Si ottiene, così, la degradazione dell'azione a mera obbedienza.

³⁹ Ivi, p. 84.

⁴⁰ H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago University Press, Chicago 1958, p. 213.

Arendt cerca di restituire contorni definiti alle modalità della *vita activa*, indicando le peculiarità racchiuse in *labor, work e action*. *Animal laborans, homo faber, zoon politikon e logon ekhon* divergono. Essi possono rinviare ad un ribaltamento dell'ordine gerarchico secondo cui si dispongono, ma tale inversione non ne cancella la diversità irriducibile: sul primo ricade la «condanna» dell'eterno ripresentarsi delle istanze biologiche; al secondo è affidata la creazione di quel mondo di cose che, simile ad una casa, deve accogliere gli uomini con la sua durezza; solo il terzo può inserirsi nel mondo e condurvi una duplice esistenza mostrando il *chi* si è. Il «mondo» non è solo la semplice realtà della terra immediatamente disponibile — «la natura ed in generale la terra costituiscono la condizione della vita umana»⁴¹ — né il mero artificio prodotto da un operare che trasforma i materiali naturali, è un *in-fra* che si instaura tra i singoli in virtù di un agire di concerto e di una parola plurale.

Il discorso arendtiano traccia il percorso che conduce al riscatto dell'*animal laborans* e ne denuncia gli esiti perché la sua vittoria significa perdere l'elemento che collega e disgiunge i singoli impedendo loro di sovrapporsi. Fagocitare attraverso un consumo inesausto e distruggere l'*in-between* sono gli equivalenti del pieno concentrarsi sulla *zoe*. Questa assenza è la mancanza di una identità che ricevo dal riconoscimento altrui e che si frantuma qualora non ci siano gli altri che mi vedono e mi sentono, ai quali appaio e grazie alla cui presenza posso ricevere conferma di me. Ciò nel contempo è anche il venir meno della sicurezza che il mondo sia lì, disponibile agli sguardi dei molti che l'osservano dai diversi punti di vista. Cancellare l'*oggettività* di sé e del mondo vuol dire consegnarsi ad un sogno allucinato che fa dell'uomo il simulacro dell'individuo, ombra vacua al pari di coloro che si incontrano nell'ade trasferito sulla terra del totalitarismo.

Che l'individuo sia più di un insieme di bisogni consegnato al ciclo invariabile di assunzione e dispendio, che sia altro da una vita piegata agli imperativi biologici e resa confortevole dai risultati poetici, Arendt non si stanca di ripeterlo. Il *novum*, connesso all'agire di coloro che chiama alla maniera classica *oi neoi*, è il prodigio della libertà. Esso si manifesta ad ogni proposta inaugurale che parte da un individuo, incontra gli altri e sprigiona

⁴¹ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 95.

una sorta di energia taumaturgica. *Humanity* e *polity* si richiamano a vicenda unite da «iniziativa» il cui «impulso» sorge col nascere ed al quale si risponde attraverso una «seconda nascita». Essa si verifica dove *speech* e *deeds* creano una trama di relazioni imprevedibile nelle sue conseguenze e che sovente si spinge oltre le intenzioni dei *beginners* per la sua stessa struttura intrinsecamente corale.

Doppia nascita, dunque, l'una dono gratuito per eccellenza, l'altra dipendente da colui che lo ha ricevuto — come provano le tante astensioni, i tanti rifiuti del peso della responsabilità e del rischio dell'incertezza — e dal contributo dei molti, mai dell'uno. L'azione di un singolo non può darsi. L'agire è inter-agire o non è, divenendo cosa diversa: *rule*, soggezione dissimetrica, governo. Uguali, mai identici, sono coloro che si espongono al confronto e anche allo scontro paritetico ricevendo non il mero apprezzamento del *che cosa* si è — successi o fallimenti ottenuti nel privato — bensì la certezza di individuarsi come *chi* irreplicabilmente unico. L'identità non ci appartiene automaticamente: non la possediamo, la acquisiamo con l'autoesibizione. Si resta anonimi e generici *chiunque* finché lo sguardo altrui non la restituisce in un movimento che evoca in termini teatrali individui che si offrono reciprocamente alla vista e all'ascolto, assumendo la parte di attori e spettatori a un tempo.

Praxis e *lexis*, o, meglio, azione discorsiva — «molti atti, forse la maggioranza sono compiuti in forma di discorso»⁴² — poiché l'atto muto non sa annunciare intenti né tanto meno manifestare identità. Senza la parola, il gesto è contraffazione del *self-display*. Discussione e persuasione che non si sottraggono al divergere delle opinioni dei molti e che insieme al dissentire includono la possibilità dell'accordo e della mediazione. Ciò che si esclude è un impiego strumentale della *liberty*.

