



**ISTITUTO
DE GASPERI
BOLOGNA**



PROFILO DI HANNAH ARENDT

Il XX secolo, che può considerarsi l'epoca della più forte espansione della democrazia e dei diritti di cittadinanza, è stato anche l'età dei totalitarismi (fascismo, nazismo e stalinismo). In questo contesto, segnato dall'esplosione della società di massa e dal declino della "civiltà giuridica" occidentale che aveva accompagnato la nascita e lo sviluppo dello Stato moderno, si colloca la riflessione etico-filosofica e giuridico politica di alcuni tra i più vigorosi pensatori del Novecento, da Carl Schmitt a Hans Kelsen, da Hannah Arendt a Simone Weil. Personalità molto differenti tra loro per la vicenda biografica e la formazione culturale, e soprattutto per gli esiti e le prospettive filosofiche, che, però, si pongono tutte il compito di rifondare dalle basi le ragioni dell'agire politico. Hannah Arendt, autrice all'indomani della seconda guerra mondiale di un monumentale saggio su Le Origini del totalitarismo (1951), in cui tra le cause dell'ideologia totalitaria additava la fine della partecipazione attiva dei cittadini alla politica nella società di massa, rappresenta la più acuta e apparentemente "inattuale" sostenitrice della democrazia diretta, fondata sulla civiltà dell'azione e del discorso, sul modello della polis nell'antica Grecia, in cui gli uomini liberi si interessavano in modo quasi esclusivo della cosa pubblica.

Vita e Opere

Nata (1906) da famiglia ebrea a Königsberg, dopo gli studi universitari (tra i suoi maestri Heidegger, con il quale ebbe anche una relazione sentimentale, Husserl e Jaspers) è costretta ad abbandonare la Germania per motivi politici, rifugiandosi in Francia (1933) e poi trasferendosi definitivamente negli Stati Uniti (1941). Qui insegna in diverse Università e continua la sua attività di ricerca fino alla morte (1975), che la coglie mentre si accinge a scrivere la terza e ultima parte della Vita della mente, l'ultimo suo capolavoro pubblicato postumo nel 1978.

La sua ricerca era iniziata con la tesi di dottorato in filosofia sul concetto di amore in Sant'Agostino, pubblicata nel 1929. L'opera che la renderà famosa in tutto il mondo è il saggio del 1951 (di circa 700 pagine), condotto in collaborazione con il marito Henrich Blucher, intitolato *Le origini del totalitarismo*, a cui nel 1958 seguirà *La condizione umana*, titolo voluto dall'editore americano, mentre la Arendt preferiva il titolo di *Vita activa*, conservato nella traduzione italiana del libro realizzata nel 1964. Di particolare rilevanza è inoltre il libro del 1963 intitolato *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, scritto in occasione del processo contro il criminale nazista Adolf Eichmann, che aveva mandato a morte centinaia di migliaia di ebrei. La Arendt, che aveva preso parte al processo tenutosi a Gerusalemme come inviata speciale del "New Yorker", si convince che le ragioni profonde dei crimini nazisti risiedono non

tanto nella cattiveria o nella mostruosità di alcuni carnefici ma nell'assenza di pensiero in uomini del tutto normali ("banali") nella vita familiare, che, però, se inseriti in una macchina infernale quale l'organizzazione nazista, diventano capaci delle più disumane atrocità. Queste riflessioni, fatte da una donna ebrea, emancipata, laica e libera da preconcetti, attirarono le critiche dello stesso mondo ebraico, che vedeva in esse una sottovalutazione del fenomeno nazista e delle sue atrocità.

Le origini del totalitarismo

Le origini del totalitarismo, apparso all'indomani della seconda guerra mondiale e in piena guerra fredda, è una delle più importanti opere storico-politiche del Novecento. Essa si propone di analizzare le cause e il funzionamento dei regimi totalitari, considerati come una conseguenza tragica della società di massa, in cui gli uomini sono resi atomi, sradicati da ogni relazione interumana e privati dello stesso spazio pubblico, in cui hanno senso l'azione e il discorso. Il manoscritto, già ultimato nell'autunno del 1949, uscì in prima edizione nel 1951.

Nella Prefazione all'edizione riveduta del 1966, Hannah Arendt annota che l'immediato dopoguerra era stato «il primo momento adatto per meditare sugli avvenimenti contemporanei con lo sguardo retrospettivo dello storico e lo zelo del politologo, la prima occasione per cercar di narrare e comprendere quanto era avvenuto [...] ancora con angoscia e dolore e, quindi, con una tendenza alla deplorazione, ma non più con un senso di muta indignazione e orrore impotente. (...) Era, comunque, il primo momento in cui si poteva articolare ed elaborare gli interrogativi con cui la mia generazione era stata costretta a vivere per la parte migliore della sua vita adulta: che cosa succedeva? Perché succedeva? Come era potuto succedere? »

La struttura dell'opera è complessa e molto articolata; il suo contributo è particolarmente rilevante sotto due aspetti: a) quello storico-politico, in quanto analizza i tratti di fondo della storia europea moderna e contemporanea e, in particolare, il periodo che va dagli ultimi venti anni dell'Ottocento fino alla seconda guerra mondiale; b) quello filosofico-politico, in quanto elabora uno schema generale (potremmo dire un "ideal-tipo") del regime totalitario, con esclusivo riferimento (e si tratta di una novità storiografica) al nazismo e allo stalinismo, visti come due fenomeni riconducibili alla medesima idea di totalitarismo, essendo del tutto marginale l'interesse per altre forme di dittatura come, ad esempio, il fascismo.

Il libro si divide in tre parti. La prima è dedicata allo studio del fenomeno dell'antisemitismo, ritenuto come una delle premesse del totalitarismo, con una attenzione particolare alla condizione ebraica nella storia moderna e una approfondita analisi dell'affare Dreyfus. La seconda parte affronta in modo ampio e documentato il tema dell'imperialismo, così come si è venuto configurando nel periodo che va dalla fine dell'Ottocento allo scoppio della prima guerra mondiale, con il nuovo protagonismo della borghesia (o, almeno della parte più dinamica di essa) che ora, per la prima volta, aspira al "dominio politico" oltre che a quello economico. Le conseguenze dell'antisemitismo, coniugate con la crisi dell'imperialismo successiva alla prima guerra mondiale, sono, secondo Hannah Arendt, le cause da cui è scaturito il totalitarismo nella Germania nazista e nell'Unione Sovietica stalinista, a cui deve aggiungersi il fenomeno inedito dell'avvento della società di massa e "senza classi", in cui gli individui sono alla mercé di ristretti gruppi di potere (le élites) orientati in senso dispotico. Infine la terza parte del libro si sofferma ad analizzare proprio i caratteri del totalitarismo nella società di massa, che instaura il suo potere attraverso il binomio ideologia-terrore.