Nondimeno questo agire plurale porta con sé costitutivamente quella che Arendt definisce una *triplice frustrazione*⁴³ che scoraggia ad accettare l'*action* — ciò contro cui da sempre il pensiero filosofico-politico è insorto preferendo riassorbire una libertà dai risvolti troppo poco gestibili nella sicurezza del rapporto comando/obbedienza. L'irruzione dell'inatteso è un giano bifronte redimente e disarmante allo stesso tempo poiché il non calcolabile riguarda

⁴² Ivi, p. 129.

⁴³ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 162.

sia il nuovo che spezza continuità sia gli sviluppi che da esso si propagano. L'imprevedibile sorprende sempre in queste due direzioni. È la pluralità stessa a stabilire influenze incrociate tra gli atti degli individui che entrano in contatto per cui ognuno condiziona e viene condizionato, impedendo di seguire tutte le interferenze e le conseguenze. L'esito resta avvolto da una cappa nebulosa, ma volerla bucare significherebbe distruggere quel lato oscuro dell'agire che ne è parte integrante e dunque distruggere la libertà. Piuttosto si può far ricorso a strategie di parziale superamento delle incognite: «le isole di sicurezza gettate nell'oceano dell'incertezza del futuro»⁴⁴ portano il nome di promesse, sono gli accordi per mutuo consenso.

Lo *zoon politikon*, inoltre, è un iniziatore che non può orientare le dinamiche innescate dal proprio agire né tornare indietro e ricominciare tutto dal principio. Suo malgrado ne è responsabile senza avere davvero responsabilità di tutte le ripercussioni possibili. È ancorato agli effetti del gesto compiuto come ad una zavorra che lo trascina in labirinto cieco. Può soccorrerlo solo l'intervento altrui concedendogli un perdono «alternativo» alla pena e «opposto» alla vendetta.⁴⁵

Forgiveness e promises, tuttavia, si rivelano misure contrastive inadeguate rispetto ad un ulteriore versante dell'*action*: il suo essere infinita, nel senso che i processi avviati sono *boundless*. Un eccesso di potenziale sgorga da essa, anzi «il germe dell'illimitatezza» ne è la «specifica produttività» e matrice stessa dell'imprevedibilità. Questa dismisura prorompente va controllata, per così dire, ridimensionata, incanalata attraverso un espediente capace di innalzare barriere che possano contenere «la straordinaria capacità di stabilire relazioni»: si tratta delle leggi, *in primis* del dettato costituzionale. Definite «principi limitanti e protettivi» esse sono la cornice pre-politica del *public realm*, la struttura con cui si stabilizza la natura «sconfinata» degli atti che si intersecano e dei rapporti interindividuali che si intrecciano. Recuperando una concezione della legge in contrasto con una tradizione longeva puntellata dalla versione giudaico-cristiana del comandamento

⁴⁴ Ivi, p. 180.

⁴⁵ In una pagina di rara bellezza si legge: «La redenzione possibile dall'aporia dell'irreversibilità - non riuscire a disfare ciò che si è fatto, anche se non si sapeva, e non si poteva sapere ciò che si stesse facendo, è nella facoltà del perdonare. Il rimedio all'imprevedibilità è la facoltà di fare e mantenere promesse» (Ivi, p. 175).

divino,⁴⁶ Arendt oscilla tra visione spaziale di matrice greca e visione relazionale di matrice romana – *nomos* etimologicamente come delimitazione, limite, confine;⁴⁷ *lex* quale «vincolo duraturo», legame basato sul reciproco consenso.⁴⁸