L'ultima parte è la più rilevante sotto il profilo filosofico-politico, in quanto la Arendt senza mezzi termini afferma che l'essenza del totalitarismo consiste appunto nell'intreccio perverso di "terrore ed ideologia". Il terrore è esercitato sia attraverso la polizia segreta che, con il suo continuo spionaggio, pervade la società e la persona umana fin nella sua intimità, sia attraverso i campi di concentramento, che hanno la funzione di annientare gli oppositori politici

trasformati in “nemici”: “L’inferno nel senso più letterale della parola – scrive H.Arendt – era costituito da quei tipi di campi perfezionati dai nazisti, in cui l’intera vita era sistematicamente organizzata per infliggere il massimo tormento possibile. (...) Le masse umane segregate in essi sono trattate come se non esistessero più, come se la sorte loro toccata non interessasse più nessuno, come se fossero già decedute e uno spirito maligno impazzito si divertisse a trattenerle per un po’ tra la vita e la morte prima di ammetterle alla pace eterna. Non è tanto il filo spinato, quanto l’irrealtà abilmente creata degli individui da esso circondati che provoca crudeltà così enormi e alla fine fa apparire lo sterminio come una misura perfettamente normale. La cosa difficile da capire è che, al pari di tali fantasie, questi crimini mostruosi avvengono in modo spettrale, peraltro materializzatosi, in un mondo privo di quella struttura di conseguenze e responsabilità senza la quale la realtà rimane per noi una massa di dati incomprensibili; di modo che, alla fine, né il torturatore né il torturato, e ancora meno l’estraneo, possono rendersi conto che quanto sta accadendo è qualcosa di più di un gioco crudele o un sogno assurdo”. Ma prima ancora della tortura fisica e della morte, il totalitarismo – che in ciò costituisce la vera novità del Novecento, tanto da non potere essere confuso con altre forme di dispotismo antico – uccide l’uomo nello spirito, rendendolo un essere superfluo e senza nome, attraverso l’ideologia. Di grande rilievo è la trattazione dell’ideologia totalitaria, con cui si conclude il saggio della Arendt, che secondo l’autrice ha la pretesa di fornire una spiegazione totale della storia e di conoscerne a priori tutti i segreti, senza bisogno di confrontarsi con i fatti concreti. Inoltre, e cosa ben più grave, l’ideologia totalitaria mira direttamente alla “trasformazione della natura umana” e a capovolgere le stesse norme della logica: “Il tentativo totalitario di rendere superflui gli uomini riflette l’esperienza delle masse moderne, costrette a constatare la loro superfluità su una terra sovrappopolata. La società dei morenti, in cui la punizione viene inflitta senza alcuna relazione con un reato, lo sfruttamento praticato senza un profitto e il lavoro compiuto senza un prodotto, è un luogo dove quotidianamente si crea l’insensatezza.

Eppure, nel contesto dell’ideologia totalitaria, nulla potrebbe essere più sensato e logico: se gli internati sono dei parassiti, è logico che vengano uccisi col gas; se sono dei degenerati, non si deve permettere che contaminino la popolazione; se hanno un’ “anima da schiavi” (Himmler), non è il caso di sprecare il proprio tempo per cercare di rieducarli. Visti attraverso le lenti dell’ideologia, i campi hanno quasi il difetto di avere troppo senso, di attuare la dottrina con troppa coerenza. Mentre distrugge tutte le connessioni di senso con cui normalmente si calcola e si agisce, il regime impone una specie di supersenso, che in realtà le ideologie avevano in mente quando pretendevano di aver scoperto la chiave della storia o la soluzione degli enigmi dell’universo. Al di sopra dell’insensatezza della società totalitaria è insediato, come su un trono, il ridicolo supersenso della sua superstizione ideologica. Le ideologie sono opinioni innocue, acritiche e arbitrarie solo finché nessuno vi crede sul serio. Una volta presa alla lettera la loro pretesa validità totale, esse diventano il nucleo di sistemi logici in cui, come nei sistemi dei paranoici, ogni cosa deriva comprensibilmente e necessariamente, perché una prima premessa viene accettata in modo assiomatico. La follia di tali sistemi non consiste tanto nella prima premessa, quanto nella logicità con cui sono costruiti. La curiosa logicità di tutti gli ismi (cioè: quei sistemi di pensiero che pretendono di dare una spiegazione totale e definitiva), la loro fede ingenua nell’efficacia redentrice della devozione caparbia senza alcun riguardo per i vari fattori specifici, racchiude già in sé i primi germi del disprezzo totalitario per la realtà e la fattualità”.

Dal punto di vista organizzativo, l’ideologia e il terrore si esplicano attraverso gli strumenti del partito unico e della polizia segreta, che sono controllati completamente dal capo supremo, a cui rendono personalmente conto. La volontà del capo è l’unica legge del partito, che tutti i burocrati devono rispettare e far rispettare. Il potere viene a distribuirsi in maniera gerarchica, secondo il grado di maggiore (o minore) prossimità al capo: quanto più si è vicini al leader, tanto più si ha potere. “Per adoperare il linguaggio dei nazisti – scrive H.Arendt – è la dinamica instancabile “volontà” del Fuhrer – e non i suoi ordini – che diventa la “legge suprema” in uno

stato totalitario. La condizione degli individui è quella dell'isolamento totale nella sfera politica e dell'estraniazione in quella dei rapporti sociali. Il regime totalitario, alla pari di ogni altra forma di tirannide, deve la sua esistenza alla distruzione della vita politica democratica, ottenuta diffondendo paura e sospetto tra gli individui (non più cittadini) isolati. Ma esso, aggiunge H. Arendt, distrugge anche la vita privata delle persone, estraniandole dal mondo, tagliando ogni radice sociale e rendendole tra loro nemiche: e ciò rappresenta la più atroce novità del moderno totalitarismo rispetto al vecchio dispotismo.

Il tratto peculiare dell'indagine arendtiana sul totalitarismo – che ad esempio la differenzia dall'altra classica ricerca sullo stesso tema di Friedrich e Brzezinski – consiste nell'enfasi posta sulla condizione di isolamento degli uomini nella società di massa, ove il conformismo sociale è una minaccia costante alla libertà politica. Da questo punto di vista, il totalitarismo può essere concepito come “una potenzialità” e “un costante pericolo”, anche dopo la scomparsa delle sue forme storiche del Novecento, il nazismo e lo stalinismo: esso “ci resterà probabilmente alle costole per l'avvenire”. “Le preoccupazioni della Arendt – scrive Alberto Martinelli, nella Introduzione all'edizione italiana di *Le origini del totalitarismo* – sono senza dubbio dettate dal trauma profondo suscitato dalle tragedie degli anni Trenta e della Seconda Guerra mondiale, ancora così vicine al momento della stesura del libro, e possono apparire eccessive se riferite alle società occidentali in generale e in particolare ai sistemi di più antica democrazia di tipo anglosassone, che hanno sviluppato più efficaci anticorpi contro le trasformazioni in senso totalitario. E tuttavia, come ci insegna la Arendt con la sua costante, appassionata attenzione ad ogni manifestazione di sapore totalitario negli Stati Uniti d'America, come il maccartismo, nessun sistema politico contemporaneo è del tutto immune da questo rischio degenerativo e la vigilanza in difesa della democrazia e della libertà deve essere quindi costante. Le origini del totalitarismo è nello stesso tempo un'analisi fondamentale della tragedia moderna e un'opera di educazione politica e civile, che va letta con grande attenzione a apprezzata non solo come contributo fondamentale all'analisi degli eventi più tragici della nostra epoca, ma ancor più come antidoto contro il possibile riemergere nella società contemporanea di tendenze totalitarie e della volontà di rendere schiavi gli uomini in nome di astratte e perverse ideologie di trasformazione radicale dell'umanità”.

La politeia perduta

Gli esiti dell'ampia ricerca sulle cause del totalitarismo rinviano alla considerazione della scomparsa dall'orizzonte della modernità della dimensione genuinamente politica dell'uomo, quale la Arendt ritiene di scorgere nella polis dell'antica Grecia. Beninteso, e a scanso di equivoci, l'autrice non intende proporre come modello del presente l'esperienza storica, peraltro limitata e circoscritta, dell'Atene di Pericle. L'esperienza dell'antica polis, al contrario, offre l'occasione per una disamina critica del presente e della moderna espropriazione dei diritti di cittadinanza e della democrazia diretta, cioè della politica *tout-court*.

L'opera in cui la Arendt discute mirabilmente questo problema è *Vita activa*: la condizione umana, pubblicata nel 1958 negli Stati Uniti. La tesi centrale del libro è che, a partire dalla fine della polis greco-romana, l'agire, inteso come civiltà dell'azione e del discorso o, come scrive Alessandro Dal Lago nella Introduzione all'edizione italiana, “come una sorta di estasi, nel senso etimologico della parola, e cioè come esser-fuori dell'individuo, fuori dalla sua sfera privata di isolamento e di intimità”, è stato sostituito prima dal “fare” e poi dal “lavorare”, teso unicamente ad assicurare la pura sopravvivenza. Come si può capire, siamo ricondotti al clima culturale che si respirava nel saggio sul totalitarismo e al tema della banalità della vita quotidiana (tema quest'ultimo di derivazione heideggeriana).

L'oggetto del saggio, come suggerisce il titolo voluto dalla Arendt, è la “vita attiva”, in quanto distinta dalla “vita contemplativa”: i due momenti fondamentali (come avevano già

affermato Platone e soprattutto Aristotele) della condizione umana. Si noti però che la Arendt, diversamente dai pensatori classici, parla di "condizione" e non di "natura" umana. La differenza non è di poco conto. La sola affermazione che possiamo fare circa la cosiddetta "natura" degli uomini, osserva la Arendt, è che essi sono esseri condizionati (dove "condizione umana"). Le condizioni dell'esistenza umana sono rappresentate da "vita, natalità e mortalità, mondanità, pluralità e terra". Pur tuttavia, si deve aggiungere che l'uomo non si riduce alle sue sole condizioni, le quali non lo determinano mai in maniera assoluta: "Oggi possiamo quasi dire, scrive l'autrice, di aver dimostrato anche scientificamente che, sebbene noi ora viviamo, e probabilmente vivremo sempre, soggetti alle condizioni della terra, non siamo meramente creature legate alla terra.

La "vita activa", cioè l'agire umano, si articola in tre forme fondamentali:
a) l'attività lavorativa (o *animal laborans*);
b) l'operare (o *homo faber*);
c) l'agire (o *zoon politikon*).

L'attività lavorativa "corrisponde allo sviluppo biologico del corpo umano, il cui accrescimento spontaneo, metabolismo e decadimento finale sono legati alle necessità prodotte e alimentate nel processo vitale dalla stessa attività lavorativa. La condizione umana di quest'ultima è la vita stessa". Il lavoro dunque rende l'uomo *animal laborans* (nell'antichità erano gli schiavi che esercitavano questa attività), cioè colui che provvede al mantenimento della propria vita (o dell'altrui, nel caso dello schiavo), senza che ciò comporti la fabbricazione di oggetti duraturi: l'attività lavorativa è l'energia che si sprigiona e "si consuma" per provvedere alle esigenze fondamentali della vita, come il procacciamento di cibo, la riproduzione, ecc. Si tratta di una attività senza fine, che dura finché dura la vita. "Il fardello della vita biologica – sottolinea l'autrice – che opprime e consuma lo spazio vitale specificamente umano tra la nascita e la morte, può essere eliminato dall'uso dei servi, e la funzione principale degli schiavi antichi era portare il fardello del consumo nella comunità domestica più che produrre per la società in senso lato".