Se, dunque, la legge frena la smodatezza dell'agire, valutandola insieme ai contrappesi dell'*unpredictability* e dell'*irreversibility* si evidenzia la loro complementarità: mentre la promessa collega e ha un vettore temporale inverso rispetto al perdono, quest'ultimo scioglie legami e, per quanto indotto, non è re-attivo ma agisce «in modo inaspettato». Entrambi squarciano orizzonti e fanno emergere l'insospettabile, l'uno spezzando la catena delle conseguenze, l'altro proiettando al di là del presente i presupposti per ulteriori comparse dell'infinitamente improbabile. Ma va detto ancora che perdono e promessa, ciascuno per proprio verso, in qualche modo sono riconducibili entro l'orbita categoriale della responsabilità.⁴⁹ Le parole del Cristo, interpretate non alla luce della fede, risuonano come la straordinaria capacità umana di cancellare *peccati* dimenticandoli. Si tratta di una remissione che non ha nulla a che vedere con la presunta colpa collettiva, rovescio di un'altrettanto inesistente responsabilità. Ricorderebbe quasi il *parcere subiectis* laddove l'agente-attore è colui che si trova nella condizione paradossale di soggezione agli effetti degli atti tenuti che sfuggono al suo controllo, prendendo direzioni diverse dalle intenzioni iniziali poiché rientrano «sempre in un intreccio già esistente di relazioni». La trama si trasforma in una trappola che lo inchioda a un dato intrinsecamente aporetico dell'*action*, malgrado abbia agito sulla scorta di un pensiero giudizioso che distingue tra bene e male, scegliendo il bene. Il messaggio evangelico sembrerebbe fornire una possibilità terrena di redenzione da colpe non davvero commesse, di cui non si è mai realmente responsabili. E, all'inverso, una sorta di perdono preventivo bisognerebbe chiederlo a coloro

⁴⁶ Cfr. Ivi, p. 47; Ead., *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 217-218; Ead., *Sulla violenza*, cit., p. 35.

⁴⁷ Cfr. H. Arendt, *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, cit., pp. 101-102; Ead., *Che cos'è la politica?*, cit., p. 87.

⁴⁸ Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 269; Ead., *Sulla rivoluzione*, cit., p. 215; Ead., *Che cos'è la politica?* (1993), p. 87.

⁴⁹ Cfr. P. Giordano, *Responsabilità* in U. Pomarici, (a cura di), *Filosofia del diritto. Concetti fondamentali*, cit., pp. 521-547.

che verranno con la consapevolezza delle distorsioni che può innescare persino chi inizia ad agire mosso dalle intenzioni migliori e in vista dei risultati più degni.

Il perdono è una liberazione che si concede non per amore ma per rispetto dell'altro. Arendt ritorna in tempi e circostanze di scrittura diversi sul carattere anti-politico, non soltanto a-politico, di un sentimento che appartiene all'intimità e che deve essere sostituito nel pubblico con un'amicizia «non dissimile dalla *philia politikè*»⁵⁰ aristotelica. Quando si è voluto trasferirlo in una sfera che non gli appartiene si è pervertito, come dimostrano ampiamente le linee di disamina dedicate da *On Revolution* alla parabola francese. Se *action* e *love* con la loro simmetria speculare sono entrambi indifferenti al *che cosa* dell'altro, si collocano agli antipodi del mondo. L'amore è accolto dall'ombra del segreto e gli si addice il silenzio più che la parola: al bagliore accecante del pubblico cambia di segno, snaturandosi in afflatti solidaristici e fusionali che ne determinano insidiose contraffazioni.⁵¹

Forgiveness è una sorta di accettare la responsabilità del «riguardo per la persona» che diviene tanto più raro quanto più episodiche si fanno le manifestazioni dell'agire di concerto nella *consumer's society*, mescolanza al sommo grado di *oikos* e *agora*, abitata da un uomo-massa con precisi caratteri psico-antropologici. La composizione assunta dalla sfera ibrida del sociale corrisponde a una distesa in cui «si è *quasi* riusciti a livellare tutte le attività umane al comun denominatore che consiste nell'assicurare le cose necessarie alla vita e nel provvedere alla loro abbondanza».⁵² Se la sopravvivenza è divenuta la preoccupazione prioritaria perché la vita stessa assurge al rango

⁵⁰ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 179.

⁵¹ Durissima è la replica di Arendt all'accusa che Gershom Scholem le muove di mancanza di amore per il popolo ebraico: «Hai perfettamente ragione, non sono animata da alcun "amore" di questo genere: [...] nella mia vita non ho amato mai nessun popolo o collettività - né il popolo tedesco, né quello francese, né quello americano, né la classe operaia. Io "amo" solo i miei amici e la sola specie di amore che conosco e in cui credeo è l'amore delle persone. Il secondo luogo, questo "amore per gli ebrei" mi sembrerebbe, essendo io stessa ebrea, qualcosa di piuttosto sospetto» (H. Arendt, *Eichmann a Gerusalemme. Uno scambio di lettere tra Gershom Scholem e Hannah Arendt*, in *Ebraismo e modernità*, cit., pp. 222-223. Cfr. inoltre Ead., *Che cosa resta? Resta la lingua materna. Conversazione di Hannah Arendt con Günther Gauss*, cit., p. 25.