L'operare è, invece, "l'attività che corrisponde - scrive la Arendt - alla dimensione non-naturale dell'esistenza umana, che non è assorbita nel ciclo vitale sempre ricorrente della specie e che, se si dissolve, non è compensata da esso. Il frutto dell'operare è un mondo artificiale di cose, nettamente distinto dall'ambiente naturale". L'operare è tipico dell'*homo faber*, che ha avuto grande sviluppo a partire dall'età moderna e che può definirsi come colui che costruisce, l'uomo tecnologico che tende a produrre oggetti duraturi (opere), tanto da trasformare la stessa faccia della Terra. "L'opera delle nostre mani - scrive la Arendt - distinta dal lavoro del nostro corpo - l'*homo faber* che fa e letteralmente "opera", distinto dall'*animal laborans* che lavora e "si mescola con" - fabbrica l'infinita varietà delle cose la cui somma totale costituisce il mondo artificiale dell'uomo".

Infine l'azione, tipica dello *zoon politikón*: "L'azione, la sola attività che metta in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali, corrisponde alla condizione umana della pluralità, al fatto che gli uomini, e non l'Uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo. Anche se tutti gli aspetti della nostra esistenza sono in qualche modo connessi alla politica, questa pluralità è specificamente la condizione - non solo la *conditio sine qua non*, ma la *conditio per quam* - di ogni vita politica".

Delle tre manifestazioni della "vita activa" la più importante è l'ultima, la *prassi politica*, grazie alla quale gli uomini comunicano tra loro non attraverso gli oggetti, ma attraverso il linguaggio (il discorso) e le nobili gesta. E la Arendt propone a questo punto alcune pagine molto belle e penetranti sulla civiltà dell'antica polis greco-romana, che esaltava i valori dell'interazione comunicativa tra gli uomini liberi, veri e propri cittadini, in quanto protagonisti diretti della vita pubblica. Il sorgere della città-stato significò per l'uomo ricevere accanto alla sua vita privata una sorta di seconda vita, quella politica, che non solo si differenziava, ma si

poneva anche in diretto confronto e spesso in contrasto con l'associazione naturale della famiglia, che aveva il suo centro nella casa (oikia).

Tra tutte le attività praticate nelle comunità umane, Aristotele riteneva che solo l'azione (praxis) e il discorso (lexis) appartenessero veramente all'agire politico. Prima ancora della fondazione della polis, osserva la Arendt, l'azione e il discorso erano considerati le attività più elevate dell'uomo: "La grandezza dell'Achille omerico può esser compresa solo se lo si concepisce come chi "è autore di grandi imprese e pronuncia grandi discorsi" [Iliade, 9, 443].

Diversamente dal modo moderno di intenderle, tali parole non erano considerate grandi perché esprimevano grandi pensieri; al contrario, come sappiamo dagli ultimi versi dell'Antigone, era piuttosto la capacità di pronunciare "grandi parole" (mégaloí lógoi), con cui rispondere ai colpi inferti dagli dei, che avrebbe insegnato a pensare nella vecchiaia.

Il pensiero era secondario rispetto al discorso, ma discorso e azione erano considerati coevi ed equivalenti, dello stesso rango e dello stesso genere; e ciò originariamente significava non solo che l'azione più politica, in quanto rimane estranea alla sfera della violenza, si realizza nel discorso, ma anche, aspetto questo fondamentale, che trovare le parole opportune al momento opportuno, indipendentemente da quanto esse vogliano informare o comunicare, significa agire. Solo la mera violenza è muta e per questa ragione soltanto essa non può mai essere grande". Essere politici, cioè vivere nella polis, per i Greci significava abbandonare la violenza e riporre ogni fiducia nella forza persuasiva del discorso.

Al contrario, la sfera della costrizione e della necessità era considerata pre-politica, tipica della famiglia, in cui il capofamiglia esercitava un potere dispotico sugli schiavi, sui figli e sulla moglie (anche se a livelli diversi), o degli imperi barbarici dell'Asia, il cui dispotismo non a caso veniva sovente paragonato a quello della sfera domestica. La comunità naturale della casa era ritenuta dai Greci il frutto della necessità: bisognava provvedere, tramite il lavoro (attività non libera, ma tipica degli schiavi), al nutrimento e a tutti gli altri bisogni biologici dei figli. È per questo che gli schiavi venivano considerati letteralmente "non-uomini", perché sottoposti al regno della costrizione: non potevano ritenersi propriamente uomini, cioè liberi dalla necessità. Al contrario, la polis era la sfera della libertà. L'unica relazione tra le due sfere era rappresentata dal fatto che il soddisfacimento delle necessità naturali della sfera domestica (gravanti prevalentemente sul lavoro servile) costituiva il presupposto per liberare il cittadino dalle incombenze materiali e consentirgli così di dedicarsi interamente al protagonismo pubblico.

"Ciò che tutti i filosofi greci, anche se contrari alla polis, tenevano per certo - scrive la Arendt - è che la libertà risiede esclusivamente nella sfera politica, mentre la necessità è soprattutto un fenomeno pre-politico, caratteristico dell'organizzazione domestica privata, e che la forza e la violenza sono giustificate in questa sfera perché sono i soli mezzi per aver ragione della necessità - per esempio, mediante il dominio sugli schiavi - e diventare liberi. Poiché tutti gli esseri umani sono soggetti alla necessità, essi sono disposti alla violenza verso gli altri; e questa non è altro che l'atto pre-politico di liberarsi dalla necessità della vita in nome della libertà del mondo. Questa libertà è la condizione essenziale di quella che i Greci chiamavano felicità, eudaimonia, che era una condizione oggettiva legata prima di tutto alla ricchezza e alla salute.

Essere poveri o essere ammalati significava essere soggetti alla necessità fisica, ed essere schiavi significava essere soggetti, in aggiunta, alla violenza umana. Questa duplice e raddoppiata "infelicità" della schiavitù era del tutto indipendente dal reale benessere soggettivo dello schiavo.

Alla radice della coscienza politica greca c'è, dunque, una straordinaria consapevolezza della superiorità della vita libera sul regno della necessità naturale (consistente cioè nell'assicurarsi i mezzi di sussistenza e di alimentazione del processo vitale). Tale orientamento si è mantenuto anche presso i Romani, ma con la crisi del loro impero e l'affermarsi della società cristiano-medioevale la civiltà della politica decade e, con essa, anche il primato della vita attiva. In verità, osserva la Arendt, già con Platone e Aristotele era iniziato il processo di pensiero che

avrebbe portato alla successiva svalutazione della "vita activa" a vantaggio della "vita contemplativa".

L'autrice ritiene che questo processo di negazione della vita attiva e, al suo interno, di sparizione dell'"agire politico" nell'ambito di un'indistinta sfera del "fare", sia al tempo stesso un processo inevitabile e negativo, che la modernità ha portato a compimento (in particolare attraverso la rivoluzione cartesiana, che ha radicato nel soggetto ogni fonte di certezza e di verità). Dal dubbio cartesiano discende la nuova teoria della conoscenza, caratterizzata dall'abbandono del tentativo di comprendere la natura o, più in generale, di conoscere le cose non prodotte dall'uomo, per volgersi esclusivamente alle cose che devono la loro esistenza all'uomo: trionfo dell'*homo faber*. Ma se l'"agire politico" era stato sconfitto dalla vita contemplativa affermatasi in particolare con il cristianesimo, anche l'*homo faber* deve cedere il posto all'*animal laborans*, cioè al primato dell'attività che ha come unico scopo la conservazione materiale della vita. Con sguardo pessimistico, la Arendt ritiene che nel mondo moderno l'"agire politico", cioè la parte più nobile e propriamente umana, sia divenuto "impossibile" e che, anzi, la stessa attività di produzione degli oggetti (il "fare" produttore delle "opere") stia cedendo il posto al meschino darsi da fare per sopravvivere.

La fine della politica ci consegna in modo ineluttabile alla "società del lavoro" e ci trasforma in "impiegati", "come se - scrive la Arendt - la vita individuale in effetti fosse stata sommersa dal processo vitale della specie e la sola decisione attiva ancora richiesta all'individuo fosse di lasciare andare, per così dire di abbandonare la sua individualità, la fatica e la pena di vivere sentite ancora individualmente, e di adagiarsi in un attonito, "tranquillizzato", tipo funzionale di comportamento". Dal pessimismo di *Vita activa* trapela, proprio nelle pagine finali, una luce di speranza derivante dalla forza del pensiero, presente negli uomini che si dedicano all'arte e alla ricerca scientifica.

E alla *Vita della mente* (1978) è dedicato l'ultimo lavoro, incompiuto, della Arendt, composto di tre parti: pensare, volere, giudicare (solo le prime due sono complete). Le attività della mente sono sì invisibili, in quanto rappresentano ciò che è assente ai sensi, ma attraverso il linguaggio e le parole di cui si servono si mantengono in contatto con il mondo. A tal proposito, di grande significato è l'analisi dedicata alla "metafora", attraverso cui "il linguaggio ci permette di pensare, cioè di avere commercio con il mondo sensibile, proprio perché consente di "portare oltre" - *metaphorèin* - le nostre esperienze sensibili".

In questo modo, attraverso il linguaggio (così sembra suggerire l'ultima ricerca della Arendt), che colma la frattura tra il mondo sensibile e quello della mente, può derivare all'uomo una via di scampo a quella passività e a quel conformismo di massa che sono all'origine della "banalità del male" degli uomini troppo "normali", impiegati e burocrati di un meccanismo infernale in cui sono assenti il pensiero e la libertà dell'agire.

A conclusione della trattazione sulla Arendt proponiamo la lettura di alcuni significativi brani tratti da *Vita activa. La condizione umana*.

DISCORSO E AZIONE

(TESTO) Discorso e azione rivelano questa unicità nella distinzione [tipica dell'uomo]. Mediante essi, gli uomini si distinguono anziché essere meramente distinti; discorso e azione sono le modalità in cui gli esseri umani appaiono gli uni agli altri non come oggetti fisici, ma in quanto uomini. Questo apparire, in quanto è distinto dalla mera esistenza corporea, si fonda sull'iniziativa, un'iniziativa da cui nessun essere umano può astenersi senza perdere la sua umanità. Non è così per nessun'altra attività della vita activa. Gli uomini possono benissimo

vivere senza lavorare, possono costringere gli altri a lavorare per sé, e possono benissimo decidere di fruire e godere semplicemente del mondo delle cose senza aggiungere da parte loro un solo oggetto d'uso; la vita di uno sfruttatore o di uno schiavista e la vita di un parassita possono essere inique, ma essi certamente sono esseri umani. Ma una vita senza discorso e senza azione - certamente il solo modo di vita che genuinamente ha rinunciato a ogni apparenza e a ogni vanità nel senso biblico del termine - è letteralmente morta per il mondo; ha cessato di essere una vita umana perché non è più vissuta fra gli uomini.

Con la parola e con l'agire ci inseriamo nel mondo umano, e questo inserimento è come una seconda nascita, in cui conformiamo e ci sobbarchiamo la nuda realtà della nostra apparenza fisica originale. Questo inserimento non ci viene imposto dalla necessità, come il lavoro, e non ci è suggerito dall'utilità, come l'operare. Può essere stimolato dalla presenza di altri di cui desideriamo godere la compagnia, ma non ne è mai condizionato. Il suo impulso scaturisce da quel cominciamento che corrisponde alla nostra nascita, e a cui reagiamo iniziando qualcosa di nuovo di nostra iniziativa.

Agire, nel senso più generale, significa prendere un'iniziativa, iniziare (come indica la parola greca *archèin*, "incominciare", "condurre", e anche "governare"), mettere in movimento qualcosa (che è il significato originale del latino *agere*). Poiché sono *initium*, nuovi venuti e iniziatori grazie alla nascita, gli uomini prendono l'iniziativa, sono pronti all'azione. [*Initium*] ergo ut esset, *creatus est homo, ante quem nullus fuit* ("perché ci fosse un inizio fu creato l'uomo, prima del quale non esisteva nessuno", dice Agostino nella sua filosofia politica). Questo inizio non è come l'inizio del mondo, non è l'inizio di qualcosa ma di qualcuno, che è a sua volta un iniziatore. Con la creazione dell'uomo, il principio del cominciamento entrò nel mondo stesso, e questo, naturalmente, è solo un altro modo di dire che il principio della libertà fu creato quando fu creato l'uomo, ma non prima.