⁵² H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 91.

di bene supremo, l'obiettivo di renderla «più facile e più lunga» finisce col rispecchiare l'*ideale* di una copiosità non separata dall'*affluence*, rovescio speculare della miseria, del pericolo primordiale di urgenze inappagate. L'immagine inquietante è quella di una miriade di produttori-consumatori *futuræ famis famelica* che, nel ciclo inesausto di una *zoe* dal ritmo artificialmente potenziato, divorano le possibilità stesse di esistere entro i confini della terra.

Niente di spontaneo e imprevedibile: il *life process* non ne ha bisogno, anzi l'incontrollabilità dell'*action* rappresenta un'interferenza che reca disturbo a un meccanismo calibrato *for its own reproduction*. È lo scenario cupo della riconduzione dell'eccezionale ad eccezione, dell'uguaglianza tra pari nella distinzione all'omogeneità dei bisogni che compaiono in pubblico e richiedono gestione, curvando una concezione funzionale della politica verso la promozione di quanto ritenuto indispensabile per la conservazione biologica. La privatizzazione del pubblico e la pubblicizzazione del privato esigono *good housekeeping* e la «tirannia senza tiranno» vi provvede. Certo, «rule of nobody» non significa dominio totale ma identiche ne sono le premesse antropologiche: l'individuo monade indistinta porta il nome di Eichmann, uomo del non-pensiero e del non-giudizio.⁵³ «È vero – spiega Arendt - che l'evoluzione del moderno tipo di uomo, che è l'esatto opposto del *citoyen* e che per mancanza di termini migliori abbiamo chiamato *bourgeois*, ha goduto in Germania di una situazione favorevole, ma l'uomo-massa è un fenomeno internazionale. [...] Il *bourgeois* è il moderno uomo delle masse non nei momenti di esaltazione e di eccitazione collettiva, ma nella sicurezza o insicurezza della sua sfera privata».⁵⁴

Pochi dubbi che le conclusioni arendtiane spalanchino una porta sul *nightmare* di una normalità ordinaria. Nondimeno vanno lette insieme a quel prendere posizione mostrandosi e dimostrando le possibilità di un *power* che può esserci solo e per il tempo in cui si agisce in comune. Capacità critica di dissentire da parte del cittadino come forma di libertà-partecipazione che si

⁵³ Cfr. H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* (1963), Feltrinelli, Milano 1964; Ead., *La responsabilità personale sotto la dittatura* (1964), «Micromega», 4, 1991, pp. 185-206; Ead., *Pensiero e riflessioni morali* (1971), in *La disobbedienza civile e altri saggi*, cit., pp. 115-117.

⁵⁴ H. Arendt, *Colpa organizzata e responsabilità universale* (1945), in *Ebraismo e modernità*, cit., pp. 73-74; Cfr. Ead., *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 438-441, 467-469.

tiene lontana dalla violenza poiché quando essa avanza muta il potere retrocede e scompare.⁵⁵ In tal senso gli atti di disobbedienza civile⁵⁶ rappresentano momenti inaugurali paragonabili a varchi stretti che lasciano transitare un individuo al quale spetta la possibilità di reindossare le vesti del *polites*: non comandare né essere comandati ma esporsi, nel reciproco riconoscimento dell'*omoios*, per cercare di incidere solchi sul terreno aspro del mondo comune e contribuire a che non diventi un deserto. Il suono della parola proferita che si confonde col gesto compiuto, — quasi a riportare sul proscenio del teatro appiattito della modernità l'Achille omerico, l'eroe, etimologicamente inteso, dai *megaloi logoi* e *megala pragmata* — rivendica ascolto nei confronti di quanti dispongono *de facto* della possibilità di attivare la logica patrizia. La presenza, sebbene infrequente, dei molti agenti-attori attesta il recupero del *bios* in nome di altri che rischiano di perdere persino la *zoe* o, con sguardo più cupamente ellittico, di tutti e della terra stessa.