E' nella natura del cominciamento che qualcosa di nuovo possa iniziare senza che possiamo prevederlo in base ad accadimenti precedenti. Questo carattere di sorpresa iniziale è inherente a ogni cominciamento e a ogni origine. Così l'origine della vita della materia inorganica è un'infinita improbabilità dei processi inorganici, proprio come la nascita della terra dal punto di vista dei processi dell'universo, o l'evoluzione della vita umana dalla vita animale. Il nuovo si verifica sempre contro la tendenza prevalente delle leggi statistiche e della loro probabilità; che a tutti gli effetti pratici, quotidiani, corrisponde alla certezza; il nuovo quindi appare sempre alla stregua di un miracolo. Il fatto che l'uomo sia capace di azione significa che da lui ci si può attendere l'inatteso, che è in grado di compiere ciò che è infinitamente improbabile. E ciò è possibile solo perché ogni uomo è unico e con la nascita di ciascuno viene al mondo qualcosa di nuovo nella sua unicità. Di questo qualcuno che è unico si può fondatamente dire che prima di lui non c'era nessuno. Se l'azione come cominciamento corrisponde al fatto della nascita, se questa è la realizzazione della condizione umana della natalità, allora il discorso corrisponde al fatto della distinzione, ed è la realizzazione della condizione umana della pluralità, cioè del vivere come distinto e unico essere tra eguali.

Azione e discorso sono così strettamente connessi perché l'atto primordiale e specificamente umano deve nello stesso tempo contenere la risposta alla domanda posta ad ogni nuovo venuto: "Chi sei?". Il rivelarsi del proprio essere è implicito sia nelle parole sia nelle azioni; tuttavia è evidente che l'affinità tra discorso e rivelazione è molto più stretta di quella tra azione e rivelazione, proprio come l'affinità fra azione e cominciamento è molto più stretta di quella fra discorso e cominciamento, sebbene molti, forse la maggior parte degli atti, siano compiuti in forma di discorso. Ad ogni modo, senza essere accompagnata dal discorso, non solo l'azione perderebbe il suo carattere di rivelazione, ma anche il suo soggetto; non uomini che agiscono, ma robot che eseguono realizzerebbero ciò che, umanamente parlando, rimarrebbe incomprensibile. L'azione senza discorso non sarebbe più azione perché non avrebbe più un attore, e l'attore, colui che compie atti, è possibile solo se nello stesso tempo sa pronunciare delle parole. L'azione

che egli inizia è rivelata agli uomini dalla parola, e anche se il suo gesto può essere percepito nella sua nuda apparenza fisica senza accompagnamento verbale, acquista rilievo solo l'espressione verbale mediante la quale egli identifica se stesso come attore, annunciando ciò che fa, che ha fatto o che intende fare.

Nessun'altra attività umana esige il discorso nella stessa misura dell'azione. In tutte le altre attività, il discorso gioca un ruolo subordinato, come mezzo di comunicazione o mero accompagnamento di qualcosa che si potrebbe compiere in silenzio. (...) Agendo e parlando, gli uomini mostrano chi sono, rivelano attivamente l'unicità della loro identità personale, e fanno così la loro apparizione nel mondo umano, mentre le loro identità fisiche appaiono senza alcuna attività da parte loro nella forma unica del corpo e nel suono della voce. (...)

Questa capacità di rivelazione del discorso e dell'azione emerge quando si è con gli altri; non per, né contro gli altri, ma nel semplice essere insieme con gli altri. Sebbene nessuno sappia chi egli rivelì quando si esprime con gesti o parole, tuttavia deve correre il rischio della rivelazione (...). Data questa sua inerente caratteristica di rivelare l'agente mentre agisce, l'azione ha bisogno per il suo completo manifestarsi della luce splendente che un tempo era chiamata gloria e che è possibile solo nella sfera pubblica.

Senza il rivelarsi dell'agente nell'atto, l'azione perde il suo carattere specifico e diventa una forma di realizzazione tra le altre. Allora è un mezzo rivolto a uno scopo proprio come il fare è un mezzo per produrre un oggetto. E ciò avviene ogni volta che l'essere insieme degli uomini venga a mancare, quando cioè gli uomini sono solo per o contro gli altri, come per esempio nella condizione di guerra, in cui gli uomini entrano in azione e usano la violenza allo scopo di realizzare certi obiettivi per la propria parte o contro il nemico. In questi casi, che ovviamente sono sempre esistiti, il discorso diventa "mera chiacchera", un semplice mezzo in più per raggiungere un fine, sia che serva ad ingannare il nemico o stordire con la propaganda; in questo caso le parole non rivelano nulla, la rivelazione viene solo dai semplici atti, e questo risultato, come ogni altro, non può rivelare il "chi", l'identità unica e distinta dell'agente.

In queste situazioni l'azione perde la qualità che le fa trascendere la mera attività produttiva, che, dall'umile fabbricazione degli oggetti d'uso alla ispirata creazione delle opere d'arte, non ha più significato di quanto ne rivelì il prodotto finito e non intende mostrare più di quanto sia apertamente visibile al termine del processo di produzione. L'azione senza un nome, un "chi" che le sia annesso, è priva di significato, mentre un'opera d'arte mantiene la sua fisionomia sia che ne conosciamo sia che non ne conosciamo l'autore.

H.Arendt, Vita Activa, cit.pp.128-132

COMMENTO. La caratteristica essenziale della condizione degli uomini è quella di essere "unici" e, contemporaneamente, "plurali". Si tratta di una condizione paradossale: "la paradossale pluralità di esseri unici"). A differenza di tutti gli altri esseri viventi, l'uomo può comunicare se stesso e non semplicemente qualcosa, come l'aver sete o fame, il provare affetto, ostilità o timore. La modalità con cui gli uomini si manifestano come uomini è, secondo la Arendt, anch'essa unica, e si esplica attraverso il discorso e l'azione. Una vita senza discorso e azione sarebbe, dunque, una vita non umana. Per quanto l'uomo possa fare a meno di mettere in opera le altre due forme della vita attiva - cioè il lavoro e la produzione di oggetti -, come spesso è avvenuto nella storia, quando ad esempio gli uomini liberi hanno usato gli schiavi, se rinunciasse all'interazione dialogica e politica (discorso e azione) perderebbe il tratto fondamentale della sua umanità: l'appartenenza al mondo degli uomini, ossia il confronto con i suoi simili (pluralità e unicità).