Arendt sa bene che «la capacità umana di agire è estremamente utile per scopi di autodifesa o per il perseguimento di interessi».⁵⁷ Certo, sostiene anche che «qualora non ci fosse niente di più in gioco che il servirsi dell'azione come mezzo per raggiungere un fine, esso potrebbe essere conseguito molto più facilmente dalla violenza».⁵⁸ Tuttavia, se ad essere chiamati in causa sono non semplici interessi minuti quanto piuttosto interessi alti, allora la mutua promessa e la comune deliberazione possono diventare l'arma non violenta con cui contrastare la *potenza* autolesiva. In quest'ottica l'*action* non smarrirebbe affatto il proprio tratto rivelatore del *who somebody is*, degradandosi a surrogato inefficace di un ossimoro agire violento. D'altro canto la stessa pagina arendtiana non esclude una simile chiave di lettura sdoppiando l'*in-between*. Lo spazio che avvicina e separa gli individui consentendo loro di non sovrapporsi e di mantenere prospettive diverse,

⁵⁵ Cfr. H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., pp. 37-43. «Credo che sia piuttosto triste è [...] constatare che la nostra terminologia non fa distinzione tra certe parole chiave come “potere”, “potenza”, “forza”, “autorità”, “violenza”, ciascuna delle quali si riferisce a fenomeni diversi e distinti. [...] Quello che c'è sotto non è soltanto una questione di linguaggio poco accurato. [...] C'è un fermo convincimento. [...] Non sono altro che parole per indicare i mezzi attraverso i quali l'uomo domina sull'uomo; sono considerati sinonimi perché hanno la stessa funzione» (Ivi, p. 39).

⁵⁶ Cfr. H. Arendt, *La disobbedienza civile* (1970), in *La disobbedienza civile e altri saggi*, cit., pp. 29-88.

⁵⁷ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 130.

⁵⁸ *Ibidem*.

simile a un tavolo posto tra coloro che vi siedono intorno, si duplica: *in-fra* soggettivo e *in-fra oggettivo* che «ha come riferimento quel mondo di cose che fisicamente si trova tra loro e dal quale derivano i loro interessi specifici, mondani. Tali interessi costituiscono, nel senso più letterale del termine, qualcosa che *inter-est* [...] così che la gran parte delle parole e degli atti sono intorno a qualche realtà oggettiva del mondo in aggiunta al fatto di permettere il rivelarsi di chi parla e agisce».⁵⁹

Nondimeno, si tratta di un agire *for sake of* e non *in order to*. Questo sottile distinguo tiene conto che alla base dell'iniziativa presa ci sia una sollecitazione, ma esclude che la molla sia l'utile. Il parametro della convenienza e il rapporto mezzo/fine riguardano la *poiesis*, mentre l'*action* è in tal senso in-utile, *atelos* e senza *erga*. Si fa ricorso, invece, alla categoria di principio. I principi che ispirano l'azione restano sempre «di gran lunga troppo generali per imporre obiettivi particolari»⁶⁰ e coincidono con la «convinzione fondamentale che un gruppo di persone condivide»,⁶¹ variabili al mutare delle epoche. Gli individui che agiscono rispondono, dunque, a un patrimonio valoriale che hanno in comune.

La richiesta arendtiana di attenzione per la libertà, o, se si preferisce, per la politica, poiché la libertà è sempre politica, urta contro la «massima liberale “quanto meno politica tanto più libertà”».⁶² Tale formula di accreditata tradizione a sua volta sembra polarizzare un diffuso crescendo di *diffidenza* motivato da eventi. Arendt, figlia del suo tempo, prende in considerazione l'uso della bomba atomica, simbolo di un inaudito incremento dei mezzi di distruzione il cui impiego è praticabile solo all'interno della sfera pubblica. Esso priverebbe la politica, già degradata e distorta, anche di quella giustificazione identificabile con la garanzia dei privati e di ciò che vi è più elementare. «Oggi dietro i pregiudizi nei confronti della politica si celano la paura che l'umanità possa autoeliminarsi mediante la politica e gli strumenti di cui dispone, e, in stretta connessione con tale paura, la speranza che l'umanità si ravveda e anziché se stessa tolga di mezzo la politica»⁶³ Come

⁵⁹ Ivi, p. 133.

⁶⁰ H. Arendt, *Che cos'è la libertà?* (1961), in *Tra passato e futuro*, cit., p. 204.

⁶¹ H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 99.

⁶² H. Arendt, *Che cos'è la libertà?*, cit., p. 201.

⁶³ H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 10.

male necessario la politica smarrisce la sua ragion d'essere, capovolgendosi in piena insensatezza.

Il senso della politica per Arendt va ricercato altrove: come spesso torna a ripetere, «entro la sfera delle faccende umane c'è un taumaturgo e l'uomo ha il talento di compiere miracoli. [...] Questo miracolo si chiama agire. Il miracolo della libertà è nel saper cominciare insito nel fatto che ogni uomo in quanto per nascita è venuto al mondo [...] è un nuovo inizio».⁶⁴

⁶⁴ Ivi, p. 26.