Attraverso la parola e l'azione, l'uomo fa il suo ingresso nel mondo propriamente umano, e ciò significa che egli vive una seconda nascita. La nascita biologica inserisce l'uomo nel regno della necessità naturale, in cui dominano l'*animal laborans* e l'*homo faber*; la nascita politica segna un "nuovo inizio", in cui l'uomo diventa "iniziatore", cioè "colui che mette in movimento" lo spazio pubblico del governo libero della città. È interessante soffermarsi sull' esegesi agostiniana dell'inizio, che la Arendt presenta in una nota al suo testo: "Per Agostino - ella scrive - i due inizi erano così diversi che egli usò una parola per indicare quell'inizio che è l'uomo (*initium*), e un'altro per indicare l'inizio del mondo: *principium*, che è la traduzione tradizionale del primo versetto della Bibbia. Come risulta dal *De Civitate Dei*, 11, 32, la parola "principio" aveva per Agostino un significato assai meno radicale: il *principium* del mondo infatti "non ita dictum tamquam primum hoc factum sit, cum ante fecerit Angelos" ("non è detto nel senso che Dio lo abbia fatto per primo, avendo prima creato gli Angeli"). Non si può dire, quindi, che prima del mondo non vi fosse "nulla", come invece si può dire che prima dell'uomo non vi era "nessuno"). L'identità di ogni essere umano ("il chi è") non si rivela pienamente in "ciò che egli fa", ma propriamente nella "prassi politica", cioè nell'agire insieme con gli altri, quando il soggetto è "attore", che si rende manifesto ai suoi simili (pluralità e unicità). Il modello di azione a cui la Arendt pensa è quello dell'eroe omerico, che compie "grandi gesta" e sa "pronunciare grandi parole", o, più in generale, del cittadino che sa prendere la parola in pubblico, intervenendo nel dialogo politico comune: una sfera, quella pubblica, che, se non è evidentemente del tutto disinteressata, è comunque illuminata dalla luce del bene comune. L'enfasi che la Arendt pone sulla parola, che è un tratto inconfondibile della sua "grecità inattuale", va intesa in maniera corretta: l'autrice concepisce il discorso non come linguaggio tendente a comunicare o a dare informazioni (come è tipico dell'uso moderno), ma come "gioco reciproco della parola, e precisamente la possibilità che i diversi esseri umani possano esprimersi sugli affari comuni in uno spazio comune" (A. Dal Lago, Introduzione, in H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. XIX).

La violenza domina nel regno della necessità naturale e della costrizione, non in quello della politica, e, dunque, quando "gli uomini sono solo per o contro gli altri, allora il discorso diventa inutile "chiacchiera", mero pretesto per raggiungere un fine di parte e l'uomo non si rivela più attraverso le parole, ma si cela dietro di esse. Dove ci sono guerra o violenza, lì la politica è morta.

LA SOSTITUZIONE DEL "FARE" ALL'"AGIRE": UN ATTENTATO ALLA DEMOCRAZIA

(TESTO) Questo tentativo di sostituire all'agire il fare è palese nell'intero corpo di argomenti avanzati contro la "democrazia": essi, per quanto siano ben escogitati e coerenti, finiscono sempre in attacchi contro la politica nella sua essenza.

I pericoli inerenti all'azione derivano tutti dalla condizione umana della pluralità, che è la condizione sine qua non di quello spazio della presenza che è la sfera pubblica. Ne consegue che il tentativo di eliminare questa pluralità equivale ad abolire la sfera pubblica stessa. La più evidente protezione dai pericoli della pluralità è la monarchia, in tutte le sue varietà, dalla assoluta tirannia di uno contro tutti al dispotismo benevolo e a quelle forme di democrazia in cui molti formano un corpo collettivo così che il popolo "è molti in uno" e si costituisce come un "monarca". La soluzione platonica del re-filosofo, la cui "saggezza" risolve le difficoltà dell'azione come se si trattasse di problemi solubili dalla conoscenza, è solo una - e certo non delle meno tiranniche - varietà di governo monarchico: di potere-di-uno-solo. Il guaio di queste forme di governo non è tanto che sono crudeli (perché spesso non lo sono), ma piuttosto il fatto che funzionano troppo bene. I tiranni, se sanno il fatto loro, possono ben essere "miti e gentili in ogni cosa" come Pisistrato, il cui governo anche nell'antichità fu paragonato all' "età dell'oro di Cronos"; le loro misure possono apparire veramente non-tiranniche e benefiche agli occhi

moderni, specialmente quando sappiamo che il solo - anche se non riuscito - tentativo di abolire la schiavitù nell'antichità fu compiuto da Periandro, tiranno di Corinto. Ma tutti hanno in comune l'esclusione dei cittadini dalla sfera pubblica e l'insistenza con cui li invitano a badare ai propri affari mentre solo chi governa "deve attendere agli affari pubblici". E ciò sarà stato senz'altro un incoraggiamento all'industriosità e all'intraprendenza private, ma i cittadini avrebbero potuto vedere in questa linea di condotta null'altro che il tentativo di privarli del tempo necessario per partecipare ai loro affari comuni. Sono i vantaggi di breve portata della tirannia, i vantaggi della stabilità, sicurezza e produttività, da cui ci si deve guardare se non altro perché aprono la strada a un'inevitabile perdita di potere, anche se le loro reali conseguenze disastrose possono verificarsi in un futuro relativamente lontano.

Vita Activa, cit. pp. 162-163

COMMENTO. La pluralità dei protagonisti è il tratto essenziale dell'agire politico, cioè dell'agire propriamente umano all'interno dello spazio pubblico. Ci sembra interessante rinviare ad alcune pagine molto acute della Vita activa (pp. 44-52) in cui l'autrice si sofferma sulla parola privacy. Riportiamo solo qualche considerazione: "Vivere una vita interamente privata significa prima di tutto essere privati delle cose essenziali a una vita autenticamente umana: essere privati della realtà che ci deriva dall'essere visti e sentiti dagli altri, essere privati di un rapporto "oggettivo" con gli altri, quello che nasce dall'essere al tempo stesso in relazione con loro e separati da loro grazie alla mediazione di un mondo comune di cose, privati della possibilità di acquistare qualcosa di più duraturo della vita stessa. La privazione implicita nella privacy consiste nell'assenza degli altri; in questo caso, ai loro occhi, l'uomo privato non appare, e quindi è come se non esistesse. Qualunque cosa faccia rimane senza significato e senza conseguenze per le altre persone, e ciò che a lui importa è privo di interesse per loro" (p.44). La condizione di "privacy" e di isolamento degli uomini è, come si ricorderà, una delle cause della perdita della libertà, secondo la Arendt di Le origini del totalitarismo. Nel brano appena proposto l'autrice inserisce alcuni esempi storici di tirannide in una cornice teorica: se il governo cade nelle mani di un solo uomo, per quanto esperto o gentile sia, inevitabilmente questo porterà alla perdita della libertà. Il tentativo platonico di affidare il governo al re-filosofo rappresenta il modello più sofisticato di dispotismo, con il suo inevitabile corollario della scissione tra chi deve comandare e chi deve obbedire e, dunque, con la fine della politica, intesa come spazio dell'attività plurale degli uomini. Interessante osservare che la Arendt ritiene che il totalitarismo del Novecento, una forma terribilmente nuova di tirannide, si sia potuto originare anche grazie alla scomparsa, a partire dalla crisi della città-stato greco-romana, della politica, evento fortemente ingigantito nella contemporanea società di massa. A tal proposito si legga il seguente passo della Arendt: "La sfera pubblica, in quanto mondo comune, ci riunisce insieme e tuttavia ci impedisce, per così dire, di caderci addosso a vicenda. Ciò che rende la società di massa così difficile da sopportare non è, o almeno non è principalmente, il numero delle persone che la compongono, ma il fatto che il mondo che sta tra loro ha perduto il suo potere di riunirle insieme, di metterle in relazione e di separarle. La stranezza di questa situazione ricorda una seduta spiritica dove alcune persone raccolte attorno a un tavolo vedono improvvisamente, per qualche trucco magico, svanire il tavolo in mezzo a loro, così che due persone sedute da lati opposti non sarebbero soltanto separate, ma sarebbero anche del tutto prive di relazioni, non essendoci niente di tangibile tra loro" (p. 39).

IL NUOVO INIZIO

(TESTO) Se lasciate a se stesse, le faccende umane possono solo seguire la legge della mortalità, che è la più certa e implacabile legge di una vita spesa tra la nascita e la morte. E' la facoltà dell'azione che interferisce con questa legge perché interrompe l'inesorabile corso automatico della vita quotidiana, che a sua volta abbiamo visto interferire col ciclo del processo vitale biologico, e interromperlo. Il corso della vita umana diretto verso la morte condurrebbe inevitabilmente ogni essere umano alla rovina e alla distruzione se non fosse per la facoltà di interromperlo e di iniziare qualcosa di nuovo, una facoltà che è inerente all'azione, e ci ricorda in permanenza che gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire ma per incominciare. Tuttavia, proprio come, dal punto di vista della natura, il movimento rettilineo del corso della vita dell'uomo tra la nascita e la morte sembra una peculiare deviazione dalla comune regola naturale del movimento ciclico, così l'azione, dal punto di vista dei processi automatici che sembrano determinare il corso del mondo, assomiglia a un miracolo. Nel linguaggio della scienza naturale, essa è "l'improbabilità infinita che si verifica regolarmente". L'azione è in effetti l'unica facoltà dell'uomo capace di operare miracoli, come Gesù di Nazareth - la cui comprensione di questa facoltà può essere paragonata per la sua originalità senza precedenti alla comprensione socratica delle possibilità del pensiero - doveva sapere benissimo, quando paragonava il potere di perdonare al potere più generale di far miracoli, ponendoli allo stesso livello e alla portata dell'uomo.

Il miracolo che preserva il mondo, la sfera delle faccende umane, dalla sua normale, "naturale" rovina è in definitiva il fatto della natalità, in cui è ontologicamente radicata la facoltà di agire. È, in altre parole, la nascita di nuovi uomini e il nuovo inizio, l'azione di cui essi sono capaci in virtù dell'esser nati. Solo la piena esperienza di questa facoltà può conferire alle cose umane fede e speranza, le due essenziali caratteristiche dell'esperienza umana che l'antichità greca ignorò completamente. È questa fede e speranza nel mondo che trova forse la sua più gloriosa e efficace espressione nelle poche parole con cui il vangelo annunciò la "lieta novella" dell'avvento: "Un bambino è nato tra noi".

Vita activa, p. 182

COMMENTO. In questo brano, che conclude il capitolo dedicato all'azione di Vita activa, la Arendt ritorna sul tema dell'agire politico che, in quanto libero, riesce a rompere il ciclo ricorrente del divenire che procede inesorabilmente verso la morte. Nelle parti immediatamente precedenti, l'autrice aveva accennato a due gesti significativi dell'azione dell'uomo libero: il perdonò e la promessa (entrambi di chiaro sapore biblico). Quando siamo perdonati, osserva la Arendt, siamo alleggeriti dalle conseguenze necessarie di ciò che abbiamo fatto e, dunque, siamo di nuovo liberi di agire, senza essere vittime del passato. Quando facciamo una promessa, ci impegniamo di fronte agli altri, avvertiamo la presenza plurale degli uomini. Senza il perdono saremmo schiavi e vittime per sempre del nostro passato; senza la promessa, saremmo soli e privi di identità (infatti, gli altri sono per ognuno di noi fonte di identità). Si interpreti alla luce di questo il riferimento a Gesù di Nazareth, che paragonava il potere di fare miracoli al potere di perdonare: entrambe le facoltà interrompono il corso necessario e naturale delle cose, sospendono le leggi ordinarie. Per questo la Arendt conclude la sua argomentazione affermando che il miracolo più grande, quello che impedisce al mondo di andare verso la sua fatale rovina, è il fatto della natalità. Il nuovo inizio e la nascita, con la loro straordinaria imprevedibilità, hanno il potere di interrompere il processo naturale della mortalità. Detto in altre parole, l'agire apre lo spazio della libertà, in quanto è imprevedibile: emerge da questa prospettiva quella che acutamente è stata definita "un'immagine della società e della politica turbolenta", corrispondente a "un'idea di libertà politica del tutto opposta a quella ossessione dell'ordine che,

da Hobbes in poi, permea la moderna concezione del politico" (A. Dal Lago, *Introduzione a Vita activa*, cit., p. XVIII).